

А. ИРВИНГ ХАЛЛОУЭЛЛ*

Я И ЕГО ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ СРЕДА**

Аннотация: В этой части статьи автор рассматривает базовые ориентации, предоставляемые индивиду культурой. Они являются необходимыми условиями развития, закрепления и эффективного функционирования самосознания и позволяют человеку осмысленно действовать в мире, каким он его воспринимает. Автор останавливается отдельно и подробно на самоориентации, объектной ориентации и пространственно-временной ориентации

Abstract: In this part of the article the author considers the basic orientations provided for the individual by culture. These orientations are among the necessary conditions for the development, reinforcement, and effective functioning of self-awareness and enable the human being to act intelligibly in the world the way he/she apprehends it. The author analyses, separately and in detail, the self-orientation, the object orientation and the spatiotemporal orientation.

Ключевые слова: Я, опыт, самосознание, самоориентация, объектная ориентация, пространственно-временная ориентация, самонепрерывность, самоидентичность.

Keywords: self, experience, self-awareness, self-orientation, object orientation, spatiotemporal orientation, self-continuity, self-identity.

Базовые ориентации, предоставляемые культурой

С этой точки зрения можно говорить о том, что культура играет конститутивную роль в психологическом приспособлении индивида к его миру. Человеческий индивид, чтобы действовать осмысленно в мире, который он воспринимает, должен быть обеспечен некоторыми базовыми ориентациями, специфичными для человеческого уровня приспособления. Все они, похоже, вертятся вокруг способности человека к самосознанию. Если предположить, что функционирование *человеческих* обществ каким-то образом зависит от этого психологического факта, то нетрудно понять, почему все человеческие культуры должны давать индивиду базовые ориентации, относящиеся к числу необходимых условий развития, закрепления и эффективного функционирования самосознания. Можно утверждать, что именно эти ориентации структурируют ядро поведенческой среды Я в любой культуре. Хотя культурные средства и содержания могут широко варьировать, можно различить общие инструментальные функции.

Самоориентация. — Животные, стоящие ниже человека, например, даже будучи, возможно, способными действовать в сложной поведенческой среде, включающей много классов объектов, отличных от них самих, в том числе других животных

* Перевод публикуется в редакции переводчика.

** Продолжение. Начало см. в предыдущем выпуске.

Перевод выполнен по изданию: Hallowell A.I. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955. P. 75-110, 385-395.

их вида, не должны становиться ориентированными на себя, чтобы адекватно функционировать в социальной группе. С другой стороны, одна из общих функций культуры – обеспечивать человека различными средствами самоориентации.

Вполне общепризнано, что существенную роль в этой самоориентации играет язык. Однако подчеркивались лишь некоторые стороны языка, другие же исключались; в то же время общая функция всех языков в обеспечении языковых средств самоориентации акцентировалась недостаточно.

Несмотря на широкие вариации в языковой структуре, Боас уже много лет назад обратил внимание на то, что «три личных местоимения – “я”, “ты” и “он” – встречаются во всех человеческих языках», и подчеркивал, что «идея, лежащая в основе этих местоимений, является ясное различие между Я как говорящим, лицом или объектом, к которому обращена речь, и тем, о ком или о чем идет речь» (см. прим. 40). Если это принять, то у нас будет безоговорочный показатель того, что все языки выполняют общую социопсихологическую функцию: обеспечивают человеческого индивида языковыми средствами ориентации «я–другой» во всех контекстах межличностной вербальной коммуникации. Личное существование и сфера действия определяются как фундаментальная точка отсчета.

Хотя у нас нет параллельных исследований в других обществах, в западной культуре были исследования, показывающие, что владение нашей системой личных и притяжательных местоимений обнаруживается в очень раннем возрасте. Согласно Гезеллу, например, ребенок начинает употреблять слова с самореференцией – “мой”, “меня”, “ты” и “я” (в этом порядке) – в два года, в то время как в возрасте полутора лет Я и «не-Я» еще ясно не дифференцированы (см. прим. 41).

В отличие от овладения системой местоимений, о приобретении и использовании терминов родства в онтогенетической перспективе мы знаем очень мало. Во многих бесписьменных обществах такие термины относятся к числу главных языковых средств, ориентирующих индивида в измерении «Я–другой» по отношению к его ролям в социальном порядке.

Далее, существует универсальный феномен личных имен. Они связаны с самоориентацией постольку, поскольку являются личными и служат языковым средством самоидентификации и безоговорочной идентификации Я другими. Тот факт, что в некоторых культурах индивид знает свое имя, но обычно не пользуется им свободно для самоидентификации, указывает на необходимость более детальных исследований изменчивой стороны личного именованья в связи с самоориентацией. Вместе с тем повсеместный факт личного именованья должен рассматриваться как принадлежащий к той же категории, что и местоименный паттерн (см. прим. 42).

В связи с этим было бы интересно побольше узнать и о роли, которую играют личные имена в сексуальной ориентации Я. Разумеется, во многих культурах (хотя насколько широко распространен этот обычай, я не знаю) репертуар имен для мальчиков не совпадает с репертуаром имен для девочек. Имена привязаны к полу. В этих обстоятельствах знание собственного имени равнозначно знанию собственного пола. Схожим образом осознание своего сексуального статуса предполагается во многих культурах использованием определенных терминов родства, и, стало быть, усваивая, как правильно употреблять термины родства, ребенок становится правильно сексуально ориентированным. Есть и другие аспекты языка, которые нужно принять во внимание в связи с самоориентацией, но этих примеров будет достаточно (см. прим. 43).

Каким бы ни было идиосинкразическое содержание Я-образа и какой бы вес ни придавался ему в психодинамическом анализе, содержание Я-образа является отчасти культурно конституированной переменной (см. прим. 44). В то время как одна из постоянных функций всех культур состоит, стало быть, в предоставлении понятия Я — наряду с другими средствами, способствующими развитию самоориентации, — индивиды данного общества самоориентированы в терминах периферийного содержания Я-образа.

Это вовсе не означает, что мы должны ожидать нахождения во всех культурах единого языкового термина, или понятия, хотя бы приблизительно эквивалентного «Я», «эго» или «душе». Отсутствие такого единого термина и соотносящийся с ним факт, что Я-образ может являть тонкости, чуждые нашему способу мышления, — одна из причин того, почему такая тема, если подходить к ней извне культуры, создает для нас неизбежные трудности. С другой стороны, есть аналогии, известные антропологу. Искусство, религия и право, например, исследовались в обществах, в которых для таких явлений не существует абстрактных терминов. Также было обнаружено, что слишком жесткие априорные определения и понятия, осознанно или неосознанно моделируемые по образцу тех, которые присущи нашей интеллектуальной традиции, могут вести даже к отрицанию того, что в других культурах существуют сопоставимые явления, в силу одного того, что наблюдаемые феномены не удовлетворяют всем требованиям определений и понятий, используемых наблюдателем. Во всяком случае, не следует ожидать, что у бесписьменных народов мы найдем ясно артикулированные для нас понятия Я.

В какой-то степени необходимо подходить к этому предмету наивно, рассматривать его косвенно, под разными углами зрения, искать подступ к концептуальному ядру проблемы в терминах ее прагматических следствий и в свете всех связанных с ней понятий, заключенных в культурной матрице. Из имеющихся данных мы уже знаем, например, что такие понятия, как «реинкарнация», «метаморфоза» и представление о том, что при некоторых обстоятельствах «душа» может покидать тело, должны иметь отношение к вариациям в Я-образе, которыми обладают разные народы. Однако о том, как такие понятия становятся психологически значимыми для индивида в связи с его мотивациями, целями и жизненным приспособлением, мы знаем гораздо меньше.

Объектная ориентация. — Второй функцией всех культур является ориентация Я на разнообразный мир объектов в его поведенческой среде, различных, классифицированных и концептуализированных в отношении свойств, которые культурно конституированы и символически опосредованы языком. Роль языка в объектной ориентации так же принципиально важна, как и в самоориентации. Покойный Эрнст Кассирер особенно акцентировал этот момент. «Язык, — писал он, — не входит в мир завершенных объективных восприятий лишь с тем, чтобы добавить к индивидуально данным и ясно отграниченным друг от друга объектам “имена”, служащие сугубо внешними и произвольными знаками; скорее он сам по себе медиатор в формировании объектов. Он в каком смысле медиатор *par excellence*, самый важный и самый точный инструмент для покорения и конструирования подлинного мира объектов» (см. прим. 45). Именно эта объективирующая функция речи и позволяет человеку жить и действовать в артикулированном мире объектов, несопоставимом психологически с миром никаких других существ.

Аналогичным образом объектная ориентация дает основу для понятной интерпретации событий в поведенческой среде в опоре на традиционные допущения относительно природы и атрибутов вовлеченных объектов, а также на имплицитные или эксплицитные догмы относительно «причин» событий. Космическая и метафизическая ориентация Я дает концептуальную рамку для действия в упорядоченном, а не хаотическом универсуме. Нет, конечно, никакой необходимости в том, чтобы индивид сознавал глубинные метафизические принципы, имеющие отношение к делу, сколько-нибудь больше, чем грамматические принципы языка, на котором он говорит. И первые так же открыты для исследования, как и последние.

По этой самой причине возникла значительная путаница вследствие применения категории «естественное-сверхъестественное» к бесписьменным народам при изучении их религии или мировоззрения (см. прим. 46). Эта дихотомия — лишь отражение итога метафизических спекуляций в новейшей мысли западной культуры. Вместо того чтобы априорно полагать, что эта дихотомия реально значима в других культурах, возможно, полезнее было бы выявить метафизические принципы, которые действительно в них существуют. Во всяком случае, если принять точку зрения Я, культурно ориентированного в поведенческой среде, обладающей космическими измерениями и имплицитными метафизическими принципами, то немалая часть того, что обычно описывается как «религия», будет увидена как заключающая в себе установки, потребности, цели и аффективный опыт Я во взаимодействии с определенными классами объектов в поведенческой среде. Этими классами объектов оказываются, как правило, *другие Я*: духовные существа, божества, предки. Связь Я с ними может быть даже охарактеризована теми же паттернами, которые относятся к межличностным отношениям с другими человеческими существами. Как бы там ни было, в отношениях с иными-нежели-люди существами индивид должен сознавать свой статус так же хорошо, как и в отношениях со своими человеческими братьями. Он должен научиться играть подобающую ему роль в ответ на их культурно определенные роли.

Иными словами, «социальные» отношения Я, если рассматривать его в его целостной поведенческой среде, могут включать гораздо больше, чем мы обычно считаем. Я в его связях с другими Я может выходить за границы социальной жизни в ее объективном определении (см. прим. 47). Этот факт психологически важен, поскольку релевантен потребностям, мотивациям и целям индивидов при определенных обстоятельствах. В то же время социальные связи Я, в этом более включительном смысле, могут не быть напрямую релевантными в социологической рамке соотношения, где цель наблюдателя — определить очертания «социальной структуры» в обычном ее смысле.

Иначе говоря, социальная структура, определенная в результате такого исследования, может не быть феноменом, осознаваемым Я, и может не репрезентировать для индивида наиболее важные аспекты более широкого общества самостей, воспринимаемого в поведенческой среде. В некоторых культурах социальная ориентация Я может быть конституирована так, что связи с умершими предками или иными-нежели-человеческие Я становятся гораздо важнее для понимания большинства жизненных потребностей и целей индивида, чем межличностные отношения с другими людьми.

Пространственно-временная ориентация. — Поскольку Я должно быть подготовлено к действию, *третьей* базовой ориентацией, которую должны давать все культу-

ры, является некоторая пространственно-временная рамка соотнесения (см. прим. 48). (Развернутое обсуждение пространственной и временной ориентации см. в главах 9, 10, 11.) Животным нужно находить путь в пространстве, но нет нужды ориентироваться в приобретенной схеме, предполагающей осознанное использование культурно конституированных точек отсчета и осознание своего положения в пространстве (прим. 49). Точно так же, как культура предоставляет средства, позволяющие индивиду идентифицировать себя и определить свою позицию по отношению к своему поведению в схеме социальных отношений, она снабжает его и средствами для определения его положения в пространственной схеме соотнесения, выходящей за рамки непосредственного перцептуального опыта (см. прим. 50). Потеряться или оказаться пространственно дезориентированным — обычно эмоционально огорчительная ситуация для индивида в любой культуре. Способность свободно и осмысленно перемещаться с места на место, концептуализировать пространственное местоположение пункта назначения и достигать его, а также возвращаться назад домой — тривиальный факт повседневной человеческой жизни.

Как личные имена опосредуют самоидентификацию и персональную референцию, точно так же и названия мест и значимых топографических особенностей служат универсальными языковыми средствами различения и репрезентации стабилизированных точек в пространстве, позволяющими Я достичь пространственной ориентации. Имена мест становятся фокальными точками в организованной схеме направлений, доступной индивиду через знание и опыт. Такие стабильные реперные точки — не только путеводитель для действия; однажды узнав их, ими можно мысленно манипулировать в реляционных терминах на более абстрактном уровне, как, например, в картах. Также названия мест интегрируются с темпоральной ориентацией Я. Ведь самосознание означает, что индивид знает не только то, где он *сейчас*, но и то, где он *был* в какой-то предшествующий момент времени или где он ожидает быть *в будущем*. Идентификация Я с данным локусом — будь то дом, стоянка, деревня и всё что угодно — тоже зависит от языкового вычленения места. Другие Я, живые или мертвые, и Я, относящиеся к категории иного-нежели-люди, могут также надеяться характерным пространственным местоположением посредством именованного мест. Именование мест — еще один общий знаменатель культур.

Ориентация во времени равна по значимости пространственной, и как бы ни были просты используемые средства и грубы выделяемые временные интервалы, Я во всех культурах ориентировано темпорально в такой же мере, в какой и пространственно (см. прим. 51). Дезориентация во времени аномальна в любой культуре, если судить о ней в связи с традиционной временной схемой. Конечно, в культуре, в которой отсутствуют названия дней недели, самоориентация во времени невозможна в терминах этой особой схемы. С другой стороны, если есть названия «лун», или «месяцев», то принимается, что индивид знает свои «месяцы».

О чем мы знаем чрезвычайно мало, так это о самых ранних фазах временной ориентации у ребенка, т.е. об ощущаемой связи переживаемых событий во времени в период, предшествующий освоению и осознанному использованию традиционных культурных понятий и даже полному развитию понятия Я. Много лет назад Л.К. Франк обратил внимание на эту проблему, показав, как то, что мы называли мотивационной и нормативной ориентацией, интегрируется в первые годы жизни с начатками временной ориентации и растущим чувством Я:

«Здесь, стало быть, начинается специфическая человеческая карьера человека, который, не довольствуясь тем, что им правят голод и другие физиологические функции, трансформирует их так, что голод становится аппетитом, давления в мочевом пузыре и толстой кишке — поводами к скромности, чистоте и т.д., а секс позже — любовью. Эта трансформация наивного поведения в действие (conduct) включает в себе принятие ценностей, или, точнее говоря, делает необходимыми ценностное поведение и временные перспективы, в которых мы видим индивида, реагирующего на настоящие, непосредственные ситуации-события (внутри организма или в среде) как на точечные события в некоей последовательности, позднейшие или более далекие компоненты которой служат фокусом этого поведения... Допустим, *A* представляет одно из непосредственно влияющих на индивида ситуаций-событий внутри его организма или в среде; тогда ясно, что *A* — это первая точка в последовательности *A, B, C, D ... N*. Когда младенец наивно реагирует на *A* (физиологическую потребность) физиологическим процессом (опорожнением мочевого пузыря), он ведет себя органически и напрямую. По мере того как он приучается к гигиеническим привычкам, он научается опознавать *A* (внутреннее давление) как подготовительный сигнал, или как поведенческий сигнал, а не как стимул к непосредственному избавительному поведению; давление в мочевом пузыре *A* становится теперь первым членом в последовательности *A, B, C, D ... N*, ведущей к приемлемой конечной точке *N*, которой может быть домашний туалет. Эта реакция на *A* в терминах его последствий становится далее прототипом ценностного поведения с почти бесконечной регрессией к будущему, ибо мы снова и снова видим, что *N* (мочеиспускание в особом месте, в обстановке приватности, с сохранением сухости одежды) само по себе становится первым членом, или *A*, в другой последовательности — последовательности удержания или завоевания очень необходимой гарантии одобрения и любви со стороны родителей, а также более широкого социального одобрения и принятия со стороны учителей, одноклассников и т.д.

То, что выглядит простым, детским достижением контроля и устранения, приобретает, если над этим задуматься, огромную значимость для понимания человеческого поведения и проблемы ценностей во временной перспективе. Как мы увидим, разные временные перспективы, заключенные в культуре, дают ценностные измерения, влияющие на жизнь тех, кто в этой культуре живет, специфицируя поведение, которое должно наблюдаться в ответ на каждую ситуацию и в котором эта непосредственная ситуация должна видеться как инструмент для достижения более отдаленной или отложенной ситуации» (см. прим. 52).

Глубинные психологические импликации связи между временной ориентацией и возникновением и функционированием самосознания у людей нигде так не очевидны, как в неразрывных связях между процессами памяти и развитием чувства самоидентичности. Эта интегральная связь — одно из необходимых условий полного проявления чувства *самонепрерывности*. Люди поддерживают сознание самонепрерывности и личной идентичности во времени посредством вызывания в памяти прошлых переживаний, идентифицируемых с Я-образом. Если я не смогу вспомнить, или вызвать по собственной воле, переживания часовой давности, вчерашние, прошлогодние переживания, которые я с готовностью идентифицирую как *мои*, то не смогу поддерживать сознание собственной непрерывности во времени.

На низшем функциональном уровне, однако, воспоминание не предполагает ни волевого акта, ни какой-либо способности организовать памятные образы про-

шлых событий в той или иной темпоральной схеме. Даже если бы мы приписали животным, стоящим ниже человека, очень высокую способность вспоминать без каких-либо символически фундированных и почерпнутых из культуры средств, то было бы невозможно организовать *то, что* вызывается в памяти, в связи с темпоральной схемой, с одной стороны, и с образом Я – с другой. Следовательно, чтобы чувство самонепрерывности стало функционально значимым фактором самосознания, человеческий индивид должен быть не только самоориентирован, но и темпорально ориентирован. Если мы хотим постулировать чувство самонепрерывности как родовую человеческую черту, то мы должны принять в качестве ее необходимого условия культурно конституированную темпоральную ориентацию. Эта гипотеза представляется резонной, учитывая тот факт, что самоидентификация не имела бы никакой функциональной ценности в реализации человеческого социального порядка, если бы ей одновременно не было дано темпоральное измерение. То, *кто* я такой, не имело бы устойчивости ни для меня самого, ни для других. Это сделало бы невозможным допущение того, что паттерны межличностных отношений смогут функционировать в рамках воспроизводящегося личного состава.

С этой точки зрения, отсюда можно, на мой взгляд, заключить, что психопатологические феномены, сказывающиеся на поддержании личной идентичности и непрерывности, должны непременно считаться аномальными в любом обществе (см. прим. 53). Ведь, чтобы играть назначенные мне роли, я не только должен сознавать, кто я сегодня, но и должен быть способен связать свои действия в настоящем как с прошлым, так и с будущим поведением. Если я неспособен это сделать, то я никак не смогу принять моральную ответственность за свое поведение.

Сегодня я не совсем та же персона, что и вчера, если непрерывность моего опыта сужается повреждением памяти или, как это бывает у некоторых индивидов с «множественными» личностями, по мере проявления «новой» личности становятся функциональными разные наборы памятных образов. Фуговые состояния в каких-то случаях являются бессознательно мотивированными механизмами разрушения чувства самонепрерывности, отсоединения Я от прошлых действий, ощущаемых как морально предосудительные.

Есть еще важный аспект в связи между темпоральной ориентацией Я и поддержанием самонепрерывности. Это временной отрезок вспоминаемых опытов, которые становятся соотнесенными с Я. Здесь замешаны культурные переменные. В некоторых случаях мы находим вот что: не только полагается непрерывность Я, но и соотнесенным с Я опытам дается ретроспективная временная протяженность, далеко превосходящая пределы, за которыми, как нам известно, возможно вызвать в памяти надежные отчеты о личном опыте. Самые ранние переживания человека не могут стать соотнесенными с Я и вспоминаться как таковые, поскольку младенец еще не стал для самого себя объектом, еще не впитал никакой рабочей темпоральной схемы, которая делала бы возможной дифференциацию переживаний этого периода от более поздних.

Помимо этого, прошлый опыт, как он вспоминается, предполагает как темпоральную рамку соотнесения, так и пространственную. Дудиха и Дудиха в результате систематического исследования устанавливают, что «в среднем самое раннее воспоминание приходится где-то на 4 года» (см. прим. 54). Однако один из моих информантов-оджибве ссылался на воспоминания о своем пребывании в утробе матери

(пространственное местоположение), и он знал, *когда* должен родиться (сознание *будущего* времени) (см. прим. 55).

Из современных наблюдений мы также знаем, что может происходить искажение ранних воспоминаний благодаря репрессивной амнезии (см. прим. 56) и феномену псевдопамяти. Пример последнего, в форме *déjà vu*, проявился, когда я собирал протоколы тестов Роршаха у северных оджибве. Когда этому испытуемому была предъявлена карточка I, он долго колебался, прежде чем смог что-нибудь сказать. Поколебавшись, он пустился в долгое разъяснение, суть которого заключала в себе утверждение, что когда он был еще совсем маленьким и лежал в колыбели (т.е. задолго до того, как научился говорить), он однажды посмотрел вверх через дыру в вигваме, предназначенную для отвода дыма, и ясно увидел то, что видел теперь на лежащей перед ним карточке с пятном Роршаха.

Факты такого рода достаточно ясно показывают, что соотнесенный с Я опыт, как он дан в воспоминании, необязательно должен быть истинным, чтобы иметь психологическую значимость для индивида или тех, кто с ним связан. Поскольку надежное знание о причудах памяти является недавним приобретением в нашей культуре, то легко понять, как на протяжении всей долгой истории человечества был открыт широкий простор для присущих разным культурам разных акцентов на природе и временной протяженности прошлых переживаний, которые могут быть соотнесены с Я (см. прим. 57). Хотя и менее прямо связанная с Я, существует еще родственная проблема того, насколько возможно существование в сообществах бесписьменных народов надежного знания прошлых исторических событий.

События прошлого, будь то связанные с Я или нет, не могут обрести концептуальную реальность, пока не инкорпорированы в психологическое поле наличного осознания. Это делается возможным только через символические средства; чтобы проявиться, прошлые события должны быть как-то репрезентированы. Даже если, возможно, и есть какая-то временная ориентация, позволяющая упорядочивать прошедшие события в последовательный ряд без письменных документов и прочих проверок, знание таких событий может быть передано лишь через воскрешаемые воспоминания индивидов (см. прим. 58) и повторение воплощающих их нарративов. И как ретроспективный опыт, соотнесенный с Я, может быть культурно определен как надежный, даже если датируется пребыванием во чреве матери или ранним младенчеством, точно так же миф и легенда могут быть приняты как «история». Таким образом, временное измерение, выходящее за рамки продолжительности жизни индивидов, может быть дано в традиционной вере народа значимым событиям, относящимся не только к человеческим важным фигурам, но и к фигурам мифологическим.

Одним из общих типов переживания прошлого, который может стать особенно важным при интеграции с некоторыми понятиями о природе Я, является сновидение. Как только мы признаем тот факт, что самосознание есть родовая черта человека, что связанный с Я опыт прошлого зависит от процесса воспоминания (памяти) и что человеческий индивид в то же время сталкивается с некоторым культурно конституированным Я-образом, не будет ничего психологически невразумительного в том, чтобы включить опыт сновидений в категорию соотнесенных с Я переживаний. Поскольку самосознание в сновидениях так же феноменально реально, как и в бодрствующей жизни, то здесь нет никакого разрыва. Допустив автономную душу, при определенных условиях — например во сне — отделимую от тела, можно толко-

вать опыты сновидений как личностные опыты, даже если в ретроспективе опыты, пережитые Я в этой фазе, могут намного превосходить соотнесенные с Я опыты бодрствующей жизни необычной пространственной мобильностью или как-то иначе.

Меж тем это совершенно не означает, что индивид игнорирует или не осознает разницу между связанным с Я опытом в состоянии бодрствования и подобным опытом в состоянии сна (см. прим. 59). Чувство самонепрерывности, концептуально интегрированное с Я-образом, обеспечивает необходимое связующее звено. Опыты сновидений становятся интегрированными через такой же процесс воспоминания, через какой связываются с Я другие опыты. Но эта интеграция опыта из обоих источников не означает, что содержание соотнесенных с Я опытов может принимать в разных культурах качественно разные свойства.

Сон одного из моих информантов-оджибве поможет документировать некоторые из вышеприведенных тезисов в конкретной форме.

«Идя на охоту с ружьем в руке, я пришел к озеру. На берегу озера высилась крутая скала. Я забрался на эту скалу, чтобы взглянуть за озеро. Я думал, что смогу увидеть там лося или каких-нибудь уток. Когда я взглянул еще раз вниз, на кромку воды, я увидел стоявшего у скалы мужчину. Он опирался на свое весло. Каное было вытасщено на берег, и на корме сидела женщина. Перед ней стояла колыбель, а в ней лежал младенец. Над лицом младенца был кусок зеленой сетки против москитов. Мужчина был чужим мне, но я направился к нему. Я заметил, что он как-то странно свесил голову. Он сказал: “Ты первый человек, увидевший меня. Я хочу, чтобы ты зашел ко мне в гости”. И я прыгнул в его каное. Когда я посмотрел вниз, я заметил, что оно сделано из чего-то целиком. Не было ни швов, ни чего-либо подобного, и оно не было покрыто корой. (Не знаю, из какого оно было материала.)

На северо-западной стороне озера была очень высокая крутая скала. Мужчина направил каное прямо к ней. Одним гребком весла мы пересекли озеро. Когда мы причалили к ровному шельфу скалы, находящемуся почти на уровне воды, мужчина бросил весло. Дальше перед нами скала отвесно уходила вверх. Но когда его весло коснулось ее, эта ее часть открылась. Он толкнул каное внутрь, и мы вошли в комнату внутри скалы. Там не было темно, хотя я нигде не смог увидеть дыр, через которые внутрь проникал свет. Прежде чем я сел, мужчина сказал: “Смотри, вот мой отец и мать”. Волосы у этих старых людей были белые, как мех кролика. Я не смог найти ни единого черного волоска на их головах. Когда я сел, мне удалось осмотреться вокруг.

Меня поразило все, что я увидел в комнате: ружья, ножи, кастрюли и другие ремесленные изделия. Даже одежда, которая была на этих людях, была, должно быть, из магазина, хотя я не мог припомнить, чтобы когда-либо видел этого мужчину в фактории. Я решил спросить его об этом: “Вы сказали, что я первый человек, которого вы повстречали. Где тогда вы купили все эти изделия, которые я вижу?” Он ответил: “Разве ты никогда не слышал, как люди говорят о *пэтитциган* (жертвоприношениях)? Эти изделия были даны нам. Так мы их и получили”. Затем он провел меня в другую комнату и сказал мне посмотреть вокруг. Я увидел мясо всех видов животных: лося, карибу, оленя, уток. Я подумал, что этот мужчина, должно быть, волшебный охотник, раз ему удалось запасти все это мясо. И подумал, что очень странно, что этот мужчина никогда не встречался ни с кем из индейцев в своих путешествиях.

Конечно, я не знал, что мне это снится. Все было точно таким же, каким я это видел собственными глазами, когда они были открыты. Когда я был готов уйти, я

поднялся и пожал мужчине руку. Он сказал: “Всякий раз, когда ты захочешь пови-даться со мной, ты сможешь найти меня в этом месте”. Он не вызвался открыть мне дверь, и я понял, что мне нужно постараться сделать это самому. Я направил всю силу моего духа на то, чтобы ее открыть, и скала поднялась. Потом я проснулся и понял, что все это мне приснилось. Это был один из первых снов, которые я увидел. (Рассказчик добавил, что позже на одном из притоков реки Беренс нашел скали-стый выступ, точно соответствующий тому месту, которое он посетил в этом сне)».

Мой информант В.Б. рассказал этот сон как эквивалент многих других личных опытов, о которых он мне говорил и которые не были сновидческими опытами. Фе-номенальная реальность самосознания здесь так же очевидна, как и в других его нар-ративах, но он отличает этот нарратив как сновидение. Стоит также заметить, что поведенческая среда сновидца пространственно неразрывна с поведенческой сре-дой жизни в состоянии бодрствования. Это безоговорочно так – не только потому что рассказчик начинает со слов, что он вышел на охоту, и потому что топографиче-ские элементы этой местности согласуются с обыденным опытом, но и, в особенно-сти, в силу комментария в скобках в самом конце.

Позже, в состоянии бодрствования, он опознал *то самое место*, которое посе-тил в сновидении. Он мог вернуться туда в любое время в *будущем* и получить там особое снадобье, которым *меменгвецивак* – встреченные им существа – славятся. Он сказал мне, что, будь он язычником, он бы непременно так и сделал. Ведь он получил особое благословение; это подразумевается в том, что они сказали ему при расставании, и в том факте, что он смог «выйти по собственной воле» из их горной обители. То, что, по мысли В.Б., он мог действовать в будущем в соотношении со сновидческим опытом прошлого, показывает подразумеваемую временную непре-рывность Я в поведенческой среде, с унифицированной пространственно-времен-ной рамкой соотношения для *всего* соотношенного с Я опыта. Антропоморфные пер-сонажи, явившиеся ему в сновидении, представляют особый интерес, так как это не люди (*эницинабек*), но вместе с тем хорошо известные обитатели поведенческой сре-ды северных оджибве.

Особенно теоретически важно для нашего обсуждения то, что если большинст-во нечеловеческих существ поведенческой среды оджибве могут быть встречены *только* в сновидениях, то с *меменгвецивак* дело обстоит иначе. По общему мнению, некоторые индейцы встречали этих существ и слышали их пение в обыденной жиз-ни. Кроме того, этот «двусмысленный» статус демонстрирует единую структуру по-веденческой среды оджибве. Невозможно дихотомически разделить ее в наших тер-минах и извлечь ее психологический смысл из описаний отдельных случаев самими оджибве. *Меменгвецивак* – не человеческие существа (индейцы); и это не «духов-ные» сущности в смысле перцептуально неосязаемых существ, живущих в далеком от человека пространственном регионе. С точки зрения оджибве, они живут в том же земном регионе, что и люди, и принадлежат к тому же классу доступных воспри-ятию объектов, что и лось, дерево или человек. И так же, как и они, они могут быть «восприняты» не только в обычной повседневной жизни, но и в сновидениях.

Такому представлению об этих существах созвучны истории, которые расска-зываются об индейцах, встречавших иногда *меменгвецивак* во время охоты. Одна из этих историй имеет интересную кульминацию. Последовав за некими *меменгвеци-вак* в одно из их горных обиталищ, индеец, по его словам, попытался войти вслед за

ними. Но скалы закрылись сразу же, как только *меменгвецивак* вошли внутрь. Поскольку нос его каноэ плотно уткнулся в скалу, индеец слышал, как *меменгвецивак* там смеются. С другой стороны, один старик однажды рассказал мне, что видел своего отца, входящего в скалу. Оджибве говорят, что в сновидении прежде всего необходимо принять от *меменгвецивак* благословение. Именно такую значимость придавал своему сновидческому опыту В.Б., хотя, будучи христианином, он так никогда и не воспользовался дарованными ему выгодами, чтобы стать *манао* (индейским знахарем, использующим полученное от *меменгвецивак* снадобье).

Можно было бы продемонстрировать и на материале других снов, как горизонт соотнесенного с Я опыта необычайно расширяется благодаря интеграции этого типа опыта с опытом бодрствующей жизни. Диапазон мобильности Я в пространстве и времени может расширяться таким образом на всю поведенческую среду. У оджибве человеческие существа разделяют такую мобильность с нечеловеческими Я своей поведенческой среды. (Это будет проиллюстрировано в главе «Я и его поведенческая среда у оджибве».) Кроме того, тот психологический факт, что индивид актуально переживает такие феномены (в сновидениях), служит одной из главных причин того, что события мифологического нарратива могут обретать реальность в контексте этой же поведенческой среды. С точки зрения опыта, мир Я и мир мифа плавно перетекают друг в друга. Насколько это действительно так в той или иной культуре — это, на мой взгляд, вопрос эмпирического исследования.

В последнее десятилетие подход, построенный на изучении «личных документов», в антропологии начал придавать этнографии новое измерение (см. прим. 60). Вышло несколько автобиографий индивидов в бесписьменных обществах. Но один момент прошел мимо внимания. Раз представления о Я и виды опыта, становящиеся соотнесенными с Я, культурно конституированы, то содержание автобиографических данных тоже должно рассматриваться в изменчивых рамках. Это содержание в некоторых культурах не будет согласовываться с тем видом соотнесенного с Я опыта, который считается автобиографическим в западной культуре. Оно может содержать изрядную долю фантазийного материала, который мы исключаем из автобиографии и относим к снам или видениям. Антрополог может собирать сновидения, это правда; но такие данные могут отделяться от автобиографических данных на априорных основаниях и никогда не рассматриваться как неразрывным образом связанные с Я-образом.

В последние годы задача сбора сновидений принципиально вдохновлялась их ценностью для анализа динамики личности (см. прим. 61). На другом уровне, однако, сновидения и другие фантазийные данные могут быть релевантными автобиографии, если принять во внимание, что автобиография содержит в себе ретроспективный отчет о переживаниях Я. Было бы интересно узнать, что могла бы дать систематическая фразировка автобиографии в связи с Я-образом культуры. Одной из вещей, которую стимулировал бы тогда исследователь, стало бы прояснение воспоминаний субъекта и воспроизведение в памяти *всех* переживаний, интерпретируемых им как связанные с Я. (Я использовал этот подход в главе 8.)

Временная ориентация — это не только важное средство, с помощью которого может быть организован в связке с Я прошлый опыт; временная схема прямо связана с будущим поведением, с предполагаемым действием, с предназначением Я. Это предполагает понятие самонепрерывности как один из вездесущих аспектов само-

сознания. Я обладает не только прошлым и настоящим, но и долгим будущим существованием. Мердок причисляет эсхатологию к общим знаменателям культуры. Я может мыслиться как бессмертное, неуничтожимое, или вечное. Такие величественные атрибуты Я-образа требуют пространственно-временной схемы соотнесения, так как Я умерших, если они продолжают существовать, должны существовать где-то. Франк говорит:

«Великой заслугой культуры, и особенно религии, было то, что она дала поведению величественную временную перспективу, настаивая на относительных параметрах непосредственного настоящего, зримого в фокусе вечности. Культура, передаваемая родителями и другими культурными агентами, отваживает человека от импульсивного и наивного действия, которое может диктоваться ему его потребностями, нуждами и желаниями, и тем самым заставляет его регулировать свое поведение по отношению к окружающим возможностям, которые он видит во временной перспективе жизни после смерти или другой грядущей референции.

Индусская вера в реинкарнацию и бесконечное стремление к совершенству есть, вероятно, самая утонченная и требовательная временная перспектива, помещающая каждое событие и человеческое действие в эту постоянно удаляющуюся перспективу, из которой невозможно выскользнуть. Каждая культура и каждая религия предлагают свою временную перспективу и подчеркивают необходимость паттернирования человеческого поведения в ее фокусе; так, одна культура будет подавлять сексуальное функционирование, а другая — стимулировать, одна будет благоприятствовать приобретательству, а другая — подавлять его и т.д.

Таким образом, аскетизм, самообладание и все прочие добродетели можно рассматривать как реакции на параметры, навязываемые существующими религиозными, этическими временными перспективами, многие из которых низводят настоящее до чего-то совсем незначительного, т.е. до разве что подготовки к будущему, в котором этот аскетизм будет вознагражден. Итак, настаивать на временных перспективах в человеческом поведении — значит признать вековую значимость, придаваемую будущему, но внести это будущее в управляемое настоящее и дать ему операциональное значение, показав, что *будущее есть название, которое мы даем измененным измерениям настоящего*» (см. прим. 62).

Стремясь понять ориентацию Я в его культурно конституированной поведенческой среде, мы не можем пренебрегать будущим временем и космографическим измерением.

Примечания

40. Voas F. *The Mind of Primitive Man*. N.Y., 1911. Эрнст Кассирер (Op. cit. P. 250) обращает внимание на противостояние Вильгельма фон Гумбольдта распространенному в его время взгляду, что раз в традиционной классификации частей речи о местоимении говорится как о замене существительного, то его нельзя рассматривать как автономное в своем развитии. Согласно Кассиреру, Гумбольдт настаивал, что «местоимение, пожалуй, не может быть самой поздней частью речи: ведь первым элементом в речевом акте является личность самого говорящего, который находится в постоянном соприкосновении с природой и, говоря, должен неизбежно выражать противоположность между своим Я и природой. “Но в ‘я’ [говорит Гумбольдт] само собой дано ‘ты’, а через новую оппозицию возникает третье лицо, которое теперь, когда язык вышел за круг тех, кто испытывает чувства и говорит, распространяется на неживые вещи”».

41. Gesell A. *The Psychology of Early Growth*. N.Y., 1938. Стоит отметить, что Кассирер, хотя и не был психологом, хорошо сознавал тонкие связи между развитием самоощущения, с одной стороны, и языковой референции, с другой. После ссылки на теорию Гумбольдта (см. прим. 40) он говорит: «Философия языка как раз застыла бы сама в критикуемых ею узких, логико-грамматических воззрениях, если бы попыталась оце-

нить форму и развитие *сознания* “Я”, только прослеживая развитие этого обозначения. Психологический анализ детской речи часто впадал в ошибку, полагая, что первое появление звука, обозначающего “Я”, может рассматриваться в качестве первичной и наиболее ранней стадии чувства “Я”. Однако при этом упускалось из вида, что внутреннее духовное и психическое содержание и его языковая форма выражения никогда не совпадают полностью и что, в частности, *единство* этого содержания вовсе не обязательно должно отражаться в *простоте* соответствующего выражения. Напротив, язык располагает, чтобы передать и отобразить определенное фундаментальное представление, множеством разнообразных выразительных средств, и тенденцию, которой он придерживается, можно опознать лишь по совокупности этих средств и их взаимодействию. Поэтому формирование понятия “Я” не привязано к местоимению, но происходит так же активно и через другие сферы, например через существительные и глаголы» (Cassirer E. *Op. cit.* P. 250-251; цит. по: Кассирер Э. *Указ. соч.* С. 177). В обсуждении роли притяжательных местоимений как опосредующих связь Я и не-Я у Кассирера (*Ibid.* P. 159 и далее) содержатся идеи для дальнейших кросскультурных исследований.

42. Sherif M. *The Psychology of Social Norms*. N.Y., 1936. P. 174. Шериф приводит слова У. Макдугалла, что имя человека «становится рычагом, с помощью которого он овладевает самим собой и приобретает способность мыслить и говорить о себе как об агенте, стремящемся, желающем, отвергающем».

43. Pettitt G.A. *Primitive Education in North America*. University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Vol. XIII. 1946. P. 1-182. В главе 6 Петтитт обсуждает другие функции имен у североамериканских индейцев, в частности «стимулирование саморазвития и достижения через усмешку как тип престижного вознаграждения за особые достижения или общее хорошее поведение и популярность; это основное средство для передачи готовых личностей».

44. Snygg D., Combs A.W. *Individual Behavior: A New Frame of Reference for Psychology*. N.Y., 1949. P. 82. Авторы этой книги относятся к тем немногим, кто открыто признал этот факт. Они пишут: «До сих пор мы говорили о развитии феноменального Я только в терминах реакций ребенка на его физическое окружение. На самом деле гораздо более влиятельным фактором развития феноменального Я является культура, в которую индивид рождается. Конечно, ребенок рождается в мир физических объектов, но даже и они подчинены партикулярным культурным интерпретациям; в итоге феноменальное Я становится преимущественно продуктом культуры. Для большинства из нас развиваемое нами феноменальное Я является непосредственным порождением культурной матрицы наших родителей и ранних опекунов».

45. Cassirer E. Le langage et la construction du monde des objets // *Journal de la psychologie normale et pathologique*. Vol. XXX. 1932. P. 23.

46. Bidney D. *Theoretical Anthropology*. N.Y., 1953. У Бидни подчеркивается, что тот факт, что «туземцы проводят различие между секулярным, повседневным опытом и сакральными, сверхчеловеческими легендами и преданиями о богах и духах, поскольку у них есть специальные термины для обозначения разных категорий нарратива и традиции... не означает, что они проводят ясное различие между сферами естественного и сверхъестественного, поскольку боги и духи являются в такой же степени частью порядка “природы”, что и люди и животные». «Дихотомия естественного и сверхъестественного, — продолжает он, — предполагает научную эпистемологию и критическую, метафизическую изощренность, которую нельзя предполагать без надежных свидетельств» (P. 165-166).

47. С психологической точки зрения, это никоим образом не специфично для примитивных народов. Крек и Крачфилд (Krech D., Crutchfield R.S. *Op. cit.* P. 471) отмечают, что «наш социальный мир состоит не только из “реальных” людей, но и из литературных, исторических и сказочных персонажей».

48. Гибсон (Gibson J.J. *Op. cit.* P. 157) подчеркивает, что «абстракции, которые мы называем пространством и временем, не так четко отделены друг от друга, как считалось, ибо пространство не может быть помыслено иначе, нежели во времени».

49. Например, удивительная пространственная мобильность и ориентация пчел в направлениях, описанные фон Фришем, никоим образом не зависят от самосознания и самореференции, которые мы предполагаем у человека. Механика их пространственной ориентации — совершенно иного порядка. Г. Реве отмечал, что «хотя опыт пространства и восприятие объектов у животных, видимо, согласуются с нашими, теория общего феноменального согласия между перцепциями животных и человека весьма спорна как с логической, так и с теоретической точки зрения... В силу отсутствия языка и идей, все животные должны иметь иное понятие пространства... и объекты должны восприниматься ими в принципиально иной конфигурации и ином порядке, чем нами... Дело должно обстоять так независимо от их конкретной стадии эволюционного развития и их биологического родства с человеком» (Revez G. *The Problem of Space with Particular Emphasis on Specific Sensory Space* // *American Journal of Psychology*. Vol. I. 1937. P. 434, примечание). Шериф и Энтрилл, принимая акцент Уильяма Стерна на том, что «личный мир каждого индивида оказывается сосредоточенным вокруг него самого» и что «выноса суждения о “пространстве” и “времени”, индивид неизбежно использует самого себя как центральную точку отсчета», не акцентируют зависимость ин-

дивиды от культурных средств в достижении пространственно-временной ориентации (Sherif M., Cantril H. *The Psychology of Ego-Involvement*. N.Y., 1947. P. 93-94).

50. Говоря о передвижении, Гибсон отличает простой тип, который «ориентирован прямо на цель», где «движение тела является функцией оптической стимуляции, дающей восприятие визуального мира с находящимся внутри него целевым объектом», от более сложной формы, предполагающей «акт движения к объекту или месту, находящимся за пределами поля зрения». В последнем случае «ему нужно знать как то, куда он идет, так и то, где он сейчас. Это требует, помимо и сверх визуального мира, некоторой рамки соотношения, или топологической схемы. Индивид должен воспринимать пространство, окружающее его со всех сторон... и должен схватывать также мир за пределами видимой сцены — планировку здания, города и его улиц, региона и страны с ее магистралями и большими городами. Тогда о нем говорят, что он ориентируется в пространстве — на самом деле, в целом ряде все более вместительных пространств, самым широким среди которых является астрономическая Вселенная. Концепция объективного мира, не зависящего от точки зрения наблюдателя, базируется на этом типе ориентации» (Gibson J. *Op. cit.* P. 229-230). Таким образом, культурно конституированная ориентация в мире объектов, отличных от Я, должна быть интегрирована с пространственной ориентацией Я, дающей схему соотношения для активности в этом мире. Редфилд отмечает: «Полагаю, что каждое мировоззрение включает пространственное и временное измерение, какие-нибудь представления о месте и о прошлом и будущем. Человек с необходимостью ориентирован на мир протяженный и длящийся» (Redfield R. *The Primitive World View*. P. 31).

51. Мердок (Murdock G.P. *Op. cit.*) включает в число общих знаменателей культуры календари. С тех пор как была опубликована включенная в этот том глава о временной ориентации у оджибве (1937), в африканских культурах с этой темой работали Э.Э. Эванс-Притчард (Evans-Pritchard E.E. *The Nuer*. Oxford, 1940), Мейер Фортекс (Fortes M. *The Dynamics of Clan-ship among the Tallensi*. L., 1945) и Пол Боханнон (Bohannon P. Concepts of Time among the Tiv of Nigeria // *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. IX. 1953. P. 261-262). Ш.Н. Эйзенштадт проанализировал восприятие времени и пространства у восточных евреев Иерусалима (Eisenstadt S.N. The Perception of Time and Space in a Situation of Culture-Contact // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. LXXIX. 1949. P. 63-68, опубликовано в 1951 г.). См. также: Sorokin P. *Social-cultural Causality, Space, Time*. Durham, North California, 1943).

52. Frank L.K. *Op. cit.* P. 341.

53. См.: Abeles M., Schilder P. Psychogenic Loss of Personal Identity: Amnesia // *Archives of Neurological Psychiatry*. Vol. XXXIV. 1935. P. 587-604; Kisker G., Knox G.W. The Psychopathology of the Ego System // *Journal of Nervous and Mental Diseases*. Vol. XLVI. 1943. P. 66-71; Sherif M., Cantril H. *Op. cit.* Chap. 12, "Breakdown of the Ego"; Rappaport D. *Emotions and Memory*. Baltimore, 1942. P. 197 и далее. Согласно Раппапорту, Абельс и Шилдер «первыми осознали, что потеря личной идентичности — это особое расстройство».

54. Dudycha G.J., Dudycha M.M. Childhood Memories: A Review of the Literature // *Psychological Bulletin*. Vol. XXXVIII. 1941. P. 668-682 (цитируется P. 681).

55. Акцент на вызывании пренатальных воспоминаний, воспоминаний о зачатии и даже воспоминаний о смертях в прежних воплощениях у тех, кто практикует дианетику, — интересная аномалия в американской культуре. В одном из случаев пациентка сообщала о том, что говорила ее мать, когда она была еще нерожденным зародышем. См.: Winter J.A. *A Doctor's Report on Dianetics. Theory and Therapy*. Introduction by F. Peris, M.D. N.Y., 1952.

56. Иногда они могут принимать символическую форму и черпаться из реальных событий предшествующего периода, даже если индивид не сознает их как вызываемые воспоминания. Фрейд рано обнаружил в своих исследованиях, что ранние воспоминания, которые он поначалу считал аутентичными, на самом деле не являются таковыми.

57. Необходимы дальнейшие исследования. Насколько широко в бесписьменных культурах господствует идея, что воспоминания раннего младенчества или пренатального периода могут быть вновь вызваны? Каково их содержание и при каких условиях индивид мотивирован к их воспроизведению? Там, где присутствует понятие реинкарнации, можно искать ответы на эти же вопросы.

58. Оскар Оппенгеймер отмечает, что «мы способны символически переживать прошлое, поскольку прошлое — это минувшее настоящее. Оно точно такое же, что и наше настоящее, но с одним очень важным уточнением: оно не реально. Оно могло бы быть реальным только при условии, что было бы настоящим. Не существует прошлого как реальности, есть прошлое только как гипотеза. Ах, конечно, в высокой степени вероятная! Вера в то, что вещи случились именно так, как мы их представили в акте воспоминания, в большинстве случаев настолько сильна, что мы ни на миг не рассматриваем возможность ошибки и, следовательно, оказываемся шокированными, если вдруг потом обнаруживаем, что заблуждались и что все было не так, как мы «вспомнили»» (Oppenheimer O. "I" and Time: A Study in Memory // *Psychological Review*. Vol. LIV. 1947. P. 223).

59. Например, Дж. С. Линкольн отмечает: «Тайлор и ранние антропологи обычно говорили о неспособности первобытных людей различать сон и реальность. Хотя случаи такой путаницы встречаются, как универсальное обобщение это описание совершенно не точное... Большинство случаев показывают, что хотя туземцы считают опыт сновидения реальным, они видят разницу между снами и восприятиями в состоянии бодрствования, но при этом опыт сновидений часто рассматривается как обладающий большей ценностью по сравнению с действительным опытом» (Lincoln J.S. *The Dream in Primitive Culture*. L., n.d. P. 28).

60. Kluckhohn C. *The Personal Document in Anthropological Science* // Gottschalk L., Kluckhohn C., Angell R. *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*, prepared for the Committee on Appraisal of Research, Social Science Research Council, N.Y., 1947; Needed Refinements in the Biographical Approach // Sargent S.S., Smith M. *Culture and Personality*. N.Y., 1949. Джордж Миш отмечает, что «будучи проявлением знания человека о самом себе, автобиография имеет свою основу в фундаментальных – и загадочных – психологических феноменах, которые мы называем сознанием себя, или самосознанием... В каком-то смысле история автобиографии есть история человеческого самосознания» (Misch G. *A History of Autobiography in Antiquity*. L., 1950).

61. Roheim G. *Dream Analysis and Field Work in Anthropology* // *Psychoanalysis and the Social Sciences*. Vol. I. N.Y., 1947.

62. Frank L.K. *Op. cit.* P. 345. Ср.: Smith M. *Op. cit.*

Пер. с англ. В.Г. Николаева

(Окончание следует)