ЭО, 2007 г., № 1

© Д. Айгнер

ОДЕРЖИМОСТЬ КАК ДИАГНОЗ И КАК ТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ТЕХНИКА В ЦЕНТРАЛЬНОМ НЕПАЛЕ (исследование частного случая)

Индикация и динамика ритуалов, связанных с одержимостью

Термин "одержимость" основывается на теории культуры, возводящей необычные переживания и поведение к овладению [человеком] некой чужеродной силой (*Pfeiffer* 1994: 143). В то время как для Крапанзано (*Crapanzano* 1977) основой феноменов одержимости являются измененные состояния сознания, Ламбек (*Lambek* 1981) понимает одержимость как коммуникационную систему, где транс имеет лишь вторичное значение. Пфайфер (*Pfeiffer* 1994: 143) также указывает, что одержимость вполне может существовать и без необычных психофизиологических состояний. Хотя индукция измененных состояний сознания представляет собой центральный элемент непальских ритуалов, в основе которых лежит одержимость[1], пациенты здесь и до ритуалов (как только целителем поставлен специфический диагноз) или во время перерывов в ритуале, когда они зачастую ведут себя совсем незаметно и неотличимы от прочих присутствующих, воспринимаются как одержимые.

Постановка диагноза "одержимость" не так значима для определения болезни в рамках классификационной схемы, как для назначения весьма затратных в финансовом, эмоциональном и временном отношениях целительских ритуалов, в ходе которых у присутствующих есть возможность в безопасной обстановке говорить о психосоциальных конфликтах и сообща искать новые пути их разрешения. Одержимость как диагноз благоприятствует, таким образом, недвусмысленному обсуждению отношений и происшествий в конкретной общине, являющихся причиной страданий и болезни.

Впрочем, сначала все-таки предпринимаются попытки достичь успеха при помощи меньшего, более краткого лечения. Это особо экономное и приятное для больного лечение предшествует всякой более значительной терапии. В ходе таких кратких целительских действий часто становится видна необходимость более длительного сеанса, при котором лежащие в основе болезни проблемы должны быть детально обсуждены. Часто результатом предсказания являются неопределенные диагнозы, которые, если недуг не проходит от кратких сеансов в течение определенного времени, впоследствии уточняются и в большинстве случаев влекут за собой использование других методов лечения.

Высокая цена ночных ритуалов определяется не гонораром шаманов, но стоимостью жертвенного животного и иных необходимых материалов. Некоторые шаманы подчеркивают, что было бы безответственным проводить дорогостоящее лечение, не испробовав все другие возможности. Но есть и такие шаманы, которые почти сразу предписывают дорогостоящие ритуалы, что встречает критику со стороны их коллег и членов общины. На вопрос, в каком случае должен проводиться большой ночной ритуал, шаманка Ама Бомбо отвечает:

> «Если недуг кем-то наслан, тогда я должна проводить ночной целительский ритуал и пытаться вызвать духа, являющегося причиной болезни, и заставить его разговаривать. И тогда он скажет, "меня вызвал некто и наслал на этого человека". И тогда я спрошу его, что он хотел бы съесть и при каких обстоятельствах он был бы готов оставить больного в покое».

Дагмар Айгнер (Eigner) – профессор, доктор антропологии, руководитель рабочей группы медицинской антропологии, Институт истории медицины Венского Медицинского университета; e-mail: dagmar.eigner@meduniwien.ac.at

Колдуньи и колдуны вызывают и контролируют духов для того, чтобы посылать их к избранной ими жертве с целью вызвать болезнь и страдания. Если дух даст опознать себя в ходе сеанса и также скажет, кто путем обещания угощения призвал его напасть на этого человека, то колдунья или колдун часто говорят устами больных (или, если необходимо, целителей), излагая мотивы, которые привели к таким мерам. Хотя колдуньи говорят через рот присутствующего человека, никто не считает, что больные одержимы самими колдуньями, являющимися вполне конкретными личностями. Шаманка Ама Бомбо рассказывает:

> "Я уже много раз объясняла тебе, что колдуньи не сами делают кого-нибудь одержимым, а насылают духов. Предположим, я – колдунья и я рассердилась на жен старшего или младшего брата моего мужа. Я вызову духов и нашлю их на этого человека. Если я нашлю болезнетворного духа на тебя, то ты начнешь дрожать. Это вполне естественно, что ты начинаешь дрожать, так как ты таким образом станешь больной. Но в конце концов дух, которым ты одержима, начнет говорить и расскажет, кто он и кто ответствен за все происшедшее".

Согласно высказыванию Амы Бомбо, колдунья во время целительского ритуала находится в своей деревне. Парадокс, заключающийся в том, что конкретный живой человек говорит в другом месте устами другого человека, решается для шаманки без каких бы то ни было сложностей: "Колдунья говорит, но она ведь послала духа, чтобы сделать кого-то одержимым. Она посылает то, что говорит – таким образом, становится возможным, что она может сообщать о своих желаниях или вреде, который она нанесла". Хотя дух и колдунья теоретически / концептуально – две разные сущности, с ними обращаются во время отдельных частей целительского ритуала как с чем-то (являющимся причиной болезни) единым.

Главным симптомом одержимости считается дрожь тела. Если такая легкая дрожь возникает в связи со значительными физическими, социальными или семейными сложностями, то это толкуется как знак одержимости, которую следует лечить с помощью дорогостоящего ритуала в обязательном присутствии большинства членов семьи, друзей и соседей. И наоборот, такая дрожь человека может служить сигналом для его окружения о том, что что-то не в порядке. При наличии неразрешимых конфликтов требуется исключительно проявление этого симптома (хоть осознанного, хоть неосознанного) и, быть может, некоторых признаков готовности говорить – даже если поначалу имеются лишь неартикулируемые звуки, – чтобы проложить путь для определенного вида терапии. Ожидания и имеющиеся в данном сообществе теории могут играть при этом существенную роль: "Каждый видит, как это случается с другими, и ожидает без каких бы то ни было вопросов, что в сходных обстоятельствах это случится и с ним. И это случается" (*Carstairs* 1958: 1218). Бергер и Лукман (*Berger, Luckmann* 1980: 190) также разделяют точку зрения о том, что те психологические теории, о которых некто располагает знаниями, в переживаниях пострадавшего становятся реальностью.

В ходе ночного сеанса психосоциальные конфликты должны быть проработаны ясно и понятно для всех. И неважно, сделает дух или колдунья какое-либо существенное сообщение или нет. В каждом случае большое значение имеет присутствие как минимум нескольких членов семьи. Они должны стать некой контрольной рамкой того, что будет сказано пациентом (духом / колдуньей), поскольку они знают и пациента, и отношения внутри большой семьи и, может быть, даже сами вовлечены в событие, которое привело к болезни. Они должны прочувствовать то, как пациент будет вести себя, и выразить свои собственные ощущения.

С точки зрения шаманки Амы Бомбо, перспектива исцеления выглядит лучше, если одержимый пациент или пациентка, находясь в измененном состоянии сознания, говорят во время целительского ритуала. Однако не всегда возможно сделать так, чтобы больные говорили. "Разве ты не видела, как на днях один пациент дрожал и дрожал, но ничего не мог сказать?" Вполне определенно здесь речь идет о пациенте, но

сказанное имеет отношение прежде всего к духу или колдунье, которые подвергаются расспросам во время ритуала. Считается, что колдуньи молчат, потому что не хотят себя выдать. А в отношении духов их большая или меньшая готовность говорить рассматривается как их личное качество, свойство характера.

Если же ни дух, ни колдунья не говорят устами пациента, то шаман должен заставить того или другого говорить через себя самого, причем помощник или второй шаман разъясняет сказанное пациенту и его спутникам, которые таким образом могут участвовать в диалоге и представить свою точку зрения (см.: *Eigner* 2001: 214 et seq.).

Прежде чем целительский ритуал будет успешно завершен, необходимо достичь примирения сторон конфликта. Речь при этом идет прежде всего о внутреннем примирении, которое содействует изменению восприятия событий, людей и отношений. Колдуны и колдуньи в большинстве своем ничего не знают о происшедшем во время ритуала. Однако путем изменения точек зрения пациентов и членов их семей создается новый социальный климат, который положительно влияет и на исход повседневных дел.

Для целительского ритуала должны быть созданы особые условия, гарантирующие защиту и помощь: божества должны быть призваны и к ним следует обратиться с молитвой об оказании помощи во время намеченного предприятия, шаманские принадлежности подвергаются ритуальному (спиритуальному) очищению, а шаманы должны защищать и сами себя, и все помещение, в котором выполняется ритуал, так, чтобы никто не мог помешать происходящему. В заключение целительского ритуала божеств благодарят за их благорасположение и отпускают их. Призывание божеств, вымаливание их присутствия, что должно гарантировать защиту и помощь, четко отделяет события целительского ритуала от повседневности. Тем самым создаются некие границы, в которых все присутствующие могут чувствовать себя уверенно, в безопасности, и которые, будучи свободными от запретов и правил будней, облегчают разрешение психосоциальных конфликтов.

Зубедарни, жена воина

Пациентка – женщина-четри[2], 40 с небольшим лет, живущая со своим мужем, солдатом в чине зубедара, и пятью детьми в долине Катманду. Сообразно обычаям Центрального Непала, ее называют Зубедарни, жена зубедара. Ее болезнь проявляется в болях в груди и в животе, периодически возникающем чувстве удрученности и общем недомогании. Примерно за полгода до шаманского ритуала ей была сделана операция на желчном пузыре, во время которой было удалено несколько желчных камней. Но так как после операции она не почувствовала существенных улучшений, то обратилась за консультациями к жившей по соседству шаманке.

Зубедарни и ее семья происходят из Западного Непала. Примерно год тому назад они посетили ее родную деревню, чтобы присутствовать на ритуале в честь умершего свекра. После этого женщина начала более заметно страдать от своих недугов, которые до того давали о себе знать лишь от случая к случаю.

Во время краткого диагностического сеанса, который происходит в ходе ночного целительского ритуала для другой пациентки, шаманка Ама Бомбо устанавливает, что причиной болезни является дух, насланный неким человеком. Дрожь тела, которая время от времени случается у Зубедарни, в этом случае также рассматривается как важнейшее указание и главный симптом ее одержимости. Между диагностическим сеансом и целительским ритуалом прошло довольно много времени, так как ее супруг был занят на службе, а его присутствие на сеансе считалось необходимым.

Призывание

В начале ритуала ударами в бубен и пением шаманка призывает своего духа-охранителя и несколько божеств, которых просит быть помощниками в ее деле. В этой части целительского ритуала она сидит перед маленьким алтарным столиком, на котором стоят дары, предназначенные божествам-помощникам. Затем она оборачивается к пациентке и, продолжая бить в бубен и петь, заставляет болезнетворного духа рассказать – устами пациентки – о событиях, которые привели к болезни. Хотя некоторые факты уже известны, во время ночного ритуала все начинается с изначального опроса. *Bir, bir betal* и *masan* – это имена духов, которые, возможно, являются причиной болезни Зубедарни, а под guru ama подразумевается возможная хозяйка этих духов, колдунья.

Шаманка: Тебе пришел вызов. Приди через голову и плечи этой девушки! Ты дух рода? Ты *bir betal*? Приди из четырех направлений неба! Скажи мне, кто ты есть! Ты не можешь лгать!

Пациентка: Я не буду лгать, иначе меня победят.

Шаманка: Расскажи мне все искренно и правдиво!

Пациентка: Все-все, что я расскажу, будет правдой.

Шаманка: И даже если ты черный *bir*, рассказывай это с высоко поднятой головой! Если ты черный *masan*, то поднимись и приди через голову и плечи этой девушки! Расскажи мне о своих заботах! Скажи мне, кто ты есть!

Пациентка: Я буду слушаться, я буду делать, что ты скажешь.

Шаманка: Ты пришел, ты пришел! Черный *bir*, откуда ты? *Masan*, откуда пришел ты? Скажи это мне! Кто послал тебя? Сколько лет прошло с тех пор? Кто испортил эту девушку? Скажи мне имя! Кто послал тебя?

Пациентка: Я скажу это ... я скажу это ...

Шаманка: Ну, хорошо, рассказывай!

Пациентка: Моя собственная мать учила меня[3], да ... да ...

Поначалу вопрос шаманки обращен к духу: она требует назвать имя колдуньи, которая пробудила и наслала его. Устами пациентки отвечает непосредственно колдунья, которая сначала называет имя своей наставницы. Нерешительно и с околичностями, так, как это свойственно колдуньям, рассказывает она об отношениях в большой семье.

Колдунья дает опознать в себе жену младшего брата отца супруга пациентки. Слово Тхула означает "старший" и используется для обозначения старшего сына. Хотя он не является родным сыном колдуньи, она называет его именно так, как это всюду принято у индусов в Непале. Во время целительского ритуала все называют супруга пациентки также *Тхула*. Позднее, когда супруг шаманки называет Зубедарни ее собственным именем, она еще раз четко показывает, кем она теперь является.

Семейная проблематика

Расспрос колдуньи (т.е. духа) длится несколько часов и образует ядро ритуала одержимости. В процессе сеанса обнаруживаются многие причины конфликтов, и участники ритуала набираются храбрости рассказать о своих чувствах, мыслях и прошлых событиях. Вновь и вновь расспрашивает шаманка о причинах действий колдуньи.

Шаманка: Что сделала тебе эта женщина, которую ты хотел испортить?

Пациентка (через которую говорит колдунья): Она ничего не сделала.

Шаманка: Скажи мне все!

Пациентка: Слушай! Этот Тхула не слушался нас. Он взял в жены племянницу сержанта. (Позже выясняется, что колдунья хотела, чтобы тот женился на другой женщине.)

Шаманка: И что?

Пациентка: Поэтому я сделала это, в гневе.

Шаманка: Сколько лет прошло с тех пор, как ты ей это сделала?

Пациентка: Ей было тогда 12 или 13 лет. Но затем я отложила это.

Шаманка: А позже ты делала еще что-то? Когда она в прошлом году была в вашей деревне, что ты еще сделала Ганге[4]?

Пациентка: Она показала это деревенскому шаману и сказала: "Почему она это сделала? Я ведь ни в чем не провинилась". Она не совершила никакого греха.

Шаманка: Скажи нам всё!

Пациентка: Она скажет это, она скажет это... Но что она уже знает? Я согрешила, я! Она ничего не знает.

Шаманка: Что ты еще сделала? Скажи это нам! Что ты дала ей съесть, так что она стала больна?

Пациентка: Она давала всем кофточки, лишь мне она не дала. Она хорошо это знала.

Шаманка: Тебе кофту дать ...

Пациентка: Она знала это и обругала меня. Затем она дала кофточку своей невестке[5]. Спроси у *Тхула*!

Шаманка: Это так, Тхула?

Супруг пациентки: Да.

Пациентка: Да.

Муж шаманки: Почему мы должны что-то давать тебе? Ты доставляешь нам массу сложностей.

Пациентка: Шаман в деревне рассказал ей все, иначе она бы не открыла это так быстро.

Отчасти здесь представлены совсем старые семейные истории. Они касаются не только пациентки, но и других членов семьи. Ночной целительский ритуал используется для интенсивного общения, свободного от ограничений повседневной жизни.

Супруг пациентки (обращается к колдунье): Мы ничего не взяли из того, что принадлежит тебе, мы ничего тебе не сделали, и мы ничего с собой не принесли сюда.

Пациентка (через которую говорит колдунья): Да, если твой собственный отец ничего не дал тебе в наследство, то почему это должен делать брат твоего отца[6]?

Супруг пациентки: Что же мы у тебя взяли? Почему ты нам сделала это?

Пациентка: Нет, ты ничего не взял, но до этого было еще что-то (она намекает на то, что супруг пациентки не женился на сестре колдуньи). Поэтому я ей это сделала.

Супруг пациентки: Почему ты тогда так гневаешься? Пошли всё своей сестре!

Шаманка: Всё?

Пациентка: Сестра, на которой тебе следовало жениться, умерла. Прошло 5 лет, как она умерла.

Супруг пациентки: Но если бы я и женился на ней, она бы умерла.

Пациентка: Возможно, но возможно и нет. У нее до этого были отношения с одним индусом. Это была причина, почему ты на ней не женился.

Супруг пациентки: А кто бы захотел на ней жениться?

Пациентка: Правда ли? Скажи правду!

Супруг пациентки: Кто бы захотел жениться на женщине, у которой есть связь с кем-то другим?

Пациентка: Даже если бы это было не так, ты бы все равно не взял ее в жены. Поговаривали также о том, чтобы выдать мою младшую сестру за его младшего брата.

Шаманка: Да?

Пациентка: Но эта шлюха Ганга не хотела этого. Она очень хитра и она сказала ему, что ему не следует жениться на такой необразованной женщине. Поскольку он был образованный человек, то он хотел бы найти женщину, которая могла бы читать и писать. Тогда он женился на брахманке[7]. У нее два сына и три дочери.

У индусов Непала все, что связано со свадебными делами, считается очень важным, и потому, может быть, Ганга обеспокоена тем, что даже по прошествии многих лет может проявиться затаенная обида на то, что ее супруг не взял в жены сестру колдуньи. Возможно, Ганга думает также, что болезнь послана ей, потому что с нею справиться легче, чем с сильным мужчиной[8]. Вновь и вновь указывает она на центральную роль, которую играет ее супруг во внутрисемейных взаимоотношениях.

Зубедар, в отличие от мужа колдуньи, достиг в рамках своих возможностей относительного благополучия и успеха. Столь неравные отношения часто ведут к зависти и недоброжелательности. Ганга боится, что она стала жертвой зависти. Индусы рассматривают женщину и мать ребенка как важную внутреннюю основу семьи, хотя внешне мужчина занимает существенно более значимое место. Поэтому часто говорится, что болезнь женщины бьет по благополучию семьи в самую сердцевину, в ее самое уязвимое место. Возможно, Гангу мучает и чувство вины, поскольку она не оказывала материальной поддержки менее обеспеченной колдунье.

Ганга боится зависти со стороны колдуньи не только из-за финансовых взаимоотношений. Она получила в мужья (миловидного) мужчину, которого колдунья прочила в супруги своей сестре. У Ганги пятеро детей, и она живет в социальной безопасности, которую, в глазах индусов, предоставляет большая семья. Это тоже порождает у пациентки чувство вины, что становится ощутимо во время целительского ритуала, когда колдунья говорит ее устами: "Я одинока. Мой дом стоит посреди леса. Никто не придет, когда мне будет необходимо".

Ганга чувствует себя гораздо более крепко связанной с традиционной религиозной жизнью, чем ее супруг. Для нее важно, чтобы боги почитались и чтобы ритуалы предков продолжали проводиться. Во время целительского сеанса Ганга пытается подвигнуть своего супруга на отправление хотя бы тех ритуалов, что уже давно чувствует необходимым провести. По причине экономической и социальной зависимости она не в состоянии сделать это сама. В ходе ночного сеанса муж Ганги обрабатывается до тех пор, пока не выкажет готовность исполнить хотя бы толику того, что от него требуют. Желание соблюдать традиционные правила принадлежит Ганге, а не колдунье. Благодаря одержимости иной сущностью это желание может быть выражено гораздо более прямо и резко. Ведь это не сама Ганга обращается к своему мужу и не она хочет получить от него некие обещания.

Устами шаманки богиня Кали обращается и к вопросу о местонахождении записей магических формул (мантр). Если такого рода наследие направить на добрые дела, то это потребует не только определенных действий, но и прежде всего правильной точки зрения. Супруг Ганги полагает, что он, как образованный механик, вследствие своей технической профессии имеет мало общего со знаниями и жизнью предков. Необходимое решение вопроса о том, что делать с унаследованной им магической книгой выпадает из этой логики: она была выброшена в реку. В ходе целительского ритуала Ганга говорит, что ее муж, хотя и обладает способностью проводить малые лечебные сеансы с помощью заговоров, не воспринимает всерьез эту возможность. А так как знания и умения обязывают, Ганга огорчена тем, что ее муж пренебрегает этими традиционными ценностями.

Отказ супруга Ганги от традиций означает для нее побег из семьи, и вполне возможно она видит в этом угрозу своему браку. Профессиональные обязанности заставляют ее мужа длительное время отсутствовать дома. Примерно за год до проведения целительского ритуала он служил в течение нескольких месяцев в группе миротворцев за границей. Может быть, Ганга боится, что он там сильно привязался к кому-то. Во время ночного сеанса она внезапно говорит: "Он очень любит ее. Иногда он бьет ее, но затем он вновь быстро мирится с нею, этот осел!" У Ганги есть (или ей требуется) ощущение, что он любит ее даже тогда, когда плохо обходится с нею.

Позже устами пациентки начинает говорить умерший свекор, указывающий на спорность наследства и на ошибки в погребальной церемонии. Ганга представляется здесь как добрая, заботливая жена, которая абсолютно ни в чем не виновата. Тем самым вновь указывается на то, что – хотя Ганга является пострадавшей – ее супруг, как минимум, в такой же степени вовлечен в конфликты большой семьи.

В начале этой сцены свекор дает вполне отчетливо узнать себя. Устами пациентки он говорит: "Слушайте, я Кул Бахадур... хун! хун! Я старик, который уже стал *pitri* (дух предка). Меня нельзя настичь".

Для тех, кто был невнимателен, впоследствии на это указывается еще раз.

Шаманка: Расскажи нам все, быстро!
Пациентка: И затем, затем...
Муж шаманки: Я сейчас принесу крапивы[9].
Пациентка: Это не колдунья сейчас, ничего такого, не *bir masan.*
Муж шаманки: Что? Разве ты не сказала, что ты *bir*?
Пациентка: Замолчи! Я *pitri,* но я уже говорил об этом.
Шаманка: Он ничего не понимает. Это свекор, которым она сейчас одержима!

Лиминальность: уничтожение порядка в пространстве и времени

Когда впоследствии обсуждаются любовные похождения колдуньи, порой становится непонятным, кто же имеется в виду – колдунья или, может быть, пациентка. Видно, что Ганга знакома с теми, о ком идет речь. Когда же муж шаманки напрямую обращается к ней с неким компрометирующим замечанием, она (все еще как колдунья) тут же дает понять, что Ганга не замешана ни в каких аферах и, в отличие от колдуньи, является благонравной женщиной.

В ходе сеанса появляется второй шаман, друг пациентки и ее семьи, некоторое время принимающий участие в ритуале.

Супруг пациентки: Скажи нам, сколько у тебя было любовников, когда ты была молода!
Муж шаманки: Ха-ха! Да, скажи нам об этом!
Пациентка: Почему я должна вам говорить, сколько их у меня было?
Муж шаманки: Ты должна это нам сказать!
Супруг пациентки: Если ты черный *bir,* ты должна нам это сказать.
Шаманка: Ты должна это нам тотчас же сказать.
Муж шаманки: Черный *bir*!
Пациентка: Я это уже сказала.
Шаманка: Скажи это нам еще раз!
Пациентка: Я не скажу это, если меня спрашивает об этом мой сын[10].
Второй шаман: Ты должна это нам сказать. Скажи это нам!
Шаманка: Кто всегда приносил тебе табак для твоей водяной трубки?
Пациентка: Его приносил мне сапожник.
Второй шаман: Он был симпатичным, не правда ли?
Супруг пациентки: Скажи нам, где ты шаталась! С кем ты флиртовала?
Пациентка: С брахманом Гопалом. Да, да.
Супруг пациентки: И? А был и другой брахман?
Пациентка: Он очень сильный.
Супруг пациентки: Как зовут другого брахмана?
Пациентка: Сейчас он открыл в городе ресторан и торгует мясом буйволов и алкоголем[11]. Не так ли, Тхула?
Муж шаманки (бывший коллега Зубедара): Тхула в то время уже служил здесь.
Шаманка: Замолчите! Дайте ей рассказать об этом!
Пациентка: Он также продает водку. Тихо! Я говорю правду.
Супруг пациентки: Итак, один был Гопал. А кто был кроме него?
Пациентка: Никто. Лишь эти двое были.
Супруг пациентки: Один был брахман Гопал, а второй брахман-калека[12].
Пациентка: Да, это было причиной того, почему мой муж был застрелен – потому что я стала аморальной. Муж Ганги тоже был в армии, но с ним ничего не случилось. Она верна своему мужу: никто другой не касался ее тела. Если с ней кто-то заговаривает, то она отвечает. А иначе она не разговаривает.
Супруг пациентки: Как его застрелили?

Пациентка: Его застрелили на войне в Индии. У меня не было никакого достоинства. Я спала с каждым. Это была причина, почему он был застрелен. Но она верна своему мужу. Да, верность жены это великая сила. Поэтому ее муж вернулся домой целым и невредимым.

Муж шаманки: Ганга целыми днями держала у себя и кормила калеку-брахмана.

Пациентка: Нет, она так не делала. Она давала ему лишь чай и что-то поесть, а затем снова отсылала его прочь.

Муж шаманки: Действительно?

Пациентка: Да.

Муж шаманки: Но он часто приходил и спрашивал, не мог бы он переночевать.

Пациентка: Нет, он ни разу не остался на ночь. Не лги!

Муж шаманки: Но я видел его.

Пациентка: Нет, это неправда! Не лги!

Муж шаманки: Я знаю это. Он часто подходил к твоему дому, чтобы там переночевать.

Пациентка: Не болтай вздор! Как бы он смог ходить к дому Ганги и там ночевать?

Муж шаманки: Мы должны заколоть эту колдунью! Принесите кинжал!

Пациентка: Она не такая! Ты не можешь говорить все, что хочешь, лишь потому, что ты способен разговаривать.

Муж шаманки: Ты также не можешь просто говорить то, что ты хочешь!

Пациентка: Прекрати!

Шаманка: О чем бы ты еще хотел спросить ее? Спрашивай ее!

Супруг пациентки: Что мне у нее еще спросить?

Муж шаманки: Она расскажет все!

Супруг пациентки: Она вроде сказала, что у нее что-то было с калекой и с Гопалом.

Пациентка: Да, я говорила это. Здесь меня не знает никто, почему я должна стыдиться?

Шаманка: И ты можешь рассказать обо всем, не правда ли?

Пациентка: Здесь Тхула и Ганга, которая одержима мною. Как может она что-то знать? Бедная женщина!

Муж шаманки: Если тебе ее так жаль, почему ты ее тогда мучаешь?

Супруг пациентки: Мы всё предадим огласке.

Муж шаманки: Да, мы всё расскажем.

Пациентка: Теперь вы можете говорить, что вам угодно. Но кто поверит вам? Я – старая женщина.

Шаманка: Завтра мы отправимся в горы и все о тебе расскажем.

Второй шаман: Это не имеет для тебя никакого значения?

Пациентка: Конечно же, это важно. Если узнают, что я – колдунья, меня будут поносить, не правда ли?

Второй шаман: И потом?

Муж шаманки: Мы не знаем тебя.

Второй шаман: Мы тоже не знаем тебя, да?

Пациентка: Но даже если вы не знаете человека, вы скажете, что в такой-то деревне есть колдунья.

Муж шаманки: Итак, куда теперь пойдешь? На берег реки? К месту сожжения умерших?

Пациентка: Я пойду к месту сожжения умерших и поиграю там.

Муж шаманки: А потом...

Пациентка: Хватит, хватит. Прекрати на этом! Я устала.

Исходя из выделенных Арнольдом Ван Геннепом (1909/1986) трех фаз в обрядах перехода – отделение, порог (или превращение) и включение[13], Виктор Тернер исследовал особые характеристики пороговой фазы. Через фазу отделения сакральные пространство и время отграничиваются от профанных и конструируется культурная область, «которая определяется как "лежащая вне времени", т.е. по ту сторону или за пределами времени, лишенная мирского хода событий или рутины» (*Turner* 1989: 35). Во время пороговой, или лиминальной, фазы субъект в ритуале проходит своего рода промежуточную стадию, которая может включать как серьезные потаенные (subversive), так и шуточные (spielerische) эпизоды. Факторы или элементы культуры "заново комбинируются многообразными, часто гротескными способами – гротескными пото-

му, что они менее соединяются в смысле пережитых, чем в смысле возможных или фантастических комбинаций... Другими словами, в лиминальности люди "играют" со знакомыми элементами и отчуждают их" (Ibid.: 40).

Мужчины, с которыми была знакома Ганга, смешиваются во время ритуала с любовниками колдуньи. Смыслообразующие и упорядочивающие когнитивные схемы будней оказываются невостребованными в лиминальной фазе (Ibid). До самого конца остается неясным, что за дела связаны с мужчинами, о которых идет речь, и как они включены во все происходящее. Присутствующие смеются над колдуньей и дают при этом понять, что они находят ее поведение неприемлемым, подразумевая под этим, вероятно, не только ее собственные любовные похождения, но и причину болезни Ганги. Для супруга пациентки ритуал предоставляет возможность высвободить затаенные им обиды в отношении колдуньи. Мотивацией же активного участия в ритуале для мужа шаманки, кажется, служит лишь удовольствие, получаемое от игры.

Пространство и время, в которых существует колдунья со своими любовниками, переносятся на жизнь Ганги. Или же эти мужчины служат символическими фигурами, выражающими определенные отношения и чувства? Может быть, таким образом Ганга упрекается в том, что она не всегда вела себя порядочно и корректно?

Вероятно, важным является и то, что некоторые события и стоящие за ними факты так и остаются непроясненными. Все же, как мне показалось, в ходе дискуссий о любовниках, с трудом поддающихся учету, среди присутствующих возникло определенное согласие: ритуал – или точнее сказать, лиминальная фаза ритуала – делает возможным смешение в шутливой форме событий, чувств, мыслей и фантазий за пределами будничного порядка пространства и времени.

Завершение целительского ритуала

До того, как можно будет распрощаться с болезнетворными силами, они должны пообещать, что больше не будут доставлять никаких проблем ни пациентке, ни ее семье. Повторяющиеся в конце сеанса заверения должны создать у присутствующих уверенность в том, что с завершением целительского ритуала закончится и болезнь Ганги. Хотя жертва предназначена для вечно голодного духа, ее предлагают и колдунье, чтобы настроить ее доброжелательно. Если же кровавая жертва хоть однажды была принята в качестве замены пациентки, ни насланный дух, ни колдунья уже не могут более притязать на больную и должны навсегда оставить ее в покое. Тот факт, что символическая пища предлагается как духу, так и колдунье, вновь показывает нам нечеткое разграничение сущности, вызвавшей болезнь пациентки.

Кроме жертвенного животного и символической пищи, состоящей из различного рода злаков, фруктов и сладостей, требуются также волосы, ногти рук и ног как части тела и кусочки материи как части одежды. Затем голова пациентки связывается пятицветной ниткой с глиняной фигуркой, которая должна служить духу в качестве нового места обитания и заменить пациентку.

Шаманка: Который сейчас час? Одиннадцать?

Второй шаман: Двенадцать часов.

Муж шаманки: Самое время.

Шаманка: Ты устала уже, не правда ли?

Дагмар: Нет, нет!

Шаманка: Что же мне делать? Это моя судьба – взваливать на себя этот груз. Другие женщины уже давно поели и спят.

Сосед: Но ведь такая работа не груз, а обязанность!

Пациентка: Делать это – значит, наполнять свою жизнь смыслом (Erfüllung).

Шаманка: Возьми туда волосы Ганги! Это символ, заменитель. Необходимо хотя бы немного их взять.

Муж шаманки (играет с глиняной фигуркой, сделанной в качестве заменителя пациентки): Ах, они сделали тебя такой красивой.

Пациентка: Они снова хотят рассердить меня.

Шаманка: Не заставляй нас далее откладывать!

Пациентка: Да, дайте мне поесть и отпустите!

Шаманка: Обещай, что ты лишь тогда снова нападешь на нее и ее семью, лишь когда полнолуние и новолуние придутся на один день!

Пациентка: Я обещаю это.

Шаманка: Обещай, что ты нападешь на нее лишь тогда, когда солнце и земля соединятся!

Пациентка: Я обещаю это.

Шаманка: Скажи: "Я дотронусь до нее, лишь если небеса и подземный мир соединятся воедино!"

Пациентка: Я дотронусь до нее, лишь если небеса и подземный мир соединятся воедино.

Шаманка: Обещай это 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 раз!

Пациентка: Я обещаю это 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 раз.

Шаманка: Сейчас я принесу тебе жертву, я поднесу ее к двери; примешь ты ее или нет? Я дотронусь до черного bir своей подошвой, а до masan большим пальцем своей правой ноги: узнаешь ты меня или нет?

Пациентка: Да, я знаю тебя.

Шаманка: Сколько мантр у тебя?

Пациентка: У меня нет никаких мантр[14].

Шаманка: Если ты еще хоть однажды заявишься сюда, я не пощажу тебя. Если ты не сдержишь свое обещание, я тебя уничтожу.

Пациентка: Я ухожу сейчас, я ухожу.

Пациентке дают прикоснуться к жертвенному животному и 84 деликатесам и затем шаманка символически отправляет все это вдоль по нити к глиняной фигурке, стоящей на подносе из листьев[15]. По туловищу пациентки несколько раз ударяют петухом, чтобы привлечь духа. Затем поднос выносится к берегу реки, к новому и старому обиталищу духа. За пределами дома петуху отсекается голова, так что кровь сочится на украшенную глиняную фигурку. Голова птицы остается снаружи на подносе, а тушку забирают, варят и съедают. Лишь пациентке нельзя ничего из этого, поскольку петух был принесен в жертву вместо нее.

Обратный путь перечеркивают пеплом тремя магическими линиями, поскольку думают, что дух не может их перейти. Перед тем как люди, принимавшие участие в жертвоприношении за пределами дома, вновь вернутся внутрь, их обрызгивают водой – это символическое очищение, ради того чтобы они ничего не могли принести с собой от темных болезнетворных сил ночи.

Поэзия целительского искусства

Длительные песнопения шаманок и шаманов, исполняемые ими в ходе целительских ритуалов, очень поэтичны и зачастую способны вызвать и у пациентов, и у других присутствующих на ритуале сильные эмоции. В попытке подвигнуть болезнетворного духа к открытию своей идентичности и своей истории описываются также страдания самого духа, которых ему не следует стыдиться. Но что всегда имеет шанс произойти, так это облегчение для самого духа, если он придет и послушно выполнит свои обязанности. Ритуал – это особое время, когда повороты событий становятся возможными и вероятными. Чье сердце не будет тронуто многочисленными дарами шамана? Кого же не порадуют выставленные открыто пища и одеяния? Кто не даст соблазнить себя золотыми украшениями, носовым и ушными кольцами? "Не плачь, мое дорогое дитя!" – говорит шаман. Тот, у кого слезы застряли в горле, после таких идущих от сердца замечаний, наверное, может больше не сдерживаться и поведает о своем горе. Поэтичные песни прочнее закрепляют символические действия, осуществляемые во время ритуала, в эмоциональной реальности пациентов. Художе-

ственность шаманских представлений (Darbietungen) имеет большое значение. Лишь тот считается хорошим шаманом, кто может петь, танцевать и играть на бубне. Оппитц (1989: 73) полагает, что шаманский сеанс является представлением (*performance*). Связь с духом-покровителем – а впоследствии и с другими божествами – дает шаману силу и вдохновение для его драматических представлений (*Schroder* 1955).

Некоторые песнопения шаманов во время ночных целительских ритуалов не имеют непосредственной связи с личными проблемами больного и его близких. В процессе сеанса, проводившегося для одной молодой женщины, шаманка Ама Бомбо становится одержима *Багх Бхаираб*, богом тигров. Эта сцена начинается внезапно. Шаманка падает навзничь на пол. Через несколько секунд она вновь поднимается на ноги и начинает копировать звуки и движения тигра. Эта часть ритуала имела место тогда, когда все присутствующие едва ли не были готовы уснуть. Дух и колдунья уже говорили устами пациентки, а для жертвоприношения было еще слишком рано. Неожиданное драматическое действо растормошило присутствующих, и после этого колдунья вновь стала говорить через пациентку, излагая дальнейшие детали событий. Движения пациентки полностью подчинялись ритмической манере речи, которая предвещает состояние одержимости. Помещение было наполнено напряжением и силой. Своим представлением божества тигров Ама Бомбо не только разбудила клевавших носами людей, но и привнесла в ритуальное пространство силу данного существа. Такое представление было необходимо шаманке для того, чтобы сохранить динамику целительского ритуала и тем самым достичь желаемого эффекта[16].

"Развлечение! Это ключевое понятие. Английское слово "entertainment" означает буквально "держать посредине", от старофранцузского *entre,* между, и *tenir,* держать. Это означает, что это может быть истолковано как создание лиминальности, пограничного состояния. Вебстер приводит и несерьезное, и серьезное значение, так как "entertain" может означать 1) "поддерживать интерес и доставлять удовольствие; развлекать; веселить" или 2) "дать себе задуматься над чем-либо; намереваться сделать; обдумывать" (*Turner* 1989: 194). В шаманских ритуалах одержимости игра и серьезность являются существенными факторами терапевтической динамики.

Не только разработка отдельных частей, но и весь целительский ритуал как целое имеет особое воздействие на участников и зрителей. Согласно Тернеру (1989: 114), социальная драма, представляемая в ритуале, соответствует Аристотелевскому описанию трагедии в "Поэтике": это – "подражание (Nachahmung) некоему самодостаточному действию, которое имеет определенный размер... начало, середину и конец". Ночные ритуалы одержимости в Непале также обнаруживают подобную структуру. В начальной части ритуала болезнетворный дух принуждается к раскрытию своей идентичности и рассказу о происшедших событиях: "Кто ты? Почему ты вызываешь такие страдания? Кто послал тебя?" В средней обсуждаются психосоциальные конфликты, лежащие в основе болезни. В последней части ритуальной драмы болезнетворные силы должны пообещать покинуть пациента, приносятся жертвы и, наконец, дух изгоняется.

В ходе ночных ритуалов вновь и вновь разыгрывается определенный содержательный тип (inhaltliches Muster). В базовую структуру вписываются личные проблемы больного. Индивидуализация ситуации может быть иногда более, а иногда менее сильной. Но даже разыгрывание основного сюжета без указания на конкретных лиц и события повседневной реальности может вести к положительному исходу целительского ритуала.

Аристотель подчеркивает, что в авторском творчестве сообщается не о том, что действительно произошло, а о том, что могло бы случиться, т.е. оно строится согласно правилам вероятности или необходимости возможного. И основным содержательным типом (die inhaltlichen Grundmuster) ритуалов одержимости также являются возможные истории. Вполне вероятно, что в патрилокальном обществе у замужней или овдо-

вевшей женщины есть проблемы с женской родней со стороны супруга. Также вероятно, что у мужчины – а тем самым и у его жены – возникают проблемы при разделе семейного имущества. Кроме того, возможно, в отношениях с более бедными соседями или членами большой семьи возникают проблемы зависти-вины. Поэтому общая структура ритуала одержимости подходит в определенной мере всем больным, чьи проблемы возникли на основе психосоциальных конфликтов.

Согласно Виктору Тернеру (1989: 114 et seq.) отношения между социальными драмами и культурными формами их представления не однонаправлены. С его точки зрения, жизнь настолько же является подражанием искусству, как и искусство – подражанием жизни. Он пишет о рассказе Ндембу, в котором речь идет о владении наручными часами: "Таким образом, как сама история дает важные свидетельства о семейных отношениях и напряженности между гендерными и возрастными ролями, и выглядит эмной, одетой в метафоры генерализацией, охватывающей проекцию бесчисленных, вырастающих из этих структурных напряженностей социальных драм, так она воздействует в обратном порядке на социальный процесс, наделяя его риторикой и формой представления и придавая ему значение".

Социальная драма и ее представление в ритуале влияют на то, как будут пережиты конфликты. Структура ритуалов одержимости в Непале дает некий образец, символический язык, при помощи которого участники ритуала могут выразить свои проблемы. Риторика ритуала привносит особое значение в переживание больных и членов их семей. Если люди будут надлежащим образом следовать предлагаемым решениям проблем, содержащимся в базовой структуре ритуала, то тем самым их недуг будет устранен.

Для успешного проведения ритуала одержимости неважно, каково отношение пациентов и их окружения к повседневности и действительно ли некие события имели место на уровне бытовой реальности. Существенно, чтобы все участники ритуала были знакомы с основными понятиями и синтаксисом используемого в ритуале языка. То, что колдуны для причинения вреда насылают на людей духов, и то, как следует обходиться с духами и колдунами, чтобы они покинули пациента, издавна относится к области традиционных представлений и не является специфичным для какой-либо одной этнической группы. Следовательно, шаманы могут исходить из того, что при проведении ритуалов одержимости все присутствующие хорошо знакомы с основами (с содержательным типом) данного процесса.

Большие ночные ритуалы в Непале притягивают и тех зрителей, которые лично не втянуты в обсуждаемые проблемы. И если у таких зрителей в самом начале действа определяющим является желание развлечься, то в процессе целительского ритуала они до глубины души проникаются происходящим. Согласно Аристотелю, в греческой трагедии посредством повторения хорошего и законченного действия определенного размера и с помощью особым образом поставленного голоса вызывается плач (*eleos*)[18] и трепет (*phobos*) (*Aristoteles* 1982: 19). Через это переживание происходит очищение (*катарсис*) от возбужденных состояний такого рода. Одновременно драма предоставляет возможность и публике высвободить свои чувства, и через такую разрядку доставляет ей удовольствие.

"Эстетическая дистанция" находится в середине пути к катарсису. Согласно Аристотелю, люди радуются созерцанию картин, поскольку в процессе наблюдения они получают новый опыт, на котором могут учиться. Греческие драмы были не просто обычными пьесами; они ставились для того, чтобы пробудить в зрителях эмоции и сознание. В послесловии к "Поэтике" Аристотеля Фурман пишет: "Поэзия должна достигать определенного воздействия, и это удается ей, лишь если она отыскивает нечто общее, если у нее есть типовой характер (Modellcharakter); потому ей абсолютно чужда достоверность, чужда история. Кроме того, большое значение в отчасти выдуманных, а отчасти заимствованных из традиции сюжетах придается прежде всего внут-

реннему соответствию/созвучию структуры действия, субъективной очевидности, ясности происходящего, а в конфликтных случаях разрешается даже представлять невозможное – потому что поэзия должна воздействовать определенным образом и потому что она может воздействовать лишь тогда, когда ее сюжет в состоянии убеждать и увлекать. Очевидно, с помощью такого рода определений Аристотель пытается оторвать поэтическое произведение от действительности[19] и придать ему определенную независимость" (Ibid.: 171).

Конфликты, представляемые в непальских ритуалах, также имеют типовой характер. Есть события, происходящие регулярно; и как главные персонажи целительских ритуалов, так и публика чувствуют себя причастными к ним. Персонажи (Figuren) в греческой драме, равно как и в ритуалах одержимости в Непале, – это символы; изображаемые ими взаимосвязи событий задевают и участников, и наблюдателей. Здесь не только осмысляются индивидуальные проблемы пациентов и членов их семей, но эти вероятные события проецируются как модель на всех присутствующих. Публике удается соотнести происходящее с собой и благодаря этому испытать очищающее воздействие.

Колдуньи, говорящие во время целительских ритуалов, – отнюдь не чудовища, но существа, которых гнев, зависть или отчаяние вынудили обратиться против тех людей, что рассматриваются ими как виновники их страданий. В греческих трагедиях герои должны быть отдалены от зрителей ровно настолько, чтобы была возможна самоидентификация публики с персонажами драмы. По мнению Аристотеля, наилучшей моделью является в целом хороший человек, попавший в беду по ошибке. Действия непальских колдуний и колдунов выставляются как порочные, поскольку они служат причиной нанесения вреда и насылания болезней, но сами колдуньи выступают как обделенные и страдающие люди, которые, как и персонажи греческой трагедии, способны вызывать и плач, и трепет (Jammer und Schaudern).

Разрешение конфликтов как в драмах, так и в целительских ритуалах может проистекать из самого действия. Модели ритуалов одержимости и сюжеты трагедий ведут к избавлению от возбужденности и пониманию динамики возможных и вероятных последствий событий.

Примечания

[1] Здесь и ниже в тексте оригинала значится "Besessenheitsrituale" – букв. "ритуалы одержимости". В целях некоторого облегчения текста перевода нами далее используется именно этот вариант: "ритуал(ы) одержимости", под которым подразумеваются "ритуалы, в основе которых лежит одержимость". – *Примеч. пер.*

[2] Принадлежащая к индуистской касте воинов. Четри – непальский вариант термина "кшатрии".

[3] В Центральном Непале искусство колдовства часто передается от матери к дочери (ср. *Eigner* 2001; *Stone* 1977).

[4] Ганга – имя пациентки.

[5] Жене брата Ганги.

[6] Муж колдуньи.

[7] Член индуистской касты жрецов (брахманов), что отнюдь не означает, что в ее семье действительно есть жрецы.

[8] Замужним женщинам часто не остается ничего другого, кроме как сплетничать по поводу конфликтов в большой семье.

[9] Колдуний бьют крапивой для того, чтобы заставить говорить.

[10] Супруг пациентки.

[11] И то, и другое брахманам нельзя принимать в пищу.

[12] Даже люди с минимальными увечьями обозначаются как *dude* (калеки).

[13] В русском издании труда А. ван Геннепа переводчиками были использованы термины: "прелиминарные" (обряды отделения от прежнего мира), "лиминарные" (обряды, совершаемые

в промежуточный период) и "постлиминарные" (обряды включения в новый мир). См.: *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 24. – *Примеч. пер.*

[14] Число мантр рассматривается как знак власти. Этим высказыванием колдунья дает понять, что она принимает верховенство шаманки и более ничего поделать не сможет.

[15] При обсуждении этого пассажа с автором статьи картина действа стала более ясна: шаманка стоит за спиной сидящей на полу пациентки; от головы пациентки к стоящей неподалеку глиняной антропоморфной фигурке протянута нить (фигурка обернута ею по спирали сверху вниз); шаманка рукой делает плавные движения, как бы направляя приносимое в жертву вдоль по этой нити. – *Примеч. пер.*

[16] О значении поэтического оформления и театрализованного действа для успеха шаманов см. также: *Michl* 1976, *Kim, Hoppal* 1995, *Laderman, Roseman* 1996 и *Schechner, Appel* 1990.

[17] Призывание духов-помощников и божеств должно предшествовать расспросам духа. Под конец ритуала шаман отпускает эти силы. Возникающая в связи с этим особая обстановка отличает ритуал от драмы на профанной сцене.

[18] Манфред Фурман в своем послесловии к "Поэтике" Аристотеля (*Aristoteles* 1982: 162) полагает, что термин eleos лучше всего передать посредством понятия "плач" (Jammer) или "растроганность, умиление" (Rührung). В начале этого раздела также было указано на чувства, вызываемыми у пациентов поэтичными песнопениями шаманов.

[19] Здесь, видимо, подразумевается повседневная реальность. Если поэзия и мифы уступают такой действительной правде как обыденная реальность, то границы между этими областями становятся более проницаемыми.

Литература

Aristoteles 1982 – *Aristoteles*. Poetik. Griechisch/Deutsch. Stuttgart, 1982.

Berger, Luckmann 1980 – *Berger P., Luckmann Th.* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt, 1980.

Carstairs 1958 – *Carstairs G.M.* Some problems of psychiatry in patients from alien cultures // The Lancet. 1958. Vol. 1. P. 1217–1220.

Crapanzano 1977 – *Crapanzano V.* Introduction // Case Studies in Spirit Possession / Eds. V. Crapanzano, V. Garrison. N. Y., 1977. P. 1–39.

Eigner 2001 – *Eigner D.* Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal. Wien, 2001.

Kim, Hoppal 1995 – Shamanism in Performing Arts / Eds. T.-G. Kim, M. Hoppal. Bp., 1995.

Laderman, Roseman 1996 – The Performance of Healing / Eds. C. Laderman, M. Roseman. N.Y.; L., 1996.

Lambek 1981 – *Lambek M.* Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte. N.Y., 1981.

Michl 1976 – *Michl W.D.* Notes on the jhankri of Ath Hajar Parbat/Dhaulagiri Himalaya // Spirit Possession in the Nepal Himalayas / Eds. J.T. Hitchcock, R.L. Jones. New Delhi, 1976. P. 153–164.

Oppitz 1989 – *Oppitz M.* Kunst der Genauigkeit. Wort und Bild in der Ethnographie. München, 1989.

Pfeiffer 1994 – *Pfeiffer W.M.* Transkulturelle Psychiatrie. Stuttgart, 1994.

Scheff 1979 – *Scheff Th.* Catharsis in Healing, Ritual, and Drama. Berkeley, 1979.

Schechner, Appel 1990 – By means of performance / Eds. R. Schechner, W. Appel. Cambridge, 1990.

Schroder 1955 – *Schroder D.* Zur Struktur des Schamanismus // Anthropos. 1955. Bd. 50. S. 848–881.

Stone 1976 – *Stone L.* Concepts of Illness and Curing in a Central Nepal Village // Contributions to Nepalese Studies 3 (special issue). 1976. P. 55–80.

Stone 1977 – *Stone L.* Illness, Hierarchy, and Food Symbolism in Hindu Nepal. Ph.D. thesis. Brown University, 1977.

Turner 1989 – *Turner V.* Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt, 1989.

Van Gennep 1909/1986 – *Van Gennep A.* Ubergangsriten. Frankfurt, 1909/1986.

Перевод с немецкого Д.А. Функа