

# РЕЛИГИИ МИРА

---

1986

История  
и современность

# РЕЛИГИИ МИРА

История  
и современность

ЕЖЕГОДНИК  
1986

*Главная редакция восточной литературы*  
*Москва*  
*1987*

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

---

В. Р. Кабо

## ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

По мнению многих современных зарубежных ученых, проблемы, вынесенной в заглавие настоящей статьи, вообще не существует. Большинство социальных антропологов, пишет Э. Эванс-Причард, сегодня согласны в том, что поиски первоначальных форм религии — занятие бесплодное. Рассуждения о происхождении тех или иных верований и обрядов, как и религии в целом, носят спекулятивный характер, ибо отсутствие фактических доказательств, исторических свидетельств не позволяет ни подтвердить, ни опровергнуть эти теории. В результате успехов в области социальной антропологии, которыми отмечены последние десятилетия, современная наука от «тщетных» поисков происхождения религии и ее ранних форм перешла к другим, более насущным проблемам<sup>1</sup>. Достижения науки XIX в., занимавшейся такими поисками, заслуживают, по словам Э. Эванс-Причарда, самой критической оценки. Так, о книге Ф. Дживонса «Введение в историю религии», когда-то очень популярной, он отзывается как о «собрании абсурдных реконструкций, бездоказательных гипотез, диких спекуляций, неприемлемых аналогий, ошибочных интерпретаций и просто чепухи»<sup>2</sup>. Книжки Дж. Фрэзера и А. Краули, на его взгляд, «карикатуры на первобытного человека, ум которого якобы пронизан суевериями и неспособен к зрелому критическому мышлению»<sup>3</sup>.

«Происхождение религии не может быть предметом научного исследования не потому, что некоторые теории могут оказаться неверными, а потому, что все теории могут быть правильными, — пишет А. Бхарати. — Здесь уместно напомнить слова К. Р. Поппера, что научным допустимо называть только такое утверждение, которое теоретически возможно опровергнуть. А поскольку ни одну теорию о происхождении религии или ее форм нельзя опровергнуть, все они ненаучны, хотя некоторые из них интересны и свидетельствуют об эрудиции авторов»<sup>4</sup>.

В двухтомном издании, всесторонне рассматривающем ход

паучения религии в современной мировой науке<sup>5</sup>, почти не встречается упоминаний о книгах, вышедших после второй мировой войны и специально посвященных проблеме, интересующей нас. В работе У. Лабарре, имеющей подзаголовок «Происхождение религии», речь идет лишь о так называемых пророческих религиозных движениях<sup>6</sup>. Дж. Свэнсон в книге «Рождение богов», анализируя несколько десятков первобытных и древних обществ, обнаруживает определенное соответствие между религиозными верованиями и общественной структурой<sup>7</sup>, но проблему их происхождения не ставит. Р. Петтацони посвящает свой труд собственно не религии в целом, а возникновению идеи бога<sup>8</sup>. Наконец, М. Элиаде пишет о так называемых перифангиях — воплощениях чувства или понятия священного в культурах первобытных и развитых обществ. Само «священное» для него — нечто, присущее человеку извечно, необходимый атрибут человеческого сознания на любой стадии его развития<sup>9</sup>. Проблема историзма, генетическая проблема тем самым снимается. Для М. Элиаде, прослеживающего развитие религиозных идей начиная с палеолита, это не более чем характерные для разных эпох и культур выражения извечно свойственных человеку, единых в своей сущности структур религиозного сознания<sup>10</sup>.

Итак, налицо негативное отношение современной западной науки к поискам первоначальных форм религии, а следовательно, и к своему научному наследию, ведь загадку эту некогда пытались отгадать как раз наиболее выдающиеся представители научной мысли. При таком положении вещей сама постановка проблемы выглядит по меньшей мере анахронизмом.

Иначе обстоит дело в советской науке, где никогда не остывал интерес к вопросу о происхождении и ранних формах религии, где продолжают выходить книги на эту тему<sup>11</sup>. Попытаемся и мы поставить эту проблему и наметить основные контуры ее решения. Марксистская наука накопила немалый опыт в исследовании генезиса общественных явлений; на этот опыт нам и следует опираться. В то же время надлежит искать новые пути решения, отвечающие сегодняшнему уровню развития науки. Надо сказать, что и на Западе, несмотря на преобладающее негативное отношение к проблеме происхождения религии, все еще сохраняется определенный интерес к ней. Человеческий ум всегда отличало неистребимое желание осмыслить истоки культуры и самого общества. Не зная, как возникло то или иное явление, трудно понять его.

В подходе к нашей проблеме широко распространен такой метод: исследователь прежде всего пытается выделить среди многообразных религиозных явлений какое-то одно, представляющее ему наиболее элементарным и, значит, лежащим в основе религии (иначе говоря, он начинает с того, что Э. Тэйлор в свое время назвал «минимумом религии»), а затем уже рассматривает ее дальнейшее развитие. При всей умозрительности подобное построение может быть и логичным и убедительным. Мы, как уви-

длн читатель, тоже в какой-то мере отдаем должное этому методу и все же предложили бы еще и иной, который назвали бы ретроспективным. Сущность его была сформулирована Марксом в словах, относящихся к буржуазному обществу XIX в.: «...категории, выражающие его отношения, понимание его организации, дают вместе с тем возможность проникновения в организацию и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится... Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»<sup>12</sup>. Здесь выражена суть ретроспективного метода социального познания, посредством которого неизвестное прошлое познается через известное настоящее; настоящее как бы вобрало в себя свое прошлое, интегрировало его. Этот метод дает возможность судить не только о социально-экономических структурах прежних эпох, но и о соответствующих им надстроечных явлениях в их целостности. Исследование сложившихся социально-идеологических систем помогает понять их истоки, недоступные уже непосредственному наблюдению. Поэтому, стремясь воссоздать первобытную религию в процессе ее формирования, правомерно исходить из совокупности этнографических фактов, прежде всего таких, которые относятся к наиболее отсталым в своем развитии обществам, т. е. наиболее близки к древнейшим этапам становления религии. Анализ сравнительных этнографических материалов, привлечение данных археологии позволяют со значительной степенью достоверности реконструировать самые ранние пласты первобытной религии.

Уместно напомнить также слова Маркса о необходимости «из данных отношений реальной жизни» выводить «соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»<sup>13</sup>. Это означает, что для понимания первобытной религии нужно хорошо представлять себе реалии первобытного общества, в котором религия возникла и развивалась, и из совокупности знаний о нем исходить. Только обращение к конкретным материалам этнографии и археологии способно обнажить реальные, земные корни религиозных верований.

Обратимся прежде всего к этнографии. Какое явление религиозной жизни первобытных в недавнем прошлом обществ представляется наиболее характерным и универсальным, тесно связанным с их насущными жизненными потребностями? Мы сталкиваемся с чрезвычайной сложностью и многообразием религиозных верований, обрядов и символики, сложностью тем более поразительной, что речь идет об обществах, стоящих на одном из самых низких уровней развития материальной культуры и социальных отношений. Ничего парадоксального в этом, однако, нет. Первобытность — не синоним духовного убожества, а явление стадияльное, современная наука обнаруживает и на одной из самых ранних стадий общественного развития сравнительно богатую и сложную духовную культуру, вполне соответ-

ствующую этой стадии. У аборигенов Австралии, например, встречаются и различные формы тотемизма, и колдовство, и знахарство, и элементы шаманства, и многообразные демонологические представления, и мифы о культурных героях и демигургах, и магия, пронизывающая все религиозное поведение.

Но есть в этом многообразии такая форма религиозной активности, которая особенно тесно связана с производственной деятельностью, с основами жизнеобеспечения, с жизнью и воспроизводством природного мира и самого человеческого общества и рассматривается им как совершенно необходимая для самого его существования. Имеются в виду так называемые продуцирующие обряды, или обряды умножения производящих сил природы. В определенное время года они попадают в центр общественной жизни и отличаются подчас большой сложностью — подготовка к ним и само их проведение длятся иногда месяцами. Это свидетельствует о том, что люди относятся к ним с большой ответственностью, как к событию величайшей важности. Магическая направленность этих обрядов на природу, их широчайшее распространение — в той или иной форме они известны у всех первобытных охотников, рыболовов и собирателей, а также ранних земледельцев, — наконец, отношение к ним общества дают основание полагать, что здесь перед нами одна из наиболее древних форм религии.

Австралийские продуцирующие обряды типа интичумы или мбанбумы совершаются в местах, связанных с мифологией племени, где мифические герои совершали те же обряды впервые. Каждый участник ритуала не просто представляет одного из героев, он воплощает его, сливается с ним, а все участники вместе как бы утверждают свою связь с мифологическим источником жизни, эпохой создания мира — Временем свидений. Этим и достигается цель обряда — продолжение жизни во всех ее проявлениях. Многие продуцирующие обряды направлены на восстановление нарушенной охотничьей деятельностью равновесия в природе. Считается, что во время их выполнения души животных возрождаются к новой жизни, и в природе восстанавливается равновесие людей и животных, необходимое для дальнейшего существования человеческого общества. Аборигены Австралии верят, что животные даны им мифическими существами и люди обязаны периодически совершать обряды, возвращающие к жизни убитых на охоте животных<sup>14</sup>. Жизненная потребность получает в подобных представлениях иллюзорное мифологическое истолкование и решение.

В магических обрядах этого типа, в системе тотемических верований, сопряженных с ними, можно видеть истоки промысловых культов, характерных для многих охотничьих народов, культов хозяев зверей, леса, моря и т. д., занимающих такое важное место в их религиях.

Обряды продуцирующего типа, тесно связанные с охотничьей деятельностью, широко распространены не только в Австралии,

но и на других континентах. Так, на побережье Берингова моря самые важные обряды имеют целью вернуть души убитых на охоте тюленей обратно в море и тем обеспечить их возвращение к новой жизни. Принимать участие в этих ритуалах — прямая обязанность охотников<sup>15</sup>. У веддов совершались обряды, направленные на увеличение охотничьей добычи, урожая ямса, дикого меда<sup>16</sup>. Продуцирующие обряды были известны и бушменам<sup>17</sup>. По их поверьям, кровь и молоко мифического «зверя дождя», убиваемого знахарями в состоянии транса, приносят влагу на сожженную засухой землю<sup>18</sup>. У индейцев Коллфорнии существовал цикл обрядов, отражавший цикличность природы, смену времен года и призванный обеспечить увеличение поголовья животных и рыбы, рост растений; этим обрядам, называемым в литературе «обрядами обновления мира», придавалось очень большое значение<sup>19</sup>. Таков, например, обряд «первого лосося» на побережье Калифорнии, обряд «первого желудя» в ее лесных областях<sup>20</sup>. У индейцев мундуруку (Южная Америка), хозяйство которых основано отчасти на охоте, рыболовстве и собирательстве, а отчасти на земледелии, продуцирующие обряды направлены на увеличение охотничьей добычи и рыбы, кукурузы и маниоки<sup>21</sup>.

В первобытном обществе религиозные санкции нередко должны были освящать социальные нормы, поддерживать общественный порядок и наказывать его нарушителей, и в этом выражается социально-интегративная функция религии<sup>22</sup>. Но здесь существуют и такие сферы общественной жизни и нормы поведения, на которые авторитет религии не простирается. У эскимосов, например, даже такие серьезные преступления, как убийство, похищение женщины или воровство, не влекут за собой сверхъестественного наказания. Религиозно-обрядовая деятельность ориентирована в значительной степени на поддержание на должном уровне поголовья диких животных — объектов охоты, и религиозные санкции обычно сформулированы как запреты и предписания, относящиеся к этой важнейшей сфере жизни. Вот почему мы полагаем, что обряды и связанные с ними представления, относящиеся к добыванию и поддержанию средств существования, составляют древнейший элемент первобытной религии.

У эскимосов один из важнейших запретов — смешивать мясо оленей карibu и тюленей, а одежду, сшитую из их шкур, носить одновременно. Он основан на том, что охота на карibu происходит летом, а на тюленей и моржей — зимой и на иной территории, но едва ли может быть объяснен рационально. Резьбой по моржовой кости нельзя заниматься в сезон охоты на оленей карibu, а шкуры карibu запрещено обрабатывать в сезон охоты на тюленей<sup>23</sup>. Нарушение этих запретов, установленных, чтобы обеспечить обилие в природе данных животных и успешную охоту на них, влечет последствия, угрожающие и разрушительные, и всему обществу.

Экономическая направленность продуцирующих обрядов типа

австралийской пттичиумы была в свое время отмечена рядом исследователей — Ф. Шомло, Дж. Фрэйзером и Б. Малиновским. Последний писал, что в основе этих обрядов лежит разделение труда между тотемическими группами и их сотрудничество и они являются своеобразной попыткой организовать общество и стимулировать коллективные формы труда<sup>24</sup>. Нередко им присущи элементы социального расчленения, свойственного первобытному обществу, — половозрастного (исключение непосвященных из наиболее эзотерической части цикла) и профессионального или харизматического (привлечение к священнодействию особых лиц — религиозных руководителей, шаманов, магов). Вообще в продуцирующих обрядах ярко выражено первобытно-синкретическое начало — черта, несомненно, архаическая. Непосредственное магическое воздействие на природу облечено здесь в форму сложного ритуала и связано с элементами искусства (первобытной драмой, музыкой, пляской), с производством в наглядной форме деяний предков, мифических или действительных (первобытно-историкографическая функция), с определенным миропониманием (идеологическая функция), наконец, нередко сочетается с практикой посвящения юношей и девушек в мир взрослых членов коллектива (первобытно-педагогическая, или дидактическая, функция).

Р. и К. Берндт дифференцируют продуцирующие обряды австралийцев на обряды размножения и обряды, или культы, плодородия<sup>25</sup>. Это едва ли оправдано: синкретический характер этих ритуалов заставляет рассматривать их в целом как нечто единое, где элементы плодородия и размножения в значительной степени переплетены.

Научная традиция различает обряды жизненного цикла, включающие обряды посвящения, и обряды календарного цикла, к которым относятся и продуцирующие. Первые отмечают те универсальные кризисные ситуации — рождение, достижение зрелости, изменение общественного статуса, брак, смерть и погребение, — которые сопровождают всю жизнь человека — члена общества<sup>26</sup>. Вторые отмечают смену сезонов и сопровождающие ее перемены в хозяйственной деятельности. Резко противопоставлять их, однако, не следует. Генетически, в своих истоках, календарные обряды и обряды посвящения связаны между собой. В то время как большинство обрядов жизненного цикла являются непериодическими, обряды посвящения нередко приурочены к совершающимся через определенные отрезки времени экологическим и хозяйственным событиям и, вероятно, в своих ранних формах объединены с периодической продуцирующей обрядностью.

Таковы, например, обряды кулама племени тиви (Северная Австралия). Они сочетали в себе продуцирующую и посвятельную функции, причем инициацию проходили одновременно мальчики-подростки и девушки, в чем можно видеть архаическую особенность этих обрядов. Они совершались в конце периода дождей, когда созрел ямс. Во время обрядов ямс пекли и ели, ямсом

натрали тела участников действия — во всем этом хорошо видна магия плодородия<sup>27</sup>. Смысл обрядов кулама — в овладении силами природы, контроле над ней, не только над ростом ямса, дождем, наводнениями, но и над природой самого человека. Синкретический характер обрядов кулама свидетельствует об их глубокой древности. То же сочетание посвячительной обрядности и магии плодородия мы встречаем в обрядах мурамура племени дьерри (Центральная Австралия), где посвящаемому юноше вручали гуделку, магически способствующую умножению производящих сил природы. В обряде дора (Восточная Австралия) новое имя, полученное посвященным, помогало ему успешно охотиться<sup>28</sup>. Резкой грани между продуцирующими и посвячительными обрядами не существует и в центральноавстралийском племени валбирри<sup>29</sup>. Обряды инициации органически включены в сложные обрядовые циклы Арнемленда, например Кунапики, главная цель которых — обеспечить плодородие вообще и прежде всего продолжение самого рода человеческого<sup>30</sup>.

Таким образом, следы древнего сочетания продуцирующих обрядов и инициации прослеживаются в разных частях Австралии. Связь их отмечена и у индейцев алакалуф на Огненной Земле<sup>31</sup>. Ведь продуцирующая обрядность ориентирована на сохранение и воспроизводство природного мира и самого общества, а эту последнюю цель преследуют и обряды инициации. Вот почему они порою объединены с продуцирующими, а в древности были связаны с ними, вероятно, еще теснее, ибо для развития культуры характерно расчленение, дифференциация явлений, первоначально синкретических или прочно спаянных.

Жизнь и созидание парадоксально совмещены в первобытном сознании со смертью и разрушением. Энергия созидания рождается из уничтожения подобно пламени. У аборигенов Северо-Западной Австралии во время совершения продуцирующих обрядов уничтожались выложенные из камней изображения животных, птиц, растений, и это должно было способствовать их возрождению и умножению в качестве реальных. У аранда (Центральная Австралия) расчищался участок земли, который аборигены окропляли своей кровью. Когда она засыхала, на твердую поверхность глиной, охрой и углем наносились тотемические символы эму. Затем рисунок уничтожали. У дьерри при выполнении обряда мпндари делалась насыпь, представляющая тело мифического эму — Варугади. После обряда его исполнитель разрушал насыпь пальцей и просил эму размножиться. В Меланезии, на о-ве Новая Ирландия, в священных обрядах маланган, связанных с культом предков, разбивали на части их изображения, сделанные из известняка. Замечательная аналогия маланган обнаружена в позднэолиитическом местонахождении Костенки — намеренное разбивание мергелевых антропоморфных статуэток. Возможно, в обоих случаях, как ни далеко отстоят они друг от друга хронологически и стадийно, мы имеем дело с родственным кругом идей и соответствующих действий, включающих ритуальное сози-

дающее разрушение как источник возрождения новых человеческих существ.

Смерть и разрушение представляются первобытному сознанию лишь одним из этапов в бесконечном движении жизни, лишь средством для возникновения нового, обновления природы, появления новых человеческих существ. Эта концепция лежит в основе и продуцирующих обрядов, и обрядов инициации. Те и другие пронизаны идеей смерти и возрождения к новой жизни, идеей жизни через смерть и разрушение.

Единство идейной основы названных обрядов в австралийских и других архаических культурах позволяет предполагать, что первоначально они составляли одно целое, единый обрядовый цикл. Еще более четко указывают на это факты — связь обрядов посвящения подростков, символизирующих их смерть и новое рождение, с обрядами возрождения животных и растений, да и самого человеческого общества. Глубочайший смысл тех и других, по сути, одинаков. Так, в обрядах Кунаини, Матери-прародительницы, олицетворяющей плодоносящие силы земли, священный ров ганала символизирует материнское чрево, из которого вышло все живое; неопитов помещают в него для того, чтобы они родились заново<sup>32</sup>. Архаическое сочетание обрядов посвящения с обрядами продуцирующего цикла характерно и для некоторых более развитых обществ, скажем, для индейцев квакиутль (Северо-Западная Америка). Главные их занятия — рыболовство и собирательство. Обряды инициации имеют целью в то же время обеспечить плодородие в обществе и природе, изобилие продуктов рыболовства и собирательства.

Обряды посвящения и продуцирующие обряды утверждают продолжение жизни во всех ее видах, а это — важнейшая и древнейшая функция первобытной религии, вызванной страхом перед смертью и уничтожением и надеждой на возможность их преодоления. Сочетание этих обрядов в культурах архаических обществ свидетельствует о том, что они восходят к общему источнику, к некоему древнейшему первообряду. Следы его мы находим в изображениях эпохи палеолита.

Одним из древнейших образцов первобытного наскального искусства являются так называемые макароны — сложные переплетения линий, прочерченные на стенах позднепалеолитических пещер — Тюк д'Одубер, Альтамира, Руфиньяк и многих других. В некоторых случаях (в пещерах Пеш-Мерль, Альтамира) в их сложный узор вплетены очертания животных<sup>33</sup>. Такие же абстрактные символы — переплетения линий, напоминающие лабиринт, меандры и прочие геометрические формы, — созданные 20—30 тыс. лет назад, обнаружены и на другом конце древней ойкумены, на стенах пещеры Куналда в Южной Австралии<sup>34</sup>. Вполне вероятно, что эти петроглифы — своего рода схемы подземного мира, который в древности часто изображался в виде лабиринта, порою с фигурами животных и антропоморфных существ внутри или рядом; мира, куда уходят и откуда вновь воз-

вращаются животные и люди, вызванные к жизни магическими актами. Иногда в глубины пещер, где находится палеолитическая живопись, ведет настоящий подземный лабиринт; он-то и мог натолкнуть человека на представление о подземном мире как лабиринте.

Одна из таких пещер, Ле Комбарель, в плане представляет собой меандр; на ее стенах помимо антропоморфных и фантастических существ изображен многообразный животный мир<sup>35</sup>. Эти пещеры тоже могли стать для палеолитического человека наглядной моделью подземного мира, связанного с представлением о смерти и возрождении природного и человеческого миров. Среди палеолитических пещер были также, в которых люди не жили, но куда они спускались, иногда с большими трудностями, чтобы, несмотря на отсутствие естественного освещения, сделать на стенах и потолке рисунок и, быть может, совершить тот древнейший первообряд, существование которого мы постулируем для этой эпохи.

Все, о чем здесь говорилось, не изолированные явления, они вписаны в сложную систему других представлений и обрядов, по их утилитарный характер, их элементарная магическая направленность на природу, с которой теснейшим образом связаны промыслы, жизнь первобытного человека, наконец, их универсальность заставляют думать, что в продуцирующей обрядности, первоначально объединенной с обрядностью почитательной, мы имеем дело с древнейшим, изначальным элементом первобытной религии. Вообще теоретически наиболее вероятно, что не все элементы первобытного религиозного комплекса возникли одновременно; в этом комплексе продуцирующие обряды и обряды инициации наряду с некоторыми другими примитивными магическими обрядами принадлежали к самым ранним.

Советские исследователи, как уже отмечено, затратили немало усилий для реконструкции первоначальных религиозных верований. Обзор этих работ не входит в задачу настоящей статьи; остановимся лишь на гипотезе И. А. Кривелева, которая, на наш взгляд, относится к числу логически наиболее обоснованных<sup>36</sup>. И. А. Кривелев начинает с положения, по нашему убеждению, бесспорного: объектом и материалом первобытного мышления были прежде всего жизненно важные для человека предметы и явления. Исходя из этого, он полагает, что первоначальной формой религии скорее всего был фетишизм. Аналогичной точки зрения придерживался и Ю. П. Францев<sup>37</sup>. «Фетишист начальной стадии уже усматривает в предметах свойства, принципиально отличные от эмпирически воспринимаемых им свойств обычных предметов, он наделяет эти предметы сверхъестественными свойствами»<sup>38</sup>. На такой основе возникают и развиваются, по мнению И. А. Кривелева, и другие формы первобытной религии.

Как мог убедиться читатель, мы отталкиваемся от той же посылки — первоначальные религиозные представления строились из материала, имевшего жизненное значение. Отсюда развился

круг первоначальных представлений и магических действий, оформившихся позднее в продуцирующую и посвященную обрядность современных охотников и собирателей. Этим первоначальный религиозный комплекс, при всей его примитивности и элементарности, скорее всего не исчерпывался — об этом свидетельствуют, в частности, данные археологии, которых мы коснемся ниже. Органически в этот комплекс входил и фетишизм.

Остановимся на явлении, самым непосредственным образом сопряженном с важнейшими жизненными интересами первобытного человека. Речь идет о культе орудий и о представлениях, связанных с паделением их сверхъестественными свойствами. Явление это хорошо известно — таковы широко распространенные представления о сверхъестественных свойствах топора как орудия труда и войны, в том числе представления о топоре как атрибуте божества грозы и символе небесного огня, таковы культы священного копья и кузнечного молота у многих народов Африки, таков культ меча у скифов и многое другое. Все это отмечается в обществах сравнительно развитых, но известно и первобытным охотникам и собирателям<sup>39</sup>.

С орудиями охоты и рыбной ловли у них сопряжены различные поверья и обряды, в том числе магические приемы, дабы сделать оружие более действенным. Аборигены Юго-Восточной Австралии предпочитали охотиться не с обычной копьеметалкой, а с такой, упор которой сделан из кости руки мертвого человека. С оружием тесно переплетается личность его владельца: когда человек умирает, охотиться с его оружием могли только ближайшие родственники. Дуальное деление, характерное для племен Западной Виктории, переносилось на природу: все в ней делилось между двумя фратриями, и потому орудия тоже «принадлежали» одной из двух фратрий, в зависимости от материала, из которого они сделаны, — дерева или камня. Это своеобразно отражалось на поверьях, имеющих отношение к охоте: животное, «принадлежащее» какой-либо фратрии, можно было убить только оружием противоположной фратрии<sup>40</sup>.

У аборигенов Арнемленда считается, что любое орудие — копье, весло и т. п. — наделено особой сверхъестественной силой «мар» после того, как ему дано «священное» имя, или если оно приобретено посредством обрядового обмена. Пользоваться таким предметом запрещено всем, кроме посвященных мужчин. Мар сообщает им могущество, обеспечивает удачную охоту. Мясо животного, убитого подобным копьем, тоже запрещено: его могут есть лишь посвященные мужчины рода. При необходимости совершается обряд, снимающий табу с этих предметов, они становятся «обыкновенными» и теряют свою силу. В Восточном Арнемленде копья снабжаются наконечниками из шпоров ската, который в мифологии ассоциируется с тигровой акулой, культурным героем и предком ряда родов. Пользоваться такими копьями имеют право исключительно члены соответствующих родов<sup>41</sup>.

К предметам, не предназначенным быть орудиями труда, но

играющим важную роль в магическом покорении природы, у аборигенов Австралии относятся магические камни, обработанные или необработанные. К первым принадлежат каменные чуринги, загадочные цилиндрические камни<sup>42</sup>, условные каменные изображения тотемов и культурных героев, применяемые в охотничьей магии или в бою, где сообщают силу и храбрость своим обладателям. В качестве талисмана либо магического оружия применяются и чуринги<sup>43</sup>. Священные или магические камни, в том числе чуринги, употребляются в обрядовом межгрупповом обмене<sup>44</sup>. Наконец, чуринги использовались и в обрядах птичкиумы — в торжественном ритуале удирингита, цель которого состоит в том, чтобы способствовать размножению больших древесных личинок. Глава тотемической группы — алатунья, ударяя камнем по животу каждого участника обряда, произносил слова заклинания: «Ты ел много пищи»<sup>45</sup>. У некоторых центрально-австралийских племен имелись плоские овальные камни, раскрашенные красной и черной красками и напоминающие известные азийские гальки, эти камни применялись во вредоносной магии: австралийцы верили, что с их помощью можно магически умертвить человека<sup>46</sup>. Существовали у аборигенов Австралии и каменные фаллические изображения, призванные содействовать воспроизводству человеческого рода. Они очень немногочисленны, и в музеях мира их насчитываются единицы. Тем большее значение приобретает фаллическое каменное изображение из Музея антропологии и этнографии в Ленинграде (№ 2159—206), еще не опубликованное.

Необработанные камни, с которыми ассоциировались всевозможные тотемические и магические представления, широко использовались в самых разнообразных видах магии. Таковы нагромождения тысяч камней, которые образовались вследствие того, что каждый абориген, покидая чужую, незнакомую местность, бросал в кучу камень, дабы злые духи не преследовали его. Особенно часто магические представления ассоциировались с кристаллами кварца и других минералов; их применяли австралийские знахари<sup>47</sup>. Камни употреблялись в наиболее важных видах магии — продуцирующей, охотничьей, в магии дождя. Аборигены разбрасывали магические камни, чтобы способствовать росту ямса. Камни использовались для того, чтобы юноша сделался хорошим охотником, а кенгуру — жирными<sup>48</sup>. К востоку от оз. Эйр в обрядах вызывания дождя камни клали сначала в яму или под навес, орошали их кровью и осыпали пухом, а затем помещали на ветвях и сучьях высоких деревьев. Здесь все имело символический смысл: текущая кровь означала потоки дождя, пух — легкие облака, а камни — тяжелые грозовые тучи<sup>49</sup>. Вероятно, камни ассоциировались с грозовыми тучами не только по внешнему сходству: подобно каменным топорам, они связывались с грозой. В Квинсленде в целях магического вызывания дождя камни приносились в дар существам, живущим в воде, или тоже помещались на ветвях высоких деревьев. Не слу-

чайно небесные хозяева грозы, или «люди-молнии», изображались вооруженными каменными топорами: камни были магическим средством вызывания грозы или, напротив, ее отвращения<sup>50</sup>. Вспомним, что каменные топоры ассоциировали с грозой и многие другие народы. Знакомы им и обряды вызывания дождя, аналогичные австралийским, например поливание камней водой<sup>51</sup>.

В Северо-Западной Австралии, в погребальных пещерах, на стенах которых изображались мифические предки Вонджина и тотемические животные — рыбы и крокодилы, хранились окрашенные охрой камни: они воспринимались аборигенами как внутренности и кости крокодила<sup>52</sup>. И здесь не исключена ассоциация камней с дождем и грозой, не только потому, что крокодил — животное, живущее в воде, но и потому, что Вонджина всегда ассоциируются с водой: они посылают дождь, их воспроизведение в пещерах — магический акт вызывания дождя, а сияние вокруг их голов означает радугу, которая появляется на небе после сильного дождя.

Перечисленные факты могут служить свидетельством наличия хорошо известного у многих народов мира культа камней, одного из видов первобытного фетишизма<sup>53</sup>. Под этим культом в его первоначальной форме следует понимать прежде всего приписывание камням сверхъестественных свойств, наделение их магической силой и использование в магических обрядах. Вероятно, очень рано, по мере развития в процессе труда человеческого сознания, возникла и фетишизация орудий труда. Представления об их магической силе могли быть перенесены на камни, например ассоциация каменных рубил с грозой, позднее — с хозяином грозы. Такая ассоциация могла возникнуть потому, что от удара камня о камень при его обработке вылетала искра. В свою очередь, отдельные черты культа камней были перенесены на каменные орудия.

Явления, о которых говорилось выше, связаны с другими элементами первобытного религиозного комплекса, но в них просматриваются более примитивные и более древние фетишистские представления.

Человеческий труд развивался путем проб и ошибок. Вот почему с самого начала орудия труда наделялись якобы присущей им сверхъестественной силой, свободной волей, которую, однако, можно обуздать, если закрепить за орудием неизменную форму, иными словами, навязать ему свою волю, придав постоянные, неизменные качества. Сознание первобытного человека наделяет мысль и волей предметы, в которых воплощены его собственные мысль и воля; из-за свойственного первобытному сознанию антропоморфизма этими качествами наделяются и предметы материального мира, в которые не вложены человеческие мысль и воля. Видимо, с фетишизации орудий труда и вообще трудовых актов, как и с некоторых других элементарных магических действий и представлений, и началась первобытная религия, еще входящая

в комплекс синкретических представлений и действий. С фетишизацией связан свойственный первобытной культуре феномен функционального сдвига, превращения полезного в священное, скажем, орудий труда в предметы культа. Так, племя унгаринни в Северо-Западной Австралии само не изготавливает бумеранги и не употребляет их как оружие, а использует только в магических целях как носителей таинственной, разрушительной субстанции<sup>54</sup>. То же и с каменными наконечниками — они распространяются из Центрального Кимберли, у других же племен теряют свое первоначальное назначение и становятся объектами ритуального или магического действия. Чужое полезное орудие превращается в «свое магическое» из-за тех сверхъестественных свойств, которые приписываются первобытными людьми всему чужому.

А. Радклиф-Браун пишет, что в первобытном обществе любой предмет или явление природы, имеющие особенное значение для благосостояния людей, становятся объектами религиозного отношения. Люди, существование которых покоится на охоте и собирательстве, распространяют такое отношение на необходимых им животных и растениях<sup>55</sup>. В действительности так происходит не всегда: две группы людей, живущие по соседству, нуждаются в одних и тех же животных, но тотемом первой группы становится один вид животных, тотемом второй — другой вид, а остальные виды животных и растений могут вообще не стать объектами тотемического или иного религиозного почитания. Это же касается и объектов, названных М. Элиаде иерофаниями (см. выше): «Каждое общество выбирает для себя некоторое число предметов, животных, растений и т. д. и превращает их в иерофании»<sup>56</sup>. Ими, по его словам, становятся любые объекты окружающего мира, с которыми человек соприкасается, в которых нуждается, которые любит. Почему же из всех предметов и явлений общество выбирает в качестве объектов религиозного поклонения лишь некоторые? Тенденция, превращающая жизненно важные предметы или явления в фетиши и объекты культа, избирательна, механизм этой избирательности еще не изучен и должен стать предметом особого исследования. Только материалистический анализ данного феномена позволит понять его. Но сама тенденция бесспорна и часто наблюдаема; она была отмечена, например, автором рукописи XVI в. «Сад спасения», где говорится о лопарях: «Аще иногда камнем зверя убьет — камень почитает, и аще палицею поразит ловимое — палицу боготворит»<sup>57</sup>.

Остановимся в заключение еще на одном явлении, которое можно рассматривать как одну из первоначальных форм первобытного религиозного комплекса. Известно, что для большинства первобытных мифологических систем характерны образы культурных героев и демургов, творцов мира и человека, создателей культуры, учредителей обычаев и законов. Универсальные черты, свойственные им, их широчайшее распространение и тот факт, что они встречаются почти у всех охотников и собирателей, свидетельствуют о глубокой древности этих мифологических образов.

Сторонники теологической ориентации в этнологии стремились доказать, что образы эти — искаженные остатки первоначального представления о едином всемогущем божестве-творце. В действительности образы культурных героев и демиургов в первобытном обществе не связываются с каким-то исключительным положением, как считают сторонники теории прамотеизма, они делят функции творения с другими аналогичными существами. Часто эти существа объединены в пары. Такая пара присутствует в мифологии андаманцев. Это Пулуга (или Билику) и Тараи. Оба они — хозяева стихийных сил природы. Пулуга ассоциируется с северо-восточным муссоном, а Тараи — с юго-западным, Пулуга — с сухим временем года, Тараи — с дождливым<sup>58</sup>. Грозные олицетворения стихий, они несут и разрушение и созидание, они амбивалентны. В некоторых группах андаманцев Пулуге как олицетворению разрушительных сил природы противопоставлен демиург Томо, первый человек. Аналогичные представления мы находим у семангов. В верованиях многих групп семангов фигурирует пара могущественных существ — Кареи, демон грозы и бури, подобный андаманскому Пулуге, и противостоящий ему Та Педи, его брат или сын. Кареи предстает олицетворением природной стихии, Та Педи — творцом, заселившим землю животными и растениями. У тех групп, где Кареи выступает лишь как стихия грома, Та Педи получает брата по имени Бегрег<sup>59</sup>.

Космогония семангов сохраняет следы древнейших представлений, свойственных и другим первобытным обществам, о существовании еще до создания мира некоей первичной субстанции, в данном случае воды. Земля появляется из воды, видимо, без участия демиурга Та Педиа: последний лишь заселяет ее<sup>60</sup>. Вообще возможности демиургов первобытной эпохи не безграничны: они скорее ремесленники, формирующие мир из уже существующей материи, а не творцы в подлинном смысле слова, как боги развитых религий.

Итак, и у андаманцев, и у семангов — двух охотничье-собирательских народов Южной и Юго-Восточной Азии — мы сталкиваемся с одним и тем же явлением: герои мифов нередко выступают попарно. То же наблюдается и у аборигенов всей Австралии — Баайаме и Дарамулун на юго-востоке, сестры Вавалаг и сестры Дьянггавул на севере, братья-молнии у многих племен, «два человека» Вади Гудьяра, черный и белый, в пустынях Запада, два небесных существа Нумбакулла у арабда, два брата — красные кенгуру, культурные герои арабда, два странника Мамадабари, братья или отец и сын, у валпри и т. д. Такие же пары существ отмечены в мифологических системах бушменов и пигмеев Африки, многих народов Южной и Северной Америки. Нередко активному демиургу противопоставлен пассивный, далекий от мира *deus otiosus*, но антагонистом создателя может быть и существо деятельное, разрушительное. В этом случае оба они активны, но активность одного как бы заряжена положительно, другого — отрицательно.

Подобный феномен можно условно назвать первобытным дитеизмом (в отличие от монотеизма). Герои мифов в этих парах противопоставлены по принципу дополнительности или дополняют друг друга по принципу противоположности. В тенденции к удвоению героев мифологии проявляется, видимо, еще одна универсалия архаического общественного сознания.

Что же сообщает о становлении религии и ее первоначальных формах археология? О возникновении религии в самых ранних, элементарных формах свидетельствуют находки, относящиеся к раннему палеолиту. Так, у порога зимнего жилища в гроте Лазаре, на юге Франции (средний плейстоцен, «возраст» около 200 тыс. лет), обнаружен череп волка, из которого был вынут мозг через отверстие, проделанное в теменной кости. Люди положили его здесь, покидая пещеру с наступлением весны<sup>61</sup>. Зверь, вероятно, призван был охранять жилище до возвращения его обитателей в начале следующей зимы. Съев его мозг, они и сами приобщились к его силе. Есть сведения, что такой же череп волка найден у порога второго жилища в той же пещере. Раскопки в гроте Лазаре говорят не только о сравнительно высоком уровне общественной и хозяйственной жизни, но и о наличии религиозно-магических представлений. Группа памятников в раннепалеолитических пещерах Кавказа (череп медведя с ритуальной шлифовкой клыков в пещере Кударо III, черепа и кости медведей в культовой Верхней пещере Цудхватской системы, тайник с черепами медведей в Азыхской пещере), возможно, свидетельствует о существовании культа пещерного медведя<sup>62</sup>. На отправлении этого культа в мустьерскую эпоху могут указывать захоронения черепов и костей медведя в пещерах Регурду, Драхенлох, Петерсхелле, Зальцфен и т. д.<sup>63</sup>.

Если практика, связанная с почитанием останков диких животных, демонстрирует отражение в ранних религиозных представлениях тесной связи между человеческим и природным мирами, то следы культа человеческого черепа на некоторых среднепалеолитических стоянках — другой аспект первобытной религии. Недалеко от Рима, на горе Монте Чпрчео, в гроте мустьерского времени был захоронен череп неандертальца, окруженный камнями и открытый, подобно чаше: затылочная кость была снята почти полностью, вероятно, для извлечения мозга или изготовления фетиша. Вокруг громоздились кости животных — отчатки погребального пиршества. Высказывается предположение, что это следы ритуального убийства, совершенного 55 тыс. лет назад<sup>64</sup>. Но если это и не так, перед нами все же свидетельство некоего религиозно-обрядового комплекса. Известны и другие находки черепов в мустьерских слоях. В мезолитической пещере Оффет, в Баварии, погребены 33 черепа, окрашенные красной охрой, некоторые со следами преднамеренного отделения от тела, из них 20 принадлежали детям. Все черепа ориентированы лицами на запад<sup>65</sup>. Таким образом, культ человеческого черепа — указание на обращение мысли к таинственным свойствам самого челове-

ка — бытовал в Европе еще в среднем палеолите и сохранялся в течение многих тысячелетий, а погребальные обряды, при которых отделяется и хранится отдельно череп или нижняя челюсть, еще недавно совершались на Новой Гвинее, в Меланезии, Южной Америке. Здесь же существовал обычай сохранять черепа убитых иноплеменников; в Тропической Африке наиболее ценными фетишами, обладающими большой магической силой, в наше время считались куски черепа человека, нарочно для этого убитого<sup>66</sup>. Иными словами, уже на заре человеческой истории зарождающееся общественное сознание обратилось сначала к природным силам, находящимся вне человека, а затем к внутреннему миру самого человека, тесно увязывая мир внутренний с миром внешним и пытаясь воздействовать на оба.

Люди с глубокой древности ощущали смерть как одно из самых значительных событий и верили, что с нею кончается лишь земное бытие и начинается новая жизнь. Отсюда множество обычаев, связанных со смертью и захоронением, причем именно первобытные общества демонстрируют разнообразие погребальных обрядов и форм погребения. Нередко несколько различных форм отмечены внутри одного племени или даже общины<sup>67</sup>. В них отражены общественное положение, пол и возраст умершего, причина и обстоятельства смерти; отражена и сама социальная структура. Несомненную преднамеренность захоронений, различие погребальных обычаев, связь их с определенным комплексом представлений мы находим и в погребениях мустьерской эпохи. Обнаружено немало явно выраженных могильных ям и перекрытий над погребениями (Кияк-Коба, Ля Шапель-о-Сен, Ля Ферасси, Ле Мустье II, Рок де Марсаль, Регурду, Кафзех XI, Шанидар, Тешик-Таш, Староселье, Табун и Схул). Многие захоронения содержат погребальный инвентарь (Ля Ферасси IV и V, Ля Шапель-о-Сен, Ле Мустье I, Регурду, Схул IV, Шанидар I, Амуд I). Руки и ноги покойных согнуты полностью или наполовину; известны расчлененные погребения — так, можно говорить об обычае отчленения черепов (Ля Ферасси и др.). В некоторых мустьерских могильных ямах намеренно погребены два и несколько группов вместе (например, парные погребения в Кафзехе, захоронение небольшой, возможно, семейной группы в Шанидаре)<sup>68</sup>. В пещере Схул скелет неандертальца найден вместе с челюстями кабана, а в Тешик-Таше — с рогами горного козла. В Шанидаре IV погребенный был засыпан ворохом цветов, отдельные виды которых до сих пор встречаются в Загросских горах Ирака и используются местными жителями как лекарственные растения<sup>69</sup>.

С. А. Токарев, не отрицая фактов преднамеренных захоронений в мустьерскую эпоху, полагал, что они объясняются действием элементарных биологических инстинктов<sup>70</sup>. Это объяснение не кажется убедительным. Какие же биологические инстинкты заставляли выдалбливать скалу (в пещере Кияк-Коба), класть тело на бок в скорченном положении, окружать его рогами диких животных, осыпать его цветами и т. п.? Быть может, в основе

своей погребальные обычаи и порождены «инстинктивно-эмоциональными импульсами, унаследованными от эпохи становления человека»<sup>11</sup>, но и этнография, и археология не только позднего, но и среднего палеолита сталкиваются уже отнюдь не с этой основой. Плохо вяжутся названные обычаи и с элементарным страхом перед покойниками.

Такими представляются нам некоторые компоненты древнейшего религиозного комплекса. Этот он, вероятно, не исчерпывался, проблема лишь поставлена, и намечены пути ее решения, но, бесспорно, только всесторонний анализ этнографических и археологических материалов даст возможность проникнуть в бесконечно далекий от нас мир.

<sup>1</sup> *Evans-Pritchard E. E. Theories of Primitive Religion. Oxf., 1965, с. 18, 101 et passim.*

<sup>2</sup> Там же, с. 5.

<sup>3</sup> Там же, с. 8.

<sup>4</sup> *Bharati A. Introduction.—The Realm of the Extra-Human. Ideas and Actions. The Hague, 1976, с. 2.*

<sup>5</sup> *Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1—2. Berlin—New York—Amsterdam, 1985.*

<sup>6</sup> *La Barre W. The Ghost Dance. Origins of Religion. L., 1972.*

<sup>7</sup> *Swanson G. The Birth of the Gods. Ann Arbor, 1960.*

<sup>8</sup> *Pettazzoni R. The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture. L., 1956.*

<sup>9</sup> *Eliade M. Patterns in Comparative Religion. L.—N. Y., 1958.*

<sup>10</sup> *Eliade M. A History of Religious Ideas. Vol. 1. L., 1979; Vol. 2. Chicago, 1982.*

<sup>11</sup> Например: *Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.—Л., 1967; Бутинова М. С. Как возникла религия. М., 1977; Вадванская К. Б. Происхождение религии. Ереван, 1965; Никольская Р. А. Происхождение религии и ее первобытные формы. Минск, 1968; Никольский В. К. Происхождение религии. М., 1949; Сузов А. Д. Социальные и гносеологические корни религии. М., 1961; он же. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967; Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959; Хайтун Д. Е. Тотемизм. Его происхождение и сущность. Сталинабад, 1958; Чергузин В. Е. У истоков религии. М., 1977.*

<sup>12</sup> *Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов).—Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 12, с. 731.*

<sup>13</sup> *Маркс К. Капитал. Т. I.—Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23, с. 383.*

<sup>14</sup> *Stanner W. E. H. Religion, Totemism, and Symbolism.—Aboriginal Man in Australia. Sydney, 1965, с. 207—237.*

<sup>15</sup> *Waal Malefijt A. de. Religion and Culture. N. Y.—L., 1968, с. 301—302.*

<sup>16</sup> *Seligmann C. G. and Seligmann B. Z. The Veddas. Cambridge, 1911, с. 243—259.*

<sup>17</sup> *Dornan S. S. Pygmies and Bushmen of the Kalahari. L., 1925, с. 136—137.*

<sup>18</sup> *Lewis-Williams J. D. Believing and Seeing: Symbolic Meaning in Southern San Rock Art. L., 1981, с. 103—116.*

<sup>19</sup> *Gayton A. H. Culture-Environment Integration: External References in Yokuts Life.—Native Californians. A Theoretical Retrospective. Socorro, 1976, с. 82—85; Kroeber A. L., Gifford. E. W. World Renewal: A Cult System of Native Northwest California.—University of California Publications. Anthropological Records. 1949, vol. 13, с. 1—156.*

<sup>20</sup> *The California Indians. Berkeley, 1960, с. 55.*

- 21 Handbook of South American Indians. Vol. 3. Wash., 1948, с. 279.
- 22 Яблочков И. И. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972.
- 23 Waal Malefijt A. de. Religion and Culture.
- 24 Malinowski B. The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies.—Festschrift Tillagnad E. Westermarck. Helsingfors, 1912.
- 25 Берндт Р. М. и Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981, с. 200—219.
- 26 Gennep A. van. Les rites de passage. P., 1909.
- 27 Hart C. W., Pilling A. R. The Tiwi of the North Australia. N. Y., 1960.
- 28 Berndt R. M. Australian Aboriginal Religion. Fasc. 2, Leiden, 1974, с. 14—15; Fasc. 4, с. 26.
- 29 Meggitt M. J. Desert People. Sydney, 1962, с. 220.
- 30 Berndt R. M. Kunapipi. Melbourne, 1951.
- 31 Steward J. H., Faron L. C. Native Peoples of South America. N. Y., 1959, с. 403—404.
- 32 Eliade M. Australian Religions. Ithaca—London, 1973, с. 110.
- 33 Giedion S. The Eternal Present: the Beginnings of Art. L., 1962, с. 51, 300.
- 34 Archaeology of the Gallus Site, Koonalda Cave.—Australian Aboriginal Studies. Canberra. 1971, № 26.
- 35 Ucko P. J., Rosenfeld A. Palaeolithic Cave Art. N. Y., 1967, с. 232—233, fig 104.
- 36 Крыселев И. А. История религий. Т. 1. М., 1975.
- 37 Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия.
- 38 Крыселев И. А. История религий, с. 30.
- 39 Например: Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий.—Известия АН СССР. Отд. обществ. наук. 1931, № 6, с. 713—754.
- 40 Mathews R. H. Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. Sydney, 1905, с. 53, 72, 92, 93.
- 41 Thomson D. F. Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land. Melbourne, 1949, с. 26, 46—48, 56—57.
- 42 Black L. Cylcons. The Mystery Stones of the Darling River Valley. Melbourne, 1942.
- 43 Stirling E. C. Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia. Pt. 4. London—Melbourne, 1896, с. 81, 82.
- 44 Micha F. J. Die Tauschmittel an den Märkten der Zentralaustralischen Eingeborenen.—Anthropos. 1959, Bd. 54, H. 3—4, с. 377—400.
- 45 Spencer B., Gillen F. J. The Arunta. Vol. 1. L., 1927, с. 150.
- 46 Eylmann E. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. B., 1908, с. 216, Taf. 32 (4).
- 47 Rose R. Living Magic. L., 1957.
- 48 Horne G., Aiston G. Savage Life in Central Australia. L., 1924, с. 53; Eylmann E. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien, с. 194, 212.
- 49 Eylmann E. Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien., с. 209; Curr E. M. The Australian Race. Vol. 2. Melbourne, 1886, с. 67.
- 50 Arndt W. The Interpretation of the Delemere Lightning Painting and Rock Engravings.—Oceania. 1962, vol. 32, № 3, с. 163—176.
- 51 Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 380—381.
- 52 Love J. R. B. Stone-Age Bushmen of To-Day. L., 1936, с. 23.
- 53 Штернберг Л. Я. Первобытная религия, с. 376—383; Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия, с. 262—266.
- 54 Petri H. Sterbende Welt in Nordwest-Australien. Braunschweig, 1954, с. 61—62.
- 55 Radcliffe-Brown A. R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1952, с. 129.
- 56 Eliade M. Patterns in Comparative Religion. с. 12.
- 57 Харуэзи Н. Русские лопари. М., 1890, с. 137.
- 58 Brown A. R. The Andaman Islanders. Cambridge, 1922, с. 150, 353—356, 360, 367, 370; Man E. H. On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. L., 1932, с. 89—90.

- <sup>59</sup> *Schebesta P.* Die Negrito Astens. Bd. II/2. Wien, 1957, с. 31—35.
- <sup>60</sup> Там же, с. 35—37.
- <sup>61</sup> La préhistoire française. Т. 1. P., 1976, с. 636—639.
- <sup>62</sup> Палеолит СССР. М., 1934, с. 67—68.
- <sup>63</sup> *Bourdier F.* Préhistoire de France. P., 1967, с. 222—223; *Bächler E.* Das alpine Paläolithikum der Schweiz. Basel, 1940.
- <sup>64</sup> *Blank A. C.* Some Evidence for the Ideologies of Early Man.— *Social Life of Early Man.* N. Y., 1961, с. 119—136; *Schott L.* Schädelkult im Mittelpleistocene? — *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift.* 1979, Bd. 20, с. 1—14.
- <sup>65</sup> *Schmidt R. R.* Die diluviale Vorzeit Deutschland. Stuttgart, 1912; *Molison T.* Zeichen gewaltsamer Verletzungen an den Ofnet-Schädeln.— *Anthropologischer Anzeiger.* 1936, Bd. 13, с. 79—88.
- <sup>66</sup> *Швейцер А.* Письма из Ламбароне. Л., 1978, с. 38.
- <sup>67</sup> *Берндт Р. М.* и *К. Х.* Мир первых австралийцев, с. 364—391; *Klaatsch H.* Mumie aus Australien.— *Zeitschrift für Ethnologie.* 1905, Bd. 37, H. 5, с. 772—781; *Thomas N. W.* Disposal of the Dead in Australia.— *Folk-Lore.* 1908, vol. 19; *Davidson D. S.* Disposal of the Dead in Western Australia.— *Proceedings of the American Philosophical Society.* 1948, vol. 93, № 1, с. 71—97.
- <sup>68</sup> *Смирнов Ю. А.* Мустьерские погребения (Варпант постановки вопроса).— *КСИА.* 1931, вып. 165, с. 17—23; *Окладников А. П.* О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры.— *СЭ.* 1952, № 3, с. 159—180.
- <sup>69</sup> *Solecki R. S.* Shanidar, The First Flower People. N. Y., 1971.
- <sup>70</sup> *Токарев С. А.* Ранние формы религии, с. 163—167.
- <sup>71</sup> Там же, с. 173.