

## ДИСТАНЦІЮВАННЯ ЕМОЦІЙ В РИТУАЛІ<sup>1</sup>

Томас Дж. Шефф

Переклала з англійської **Марія МАЄРЧИК<sup>2</sup>**.

Сучасна соціальна наука має два буцімто суперечні підходи щодо ритуалу. Позитивний підхід розглядає ритуал, а також і міф, як підґрунтя всієї культури — підвалини людської свідомості. А негативний бачить ритуал порожньою шкаралупою, рештками вірувань та звичаїв, що втратили свої функції в далекому минулому. Обидві ці традиції глибоко вкорінені в особливості бачення предмету з позицій антропології, соціології та психології. Метою цієї статті є спроба окреслити таку теорію ритуалу, яка об'єднала б обидва підходи.

Позитивна теорія ритуалу була чітко викладена Дюркгаймом: релігійні вірування та звичаї не тільки творять і підтримують засадничу соціальну структуру у спільноті, але й утримують відчуття реальності. Показовою є Клакгонова (Kluckhohn 1942:64) оцінка цього погляду: "Навряд чи сенс [міфів] піддається (нашому) розумінню, як, скажімо, трагедії піддавалися грецькому популюсові. Як про це говорив Арнольд Метью "їх значення є невичерпним" Утвердженню позитивного підходу до ритуалу сприяла робота Чейппла (Chapple 1970) про антропологію поведінки. Чейппл відзначив, що міф і ритуал це форми, які є

посередниками між соціальною організацією та біологічними ритмами людського існування. Його огляд вміщує не тільки ритуали життєвого циклу — обряди переходу при народженні, ініціації, одруженні та смерті, — але також і ритуал взаємин, що охоплює мить за миттю перебіг повсякдення. Прикметним є його аналіз (с. 304) звичаю молитися перед тим, як розпочати їсти:

Це — ритуал, пов'язаний із інституційною кризою... На перший погляд може видатися недоречним використання цього терміну — "криза" — з усіма його відтінками критичності, стосовно групи людей, що зібралися до спільної трапези. Однак, слово це є доречним, якщо розглядатимемо кризу в її інституційному сенсі

До того, як розпочалася трапеза, члени родини зайняті іншими справами... дорослі працюють, старші діти вчать... жінки на кухні готують їжу, а молодші діти граються надворі... Невдовзі це кінчається; члени сім'ї сходяться разом... як група... Що таке напруження? По-перше,... зміна з однієї ситуації на іншу вимагає зміни в моделі взаємин... По-друге, здатність людських істот до переходу уможливорює перетворення темпераментних реакцій у... нові необхідні психічні засоби... І останнє, модель взаємин у межах родини підсилюється через... ті особливі форми взаємин, що їх визначає трапеза. Емоційні переваги містяться у повороті до старих чи розпочинанні нових стосунків...

За Чейпплом ритуал молитви сприяє переходу з однієї суспільної та біологічної системи ритмів до іншої, цілковито інакшої системи, і у такий спосіб розв'язує незначну кризу.

Аналіз поховальних обрядів Мандельбаума (Mandelbaum 1959) є зразком позитивного підходу до ритуалів життєвого циклу. Він показує, як поховання та звичай голосіння у Котас у Північній Індії не тільки тамує горе пригнічених сумом, але також виконує і важливі соціальні функції, такі як підсилення порядку пріоритетів у поселенні. Він зі схваленням повторює заувагу Фірта (Firth 1951:63): "Поховальний обряд є соціальним *par excellence*. Його причинковим об'єктом є мертва особа, однак його здобутком є зовсім не смерть, а життя"

На противагу твердженням про цінність ритуалу існує також вагома опінія, яка стверджує, що з ритуалів нема жодної користі. Тернер (Turner

<sup>1</sup>Дискусії з Маріусом Стейном започаткували дану статтю. Штефен Ц. Шіл здійснив асистенську роботу в дослідженні, а Роберт І. Леві вніс вартісні пропозиції до попереднього шкіцу.

<sup>2</sup>Стаття *Thomas J. Scheff The Distancing of Emotion in Ritual* перекладена за виданням *Current Anthropology*. — 1977. — Vol. 18. — No 3. — P. 483-502.

Томас Дж. Шефф (1929 р.н.) — професор соціології в Каліфорнійському університеті в Санта Барбарі. Наукову ступінь здобув у 1960 році.

З 1959 по 1963 рік викладав у Вісконсінському університеті в Медисоні, а відтак і надалі працює у Санта Барбарі. Його наукові дослідження торкаються соціології емоцій, соціології психічного порушення та статевих ролей.

Серед публікацій є: "Будучи психічно хворим" (Чікаго: Елдіні, 1966), "Психічна хвороба та соціальні процеси" (Нью-Йорк: Гарпер енд Ров, 1967), "Прикметне божевілля" (Енджелвуд Кліфс: Прентіс-Гол Спектрум, 1976), "Свідомість глядачів та катарсис у драмі" ("Психоаналітичний оглядач", зима-весна, 1977).

Дана стаття була вивершена у 1976 році і розіслана для коментарів 50 вченим. Деякі з коментарів друкуються після статті.

1967а:1010) зауважує: "Для тих, хто зустрів не тільки релігійний ритуал, але й церемоніали одруження, поховання та заупокійні відправи, церемонії ініціації та здійснення градації, які позбавлені змісту,— для тих ніяк не зрозуміло, як ритуал міг додати життєвості та реальності до чого-небудь" Манделбаум пише про "деритуалізацію" американського суспільства, а Клапп (Klapp 1969) — "про бідність ритуалу" Звичайно, деякі з нападів на ритуал з боку прихильників негативної орієнтації націлені не на ритуал *per se*, але на неефективність ритуалу в сучасних суспільствах. Теза Манделбаума про "деритуалізацію" передбачає, зокрема, порівняння неефективності сучасного ритуалу з його ефективністю в традиційних суспільствах. Але в багатьох викладах панують значно похмуріші тони. Фройд (Freud 1948:35) пов'язував ритуал із симптомами obsesій у пацієнтів-невротиків: "... можна ризикнути розглянути obsesійні неврози як патологічний двійник релігійних утворень, описати ці неврози як особистісні релігійні системи, а релігію — як універсальний obsesійний невроз" Навіть Малиновський (Malinowski 1931:639), що прославляв важливість ритуалу, — загравав з подібними ідеями: "Страх побуджує кожну людську істоту до безцілних, проте обов'язкових дій; перед лицем важких випробовувань кожен рятується у obsесивних мареннях наяву" Він продовжує, підкреслюючи те, що ритуал слугує для заспокоєння тривоги в тих сферах культури, де панує велика непевність. Хоч Малиновський і визнавав важливість ритуалу, однак остаточна його думка цілковито негативна; він застановляє, що ритуал має для суспільства таку ж нікчемну цінність, як симптоми obsесивного неврозу для хворого невротика. Гоффман (Goffman 1971:62) дав найкоротше визначення ритуалу в дусі негативної традиції: "Ритуал є поверховою, усталеною дією, якою особа зображує свою повагу та ставлення до деяких речей умовної вартості..." Оперативна ідея цієї дефініції полягає не в тому, що особа має речі умовної вартості, але в тому, що ритуальна дія є поверховою та умовною. Сформульована Гірцом теорія релігії як символічної системи в загальних рисах є репрезентантною негативної традиції. Він доводить, що релігія прагне вчинити розправу з неприборканими силами людського буття: з незнанням, стражданням та несправедливістю. Гірц вбачає деяку ужитковість у релігійному символізмі, оскільки символізм установлює тривалодіючі мотиви щодо зовнішнього світу. І все-таки, подібно до Малиновського та Фрейда, він розглядає емоційні компоненти релігії, які вважає витвором наснаженості настрою, як ефемерні: "Мотиви мають настановчий характер, вони описують певну загальну спрямованість, тяжіють до певних, переважно тимчасових, цілей. Однак, настрої змінюються тільки за інтенсивністю: вони нікуди не зникають... Як тумани, — спадають і котяться, як запахи, — розливаються і випаровуються" (Geerts 1965:208). Така обробка емоційного компоненту в релігії, видається мені, характеризує сучасні настрої у соціальній науці — відчуження як від ритуалу, так і від емоцій.

Міф та ритуал систематично досліджували Леві-Стросс (Lévi-Straus 1969), Тернер (1967а), Фірт (1972), Дуглас (Douglas 1970) та багато інших вчених. Їх аналізи, однак, наголошують на пізнавальному та вербальному аспектах, аж до повного виключення емоцій. Леві-Стросс, Фірт та Дуглас у багатьох

випадках ігнорують афективні компоненти. Навіть Тернер, який є більш чутливим до деяких емоційних елементів у ритуалі, розглядав емоції загально, недиференційовано, а значить зовсім поверхово. Жоден із цих авторів не визначив головних емоцій, котрі я хотів би обговорити: скорботу, страх, сором та злість.

Я переконаний, що ігнорування емоцій, яке подибуємо в роботах Малиновського, Фрейда, Гірца та інших соціальних теоретиків, є частиною раціонального спрямування, яке робить надмірний наголос на пізнавальних елементах культури і не бере до уваги або ж упереджено ставиться до емоційних елементів. Така тенденція через знання і науку є також і етноцентричною, оскільки вона применшує той аспект у самому ритуалі, який із користю для себе застосовує Західна культура, і зовсім не зважає на ту частину — емоції, — котрою наша культура мало послуговується, якщо ще послуговується взагалі. Я хочу запевнити, що ритуал виконує вітальну функцію: здійснює дистанціювання емоцій. Дозвольте запропонувати теорію ритуалу і пов'язаного з ним міфу як драматичних форм для подолання універсальних емоційних переживань.

### РИТУАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ НАПРУЖЕННЯМ

У грі "пікабу" мати спочатку затуляє обличчя руками, а потім забирає руки, повертаючи усмінене обличчя до дитини, і промовляє "Пікабу!" Ці дії повторюються знову і знову. Якщо ритм, який обрала мати, правильний, — дитина починає сміятися щоразу, коли мати показує обличчя. Якщо ж вона ховає обличчя надто довго — гра зіпсована: дитина може заплакати або злякатися. Якщо ж мати ховатиме обличчя не досить довго — дитина не буде достатньо спонукана до сміху.

Ця гра включає у найпростішій формі три елементи, необхідні для вдалого ритуального управління переживанням: (1) виклик напруження (тобто відділення); (2) механізм дистанціювання (дитина знає, що мати насправді не пішла); (3) розрядка напруження (дитина сміється). (Іншу інтерпретацію гри "Пікабу" див. Maurer 1967). Ці три елементи притаманні багатьом видам ритуалів, включаючи різноманітні форми поховальних обрядів та традицій зцілення.

Ритуал, що найвиразніше демонструє елементи, відшукані у грі "пікабу", це надзвичайно добре розроблена система обрядів, які стосуються життя по смерті. Ці ритуали і міфи центруються навколо напруження, що спричинене розділенням внаслідок смерті; механізм дистанціювання є комплексом вірувань та дій, у ході яких засвідчується, що померла людина втрачена не навіки, а розрядка напруження зазвичай набуває форми ридань. Щоб зрозуміти, у чому суть ритуальних передумов, котрі уможливають особистісне дистанціювання для розрядки, спершу необхідно розглянути теорію катарсису Фрейда.

### ТЕОРІЯ КАТАРСИСУ

У 1881 році Джозеф Броер відкрив метод психотерапії, котрий його перша пацієнтка Анна О. назвала "лікуванням розмовою" або, що більш мальовничо, "чищенням комину" Броер був вельми здивований виявивши, що коли він дозволив пацієнтці повторно пережити події або фантазії, котрі вона пов'язувала зі своїми симптомами, то симптоми, включно з паралічем та порушенням зору, зникли. Саме від Броєра Фройд перейняв цю техніку і, дещо

змінивши, застосовував до своїх пацієнтів. У процесі роботи методом катарсису Фройд розвинув більшу частину теорії психоаналізу — поняття витіснення, травми, підсвідомість, опір, механізм захисту та перенесення.

Формулювання теорії катарсису у Фройда та Броєра (Freud & Breuer 1966:40-41) включає як розгляд причин неврозів, так і способи їх лікування:

[Причини]: В травматичних неврозах дійсною причиною хвороби є не незначне пошкодження, а афект переляку — психічна травма. Таким самим чином наші дослідження виявили: спонуки істеричних симптомів можуть бути описані у багатьох, якщо не в більшості випадків, власне як психічні травми. Будь-який випадок, що викликає афекти страждання — як, скажімо, переляк, тривога, сором чи фізичний біль — може подіяти як травма цього гатунку...

[Лікування]: на наше превелике здивування ми виявили, що кожен індивідуальний істеричний симптом відразу і обов'язково зникає, коли вдавалося чітко відновити у пам'яті подію, котра спровокувала цей симптом, і викликати афект, що супроводжував цю подію, і коли пацієнт описав усе в щонайдрібніших деталях і словесно переказав свій афект.

Далі Фройд довів, що взаємопов'язані травми існують звичайно групами, і ці групи приходять у пам'ять у зворотньому хронологічному порядку, що він назвав "текою" Метод, який відкрили Фройд та Броєр, полягав у тому, щоб слідувати за спогадами пацієнта у зворотньому керунку крізь його "теку", намагаючись допомогти пацієнтові описати кожен випадок даної серії "з притаманним цьому випадкові афектом" Зі своїми першими пацієнтами вони застосовували гіпноз: пацієнти викликали події зі своєї теки в гіпнотичному стані. Однак невдовзі Фройд з'ясував, що деяких з його пацієнтів загіпнотизувати неможливо. Це не зупинило його і він продовжував застосовувати текову технологію з пацієнтами у звичайному стані, лише час від часу вдаючись до методу "тиск на голову", щоб побороти опір пацієнта пригнічуваному.

Практикуючи цей метод багато років поспіль Фройд виявив, що висліди лікування були тимчасовими, з плином часу первісні та інші симптоми повертаються (Freud 1920:289). Він утратив цікавість до катарсису і розпочав роботу, де намагався віднайти причини опору пацієнта. Ця робота спричинила появу теорії про комплекс Едіпа, що стала визначальною прикметою сучасного психоаналізу. В цій пізній роботі афект уже не мав такої ваги, як у теорії катарсису.

Та навіть і у ранній роботі Фройда його зацікавлення афектом не було послідовним. В деяких своїх формулюваннях він стверджував цілком виразно, що виклик афекту, який супроводжує переживання, був у всякому випадку так само важливий для вдалого лікування, як і вербальний опис. Наприклад, він говорив (1966:41): "Спогад без афекту, безперечно, не дасть жодного наслідку. Психічний процес, що відбувся первісно, мусить бути повтореним настільки достеменно, наскільки це можливо; він повинен бути доведений до кінця, до його status nascendi, а відтак має йти вербальний супровід" Фройдівий запис перебігу реальних випадків заперечував важливість афекту; цілком виразно видно в обидвох його випадках, і в Броєровому, що вони наголосували більше на словах, аніж на відчуттях. Наріжним випадком стала історія фройлян Матільди Г. (pp. 204-205), де йшлося тільки про відчуття, і фактично не було слів:

Одного разу, на своє превелике здивування, я виявив, що "вивільнення залишкових притлумлених переживань" може творити сутність іншого заплутаного неврозу. Так сталося у випадку фройлян Матільди Г., дев'ятнадцятирічної дівчини. Коли я її вперше побачив, вона страждала від часткового паралічу ніг. Згодом кілька місяців, однак, вона прийшла до мене лікуватись від змін у своєму характері<sup>2</sup>. У неї розпочалась депресія..., на яку зовсім не зважала її мати, роздратована і неприступна. Дівчину дуже легко було увести в глибокий сомнамбулічний стан, і я кожного візиту [давав] їй команди та поради. Вона слухала це в глибокому сні і супроводжувала потоками сліз.... Яюсь... вона сказала мені, що причиною її депресії був розрив заручин. Ближче знайомство з її нареченим виявило... речі, неприємні їй та її матері.... Довший час вони обидва вагалися.... Врешті мати від її імені повідомила негативне рішення. Трохи пізніше вона пробудилася бучітом зі сну, і її обійняли думки, пов'язані з рішенням, котре, однак, вже було реалізоване... І все це, сказала вона, дотепер продовжується.... Мені не вдалося переконати дівчину поговорити ще раз. Я продовжував звертатися до неї, коли вона перебувала в глибоко сомнамбулічному стані, і кожного разу бачив її ридання, однак жодного разу вона не відповідала мені. Яюсь, дець після роковини розриву її заручин, депресія минула — це була подія, що дала мені можливість повірити у реальність великих терапевтичних успіхів шляхом гіпнозу.

Хоч пацієнтка і була вилікувана, вона, однак, віднесена до винятків. Вона не задовільняла передбачення Фройда: він гадав, що травма і супутні ефекти мусять бути описані словами, але Матільда Г. виплакала свою депресію. Фройд вважав її випадок несподіваним та загадковим, однак, як би там не було, а як дослідник сумлінний, він таки занотував це у звіті.

І хоч цей випадок не пасував до його теорії, Фройд пішов на те, що створив термін для таких неврозів та лікувального процесу. Перше він назвав "стримуванням істерії", котра, сказав він, з'являється, коли особа перебуває в ситуації, коли не може виразити свої переживання, як, наприклад, у ситуації догляду за хворим (Freud and Breuer 1966:203). Лікувальний процес шляхом плачу він назвав "вивільненням залишкових притлумлених переживань" (p.204). Оскільки пацієнтка доглядала свого хворого батька, вона у плачі накопичила залишкові притлумлені переживання. По смерті батька, в час дозвілля, як сказав Фройд, вона опанувала свої притлумлені емоції. Він описав вивільнення залишкових притлумлених переживань у випадку Матільди Г. і "вельми обдарованої леді", і більше в жодному іншому випадку.

Видається мені, що процес стримування афектів і вивільнення залишкових притлумлених переживань є ключовими елементами, які випустив Фройд у своїй по-новому сформульованій теорії катарсису. Якщо були випадки, де вербальний опис травми є переважно лише попереднім катарсисом, прелюдією до посиленої і, у деяких випадках, дуже розтягнутої в часі емоційної розрядки, то це пояснить з-поміж іншого також і те, чому фройдівське лікування шляхом катартичного методу допомагали лише тимчасово.

Нову теорію катарсису я сформулював під впливом ідей сучасної теорії переоцінки вартостей (Jackins 1965, Scheff 1972). Тут буде збережено основні фройдівські поняття та додано два нових елементи.

<sup>2</sup>У психоаналізі під терміном "характер" розуміють сукупність стійких індивідуально-психічних рис, що визначають здатність до соціальної адаптації. — Прим. пер.

По-перше, чітка дефініція катарсису, а по-друге, концепція дистанціювання. Обидва ці елементи виходять з теорії переоцінки, хоч поняття дистанціювання передбачає сутнісну модифікацію цієї теорії.

### НОВЕ ВИЗНАЧЕННЯ КАТАРСИСУ

Я визначу катарсис як розрядку однієї або кількох із чотирьох стресових емоцій: скорботи, страху, сорому або злості. Ці емоції є фізичними станами напруження тіла, що викликане стресом. Наприклад, якщо незнайомиць дасть вам ляпаса, то це є не тільки фізичне, але й емоційне страждання, суміш суму, остраху, сорому та/або люті. Те, що ці емоції є станами напруження, краще буде видно у випадку страху. Ознаки гострого страху — блідість, холод в кінцівках та швидке, неглибоке дихання, — спричинені напруженістю: звуження судин, від якого залежить постачання крові, що й спричиняє блідність та холод в руках та ногах; звуження у бронхах, від якого залежить постачання кисню, і це призводить до поверхового, швидкого дихання. При відсутності перешкод ці стани напруженості спонтанно розряджатимуться через конвульсивні, некеровані тілесні процеси, що назовні виявлятимуться розпачливих риданнях, тремтінні та холодному поті при страхі, неконтрольованому сміхові при соромі та злості, "шалі" (швидкі, різкі рухи та озвучення) з гарячим потом — також при злості.

Незвичність цієї дефініції катарсису в тому, що тут робиться чітке розмежування між емоцією як напруженням та емоцією як розрядкою. Ми звикли змішувати до купи полотніння, кидання в холод та збите дихання при відчутті страху із тремтінням та холодним потом при розрядці від страху. Однак, переживання та розрядка є різними і, фактично, протилежними процесами. Ознакою емоційного переживання є симптоматична напруженість м'язів та внутрішній тиск, тоді як ознакою емоційної розрядки є відчуття швидкої релаксації напруги. Вся наша мова видається неточною; іменники, котрі ми вживаємо, щоб відзначити емоції, ведуть нас до використання термінів, що означають радше стани, аніж процеси, і ми не маємо відповідних термінів, щоб розрізнити переживання, спричинені горем, страхом, соромом та люттю, та термінів, що відзначили б розрядку цих афектів. Можливо, необхідний новий набір термінів-дієслів: *griefing, fearing, embarrassing, angering* — для опису емоцій при переживанні, та *debriefing, defeating, deembarrassing, deangering* — для опису розрядки емоцій<sup>3</sup>.

У Фройдівській та Броевській теорії катарсис вважається здійсненням тоді, коли свідомість, яка пережила травму та супутній афект були витягнуті з підсвідомості і омовлені. У новій теорії ця вербальна дескрипція свідчить тільки про дуже неповну розрядку болісного переживання. Вербальна дескрипція у багатьох випадках є тільки пів шляху до завершення. Пацієнт описує травму для того, щоб ще раз пережити її, і саме тому він може зробити те, чого не зробив попереднього разу — розрядити емоції розпуки,

<sup>3</sup>У нашій мові цим герундіям відповідають віддієслівні іменники. Щоб передати експресію та незвичність звучання цих новотворів у англійській мові перекладемо їх так: гнівлення (а не гнівання), горення (а не горювання), бояння (а не боязнь), знічення (а не зніченість), а також відгнівлення, відгорення, відбояння, відзнічення. — Прим. пер.

страху, люті чи сорому.

### ДИСТАНЦІЮВАННЯ ЕМОЦІЙ

Переживання травми вдруге має на меті не достеменний повтор, але належне *дистанціювання*. Наголошуючи на цьому моменті, варто звернутися до поняття дистанціювання як воно застосовується у обговореннях драми<sup>4</sup>.

У драматургійній критиці дистанція щодо відчуттів розглядається континуально. З одного боку — недостатньо дистанційовані драми, що пробуджують глибокі переживання глядачів. Глядач не тільки переживає, але і втягнутий у драматичну дію аж до тої міри, що йому видається, ніби все це трапляється з ним. Недавній фільм "Щелепи" є прикладом цього ефекту. Глядачам було важко утримуватися відсторонено: вони зазнали сильного відчуття жаху, ніби напад акули відбувся насправді. За таких умов глядачам було важко гамувати переляк, бо вони недостатньо дистанціювалися від подій.

На іншому полюсі — надмірно дистанційована драма, вона взагалі не викликає у глядачів жодних переживань. Такий ефект мають драми ідей, такі як "Людина та суперлюдина" Шоу. У такого роду драмі глядачі можуть думати про переживання, але не відчувати їх. Класична драма, з огляду на незвичну мову та локальність часто є надмірно дистанційована від сучасного глядача.

Поміж цими двома крайнощами існують драми, що мають естетичну дистанцію<sup>5</sup>. У таких виставах глядачі відчують емоції, але не поглинені ними. Такі глядачі цілком усвідомлюють, що вони у театрі і що драматична дія відбувається не з ними. Вони ототожнюють себе з головними дійовими особами і співпереживають з ними, проте, водночас, утримуються на віддалі і реагують як спостерігачі. Роль глядача як учасника-спостерігача, що спричиняє цю естетичну дистанцію, є прикметою класичної драми, так само як недостатня дистанційованість — прикметою модерної драми.

Ці три різновиди драми можуть бути співвіднесені з теорією пригнічення. Надмірне дистанціювання співпадає з пригніченням, недостатнє дистанціювання — з поверненням пригніченої емоції. У випадку недостатньо дистанційованої драми глядачі ототожнюють себе з персонажами аж до такої міри, що більшість із них знову відчують непогамовані переживання з власного життя, що були спричинені втратою, небезпекою чи сум'яттям. Переживання вдруге видозмінюється механізмами пригнічення, однак емоційна сутність залишається достеменно тою ж. Як оригінальні випадки, так і випадки повторного переживання є емоційно тотожними і занадто гнітючими, щоб допустити розрядку. При перегляді приголомшливих та жаских фільмів глядачі переживають гнітючий страх, однак розрядка не настає, і вони залишають глядацький зал ще більш напруженими, аніж коли заходили туди.

У драмах з естетичною дистанцією пригнічені

<sup>4</sup>Леві у своїх вичерпних описах, як мешканці Таїті керують емоціями (жалем, страхом, злістю, соромом, зніченістю, криком і, хоч це не зазначено, сміхом), використовує також і поняття дистанціювання, але у такий спосіб, що тільки частково перекривається з моїм способом застосування цього поняття [Levy 1973, 493-498].

<sup>5</sup>Термін "естетичний" має тут те своє значення, яке є етимологічно мотивованим; воно грецького походження і означає "такий, що здатний відчувати", "чуттєвий" — Прим. пер.

емоції також викликаються вдруге, однак глядачі не поглинуті ними. Оскільки глядачі можуть бути одночасно і учасниками і спостерігачами, то здатні пережити пригнічені емоції й здійснити те, чого не змогли зробити попереднього разу, себто розрядити напруження. Категорія естетичної дистанції пропонує розв'язку для парадоксу пригнічення. Переживання, що стають нестерпними — пригнічуються. Як можна витримати нестерпний біль? — пережити його в драматично, тобто з переконанням, що, коли треба, то його можна позбутися. В умовах естетичної дистанції можна бути одночасно учасником та спостерігачем свого власного переживання, тобто можна вільно входити та виходити.

Якось я спостерігав за дитячими риданнями; діти плачуть у спосіб, який передбачає взаємозамінювання станів участі та спостереження. Дитина зосереджується на своєму відчутті болю, опускає голову і плаче, однак постійно глипає на матір, щоб визначити, чи ситуація все ще безпечна. Хоч дитині й болить, вона, однак, також бачить себе і материними очима, як спостерігач. І хоч це без жодного сумніву зрозуміло, дорослі за відповідних умов, вочевидь, пришвидшують це взаємозамінювання, в одну мить міняючи стани: від учасника до спостерігача і навпаки. Феномен плачу від радості може бути прикладом настільки швидкої зміни руху вперед та назад поміж безпекою та болем, що особа не усвідомлює її.

Імпліцитною у понятті дистанціювання є ідея про два різні типи свідомості — теперішнього-часу та минулого-часу. Свідомістю теперішнього часу особа оприсутнюється в реальному середовищі. Свідомістю минулого часу особа не пов'язана з сьогочасним оточенням (хоч може вважати, що таки пов'язана), і з примусу повторно переживає стресові випадки минулого. Випадки минулого можуть бути "запущені" кількома стимулами з реального оточення, але у процесі внутрішнє переживання видозмінює це оточення і особа реагує так, ніби вона знову потрапила в минуле. Параною тут є знайомим випадком — такий вбачає ворожість в усміснених обличчях.

Ступінь дистанційованості залежить від рівня залученості особи в теперішнє оточення. Цілковита надмірна дистанційованість викликає реакцію лише на неемоційні аспекти сьогочасного середовища — в цьому разі не виникає жодного емоційного резонансу. Цілковита недостатня дистанційованість призводить до повного занурення в якісь давні конфлікти і цілковитого збайдужіння до теперішнього. Естетична дистанція влаштовує врівноважене пережиття теперішньої та давньої колізії, котрі відбуваються мовби одночасно. Видається, що особа, занурена в глибинні переживання минулого, водночас спостерігає за своїми відчуттями. Як уже було відзначено, рівновага, ймовірно, є тимчасовим процесом коливання, швидкої зміни руху вперед та назад поміж минулим і теперішнім.

Оскільки, як завелика, так і замала дистанція не допускає реалізації катарсису, то механізм дистанціювання може бути двох різних типів. Для ситуації, коли учасники недостатньо дистанційовані, той механізм продукує більшу дистанцію, себто більша увага приділяється теперішньому. За умови, коли учасники є надмірно дистанційовані, вимоги протилежні — механізм мусить продукувати меншу дистанцію, тобто більше уваги фокусується на давнє переживання. Ми повернемося до цієї тези пізніше.

Поняття континуальності дистанції передбачає окремішній погляд на пригнічення — погляд з-поза меж театру. Недостатнє дистанціювання — це

повернення пригніченої емоції в умови, для яких ця емоція не властива. Особа може бути переконана, що вона переживає сьогочасні обставини, бо сутність переживання видозмінюється розщепленням, проекцією, заміною і так далі. Однак, власне *емоційно* суть є точнісіньким повторенням пригніченого переживання. *Déjà vu*, берсеркерство, жахи та сновидіння, а також класичні симптоми неврозів та психозів, — кожен з них відповідає певному рівню недостатньої дистанційованості. Психоделічні фуги можуть бути розглянуті як суцільне недостатньо дистанційоване переживання, коли вся увага захоплена поверненням до давніх емоцій і, фактично, жодної уваги не звертається на теперішнє. З іншого боку, *déjà vu* є фактично тільки почасти недостатньо дистанційованими, де кількість уваги до теперішнього тільки дещо менша, ніж до пригніченого переживання.

Перенесення переживань у повсякденне життя може також розглядатися як стан недостатньо дистанційованості. Емоції, що витікають ще з попередніх взаємин, рестимулюються теперішніми взаєминами. Любов з першого погляду, вельми ймовірно, є явищем цього типу. Коли батьки, гукаючи свою дитину, називають неправильне ім'я, як правило ім'я іншого родича, то це, переважно, інтенсивне вихлюпування пригніченої і невідповідної емоції на дитину. Оскільки пам'ять про попередні стосунки пригнічена, то батьки зовсім не усвідомлюють, що частина їх уваги щодо дитини базується не на дитині, а на комусь іншому.

З іншого боку — надмірна дистанційованість, що демонструє нам переживання, в якому певні емоції минулого і теперішнього вилучаються зі свідомості. Надмірно дистанційоване пережиття є доконечно пізнавальним. У крайнощах надмірного дистанціювання особа може виказувати незадоволення, викликане відчуттям порожнечі, незাপовненості, або незнанням того, що ж він чи вона бажає чи відчуває. Однак, більшість надмірної дистанційованості не сягає цієї крайності. В маскулінній ролі, переважно, але не завше, відфільтровуються зі свідомості страх та скорбота; ці емоції зберігаються як м'язове напруження та інші фізіологічні аномалії. Фемінінній ролі притаманно те, що багато люті та сум'яття залягає поза межами жіночої свідомості. Чоловічу роль можна розглядати як соціально стимульоване "стримування істерії" (якщо вжити термін Фрейда), в якій утримуються афекти страху та скорботи, а жіночу роль як стримування істерії, в якій утримуються афекти люті та сум'яття. Під величезним тиском, або за умов, що релаксують пригнічені сили, так, як це трапляється в театрі чи в психотерапевта, ці емоції можуть бути пережиті та розряджені.

За естетичної дистанції існує рівновага думки та відчуття. Відбувається глибокий емоційний сплеск, однак особа контролює себе. Якщо пригнічені емоції, такі як скорбота, рестимулюються на естетичній дистанції, то плач як вислід цього не є неприємним: це не виснаження і не втома — опісля людина чується оновленою. Те саме справджується зі страхом, злістю чи сум'яттям. Характеристики різних станів емоцій при надмірному, недостатньому чи естетичному дистанціюванні подано в таблиці 1.

Концепція дистанціювання, так як вона застосовується тут, свідчить про те, що теорія катарсису не є належним чином досліджена. В сучасних апробаціях гіпотези катарсису випущено її

ядро. Беркович (Berkowitz 1962) та інші вчені досліджували, чи негайна помста понижує вороже наставлення до супротивника. Найчастіше виявлялося, що вона не тільки не понижує ворожості, але насправді розпалює її. Це явище тлумачилося переважно як невдача у підтвердженні гіпотези катарсису, яке підтверджує теорію навчання та наслідування. Хай там що, а ця теорія катарсису стосувалася не особи, яка діє на основі пригнічених емоцій, але особи, яка в і д ч у в а є їх, перебуваючи у затишній обстановці. Пацієнти Фрейда та Броєра переповідали свої переживання у затишку терапевтичного кабінету, а глядацька аудиторія, до котрої апелював Арістотель (1968), переживала емоції у спосіб заміщення, в захистку театру, не діючи під впливом цих емоцій. У категоріях обговорюваної тут теорії видається цілком ймовірним те, що помста розпалює злість, але злість, що є або недостатньо дистанційованою, як при втраті настрою, або надмірно дистанційованою, як при спланованих та продуманих діях. Як я вже відзначав, у цих випадках людині бракне подвійної візії учасника-спостерігача, і, таким чином, розрядка стає мало ймовірною.

Фрейд відмовився від теорії катарсису, бо гадав, що наслідки катартичного методу були лише тимчасовими. Але ж помилка могла бути в його техніці. Звичайно він дозволяв пацієнту вивільнити кожне дане почуття лише один раз. Ретельний перегляд його матеріалів з описами різних випадків наводить на думку, що Фрейд закорковував переживання пацієнта, даючи установку, що спогад уже пережито, і він повинен забути. Тепер виглядає цілком ймовірно, що перше вивільнення даного спогаду є хіба що прелюдією до подальшої інтенсивної розрядки.

Необхідність у повторі акту вивільнення спонукає до думки, що існує набагато місткіший резервуар притлумлених емоцій, аніж це передбачали Фрейд та Броєр. Накопичення притлумлених емоцій залежить від двох різних процесів: з одного боку — накопичення переживань, а з іншого — блокування розрядки.

Неможливо уникнути повторення випадків гнітючого переживання у щонайзвичайніших життєвих ситуаціях. Наприклад, жаль як вислід сильних, невимовних почуттів розлуки та втрати може бути засадничою прикметою немовлячого періоду життя. Томкінс (Tomkins 1963:53-55) припустив, що здатність немовляти до формування об'єктів та прив'язаностей до цих об'єктів, що є відокремлені від його Я, вирішальним чином залежить від плачу. Він показав, що залежно від того, якою мірою немовля здатне плакати за втраченим об'єктом і таким чином позбуватися відчуття втрати, такою ж мірою воно буде здатне в майбутньому ризикувати прив'язаністю. І навпаки, якщо немовля не годне впоратися з втратою, воно буде не схильне ризикувати прив'язаністю. Виклад Томкінса пропонує спробу пояснення нездатності любити, яку він пов'язує з маскулінною роллю. До якої міри стоїть перед чоловіком суспільна настанова не плакати, до такої міри накопичена ним скруха витворює примітивні перепони перед ризиком прив'язування до інших.

Подібна аргументація може бути наведена при домінуванні страху та злості. Страх з'являється при загрози для життя, а злість — при фрустрації. Оскільки немовля не може досягнути або контролювати розлуку, то навіть невеличке відлучення від матері може викликати у дитини нестерпні напливи суму, страху та злості. Ці реакції є інстинктивними та неусвідомлюваними відрухами

ТАБЛИЦЯ 1

*Емоційні стани при дистанціюванні*

Тип переживання	Недостатнє дистанціювання	Естатичне дистанціювання	Надмірне дистанціювання
Скорбота	Сум зі сльозами чи без них, головний біль, виділення з носа, підухлість очей. Відчуття безпорадності.	Ридання зі сльозами.	Беземоційність або/і байдужість у ситуації втрати.
Страх	Полотніння, похолелість рук і ніг, швидке і переривчасте дихання. Швидке серцебиття. Переляк та заціпеніння.	Тремтіння з виступанням холодного поту.	Беземоційність і/або байдужість у ситуації небезпеки.
Сум'яття	Зашаріння, скованість, опускання або закривання обличчя чи очей.	Спонтанний сміх.	Беземоційність і/або байдужість у ситуації, коли пошиваєшся в дурні
Злість	Несамовитість рухів та мови, повторювання слів.	Гарячий піт або спонтанний сміх.	Беземоційність і/або байдужість у ситуації фрустрації
Всі зазначені вище переживання			
Протягом розряджання чи напружування.	Біль, відчуття неконтрольованості, напруга.	Відсутність неприємних відчуттів, почуття контролю, розпруження.	Жодних відчуттів, відчуття контролю та напруженості
Після розрядки чи напруження.	Виснаженість, сум'яття думок, пригніченість.	Пожвавлення, ясність думки, релаксація.	Напруга, ясність думки, відстороненість.

на відлучення від дорослого, котрий для немовляти є джерелом їжі та турботи.

На останок — сум'яття, яке виникає тоді, коли людина пошивається у дурні, що поспіль трапляється у ході розвитку дитини. Найчастіше сум'яття викликається прилюдно зробленою помилкою. Оскільки дитина мусить осягати цілу культуру шляхом спроб та помилок, то, фактично, неможливо досягти зрілості і не наробити безліч похибок. Привчання до туалету, торкання тіла, споживання їжі, правила власності та поваги — пропонують дитині перспективу нескінченного бігу з перепонами. Мовна соціалізація є лише почасті важливою, оскільки кожна дитина мусить засвоїти міради вельми прецизійних законів, що регулюють значення, вимову, граматику, артикуляцію і т.д. Все частіше й частіше, коли дитина спілкується з однолітками, від щонайдрібнішої запинки у мові вона може зайтися фарбою. Затинання та шепелявість, недоладність та двозначність — усе це причинки для нічних жахів.

Другий процес, що відповідає за акумуляцію пригнічених емоцій, є блокування розрядки. Навіть переживання, яке є вже оповіджене, найчастіше повністю не розрядиться, а причиною буде сильний зовнішній та внутрішній контроль за розрядкою. Зовнішній контроль появляється завдяки тому, що всі ми вивчилися впливати на інших, притлумлюючи їх розрядку. Дитині, яка власне розряджається, може бути сказано: "Не будь плаксою", "Будь мужчиною", "Більше характеру, молода леді!", "Іди у свою кімнату і можеш вийти лише з усмішкою на обличчі", або якийсь із варіантів цих фраз. Можливо, значно важливішими, аніж ці фрази, є позавербальні жести, що виражають злість, нетерплячку, погрозу, насмішку чи сум'яття. А дорослим, котрі плачуть, розмахують руками, кричать чи сміються понад те, що дозволяють вельми жорсткі суспільні обмеження, — таким дорослим може бути запропоновано прийняти заспокійливе або піти до психіатра.

Усвідомлюючи, що розрядка завше викличе покарання, дитина розвиває внутрішні перепони, які пережоджають емоційному вираженню переживання. Хлопець дуже швидко вивчається, поранившись, приховувати свій плач від однолітків. Він може стримувати сльози аж до того часу, доки не залишиться наодинці. Однак, сотню разів повторюваний, цей процес врешті опановується цілковито. Дитина блокує сльози так досконало, що забуває, як плакати. Заборона плакати може бути менш категоричною щодо дівчат, однак їх це теж стосується. Проте дівчатам значно менше, аніж хлопцям, дозволено розрядка злості; це має той вислід, що жінки вже й забули, як виражати злість.

Підсумуємо: емоційне напруження неухильно і повсякчас з'являється у процесі життя дітей та дорослих. Оскільки звичайно існує сильний внутрішній та зовнішній контроль за розрядкою цього напруження, то люди, переважно, накопичують пригнічені емоції. Виглядає цілком ймовірно, що у традиційному суспільстві саме ритуал і пов'язаний із ним міф забезпечують середовище, у якому психологічно допустиме і соціально прийнятне повторення катарсису.

## РИТУАЛ І ДИСТАНЦІЮВАННЯ

Після зробленого нами обговорення катарсису та механізму дистанціювання можна дати визначення ритуалу не тільки термінами його предмету, як це

зробив був Дюркгайм, але й у термінах емоційної динаміки учасників. Зважаючи на мету даного дослідження, я визначу ритуал як дистанційоване поновне набування чинності тих ситуативних емоційних переживань, які є фактично універсальними для даної культури. Як я зазначав вище, у цій дефініції є три засадничі складові: повторна участь у емоційному пережитті, механізм дистанціювання, розрядка.

Ритуал розгортається переважно навколо оновлюваних витоків колективного переживання. Біль тимчасових розлук спричиняє ритуал прощання, так само як біль довічної втрати обумовлює поховальні обряди та траурні церемоніали. Перехід із одного соціального статусу до іншого, як це буває при одруженні, створює біль за втратою старих взаємин, та страх, пов'язаний із усвідомленням свого нового статусу, і це призводить до обрядів переходу. Церемоніал привітання є, ймовірно, ритуалом, що зав'язується навколо страху та зняковиння при встановленні контакту з іншими, часто незнайомими. Ритуальна драма, як це у випадку грецької трагедії, пов'язана з універсальними людськими переживаннями: смертю, несправедливістю, зрадою, вигнанням.

Будь-який механізм, що дозволяє особі бути водночас і учасником і спостерігачем її ж власного переживання, сприяє здійсненню другої складової цієї концепції ритуалу — дистанціюванню. Віра у потойбічне життя вже згадувалася тут. Ритуал моління рівно настільки дистанціює комунікантів, щоб він/вона були настільки ж учасниками, наскільки і спостерігачами; і це продовжується так довго, поки комунікант водночас і вірить і не вірить, що він/вона комунікує з надприродньою істотою. Подвійна візія<sup>6</sup>, водночас і віра, і невіра, що є прикметою учасників ритуалів життєвого циклу, може бути причиною плутанини, яку відзначають у своїх нотатках багато етнографів, що досліджують міфи культур, відмінних від їх власних. Для естетичного комунікування учасник повинен і вірити, і невірити. З точки зору окресленої тут теорії комунікант, який є водночас учасником і спостерігачем, може переживати пригнічені емоції та розряджати їх.

Один цілком звичайний приклад: механізмом дистанціювання може бути і лексикон прощань. У більшості мов є фрази для прощання, що є індикаторами ймовірно остаточної розлуки: прощайте, *adieu*<sup>7</sup>, *vaya con Dios*<sup>8</sup>. У цивілізованих суспільствах, однак, ці фрази вживаються рідко. Надається перевага таким прощанням, які навіть у випадку остаточної розлуки мають прихований натяк на тимчасовість розставання: "Побачимось!", "Hasta la vista"<sup>9</sup>, "Auf Widersehen"<sup>10</sup>. Коли розлука є насправді остаточною, то щойно названі форми прощань виконують функцію дистанціюючого механізму: учасник може водночас і вірити, що розлука тимчасова, і не вірити в це. У цілительських обрядах віра в те, що у нас можуть вселятися духи, цілком може бути сприйнята як механізм

<sup>6</sup>Подвійна візія учасника-спостерігача є точною паралеллю концепції бісоціації Коестлера (Koestler 1964:34). Прикметно, що він пов'язує бісоціацію зі сміхом і плачем, і з творенням, саме так, як це роблю я.

<sup>7</sup>Adieu (фр.) — з Богом.

<sup>8</sup>Vaya con Dios (исп.) — ідіть з Богом.

<sup>9</sup>Hasta la vista (исп.) — до побачення.

<sup>10</sup>Auf Widersehen (нім.) — до побачення.

дистанціювання. У випадку екзорцизму, про який повідомляв Обейсікер (Obeyesekere 1970), видається зовсім не Аліса Нона тяжко побивалася через безталання свого чоловіка, а Бог Вішну<sup>11</sup>, котрий вселився в її тіло. До тієї міри, до якої Аліса Нона і вірила, і не вірила, що її тілом оволоділи, вона могла утримувати властиву дистанцію, необхідну для здійснення катарсису. Це зовсім не означає, що деякі з об'єктів екзорцизму не можуть цілковито вірувати, що їх тілом оволоділи. Однак, згідно нашої теорії у такому випадку акт екзорцизму не буде терапевтичним, оскільки саме переживання буде майже повністю недостатньо дистанційоване.

Однак, набагато частіше в сучасному ритуалі подибуємо ситуацію не недостатнього дистанціювання (повторення нестерпних емоцій), але надмірного (відсутність будь-яких емоцій). Саме у цьому сенсі пропонується нами теорія береться об'єднати позитивну та негативну орієнтації щодо ритуалу. негативна орієнтація виражена запевненням щодо смерті Бога, безсилості ритуалу, деритуалізації, повеліннями та безсенсовністю, і зосереджена на тому краю дистанційовального континууму, де міститься надмірне дистанціювання. З іншого боку — позитивна орієнтація, що націлена на іншу певну точку дистанціювання — на естетичну дистанцію. Варто відзначити, що є певні застереження щодо ритуалів як недостатньої дистанційованості (цілковита втягнутість учасників у дійство аж до такої міри, що учасник після церемонії є значно напруженішим, ніж був спочатку). Ці застереження такі: повідомляється про вражаючу цілковиту проїнятість учасників під час ритуалу вуду, обрядів з прирученими зміями, та у деяких екстатичних фундаменталістських культурах, однак це рідкість.

## РИТУАЛ ТА КАТАРСИС

Я розглядатиму деякі очевидні речі, що стосуються ритуалу, катарсису, успішності у двох сферах — у поховальних та цілительських обрядах.

Горер (Gorer 1965:126) застановляв, що англійське суспільство фактично не має ритуалу жалоби: "Я гадаю, поданий матеріал... показав..., що британці не мають відповідних приписів щодо того, як поводитися, коли хтось вмирає, і при важких розлуках, без соціальної підмоги пережити... скруху і жалобу, котрі є безумовною реакцією людини на смерть когось, хто є їй дорогим" Він доводив, що відмова від жалоби може мати важливі соціальні висліди, такі як, наприклад, зростання соціальної байдужості до факту втрати людського життя та стурбованість насильством у mass media. Пінкус (Pincus 1976:173-174) також застановлялася на відмові від жалоби і на прикладі реальних випадків показала, що невиражена скруха породжує серйозні особисті проблеми: "Чотири випадки, описані у цьому розділі, є прикладами відсутності оплакування. У кожному з цих випадків нерозпущений смуток призводить до захисту супроти поневолення емоціями, відмови від почуттів і до зубожіння особистості" Хоч вона зосереджувала свою увагу на особистісних та поміжособистісних витоках відмови оплакувати, її

<sup>11</sup>Вішну — один із вищих богів індуїстської міфології, що разом із Брахмою і Шивою складають божественну тріаду — Тримурті. В індійській традиції ім'я Вішну тлумачиться як "такий, що у все проникає", "всеохоплюючий", від кореня віс — "входити", "проникати" — Прим. перекл.

реальні історії є добрими ілюстраціями для доказів Горера: у сучасному суспільстві відсутність відповідного для важких втрат міфу та ритуалу позбавляє живих зручної нагоди поплакати.

Наскільки може бути реконструйована картина жалоби в класичному та долітературному світах, ми можемо стверджувати, що ситуація була цілковито інакшою. Виглядає, що саме міф та ритуал були підготовчими чинниками для катарсису. Ридання заохочувались і сприймалися. У випадку к'юечан, каліфорнійського індіанського племені, "ридаючі сподіваються єдиного. Висловити свої емоції, щоби всі такі побачили, як тяжко він побивається за своїми родичами... Помешкання повне слізьм, чоловіки та жінки гуртуються разом і засвідчують свою повагу. Так розпочинається чотириденна жалоба" (Shift Arrow 1974:23). Подібно до к'юечан, більшість традиційних суспільств мають усталений період оплакування, так як це подибуємо у традиційних єврейських спільнотах: "Другий етап жалоби відбувається у перші три дні семиденного періоду (Шіва), котрий розпочинається відразу після поховання. Ці три дні присвячені нестримним риданням та голосінням" (Pollock 1972:11). Багато традиційних спільнот мають для оплакування спеціально відведене місце, а також і визначений період. У культурі бара, на Мадагаскарі, відвідувачів приймають у помешканні, що назване "будинок рясних сліз": "Розпочинають плач найближчі родички, а інші поступово приєднуються до них, плакальниці, що прибули першими, приєднуються раніше та більш нестримно. Завиваючи, вони стають одна за одною і клауєть одна одній руки на плечі" (Huntington 1973:67). Видається також, що публічна жалоба була відома також у класичному грецькому суспільстві відносно і поховальних обрядів, і трагедій (Lucas 1968:273):

Оскільки жаль, особливо у трагедії, є часто жалем за мертвим чи навечно втраченим, то це споріднено з участю у дійстві з публічним оплакуванням, що є часткою життя у малих, тісно згуртованих спільнотах...[Існує припущення], що глядачі насолоджуються загальним смутком, "відаються" оплакуванню разом із акторами і хором.

Образ глядача, що "насолоджується" смутком, є важливим для нашого припущення, оскільки це наводить на думку, що ридання не було недостатньою дистанційованістю і проявилось на естетичній дистанції. Ідея жалоби, що проявляється у типі ридання, яке не є неприємним, підтверджується мовою деяких цілительних ритуальних голосінь:

*Які приємні сльози, які милі панихиди  
Я би радше співав панахиду, аніж їв і пив.  
Які солодкі сльози для тих, хто знедолений,  
І плач панахид солодкий, і Музи скорбота.*

Ці відомості підтверджують, що традиційні суспільства мають жалобні ритуали, що сприяють катартичній ридання на естетичній дистанції.

Подібна ситуація, але при катарсисі від ляку, може скластися у випадку ритуалів зцілення. Дрижання та піт, а також розгорнуті засвідчення суб'єктивного переживання страху — характерна ознака багатьох описів ритуалів зцілення. Один із таких є опис цілительства у бушменського племені Кунг, зроблений Катзом (Katz 1973).

...і потім тебе починає трусити... N/ум [енергія чи дух, пробуджений цілительським дійством] насилає на тебе дрижаки... Емоції зростають до неймовірних рівнів, чи то від страху, чи то від веселощів....[с.140]

[Поряд із відчуттям відпруження та звільнення кіа[ритуал зцілення] також приносить і глибоке почуття



Тебе проймає дрозем... і ти будеш тремтіти, мов на вітрі...[с. 147-148].

Дрижання також описане у ритуалах зцілення інших культур, наприклад у культурі культу Зара у Ірані (Modaressi 1968:154) та умбанадо у Бразилії (Figue 1975:248-249). Дрижання зафіксоване вченим Саргант (Sargant 1974:126-127,135, 145, 169) у обрядах зцілення кількох культур. Ці описи треба тлумачити обережно, бо з них неможливо зрозуміти, чи тремтіння є некерованою, спонтанною реакцією, що її передбачає моя теорія, чи ж свідомими рухами, що взаємопов'язані з некерованим тремтінням та потім так, як голосіння (керована виражальна акція) співвідноситься зі сльозами (некерована реакція). Про піт, що супроводжує ритуали зцілення, йдеться і в іншій статті про Ікунг: "Піт (чо) є найважливішою прикметою трансу, оскільки він є намацальним і вираженням на поверхні тіла вислідом лікувального процесу... Виділення тг поява поту є засадничими складовими цілительського обряду" (Lee 1968:44). Оскільки ритуали Ікунг включають і енергетичні танки, то не цілком зрозуміло, якою мірою піт спричиняється нагріванням під час танцю, а якою — спонтанною розрядкою страху. Ця двозначність зникає у ритуалах зцілення балагіс у Індії, тут піт виступає в учасника, який не танцює, а лише плавно погойдується на ступнях: "Усе його тіло починає труситися, тремтіти, піт проступає з його пор" (Fuchs 1964:132). У всякому разі у цьому випадку ритуал зцілення є виразно і недвозначно позначений прикметами розрядки страху на естетичній дистанції, що і припускалося у цій теорії.

Ці фрагменти з етнографічних матеріалів аж ніяк не доводять мого припущення, вони тільки слугують ілюстраціями. З цього видно, що теорія завбачає згодом подібні дані, як це сталося у прикладі з рясним потом учасника балагіського обряду зцілення, а також поєднання плачу та приємності у грецьких бануваннях, що може видатися вельми дивним. Я буду радо вітати відомості від читачів з новими прикладами, котрі б підтримали чи спростували висунуті мною докази.

## ВИСНОВКИ

У цій статті була запропонована теорія ритуалу як механізму поновного уведення в дію на певній дистанції тих ситуацій, у котрих активізується колективноутримане емоційне напруження. Оскільки теорія розрізняє недостатню, надмірну та естетичну дистанції ритуалу, то вона поєднує позитивну та негативну настановленість у соціальній науці щодо ритуалу. Успішно здійснений ритуал розв'язує проблеми, які видаються нерозв'язними, керує колективними, себто некерованими переживаннями. В цьому аспекті ритуал є унікальним, він водночас вдовільняє і колективні, і індивідуальні потреби, сприяє розрядці особи від накопиченого напруження, а також витворює вічуття спільності.

Хоч ефективний ритуал у сучасному суспільстві — рідкість, він, однак не цілковито відсутній. Вагомим доказом може бути вдала ідея китайських комуністів створювати соціальні форми, які б уможливлювали катартичне розпруження. Однією із таких форм є партизанські театри (Hinton 1966:314-315):

Коли трагедія бідної сільської родини стала явною, жінки навколо мене плакали відкрито, не соромлячись. Я озирнувся, сльози стікали по їх обличчях. Жодного ридання вголос, ніяких схлипувань, всі плакали мовчки. Здавалося, що страждання на сцені вікрило тисячу зболених душ, бездонне вмістилище переживань, котре

ніхто не міг контролювати... Жінки, зодягнуті у ватні фуфайки, тулилися одна до одної і здригалися так, ніби їх здуває поривами вітру... Несподівано музика стихла, мовчання на сцені порушувалося лиш співом цвіркунів. В цю мить я почав усвідомлювати новий зміст реакції глядачів. Чоловіки плакали, і я з ними.

Інша форма — зустрічі, де виговорювалася внутрішня гіркота:

Люди зізнаються не у своїх гріхах, а у своєму горі. Це створює ефект становлення емоційної солідарності. Коли люди виливають свої жалі одне одному, то згодом усвідомлюють, що перебувають у одній і тій самій сумній подорожі крізь життя, і з усвідомленням цього стають ближчими одне одному, знаходять спільні сентименти, приймають цю підтримку і сподіваються.

Цілком переконливим є те, що ці сучасні ритуальні форми були невід'ємною частиною Китайської комуністичної революції, де вони зіткнулися водночас із особистими та колективними потребами. З одного боку, масовий катарсис був необхідний, щоб вивести селян із апатії та знерухомленості. А з іншого, груповий катарсис створив передумови для солідарності та віри, що було так необхідно для перемоги комуністів.

В сучасному світі серед щирих ревно віруючих, весільні церемоніали, поховальні обряди та інші ритуали зцілення не завше уможливлюють такі тонізуючі катарсиси. І треба б поміркувати над тим, чому сучасний ритуал втратив свою ефективність.

Феномен дистанціювання, що є ключовим у запропонованій тут теорії, наголошує на важливості проблеми ритуалу в контексті сучасності. Значна частина ритуалів життєвого циклу побільшують дистанцію від переживання: під час молитви припускається, що особа спілкується з верховним бенефактором; віра в життя по смерті застановляє на тому, що смерть — це відхід не на завжди; в ритуалі прощання людина користує з форм, які позначають тимчасовість розлуки. Ці ритуальні форми, видається мені, є залишками тієї історичної епохи, коли ритуал був необхідний як захист від недостатнього дистанціювання. Щодень тоді був сповнений низкою стресових випадків: загроза нападу хижаків — чи то тварини, чи людини; небезпека хвороби, вогню чи голоду; фрустрація чи сум'яття від вервечки несправедливостей чи зневаги.

У сучасних суспільствах, однак, причин для переживань значно менше: громадянське право зазвичай гарантує від жахливих нападів та образ. Жаска небезпека хвороби, вогню чи голоду — під контролем, принаймні у західних суспільствах. Причини стресів, котрі, однак, і тепер є, більш приховані та непомітні. Навіть у похованні, де людина в силу обставин стикається зі смертю, сучасна традиція радше приховує, ніж засвідчує факт смерті.

З огляду на все це можемо сказати, що тепер потрібен такий різновид ритуалу, який провокував би до дистанції радше меншої, аніж більшої. І китайські комуністичні повстанці знову можуть послужити за приклад. Століттями стражденні селяни, спершу обрані для ошасливлення і не помічені новим режимом, були розбуджені у театрі наново, співчуваючи родині, типовій для старого ладу. Ці реалістичні вистави про поневолення викликали масові ридання, як це зазначалося у цитаті вище. Цілком можливо, що сучасне захоплення сценами насилля, жахами та катастрофами у значній частині аудиторії mass media у Сполучених Штатах є неусвідомленим пошуком

## Т.Шефф: Дистанціювання емоційі...

відчуттів, які б зменшили дистанцію, аби уможливити катарсис. Можливо, ключ до ефективності ритуалу лежить власне в існуванні двох різних видів дистанціюючого механізму — того, що збільшує дистанцію, і того, що зменшує її. Для випадку, коли член спільноти надмірно дистанційований від емоції, а саме ці випадки і домінують у модерних спільнотах,

потрібен ритуал, що зменшує дистанцію шляхом пробудження спогадів про давні випадки колективних переживань.

У будь-якому випадку теорія, що її тут окреслено, відкриває нові можливості у дослідженні психологічних функцій ритуалу і міфу, а також пропонує набір категорій, що можуть застосовуватися при вивченні емпіричного використання цих функцій.

## КОМЕНТАРІ

Переклав з англійської Роман КІСЬ.

РІЧАРД ДЕЙ, *відділ антропології, Південний Методистський Університет, Даллас, США.*

Хоча стаття Шеффа заслуговує на обговорення з двох точок зору — і антропологічної і психоаналітичної,— я обмежуся зауваженнями щодо першої і ухилюся від критики його вельми сумнівної ревізії окремих аспектів фрейдівської теорії (наприклад, щодо клінічної дієвості емоційного катарсису). Я зупинюся на цінності підходу Шеффа до ритуалу у зв'язку із деякими ключовими аналітичними проблемами, котрі нині цікавлять антропологів. Значна частина цих зауваг викликана тим, як автор критикує попередні дослідження. Мені видається, що авторові бракує ясного розуміння того, які типи питань є актуальними для сьогочасних антропологів.

У вступній частині своєї статті Шефф доводить, що не тільки його колеги — "символісти" (а саме, Дуглас, Фірт, Герц, Леві-Стросс, Тернер), але також попередники — "психологи" (у тому числі Фрейд, Маліновський) засвідчують "раціоналістичний ухил, який акцентує когнітивні елементи культури та ігнорує або ж намагається замовчати емоційні елементи. Таке бачення є етноцентричним, оскільки принижує той аспект ритуалу, яким наша культура послуговується мало, якщо взагалі послуговується". Не зупиняючись на непрямою ототожненні Шеффом "когнітивних акцентів" із "раціоналістичним ухилом", вважаю, що годі переконувати нас у тому, нібито антропологи не приділяли належної уваги емоційному компонентові ритуалу. Досить лише звернутися до класичного обміну думками між Маліновським (1948) та Еванс-Прітчардом (1965) щодо співвідношення між тривогою індивіда та колективною магичною практикою. Більш того, навряд чи багато антропологів заперечувало б катартичний елемент у ритуалах або ж функціональну необхідність створення соціально-прийнятних ситуацій для розрядки накопиченого емоційного напруження. Досить лише згадати аналіз Тернера у його праці "Лікарська практика у племені ндембу" (1967, с.492) або опис Леві-Строссом (1963) шамана яко "професійного абреактора". На цьому рівні роль емоційних процесів у ритуальному дійстві є вже, здається, вирішеним питанням.

З часом, однак, питання ускладнюються, стають більш тонкими, скажімо, щодо механіки ритуального процесу та того, яким чином дане ритуальне дійство може викликати почуття солідарності в його учасників. Розгляньмо коротко поставлену Тернером проблему: як може розрядка афекту на індивідуальному рівні сприяти відродженню почуття відданості груповим нормам та вартостям? Яким чином "первинні енергії конфлікту (і інстинктивні, і соціальні) можуть бути поставлені на службу соціальному порядкуві? (Turner, 1967, p.39). Питання такого ґатунку посилили інтерес до складу та динаміки ритуального символізму. На цьому рівні досліджень аналітичне опрацювання вже вийшло за межу, коли проста згадка про "вихлюпування" афективного напруження могла правити за адекватне пояснення післяритуального відчуття солідарності. І дійсно, ми маємо пояснити, в який спосіб "суб'єктивні" стани індивіда можуть ставати символічно "об'єктивованими". Або ж, іншими словами, — яким чином змішані стани тілесного напруження можуть бути когнітивно трансформованими у розумово сприйнятні та ясні прояви через інтегрування в один із уже існуючих групових культурних патернів (Levi-Stross, 1963). І, закінчуючи із цією проблемою, скажемо, що дослідження символізму забезпечили для антропологів концептуальний "порт призначення", що дає їм змогу досліджувати дуже важливий резонанс поміж індивідуальними (сенсорними) і колективними (ідеологічними) аспектами ритуалу.

Незважаючи на те, що праця Шеффа має засадниче відношення до енергетичного компонента ритуалу (а також і до сенсорно-афективних станів), дуже мало є в його теорії того, що дозволяло б нам пояснити символічний зміст специфічних обрядових відправ. Більше того: я вважаю, що саме символічна структура цих подій дає змогу учасникам ритуалу осягнути те, що, за термінологією Шеффа, є "естетичною дистанцією" від емоцій. За його словами, це є зрівноважений стан відчуження і мислення, що уможливорює глибокий емоційний резонанс у межах контексту когнітивного контролю. З цього погляду "акцентуація когнітивності" сучасними антропологами не стільки виявляє етноцентричне відчуження від емоцій та ритуалу, скільки відображає випадкове відношення до інтелектуальних пошукувань, котрі прив'язують катартичні форми афективної розрядки до структури суспільного укладу. Без цього типу символічної

<sup>1</sup>Коментарі подаються зі скороченнями.

регуляції ритуальна розрядка напруження залишатиметься "недистанційованою" — "хаосом конвульсивних імпульсів" (Geertz 1966:13) — нестачею зв'язку із груповими нормами та вартостями. І зрештою, як наслідок, така розрядка зробить малий вклад у справу згуртування суспільства.

У цьому сенсі можна було б сказати, що символічна структура естетичної дистанції стала предметом прискіпливого інтересу антропологів. Попри те, що Шефф ігнорує або ж замовчує кардинальну значущість цієї проблеми, йому не вдалося охопити всю багатоманітність підходів до ритуалу, що ними останнім часом послуговувалося більшість антропологів.

**СТЕФЕН ФУКС, Ашрам Гіан, Бомбей, Індія.**

Стаття, що її перегляд ми робимо, безумовно належить до категорії тих, що значно більше пасували б до журналу з психології чи психіатрії.

Якщо з одного боку можна вітати те, що автор наголошує на емоційному аспекті у соціальній функції ритуалу — на противагу до надмірно заакцентованого інтелектуального аспекту у Дюркгайма, — то з другого боку автор сам себе обмежив, і то аж геть обмежив, розглядом лише негативних елементів (горе, страх, зніяковіння і (або) гнів), і навіть не згадав, хоча б принагідно, що ритуал може мати також і позитивну чинність (радість, почуття духовного піднесення, підбадьорення, солідарність зі своїми спільниками). Ясна річ, ритуал відіграє і позитивну роль, а не тільки негативну, як це, здається, розуміє автор.

Ця негативна настанова ввела автора в оману і припровадила до хибного тлумачення, як от, скажімо, щодо спітніння медіума Балагі, коли він був опанований духами. Шефф каже: "Ритуал зцілення є виразно і недвозначно позначений прикметами розрядки страху на естетичній дистанції..." Це помилкове тлумачення. В Індії пітніння є ознакою накопичення внутрішньої енергії ("тапас"), а не страху, — прикметою того, що понадлюдський чинник опанував медіума.

Поняття надмірного дистанціювання, недостатнього дистанціювання та естетичної дистанції хоч і є дещо незграбними, безумовно можуть бути корисними у розумінні ритуалів, котрі виражають страждання. Але ж чи застосовні вони до всіх ритуалів? Щодо індійської опанованості духами, такі поняття не видаються релевантними тому, що медіум переважно цілковито непритомніє. Катарсис наявний лише у пацієнта, для котрого виконується ритуал і у якого дух хвороби вилучається і переміщується з допомогою медіума.

Як мені видається, автор аж надто узагальнює певні психічні феномени і процеси, котрі трапляються в особливих випадках.

**ДЖЕФРІ Г.ГОЛДШТЕЙН, відділення психології, Університет Храму, Філадельфія, США.**

Шефф інтегрує в єдиній конструкції розмаїті, дотепер відокремлені ділянки психології, психіатрії, соціології і антропології. Отож його стаття заслуговує на щонайширше розповсюдження поміж представниками соціальних і поведінкових наук. Як представник експериментальної соціальної психології, я можу мати лише зауваження з приводу психології у Шеффа, а також щодо сенсу деяких його засадничих дослідницьких положень.

Оскільки основний фокус формулювань Шеффа зосереджений на дистанціюванні емоцій, то краще було б розпочати деякими заувагами з психології

та фізіології. Варто звернути увагу на те, що тільки чотири емоції залучені у Шеффові обговорення дистанціювання. Для дослідників було б надзвичайно корисним, коли б були подані недвозначні дефініції цих чотирьох емоцій. Натомість нам кажуть лише, що вони є реакціями на стрес, який полягає у зростанні напруження. Дистанціювання стає тим механізмом, з допомогою якого ці стани напруження можуть бути послаблені. Але чому лише горе, страх, зніяковіння та гнів? Чому не інші емоційні реакції на стрес, — такі, як тривога, депресія чи то боязнь? Пов'язані із цим питання стосуються також фізіології та психології викликаного стресом напруження. Оскільки передбачаються зміни у фізіологічній активації, яка супроводжує емоційний стан (Schachter and Singer, 1962), то незрозуміло, чи Шефф має на гадці визначити, що горе, страх тощо посідають спільну фізіологію, котра вирізняє їх з-поміж інших емоцій, а чи ці чотири емоції слугують просто за приклади. Зменшення напруження, здійснене естетичним дистанціюванням є також проблематичним із методологічної точки зору. Чи повинно зменшення напруження розглядатись у фізіологічних чи психологічних чи то інших термінах? Незрозуміло, ЩО САМЕ розряджається належним дистанціюванням: зацікавлений дослідник вимірятиме зміни у станах фізіологічного напруження чи зміни у психологічному відчутті комфорту?

Попри повагу до концепції дистанціювання, яка видається економно-стислим способом роботи з розмаїтими феноменами, повинні бути запроваджені критерії для встановлення апріорі, чи певна ситуація буде недостатньо чи то надмірно дистанційованою. Поміж дистанціюванням — з одного боку та емоційною розрядкою із поміркованим (естетичним) оптимумом дистанціювання задля катарсисоподібного зменшення напруження — з іншого, передбачається криволінійне відношення. Однак не запроваджується метод для з'ясування того, в який спосіб ситуація переживається особою у певний визначений час. Чесно кажучи, це виявилось проблематичним для інших (нелінійних) теорій у психології (напр., Verlyne, 1972), оскільки при потребі прогнозування треба буде вдаватися до абсолютних величин вимірювання. Попри все це, критика Шеффом психологічного дослідження в ділянці катарсису агресії у термінах недо- і передистанціювання видається слушною. Він цілковито має рацію, констатуючи, що психологи прогледіли точку зору Фрейда і броєрівську концепцію катарсису. Слід зазначити, що є низка досліджень катарсису агресії, котрі у термінах Шеффової теорії близько підходять до естетичного дистанціювання.

Теоретичні синтези є доволі рідкісними у соціальних науках, і зроблені вище зауваги не мають на меті критику формулювань Шеффа, а наголошені як невирішені спірні питання, з якими повинні впоратися дослідники шляхом перевірки теорії.

**ДОН ГЕНДЕЛЬМАН, відділ соціології та антропології Гебрейського Університету Єрусалиму, Ізраїль.**

Шефф має рацію: попри деякі особливі винятки (Briggs, 1970; Karferer, 1975), антропологи ухилилися від химерних і складних еманцій "емоцій"

Мої головні зауваження: 1) Ідеї Шеффа про дистанціювання і катарсис мали би бути застосовані до ширшого засягу експресивних форм діяльності, аніж ритуал. 2) Його формулювання про ритуал є

надто однотипними.

Один із засновків науки про суспільство як саморегулюючу систему передбачає, що така система є життєздатною, коли вона може передавати інформацію певного виду у своїх межах в обхід свідомих людських намірів. Всередині індивіда, як зазначає Шефф, такі канали комунікації часто "несвідомі" чи точніше "самонеусвідомлювані" ("unselfconscious"). В межах суспільства вони часто зосереджені чи локалізовані всередині "ритуалу" чи "гри". Тут стан свідомості індивіда видозмінюється і пов'язується із незвичайними реаліями. Ця комунікативна матриця дає змогу і катарсисові і соціальній солідарності випливати із того самого способу вираження. Попри це ритуал і, скажімо, гра не передають те саме повідомлення звичному соціальному порядку (Handelman, 1976). Ритуал у загальній своїй будові, у перебігові через фази та у наслідках наголошує ідеальний характер суспільства. Як стверджує Шефф, щоденне життя має своїм наслідком накопичення пригнічених почуттів, котрі індивід стримував від розрядки. Ритуал спонукає індивіда до розрядки цих емоцій через їх дієве вираження, реінтерпретуючи його поведінку в такий спосіб, що узгоджується з утвердженнями в культурі цінностями та соціальними вимогами. Катарсис ритуалу є розрядкою від вплутування людського Я у повсякдення, із яким це Я зіштовхується щодня. Ритуал у такому разі є перекодуванням узгодженості між ідеальними вимогами культури і міжособовими пристосуваннями, що здійснюється через спротив тискові ("antidepressive") повсякденного життя.

124

Гра також є сферою реальності, однак не звичайної. На відміну від ритуалу вона містить можливість гнучкості — можливість змінити соціальний порядок, бути вільним від обмеженого та обмежуючого соціального Я і бути творчим як індивідуальність поміж рівних. Ось чому гра підкреслює нерелевантність як усталеного тиску щоденного життя, так і ідеальної принуки ритуалу. Ось чому катарсис гри є вивільненням від самої природи примушування як такого і це здійснюється через "арепресію": заперечення необхідності поціновуваного і усталеного самим життям порядку. Ритуал вивільняє індивідів від тиску на них мирських чинників в інтересах реінтегрованого соціального порядку. Гра через арепресію вивільняє індивідів від обтяжливих принук обидвох порядків — і мирського і ритуального.

Концепція Шеффа може бути продуктивно розширена, якщо поєднати ритуал і гру з метою повніше пов'язати психологічне буття із соціальним всередині багатоманітного, взаємодоповнювального і суперечливого соціального контексту, котрий конститує суспільство. Те, що автор послуговується дистанціюванням щодо гри *пикабу* та щодо драми, є кроком у цьому напрямку.

По-друге, ідея належного дистанціювання у ритуалі могла би бути більш докладно відточена через аналіз фаз ритуалу. Тернер (1969, 1974) показав, як багато ритуалів та інших експресивних проявів структуруються через прелімінальну, лімінальну та постлімінальну фази і встановив тотожність "антиструктури" та прояву почуттів комунітас як прикмети лімінальної фази. Я волю тут запропонувати як робоче припущення думку про те, що недодистанційованість є прикметою просторової границі поміж прелімінальною та лімінальною фазами,

коли головні дійові особи є представленими та залученими у дію. Недодистанційованість є наслідком впливу страждання. Естетичне дистанціювання зосереджене переважно у лімінальній фазі, де головні дійові особи зодягаються у певні символічні типи (Grathoft, 1970) і є провадженими до розрядки та катарсису у двоїстих своїх ролях як індивідуальні учасники та яко культурні споглядачі. Врешті-решт, передистанціювання є прикметним на часопросторовій границі між лімінальною та постлімінальною фазами, коли головні дійові особи спокійно повертаються до повсякденного життя (втримуючи, тим часом, той приглушений відблиск комунітас та катарсису, який більше пасує повсякденним функціям).

АРЛІ РАССЕЛ ХОЧСЧАЙЛД, *відділ соціології  
Університету Каліфорнії, Берклі, США.*

Шефф пропонує нам сміливу та оригінальну теорію відношення між ритуалом, дистанціюванням і розрядкою напруження. Йому вдається звести докупи до цього часу відокремлені теорії і матеріали із драми, психоаналізу та антропології. Не так багато маємо ми подібних творчих зусиль довкола цих сфер дослідження, всередині них, або, як тут, — поміж ними. Його вклад є вельми важливим. Однак я трохи стурбований його концептуалізацією обидвох моментів — і емоцій і дистанціювання. Оскільки це останнє робить теорію складною для перевірки, я зосереджуся на двох аналітичних проблемах ще перед тим, ніж запропонувати, в який спосіб теорія могла би бути розвинена далі. Власне якраз стосовно цієї теорії, котра є такою багатообіцяючою, і є сенс виробляти корисні поради.

Шефф більше увібрав із Фрейда, аніж відкинув. І якщо переважна частина результату є такою, що збагачує, то є й дещо таке, що вводить в оману. Особливо це стосується тих проблем, котрі пов'язані із новою теорією катарсису у подібний спосіб, як це було зі старою теорією. Те, що є основним у Шеффовій теорії емоцій, здається, ґрунтується на "гідралічній моделі" афектів, — моделі, котрою уже не послуговуються у сучасній еґо-психології (Schafer, 1976). У цьому есеї ми дуже часто подибуємо посилення на "розрядку" емоцій. Шеффер зазначає, що таке використання приводить до висновку про "певну фіксовану кількість енергії "там", котра мусить бути розряджена, і певні ментальні канали "там" для протікання психічних енергій по них..." (с.299). Шефф слушно зазначає, що емоції не є станами, але процесами. Однак у його теорії емоції нагадують радше стани, що перебувають в очікуванні процесів. Емоції, як сказано, повинні "накопичуватися, блоковані чи акумульовані, подібно до м'язевого напруження" Із цих термінів впливає те, що емоція є (а) сутністю, що надається до кількісного означення і є достатньо тривкою, аби бути "накопиченою"; (б) є постійною і незмінною для періоду, коли вона перебуває в "акумульованому" стані; (в) є десь локалізованою, скажімо у м'язах; і (г) є цілковито відірваною від контролюючої особи чи агента, коли вона перебуває в "розрядці" Емоції, однак, не посідають своєї власної незалежної від особи історії. Це не є якась сутність, що її хтось "має" або "накопичує", або розряджає, тому що вона не є сутністю взагалі. Існують об'єктивно вимірювані фізіологічні стани, і ми можемо уявити, що ці стани "розрядилися" Але це тільки один із способів уявити собі тілесні процеси. Уявні конструкції є частиною тих даних, з яких ми виводимо емоцію, але вони

власне і мають вивчатися як уявні конструкції.

Я гадаю, що Шефф сплутав емоцію із напруженням. Він каже, що горе, страх, зникловіння і гнів є "фізичними станами напруження у тілі, що спричинені стресом" Як це підкреслює Шахтер (Schachter) і Сінгер (Singer 1962), Лацарус (Lazarus, 1966) та інші дослідники, проблемне питання емоцій не є таким уже й простим.

Це відрізняється від субстантивованої мови, з допомогою якої ми кажемо, що ми є "затоплені", "залиті" (англ. flooded) або ж "переповнені" (англ. filled with fear) страхом. Люди часто переживають стан неглибокого дихання. Однак те, чи витлумачуються ці прикмети — вкупі чи кожна зокрема — як страх або гнів залежить уже від сприймання індивідом себе-у-ситуації. Тремтіння від холоду має бути витлумачене інакше, ніж тремтіння у разі, коли на нас націлена рушниця. Більше того, такі різні тлумачення є предметом культурного впливу (Schachter and Singer, 1962, 1953). Найновіші дослідження цілком виразно припускають, що взаємовідношення тілесних проявів, конструкцій уяви і сприймання є проблематичним і варіабельним. І власне тоді, коли ми маємо говорити про емоції на противагу до напруження, ми повинні бачити ці відношення як такі. І все ж шеффова теорія ще могла б втриматися і навіть утвердитися, якщо б від самого початку було визнане неспрошчуване розмаїття емоцій.

Деякі з проблем могли б бути розв'язані шляхом доповнення лацарусівською (Lazarus, 1966) концепцією "оцінки", яку він відрізняє від "холодного сприймання" (див. також Wallace, 1956; Fritz and Mathewson, 1957; Grinker and Spiegel, 1945). Смерть автоматично не є втратою, так само, як грубе слово не є автоматично погрозою. Як зазначає Лацарус (Lazarus, p.44) "аби погроза мала місце, мусила би бути вчинена оцінка ситуації щодо наслідків того, що образа виражена. Знання і вірування індивіда сприяють цьому. Оцінка погрози не є звичайним сприйманням елементів ситуації, але судженням; висновком, що у ньому факти асимілюються у констеляцію ідей та очікувань". Лацарус іде далі, аби вирізнити первинну оцінку ("наскільки це дійсно погано?") і вторинну оцінку ("якими є мої засоби, аби впоратися з цим?") як два аналітично окремішні, але не послідовні (не такі, що витікають один із одного) процеси, що відбуваються у проміжку між погрозою та реакцією (pp. 44, 52, 160). Культурні чинники, так само як і психологічні, впливають на кожен тип оцінки.

Концепція дистанціювання вражає мене як найбільш яскраво-образний здобуток у теорії Шеффа. Вона пропонує нам спосіб бачення та іменування тих чинників, наслідком дії котрих є а) певний емоційний досвід; б) досвід, котрий поціновується як вартісний і значущий. Поза дією оптимальних механізмів дистанціювання ми можемо у момент і після здійснення певного факту сказати: "Я не відчув цю річ" або ж "Звичайно, я відчув емоцію і вона була жакливою" Це подвійне чи двочленне поняття потребує, однак, подальшого з'ясування. Як це подано у теорії, "дистанціювання" має відношення водночас і до стимула і до реакції, тому запропоноване співвідношення поміж ними є тавтологічним. В одному місці Шефф говорить про передистанційовані і недодистанційовані драми. В іншому місці "недодистанціювання є поверненням притупленої емоції в ситуації, в котрій це не є відповідним..." Десь поміж цими двома

концептуалізаціями ми знаходимо положення про те, що "передистанціювання співвідноситься з притуплюванням" Ми маємо потребу у з'ясуванні того, чи дистанціювання стосується властивостей стимула чи властивостей реакції. Змінні величини, котрі мають бути пов'язані чи співвіднесені у теорії, мусять бути аналітично незалежними, а ці дві — стимул та реакція — не є такими. Можливо, проблема могла би бути розв'язана вибором іншого терміну на позначення недистанційовального характеру стимулу.

Уявлення Шеффа про ритуал є новим доповненням до літератури про нього. І це не можна вважати тільки заміником інших концептуалізацій ритуалу. Трохи осторонь суперечки про те, є в ритуалі щось позитивне чи нема, постає суперечка про те, чи ритуал (або ж потреба у ньому) вже зникли. Ми могли б поставити питання: які нові соціальні форми виконують ту функцію, котру давніше звичайні сповнювали ритуальні форми? Стаття Шеффа пропонує нам можливість глянути на дві співіснуючі характеристики нових соціальних форм у сучасному суспільстві: а) механізми дистанціювання та б) соціальні ролі. Він зазначає, що багато примітивних культур означають спеціальне місце і період для жалоби. Це передбачає тимчасову ролу, котра легітимізує певну поведінку та досвід у межових ситуаціях. Такі ролі надають можливість того, що Гофман (Goffman, 1974) називає "привілеєм на вибрики" Йдеться про привілеї у тому сенсі, що вибрики чи бешкети дозволяється чинити без відповідного покарання. Різні типи груп несподіваних зустрічей, груп сензитивності, груп піднесення рівня свідомості — можливо пропонують різні механізми дистанціювання та різні легітимізуючі ролі для того, аби дати собі раду з колишніми травмами. Не менш важливо також повернути це питання іншим боком та систематично простежити характерну відсутність цих двох елементів у житті розмаїтих соціальних груп та класів. Тоді постає питання про те, яким чином люди дають собі раду із травмами без врівноважувачих соціальних форм.

**БРЮС КАПФЕРЕР, відділ антропології  
Університету Аделаїди, Південна Австралія.**

Я вважаю есей Шеффа надзвичайно повчальним і стимулюючим. Він якраз наголошує на нехтуванні емоціями чи неслухному їх тлумаченні у дослідженні ритуальної діяльності і подає важливі думки щодо того, яким чином більша зосередженість на емоціях може бути із користю для справи залучена у пояснення ритуального процесу. Особливо корисною є його критична оцінка фрейдівського підходу до катарсису і його власне розрізнення поміж емоційним стражданням і емоційною розрядкою. Наголошувати саме на цьому, бо дослідники ритуальної дії часто сплутували відповідні ритуальні обставини, що вказують чи експонують підвищені емоційні стани, із розрядкою емоційного напруження. З цієї причини, можливо, вони хибно локалізували або ж неадекватно пояснювали терапевтичну дієвість певних ритуальних дій. Є особлива слушність у тому, що Шефф, орієнтуючись на минуле, прислухається (і, я вважаю, правильно) до аристотелівської ідеї КАТАРСИСУ як відокремлення від переважаючої підпорядкованості емоціям гніву, страху, жаху тощо (див. Entralgo 1970, p.196-204).

Для своїх дослідницьких цілей Шефф визначає

ритуал як "дистанційовану реактуалізацію ситуації емоційного страждання" Він привертає увагу до цорини драматургійної практики і виокремлює три щаблі дистанціювання: недостатнє дистанціювання, надмірне дистанціювання та естетичне дистанціювання. Саме в ситуації естетичного дистанціювання — якщо я правильно зрозумів Шеффа — катарсис може досягнути свою потенційну здатність на те, аби водночас і вибудувати емоційне напруження, і розряджати емоції. Завдяки цьому учасники ритуалу можуть водночас і переживати свої емоції і ВІДЛУЧАТИ-ДИСТАНЦІЮВАТИ-СЕБЕ, унікаючи опанованості чи пригніченості ними.

Мої власні дані щодо екзорсизму демонів на півдні Шрі-Ланки всебічно підтверджують аргумент Шеффа стосовно того, що терапевтична дієвість ритуалу збувається на естетичній дистанції. Поза тим, я таки маю певні застереження, що стосуються самого підходу Шеффа у тому вигляді, яким він є, а також міркування щодо його можливого розвитку.

1. Маю сумнів щодо того, як Шефф визначає ситуації недодистанціювання, передистанціювання та естетичного дистанціювання. Він, здається, довіряється головно суб'єктивним почуттям учасників та своєму тлумаченню сенсу їх рухів.

Я гадаю, що тип дистанціювання, котрий характеризує участь у ритуалі, не мав би визначатися таким чином. Чи є активність певного учасника передистанційованою, недодистанційованою чи естетично дистанційованою, — це вже є властивістю цілісної ситуації всього дійства. Отож ці описові ярлики слід застосовувати до поведінки під оглядом того, як організація дійства об'єднує учасників у ритуальну дію, а також з огляду на когнітивні ідеї, котрі лежать в основі ритуальної участі і які дозволяють знайти внутрішню логіку при осмисленні такої участі. Тож цілком можливо, якщо дотримуватися такої орієнтації, що легке похитування на ступнях, наприклад, розглядуване у відношенні до загального контексту дійства, могло би бути показовим радше для недодистанціювання, ніж до естетичного дистанціювання.

2. Я би наголосив ще більше, ніж це робить Шефф, на значенні запровадження когнітивної орієнтації, — всупереч твердженню Шеффа про те, що когнітивні підходи таких етнографів як Гірц (Geertz) чи Маліновський вели до нехтування ролі емоцій в ритуалі. У сингалезців, наприклад, існують складні теорії щодо емоцій та поведінкові визначники розмаїтих типів емоцій. Ці теорії і визначники необхідно знати, щоб адекватно інтерпретувати і розуміти той смисл ритуального дійства, який і є метою. І все ж, попри це, відділення індивідів від їх страхів та жажів як важливий складник катарсису, на який певною мірою спирається терапевтична дія, є узалежене (таке відділення) від маніпуляцій із когнітивними системами відношень. Одержимість може витворювати емоційну розрядку, але не конче спричинятися до відділення. Хоча й одержимість може бути корисною розділяючою підготовкою до відокремлення. Сингалі розглядають основні види екзорсизму як найбільш терапевтично дієві. І власне у таких ритуалах присутні довготривалі наслідки драми.

Розуміння того, яким чином досягається це естетичне дистанціювання вимагає брати до уваги когнітивний зміст драматичного дійства, — що у свою чергу створює ситуацію, коли пацієнт може і надалі

виражати розрядку емоцій і навіть засвідчити своє відсторонення від страхів, якими був опанований досі.

Есей Шеффа, як я гадаю, спонукає на нові роздуми у аналізі ритуалу. Він більше, ніж уся сукупність сучасних підходів, спрямовує увагу до динаміки дійства, котра, як і емоції, недооцінювалась.

ІВАН КАРП, відділ антропології Індіанського університету, Блумінгтон, США.

Інтерес Шеффа до терапевтичної цінності ритуалу постає із його невдоволеності своєю більш ранньою працею стосовно співвідношення теорії ярликування із психічними захворюваннями (1966). У недавній своїй книзі (1975) він стверджував, що підхід символічного інтеракціонізму (обстоюваний ним підхід) не може пояснити зміни чи то в установках чи то в неспроможності дійових осіб давати собі раду зі своїм повсякденням. Тієї неспроможності, що у деяких випадках веде до наклеювання ярлика психічного захворювання. Зрештою Шефф звернувся був до теорії "особистісного надламу" ("personal breakdown"), де першорядним визначальним чинником є пригнічення емоцій, — особливо у роки формування особистості. Таким чином він сподівається поєднати культурні та індивідуальні чинники у підході до того, що ми називаємо психічними захворюваннями. Як теоретик *ярликування* він не приймає "психічного захворювання" як властивого і точного позначення того, що трапляється з особами, котрі неспроможні впоратися з обставинами. Отож він, здається, бачить передові індустріалізовані суспільства як такі, що чинять помилки у своїх способах виховання дітей і водночас такі, яким бракує механізмів регулювання результатів притлумлювання емоцій. Статтю Шеффа можна було б розглядати як частину постійних зусиль виробити загальну теорію краху особи.

Складність підходу Шеффа полягає у його надто простому поясненні взаємовідношення між емоціями та ритуалом. Ритуали, поза сумнівом, можуть сполучатися із дуже сильними емоційними реакціями. Але таке поєднання є водночас комплексним і залежить від багатьох непередбачених чинників. Шефф має цілковиту рацію, коли він виділяє позитивне і негативне ставлення до ритуалу у сучасних дослідженнях. Поза тим, негативне ставлення трапляється значно рідше, ніж волів би це гадати автор. Проблема полягає не стільки в тому, що є два різні бачення, скільки у тому, що значення ритуалу для дійових осіб варіюється водночас і всередині суспільства і поміж різними суспільствами. Ми нашоствхуємося тут на проблему символічної узгодженості. Цілий ряд досліджень показав, що стандартизовані значення для дійових осіб можуть не бути сприйнятими (див., наприклад, Fernandez, 1965). Якщо значення можуть виявляти таку варіабельність, тоді безперечно емоційна реакція змінюватиметься головно із тих самих причин. Багато підходів, особливо той, що подибуємо у Тернера (1967) припускають, що символам притаманна здатність збуджувати внутрішні емоції самих дійових осіб. Шефф здається приймає цю точку зору. Він стверджує, що ритуал забезпечує для дійових осіб належне дистанціювання від емоцій саме тому, що він збуджує належну естетичну емоційну установку.

Таке твердження не здатне розрізнити відчуття та емоції. Символи можуть дуже добре збуджувати відчуття. Вони можуть лише тоді переживатися як емоції, коли визначаються як такі і поділяються як такі з іншими дійовими особами. Наприклад, Скулканс (Skulkans, 1975) показав, що у валійському

спіритуалістичному культурі відчуття болю стає емоцією лише тоді, коли розділяється з іншими у ритуалах зцілення. За цих обставин біль стає стражданням. А страждання є чимось таким, що може бути контрольованим та розділеним з іншими. У своєму поясненні Шефф вважає, що особисте переживання опосередковується ритуалом, але прилюдно не розділяється з іншими. Це приводить його до висновку, що сучасне суспільство позбавлене ритуалів, котрі мають сенс, оскільки тепер аж надто бракує ритуалів зцілення. Цей доволі романтичний погляд ідеалізує якість життя у традиційних суспільствах і нехтує спробами виявити, чи є у сучасному суспільстві такі ситуації, котрі функціонують як ритуальні. Ми можемо віднайти еквіваленти ритуалів в експресивних формах, що їх пропонують розвинені індустріальні суспільства.

Деякі інші ритуальні обставини можуть бути цілковито позбавлені сенсу головно через те, що вони не відповідають досвіді дійових осіб. Тут ми можемо говорити про *відсторонений ритуал* (alienated ritual). Я не вважаю, що ми маємо якісь докази того, що традиційні суспільства потребують відсторонених ритуалів. З огляду на це вважається, що терапевтична вартість ритуалу криється у його відповідності соціальному досвіді дійових осіб. Це не означає, що ритуали автоматично збуджують емоції. Це також не означає, що існує особливий набір емоцій, котрий би природно поєднувався із певними конкретними ситуаціями, а також, як це гадає Шефф, не означає того, що певні типи досвіду збуджуватимуть ті емоції, котрі універсально властиві нам. Тут його стаття перегукується із думкою Маліновського (1948) про емоцію страху, котра універсальним чином поєднана зі смертю. Коли Шефф каже нам, що "ритуал є унікальним тому, що в ньому зустрічаються та поєднуються водночас індивідуальні та колективні потреби, надаючи змогу індивідам розряджати накопичене напруження і витворювати в процесі цього соціальної солідарності", він, по суті, знову відкриває Маліновського, його помилки і все інше. Як це підкреслив був Редкліф-Бравн (1952), так само слушно було б гадати, що ритуали витворюють емоції страждання, як і вважати, що вони пом'якшують ці емоції.

**ААРОН ЛАЗАР, відділ психіатрії, Головний Массачусетський шпиталь, Бостон, США.**

Шефф знову ставить нерозв'язане суперечливе питання, яке було дещо поспішно закрите у психоаналізі та психіатрії. Питання про те, що катарсис сам собою не є, врешті-решт, терапевтичним, і що лікувальні курси, котрі використовують катарсис, мають тимчасовий ефект. У клінічній практиці намагання допомогти пацієнтам впоратись із затриманим горем головно з допомогою катарсису є широко визнаним терапевтичним засобом, попри те, що такий погляд не ввійшов у психіатричну літературу.

Концепція дистанціювання є корисною не лише для розуміння ефективності міфів, але також щодо терапевтичних аспектів психотерапії та ролі терапевта. Неefективними є ті терапевтичні заходи, котрі є переінтелектуалізованими і не створюють можливості для обміну афектами, або ж ті, що "затоплюють" пацієнта недостатньою дистанційованістю. Таке "затоплювання" є часто небезпечним тому, що може викликати стрімкий регрес, котрий провадить до психозів. Найбільш ефективна терапія дозволяє пацієнтові повернутися до болісних почуттів і спогадів, водночас залишаючись

осторонь від них.

Саме той є добрим терапевтом, хто просуває ситуацію у напрямку належного дистанціювання, допомагаючи пацієнтові бути водночас і учасником і споглядачем свого горя.

Підсумовуючи, скажемо, що Шефф піддає сумніву деякі старі припущення психоаналізу і пропонує нові поняття, котрі можуть стати корисним вкладом у психотерапевтичний процес. Його стаття буде високо поцінована фахівцями у ділянці психічного здоров'я.

**ФІЛІП МІТРАНІ, Школа вищих досліджень у соціальних науках, Париж, Франція.**

Для Шеффа "вітальна функція", котра здійснюється ритуалами, полягає у "належному дистанціюванні емоцій" і теорія, котру він пропонує, розглядає ритуал і міф як драматичні форми, котрі існують для того, аби давати собі раду з універсальним емоційним напруженням. Я гадаю, що у цьому є якийсь надмірне спрощення і що в такому способі бачення ритуалу є певна плутанина. Якщо цей термін (ритуал) мав би включати, як це пропонує Шефф, цитуючи Чейппла (Chapple, 1970) ритуали життєвого циклу (народження, ініціація, одруження, смерть) так само, як і соціальні маніфестації, що пов'язуються з релігійними віруваннями й міфами,— то у такому разі є цілком недоречно розглядати їх як ізольовані феномени, виводячи з них узагальнення безвідносно до специфічних соціокультурних контекстів, у котрих вони (ритуали) набувають свого сенсу. Шефф сплутує функцію, виконувану певними інституціями, із їх значущістю чи цінністю, тобто із тим інтелектуальним чи моральним судженням, котре може бути винесене з їх приводу. Інакше кажучи, він з'єднує в одне те, що представники соціальних наук гадають про ритуал, і те, що самі його виконавці думають і чинять щодо нього. Хоча доречно знати думку представників соціальних дисциплін, аби розуміти їх інтерпретацію фактів, однак безпосереднім завданням соціальних наук є розгляд того, яким чином думають і діють люди, що належать до певних соціальних інститутів.

У будь-якому разі приклади, які пропонує Шефф для ілюстрації двох позицій у поглядах на ритуал, виявляють деякі суперечності. Частина їх стосується етнографії традиційних суспільств, а інша частина є або оцінковими судженнями, або ж гадками, що стосуються сучасного американського суспільства чи загальних поглядів на соціальне життя (таких як фрейдівські), виведених за аналогією з індивідуальною психологією.

Попри ці моменти, як я це бачу, основною метою Шеффа є порушити два головні спірні питання. Він, здається, наводить на думку, що оскільки наша цивілізація не зважає на емоції (що годі вважати чимось самоочевидним), інші суспільства, де ритуал звичайно здійснюється, будуть настільки високо емоційні, що головною функцією ритуалу буде регулювати цю емоційність. Цей висновок, здається, є пов'язаний із дещо застарілим міркуванням, що традиційні суспільства ніби вмуровані у чуттєвість. Шефф, здається, недогледів, що відповідні суспільства, на кшталт нашого, хоч і по-різному, все ж змішують раціональні елементи із елементами відчутими і пережитими.

Головною помилкою підходу Шеффа є те, що часто спостерігається у соціальній науці: намагання інтерпретувати соціальні інституції у термінах індивідуальної поведінки. Насправді ж все більше

досліджень з цього приводу виявляють тенденцію до того, аби показати, що власне соціальні інституції слугують поясненням і надають форми індивідуальній поведінці. Сказати, що є такі універсальні направляючі людської поведінки як емоції, та що будь-який соціальний прояв ймовірно зіштовхується з ними, є тривіальною. Однак, з іншого боку, сказати, що саме це і є головною функцією цих соціальних проявів і, відповідно, інституцій, які витворюють їх, є нісенітницею.

Ця критика застосовна також, я вважаю, до тлумачення Шеффом катарсису у театрі та його "ефекту емоційного дистанціювання". Стародавнім грекам були відомі диференційовані установки щодо театрального дійства. Вони визнавали за можливе наявність двох позицій: патогонічної установки, котра відчуває драму, і теорогонічної установки, котра споглядає драму. Однак цей механізм не може бути придатним до перенесення за цією прикметою на ритуал і міф та одночасного їх пояснення. І знову-таки подібне тлумачення у цій царині нехтує результатами багатьох досліджень у сфері соціальної та релігійної антропології, які виявляють розмаїття значень у ритуалах і міфах у певному соціальному контексті. Те, що поміж іншими наслідками дії міфів та ритуалів, може проявитись і катартичний ефект, не звужує, не зредуковує їх ролі аж до такої щонайпростішої моделі *стимул-реакція*, якій мала б підпорядковуватись та з якою мала б узгоджуватись уся людська поведінка.

Первісно наголошена Шеффом небезпека етноцентризму врешті-решт видається значно більшою, коли звертатися до психології з метою інтерпретації соціальної структури чи систем вірувань. У зв'язку із цим аналіз, незалежно від його глибини та всебічності, ніколи не забезпечить оптимального способу до досягнення глибинного сенсу соціальної поведінки, коли оминатиме, обходитиме довкола соціологічні чи етнологічні дослідження.

**КУРТ О. ШЛЕЗІНГЕР**, відділ психіатрії, Сіонський шпиталь, США.

Стаття Шеффа порушує деякі питання щодо афектів, катарсису та функцій ритуалу.

Фройд розвинув більшу частину своєї теорії із методу вільних асоціацій, а не з катартичного методу, як стверджує Шефф. У цій статті є тенденція — інколи цілком явна — мінімізувати когнітивні та міжособові аспекти теорії афекту та ритуалу. В іншому місці (Schlesinger, 1976) я вже обмірковував питання про афективно-когнітивний баланс в ритуалі.

Я розглядаю афекти як вбудовані всередину самого вираження, стереотипні і розвинені досвідом патерни вираження. Поєднання первинних чи вроджених взірців із пізнішою символізацією та концептуалізацією робить людську емоційну реакцію надзвичайно складною (Bosch, 1976). Патерн вираження афектів діє від моменту свого започаткування як механізм сигналізації та спілкування, що залучає інших людей у систему зворотнього зв'язку. Отож, зрілі емоції, починаючи від їх первісних джерел, залучені в емоційну мережу, котра охоплює інших людей. Це дещо відрізняється від Шеффового акценту на емоціях як комунікативній реальності, котра повинна бути блокована, розряджена і дистанційована.

Я вважаю, що Шефф недостатньо наголошує на суб'єктивному сприйманні афективних ситуацій, і

таким чином у терапевтичному плані радше недооцінює реінтерпретацію, аніж катарсис. Так, скажімо, лють має своїм наслідком сприймання ситуації яко загрозової і викликає потребу у бойовій реакції. Саме через людську пам'ять і дію підсвідомості, а також через суб'єктивну інтерпретацію та символізацію багато таких загроз видаються небезпечними суб'єктивно і лють зникає тоді, коли ситуація сприйнята по-іншому. Отож вирішення полягає не в катарсисі, а в реінтерпретації, котра змінює значення сприйнятого.

Емоційним взаємодіям, безперечно, властиві істотні супроводжуючі фізіологічні зміни та феномен розрядки. Вони співвідносяться зі стереотипізованими підкорковими взірцями, які існують уже під час народження і поверх яких накладаються набуті досвідом та символізуючі новокоркові взірці — патерни (Tomkins, 1962). Ці первісні патерни є необхідною, але не достатньою умовою для дитячих емоцій. Наголошення на розрядці і блокуванні та ігнорування комунікативних, афективно-когнітивних аспектів дитячих емоцій є редукаціонізмом.

Якщо міркувати неупереджено, то концепція дистанціювання Шеффа є потенційно концепцією афективно-когнітивної інтеграції. Дуалізм учасника-споглядача є чудовим концептуальним знаряддям для розуміння емоцій і ритуалу. Я б волів розширити цю концепцію, аби означити більш виразно, що дистанціювання включає в себе реінтерпретацію міжособового спілкування, яке дотепер сприймалося як неконгруентне. Саме такий акцент полегшує перехід від теорії емоцій до теорії ритуалу, яка зосереджена на суспільних його аспектах.

**ДЖОН СТОКЛ**, Гарвардська медична школа, Головний Массачусетський шпиталь, США.

Стаття Шеффа видається мені високооригінальною і такою, що спонукає до роздумів. Він не лише аналізує елементи катарсису та ту динаміку дистанціювання, що надає катарсисові дієвості, але і пояснює відтак емоційну суть ритуалу як такого. Чи то як вистави (theatre), чи то як засобу лікування (cure). Таким чином він стимулює наші роздуми про катарсис у повсякденному житті.

З огляду на те, що катарсис є частиною "соціальних функцій" лікувальної практики, описане тут дистанціювання є корисною ідеєю. У медичній практиці пацієнт часто звертається до лікаря не лише через специфічні слабкості, але й тому, що у повсякденному житті немає або недостатньо ритуалів: їх бракує для того, аби долати вплив лиха чи горя. На відміну від грецького лікаря, який обходжував своїх пацієнтів супроти публіки на громадській площі, сучасне медичне обслуговування не зорганізоване яко ритуал, за винятком лише рідкісних випадків із сім'ями у помешканнях або ж у спеціальних терапевтичних групах. Зустріч із лікарем є діадною, обмеженою кабінетом із зачиненими дверима. У цій ситуації допомога пацієнтам в осяганні належної дистанції може визначати клінічне завдання.

Мабуть, найважче схопити сенс того, у який спосіб Шефф розрізняє напруження і розрядку емоцій. Звичайні психофізіологічні дослідження не роблять такого розмежування, хоча, зрозуміло, мали б це робити. Більшість досліджень мають просто справу з тим, що діється "перед цим" (напруження, що є явним чи прихованим) і "після цього" (відпруження, полегшення). Але жодне із цих мірил не придатне для вимірювання розрядки.

Мені особливо до вподоби такий аналіз з огляду



на вагу, що надається катарсису. Погляд Шеффа, хоч і опосередковано, робить вагомішими нетехнічні акти лікування, які полегшують його. Це той аспект лікувальної практики, яким часто нехтували (Stoekle, Zola and Davidson, 1964).

### ДЖОН ВАН БААЛ, *Нідерланди.*

Теорія Шеффа приваблює простотою, але така простота викликає цілу низку вельми серйозних заперечень, коли йдеться про розповсюдження та генералізацію на усю теорію ритуалу. Три з них слід виділити.

1. Континуум, що запропонований поміж почуттям та пізнанням (когніцією) у термінах дистанціювання нехтує тим фактом, що ці дві функції завжди з'являються вкупі. Когніція стосується споглядання об'єкта, спостереження, що може бути описане в раціональних поняттях. Почуття є усвідомленням внутрішнього стану, досвідом, котрий вперто не піддається вираженню в описових категоріях. Оскільки завжди існує певний внутрішній стан, кожна людська дія супроводжується почуттями, хоча й не конче такими, що належать до однієї з чотирьох запропонованих Шеффом категорій. У когнітивному акті почуття є звичайно неясними, але вони не є відсутніми. Розв'язування головоломки часто переживається із приємністю, але часом воно викликає почуття роздратування і навіть люті. Інтелектуальний аналіз людського стану, когнітивна діяльність може розбудити сильні суміжні почуття відчуженості і пригніченості. Хоча я погоджусь, що дистанціювання є максимальним у когніції і мінімальним у почуттях, це не означає, що у вираженні ефекту дистанціювання завжди є мінімальність. Творець, що виражає свої почуття у поезії і композитор-музикант, який надає їм (почуттям) форми у музичній композиції є максимальними дистанціювальниками (maximal distancers). Музика Баха може тут слугувати за доказ. Вона є також доброю ілюстрацією того факту, що форми вираження є культурно обумовленими. Це ще одна складність, котра призводить до більших наслідків, аніж це може бути викладено у кількох рядках. Я змушений обмежитися лише твердженням, що усе набагато складніше, аніж це може пояснити теорія Шеффа.

2. Шефф пояснює невроз і благодотворний ефект ритуалу як наслідок вираження фрустрованих почуттів і як реакцію на ці почуття, — насамперед горя, страху, зняктовіння та гніву. І знову-таки, це надмірне спрощення у питанні неврозу. Його головна причина полягає не у фрустрації вираження, а у внутрішній відмові індивіда прийняти свій світ та своє власне місце у ньому. Ось чому так часто той, хто страждає від неврозів, як тільки він був вилікуваний від дошкульного симптому, має схильність виробляти новий. Це не є фрустрацією вираження бажання, але бажання саме по собі — ось у чому суть проблеми. Проблема зберігається настільки довго, наскільки людині не вдається відповідати своєму місцю в універсумі через відмінності у своїх засадничих установках.

3. Наголос на катартичному ефекті естетичного дистанціювання у ритуалі та акцент на суміші віри та невіри, що його супроводжує, неспроможне пояснити часто повторюване явище ритуалів зцілення, у яких віра пацієнта в ефективність ритуалу є вирішальною складовою. Подібно до того, як пацієнт вмирає від чарів, вірячи у їх дієвість, так само він одужує з допомогою своєї віри у силу ритуалу зцілення. Певна кількість переконливих випадків пропонується Леві-Строссом у розділах "Le sorcier

et sa magie" та "L'Efficacite symbolique" його "Antropologie structurale" (1958).

Інша категорія ритуалів, котру неспроможна пояснити теорія, є ритуали ініціації на кшталт австралійських. Вони не мають на меті лікування невофітів від горя та тривоги, а прагнуть нав'язати їм страх та благоговійний трепет. Справжня мета будь-якого ритуалу полягає не в тому, аби вилучити страх і фрустрацію, а у тому, щоб розташувати учасника на належному місці його світі (як і в його суспільстві). Для кращого розуміння великого розмаїття ритуалів становить інтерес розмежування Платвотом (Platvoet's) низькоінтенсивної (low-intensity) та високоінтенсивної комунікації (Van Baal, 1976, p.168). Низькоінтенсивна комунікація є ідеальною формою для людських взаємин із надприродним. Коли все йде вдало і тривога відсутня, малоінтенсивні ритуали є достатніми для того, щоб підтримувати комунікацію індивіда з його світом. Добрим прикладом тут є сповнювання молитви перед їжею, що рідко має характер, близький до кризового, який наголошував цитований Шеффом Чейпл. Саме усталений ритуал (routine rite) нагадує учасникам про належні для них позиції та установки vis-a-vis щодо світу. З іншого боку, коли нещастя чи тривога переважають, виникає потреба у ритуалах високоінтенсивного типу. Незалежно від гатунку, всі ритуали мають на меті відновлення належної комунікації між індивідом і світом, яка посідає суттєві афективні компоненти і має глобальнішу природу, ніж спілкування через обмін звістками (by the exchange of messages) (Van Baal 1976, розділ 9,11). Коли у різноманітних ритуалах помірковане дистанціювання (moderate distancing) має тенденцію сприяти такій меті, то це не тому, що така поміркованість спричиняє відповідний ефект ритуалу, але тому, що самі ритуальні символи людського світу є сумішшю когнітивних та афективних елементів, що одночасно стимулюють помірковане дистанціювання.

В.Е.А. БІК, *відділ культурної антропології  
Державного Університету Утрехта, Нідерланди.*

Шефф запропонував елегантну теорію щодо значною мірою знехтуваного предмету — афекту в ритуалі. Я вважаю, що його стаття заслуговує на увагу самою спробою охопити цей предмет.

Моє головне зауваження стосується ритуалу. Шеффові визначення ритуалу є надто вузьким. Воно обмежує ритуал лише до тих ситуацій емоційного напруження, які фактично є універсальними у певній культурі. Багато різновидів ритуалу випадають за межі цієї дефініції — переважно громадські ритуали (communal rites), ритуали річного циклу. Стрес може бути присутнім у цих ритуалах (наприклад, у ритуалах викликання дощу), але загалом такі ритуали не залежать від лиха (страждання). Це не означає, що вони не мають емоційного змісту, просто в них домінують інші види емоцій: люди радіють, що перебули рік і залишилися живими, що одружилися чи зібрали урожай. Навіть багато ритуалів переходу (ініціація, обрізання тощо) можуть бути насиченими радше у той спосіб, як це гадає Дюркгайм — через *ми-почуття* (we-feeling) більшою мірою, аніж через індивідуальне напруження. Шеффові ритуали вибору, зцілення та поховання належать до тих різновидів ритуалу, у котрих лихо (нещастя) є

очевидним. Шефф надто полегшив своє завдання. Йому варто було спробувати перевірити власну теорію щодо її істинності у тих різновидах ритуалу, в яких індивідуальне горе взагалі не виявляється.

Аби вчинити так, йому слід було врахувати ще й інші емоції та більше способів відтворення рольової гри. У запропонованій теорії, до того ж, дистанціювання залежить від можливості переключення із ролі учасника на роль споглядача і навпаки. У ритуал це вносить суміш віри і невіри водночас. Я вважаю, що це помилково. Дистанціювання залежить від самого дійства:

розподілу на фази, часового регулювання та структурування дійства. У ритуалі, як і в драмі, усі різноманітні емоційно насичені переживання завжди посідають належний час, місце і певне внутрішнє відношення до того, що відбувається. Отож саме це упорядкування є достатньою умовою для дистанції. Немає потреби апелювати до амбівалентної установки в учасника.

Якщо вплив цілісного оточення буде враховано, тоді теорія дистанціювання з її наголосом на індивіді може бути поєднана з підходами, що беруть до уваги ритуальну структуру і символізм, створюючи переконливий і продуктивний напрямок теоретичних ідей щодо кращого розуміння ритуалу.

## Література

ALEXIOU M. 1974. The ritual lament in Greek tradition.— Cambridge: Cambridge University Press.

ARISTOTLE. 1968. Poetics.— Edited by D.W. Lucas. Oxford: Clarendon Press.

BARTH F. 1975. Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea.—New Haven: Yale University Press.

BASCH M. F. 1976. The concept of affect: A re-examination // Journal of the American Psychoanalytic Association.— N 24.— P.768-771.

BATESON G. 1972. Effects of conscious purpose on human adaptation // Steps to an ecology of mind.— New York: Ballantine.— P.440-447.

BELDEN J. 1949. China shakes the world.— New York: Monthly Review Press.

BERLYNE D. E. 1972. Humor and its kin // The psychology of humor.— New York: Academic Press.— P.43-60.

BLUM, ALAN F. and McHUGH P. 1971. The social ascription of motives // American Sociological Review.— N 36.— P.98-109.

BRAMEL D.B. TAUB and B. BLUM. 1968. An observer's reaction to the suffering of his enemy // Journal of Personality and Social Psychology.— N 8.— P.348-392.

BRIGGS J. 1970. Never in anger: Portrait of an Eskimo family.— Cambridge: Harvard University Press.

CHAPPLE E.D. 1970. Culture and biological man: Explorations in behavioral anthropology.— New York: Holt, Rinehart and Winston.

DOUGLAS M. 1970. Natural symbols.— London: Barrie and Jenkins.

DURKHEIM E. 1961. The elementary forms of the religious life.— New York: Collier.

ENTRALGO L. 1970. The therapy of the word in classical antiquity.— New Haven: Yale University Press.

EVANS B. 1960. Shakespeare's comedies.— London: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1937. Witchcraft, oracles and magic among the Azande. — Oxford: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD E.E. 1965. Theories of primitive religion. — New York: Oxford University Press.

FERNANDEZ J. W. 1965. Symbolic consensus in a Fang reformativ cult // American Anthropologist.— N 67.— P.902-930.

FIGGE H.H. 1975. Spirit possession and healing cult among the Brazilian Umbanda // Psychotherapy and Psychosomatics.— N 25.— P.246-250.

FIRTH R. 1951. Elements of social organization.— London: Walter H.E.

FIRTH R. 1972. Verbal and bodily rituals of greeting and parting // Interpretation of ritual.— London: Tavistock.— P. 1-38.

FREUD S. 1920. A general introduction to psychoanalysis. — New York: Boni and Liveright.

FREUD S. 1948. Collected papers.— Vol. 2.— Translated by J.Riviere.— London: Hogarth.

FREUD S. and BREUER F. S, and J. 1966. Studies on hysteria.— New York: Avon.

FRITZ C.E. and MATHEWSON J.W. 1957. Convergence behavior in disasters: A problem in social control.— National Research Council Disaster Study 9.

FROMKIN H.L., GOLDSTEIN J.H. and BROCK T.C. 1977. The role of "irrelevant" derogation in aggression catharsis: A field experiment // Journal of Experimental Social Psychology. — In press.

FUGHS S. 1964. Magic healing techniques among the Balahis in Central India // Magic, faith, and healing.— New York: Free Press.— P.121-138.

GEERTZ C. 1966. Religion as a cultural system // Reader in comparative religion.— New York: Harper and Row. — P.201-216.

GOFFMAN E. 1971. Relations in public. — New York: Harper and Row.

GOFFMAN E. 1974. Frame analysis.— New York: Harper Colophon Books.

GOODY J.R. 1961. Religion and ritual: The definitional problem // British Journal of Sociology. —N 12 —P.142-64.

GORER G. 1965. Death, grief, and mourning.— Garden City: Doubleday.

GRAHTOFF R.H. 1970. The structure of social inconsistencies: A contribution to a unified theory of play, game, and social action.— The Hague: Martinus Nijhoff.

GRAY F. du Plessix. 1976. Lovers and tyrants.— New York: Simon and Schuster.

GRINKER R.R. and SPIEGEL J.P. 1945. Men under stress.— New York: McGraw-Hill.

HAMBURG D., HAMBURG B. and DEGOZA S. 1953. Adaptive problems and mechanisms in severely burned patients // Psychiatry. — N 16. — P. 1-20.

HANDELMAN D. 1976. Play and ritual: Complementary frames of metacommunication // It's a funny thing, humour. — London: Pergamon. In press.

HINTON W. 1966. Fanshen.— New York: Vintage.

HUNTINGTON W.R. 1973. Death and social order: Bara funeral customs (Madagascar) // African Studies.— 32:65-84.

JACKINS H. 1965. The human side of human beings.— Seattle: Rational Island Press.

KAPFERER B. 1974. First class to Maradana: Secular drama in Sinhalese healing rites. — Paper presented at the Burg Wartenstein Conference on Secular Ritual.

KAPFERER B. 1975. Form and transformation in ritual performance: The organization of emotion and feeling in Sinhalese healing rites. — Paper presented at the 74th annual meeting of the American Anthropological

Association, San Francisco, Calif.

KAPFERER B. 1976. Entertaining demons: Comedy, interaction and meaning in a Sinhalese healing ritual // *Modern Ceylon Studies*.— N 6.— P.1-57.

KARP I. 1976. Good Marx for the anthropologist: Structure in 'Duck Soup' // *The American dimension*.— New York: Alfred Press.

KATZ R. 1973. Education for transcendence: Lessons from the !Kung Zhu/Twasi // *Journal of Transpersonal Psychology*.— N 5.— P.136-154.

KLAPP, ORRIN E. 1969. Collective search for identity.— New York: Holt, Rinehart and Winston.

KLUCKHOHN C. 1942. Myths and rituals: A general theory // *Harvard Theological Review*.— N 35.— P.45-49.

KOESTLER A. 1964. The act of creation.— New York: Dell.

LAZARUS R. 1966. Psychological stress and the coping process.— New York: McGraw-Hill.

LEE R.B. 1968. The sociology of !Kung Bushmen trance performances, // *Trance and possession states*.— Montreal: R.M.Bucke Memorial Society. — P. 35-45

LÉVI-STRAUSS C. 1958. *Anthropologie structurale*.— Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS C. 1963. The sorcerer and his magic // *Structural anthropology*.— New York: Basic Books.— P.161-180.

LÉVI-STRAUSS C. 1969. The raw and the cooked.— New York: Harper and Row.

LEVY R.I. 1973. Tahitians.— Chicago: University of Chicago Press.

LUCAS D.W. 1968. Pity, fear and katharsis, *Appendix // Aristotle's Poetics*. — Oxford: Clarendon Press.

MALINOWSKI B. 1931. Culture // *Encyclopaedia of the social sciences*.— Vol. 4.— P. 621-646.

MALINOWSKI B. 1945. Magic, science, and religion.— Glencoe: Free Press.

MALINOWSKI B. 1948. Magic, science, and religion.— New York: Anchor.

MANDELBAUM D.G. 1959. Social uses of funeral rites // *The meaning of death*.— New York: McGraw-Hill.— P. 189-219.

MAURER A. 1967. The game of peekaboo // *Diseases of the Nervous System*. — N 28. — P.118-121.

MODARESSI T. 1968. The Zar cult in South Iran // *Trance and possession states*.— Montreal: R.M. Bucke Memorial Society. — P.149-155.

OBEYESEKERE G. 1969. The ritual drama of the Sanni demons: Collective representations of disease in Ceylon // *Comparative Studies in Society and History*.— N 11(2).

OBEYESEKERE G. 1970. The idiom of demonic possession: A case study // *Social Science and Medicine*.— N 4.— P. 97-111.

PENFIELD, WILDER and LAMAR R. 1959. Speech and brain mechanisms.— Princeton: Princeton University Press.

PINCUS L. 1974. Death and the family: The importance of mourning.— New York: Vintage.

POLLOCK G. 1972. On mourning and anniversaries: The relationship of culturally constituted defense systems to intra - psychic adaptive processes // *Israel Annals and Related Disciplines*.—N 10.— P. 9-40.

PULVER S.E. 1971. Can affects be unconscious? // *International Journal of Psychoanalysis*.— N 52.— P. 347-354.

SARGANT W. 1974. *The mind possessed*.— Philadelphia: Lippincott.

SCHACHTER S. and SINGER J. 1962. Cognitive, social,

and physiological determinants of emotion state // *Psychological Review*.— N 69.— P. 379-399.

SCHAFFER R. 1976. *A new language for psychoanalysis*.— New Haven and London: Yale University Press.

SCHEFF T.J. 1966. Being mentally ill.— Chicago: Aldine.

SCHEFF T.J. 1972. Re-evaluation counseling: Social implications // *Journal of Humanistic Psychology*.— N 12.— P. 58-71.

SCHEFF T.J. 1975. *Labeling madness*.— Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

SCHEFF T.J. 1976. Testing a theory of laughter.— MS.

SCHEFF T.J. 1977a. *Laughter and tension reduction in comedy audiences*.— MS.

SCHEFF T.J. 1977b. *Ritual and emotion: A theory of mass entertainment*. — MS.

SCHEFF T.J. and SCHEELE S. 1977. *Laughter and tension reduction in response to comedy tapes: An experiment*.— MS.

SCHLESINGER K. 1976. Origins of the Passover Seder in ritual sacrifice // *The psychoanalytic study of society*, vol. 7.— New Haven: Yale University Press.— P. 369-399.

SHAPIRO D. 1965. *Neurotic styles*.— New York: Basic Books.

SKULKANS V. 1975. *Intimacy and ritual*.— London: Routledge and Kegan Paul.

STOECKLE J.D., ZOLA and DAVIDSON G.E. 1964. The quantity and significance of psychological distress in medical patients // *Journal of Chronic Disease*.— N 17.— P. 959-970.

SULLIVAN H.S. 1953. *The interpersonal theory of psychiatry*.— New York: Norton.

SWIFT ARROW B. 1974. Funeral rites of the Quechan tribe // *Indian Historian*.— N 7.— P. 22-24.

TOMKINS, SILVAN S. 1962. *Affect, imagery, consciousness*.—Vol. 1.— New York: Springer.

TOMKINS, SILVAN S. 1963. *Affect, imagery, consciousness*.—Vol. 2.— New York: Springer.

TURNER R. 1976. The real self: From institution to impulse // *American Journal of Sociology*.— N 81.— P. 989-1016.

TURNER V. 1967a. *The forest of symbols*.— Ithaca: Cornell University Press.

TURNER V. 1967b. *Symbols in Ndembu ritual // The forest of symbols*.— Ithaca: Cornell University Press.— P.19-67.

TURNER, V. 1967c. "A Ndembu doctor in practice," in *The forest of symbols*.— Ithaca: Cornell University Press.— P. 359-394.

TURNER V. 1969. *The ritua process: Structure and anti-structure*.— Chicago.

TURNER V. 1974. *Pilgrimages as social processes // Dramas, fields, and metaphors*.— Ithaca: Cornell University Press.—P. 166-230.

VAN BAAL J. 1971. *Symbols for communication*.— Assen: Van Gorcum.

VAN BAAL J. 1976. *Offering, sacrifice and gift // Numen*.— N 23.— P. 161-178.

VOLKAN, VAMIK D. 1975. *Re-grief therapy // Bereavement: its psychosocial aspects*.— New York: Columbia University Press.—P. 334-350.

WALLACE A.F.C. 1956. *Human behavior in extreme situations: A survey of the literature and suggestions for further research*.— National Research Council Disaster Study 1.

