
ЭВОЛЮЦИОННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

А. СЕЛИГМАН, Р. ВЕЛЛЕР, М. ПЬЕТ,
Б. САЙМОН

ДА ЗДРАВСТВУЕТ РИТУАЛ! (Ритуалы и их последствия: там, где не нужна искренность)

Данный текст – введение к книге Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity (Oxford University Press, 2008). В настоящее время готовится к изданию ее русская версия.

Авторы книги – религиовед, антрополог, синолог и психоаналитик – показывают, как ритуал, подобно детской игре, создает мнимую Вселенную. Возможность перемещаться между воображаемыми мирами составляет необходимое условие эмпатии и иных творческих способностей. Эта функция ритуала противопоставлена «искреннему» поиску себя. «Искренним» (или «истинным») миром расщепленность и непоследовательность воспринимаются как признаки нарушенной аутентичности, которые в идеале должны быть преодолены. В ответ на эту достаточно распространенную точку зрения авторы утверждают, что именно ритуалы позволяют одновременно и сохранять различия, и сосуществовать в нашем несовершенном расщепленном мире. Ритуал – это нескончаемая тяжелая работа, одна из наиболее важных среди всего того, что мы, люди, делаем...

Начало XXI века ознаменовано возрождением ритуалов в тех сферах общественной жизни, включая религию (Freedlander *et al.* 1994), которые еще сравнительно недавно были близки к отказу от их использования. Распространение центров йоги в Соединенных Штатах, повсеместное увлечение язычеством, очередной виток популярности древних ортодоксальных технологий в современном обществе – все это, как и многое другое, поясняет наше утверждение. Неоконфуцианство, столь модное в интеллектуальной элите

Китай, имеет своей основой концепцию ритуала в широком смысле слова («li»), объединяющую как акты религиозного поклонения и дипломатические церемонии, так и разнообразные проявления учтивости. Следует отметить немаловажное в данном контексте обновление религиозной, в частности исламской, идентичности, частично нашедшее отражение в соответствующих ритуалах.

Ритуалы издавна являются предметом неиссякаемого интереса исследователей. Первые теоретические изыскания принадлежат, как принято считать, Эмилю Дюркгейму. Существенный вклад в теорию ритуалов внесли Виктор Тернер, Клод Леви-Стросс, Мэри Дуглас и Барбара Майерхофф, а в последнее время изучение данного феномена связано с такими именами, как Стэнли Тембиах, Морис Блох, Гананат Обейсекер, Талал Асад, Роберт Беллах, Катарина Белл, Рой Рапппорт и многие другие (Durkheim 1915; Turner 1967; 1969; 1974; Levi-Strauss 1966; 1969a; 1969b; Douglas 1973; 1975; 1986; Moore, Myerhoff 1977). Напомним читателю, что парадигмой понимания ритуалов достаточно долго служила интерпретация Святого причастия как «зримого знака незримой благодати» (Св. Августин), согласно которой сокровенный смысл ритуального акта был скрыт вне его пределов, а ритуал сам по себе мог служить лишь инструментом его познания. Подобный подход породил множество блистательных исследований, посвященных толкованию символов, однако он не оправдывает чрезмерного внимания к внутренним состояниям, предположительно сопутствующим ритуалу. Под внутренними состояниями мы подразумеваем веру и искренность, которые отнюдь не всегда связаны с когнитивным и социальным смыслами ритуального действия. Такой подход, помимо других недостатков, привносит в понимание ритуала излишний субъективизм, подразумевая существование как минимум двух различных компонентов в едином ритуальном акте. Основным компонент представлен *внутренним* намерением исполнителя или исполнителей, в то время как *внешний* рисунок поведения представляет собой поверхностный признак сокровенного процесса.

Наша точка зрения на ритуальное действие расходится с общепринятой. Лавируя с переменным успехом между поверхностными и глубокими подходами в исследовании ритуалов (Tambiah 1985; 1990; Bloch 1983; 1986; 1998; Obeyesekere 1981; 1990; Asad 1970; 1993; Bellah [forthcoming]; Bell 1992; 1997; Rappaport 1999), мы выделили четыре ключевых момента.

Во-первых, мы утверждаем, что ритуалы создают воображаемую или условную («как бы») Вселенную. Такая Вселенная могла бы существовать, но в реальности ее нет. Тем не менее именно она делает возможным наше бытие в принимаемом всеми социальном мире, позволяя признавать его двусмысленность, встроенную в общественную жизнь и взаимодействие людей. Формальность, повторяемость и ограничения ритуала являются неотъемлемыми аспектами этого совместного созидания воображаемой Вселенной. Более того, ритуал предлагает свои уникальные возможности для самореализации человека, которые зачастую игнорируются современными версиями произвольно созданных по индивидуальному выбору Вселенных, полностью свободных (в идеале) от любых традиционных влияний.

Во-вторых, мы полагаем, что аспекты совместного «как бы» существования, созданные ритуалом, пронизывают многие области человеческой деятельности. Ритуал вовсе не ограничен ни той сферой, которую наши современники определяют словом «религиозная», ни даже феноменами, еще десятилетия назад названными Майерхофф «аренами светского ритуала». Ритуал и ритуальные действия столь же обыденны, как и повседневное бытие в мире, включающее в себя не только посещение церквей, мечетей, синагог. Мы сталкиваемся с ритуалами каждый раз, когда проявляем свою цивилизованность. Любое «спасибо» и «пожалуйста», «как поживаете?» и «как дела?», не предполагающие развернутого ответа (который, вероятнее всего, мало кого обнадежит), являются ритуальными действиями, необходимыми для поддержания социальных связей. Подобные проявления вежливости способствуют созданию условной воображаемой реальности и удерживают от разрушения нашу хрупкую социальную Вселенную. Элементы ритуалов можно обнаружить в общественных и личных отношениях, в жизни здорового человека и в симптоматике психического расстройства. Их можно обнаружить в искусстве, архитектуре, музыке и поэзии, в детских играх и профессиональном теннисе. Для того, чтобы принять факт постоянного присутствия ритуала в нашей жизни, необходимо в первую очередь осознать, что мы являемся не просто свидетелями какого-то события (литургия, жертвоприношение, подъем флага на военной базе), но и сами музицируем в этом социальном оркестре, исполняя мелодии, ритмы которых свидетельствуют о нашей причастности к миру. И этот мир, к сожалению, порой тонет в бесполезных дискуссиях о том, что есть «искренность» или «подлинность».

В-третьих, ритуальные модели поведения контрастируют с тем, что мы обычно называем «подлинными» или «искренними» формами бытия. Стоит задуматься над тем, что представляет собой «истинное» или «реальное» восприятие действительности. Люди проецируют свои представления о реальности, уверяя себя и окружающих в том, что видят все так, «как оно есть на самом деле». Результат подобного восприятия исключает двусмысленность и порой приводит к неприятным последствиям, например таким как самонадеянность науки и религиозный фундаментализм. Именно категория «естественности» («искренности», «подлинности») определяет нашу всепоглощающую озабоченность проблемами собственной аутентичности, наш так называемый индивидуальный выбор, наивную веру в возможность постичь суть вещей, найти «ту самую» сердцевину подлинных чувств или мыслей. Представляется, что если это удастся, то все будет хорошо – пусть не с миром, то хотя бы с нами. Именно такой подход использует Христиан Смит, социолог из университета Северной Каролины в Чэпл-Хил, который настойчиво внушает молодым американским евангелистам: «Подлинным и верным для вас становится только то, что вы выбираете для себя сами». Из подобной посылки следует логичный вывод: если для кого-то какой-либо объект не является «подлинным», значит, он автоматически лишается смысла. Вот суть того, что называют «искренностью» и противопоставляют формализму, повторению и диктуемой извне обязательности ритуала.

Напряженность между «ритуальным» и «естественным» (Weller 1998; Tu Wei-Ming 1991) пронизывает всю историю человечества. Различные культуры трактуют подобное противостояние по-разному, изыскивая возможные компромиссы. Рискнем утверждать, что характерная для настоящего времени всепоглощающая озабоченность «искренностью» происходит за счет снижения интереса к ритуалу.

Современные проявления религиозного радикализма, будь то христианство, ислам, индуизм или иудаизм, придают огромное значение «искренности». Не в меньшей степени «искренность» пронизывает романтическую выразительность этих течений, почти гердерянических¹ по своей сути. С этой точки зрения религиозный

¹ Гердер (Herder) Иоганн Готфрид – немецкий философ и писатель-просветитель. Проповедовал национальную самобытность искусства, утверждал историческое своеобразие

акт есть политическое действие, средство самовыражения и самореализации. Но! В мире реализуются скорее не деяния Бога, а собственные проекции личности. То, что неправомерно приписывается ритуальным религиозным импульсам, несет в себе ярко выраженные элементы более чем естественного отношения к миру и не имеет ничего общего с религией и священными традициями.

Незаметно и совершенно, на наш взгляд, незаслуженно, ритуал приобрел дурную репутацию среди ученых, он единодушно оценивается как пустая внешняя скорлупа, не имеющая «глубинного» духовного значения, как форма авторитарного контроля. Зачастую мы увлекаемся исследованием различных форм самовыражения, вместо того чтобы по достоинству оценить ритмически выстроенную структуру совместно принимаемой условности – того, что является единственно ценным результатом функционирования ритуалов. Наше социальное восприятие мира – восприятие пользователей рынка – оглушило и ослепило нас до такой степени, что мы порой не в состоянии понять механизмы действия ритуалов, по достоинству оценить их и осознать цену, которую мы заплатили бы за их отсутствие.

Наконец, четвертое положение, которое мы выдвигаем, сводится к тому, что только пересмотрев концепцию влияния ритуалов на личную и общественную жизнь, возможно преодолеть трудности, присущие нынешнему столетию. Острые реакции на культурные и экономические движения, возникающие вследствие глобализации, появление во всем мире религиозных и этнических размежеваний, нынешнее противостояние «Запад – не Запад» («*West and the rest*») предполагают невозможность *имеющихся* культурных ресурсов покончить с двусмысленностью, пронизывающей все сферы существования.

Перечисленные признаки нашего «подлинного» времени диктуют необходимость чрезвычайно бережного обращения с границами (*boundaries*) любого рода – обязательное уважение как к их существованию, так и к трансцендентности. Известны по меньшей мере два подхода к пониманию того, что такое границы и как с ними можно поступать. Первый заключается в создании неприступных идентичностей (расовых, этнических или религиозных), второй – в отрицании различий между народами и сообществами. Подобное отрицание границ лежит в основе всех либеральных поли-

тических идей, например универсализации прав человека. Геноцид как следствие первого подхода к трактовке границ особенно наглядно проявился в XX веке, мы все стали свидетелями этнических конфликтов и национальных войн. Проблемы второго подхода очевидны: они порождают партикуляризм и нежелание ассимилироваться в глобальную культуру.

Ни первый, ни второй подходы к пониманию сущности границ не учитывают глубины человеческой потребности в их возведении и поддержании. Для членов одной общины или одного рода стены своего жилища кажутся более прочными, чем стены неприступной крепости. Мы являемся частью наших границ, мы создавались, образно выражаясь, на равнине, которую не могли контролировать. Эта равнина всегда была открыта для других, для чужаков, для того, что было странным и незнакомым, и того, что было вне контролирующей власти центра. Опасность границ, как это ни парадоксально, именно в неконтролируемости центром периферии и в открытости. Одним из способов устранения этой опасности является ликвидация всех границ без исключения. Но беда в том, что вместе с границами уничтожается многое другое, в том числе и совершенно необходимое для выживания. Противоположная крайность заключается в утомительных переговорах о существующих границах, что лишь ослабляет их устойчивость. Именно здесь, в приграничной зоне, ритуалы могут применяться особенно успешно. Даже тогда, когда форма ритуалов многократно превосходит содержание, они помогают найти наиболее успешные способы реализации постоянно возникающих новых потребностей современного мира.

Наше понимание ритуала опирается на то, что ритуал делает, а не на то, что ритуал означает. В качестве наиболее удачного, на наш взгляд, определения, мы используем цитату из работы Рапппорта: «Ритуал является более или менее неизменной последовательностью формальных актов и высказываний, смысл которых не понимается лицами, их совершающими» (Rapaport 1999). Один из скрытых смыслов ритуального акта заключается в том, что он воссоздает могущественную сферу нормативных отношений, вне которых возможности влияния человека на мир были бы более чем ограничены. Иудаизм и конфуцианство рассматривают мир как раздробленную и прерывистую субстанцию. Ритуалы, создавая временную упорядоченность, способствуют построению желательного «как бы» мира и позволяют нам в нем существовать. Каждый

ритуал превращает мир в условность – «как если бы это было так» – и лишь одну из многочисленных возможных реальностей.

Незамысловатым примером подобной трансформации являются президентские выборы, происходящие в штате Массачусетс, США. Их результаты всегда настолько очевидны, что кандидаты порой считали излишним проводить здесь избирательные кампании. В одной из статей известного экономиста (Dubner, Levitt 2005) даже ставился вопрос о причинах, побуждающих людей приходить на выборы, так как шансы, которые могли бы изменить их процедуру и исход, были ничтожны по сравнению с огромными временными и энергетическими затратами. Тем не менее жители штата Массачусетс все-таки голосуют. Голосование в таких случаях является ритуалом, не имеющим никакой практической ценности, но все же крайне важным, позволяющим восстанавливать воображаемый социальный мир, в котором люди «как будто бы контролируют» правительство. В этих случаях голосуют не столько для того, чтобы избрать президента, сколько для того, чтобы «как бы» восстанавливать демократию хотя бы раз в четыре года. Одна из причин, побуждающая принять участие в голосовании, сродни причине, заставляющей следовать букве этикета в повседневной жизни. Эта причина заключается в ритуалах, без которых наш воображаемый «как бы» мир рухнет и вновь превратится в реальность жесткого принуждения и потворства собственным эгоистическим интересам.

Ритуал напоминает игру: это форма ролевого поведения, и игровой аспект ритуала необходим. Ритуал устанавливает границы и в то же время позволяет передвигаться между ними. Признавая ограничения, ритуал признает и возможности их преодоления. В начале ежедневной молитвы иудеев, к примеру, верующий провозглашает: «Что мы есть? Что есть наша жизнь? Что есть добродетель? Что есть праведность? Что есть справедливость? Что есть помощь? Что есть сила? Что есть мощь?» (Там же: 133). Затем добавляет: «Как бы то ни было, мы Твой народ, Твои соратники, дети Авраама, Твоего друга, которому Ты дал обетование на Горе Мориак» (Там же: 136). Первый набор предложений очерчивает существование и его пределы, второй приоткрывает их.

К концу ежедневных молитв во время молитвы *Aleynu* благочерные евреи благодарят Бога, «который не сотворил нас подобным другим народам мира и не оставил нас на земле подобно их семьям... и не сделал нашу судьбу подобной их судьбам». Но по-

следнее предложение молитвы как бы преодолевает эти ограничения: «В тот день (когда) Бог станет единым, тогда и Его имя будет Единым» (Dubner, Levitt 2005: 138). Оба эти отрывка могут послужить примерами того, как ритуал признает и ограничения, и возможности их преодоления.

В отличие от большинства исследований, посвященных ритуалам, мы попытаемся соотнести психологию отдельного человека с результатами общественной работы ритуала. Развитие условных миров ребенка прослеживается от ритуалов отхода ко сну до способности фантазировать, изобретать и обманывать. Другим направлением нашего исследования является наблюдение за куда более необычным и экзотическим поведением – ритуалы очевидны в случаях фетишизма и изобретательной лжи. Детские игры, фантазирование, фетишизм и изобретательная ложь имеют немало общего: во всем этом прослеживается двусмысленность или, если воспользоваться психоаналитическим термином, расщепление личности. Удивительно естественно и «искренне» люди способны не только преодолевать раздвоенность, но и творчески ее генерировать и даже применять в качестве средства адаптации к противоречивым требованиям окружающего мира. Ритуалы, первоначально выработанные именно как механизмы адаптации к потребностям и импульсам жизни, стали затем использоваться в качестве инструментов, превращающих нас в коллективно и индивидуально действующих субъектов. Именно при помощи ритуала возможно совмещение противоречащих друг другу ролей и вариантов реальности, управление границами, а также механизмами перехода игры в ритуал и обратно. Мы решительно настаиваем на том, что уникальная способность управления поведением возможна только благодаря ритуалам и недоступна в мире подлинной искренности.

В своей способности играть границами – видеть их двойственную роль как чего-то одновременно разделяющего и соединяющего – ритуальное действие находится в оппозиции к современным формам социальной организации, которые либо полностью отказываются от рубежей, либо идеализируют и возносят их до статуса бесспорных и нерушимых. Мы открываем дискуссию о том, каким образом прогрессивные модели организации общества (и организации личности, могли бы мы добавить) поддерживают взаимодействие и целостность при отрицании границ и признании единствен-

ных – профессиональных – рубежей в неустойчивом и непредсказуемом разделении труда.

Вышесказанное согласуется с центральной частью проекта, прописанного в статье I «Декларации прав человека и граждан» (26 августа 1789 года) Французским Национальным Собранием: «Все люди рождены свободными и остаются свободными и равноправными: *социальные различия отвергаются, признается лишь их общая полезность*». Отсюда следует, что социальные различия между мужчинами и женщинами не должны основываться ни на чем другом, *как только на их (женщин и мужчин) месте в разделении труда, в сущности, на их полезных функциях, направленных на работу во благо всего общества*. Эта модернистская версия, повторяемая в социалистической и либеральной формах, проводит различия между индивидуумами и социальными группами скорее по функциональным, нежели конструкционным критериям. Однако отрицание конструкционных границ, по всей видимости, контрпродуктивно. Одним из следствий новейшей глобализации (несомненно, наиболее радикального эксперимента по уничтожению всех и всяческих границ) явилось не только их возрождение, но и связанное с этим появление явно ксенофобных идентичностей, что спровоцировало обострение религиозной борьбы в Африке, антииммигрантские настроения в Западной Европе и многое другое. Ритуал представляется многообещающим предметом исследований, так как типичное для него признание существующих ограничений отвечает задаче поиска бескровных способов решения вопросов, касающихся границ.

Мы можем с полной уверенностью утверждать, что именно отрицание границ и разрушение национальной идентичности явилось тем фактором, который после Французской революции послужил ключом к ассимиляции евреев в политический порядок Западной Европы. Классическое определение этому отрицанию было предложено графом Станиславом де Клермон-Тоннером в 1789 году: «Еврею как представителю еврейской нации будет отказано во всем; еврею же как индивидууму будет все позволено». Это выражение стало парадигмой отношения к «иным» (Shurkin 2000). Как известно, подобная политика завершилась трагическим провалом и более того – во время Второй мировой войны привела к массовому уничтожению европейских евреев. Учитывая сегодняшнее отношение к мусульманам в Европе, будь то Франция или Босния, мы по-

лагаем, что настало время подвергнуть серьезному сомнению данную парадигму и попытаться сформулировать или хотя бы предоставить пространство для альтернативной модели.

В современном мире, как и в новейшей истории вообще, ритуальные формы социальной жизни и поведения серьезно не рассматривались. Когда дочери просвещенной элиты в Турции добровольно снимают паранджу, а дети либеральных евреев в Нью-Йорке соблюдают строжайшую диету, мы начинаем понимать ту роль, которую должны играть и ритуал, и самоопределение. Действительная, а не декларируемая сила ритуала способна отражать фундаментальные аспекты человеческих взаимоотношений и даже человеческого существования в целом.

Одним из наиболее серьезных и деликатных вопросов, которые затрагиваются нами в книге, является противостояние между «искренностью» и ритуалом. Искренность, непосредственность часто являются реакцией на восприятие условности ритуала как лицемерной. Интересно, что подобные реакции в свою очередь сами со временем превращаются в ритуал. Искренность определяет мир «как есть» вместо множественных ритуальных миров «как если бы» или «как будто». При ориентации на искренность рассматриваются отдельные феномены и уникальные личности, в ритуалах — повторяющиеся акты и фрагментарные реальности. Одной из коренных предпосылок обращения к искренности явилось полное растворение социальных границ, несмотря на то, что люди постоянно их воссоздают. Мы заявляем, что ритуал занимает важное место в этом (или в любом другом) мире, что упорно не признается в большинстве политических и социологических теорий. Мы пытаемся проследить взаимодействие ритуала и искренности во времени, включая реформы, требующие большего участия как ритуалов, так и искренности в социальной сфере. Сначала мы обсуждаем взаимодействие закона и любви, иудаизма и христианства, ритуала и искренности, которое хорошо прослеживается в пьесе Шекспира «Венецианский купец». Затем мы рассматриваем историческое развитие архитектурного орнамента, которое носит ритуальный характер в плане повторяемости и ритмики, обсуждаем его связь с границами и рамками. Здесь наиболее наглядно проявляется напряжение между ритуалом и «искренностью», выливающееся в конфликт между орнаментом и педагогикой в рамках репрезентативного искусства или в виде запрета изображения ради текста. Основной те-

мой обсуждения является иконоборчество – борьба с традиционными верованиями и предрассудками. Наконец, мы обращаемся к музыке, которая носит в себе многие формальные черты ритуала и зачастую сопровождает его. Подобно ритуалу, музыка является способом установления и пересечения границ, а также внесения порядка в мировой хаос. Это прослеживается в интонации, ритме и орнаменте. Напряжение между ритуалом и «искренностью» проявляется в долгих спорах, направленных против сложной гармонии или орнаментов, отвлекающих от песенного текста. Эти споры завершились предпринятыми в XX веке попытками полностью выйти за общепринятые рамки тональности.

Итак, ритуал, по нашему глубокому убеждению, лучше всего рассматривать через то, что он, собственно, делает и к чему приводит, нежели через то, что он может означать. Следует отметить, что в прошлом бóльшая часть научной литературы, посвященная этой тематике, фокусировалась на значении. Но, несмотря на многочисленные ценные находки, эта литература способна затушевать некоторые ключевые аспекты ритуала, которые только выигрывают от смещения фокуса исследования с того, что *ритуал значит*, на то, что *ритуал делает*.

Ритуал признает правомочность отношений и их последствий для человеческого существования в окружающем мире, устанавливая существующие отношения между связанными сообществами, но не является инструментальным информационным кодом, через который передаются описательные послания. Ритуал поддерживает разделяемые социальные договоренности, которые включают как различия между ролью и властью, так и саму идею личности. Несмотря на то, что эти свойства ритуала неприемлемы для модернистских предположений об автономии индивидов, они заслуживают подробного исследования именно из-за важности границ континуального существования как социальных личностей, так и социального мира, в котором они взаимодействуют.

Нашей целью не является демонстрация всевозможных взаимосвязей между ритуалами и претендующими на «истинность» моделями мира. Наши притязания носят гораздо более скромный характер: путем исследования специфической динамики этих взаимосвязей можно достичь нового, более полного понимания того, как функционирует ритуал и почему он остается важным инструментом познания. Это необходимо для современного мира, представ-

ления которого почти полностью сфокусированы на том, что есть истинно и искренне. И это особенно важно для такого мира, границы которого еще долго не будут четко определены.

Перевод Е. С. Молчановой

Литература

- Asad, T.**
1970. *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. New York: Praeger.
1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bell, C.**
1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, R.** (forthcoming). Durkheim and Ritual. In Alexander, J. C., and Smith, Ph. (eds.), *Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M.**
1983. *Marxism and Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
1998. *How We Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder: Westview Press.
- Douglas, M.**
1973. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books.
1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul.
1986. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dubner, S. J., and Levitt, S. D.** 2005. Why Vote? *New York Times Magazine* 6, November.
- Durkheim, E.** 1915. *Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen and Unwin.
- Freedlander, D., Hirsch, R., Seltzer, S.** 1994. *Emerging Worship and Music Trends in UAHC Congregations*. New York: Union of American Hebrew Congregations.
- Levi-Strauss, C.**
1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
1969a. *Totemism*. Harmondsworth: Penguin.

1969b. *The Raw and the Cooked*. New York: Harper and Row.

Moore, S., and Myerhoff, B. (eds.) 1977. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum.

Obeyesekere, G.

1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.

1990. *The Work of Culture: Symbolic Transformations in Psychoanalysis and Anthropology*.

Rappaport, R. A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shurkin, M. 2000. Decolonization and the Renewal of French Judaism: Reflections on the Contemporary Jewish Scene. *Jewish Social Studies* 6: 2, 156–176.

Tambiah, S.

1985. *Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

1990. *Magic, Science and Religion, the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tu Wei-Ming. 1991. The Search for Roots in Industrial East Asia: The Case for Revival. In Marty M., and Appleby, S. (eds.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.

Turner, V.

1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Pub.

1974. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Weller, R. 1998. Divided Market Culture in China. In Hefner, R. (ed.), *Market Culture: Society and Morality in the New Asian Capitalisms*. Boulder, Westview Press.