

ми, касающимися этих двух отношений; но такие представители могут стать непохожими на свой жреческий прототип.

Примечания

1. Это разделение имело место в англиканской церкви. — *Прим. перев.*
2. Право первой ночи (*лат.*) — *Прим. перев.*
3. «Египтянин не жил в реальности, чтобы практиковать свой культ» (*фр.*) — *Прим. перев.*

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Окончание следует

А. ИРВИНГ ХАЛЛОУЭЛЛ*

Я И ЕГО ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ СРЕДА**

Аннотация: Автор исходит из того, что самосознание — родовая черта человека, и рассматривает следствия этого для кросс-культурных исследований человеческого поведения. Опираясь на прагматистские основания, прежде всего на идеи Дж.Г. Миды, он рассматривает комплексные взаимосвязи Я с его поведенческой средой. В этой части статьи автор дает краткий обзор исследований Я в науках о человеке, определяет базовую терминологию, а также общие допущения и гипотезы, составляющие схему соотнесения для исследований в этой области. В частности, дается определение понятия поведенческой среды человека.

Abstract: The author assumes that self-awareness or self-consciousness is a generic human trait and considers the implications of this fact for cross-cultural studies of human behavior. Based on Pragmatist presuppositions, especially on G.H. Mead's ideas, he analyses complex relationships between the self and its behavioral environment. In this part of the paper the author gives a short review of the self studies in human sciences, and defines the basic terminology and general assumptions and hypotheses forming a frame of reference for the investigations in this field. In particular, the author gives a definition of the concept of human behavioral environment.

Ключевые слова: Я, опыт, самосознание, культурно конституированная поведенческая среда, кросс-культурная перспектива.

Keywords: self, experience, self-awareness, culturally constituted behavioral environment, cross-cultural perspective.

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат социологических наук, доцент социологического факультета НИУ «Высшая школа экономики» (Москва). Наш постоянный автор и переводчик. E-mail: vnik1968@yandex.ru.

* Перевод публикуется в редакции переводчика.

** Глава 4 книги А.И. Халлоуэлла «Культура и опыт».

Перевод выполнен по изданию: Hallowell A.I. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955. P. 75-110, 385-395. Впервые глава опубликована как первая часть статьи «Я и его поведенческая среда» в: *Explorations*. Vol. II. April, 1954.

Введение

Самосознание как родовая черта человека. — Одна из выдающихся особенностей человеческого приспособления, в отличие от приспособления животных, находящихся ниже на эволюционной лестнице, базируется на том, что взрослый человек в ходе онтогенетического развития научается отличать себя как объект в мире объектов иных, нежели он сам. Самосознание — это психологическая константа, основополагающая грань человеческой природы и человеческой личности (см. прим. 1). Как сказал один психолог, «каждый, за исключением, быть может, младенцев, некоторых философов и некоторых психопатов, сознает свое Я» (см. прим. 2).

Самосознание у человека, однако, не может восприниматься как обособленный психологический феномен, если мы хотим понять весь спектр и всю глубину его человеческой значимости. Ибо становится все более очевидным, что этот специфически человеческий феномен является средоточием сложных и функционально зависимых наборов языковых и культурных переменных, входящих в личное приспособление человеческих существ как членов тех или иных обществ. В то же время, видимо, нужно допустить самосознание как одно из необходимых психологических условий функционирования любого человеческого социального порядка, вне зависимости от того, какие языковые и культурные факторы преобладают. В таком случае феномен самосознания у нашего вида будет неотъемлемой частью как отличительно человеческого уровня психологического устройства, так и человеческого социокультурного способа адаптации.

Очевидно и то, что — как одно из последствий самосознания — человек отбрасывает отражение и на собственную природу, и на природу мира, воспринимаемого как нечто отличное от него самого. Более того, он смог артикулировать и выразить символическими средствами эксплицитные понятия, охватывающие эту полярность. Таким образом, идеи этого порядка в конкретной и концептуальной форме стали неотъемлемой частью культурного наследия всех человеческих обществ. Следовательно, можно исследовать понятия Я и его природы, как и те языковые и культурные переменные, которые способствуют возникновению Я как поддающегося восприятию объекта. Вдобавок к исследованиям, ориентирующимся на традиционную психологическую или психиатрическую схему соотнесения, наше понимание отличительно человеческих свойств должны расширять и углублять сопутствующие кросс-культурно ориентированные исследования (см. прим. 3).

Природа Я, рассматриваемая в ее концептуальном содержании, есть культурно идентифицируемая переменная. Точно так же как разные народы придерживаются разных представлений о природе мироздания, они различаются и в своих идеях о природе Я. И точно так же, как мы открыли, что понятия о природе существ и сил, существующих в мире, заключают в себе допущения, прямо относящиеся к пониманию поведения индивида в данном обществе, так же мы должны допустить, что Я-образ индивида и его интерпретация собственного опыта не могут быть оторваны от понятия Я, характеризующего его общество. Ведь такие понятия являются основными средствами, с помощью которых разные культуры позволяют сложиться самоориентации в таких значимых терминах, которые делают самосознание функционально значимым для поддержания человеческого социального порядка. Поскольку потребности и цели индивида располагаются на уровне осознания им самого себя, они структурируются в соотнесении с такого рода Я-образом, который созвучен дру-

гим базовым ориентациям, готовящим Я к действию в культурно конституированном мире. Обсуждая «примитивное мировоззрение», Редфилд указывает, что понятие «мировоззрение» отлично от культуры, этоса, образа мышления и национального характера. В нем подразумеваются «некоторые человеческие универсалии». Среди прочего, оно предполагает, «что в каждом обществе все люди сознают Я. Я — это ось мировоззрения. Каждый отличает себя от всего прочего...» И далее он пишет:

«Это картина, которую члены общества имеют относительно свойств и качеств на своей сцене действия. Если “национальный характер” относится к способу, которым эти люди смотрят на аутсайдера, всматривающегося в них, то “мировоззрение” — к тому способу, которым мир смотрит на этих людей, смотрящих вовне. Коннотируя во всем этом с “культурой”, “мировоззрение” привлекает особое внимание к тому, как человек в конкретном обществе видит себя в соотношении со всем прочим. Это свойства существующего, отличного от Я и связанного с ним. Короче говоря, это представление человека о мироздании. Это та организация идей, которая отвечает человеку на вопросы: “Где я? Среди кого я движусь? Каковы мои связи с вещами?”» (см. прим. 4).

Как я уже ранее отмечал (глава 1), «в результате самообъективации человеческие общества становятся социальными порядками сознательных Я», и с этой точки зрения культуры — это «сложные смысловые системы, которые... внедряют тип адаптации, делающий роль человеческого существа постижимой для него самого в соотношении с упорядоченным мирозданием и другими людьми».

Историческая перспектива. — Хотя самосознание человека долго снабжало философов интригующей проблемой для спекуляций, а психологи нескольких поколений легкомысленно с ней играли, антропологи уделяли сравнительно мало внимания релевантным этнографическим фактам. Само собой, признавалось, что представления о душе проявляют значительную содержательную изменчивость от одной культуры к другой, и был накоплен большой запас документированных данных (см. прим. 5). Но понятия о душе виделись прежде всего в связи с религией и магией, а не в психологической схеме соотношения, релевантной родовому факту самосознания человека, с одной стороны, и содержанию культурно конституированного Я-образа — с другой (см. прим. 6). Когда Уисслер выступил с идеей того, что он назвал «универсальным паттерном культуры» (см. прим. 7), отсутствие какого бы то ни было понятия Я в этом паттерне было не недосмотром, а исторически значимой лакуной. В него включались искусство, социальная организация, даже война и, разумеется, религия. Смысл этого очевиден: если понятия о божестве или других духовных существах принимаются без вопросов как неотъемлемая часть характерного культурного приспособления человека к жизни, то понятия, которыми человек обладает о *собственной* природе — примером чего служат понятия о Я, — кажутся вообще не заслуживающими подчеркивания, не говоря уже о помещении в один ряд с включенными в упомянутый паттерн другими культурными категориями (см. прим. 8). Позднее Мердок составил более конкретный список элементов, которые описал как «общие знаменатели культуры» (см. прим. 9, 10), добавив, что «они имеются в каждой культуре, известной истории или этнологии». Интересно заметить, что «понятия о душе» в этом списке присутствуют, а понятия о Я — нет. Но традиционные понятия о Я играют в психологическом приспособлении индивида к его миру такую же по типу прагматическую роль, как и другие классы понятий и почерпнутых из

культуры средств. Как понятия о духовных существах, например, помогают структурировать жизненно важную часть мироздания, отличную от Я, и сориентировать индивида в космической перспективе, точно так же и понятие Я не только помогает самоориентации, но и позволяет индивиду постичь природу собственного бытия и, стало быть, природу других Я, с которыми он взаимодействует. Понятия этой категории определяют самые типичные и постоянные атрибуты феноменального класса объектов, к числу которых принадлежит и личное Я; и, следовательно, их значимость в любой культуре очевидна.

Между тем лишь в последние несколько десятилетий антропологи стали проявлять живой интерес к связи между культурной изменчивостью, психологической структурой индивида и его отличительным поведением. Были и другие препятствия, мешавшие развитию сколько-нибудь серьезного интереса к вопросам, сфокусированным на такой теме, как понятие Я. Одним из них был тот факт, что в разные времена самосознание преуменьшалось или даже отрицалось как феномен, наблюдаемый у примитивных народов. Этой идее уже больше полувека, и она восходит к периоду, когда главную роль в мышлении о примитивных народах играло понятие эволюции. В этот период предпринимались всевозможные попытки дифференцировать разум, мышление, или ментальность «древнего» человека или «примитивных» народов от мышления народов «цивилизованных» (т.е. европейских). Одним из оснований дифференциации был сделан статус самосознания в эволюции человеческого разума. Самосознание у примитивного человека принималось как неразвитое, по сравнению с человеком цивилизованным (см. прим. 11). Эта интерпретация определенных этнографических фактов неожиданно обнаруживается, например, в утверждении Г. Кельзена, что «рука об руку с преобладанием в душе примитивного человека эмоциональной склонности над рациональной идет примечательное отсутствие сознания эго, отсутствие сколько-нибудь развитого переживания своего Я» (см. прим. 12).

Пол Радин в книге *«Первобытный человек как философ»* принимает совершенно противоположную точку зрения. Он задает вопрос: «Как первобытный человек относится к эго?» Но говорит далее: «Мало кто из этнологов когда-либо пытался получить от аборигенов сколько-нибудь систематизированное описание их собственной теории. Фактически, обычно утверждалось, что таковой у них нет. В итоге наш материал состоит из разрозненных утверждений о разных сторонах Эго, и нам волею-неволей приходится соединять их в связное или несвязное, в зависимости от случая, целое, чтобы увидеть их полный смысл. С этим, увы, ничего не поделаешь» (см. прим. 13).

В 1938 г. Марсель Мосс выбрал для своей лекции памяти Хаксли тему *«Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'»* (см. прим. 14). Он отмечает, что хотя мы имеем здесь «une de ces idées que nous croyons innées» [«одну из идей, которые мы считаем врожденными»], необходимо исследование того, как она «lentement nait et grandie au cours de longs siècles et a travers de nombreuses vicissitudes, tellement qu'elle est encore, aujourd'hui mûre, flottante, délicate, précieuse, et a ilaborer davantage» [«рождалась весьма медленно и росла на протяжении веков, претерпевая множество превратностей, так что еще и сегодня она неустойчива, хрупка, драгоценна и нуждается в дальнейшей разработке»]. Хотя каждый находит «l'idée de 'personne', l'idée du 'moi'» [«идею "личности", идею "я"»] вполне естественной и,

кроме того, «au fond de sa conscience, toute equipée au fond de la morale qui s'en deduit» [«ясной для понимания, основательно укорененной в морали, которая из нее выводится»], в то же время «il s'agit de substituer a cette naive vue de son histoire, et de son actuelle valeur, une vue plus précise» [«речь идет о том, чтобы заменить этот наивный взгляд на историю этого понятия и теперешнюю его ценность более точным»].

Хотя Мосс исключал психологический подход как нерелевантный для его непосредственного интереса, он допускает, что «il est évident, surtout pour nous, qu'il n'y a jamais en d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle a la fois» [«очевидно, особенно для нас, что не было никогда человеческого существа, которое не обладало бы ощущением не только своего тела, но также и своей духовной и телесной индивидуальности одновременно»]. Мосса интересует понятие Я, которое «un sujet d'histoire sociale. Comment, au cours des siècles, a travers de nombreuses sociétés, s'est lentement élaboré, non pas le sens du 'moi', mais la notion, le concept que les hommes des divers temps s'en sont créés? Ce que le veux vous montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociale et leurs mentalités» [«принадлежит к социальной истории. Как в течение веков сквозь многочисленные общества медленно вырабатывалось не чувство “я”, но понятие, концепт, который создали из него люди разных эпох? Я хочу показать вам ряд форм, которые это понятие принимало в жизни людей, обществ, в соответствии с их правовыми системами, их религиями, обычаями, социальными структурами и формами их сознания»]. Свою лекцию Мосс характеризует как «un plan de travail» [«набросок»]. Его обсуждение предмета остается фрагментарным, но вместе с тем побуждающим двигаться дальше, особенно ввиду потребности в дальнейшем историческом прояснении понятия Я в западной культуре.

Сравнительно недавно некоторые антропологи заинтересовались Я как темой. Дороти Ли опубликовала наиболее проработанный анализ понятия Я у бесписьменных народов; он вот-вот выйдет в свет. Однако в основе своей ее подход остается лингвистическим анализом (см. прим. 15). На собрании Американской ассоциации за развитие науки (1949) Мариан У. Смит прочел доклад «Различные понятия о расширении эго», который был опубликован позднее в журнале «Психиатрия» (см. прим. 16). И теперь, в отличие от более ранних изданий, «Перечень культурных материалов» включает специальный пункт «Этнопсихология» (см. прим. 17), в котором мы находим «понятия о Я, человеческой природе, мотивации, личности», так что в будущем следует ждать более подробных исследований на эти темы.

Есть еще дополнительная причина, по которой от антропологов ранних поколений вряд ли можно было ожидать, что они займутся понятиями о Я, разве что на сугубо описательном кросс-культурном уровне. Если бы они обратились за прояснениями к своим коллегам-психологам, то последние, вероятно, не вдохновили бы их, а обескуражили. Несмотря на то, что Уильям Джеймс имел дело с «эмпирическим Я», а из работ Дж.М. Болдуина, Ч.Х. Кули и в особенности Дж.Г. Мида выросла гипотеза, что Я есть социальный продукт, Сарджент отмечает, что «в период с 1910 по 1940 г. большинство психологов предпочитало не упоминать “эго”, или “Я”, в своих сочинениях» (см. прим. 18). Однако после обращения Ч.У. Олпорта к Психологической ассоциации Восточного побережья, прочитанного в 1943 г. и посвященного теме «Эго в нынешней психологии», этот предмет снова родился как достой-

ный уважения и оказался темой, привлекавшей все больше интереса в психологических кругах. В некоторых нынешних учебниках по социальной психологии, а также в иной литературе, мы находим систематические обсуждения Я (см. прим. 19).

Что касается психоаналитических теорий, то некоторый исторический интерес представляет то, что только в начале 1920-х годов «Фрейд наконец сформулировал теорию целостной личности, и это с его функцией проверки реальности стало Эго, состоящим из Эго, Суперэго и Ид» (см. прим. 20). Этот перенос интереса с либидо на активность эго был ознаменован выходом в свет работы «Я и Оно». Это произошло в тот период, когда психологов еще не интересовали вопросы, касающиеся Я, но, с другой стороны, у некоторых антропологов складывался принципиальный интерес к структуре личности и ее динамике в связи с изменчивостью культурных паттернов (см. прим. 21).

Поскольку основная задача этой статьи — подготовить почву для более эффективной работы с кросс-культурными данными, представляющимися релевантными для углубления понимания роли самосознания у человека как *культурно конституированного* в разных обществах, меня не интересуют прямо вопросы личностной динамики как таковой. Обсуждение намеренно выводится на другой уровень, который за неимением лучшего термина, но без полагания излишних теоретическим импликаций, возможно, лучше всего было бы назвать «феноменологическим». Что бы я хотел, так это развить схему соотнесения, с помощью которой можно было бы увидеть индивида в другом обществе в психологической перспективе, которая конституируется для него его культурой и является интегральным фокусом его деятельности, а не довольствоваться перспективой внешнего наблюдателя, могущего даже гордиться своей «объективностью». Так мы можем, на мой взгляд, яснее, чем в прочих случаях, различить некоторые общие функции, которые, несмотря на огромные различия в действительных культурных паттернах, выполняют в построении и укреплении самосознания индивида посредством некоторых базовых ориентаций все культуры.

Терминология. — Прежде чем перейти к обсуждению допущений и гипотез, лежащих в основе схемы соотнесения, которую я имею в виду, надо сказать несколько слов о терминологии. В настоящее время невозможно совершенно избежать дилеммы, представленной отсутствием какого бы то ни было стандартизированного языка. Единственный способ разрубить этот Гордиев узел — постоянно иметь в виду действительные данные, которые можно описать на феноменологическом уровне (например, самосознание, самоощущение, самореференцию с помощью языка, Я-концепцию). Если одни авторы используют термины «Я» и «эго» как синонимы, то другие — нет. Я выбрал термин «Я» как более удобный по нескольким причинам. В языке психоаналитиков термин «эго» используется для обозначения одного из аспектов целостной личности, понимаемой в рамках эксплицитной теории личностного развития и функционирования. Использование этого термина в кросс-культурной перспективе создало бы путаницу, поскольку, скорее всего, не смогло бы нести ту же коннотацию. Я считаю, что лучше всего зарезервировать этот термин, как и термин «суперэго», для специального употребления в психодинамическом контексте. Кроме того, там, где некоторыми авторами употребляются оба термина — «эго» и «Я», — термин «Я» оказывается шире по смыслу. В то же время термин «Я» обычно не используется как синоним «целостной личности». Более того, последний термин приобрел ныне, как часть специального психологического словаря, более или менее за-

путанный смысл, как бы его ни употребляли в обыденной речи. С точки зрения кросс-культурного исследования, мне кажется намного лучшим сделать отправной точкой понятия «Я», а не понятия «эго» или «личности». Короче говоря, термин «Я», видимо, коннотирует с понятием, которое остается ближе к феноменологическим фактам, отражающим самосознание человека как родовую психологическую установку. В нем удерживается указанная рефлексивная коннотация, когда мы говорим, что человеческий индивид становится объектом для самого себя, что он идентифицирует себя как объект среди других объектов своего мира, что он может помыслить себя не только как целое, но и в терминах разных частей, что он может разговаривать с собой и т.д. Данное Мэрфи определение Я как «индивида, каким он известен самому индивиду» служит примером этого сущностного акцента на «рефлексивном настрое». Разумеется, истинно, что Я, известное самому индивиду, может не представлять «подлинной» картины с объективной точки зрения. Но это предполагает другую перспективу и указывает на точку, в которой необходимы такие технические конструкты, как «эго» или «суперэго», чтобы помочь сделать анализ представимым в *психодинамических* терминах. В кросс-культурной перспективе и на уровне феноменологического описания, в свою очередь, сохраняется тот факт, что люди функционируют в рамках понятий о Я, которые черпаются отчасти из культуры.

В этой перспективе мы ищем ответы на следующие вопросы: Какими культурными средствами выстраивается самосознание в разных обществах? Как индивиды видят себя в известных им терминах Я? Какие культурные, а также идиосинкразические факторы сказываются на их образе Я? Какой временной отрезок заключен в преемственности культурно определенного Я? Какая связь существует между различными Я-концептами и различными формами поведения? Как связано культурно конституированное Я с культурно определенными потребностями и целями индивида?

Если возможно увидеть Я как культурно конституированное и известное индивидом в той же рамке соотношения, что и культурно конституированный мир, в котором индивид должен действовать, то этот предварительный шаг, возможно, позволит нам яснее понять существенную роль культуры в связи с родовым атрибутом человека, так и точнее определить некоторые из постоянных и переменных факторов, структурирующих для индивида психологическое поле поведения в разных обществах.

Общие допущения и гипотезы

Самосознание как социальный и культурный продукт. — Осознание себя не дано от рождения. «Как и все другие объекты опыта, Я вырастает из матрицы неопределенности, которая существует на первом перцептуальном уровне. Оно складывается постепенно, по мере того как в перцептуальном поле протекает процесс дифференциации... есть также немало свидетельств, показывающих, что тело во всех его формах является поначалу таким же чужим, незнакомым и неорганизованным, как и все прочие воспринимаемые объекты. Многие месяцы оно в значительной мере не распознается как Я» (см. прим. 22). Но в ходе процесса социализации в конце концов появляется Я, так что, по словам Мэрфи, «одна из важнейших вещей, которые ребенок усваивает в результате социальных контактов, — это то, что он персона, Я» (см. прим. 23). Следовательно, в случае зрелого индивида нужно учитывать как перцептуальный, так и концептуальный аспект самосознания. Самоконцептуализация

в значимой смысловой форме, несомненно, приходит позже (см. прим. 24), когда благодаря овладению речью и другими аспектами своей культуры культурно определенная природа Я становится интегральной частью тех имплицитных допущений, которые становятся основой для активности индивида и интерпретации его опыта.

Вышеупомянутые аспекты онтогенетического развития у человека, конечно, универсальны. А поскольку человеческий опыт происходит в социальной среде — в том смысле, что тесные и продолжительные контакты с другими людьми являются основными источниками, опосредующими влияния, формирующие развитие ребенка, — то о Я часто высказываются как о «социальном продукте». Его можно было бы точнее охарактеризовать также как *культурный продукт*. Ибо освоение и использование конкретного языка, специфического содержания, которое придается артикулированному миру объектов, выстраиваемому *pari passu* вместе с самосознанием, и интеграция личного опыта с пониманием природы Я, зафиксированным в традиции, относятся к числу необходимых условий, делающих возможным возникновение и функционирование человеческого сознания как родового аспекта личностной структуры человека. В то же время такие культурные составляющие придают этому уникальному психологическому атрибуту человека разные окраски.

Кроме того, главенствующая роль, которую в опыте самосознания человека играют культурные факторы, подчеркивает одну дополнительную проблему, и мы здесь лишь кратко ее упомянем. Культурные факторы, о которых идет речь, зависят в свою очередь от способа социальной жизни, который требует функционирования сложных репрезентативных процессов и существования символических систем (см. главу 1 книги). Они опосредуют социальное и личное приспособление способом, характерным только для человека. Следовательно, представляется резонным заключить, что у других приматов и низших животных не только отсутствуют условия, делающие возможной самоконцептуализацию, но у некоторых животных нет даже тех условий, которые у ребенка (и, возможно, у некоторых человекообразных обезьян) позволяют развиться из перцептуального опыта рудиментарному образу тела. Как отмечает Парр:

«Животное не может без специальных приспособлений прикоснуться к себе и, стало быть, не может через ощущения ознакомиться с собственным телом. Хотя длинные, змейковые по форме существа вроде змей и угрей — или длинношеие устрицы и жирафы — могут повернуться и увидеть немалую часть своих тел, более скованное животное, как, например, макрель, вообще не может себя увидеть. Конечно, в природе есть зеркала, и животное может иногда сталкиваться со своим отражением; но ему недостает способности к дедукции, чтобы представить, что отражение — двойник его самого. У этого относительного неведения самого себя есть социальные следствия. Не имея адекватного понятия о собственном теле, животное не может иметь ясной убежденности в том, что его сообщники такие же, как и оно. Оно не опознает осознанно своих компаньонов или даже свое потомство как “птиц одного полета”; партнер может быть для него всего лишь чужеродным объектом, имеющим особую привлекательность» (см. прим. 25).

Чтобы возникло дифференцированное чувство самосознания, индивид должен обрести возможность реагировать на себя как на эмпирический объект, идентифицировать себя и соотноситься с собой в противоположность другим Я и вещам, репрезентировать себя самому себе, оценивать себя и т.д. Такие рефлексивные про-

цессы предполагают некое понятие и использование символических средств репрезентации и референции. В отличие от ряда низших позвоночных, упомянутых Парром, человеческий индивид благодаря языку и рефлексивному мышлению способен интегрировать восприятия собственного тела и свои личные опыты со значимым понятием Я, которое является общим достоянием других членов его общества.

В то время как общим корням рудиментарного чувства самосознания, лежащим у человека на бессознательном уровне, можно найти параллель у некоторых высших обезьян, самосознание становится дифференцированным и обретает функциональную значимость для сохранения социального образа жизни лишь в условиях, характерных для человеческого приспособления. И, думаю, надо исходить из того, что функционирование любого человеческого общества немыслимо без самосознания, закрепляемого и конституируемого традиционными представлениями о природе Я.

Эта гипотеза находит поддержку в том универсальном факте, что, по сравнению с обществами животных, стоящих ниже человека на лестнице органической эволюции, любое человеческое общество является не только социальным, но и моральным порядком. Поскольку моральный порядок характеризуется тем, что существуют не только нормы поведения, но и организованные или неорганизованные социальные санкции, которые их упрочивают, то отсюда неизбежно следует вывод: от членов такого порядка ожидается принятие моральной ответственности за свое поведение. Такое принятие, в свою очередь, предполагает самоосознание своего поведения, самооценку своего поведения в сопоставлении с социально признанными ценностными стандартами, некоторый волевой контроль над собственным поведением, возможный выбор альтернативных линий поведения и т.д. Такие допущения, разумеется, не могут быть приняты в случае обществ насекомых или обществ дочеловеческих приматов. Без развития самосознания как неотъемлемой части процесса социализации, без понятия Я, позволяющего возникнуть и кристаллизоваться установкам, направленным на Я как объект, у нас не было бы некоторых существенных условий, необходимых для функционирования человеческого общества.

Кроме того, самосознание имеет основополагающее значение для различения и освоения множественных ролей, требуемых в человеческих обществах от индивида. Он должен обладать некоторым осознанием своих статусов в социальной структуре, связанных с полом, возрастом и т.д., чтобы встроиться в те совокупные паттерны социального взаимодействия, которые поддерживают социоэкономическую систему как постоянно действующее предприятие (*going concern*). Если бы он не сознавал своих ролей, то был бы не в состоянии оценить свое поведение в терминах традиционных ценностей и социальных санкций.

Культурное определение дихотомии субъективного—объективного. — Психологические импликации развития самосознания нельзя, однако, полностью оценить без соотнесения их с дополнительным, не менее важным фактом. Это сопутствующее появление в процессе социализации осознания контрастирующего мира артикулированных объектов, переживаемого как «иное-нежели-Я». Если бы это было не так, то человеческий индивид был бы обречен остаться на инфантильной стадии психологического развития. Ибо это тот самый уровень, на котором объекты внешнего мира еще не стали ясно артикулированными в опыте и где зачатки эго-центрированных процессов еще не развились до того состояния, когда субъект способен воспринять себя как объект в мире, содержащем также иные объекты, нежели он сам.

И точно так же как культурные факторы конститутивны для развития самосознания, структурирование мира объектов, отличных от Я, тоже организуется отчасти в культурных рамках. Это обусловлено тем, что восприятие у человека — и это сегодня очевидно как никогда — не представляет человеческому существу «картину» «объективного» мира, который во всех своих атрибутах возлежит «здесь», ждущий восприятия и совершенно независимый от опыта, понятий, установок, потребностей и целей воспринимающего. Восприятие «никогда не бывает абсолютным откровением “того, что есть”» (см. прим. 26). С другой стороны, это не значит отрицать существование объективно определимого порядка феноменов, экзистенциально внешних для человеческого индивида или даже человеческого вида. Утверждалось, например, что «есть некоторый перцептуальный уровень, на котором существует абсолютная объективность, т.е. соответствие один-в-один между опытом и реальностью» (см. прим. 27). Но удовлетворительное определение этого уровня для человека в целом осложняется тем фактом, что психологическое поле, в котором происходит человеческое поведение, всегда отчасти культурно конституировано, и человеческие реакции никогда не сводятся во всей *полноте* к стимулам, идущим из «объективного», или окружающего мира объектов в физическом или географическом смысле. Ведь мир человеческого сознания опосредован различными символическими средствами, которые через научение и опыт индивидов устанавливают понятия, различения, паттерны классификации и установки, с помощью которых персонально интегрируется перцептуальный опыт. Таким образом допущения о природе мироздания становятся, так сказать, априорными составляющими самого перцептуального процесса. Язык, конечно, играет важную роль — как с точки зрения его структурных характеристик, так и с точки зрения заключенных в нарративном дискурсе (мифах, легендах, историях) возможностей символического представления событий. Графические и пластические искусства тоже могут поддерживать тот же порядок через визуальную репрезентацию (см. прим. 28).

Если принять гипотезу, что осознание Я как эмпирического объекта и осознание иных объектов, чем Я, являются у человека скоординированным результатом созревания и социализации и что оба они включают культурные составляющие, то мы сможем сделать еще шаг вперед. Это категориальное различие — как и предполагаемая им полярность — становится одной из основополагающих осей, по которым психологическое поле человеческого индивида структурируется для действия в любой культуре. Этот феномен можно мыслить как родовой. Где в картину входят различные культурные факторы, так это в тех изменчивых паттернах, которые может принимать окружающее поле, рассматриваемое с точки зрения Я. Поскольку Я тоже является отчасти культурным продуктом, то поле поведения, пригодное для деятельности *особых* Я в их мире культурно определенных объектов, никоим образом не согласуется точно ни с какой поддающейся определению абсолютной полярностью субъективности—объективности.

Непризнание этого факта оказывается главной причиной того, что со времен Тайлора некоторые описательные данные о бесписьменных народах часто интерпретировались как признак того, что эти народы неспособны проводить ясное различие между «субъективным» и «объективным». В «*Ранней истории человечества*» Тайлор, например, говорил о жизни первобытного человека как о схожей с «долгим сновидением» (см. прим. 29). А в «*Первобытной культуре*» он приводит такое обобщение:

«Даже живя в состоянии здорового бодрствования, дикарь или варвар никогда не научался проводить то *жесткое различие* [курсив наш. — А.И.Х.] между воображением и реальностью, утверждение которого есть один из главных результатов научного образования. Еще меньше, видя вокруг себя при повреждении тела и ума фантомные человеческие формы, может он не доверять показаниям самих своих чувств. Таким образом, оказывается, что повсюду в низшей цивилизации люди верят со всей живостью и остротой в объективную реальность человеческих призраков, которых они видят при болезни, истощении или возбуждении» (см. прим. 30).

Хотя даже некоторые ранние критики Тайлора — как, например, Кроули (см. прим. 31) — не считали возможным полностью принять его утверждение, их главное основание для возражения покоилось на здравом смысле. Само существование человека зависит от проведения *хотя бы какого-то* различия между «объективным» и «субъективным». Он не может кормиться в мире грез. Хотя это вполне верно, проблема останется чрезмерно упрощенной, если мы в таком виде ее оставим. Ведь сам этот здравый ответ предполагает, что с необходимостью должна быть какая-то легко узнаваемая, пусть и не резко прочерченная, «граница», разделяющая данные полярные категории. Но именно точный локус этой «границы» и представляет проблему, которую не решили до сих пор удовлетворительным образом ни философы, ни психологи (см. прим. 32).

Если принять свежий взгляд на этнографические данные, то граница между тем, что *мы* называем объективностью и субъективностью, и в самом деле может показаться несколько размытой. Отчасти это обусловлено тем, что субъективность—объективность не могут быть адекватно помыслены в простых «линейных» терминах, но только в соотнесении со всем паттерном психологического поля. «Линия», которая, как мы думаем, всегда должна быть проведенной именно «здесь», не может быть четко проведена вообще, хотя и может где-то еще казаться опознаваемой границей. На мой взгляд, заключенный здесь базовый принцип установлен Мак-Леодом. Он отмечает, что «субъективность и объективность — это свойства организованного поля восприятия, в котором точками опоры являются Я (субъекты) и объекты, а степень артикуляции в этом измерении может быть очень изменчивой». Здесь, в нашем обсуждении, «степень артикуляции» в отношениях Я—объект может быть понята в терминах структуры и содержания, определенных в соотнесении с культурными факторами, имеющими прямое отношение к психологическому полю индивида. Подойдя к делу так, мы можем постичь действительную поведенческую среду Я. Вместо того чтобы делать то или иное априорное различие между «субъективностью» и «объективностью» вопросом первостепенной важности, исходя из того, что данные, которые можно отнести к таким категориям, присутствуют в готовой раздельности в опыте индивидов в других культурах, мы будем исходить из того, что в той мере, в какой такое различие имеет значимый характер, оно будет получать разный акцент, понятный лишь в контексте целостного паттернирования поведенческого поля индивида. Ибо не следует забывать, что эмпирическое Я и эмпирический мир окружающих объектов возникают оба из общего процесса созревания, социализации и персонального опыта. Для индивида конституируется понятная поведенческая среда, тесно связанная с того рода существом, каковым он сам себя знает, и именно в этой поведенческой среде он мотивирован действовать.

Поведенческая среда человека. — Понятие поведенческой среды мы должны ясно отличать от понятия среды, трактуемой как нечто «внешнее» для индивида и обладающее свойствами, определяемыми независимо от избирательно детерминированных реакций, всегда навязываемых человеку процессом социализации. «Объективная», «географическая», «физическая» среда, в таком понимании, противостоит поведенческой среде (см. прим. 33). Даже при наблюдении животных на дочеловеческом уровне полезность ее ограничена. Понятие поведенческой среды, в свою очередь, учитывает свойства и адаптационные потребности организма во взаимодействии с внешним миром как конституирующие действительное поведенческое поле, в терминах которого деятельности животного являются более понятными. Например, способность или неспособность к цветовому зрению определяет аспект поведенческой среды, который может радикально дифференцировать один вид от другого, независимо от свойств внешнего мира, описанного «объективно». Порядок психологической реальности, в котором действует животное, является в первом случае функцией его органических свойств не меньше, чем функцией свойств объективной среды, насколько они влияют на организм. Именно поэтому Дж.Г. Мид давно настаивал на том, что организм «детерминирует среду... организм, следовательно, в каком-то смысле ответствен за свою среду» (см. прим. 34).

Это в высшей степени верно и для человека как органического вида с его уникальными потенциями, и для разных поведенческих сред, которые создаются для человеческих индивидов, воспитанных в разных культурных обстановках. Человеческое приспособление в целом невозможно объяснить просто как реакции, порожденные факторами, относимыми к физической среде, конституированной для индивида в процессе социализации. Можно утверждать даже, что человеческие потенции и культурный образ жизни *не допускают* упрощенных интерпретаций, сфокусированных на одном только внешнем физическом мире. Даже «природные ресурсы» любого человеческого общества конституируются как «ресурсы» только тогда, когда в конкретной культуре развиваются знание и технология, необходимые для их эксплуатации. Тот же принцип применим к таким классам объектов, как «небесные тела», которые мы помечаем как «естественные» и которые мы, следуя научным процедурам наблюдения, находим локализованными в физическом пространстве и подчиненными законам механики. Но солнце, луна, гром, ветер не являются «естественными феноменами», в этом смысле, в культурно конституированных поведенческих средах всех народов. Наша нынешняя категоризация вытекает из высокоспециализированных научных исследований и способа рассуждения, типичного *только* для недавних фаз западной культуры. При сравнении других культур с нашей собственной иногда забывается, что «со времен Фалеса и до периода, который мы широко называем “Возрождением”, большинство философов учили, а большинство людей верили в то, что мир *одушевлен*. Он жил и расцветал, как человек, и, подобно человеку, был подвержен упадку и даже смерти». Только в XVII в. «эта концепция уступила место идее мира как *механизма* — мировой машины, уже не одушевленной, а механически отзывчивой к “законам Природы”» (см. прим. 35). Следовательно, хотя «объективные» свойства «естественных» объектов, на которых мы привыкли сосредоточивать наше научное внимание, в некоторых отношениях могут быть в равной степени воспринимаемыми для индивидов, чья поведенческая среда структурирована иначе, чем наша, в то же время такие свойства могут быть для них гораздо менее заметными.

Свидетельства, повсеместно собираемые в разных культурах, также показывают, что человек, как правило, реагирует на такие объекты в своей поведенческой среде, которые для утонченного ума являются символически конституированными, а именно на духовные существа разных классов. Такие объекты, некоторым образом переживаемые, ясно концептуализированные и реифицированные, могут обладать в поведенческой среде высоким рангом, хотя с утонченной западной точки зрения резко отличаются от природных объектов физической среды. Между тем природа таких объектов ничуть не более фиктивна в психологическом смысле, чем понятие Я. Следовательно, культурно реифицированные объекты в поведенческой среде могут иметь функции, которые, как можно показать, напрямую связаны с потребностями, мотивациями и целями Я. Символически репрезентированные, такие объекты являются неотъемлемой частью психологического поля индивида и должны рассматриваться как релевантные переменные, поскольку можно показать, что они сказываются на действительно м поведении (см. прим. 36).

Итак, я считаю предпочтительным и проясняющим говорить о среде, в которой живет человек, как о «культурно конституированной поведенческой среде», а не твердить, что человек живет в «социальной» или «культурной» среде, без дальнейших уточнений. Это особенно уместно, если мы ищем более глубокого понимания поведения. В связи с этим важно заметить, что те же допущения, которые делают бесполезными понятия «объективной» или «физической» среды, находят логические параллели в наивном употреблении таких терминов, как «социальная» или «культурная» среда. Ведь в этом случае так же допускается, что социальную или культурную среду можно определить через свойства или структуры, которые в первом приближении мыслятся как независимые от индивидов, коих, как говорят, они окружают. Без дальнейшего анализа предполагается, а то и открыто утверждается, что эта среда в том виде, как описывает ее некий внешний наблюдатель, является действительной средой, на которую индивид реагирует. Это ведет к тому, что МакЛеод назвал «социологической предвзятостью», и она, по его словам, в чем-то аналогична «предвзятости схемы стимул—рецептор», некогда широко доминировавшей в исследованиях восприятия:

«В самой распространенной своей форме эта предвзятость включает в себе принятие структур и процессов общества, определяемых социологом, как истинных координат для спецификации поведения и опыта. С этой точки зрения, например, церковь или политическая партия, в которой индивид состоит, рассматривается как институт общества, обладающий множеством свойств и функций, раскрываемых многосторонними социологическими исследованиями, а не как церковь или политическая партия в том виде, в каком индивид их воспринимает и на них реагирует. Процесс социального приспособления, социализации, формирования установки становится, таким образом, определен через некоторый набор норм, имеющих реальность для научного наблюдателя, но не обязательно для затронутого ими индивида» (см. прим. 37).

Традиционный подход к культурной антропологии, одной из главных целей которого является надежное описание разнообразных образов жизни, находимых у разных народов мира, не интересовался напрямую поведением индивидов. Он был сконцентрирован на культуре, а не на поведении. Как следствие этого, он был сочтен удобным для организации представления описательных этнографических дан-

ных, собираемых в рамках более или менее конвенционального ряда тем (язык, религия, технология, социальная организация и т.д.). Каковы бы ни были степень надежности таких данных и их ценность для сравнительных и аналитических исследований культуры, материал этот с необходимостью преподносится с точки зрения внешнего наблюдателя. Представленные нам в этой форме, эти культурные данные не позволяют с легкостью понять в целостном виде самые важные и значимые аспекты мира индивида, как он их переживает и в границах которых он мыслит, мотивируется к действию и удовлетворяет свои потребности. Язык народа, каким он объективно описывается и анализируется в терминах его формальных категорий, — это не тот язык, который существует для индивида, пользующегося им как средством общения, в рефлексивном мышлении, как способом вербального самовыражения. Индивид может даже совершенно не сознавать его объективные характеристики. Это интегральная часть его самого и его мира. Язык не «объективен» и не «субъективен». То же самое в принципе верно и для других культурных феноменов, как они видятся с точки зрения индивида в его культурной обстановке. Поскольку культуру можно объективно описывать и в определенных целях трактовать так, как если бы она была феноменом *sui generis*, то иногда предполагают или даже утверждают, что она и впрямь феноменологически автономна (см. прим. 38). Думать так — значит совершенно не понимать базовые условия человеческого психологического приспособления. Любое дихотомическое разграничение внутреннего—внешнего с человеческой кожей как границей психологически иррелевантно. Мюррей, рассматривая эту проблему в онтологическом ключе, отмечает: «Многое из того, что находится сегодня *внутри* организма, было некогда *вне* его. Поэтому организм и его среду нужно рассматривать вместе, а взаимодействие “единичное существо—среда” — удобная элементарная единица для психологии» (см. прим. 39).

Понятие поведенческой среды позволяет нам осознать этот факт и оценить и переупорядочить культурно заданные данности, дабы вовлечь в фокус внимания действительную структуру психологического поля индивида. В то же время оно позволяет нам подойти ближе к «внутреннему» видению культуры — к той наивной ориентации, которую мы неосознанно принимаем по отношению к собственной культуре, но до которой так трудно добраться в случае другой. Если сказать точнее, видение культуры «изнутри» может быть лучше всего достигнуто, если мы организуем наши данные так, чтобы это позволяло нам, насколько возможно, принять воззрение Я в его поведенческой среде.

Примечания

1. См.: Fromm E. *Man for Himself*. N.Y., 1947. P. 39-40. Как высказывается по этому поводу Патрик Маллаху, «ключевой проблемой психологии для Фромма является особый род связи человека с миром и с самим собой». Mullahy P. *Oedipus: Myth and Complex*. N.Y., 1945. P. 241.

2. Chien I. The Awareness of Self and the Structure of the Ego // *Psychological Review*. Vol. LI. 1944. P. 304-314, цитируется с. 305.

3. В развернувшейся не так давно дискуссии о базовых проблемах зрительного восприятия Джеймс Дж. Гибсон подчеркивает тот факт, что «восприятие среды включает эго как часть целостного процесса. Чтобы локализовать любой объект, должна быть точка отсчета. Впечатление “там” подразумевает впечатление “здесь”, и ни одно из них не может существовать без другого» (Gibson J.J. *The Perception of the Visual World*. Boston, 1950. P. 226). Далее он отмечает, что в то время как «определение эго — это проблема, с которой психологи и философы боролись почти безуспешно, понятие Я, каким бы термином его ни обозначали, необходимо любой научной теории личности, социального поведения, аномального поведения и этического поведения».

4. Redfield R. *Proceedings of the American Philosophical Association*. Vol. XCVI. 1952. P. 30. Ср.: idem. *The Primitive World*. Ithaca, 1953. P. 86, 91.

5. Раннее исследование Кроули выглядит сегодня, с психологической точки зрения, совершенно устаревшим (Crawley A.E. *The Idea of the Soul*. London, 1909).

6. Наверное, имеет некоторое историческое значение то, что статья, посвященная «примитивным представлениям о Я», опубликованная в 1916 г., была написана Артуром Дж. Тоддом, социологом, и опубликована в психологическом журнале. Несколько лет спустя (1921) Геза Рохейм опубликовал серию статей о «Das Selbst», в которой толковался материал, собранный в широком спектре культур в соответствии с психоаналитическими принципами. Эти статьи появились в «*Imago*» и были среди тех достижений, за которые Рохейм был удостоен в 1921 г. премии Фрейда. Между тем они не повлияли на основной поток антропологической мысли.

7. Wissler C. *Man and Culture*. N.Y., 1923.

8. Следует, таким образом, заметить, что уже в 1937 г. и после Лоуренс К. Франк постоянно обращался к концептам Я как неотъемлемому аспекту всех культур. В статье «Задача общего образования» он писал: «Во всякой культуре мы находим, что базовые представления, лежащие в основе всего каркаса человеческой жизни, относятся к природе мироздания, месту человека в нем, его связям с жизнью своего общества или группы и с другими индивидами и, наконец, его представлению о человеческой природе и Я». См. сборник статей Франка, опубликованных под заглавием: Frank L.K. *Society as the Patient: Essays on Culture and Personality*. New Brunswick, 1948. P. 215, 152, 162, 226, 277, 290.

9. Murdock G.P. Common Denominators of Culture // Linton R. (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*. N.Y., 1945.

10. Gillin J. *The Ways of Men*. N.Y., 1948. P. 196 (Гиллин воспроизводит список Мердока с изменениями).

11. См., например: Bittner C.J. *The Development of the Concept of the Social Nature of the Self*. Iowa City, 1932.

Р. 10. Биттнер называет Дюркгейма, Болдуина и Леви-Брюля в числе тех, «кто утверждает, что примитивный человек лишен самосознания и что он не проводит различия между субъектом и объектом, между вещами в сознании и вещами вне сознания, между Я и другим». На самом деле Леви-Брюль представляет более утонченный взгляд.

12. Kelsen H. *Society and Nature*. Chicago, 1943. P. 6. Этнографические сведения, приводимые в поддержку этого утверждения, неубедительны, какими бы ни были их возможные эволюционные импликации.

13. Radin P. *Primitive Man as Philosopher*. N.Y., 1927. P. 259-260. В главе «Природа эго и человеческой личности» Радин работает с материалом о маори, оглала-сиу и батаках. Интересно заметить, что на маори ссылается Кельзен (Kelsen H. *Op. cit.* P. 11), утверждая, что поскольку местоимение «я» может использоваться расширительно и включать всю племенную группу, то у них «отсутствует эго-сознание».

14. Mauss M. Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi' // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. LXVIII. 1938. P. 263-281. Далее в квадратных скобках цитаты приводятся в переводе А.Б. Гофмана по изданию: Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // Мосс М. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 264, 266.

15. Lee D. Notes on the Conception of the Self among the Wintu Indians // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. XLV. No 3. 1945.

16. Smith M.W. Different Cultural Concepts of Past, Present and Future. A Study of Ego Extension // *Psychiatry*. Vol. XV. 1952. P. 395-400.

17. Murdock G.P., Ford C.S. et al. *Outline of Cultural Materials / Behavior Science Outlines*. Vol. I. 3rd ed. New Haven, 1950. Section 82, "Ideas About Nature and Man". Item 828.

18. Sargent S.S. *Social Psychology*. N.Y., 1950. Chap. 8; Symonds P.M. *Dynamic Psychology*. N.Y., 1949. Chap. 20. Дополнительный материал о Болдуине см.: Sewny V.D. *The Social Theory of James Mark Baldwin*. N.Y., 1945. Chap. 2, "The Individual: Social Origin of the Self and Society". Некоторые из более глубоких исторических корней мышления о социальной природе Я были рассмотрены в докторской диссертации Биттнера.

19. С тех пор, как эта статья была летом 1951 г. дописана, с расчетом на то, что она будет напечатана в томе IV «Психоанализа и социальных наук» под редакцией покойного доктора Рохейма, я не пытался включить сюда все релевантные статьи и книги, которые вышли в свет после этой даты. Однако в качестве примеров, показывающих тенденции сосредоточения интереса на различных аспектах обсуждаемого предмета за пределами антропологии, приведу следующие публикации: Symonds P.M. *The Ego and the Self* (1951); Rogers C.R. *Client-centered Therapy* (1951); Ausubel D.P. *Ego Development and the Personality Disorders. A Developmental Approach to Psychopathology* (1952); Palmer H. *The Philosophy of Psychiatry* (1952); Asch S.E. *Social Psychology* (1952), Chap. 10; Frondizi R. *The Nature of the Self* (1953).

20. См.: Kluckhohn C. The Influence of Psychiatry on Anthropology in America during the Past One Hundred Years // Hall J.K., Zilboorg G, Bunker H.A. (eds.) *One Hundred Years of American Psychiatry*. N.Y., 1944. Клакхон отмечает, что до 1920 г. «доминирующие течения в американской антропологии... были описательными и историческими... в самом деле, большинство антропологов этого периода выглядят почти апологетами, когда по случаю обращаются к индивидуальным вариациям. Антропология была сфокусирована на стандартных, средних, абстрагированных культурных паттернах. Вряд ли чрезмерностью будет сказать, что преобладающая тенденция американской антропологии была “антипсихологической”».

21. Thompson C. *Psychoanalysis: Evolution and Development*. N.Y., 1950. P. 61, 63. Работа «Я и Оно» была впервые опубликована в 1923 г.; английский перевод появился в 1927 г.

22. Murphy G. *Personality: A Biosocial Approach to Origins and Structure*. N.Y., 1947. P. 480.

23. Murphy G., Murphy L.B., Newcomb T.M. *Experimental Social Psychology*. Rev. ed. N.Y., 1937. P. 207.

24. Symonds P.M. *Op. cit.* P. 71-72.

25. Parr A.E. On Self-Recognition and Social Reaction in Relation to Biomechanics, with a Note on Terminology // *Ecology*. Vol. XVIII. 1937. P. 371 ff.

26. Ittelson W.H., Kilpatrick F.P. Experiments in Perception // *Scientific American*. Vol. CLXXXV. 1951. P. 50-55.

27. *Ibid.*

28. См. главы 1, а также: Hallowell A.I. Cultural Factors in the Structuralization of Perception // Rohrer J.H., Sherif M. (eds.). *Social Psychology at the Cross Roads*. N.Y., 1951. P. 164-95.

29. Tylor E.B. *Researches into the Early History of Mankind*. N.Y., 1878. P. 137 (первое издание – 1865).

30. Tylor E.B. *Primitive Culture*. 1st American ed. N.Y., 1874. Vol. I. P. 445.

31. Crawley A.E. *Op. cit.* P.15-16.

32. См., например: MacLeod R.B. The Phenomenological Approach to Social Psychology // *Psychological Review*. Vol. LIV. 1947. P. 193-210. Р.Б. МакЛеод предваряет обсуждение «Я как феноменальной данности» (р. 200) кратким обзором проблемы субъективности—объективности, как ее видят философы, и далее отмечает: «В новейшей психологии эта проблема чаще ставилась в терминах степеней зависимости от организма, но в результате с той же путаницей. Всё быстрее проясняется, что любой акт или опыт организма зависит от организма и что любая попытка провести точное различие между вкладами организма и вкладами среды обречена на провал. Итак, в традиционном смысле, все психологические данные становятся “субъективными”». Эрнст Кассирер затрагивает языковой аспект этой проблемы в «*Философии символических форм*», обсуждая «именные и притяжательные выражения» (Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms: I. Language*. New Haven, 1953. P. 259 ff.). Он, среди прочего, отмечает, что «соединение именного выражения с притяжательным местоимением распространяется с обозначения частей тела дальше на другие предметы, если они особо тесно связаны с Я и могут быть осмыслены как часть его духовно-естественного бытия». Он приводит как один из примеров термины родства и заканчивает таким обобщением: «Здесь имеет место то же отношение, что и наблюдавшееся прежде при оформлении глагольных выражений, а именно: для языковых представлений объективная действительность не является единой гомогенной массой, противостоящей миру Я как некое целое, но складывается из нескольких уровней, так что между объектом и субъектом существует не просто общее и абстрактное отношение, а четко различаемые градации объективного, в зависимости от его большей “близости” или “удаленности” относительно Я». (Цитаты приводятся в пер. С.А. Ромашко по изданию: Кассирер Э. *Философия символических форм. Т. 1. Язык* М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 187.)

33. Хотя на данный момент это различие уже довольно известно, в используемых противопоставляемых терминах нет единообразия. Противоположные термины, которые использует в связи с изучением поведения животных Икксьюл, передаются в английском переводе его книги как «мир» и «окружающий мир» (Uexküll J. von. *Theoretical Biology*. L., 1926). Аналогом у Коффки являются термины «географическая среда» и «поведенческая среда» (Koffka K. *Principles of Gestalt Psychology*. N.Y., 1935); у Андыла – «внешний мир» и «среда» (Angyal A. *Foundations for a Science of Personality*. N.Y., 1941 [«Внешний мир можно назвать средой лишь тогда и постольку, когда и поскольку он пребывает во взаимодействии с организмом» (р. 97)]); у Левина – «объективная среда», или «инородный каркас Жизненного Пространства», и «психологическая среда», или просто «среда». Курт Гольдштейн пишет: «У каждого организма есть собственная характерная среда. Только она, только некоторый сегмент всего, что его окружает, конституирует его мир. Мы называем эту среду адекватной средой, т.е. средой, соответствующей природе организма» (Goldstein K. *Human Nature in the Light of Psychopathology*. Cambridge, 1940. P. 88). Росс Стагнер пользуется термином «поведенческая среда» (Stagner R. *The Psychology of Personality*. 2nd ed. N.Y., 1948. P. 95, 136); а Мюррей ссылается на эту проблему (*Op. cit.* P. 166). Крек и Крачфилд пишут: «Реальная среда персоны – это та среда, которая была бы описана объективным наблюдателем, а психологическая среда – та, которая была бы описана самой переживающей персоной... Одна и та же физическая среда может создавать радикально разные психологи-

ческие среды для двух разных персон» (Krech D., Crutchfield R.S. *Theory and Problems of Social Psychology*. N.Y., 1948. P. 38). Философы тоже работали с этой проблемой. См., например, прозорливую книгу: Delaguna G.A. *Speech, Its Functions and Development*. New Haven, 1927; а также: Dewey J., Bentley A.F. *Knowing and the Known*. Boston, 1949. P. 271-272, где этот вопрос затрагивается на высоком уровне абстракции.

34. Mead G.H. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934. P. 129, 130. «Природа – внешний мир – объективно наличествует, в противоположность нашему переживанию его в опыте, или в противоположность самому индивидуальному мыслящему. Хотя внешние объекты присутствуют независимо от переживающего индивида, они тем не менее обладают благодаря своей связи с его переживанием или с его разумом определенными характеристиками, которыми они бы иначе, или отдельно от этих связей, не обладали. Этими характеристиками являются их значения для него или, шире, для нас. Различие между физическими объектами, или физической реальностью, и ментальным, или самосознательным, переживанием этих объектов, или этой реальности, – различие между внешним и внутренним опытом – кроется в том факте, что последний затрагивается или конституируется значениями...» (p. 131, примечание).

35. Nicholson M. *The Breaking of the Circle. Studies in the Effect of the "New Science" Upon Seventeenth Century Poetry*. Evanston, 1950. P. XVIII. Ср.: Collingwood R.G. *Idea of Nature*. Oxford, 1945; Randall J.H. *The Nature of Naturalism* // Krickorian Y.H. (ed.). *Naturalism and the Human Spirit*. N.Y., 1944. Особенно p. 355-356.

36. Нет необходимости привлекать какой-либо новый принцип, чтобы охватить такие данные, собранные в «примитивных» народах. Ссылаясь на еще более широкий круг феноменов, МакЛеод (*Op. cit.*) отмечает, что «чисто фиктивные объекты, события и взаимосвязи могут столь же верно быть детерминантами нашего поведения, сколь и те, которые укоренены в физической реальности».

37. *Ibid.* P. 198-199.

38. White L. *Ethnological Theory* // Sellars R.W., McGill V.T., Faber M. (eds.). *Philosophy of the Future*. N.Y., 1949. P. 368. Лесли Уайт говорит, что культура – это «специфический и конкретный механизм, используемый отдельным живым организмом в приспособлении к его среде. Это механизм, сочленяющий человека с землей и космосом. Следовательно, это нечто такое, что можно описать в зоологических, материальных, механических терминах. Тем не менее достаточно полистать литературу, и мы увидим, как часто она понимается иначе». Ср.: «Культура – это... термодинамическая система в механическом смысле. Культура растет во всех своих аспектах – идеологическом, социологическом и технологическом, – когда и поскольку растет количество энергии, затрачиваемой на душу населения в год, и по мере того как совершенствуются средства расходования этой энергии. Таким образом, культура – это динамическая система, способная к росту» (*idem.* *The Individual and the Culture Process* // *Centennial, American Association for the Advancement of Science*. 1950. P. 75). И еще: «В отношении культурного процесса индивид не является ни творцом, ни детерминантой; он всего лишь катализатор и средство выражения» (*Ibid.* P. 80). Противоположный взгляд см.: Bidney D. *Human Nature and the Cultural Process* // *American Anthropologist*. Vol. XLIX. 1947. P. 375-396; Spiro M.E. *Culture and Personality: The Natural History of a False Dichotomy* // *Psychiatry*. Vol. XIV. 1951. P. 18-46.

39. Murray H.A. *Explorations in Personality*. N.Y., 1938. P. 40. Недавно Э.К. Толмен отметил, что «психология в значительной части есть изучение интернализации общества и культуры в индивидуальном человеческом акторе» (см.: Parsons T., Shils E.A. [eds.] *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, 1951. P. 359). См. этот же тезис у Т.М. Ньюкомба (Newcomb T.M. *Social Psychology*. N.Y., 1950. P. 6) и более проработанное его изложение у Спиро (Spiro M.E. *Op. cit.*).

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Окончание следует