

Сеймур Паркер

Переклад з англійської
Мерії Маєрчик

ГЕНДЕРНІ РИТУАЛИ: ВИВЧЕННЯ ЕТИКЕТУ, СУСПІЛЬНИХ СИМВОЛІВ ТА КОГНІТИВНИЙ АСПЕКТ*

Завдання цієї статті окреслимо трьома ключовими в розвитку символної антропології питаннями. Як визначити сенс символного повідомлення в суспільних ритуалах, і чи це значення має якийсь емпірично виражений відповідник у свідомості виконавців або ж вплив на їх поведінку? Друге, чи можна відповісти на ці питання шляхом інтерпретації символів, себто емпіричним способом, який використовує чітко визначені й відтворювані методи? Останнє: чи правомірно приписувати поведінці символні значення, якщо самі учасники не усвідомлюють цих значень? Якщо неусвідомлюване значення існує, то чи воно впливає якимось на ставлення до такої поведінки або на мотивацію її? Аналіз даних, взятий з відгуків на «Семантичний диференціал» Осгуда стосовно категорій роду і поводження, прийнятого у спілкуванні між статями, забезпечує ствердні відповіді на ці запитання.

**Стаття професора факультету антропології Утазького університету (США) публікується за виданням: Seymour Parker. Rituals of Gender: A Study of Etiquette, Public Symbols, and Cognition// American Anthropologist. - 1988, #2. - Vol.90. - P. 372-384.*

Поштовхом до цих студій став довшній випадок, що трапився, коли я ще викладав вступ до антропології. Темою заняття була символна антропологія, про яку я знав тоді відносно мало. У процесі обговорення я

несамохіль сказав, що символічні повідомлення, які сповіщаються через суспільну ритуалізовану поведінку, містять сенси, котрі можуть не усвідомлюватися самими виконавцями. Студенти наполягли на конкретних прикладах, і я зауважив, що звичайні манери, які традиційно актуалізуються у стосунках між статями, є чудовим прикладом суспільної ритуалізованої поведінки, котра символічно повідомляє «щось» про сенс статі в культурі. Уточнюючи, я застановив: те, що у стосунках між статями оцінюється як «пристойна» поведінка, символічно сповіщає, що жінка і фізично, і психологічно слабша (себто менш обдарована), ніж чоловік, і, отже, з нею слід поводитись обережно. На це метикуваті й скептичні молоді люди зажадали доказів – та їх не мав. Це було інтуїтивне досвідчення. І що довше тривала дискусія, то мені і моїм студентам ставало зрозумілішим, що я не міг запропонувати з достатньою певністю ані об'єктивного методу для з'ясування сенсу суспільної символічної поведінки, ані способу підтвердження мого інтуїтивного відчуття, що особи можуть передавати один одному інформацію, зміст якої самі можуть і не усвідомлювати.

Роками я перечитував етнографічну літературу з інтерпретаціями символічних значень в інституціалізованих ритуалах, і все переконувало мене, що тубільні емічні мотивації мало допомагають при з'ясуванні «реального» значення. Інколи ці інтерпретації видавалися вірогідними, інколи – неймовірними. Це було справді цікаво, якби тільки не плутані тлумачення, ледь вловимі докази і методи, що зле надавалися до визначення та відтворення. Зацікавлення символізмом з роками зростало, і щоразу при згадці про давню педагогічну сутічку я відчував незручність. Поряд із загальнішими проблемами я захопився проблемами стану справ у цій важливій прикладній царині. Саме щоб втамувати ту незручність, я спробував розв'язати деякі проблеми розуміння символічних значень шляхом емпіричного вивчення пізнавальних можливостей в суспільному міжстатевому ритуалізованому етикеті.

Назагал, ця стаття має на меті ретельно розглянути те, що я називаю засадничою (чи не єдиною засадничою) проблемою дисципліни антропологія. З часу публікації ранніх робіт одного із засновників антропології – Еміля Дюркгайма (1912) – студенти встигли ретельно вивчити і обговорити роль психології (себто індивідуального пізнавального акту та мотивації) в аналізі соціокультурних явищ (White 1947). Після короткочасного сплеску інтересу перед Другою світовою війною (йдеться про психоаналіз і школу «культура і особа») не було досягнуто згоди щодо доцільності психології. Про'ресивні мало оптимістичні бачення її ролі в процесах сприйняття концептуалізувалися у соціокультурній верстві. Певна річ, це була правда лише кількох впливових дисциплінарних течій, таких, як структурний функціоналізм (Radcliffe-Brown 1922), техно-інвайронментальний детермінізм (Harris 1979), символічний структуралізм (Levi-Strauss 1963), і давнішої дисципліни – соціобіології (Wilson 1975). Сучасною течією, яка в певному розумінні є винятком з цього напрямку, стала символічна антропологія, представлена пізніми творами Віктора Тернера (1967, 1969) та інших. Та навіть тут не знайдено повного

консенсусу у питанні співвідношення соціальних символів та індивідуального пізнавального акту. Втім, якою б не була школа чи окремі її відгалуження, для їх робіт завше була характерною така психологічна інтерпретація, що набирала форми насадженого ззовні тлумачення (яке часом пробиралося непомітно, приховано) (див. Radcliffe-Brown 1922:402). Незважаючи на заперечення і передчасне проголошення кончини психологічних значень, які пов'язують інституціалізовану та індивідуальну поведінку, вони, однак, залишаються живим явищем в антропології.

Суперечка, що виникла в студентській аудиторії за описуваних вище обставин, близько корелює з трьома питаннями, що ними окреслено специфіку завдань цієї статті. Перше: як дізнатися про значення того, що вважається символічним повідомленням суспільних ритуалів? Чи має це значення емпірично демонстрований відповідник якогось типу у свідомості учасників або ж вплив на їх усталену поведінку? Часом це незрозуміло, особливо якщо тлумачення символів по-шарлатанськи запобігливо апелює до чогось «потоїбічного», або коли інтерпретація стає просто мисленнєвим конструктом самого аналітика. Ми ж хочемо спробувати з'ясувати, чи індивідуальний пізнавальний акт поєднується виразно й логічно з символічними значеннями, що вважаються «вращеними» в суспільні ритуали. Оминаючи ковзке питання причинкового пріоритету, ми воліли б обговорити дюркгаймівську тезу про те, що соціальний і психологічний (тобто особистісний або суб'єктивний) акти діють окремо один від одного.

Друге питання суперечки торкається методології. Чи можна виконати нашкіцзоване вище завдання методом інтерпретації символів, тобто емпіричним шляхом із застосуванням чітко визначених та відтворюваних методів? Це засадничо для розвитку символічної антропології проблема. І останнє, якою мірою можна приписувати символічні значення поведінці, коли самі учасники не усвідомлюють цих значень? Якщо таке явище, як неусвідомлюване значення, все ж існує, то чи впливає воно на ставлення до поведінки та її мотивацію? Стосовно цього серед студентів теж не було згоди. Це питання танталічно ускладнюється, коли доходить до емпірики.

Слід зауважити, що гіпотеза, яку буде тут досліджено, не постає із загальної теорії символічної біхевіористики. Доволі сумнівно, чи така взагалі існує у буквальному сенсі слова. Тому то гіпотези й емпіричні методи, що застосовуватимуться тут, логічно не походять з триваючої «теоретичної» дискусії. Остання хіба що (сподіваюсь) відкриває концептуальні глибини для пошукувань. В наступному розділі спробуємо оглянути основні видання, на тлі яких можливе розв'язання поставлених вище питань і дещо загальніших проблем.

КІЛЬКА ЗАСАДНИЧИХ ПРОБЛЕМ СИМВОЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У популярній літературі обговорення теми міжстатєвого етикету загалом є нечисленними, етноцентричними і тавтологічними. Амі Вандербіл, наприклад, стверджує, що походження цих манер пояснити неможливо, «їх первісне *raison*

d'être або ж мета – втрачені, манери ці сприймаються безумовно» (Vanderbilt 1978:15). Емілі Пост (1975 [1922]: v,vi) у цьому ж дусі припускає, що «манери еволюціонують з власної волі» і базуються на «змістовності для інших». Вони сприймаються, бо є «найдоречнішим, найпрактичнішим, найтактовнішим або ж найменш образливим способом здійснення чогось» (Post 1975 [1922]:vi).

Мовлячи термінами даної дисципліни, ритуал міжстатевого етикету є інституціалізованим соціальним дійством, чий найменші складові одиниці – символи – слугують засобом трансмісії соціально унормованих значень статі. Соціальні символи – це афективно навантажені колективні значення (Firth 1973:15), шифрована інформація яких нагадує стенографічну інструкцію для інституціалізованої поведінки (Dolgin, Kemnitzer, and Schneider 1977, 3-44). Те, що такі афективні значення в мережі можуть застосовуватись поза ситуаціями, з яких вони постали, надає людству виняткову свободу (пере)послудувати і (пере)створювати навантажені ефектами ідеї (Nadel 1951:28-29). Ми багато чому вчимося у цей спосіб; суспільно-культурні цінності сприймаються нами цілісно, неперервно, у різних контекстах.

Щодо функцій суспільних ритуалів, то вони такі ж багатогранні, як сама культура. Про їх роль яко когнітивних та афективних провідників і стражів соціально прийнятної поведінки вже згадано. Сказано також і те, що формування самототожності «розвивається і утримується в межах психе особи шляхом безперервної символічної діяльності» (Cohen 1977:120). Норми, цінності і соціальна ідентичність, що формують «Я», проявляються не тільки безпосередньо в соціальній сфері, але також і інтеріоризуються в символічну форму. Інші автори наголошують, що певні особи уміло маніпулюють колективними символами, перетворюючи їх в засіб досягнення власних цілей, задоволення власних потреб і розширення контролю над іншими (Turner 1967:20). Вкраплені в ідеологію значення можуть бути «зброєю» у розв'язанні конфліктів навколо розподілу влади та привілеїв. Це підкреслює роль символів і як засобів впливу задля здійснення соціальних змін, і для утримання *status quo*. І останнє, символи забезпечують зв'язок між домінуючими реаліями соціального життя (тобто суспільством, демографією, екологічним пресом) і моральними преференціями індивіда. Вони трансформують пристосоване до обставин «мушу» в моральне «маю обов'язок» (Cohen 1977).

Не досягнуто згоди й у питанні про те, чи існує причинно-наслідковий зв'язок між усталеною поведінкою, з одного боку, та індивідуальними пізнанням і мотивацією, з іншого. Тернер (1967:36-37) розрізняє «ритуальні символи», які дотикаються соціальних і природних явищ, і «психологічні символи», що стимулюються психологічними чинниками. Інтерпретація перших з них базується на демонстрації їх зв'язку з зовнішніми реаліями, а других – на внутрішніх психічних імпульсах. Розрізнення і розмежування цих двох концептуальних сфер перегукується з ідеями Дюркгайма, котрий стверджував, що суспільство має свої потреби та цілі, які не збігаються з індивідуальними. Подібні ідеї віділюють і в роботах Ліча (1958:102) та Когена (1977:121). Колективні соціокультурні явища розглядаються багатьма, на

противагу до суб'єктивних фактів, як об'єктивні, бо вони є між-суб'єктивними й історичними, й, отже, мають такий вплив на особу, як жодна інша зовнішня сила (Geertz 1968:100). Всупереч цьому такі дослідники символізму, як Раймонд Фірт (1973:62-63) та інші (Beidelman 1970: 499-527; Obeyesekere 1981) вважали: щоб дана дисципліна розвивалася, необхідно досягнути зв'язок між соціально-поведінковим контекстом і суб'єктивними значеннями символів. І Спіро (1961:93-127), і Уоллес (1961:129-163) підтримали цю ідею, незважаючи на те, що вони явно відхиляли припущення про те, ніби в основі культурної узгодженості лежить мотиваційна однорідність.

Близьким до цього є визнання інтерпретації підсвідомого з метою виділення символічних значень. Для антропологів психоаналітичного спрямування (Spiro 1965; Obeyesekere 1981; Le Vine 1982) такі інтерпретації є базовим прийомом. Ле Вайн (1982:249) зауважував, що теренові респонденти часто не можуть декодувати символи вербальним рядом: вони не можуть омовити те, що «інтуїтивно відчувають». Однак, що вдається врятувати шляхом декодування, може бути втрачене через відсутність методологічної сумлінності і відтворюваності. Нейдел стверджує:

Як на мене, незрозумілі «символи» не беруть участі в соціальних процесах; їх соціальна ефективність полягає в здатності позначати, а якщо вони нічого не позначають для учасників, то вони, на нашу думку, нерелевантні й перестають бути символами (якими б значущими вони не були при цьому для психологів і психоаналітиків) (1970:106; див. також Monica Wilson 1957:6).

Ця позиція може видатися дещо категоричною, та навіть ті дослідники, що працюють з невербальним або метафоричним матеріалом, занепокоєні припустимістю надто своєрідних «вільних і простих» тлумачень (Beidelman 1970:499-527; Firth 1973; Geertz 1977). В символічній антропології питання інтерпретації ускладнюється не тільки дилемою свідоме/несвідоме, але також і тим, що найефективніше символи діють через (поетичну) стилістику краще розроблених культурних вірувань та цінностей (Douglas 1973:8). Більше того, зазвичай такі символи поліфонічні. Відповідно, «виграш в економії засобів [конденсації] може спричинити втрату ясності при комунікації» (Turner 1973:57). Щодо багатозначності, Тернер запропонував таку інтерпретацію символіки дерева *мудьї* в африканському суспільстві:

На своєму нормативному полюсі воно представляє жіночість, материнство, зв'язок матері з дитиною, дівчинку-неофіта, що проходить посвяту в зрілу жінку, специфічний матриліїдизм, принцип матриліїдності, процес вивчення «жіночої мудрості», єдність і міць спільноти ндембу, а також всі цінності й чесноти, що притаманні різним стосункам – родинним, правовим, політичним, які контролюються матриліїдною ріднею... На його сенсорному полюсі цей самий символ представляє грудне молоко, материнські груди, а також гнучкість тіла та розуму неофіта (Turner 1973).

І нема нічого дивного у висновку Гірца про те, що зрозуміти туземний внутрішній спосіб життя це те саме, що «досягнути Соломонові притчі, вловити натяк, схопити жарт – або, я вважаю, прочитати поетичний твір» (1977:492). Можливо, це найбільше, до чого можна добутись; а коли так, то це не найкраща

перспектива для наукового розвою символної антропології. Але, в будь-якому випадку, методологічні проблеми похідних символних значень є комплексними і заслуговують на серйозний розгляд. І саме на цю проблему спрямовуватимуться зусилля наших емпіричних пошукувань.

ГІПОТЕЗИ І МЕТОДИ

Після огляду кількох основних проблем символної антропології, ще раз повернімося до тих трьох базових питань, що ними сформульовано гіпотези та емпіричні шляхи їх дослідження. Ще раз слід наголосити: в тих питаннях відображено проблеми, які постають перед науковцями у цій царині і не належать до систематизованих постулатів усталеної теорії. Питання такі:

1) Як визначити зміст того, що вважається символним повідомленням суспільних ритуалів?

2) Чи можна це зробити шляхом інтерпретації символів, себто емпіричним шляхом, чітко визначеними і відтворюваними методами?

3) Чи можна пов'язувати символні значення (чи повідомлення) з певною поведінкою, якщо самі виконавці не усвідомлюють ці значення і не здатні сформулювати їх?

Виклад ми побудуємо у вигляді аналізу трьох гіпотез, яким передуватиме коротке з'ясування, як ці гіпотези пов'язані з означеними вище питаннями. Методи і дефініція змінних величин розглядатимуться далі.

Перша гіпотеза стосується зв'язку між ставленням до правил гречності в соціальних гендерних ритуалах та семантичними асоціаціями (або значеннями) двох гендерних термінів – «маскулінністю» та «фемінінністю». Ці асоціації описуються згідно трьох критеріїв: сила (фізична та психологічна), раціональність, надійність. Аналіз повинен з'ясувати, чи особи, які інакше ставляться до правил гречності в стосунках між чоловіками і жінками, асоціюють з гендерними категоріями також й інші сенси. Семантично означені когнітивні сенси (себто асоціації), які з'являються при цьому, є тим, що укладає зміст «символьного повідомлення», що передається ритуалізованою поведінкою кожному учаснику дійства, рівно ж як і просто споглядачам¹. Це пов'язано з першим питанням, з проблемою значень символних повідомлень в суспільних ритуалах. Вважається: що більше розбіжностей між маскулінністю та фемінінністю можна описати поданими вище критеріями, то вища вірогідність того, що манери, визнані пристойними, відповідатимуть традиційному

¹ Ми розуміємо, що в межах будь-якого суспільства не існує повної узгодженості значень. Однак, ми припускаємо, що все ж культурні уявлення більше узгоджені в межах соціуму, аніж між різними соціумами.

² «Відсутність свідомого розуміння» (або ж ствердження про «неусвідомлюваність») не слід плутати з «підсвідомим» у його психоаналітичному сенсі. Наш термін означає нездатність індивіда визначити і оновити причини своєї поведінки.

стереотипові міжстатевої поведінки. Гіпотеза 1 застановляє:

Що більша схильність розглядати традиційні гендерні способи поведінки в чоловічо-жіночих взаєминах як найбільш доречні, то більша розбіжність між семантичними асоціаціями з «маскулінністю» та «фемінінністю».

Гіпотеза 2 близька до попередньої і теж стосується першого питання. Однак тут більше йтиметься про *афективні* психологічні, а не про когнітивні критерії. Припускається, що різні особи, стикаючись з відхиленнями від традиційно визнаної «добросесної» поведінки, відчуватимуть «незручність» різною мірою. Слід очікувати, що ті, хто вважає за доцільне поводитись відповідно до традиційних манер у стосунках між статями, почуватимуться певною мірою незручно при комунікуванні з особами, які ухилиються від традиційних приписів чемності. Отже, остаточне припущення таке: стійка прив'язка до традиційних гендерних манер тягне за собою потребу чітко розмежовувати статеві ролі. Гіпотеза 2 застановляє:

Що більша схильність розглядати традиційні гендерні манери як найбільш доречні, то більша необхідність утримувати чітке розмежування статевих ролей.

Третя гіпотеза торкається суперечки: може чи ні відсутність свідомого розуміння символних значень, що лежать в основі поведінкового акту в ритуалах міжстатевого етикету, впливати на ставлення до доречної поведінки². Ця тема сформульована третім питанням. Якщо усвідомлення *не* є необхідним для цього, значить учасники суспільних ритуалів можуть давати таке



пояснення своїй поведінці, яке не збігається (себто, свідомо не пов'язується) з тими етично зумовленими чинниками, що наперед визначають цю поведінку. Цю останню категорію будуть визначати асоціації з маскулінністю та фемінінністю, отримані за допомогою техніки семантичного диференціалу (Osgood 1957). На додаток до аналізу засадничої ідеї гіпотези буде вельми цікаво простежити, яким чином ці три групи гендерної поведінки вирізняються за ознакою свідомого розуміння. Гіпотеза 3 застановляє:

Більшість учасників суспільних ритуалів міжстатевого етикету не мають свідомого мотиваційно релевантного (себто етичного) пояснення своєї поведінки.

Матеріал до статті був зібраний у 1986 році за допомогою анкети, на яку відповіли 190 студентів останніх курсів Утазького університету. Хоч випадкова вибірка була неможливою, було дібрано групи з різних коледжів університету і загально представлена точка зору тих верств, з яких походить основна маса студентів. Середній вік опитаних студентів - 24 роки. Кількість чоловіків та жінок приблизно однакова, 70% з них були неодружені. Оскільки аналіз ґрунтується на порівнянні варіантів у межах анкети, то проблема репрезентативності не є важливою.

* * *

Першою методологічною проблемою було розділити опитуваних на групи за ознакою ставлення до ритуалу традиційного етикету. Задля цього було підраховано загальну кількість балів для кожного з респондентів, які відповіли на десять питань стосовно ступеня згоди або незгоди з тим, як в десяти гіпотетичних ситуаціях чоловіки повинні поводитись з жінками, або що жінки повинні очікувати від чоловіків у цих випадках. Наприклад, чи повинні чоловіки поступатися місцем жінкам, платити за них у ресторані, підносити їм сумку, пропускати першими в дверях і т.д. Питання були сформульовані так, щоб проглядала пересічність ситуації, не ускладненої обставинами віку чи немічності; наголошувалося єдине – статеву приналежність. Респонденти оцінювали ситуацію за чотирибальною шкалою: «цілком погоджуюся» з традиційними манерами – 4 бали, «категорично не погоджуюся» – лише 1 бал. Діапазон суми балів кожного опитуваного коливався від 10 до 40. З огляду на кількість балів, респонденти були розділені на «вищу» групу (46 осіб) з числом балів від 31 до 40, «середню» групу (105 осіб) з числом балів від 21 до 30, і «нижчу» групу (39 осіб) – від 10 до 20 балів. Розмежувальні лінії лягли так, що проміжна група становила 50% загальної кількості опитуваних, а групи крайнощів – по 25% кожна. «Вища» група об'єднала осіб, що суворо дотримувалися традиційних правил поведінки, а нижча складалася з тих, хто волів ігнорувати ці правила. Гіпотези 3 витікає, що дуже важливо знати емічну (внутрішню) мотивацію, якою особи пояснюють свою поведінку в цих десяти етикетних ситуаціях. Чому вони гадають, що чоловікові личить чинити саме так, як вони відзначили, а жінці – очікувати саме такого поводження від чоловіка? Які значення для них мають ритуали гендерного етикету? Ці дані були взяті з відповідей на таке

відкрите питання: *Повертаючись до типу поведінки, що ви означили як відповідь на десять поданих вище запитань, чому ви вважаєте, що чоловік повинен (або не повинен) чинити саме так, а жінка повинна (або не повинна) очікувати саме такого поводження?*

Відповіді на це питання було проаналізовано й розділено на три категорії:

Категорія 1. Відповіді, в яких заперечувалися (себто висловлювалося обурення та всілякі негації) традиційні гендерні манери, бо вважалося, що така поведінка подає жінку як нездатну адекватно поводитись у зазначених ситуаціях. Прихильники цієї точки зору робили висновок про традиційні манери як про «нешцирі», «принизливі», «неприйнятні».

Категорія 2. Відповіді, в яких манери приймалися як такі, що просто представляють «добродешну», «тактовну», «відповідну» поведінку, яка властива нашому суспільству. Деякі просто пояснювали: «Нас так виховали». Манери в жодному випадку не пов'язувалися з різними якостями або можливостями жінки і чоловіка.

Категорія 3. Відповіді, які відзначають різницю між чоловіками та жінками: останні мають труднощі в певних ситуаціях, що й робить ввічливу поведінку бажаною та помічною (себто благодійною для жінок). Як і у відповідях *Категорії 1*, тут виразно видно, що манери передбачають різну обдарованість статей. Було також висловлено ідею про те, що гендерний етикет є бажаним (або «природнім»), оскільки він чітко розмежує статеві ролі.

Центральною методологічною проблемою цього дослідження є з'ясування впливу символізму на мотиваційно релевантні фактори, які регулюють поведінку в соціальній сфері. Це є засадничою метою етнології або когнітивної антропології (Goodenough 1956). Ці релевантні фактори, однак, можуть не співвідноситися з поясненням поведінки, яке усвідомлює і може вербалізувати сам учасник (Goodenough 1951:100-101). Пояснення учасника можуть бути цілковито відмінними від інтерпретацій етнографа, який виходитиме з теоретичних засад (Wallace and Atkins 1960). Щоб зрозуміти *символьні значення*, що їх учасники пов'язують зі своїм гендерним етикетом, скористаємося працею Чарльза Осгуда «Техніка семантичного диференціалу» (Osgood 1957), адаптувавши її до з'ясування значень, асоційованих з лексичними полями маскулінності та фемінінності. Згідно цієї техніки, значення утворюються конотативними семантичними асоціаціями, що викликані певними категоріями (себто маскулінністю та фемінінністю), які уявляють у вигляді прямокутного постору між бінарними опозиціями (як-от, «холодний-теплий», «твердий-м'який» і т.д.). Цей простір розділено на сім позицій, одну з яких респондент обирає як найбільш відповідну його мимовільній асоціації із заданою категорією. Таким чином, маскулінність може сприйматися (і відповідно позначатися) чи то як дуже тверде, чи як дуже м'яке, чи то як будь-яке інше з решти п'яти проміжних позицій. Підрахунок вівся за семибальною шкалою, залежно від відстані до одного з прикметників опозиції, використаного як точка відліку. І хоч

рішення надати одній з парних опозицій сім балів чи один бал було доволі умовним, високі бали стало присвоюватися прикметникам, які *традиційно і стереотипно* асоціюються в нашому суспільстві з чоловічістю. Наприклад, «сильний» і «наполегливий» позначалися 7 балами, тоді як «слабий» і «нерішучий» 1. Середній бал на цьому континумі, тобто 4, означав, що гендерна категорія семантично асоціюється однаково і зі слабкістю, і з силою тощо.

Оскільки нас цікавили три критерії гендерних категорій – сила, раціональність, надійність³ – було дібрано шість різних пар бінарних опозицій так, щоб з'ясувати значення маскулінності й фемінінності щодо кожної з них⁴. Критерії і відповідні шість пар опозицій такі:

1. *Сила*: міцний-слабкий, твердий-м'який, вольовий-безхарактерний, зарядний-безпомічний, дужий-тендітний, наполегливий-безвольний.

2. *Раціональність*: раціональний-ірраціональний, гострий-тупий, критичний-некритичний, логічний-алогічний, завбачливий-імпульсивний, активний-пасивний.

3. *Надійність*: надійний-ненадійний, стабільний-хиткий, сталий-змінний, послідовний-непослідовний, передбачуваний-непередбачуваний, самостійний-залежний.

Щоб мінімізувати упередженість, бінарні опозиції були подані у випадковому порядку (тобто, вони не були згруповані за критеріями), а прикметники були розставлені так, що позиція зліва часом позначалася сімома балами, часом - одним. На основі цієї підрахункової системи кожен респондент мав шість сумарних рахунків: по одному для кожного з трьох критеріїв маскулінності і по одному для цих самих трьох критеріїв фемінінності. Бали розташувалися від найнижчого 6 до найвищого 42. Цей метод враховує бали трьох критеріїв; він також сприяв виявленню рахунків для обидвох гендерних категорій, що можуть довільно змінюватися.

РЕЗУЛЬТАТИ ОПИТУВАННЯ

Гіпотезою 1 передбачається прямий зв'язок між усною

³Аналіз похибки, $F = 40,532$, значення $F = > 0,001$.

⁴Аналіз похибки, $F = 34,331$, значення $F = > 0,001$.

⁵Аналіз похибки, $F = 31,007$, значення $F = > 0,001$.

згодою із традиційно ввічливою поведінкою між статями та *розбіжностями* між значеннями, що асоціюються з маскулінністю та фемінінністю. Різниця середніх балів для маскулінності й фемінінності підраховувалася для всіх трьох гендерних критеріїв, а потім була порівняна з іншою статистикою, щоб визначити показник розбіжностей. Очікувалося, що в кожному гендерному критерії різниця середніх балів зростатиме в керунок від “нижчої” до “вищої” групи гендерних манер, і що всі три середні різниці значно відрізнятимуться одна від одної.

ТАБЛИЦЯ 1

Середній бал розбіжностей між семантичними асоціаціями з маскулінністю та фемінінністю для сили, раціональності та надійності, враховуючи рівень гендерних манер.

В таблиці 1 подано різницю середніх балів “маскулінності” та “фемінінності” для всіх трьох груп гендерних манер і для кожного гендерного критерію зокрема – сили, раціональності та надійності.

Дані таблиці 1 підтверджують гіпотезу 1. Різниця середніх балів лінійно зростає у всіх трьох групах і для кожного з трьох гендерних критеріїв. Похибка значень складає щонайменше 0.001 рівня. Промовистість результатів остаточно засвідчує

³Ці три гендерні виміри були обрані наступним чином. Автора цікавили деякі стереотипні критерії в традиційній оцінці гендерних розбіжностей. Він попросив п'ятьох своїх колег назвати будь-які критерії, за якими, вони вважають, традиційно оцінюється гендерна заданість. З-поміж дев'яти критеріїв три, які зустрічалися найбільш часто, були сила, раціональність та надійність.

⁴Шість пар антонімів, використаних для розкриття змісту вимірів маскулінності й фемінінності, були отримані за допомогою колег-інформаторів. Ці антоніми видавалися найбільш доречними і логічно пов'язаними із даними виразами. Проте, щоб статистично встановити реальну емпіричну когерентність чи то сумісність категорій з іншими в кожній групі вимірів, ми використали “коефіцієнт альфа” Кронбаха (Cronbach 1951). Для всіх трьох груп антонімів коефіцієнт коливався навколо показника 0,8, демонструючи, що визначені співвідношення тільки незначно послаблювалися випадковими похибками системи вимірювання (Carmine and Zeller 1979).

Гендерні критерії	Рівень гендерних манер	Маскулінність (середній бал)	Фемінінність (середній бал)	Різниця середніх балів
Сила	Нижчий	27,7	23,5	4,2
	Середній	32,2	23,1	9,1a
	Вищий	35,9	19,1	16,8
Раціональність	Нижчий	24,7	24,4	0,3
	Середній	27,7	26,3	1,4б
	Вищий	32,2	23,6	8,6
Надійність	Нижчий	22,9	24,8	1,9
	Середній	26,3	27	0,7с
	Вищий	31,6	25	6,6

Групи гендерних манер	Рівень дискомфорту							
	Низький		Середній		Високий		Загальний рахунок	
	п	%	п	%	п	%	п	%
Нижча	11	30	22	59	4	11	37	100
Середня	10	9	50	48	45	43	105	100
Вища	3	7	11	24	32	60	46	100

$Chi\text{-square} = 33,56036, 4 \text{ d.f.}, \text{ похибка} = > 0,001.$

взаємозалежність між визнанням традиційних гендерних манер та різницею між значеннями, що асоціюються з маскуліністю та фемініністю. Результати також демонструють тенденцію "вищої" групи в усіх критеріях віддавати вищі бали традиційним гендерним стереотипам. Ті ж, хто суворо дотримується міжстатевого етикету, але мав суперечливий погляд на проблему статей, також тяжів до бачення чоловіка сильнішим, раціональнішим та надійнішим. І хоча означені вище типи взаємозв'язку характерні для груп людей, взаємозалежність манер та гендерних асоціацій проявляється і на індивідуальному рівні. Для повноти викладу зазначимо, що виведені Пірсом коефіцієнти відповідності між манерами та розбіжності для кожного з трьох критеріїв, у всіх випадках були ствердними (сила 0.45, раціональність 0.36, надійність 0.39) з точністю до 0.001 рівня. Аналіз, який відповідає гіпотезі 1, свідчить, що рівень, на якому особи дотримуються в суспільних ритуалах традиційних норм етикету, пов'язаний з усвідомленням природи статевих розбіжностей.

Гіпотеза 2 торкається взаємозалежності гендерної поведінки та афективного аспекту збереження рольових границь між статями. Разом із когнітивними значеннями, про які йшлося в попередньому викладі, це є питання уявлень про самого себе. Воно передбачає: що більше ви схильні дотримуватися традиційних норм міжстатевого етикету, то більшу незручність відчуватимете, коли людина, з якою ви спілкуєтеся, не поводить як традиційно усталений "маскуліний" чи "фемініний" кшталт.

ТАБЛИЦЯ 2.

Рівень дискомфорту, пов'язаний із відхиленнями від традиційних гендерних ролей.

Рівень дискомфорту визначався шляхом поєднання відповідей на два запитання (див. Таблицю 2). У першому стверджувалося: "Я чуюся незручно, коли чоловік поряд мене поводить по-жіночому". Відповіді розділено за чотирибальною шкалою (4 = цілком погоджуюся, а 1 = категорично не погоджуюся). Друге питання, в якому застосовувався той самий спосіб підрахунку, було таке ж, з тією лише різницею, що йшлося про жінку, яка демонструє чоловічу поведінку. Таким чином, утворилися групи різного рівня дискомфорту, рахунок 2 і 3 означав "низький" рівень дискомфорту, 4 та 5 - "середній" рівень, а 6, 7 та 8 - "високий" рівень. Застосовуючи chi-square метод ми бачимо, що дані Таблиці 2 підтверджують гіпотезу 2; "нижча" група гендерної поведінки демонструє нижчий рівень дискомфорту, тоді як "вища" група зазнає й більшого

дискомфору. Пірсонові кореляційні коефіцієнти взаємозв'язку між рівнем дискомфорту і величиною розбіжностей між гендерними значеннями дають позитивні кореляти (сила 0.30, раціональність 0.18, надійність 0.22). Похибка – не менше ніж 0.01 рівня. Схильність дотримуватися суспільного ритуалу гендерної поведінки прямо пов'язана з рівнем дискомфорту при зіткненні з відчутними порушеннями традиційної статевої рольової поведінки. Отже, що вищий рівень правильної поведінки, то вища потреба утримувати гендерні межі і тим менше толерується їх гнучкість.

Гіпотеза 3 припускає: більшість учасників суспільного ритуалу гендерного етикету не усвідомлюють символічних значень, що лежать в основі їх поведінки. Це перегукується з питанням, чи можуть неусвідомлювані учасником значення (себто такі, які він не може вербалізувати для себе чи для інших) впливати на його поведінку. Ця гіпотеза в певному сенсі "слаба", оскільки важко визначити експериментально таку змінну, як "свідоме розуміння". Щоб все ж дослідити ідею мотиваційного аспекту неусвідомленого розуміння, важливо сформулювати проблему так, щоб вона могла бути досліджена емпірично. Задля цього раціональне обґрунтування ввічливої поведінки, що подибуємо у відповідях на пов'язане з гіпотезою 3 відкрите питання (див. вище), розглядатимемо як свідоме розуміння, себто як емічне пояснення ввічливої поведінки. Оскільки, як ми спостерегли, семантично виведені визначники маскуліності та фемініності надійно провіщають типи етикетної поведінки, то їх і визначимо як етичні або ж засадничі причини (себто мотивації) ввічливої поведінки. Всі ті пояснення, що взагалі не пов'язані з гендерними визначниками (такими є відповіді категорії 2), розглядатимуться як ознака неусвідомлення засадничих значень та мотивацій етичного поводження. Зауважте, що у відповідях категорії 2 йдеться виключно про соціальну доцільність етикету, і тут не згадується про характеристики чи риси жінок та чоловіків. З іншого боку, у відповідях категорій 1 та 3 (незважаючи на те, що вони є різними за суттю) при поясненні гендерного етикету насправді виразно апелюється до цих характеристик; вони і розглядатимуться як індикатори свідомого розуміння того, як засадничі (етичні) значення впливають на поведінку представників різних статей. Розподіл даних, що стосуються гіпотези 3, предствлено в таблиці 3.

	Групи гендерних манер							
	Категорія 1а		Категорія 2б		Категорія 3с		Загальний рахунок	
	п	%	п	%	п	%	п	%
Нижча	13	39	20	61	0	0	33	100
Середня	2	2	83	88	9	10	94	100
Вища	0	0	35	80	9	20	44	100

^аТрадиційні манери відхиляються як такі, що подають жінку обдарованою менше за чоловіка.

^бТрадиційні манери вважаються відповідними та доречними.

^сТрадиційні манери приймаються, бо жінка недолюблює порівняно з чоловіком.

ТАБЛИЦЯ 3.

Визначення сенсу та причин традиційної гендерної поведінки.

Ці дані слугують статистичною підтримкою гіпотези 3. Відповіді категорії 2, де відзначено відсутність свідомого розуміння засадничих когнітивних значень ввічливої поведінки, *кількісно істотно домінують над відповідями решти груп гендерних манер*. Як і припускалося, для більшості опитуваних дотримання традиційного етикету свідомо пов'язується з ідею, що ввічлива поведінка є коректною, пристойною, тактовною, порядною, відповідною тощо – це є “те, що ми, американці, звикли робити”. Тут не апелюють до гендерних значень, незважаючи на факт, що *насправді* їх власні асоціації семантичного диференціалу наперед визначили їх поведінку. Прикметно, що лише у двох крайніх категоріях – в тих, де неухильно дотримуються або категорично відхиляють ідею традиційного етикету, – переважна меншість демонструє свідоме розуміння (себто *насправді* здатні вербалізувати) своїх асоціації з гендерним етикетом. Деякі імплікації цих даних розглядатимуться в наступному розділі.

ОБГОВОРЕННЯ І ВИСНОВКИ

Дані двох перших гіпотез засвідчують, що учасники суспільного ритуалу гендерного етикету схильні поводитися згідно своєї власної психологічної настанови. Їх ставлення до етикету лучиться з їх семантичними гендерними асоціаціями. По-друге, вони постійно утримують в сферах свідомості інформацію про те, з чого складається правильна гендерно-рольова поведінка, що і спричиняє афекти (себто комфорт-дискомфорт) у випадку порушень цих стандартів. Це усвідомлення і афекти як індикатори ставлення до етикету розподілені не випадково. Існує прямий зв'язок між підтримкою традиційних гендерних манер та різницею між значеннями, що асоціюються з гендерними категоріями. І це, незважаючи на той факт, що у переважній більшості випадків подані респондентами тлумачення своєї поведінки не свідчили про усвідомлення когнітивно мотивованого впливу. Ці факти загалом підтверджують, що психологічна “заданість” не є іррелевантною для розуміння поведінки, *інституціалізованої чи ідіосинкретичної*.

На перший погляд, підтримка гіпотези 3 підтверджує ідею “всуціль засоціологізованої людини”, котра реагує механічно і

безпосередньо на зовнішній тиск задля культурного конформізму. Тобто, більшість осіб у кожній з трьох груп пояснили свої поведінкові пріоритети словами: “Ми робимо так, бо в нашому суспільстві так чинять порядні люди”, а не в термінах (привнесених) значень, які вони випрацюють і співвідносять зі статями. Однак, відповіді, отримані завдяки техніці семантичного диференціалу, засвідчують: респонденти таки здатні вербалізувати когнітивні моделі, які наперед визначають їхні норми, що пов'язані з гендером в інституціалізованій поведінці. Етнографи, що працювали на теренах і зупинялися на тих поясненнях поведінки в суспільних ритуалах, що дали самі респонденти, було робили цілком вірогідний висновок, що у більшості випадків не існує причинного зв'язку між інституціалізованою поведінкою конкретного індивіда і його ж особистими значеннями чи суб'єктивними потребами. З іншого боку, якщо дотримуватися постулатів технік аналізу (йдеться про семантичний диференціал), застосованих для отримання психологічних даних, висновується діаметрально протилежне. Цілоком можливо, що система стимулів, необхідна для актуалізації “правильної” суспільної поведінки, зазвичай значною мірою походить з того, що Спіро (1961) назвав “зовнішніми” стимулами, які утворюються за допомогою соціальних санкцій, що супроводжують конформну або ж девіантну поведінку. Однак, існує меншість, для якої мотивація складається з тих самих ствердних чи заперечних соціальних стимулів, а також і з “зовнішніх” заохочень, як от перебування у згоді з внутрішніми афективно насиченими значеннями та уникнення когнітивного дисонансу.

У вступі до цієї статті стояло запитання щодо природи символіки і розбіжностей між особистими та суспільними символами. З'ясувалося, що символічні значення, які лежать в основі традиційного етикету в суспільних гендерних ритуалах, пов'язуються з баченням відмінностей між статями та поведінкою, визнаною за “доречну” у взаєминах статей. Хтось відчинить двері перед жінкою, бо вона слабша за чоловіка, а хтось поводитиметься обачно, бо вона не настільки раціональна та надійна, як чоловік. Звичайно, діапазон символічних значень, визначених даною розвідкою, обмежувався застосованою технікою, а також категоріями, котрі ми визнали найбільш істотними для визначення гендерних розбіжностей. Без сумніву, символіка гендерного етикету не вичерпується нашими пошукуваннями. Однак, з обговорення випливає, що символіка суспільних ритуалів складається зі значень і афектів, які асоціюються з цими поведінковими випадками. Місце локалізації *суспільних символів* існує, і не в матеріальних чи в ефемерних сферах, поза людським розумом, – вони є докінець

суб'єктивними структурами.

Якщо символи складаються з пізнавальних елементів і пов'язаних з ними афектів, то чи є різниця між індивідуальними та суспільними (або інституціалізованими) символами? Чи всі символи (себто культура як така) локалізуються у "голови" особи? Відповідь – "так" і/або "ні" – залежить від кута розгляду питання. Незважаючи на те, що суспільний символ, як і будь-яка культурна ідея, є також і психологічним явищем, він має все ж особливі властивості, непридатні індивідуальним символам. Їх *поділяють* й інші особи тої самої спільноти. Однак, ця колективно природа сама по собі є суб'єктивною – вона складається з мого *усвідомлення*, що інші члени соціуму також пов'язують з даним предметом подібні значення, і з мого розуміння, що інші *знають*, що я поділяю ці значення з ними. На противагу до висновків Гірца (1973:91), колективна природа суспільної символіки сама по собі не робить її явищем *інтерперсональним* (себто зовнішнім), протиставленим явищу інтраперсональному. Однак, вона збагачує її соціальними вимірами, котрих бракує індивідуальним символам. До того ж суспільні символи та асоційовані з ними значення щоразу втілюються і знову утверджуються при виконанні суспільних ритуалів, в *mass media* і в художніх творах. І останнє: такі символи залежні від наперед очевидного і соціально легітимізованого схвалення чи несхвалення, а також від санкцій, коли вони діють у просторі суспільної взаємодії.

Ми зіштовхнулися з вельми складним питанням: то чи можуть-таки знання, котрі особа не усвідомлює, бути мотиваційно впливовими (див. посилання 2). Під "неусвідомленням" ми розуміємо явище, коли особа не здатна визначити і омовити частину мотиваційно релевантних впливів на свою поведінку в конкретній ситуації у той спосіб, як це робить аналітик. Це, радше, припущення без урахування численних даних, просто прийняття точки зору аналітика як пояснення "правильного" або ж "засадничого" і нехтування зафіксованими (свідомими) мотиваціями індивіда як неучькими або ж всього лиш як захисним раціоналізуванням. Тут вже йшлося про те, що понад 50% респондентів у кожній із трьох груп гендерної поведінки пояснювали вибір своєї манери поведінки тим, що вони виявляють доречну поведінку, при цьому не вдаючись до гендерних значень. Однак, за допомогою семантичного диференціалу ці самі групи респондентів зуміли *свідомо* асоціювати з маскуліністю та фемініністю відповідні значення, які, дуже вірогідно, можуть бути ознакою їх етикетної поведінки. Усе це доводить, що більшість респондентів не усвідомлювали цього важливого впливу на їх поведінку. І тут постають два різні тлумачення результатів. Перше: можна припустити, що неусвідомлені "ідеї" таки мають мотиваційний імпульс. Друге: можна також зробити висновок, що саме *свідомо асоційовані* з категоріями статей значення мотивують поведінковий етикет (разом із можливим усвідомленням соціальних санкцій, асоційованих із "недоречною" і "недоборчесною" поведінкою). В цьому останньому поясненні учасник є свідомим тих когнітивних елементів, що лучаться з його поведінкою, однак *ці елементи не оформляються ним концептуально*, у такий спосіб, як це робить

аналітик, а також учасник *не усвідомлює* зв'язку між ними і своєю поведінкою. В семантичному плані це питання настільки тонке, що цілком вірогідними є й інші тлумачення. Наприклад, один мій колега не визнавав жодної різниці між свідомим розумінням і його відсутністю й думав, що ті, хто дає "доречні" відповіді, свідомо ухиляються від чіткого формулювання свого упередження. З іншого боку, семантичні асоціації виявилися більш абстрактними і тонкими. Як вже зазначалося, без техніки семантичного диференціалу легко було б зробити висновок про те, що учасники суспільного етикетного ритуалу не мають жодних суб'єктивних гадок, які вливали б на їх суспільну поведінку. І оскільки антропологи засадничо не цікавляться психологічними фактами, їм часто бракує спеціальних знань для глибшого розуміння проблеми. Саме тому вони нерідко приходять до висновку про те, що аналіз соціальної (символічної) поведінки не належить до сфери їхньої компетенції.

Результати цього дослідження певним чином торкаються проблеми соціальних змін. Адже зрозуміло, що міжстатевий етикет упродовж останніх років поступово змінюється. Зразки відповідей розділялися у той спосіб, що в одну групу об'єднувалися усі ті, хто не визнавав ритуальні гендерні манери. В який спосіб особи цієї, нижчої групи 'ендерних манер, вирізнялися з-поміж решти? Дані, представлені в таблицях 1 та 2, показують, що вони бачать відносно малу різницю між маскуліністю та фемініністю, а також мінімально бентежаться при зіткненні з поведінкою, що відрізняється від традиційних статево-рольових приписів. Цілком можливо, що це "андрогінні" люди, котрі за необхідності здатні (себто достатньо гнучкі для цього) поводитись і на "маскуліний", і на "фемініний" кшталт (Bem 1974; Spence and Helmreich 1978). Очевидно, що їх ставлення до етикету співвідносяться з їх уявленнями та афектами. Окрім того, хоч вони і становлять меншість, однак саме у їх групі був найвищий відсоток відповідей з розумінням символіки суспільних ритуалів і найбільш правдоподібна тенденція до ухиляння від цих ритуалів як сексистських і таких, що суперечать їх уявленням. Такі люди і є вірогідною рушійною силою соціальних змін. В будь-яких сферах соціальних суперечок головними дійовими особами будуть не лише ті, хто підпадає під вплив розповсюджених соціальних санкцій, але й ті, хто керується засвоєними символічними значеннями.

Узагальнюючи розглянуті нами приклади, бачимо, що соціальна система *впливає по-різному* на індивідів з різним життєвим досвідом і з різними суб'єктивними поглядами. Регулятивний тиск, що виникає із загальних потреб соціальної системи, без сумніву, впливає на когнітивну заданість і публічну поведінку індивідів; однак його вплив проявляється лише після того, як його буде пропущено крізь ідіосинкразивне поле символічних значень, підтримуване соціальними санкціями. У реальному житті соціальна система обмежує спектр індивідуального вибору, однак це не призводить виключно до одного типу рішень. Існує кібернетичний зворотній зв'язок між психологічними і соціокультурними системами, що відповідає за появу нових типів поведінки, і, у висліді, за соціальні зміни.

І на закінчення невеличке зауваження щодо використання техніки семантичного диференціалу як методу для з'ясування значень і символіки. Дані, отримані завдяки цій техніці, відповідають головній меті даної статті. Тобто, нас цікавив взаємозв'язок між суб'єктивним ставленням і інституалізованою поведінкою. Для з'ясування цієї проблеми техніка семантичного диференціалу була цілком відповідною. Однак, дані, отримані завдяки їй, є обмеженими. Вони виражають значення в термінах їх функціонування у соціальному контексті. Наприклад, чи

сприймаються деякі способи контролю за народжуваністю в західному суспільстві як наступ на організовані релігії? Чому? Яким чином символи політичного статусу і влади використовуються як спосіб соціальної мобільності? Це питання, які щонайкраще можуть бути вирішені традиційними етнографічними методами. Однак, для отримання індивідуальних значень, що лежать в основі інституалізованої та особистісної поведінки, даний метод може запропонувати правдиві, надійні й відтворювані дані, що надаються до кількісного та емпіричного аналізу.

Beidelman T.O. 1970 - *Some Sociological Implications of Culture// Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*. J.J. VcKinney and E.A. Tiryakian, eds. Pp. 499-527. New York: Meredith.

Bem S.L. 1974 - *The Measurement of Psychological Androgyny// Journal of Consulting and Clinical Psychology* 81: 506-520.

Bem S.L. 1975 - *Sex-Role Adaptability: One Consequence of Psychological Androgyny// Journal of Personality and Social Psychology* 31: 634-643.

Carmines E.G., and Zeller R.A. 1979- *Reliability and Validity Assessment// Sage University Paper* 17. Beverly Hills, CA: Sage Publications.1

Cohen A. 1977 - *Symbolic Action and the Structure of Self// Symbols and Sentiments*. I.Lewis, ed. Pp. 117-128. New York: Academic Press.

Cronbach L.J. 1951 - *Coefficient Alfa and the Internal Structure of Tests// Psychometrika* 16: 297-334.

Dolgin J.L., D.S. 1977 - *Symbolic Anthropology*. Kempritzer, and D.M. Schneider, eds. New York: Columbia University Press.

Douglas M. 1973 - *Natural Symbols*. New York: Random House.

Durkheim E. 1912 - *Les Elementaires de la Vie Religieuse: Systeme Totemique en Australia*. Paris: Presses Universitaires.

Firth R. 1973 - *Symbols: Public and Private*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Geertz C. 1968 - *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.

Geertz C. 1973 - *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geertz C. 1977 - "From the Native's Point of View": *On the Nature of Anthropological Understanding// Symbolic Anthropology*. J.L.Dogin, D.S.Kempritzer, and D.M. Schneider, eds. Pp. 480-492. New York: Columbia University Press.

Goodenough W.W. 1951 - *Property, Kin, and Community on Turk*. New Haven: Yale University Press.

Goodenough W.W. 1956 - *Componential Analysis and the Study of Meaning// Language* 32: 95-216.

Harris M. 1979- *Cultural Materialism: the Struggle for a Science of Culture*. New York: random House.

Leach E.R. 1958 - *Magical Hair// The Journal of the Royal Anthropological Institute* 88: 147-164.

LeVine R.A. 1982 - *Culture, Behavior and Personality*. 2nd ed. New York: Aldine.

Levi-Strauss C. 1963 - *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

Nadel S.F. 1951 - *Foundations of Social Anthropology*. London: Cohen and West.

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

Osgood C.E. 1957 - *The Measurement of Meaning*. Urbana: University of Illinois Press.

Post Emily. 1975 [1922] - *Etiquette*. New York. Funk and Wagnalls.

Radcliffe-Brown A.R. 1922 - *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spence J.T., Helmreich R.L. 1978 - *Masculinity and Femininity: Their Psychological Dimensions, Correlates, and Antecedents*. Austin: University of Texas Press.

Spiro M.E. 1961 - *Social Systems, Personality, and Functional Analysis// Studying Personality Cross-Culturally*. B. Kaplan, ed. Pp.93-127. Evanston, IL: Row, Peterson.

Spiro M.E. 1965 - *Religious Systems as Culturally Constituted Defense Mechanisms// Context and Meaning in Cultural Anthropology*. M.E.Spiro, ed. Pp. 110-113. New York: Free Press.

Turner V.W. 1967 - *The Forest of Symbols: Studies in Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner V.W. 1969 - *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Chicago: Aldine

Turner V.W. 1973 - *Symbols in African Rituals// Magic, Witchcraft, and Religion*. A.C. Lehman and J.E.Myers, eds. Pp. 55-63. Palo Alto: Mayfield.

Vanderbilt Army. 1978 - *The Army Vanderbilt Complete Book of Etiquette (revised and explained by Letitia vanderbilt Baldrige)*. New York: Doubleday.

Wallace A.F.G. 1961 - *The Psychic Unity of Human Groups// Studying Personality Cross-Culturally*. B.Kaplan, ed. Pp. 129-163. Evanston, IL: Row Peterson.

Wallace A.F.G. and Atkins J. 1960 - *The Meaning og Kinship Terms// American Anthropologist* 62:58-80.

White L.A. 1947 - *Culturological vs. Psychological Interpretations of Human Behavior// American Sociological Review* 12: 686-698.

Wilson E.O. 1975 - *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Wilson M. 1957 - *Rituals of Kinship Among the Nyakusa*. London: Oxford University Press.

Студії з Інтегральної Культурології

СПЕЦІАЛЬНИЙ ВИПУСК "НЗ" №2 – ЛЬВІВ 1999

РИТУАЛ

*Наукова та літературна редакція випуску: Оксана Кісь,
Елеонора Гаврилюк, Роман Кісь*

Макет: Андрій Кісь

Комп'ютерний набір: Галина Серебрякова, Елеонора Гаврилюк
*У збірнику використано фотоматеріали з фондів Інституту народознавства
НАН України*

Народознавчі Зошити

*Двомісячник Інституту народознавства Національної
Академії Наук України*

Головний редактор: Степан Павлюк

*Редакційна колегія: Олег Боднар, Михайло Глушко, Юрій Гошко,
Олег Гринів, Софія Грица, Раїса Захарчук-Чугай, Роман Кирчів, Корнелій
Кутельмах, Степан Макарчук, Олекса Мишанич, Людмила Міляєва,
Микола Мушинка, Володимир Овсійчук, Мирослав Сополіга, Михайло
Станкевич, Михайло Тиводар, Роман Чмелик, Наталія Шумада*

Відповідальний секретар: Роман Яців

Виходить з січня 1995 року у м. Львові

Регістраційний №232 Серія ЛВ ISSN 1028-5091

Підписано до друку: 10.04.1999 р. Формат 60x84/8. Друк офс. Папір офс.

Умовн. друк. арк.: 16,74

Умовн. фарб. відб.: 16,97

Фіз. друк. арк. 18

Наклад: 500 прим. Зам. №783

Віддруковано з діапозитивів у Жовківській друкарні

Отців Василян "Місіонер".

80300 м.Жовква, вул. Василянська, 8.

*Адреса редакції: 79000 м. Львів-центр, пр. Свободи, 15
Інститут народознавства НАН України*

ЛЬВІВ – 1999