

**А. ИРВИНГ ХАЛЛОУЭЛЛ**

## **Я И ЕГО ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ СРЕДА\*<sup>1</sup>**

**Аннотация:** В завершение статьи автор рассматривает ещё два вида ориентации, которыми культура обеспечивает индивида: мотивационную ориентацию и нормативную ориентацию. Их изучение он считает необходимой частью изучения индивида в его культурно конституированной поведенческой среде. Приводятся иллюстративные примеры из полевых исследований.

**Abstract:** In the conclusion of the article the author discusses two more kinds of orientations which any culture provides for the self, namely the motivational orientation and the normative one. Their investigation is considered as a necessary part of the study of individual in its culturally constituted behavioral environment. The author illustrates his propositions with various field study materials.

**Ключевые слова:** Я, объекты, культура, мотивационная ориентация, нормативная ориентация.

**Keywords:** self, objects, culture, motivational orientation, normative orientation.

**Мотивационная ориентация.** — Четвертую ориентацию, которой культура должна обеспечить Я, можно охарактеризовать как мотивационную (см. прим. 63). Мотивационная ориентация — это ориентация Я на объекты его поведенческой среды, связанная с удовлетворением его потребностей. Благодаря ей Я должно быть подготовлено к действию. Удовлетворение потребностей требует некоторого рода активности. Мир объектов не только дифференцирован; объекты разных классов имеют специфические атрибуты, которые должны приниматься во внимание при взаимодействии с ними; даже валентность, которой они обладают для Я, культурно конституирована. Одни классы объектов могут обладать в высокой степени позитивными атрибутами; другие могут иногда или даже характерным образом быть угрожающими безопасности Я.

Следовательно, любая активность должна быть наделена целенаправленностью, чтобы преследование тех или иных целей могло содействовать удовлетворению потребностей Я (см. прим. 64). Поскольку мотивационная структура индивидов включает весь круг потребностей, интересов, желаний и установок, лежащих в основе функционирования человеческого социального порядка, то мотивационная ориентация так же необходима для поддержания и сохранения традиционных культурных паттернов, как и для психологической регуляции индивида.

Мотивы на человеческом уровне особенно сложны, поскольку они по сути приобремененные, а не данные от рождения (см. прим. 65). Как следствие, их диапазон и

---

\* Глава 4 книги А.И. Халлоуэлла «Культура и опыт». *Окончание*. Начало главы см. в двух предыдущих выпусках.

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.

Перевод публикуется в редакции переводчика.

разнообразии очень велики. Многочисленные попытки свести человеческие мотивы к постоянным биологическим атрибутам организма или физиологическим детерминантам оказались несостоятельными. В этом свете мы можем говорить, в лучшем случае, лишь в терминах общего знаменателя потребностей. Но, поступая так, мы игнорируем не только характернейшую особенность человеческих мотивов, но и связь потребностей с Я как нечто культурно конституированное.

Ссылаясь на теорию гомеостаза Кеннона, МакЛеод пишет:

«Исследования гомеостаза показывают, как в случае, когда недостачу невозможно с готовностью восполнить с помощью ресурсов тела, возникает тяга к ее восполнению, сохраняющаяся до тех пор, пока поведением не будет восстановлено оптимальное состояние. Здесь мы находим основу для понимания некоторых наших простейших форм мотивации. Но здесь мы имеем основу и для переопределения понятия потребности. Потребность рождается, когда в саморегулирующейся системе возникает нарушение. Ее сила и ее направленность определяются характером системы и природой нарушения. Самодостаточная система не будет генерировать потребностей. Если принять всерьез этот аргумент, то можно отбросить как артефакты общепринятые списки первичных потребностей организма, а вместе с ними, возможно, и все другие инвентаризации фундаментальных потребностей.

Физиологический гомеостаз может объяснить порождение некоторых потребностей, но отсюда не следует, что он будет объяснять порождение всех потребностей. Мы довели бы физиологическую гипотезу до смехотворной крайности, если бы стали настаивать, что каждое желание, стремление, надежда и склонность должны инициироваться биохимическим дефицитом. Тем не менее, они составляют материал, из которого образуются мотивации реальной жизни. При одних обстоятельствах мне нужна дружба или нужно успеть на поезд, тогда как при других обстоятельствах мне могут быть нужны вода или кальций.

Откуда приходят эти потребности, если не из нарушения физиологической системы? Всегда кому угодно кроме психолога было ясно, что это потребности Я. Да даже и психолог, подгоняемый и посрамляемый психоаналитиком, начинает неохотно признавать, что все, что бы ни обозначалось словом “Я”, может иметь некоторую реальность. Как только мы освобождаемся от принуждения объяснять факты прямого опыта путем сведения их к атомам или прослеживания до ненаблюдаемых истоков, мы понимаем, что Я — такая же упрямая, такая же неизбежная данность, как и перцептуальный объект. Когда “мне нужна дружба”, именно “мне” принадлежит эта потребность. Если мы аналитически разобьем “я”, то мы потеряем значение мотивации точно так же, как, аналитически разбивая перцептуальный объект, теряем значение восприятия» (см. прим. 66).

Если при подходе к проблеме человеческих потребностей принять во внимание потребности Я, то, видимо, нужно будет исследовать вариации потребностей Я в его поведенческой среде. Таким образом нам, возможно, удастся идентифицировать и различить в психологическом поле индивида мотивационные паттерны, которые могут полностью от нас ускользнуть, если мы будем полагаться исключительно на редукционистский подход.

Часто отмечалось, что Я в процессе самообъективации становится для человеческого индивида ценным объектом. Так, Шериф и Кэнтрил пишут: «Характерный факт, касающийся любого индивида в *любой культуре* [курсив наш. — А. И. Х.], состоит

в том, что опыт, связанный с установками эго, переживаниями эго, воспринимается индивидом с особой теплотой и близостью» (см. прим. 67). Принимая это обобщение, я считаю, что нужно особо подчеркнуть следующий момент. Позитивная оценка Я представляет собой краеугольный камень характерной мотивационной структуры, находимой нами у человека. Это обусловлено тем, что культуры не только разделяют общую функцию опосредования самообъективации, но и одной из их сопутствующих функций является конституирование Я как объекта первоочередной ценности в мире других объектов.

Хотя самолюбие, с точки зрения психодинамики индивида, может иметь свои идиосинкразические паттерны и хотя здесь, несомненно, есть заслуживающие рассмотрения культурные переменные, по всей видимости, трудно избежать вывода, что некоторое *позитивное*, а не негативное оценивание Я есть одно из условий, необходимых для человеческого уровня нормального психологического приспособления. Ни принцип гомеостаза, ни «инстинкт самосохранения» не объясняют потребностей человеческого индивида на этом уровне приспособления. Мотивации, связанные с потребностями Я как объекта первостепенной ценности в его поведенческой среде, принадлежат к иной категории, нежели потребности животных, поведение которых мотивируется в психологическом поле, лишенном всяких форм самореференции.

В свете этого такие понятия, как «самовозвышение», «самозащита», «уровень притязаний» (см. прим. 68), становятся более осмысленными в кросскультурной перспективе. То же самое относится и к более глубокому психологическому пониманию таких понятий, как «эгоизм», «самолюбие», «своекорыстие». То, что здесь замешаны важные культурные переменные и что их выяснение существенно для мотивации, предполагается Фроммом (см. прим. 69). С точки зрения мотивационной ориентации, очень важны также феномены, характеризующиеся как «эго-вовлечение», т.е. идентификация Я с вещами, индивидами и группами индивидов. Диапазон и характер «эго-вовлечений» (см. прим. 70), конституируемых вариациями в структуре разных поведенческих сред, нуждаются в детальном исследовании.

В качестве иллюстрации прояснению некоторых существенных проблем может послужить краткое рассмотрение приведенных выше понятий в связи с интерпретацией мотивов индивидов в бесписьменной культуре.

У индейцев оджибве, охотничьего народа, угощение кого-то за пределами ближайшего семейного круга предполагает, как может казаться, благожелательность, щедрость, великодушие, доброту и любовь. Не отрицая целиком мотивов, предполагаемых такими терминами, я считаю, что любая скоропалительная интерпретация такого рода вводит в заблуждение. Нельзя также предполагать, что угощение есть признак того, что индивид так тесно идентифицировался с другими членами своей группы, что их интересы нераздельно слились. Можно доказать, что одна из сильнейших мотиваций в угощении и гостеприимстве — это опасение или страх перед колдовством. Угощение — это акт самозащиты от возможной агрессии, ибо колдовство всегда присутствует как потенциальная опасность, и надо постоянно быть начеку. (См. гл. 15.) Следовательно, угощение нельзя мотивационно истолковать без дополнительного знания релевантных культурных фактов.

Даже с экономической точки зрения практику делиться продуктами можно истолковать как защиту от вполне реалистичной угрозы — голода. Во времена первобытности и даже в наш век в экономике и экологии оджибве обнаруживаются пре-

вратности, вселяющие тревогу. Хотя сегодня я могу быть удачлив в охоте или рыбалке, я скорее всего периодически сталкиваюсь с голодом. И как бы я ни старался, я не могу обеспечить свою семью достаточным количеством продуктов.

Стало быть, система взаимного дележа продуктами позволяет каждому пережить голодные времена. Если рассмотреть ее в связи с колдовством, то нетрудно заметить, что любому индивиду, отказывающемуся поделиться пищей или не демонстрирующему гостеприимства, могут быть приписаны злонамеренные мотивы. Если я не делюсь с вами тем, что у меня есть, когда вам это нужно, то я, должно быть, враждебно к вам настроен. Во всяком случае, вы можете в ответ рассердиться и атаковать меня с помощью колдовства. С другой стороны, если я всегда делюсь тем, что у меня есть, то ни у кого нет резона колдовать против меня по этому поводу, и я буду испытывать гораздо меньше тревог. В то же время, если я играю ожидаемую от меня роль, любая тревога, которая может у меня возникнуть по поводу того, что со мной может что-то случиться, ослабевает.

Психологическая реальность этой мотивационной картины подтверждается случаем, в котором один индеец обошел вниманием другого человека, когда передавал по кругу бутылку виски. Позже, когда этот индеец заболел, он был уверен, что тот мужчина, которого он не заметил, рассердился и околдовал его. Его болезнь была актом возмездия за то, что он не поделился виски. Этот паттерн дележа коренится так глубоко, что я видел очень маленьких детей, которые, когда им давали леденец на палочке, немедленно делились им со своими товарищами по играм.

Если рассмотреть мотивы как промежуточные переменные, которые, поскольку их нельзя наблюдать напрямую (см. прим. 71), приходится всегда выводить путем умозаключения, то станет еще понятнее, почему Я должно быть наделено некоторой мотивационной ориентацией. Как наблюдатели поведения людей в другой культурной обстановке, мы почти неизбежно теряемся, пока не обречем некоторое понимание этой ориентации. Поскольку позитивная оценка, даваемая Я, предполагает основополагающее значение самозащиты в связи с мотивацией, то выделение действительных мотивов, имеющих целью самозащиту, требует определенного понимания угроз для Я, конституированных культурой. То, что оджибве живут в поведенческой среде, где существует угроза колдовства, неизбежно придает особую окраску их мотивационным паттернам, связанным с самозащитой. Нужда в средствах защиты от колдовства становится у них столь ярко выраженной, что такие деятельности, как дележ продуктами, гостеприимство и предоставление займов, могущие в другой культуре располагаться в другой мотивационной категории, здесь должны рассматриваться в связи с защитой Я.

Вместе с тем у этой картины есть еще одна сторона, и она требует параллельного акцентирования. Еще более высокой целью, чем самозащита, у оджибве является то, что они называют *пимэдазивин* – Жизнью в самом широком смысле. Это слово мы снова и снова слышим на их церемониях. Оно означает долгую жизнь и жизнь, свободную от болезней и иных неудач. Для оджибве это вовсе не банальный или само собой разумеющийся идеал. Их повседневное существование отнюдь не легкое, и в нем жизни много что угрожает. Мотивационная ориентация на эту центральную цель включает учет культурно конституированных средств, помогающих индивиду в ее достижении. Особенно среди них важна помощь других Я – существей, готовых поделиться с людьми своей силой. Их называют *пауаганак*. Они существуют в поведенческой среде и становятся первичными целевыми объектами Я в достижении *пимэда-*

зивин. Люди мыслятся как по природе своей слабые и беспомощные, насколько речь идет о том, что мы назвали бы «естественными» способностями.

Следовательно, принципиально важно, чтобы помощь обеспечивалась иными-нежели-человеческими Я. Конкретно эта помощь мыслится в виде особых благословений со стороны *пауаганак*, передающих людям силу и способность делать многие вещи, которые они бы иначе никак не могли сделать. Желание получить такую силу составляет, стало быть, первичную потребность каждого мужчины-оджибве. Ведь лишь располагая такой силой, он может быть удачливым охотником, практиковать целительство, сопротивляться колдовству, отвечать на чужое колдовство и т.д. Она дает ему ощущение, что он может достичь Жизни.

Существование таких целевых объектов, как *пауаганак*, по отношению к которым оджибве так сильно мотивированы, влияет на значительную часть их поведения. То, что с точки зрения внешнего наблюдателя такие объекты находятся не в географической среде, не имеет психологического значения. Через символическую репрезентацию целевые объекты могут опосредовать удовлетворение некоторых потребностей так же, как могут опосредовать его материальные объекты. Дабы перевести удовлетворяемую потребность в психологическую терминологию, можно сказать, что *пауаганак* — это основные средства самоусиления в поведенческой среде оджибве. Они служат опорой чувству психологической защищенности.

Именно поэтому для оджибве так много значила их туземная религия. Во многом в силу того, как мыслилось действие колдовства, а также по иным причинам Я не могло достичь базового чувства защищенности только через межличностные отношения с другими людьми. Отношения с *пауаганак* и зависимость от них были жизненно важнее. Ключевое значение этой фокусировки потребностей, целей и мотиваций оджибве для понимания динамики личностного приспособления подчеркивается знанием того, что произошло с ними в ходе контактов с белыми людьми и западной культурой. В этих условиях структура их поведенческой среды радикально изменилась, и первичные потребности Я больше не могли удовлетворяться традиционным способом. И при этом не было найдено никакой замены. Аккультурация в некоторых группах оджибве привела их личностную структуру при этих новых условиях к крайним пределам ее функциональной адекватности, и результат был ужасающим (см. прим. 72).

Я попытался показать, что мотивационная ориентация, которую структурирует для Я культура оджибве, включает динамические связи с иными-нежели-человеческими существами. Так должно обстоять дело и в других культурах, хотя психологическую значимость природы этих связей еще нужно исследовать. Но как только мы встаем на позицию Я, а не точку зрения внешнего наблюдателя, во внимание должна браться мотивационная ориентация Я во всем диапазоне его поведенческой среды. Именно поэтому я подчеркивал важность *пауаганак* как целевых объектов в связи с удовлетворением потребностей Я, которые не могут в *этой* поведенческой среде быть удовлетворены через контакты с людьми. Как только этот факт признан, мы можем вывести отсюда «изоляция» Я оджибве, а она в свою очередь созвучна «атомистическому» характеру их общества. Имеющаяся, особенно у мужчин, скрытая подозрительность, основанная на возможной угрозе магического нападения, действует как препятствие для подлинных аффективных связей даже между кровными родственниками.

В отношениях с *пауаганак* этого барьера не существует. Ведь, при всем их сверхчеловеческом могуществе, они не являются источниками враждебности или наказа-

ния. Единственная реальная опасность с их стороны возникает тогда, когда они состоят на службе у какого-то человека, который может обернуть их помощь против меня, поскольку они передали ему могущество. С другой стороны, я нахожусь в том же положении по отношению к нему благодаря собственным благословениям. Мои *пауаганак* — мои лучшие и вернейшие «друзья». Кто они и как много у меня могущества — моя тайна, равно как и тайна любого другого человека, до тех пор, пока это не будет подвергнуто прагматической проверке. Женщины обычно не обретают могущество способом, которым его обретают мужчины, хотя ходят истории о том, на что были способны женщины, когда им подворачивалась такая возможность.

**Нормативная ориентация.** Нормативная ориентация — это *пятая* ориентация, которой культура снабжает Я. Ценности, идеалы, стандарты являются неотъемлемыми компонентами всех культур. Некоторые из них могут быть имплицитными, другие — эксплицитными. В любом случае нельзя приуменьшить ни психологическую, ни социологическую значимость этой ориентации Я (см. прим. 73). С одной стороны, мотивационную ориентацию у человека невозможно полностью понять без нормативной ориентации, ведь ценности — неотъемлемый аспект потребностей и целей. С другой стороны, в отсутствие нормативной ориентации самосознание у человека не могло бы функционировать в одной из самых характерных своих форм — в форме самооценки поведения. Ведь у индивида не было бы мерила, в соотнесении с которым он мог бы судить о собственных актах и актах других, и идеалов, к которым он мог бы стремиться.

Как указывалось ранее, одной из типичнейших черт человеческого социального порядка является то, что он есть одновременно и моральный порядок. Всегда предполагается, что индивид не только сознает свою личную идентичность и поведение в пространственно-временной системе координат, но и способен судить о собственном поведении по стандартам своей культуры. Таким образом, нормативная ориентация — необходимое следствие самоориентации. Наряду с прочим, индивид должен быть мотивирован на учет того, действует ли он правильно или неправильно, хорошо или плохо. Результат этой оценки, в свою очередь, связан с установками самоуважения и с оценкой других.

В моральной оценке неявно содержится сопутствующее допущение, что индивид обладает волевым контролем над своими актами. Это прямо выводит на аффективные аспекты самооценки. «Тревога у человека, — пишет Хилгард, — смешивается с *чувствами вины*. Эксперименты Маурера и Миллера над животными прослеживают естественную историю тревоги через стадии страха и мрачных предчувствий, но не доводят до стадии чувств вины. Во многих случаях, доходящих до клиники, мрачные предчувствия включают страх перед тем, что выйдет на свет какой-то прошлый проступок или будет совершено действие, заслуживающее мук и наказания. Именно такие мрачные предчувствия и проходят под именем чувств вины, поскольку предполагают ответственность индивида за свое прошлое или будущее дурное поведение. Чувствовать вину — значит мыслить себя как агента, способного на хорошие или плохие выборы. Таким образом, оказывается, что в той точке, в которой тревога пропитывается чувствами вины, вступает в действие самореференция» (см. прим. 74).

Тот факт, что человеческий индивид не только мотивирован стать моральным судьей соотнесенных с его Я актов, но и эмоционально реагирует на эту оценку, — специфически человеческий факт. На сознательном уровне то, за что Я чувствует вину,

или какие именно его акты вызывают мрачные предчувствия, — одно из следствий нормативной ориентации. (Что касается неосознанных аспектов той же самой ориентации и процессов, через которые ценности, инкорпорированные в суперэго, становятся неотъемлемой частью Я, то обсуждение этой проблемы лишь переключило бы наше внимание на аспект психодинамики человеческого приспособления, не являющийся для нас предметом главного интереса (см. прим. 75)).

На данный момент ясно, что в связи с этим процессом приспособления разные ценностные системы являются одной из важных переменных и что ориентация Я по отношению к ним очень важна. Один широкий вывод представляется неизбежным. Если бы Я не было мотивировано на *осознанную* самооценку, то рационализация, подавление и другие бессознательные механизмы самозащиты не имели бы очевидной цели. С одной стороны, индивид самоориентирован с помощью культурных средств так, что это ведет к возвышению Я как объекта первой ценности. Всякое умаление собственного достоинства, потеря самоуважения или угроза Я ослабляют сложные мотивационные системы, сфокусированные на Я и его потребностях. С другой стороны, оценка своего Я под углом зрения культурно признанных норм неизбежна. Осознание их необходимо, поскольку индивиду приходится принимать во внимание явно сформулированные, или институционализированные социальные санкции. Это возлагает на человека характерное психологическое бремя, так как на уровне самосознания идиосинкразические потребности не всегда возможно примирить с требованиями, навязываемыми нормативной ориентацией Я. У животных, лишенных способности к самосознанию, такая ситуация не может возникнуть.

Следовательно, бессознательные механизмы, действующие у человека на психологическом уровне, не содержащем самосознания, можно рассматривать как адаптивные средства, допускающие некоторую меру компромисса между конфликтующими силами (см. прим. 76). Они могут избавлять индивида от части бремени, возлагаемого на него требованиями морально ответственного существования, исходящими от человеческого общества.

Хилгард отмечает, что вдобавок к роли, которую такие механизмы могут играть как средства защиты Я от переживаемых тревог, они допускают «содействие самоуважению через самообман» (см. прим. 77). «Потребность в самообмане возникает благодаря более фундаментальной потребности в поддержании или восстановлении самоуважения. Всего, что принижает Я, следует избегать. Поэтому воспоминаниями, которые теряются при амнезии, становятся обычно воспоминания с самореференцией, скрывающей эпизоды, вызывающие тревогу или чувство вины. Боясь потерять статус, потерять защищенность Я. Поэтому предосудительные стороны Я затуманевываются». По-видимому, мало кто сомневается, что одной из ключевых областей человеческого приспособления с необходимостью оказываются терпимость, с которой Я видит собственный моральный статус, и восприимчивость Я к чувствам тревоги и вины. Полное понимание всего этого требует лучшего кросскультурного знания Я-образа и того, как Я нормативно ориентируется относительно ценностей, идеалов и стандартов разных культур.

Если рассматривать нормативную ориентацию как одну из важнейших ориентаций Я в его поведенческой среде, то сами собой напрашиваются несколько новых областей исследования. Точно так же, как в рамках данного Я-образа натуралистические время и пространство могут в соотнесенном с Я опыте преодолеваться и Я может соци-

ально взаимодействовать с иными Я, нежели человеческие, так и в моральном мире Я акты, за которые Я может чувствовать себя морально ответственным, могут не все относиться к жизни в фазе бодрствования, к одному лишь будничному существованию или только к межличностным отношениям с человеческими существами.

Ведь Я последней категории могут быть лишь одним из классов существ, которые существуют как конституированные для Я в тотальной поведенческой среде. Следовательно, одним из фундаментальных вопросов, возникающих отсюда, являются действительные параметры той области в поведенческой среде, на которую направлена нормативная ориентация Я, и последствия этого для наблюдаемого поведения индивида. Что вносит рассмотрение нормативной ориентации Я в его *тотальной* поведенческой среде в наше понимание роли, которую играют ценности, идеалы и признанные стандарты по отношению к потребностям и мотивациям Я?

Например, мы находим в литературе несколько отчетов, где моральная ответственность Я в сновидениях рассматривается как продолжение жизни в состоянии бодрствования. Линкольн (см. прим. 78) говорит об ашанти, у которых сны об адюльтере навлекают на индивида взыскание, и о каи, у которых сны об адюльтере тоже наказуемы. Между тем желательны более детальные исследования этих феноменов.

Случай сати — публичного самосожжения вдовы вместе с телом мужа, — которое практиковалось в Индии еще в начале XIX в. и о котором сообщает Слимман (см. прим. 79), представляет особый интерес, поскольку доводит до конкретной фокусировки все рассмотренные нами ориентации Я.

Существенные факты таковы: женатый мужчина, брахман, умер, и его вдову убедили не присоединяться к мужу на погребальном костре. Однако, услышав о смерти этого мужчины, некая замужняя женщина около 60 лет, из низшей касты, жившая с мужем в деревне в двух милях, явилась к членам семьи этого брахмана и сказала, что желает сгореть на костре вместе с умершим. Причиной было то, что она была его женой в трех предыдущих рожденьях; она «уже трижды предавала себя сожжению вместе с ним и должна была сгореть с ним еще четыре раза». Услышав это, члены семьи брахмана были удивлены и сказали, что тут, должно быть, какая-то ошибка, особенно ввиду различия в касте. Старухе не составило труда это объяснить. Она сказала, что в предыдущем рождении, когда она жила с этим брахманом в Бенаресе, она дала святому, просившему милостыню, еду, в которую по ошибке вместо сахара была насыпана соль. Он сказал ей, что из-за этого «ей придется в следующем ее рождении быть разлученной со своим мужем и принадлежать к низшей касте, но если она в этом положении исполнит свой долг, то в следующем рождении с ним воссоединится». Семья брахмана не откликнулась на ее просьбу. Среди прочего, вдова настаивала на том, что «раз уж ей не позволили себя сжечь, то и другим не должно быть позволено занять ее место». А далее произошло следующее. Несмотря на то, что семью брахмана в этот раз не убедили в полной мере утверждения старой женщины и ей было отказано в ее просьбе, она все же осуществила свои намерения. Она похитила пригоршню углей их костра «бывшего» мужа и велела своему нынешнему мужу и своей матери развести для нее жертвенный костер, на котором себя и сожгла.

Все это произошло за двадцать лет до того, как младший брат брахмана рассказал эту историю Слимману. Последний попросил его честно сказать, что он об этом думает. Оказалось, что — отчасти ввиду пророчества старой женщины у костра и иных обстоятельств — семья ее «бывшего» мужа была в итоге абсолютно убеждена в том, что ее

сказанное ею правда. Они оплатили все расходы на ее похороны, и обряды были проведены в соответствии с ее «реальным» социальным статусом. Кроме того, они поставили ей памятник, который Слиман позднее посетил. Он обнаружил, что все ее односельчане и жители города, в котором жил ее «бывший» муж, были глубоко убеждены в том, что она говорила правду.

Совершенно ясно, что мотивацию пожилой женщины из низшей касты невозможно отделить от культурно конституированного Я-образа, который заключает в себе уверенность в реинкарнации. Поэтому она могла сослаться через воспоминания на переживания в прежнем существовании и сделать понятной свою просьбу. С точки зрения нормативной ориентации, ее мотивы были высшими в рамках ценностей ее культуры.

Сати — благородный, свыше санкционированный акт жены. Хотя при взгляде извне этой поведенческой среды сати может выглядеть как самоубийство в смысле самоуничтожения, с точки зрения соотнесенной с Я мотивационной структуры старой женщины никакое самоуничтожение было невозможно, в самом буквальном смысле. Она уже жила со своим «бывшим» мужем в трех рождениях; она была всего лишь разлучена с ним на время своего нынешнего рождения из-за ошибки, за которую теперь несла наказание; ей предстояли еще другие рождения. Ей пришла пора воссоединиться со своим «мужем». Сати давало ей повод для *самоулучшения* и непрерывности Я в совершенной гармонии с дальнейшим сохранением самоуважения, усиленного глубоко укорененным одобрением окружающих (см. прим. 80). Их поведенческая среда была психологически структурирована так же, как у нее, поэтому их мотивации и поведение могли быть легко скоординированы с ее мотивациями и поведением в значимых для них терминах.

Роль, которую может играть нормативная ориентация в придании морального единства связям Я со *всеми* классами одушевленных существ в его поведенческой среде, видна на примере оджибве. В случае некоторых центральных ценностей, рассматриваемых с точки зрения Я оджибве, было бы полным произволом обособлять связи людей друг с другом от связей Я с иными-нежели-человеческими Я. С позиций психологического понимания игнорировать значимость параметров нормативной ориентации Я — столь же нереалистично.

Говорят, что грамматическое различие между одушевленным и неодушевленным родом в языке оджибве произвольно и им трудно овладеть. Так кажется только постороннему. В действительности именно эти различия дают индивиду у оджибве необходимые языковые ключи к разным классам других Я, которые он должен принимать во внимание в своей поведенческой среде. Значимо еще и то, что он не «анимист» в классическом смысле. Есть объекты — топор, гора, каноэ, радуга, — которые попадают в неодушевленный класс. Вдобавок к людям и *пауаганак*, все животные и большинство растений классифицируются как одушевленные; таковы же Гром, Ветра, Снег, Солнце-Луна (*гизис*, «светящийся»), некоторые раковины, камни и т.д. Однажды я спросил у одного старика, все ли камни живые. Он ответил: «Некоторые». Другой старик, говорят, обращался к камню как к живому; еще один думал, что с ним беседовала Гром-Птица.

Можно привести массу примеров, чтобы показать, что при допущении, что у животных, как и у человека, есть тело и душа, к ним относятся так, словно у них есть самосознание и воля. Так, с медведями могут говорить, ожидая разумного ответа; ко-

сти убитых животных нужно тщательно убирать. Хотя оджибве охотники и зависят от убиения дичи, они не только смотрят неодобрительно на жестокость по отношению к животным, но и она может наказываться последующей болезнью (см. прим. 81). В поведенческой среде оджибве существуют гигантские людоеды. Их видели, с ними иногда даже бились. Убить *виндиго* – высшее героическое деяние; и это верный признак величия, ведь это невозможно сделать без сверхчеловеческой помощи. При этом жестокость по отношению к *виндиго* не допускается, и мне довелось зафиксировать один случай, когда она стала предположительной причиной заболевания человека.

Жадность порицается не только в человеческих отношениях. В одной истории повествуется о мальчике, который хотел во время поста по случаю полового созревания увидеть во сне «все листья на всех деревьях». Он не удовлетворился благословением, которое ему уже подарил *пауаганак*, и настаивал на большем могуществе. Он не дожид до того, чтобы насладиться данными ему благословениями (см. прим. 82).

Психологическая значимость рассмотрения нормативной ориентации у оджибве во всем ее полном охвате основывается на том, что в отношениях с животными и «духовными» существами *отход* от традиционных стандартов подчиняется тем же самым санкциям, которые применяются в человеческих отношениях. Всякая серьезная болезнь считается наказанием за проступок. Индивида подбивают признаться во всем плохом, что он, возможно, сделал в прошлом, чтобы облегчить выздоровление (см. прим. 83). Поэтому может выясниться, что индивид действительно чувствует себя виноватым. Можно доказать, что вдобавок к вине, основанной на межличностных отношениях с людьми, источником чувства вины могут быть связанные с Я переживания, выходящие за их рамки и предполагающие отношения с нечеловеческими Я.

### Заключение

В этой главе я выдвинул гипотезу, что при приоритетном рассмотрении Я и его поведенческой среды все культуры будут увидены как разделяющие некоторые основные функции. Для того чтобы в человеческих обществах возникло и функционировало самосознание, индивиду должны быть даны базовые ориентации, структурирующие психологическое поле, в котором Я готовится к действию.

Таким образом, хотя содержание поведенческой среды человека может быть очень разным и смешиваться различными способами с географической средой, есть общие функции, которым разные культурные средства должны служить, чтобы поддерживался человеческий уровень психодинамического приспособления. На этом уровне самосознание является главным компонентом личностной структуры человека. Если принять точку зрения Я в его поведенческой среде, то можно достичь также более прямого проникновения в психологическое поле индивида, как *он* его переживает, чем это позволяет сделать чисто объективное описание культуры.

### Примечания

63. Cantril H. *The Psychology of Social Movements*. – N.Y., 1941. – P. 45-46: «Ведь только поняв развитие эго, мотивацию можно поместить в надлежащий *социальный* контекст, и только поняв связь потребностей, производных потребностей, рамок соотношения и установок с эго, мотивацию можно поместить в надлежащий *личностный* контекст. Если оставить эго без рассмотрения, то наша картина будет неадекватной и мы будем иметь дело с каким-то абстрактным, или неполным человеком».

64. Крек и Крачфилд (Krech D., Crutchfield R.S. *Op. cit.* P. 64) отмечают, что «коль скоро природа предпочитаемых целей зависит в значительной мере от паттерна прошлых переживаний, которым был подвержен индивид, то следует ожидать, что типичные цели будут различаться от индивида к индивиду и

от культуры к культуре. Физическая и социальная среда человека ограничивает и формирует цели, которые он может развить». Стагнер посвящает целую главу «культурной интерпретации мотивации».

65. Ср.: Newcomb T.M. *Op. cit.* P. 131 и далее.

66. MacLeod R.B. Perceptual Constancy and the Problem of Motivation // *Canadian Journal of Psychology.* — 1949. — Vol. III. — P. 62-63.

67. Sherif M., Cantril H. *Op. cit.* P. 119. Ньюкомб (Newcomb T.M. *Op. cit.* P. 327) говорит: «Собственное Я есть ценность — высшая ценность для большинства людей при большинстве условий». Крек и Крачфилд (Krech D., Crutchfield R.S. *Op. cit.* P. 52) пишут: «К числу самых глубоких воздействий общества на индивида относится развитие в нем самоуважения. Самоуважение у человека в сущности социально. Самоуважение связано с представлением человека о самом себе, о подобающей ему роли в жизни, о своих идеалах, стандартах и ценностях. И в связке с самоуважением развиваются некоторые из самых могущественных запросов и потребностей индивида». Хилгард (Hilgard E.R. Human Motives and the Concept of the Self // *American Psychologist.* — 1949. — Vol. IV. — P. 378) схожим образом подчеркивает, что «сознаваемое Я есть объект ценности».

68. См.: Murphy G. *Op. cit.* (особенно гл. 22). Снигг и Комбс (Snygg D., Combs A.W. *Op. cit.* P. 58) опережают «базовую человеческую потребность как сохранение и улучшение феноменального Я».

69. Fromm E. *Op. cit.* P. 119, 135-136.

70. Sherif M., Cantril H. *Op. cit.* Крек и Крачфилд (Krech D., Crutchfield R.S. *Op. cit.* P. 70) пишут: «Нормальные процессы роста и социализации индивида — это процессы развития и умножения всевозможных связываний Я с объектами, людьми, группами и социальными организациями в окружающем человека мире. Вовлечения Я в эти все более сложные социальные связи порождают новые потребности, новые запросы, новые цели по мере непрерывного расширения горизонтов, интересов и забот индивида». Ср.: Sherif M. *Outline of Social Psychology.* — N.Y., 1948. Ch. 11, 12.

71. См.: Newcomb T.M. *Op. cit.* P. 31, где дается парадигма мотивов, понимаемых как промежуточные переменные.

72. См. главы 19, 20 этой книги.

73. Например, Шериф (Sherif M. *The Psychology of Social Norms.* — P. 185-186) пишет: «Ценности — главные составляющие эго... эти ценности суть социальное в человеке... ценности устанавливают стандарты для эго... нарушение стандартов эго и неправильное размещение эго переживаются болезненно; они вызывают конфликты или чувства вины». Ср.: Krech D., Crutchfield R.S. *Op. cit.* P. 68. См. также: Kluckhohn C. Values and Value-Orientations // Parsons T., Shils E.A. (eds.) *Toward a General Theory of Action.* — Cambridge, 1951.

74. Hilgard E.R. *Op. cit.*

75. См. главу 1 этой книги, а также: Spiro M.E. *Op. cit.* P. 34 и далее.

76. В терминах личностной структуры природа этого конфликта может мыслиться иначе. Относительно нормативной ориентации, обсуждаемой в контексте этой статьи, стоит заметить, что О.Х. Маурер (Mowrer O.H. Discipline and Mental Health // *Harvard Educational Review.* — 1947. — Vol. XVII. — P. 289-290) утверждает, что «тревога, чувство вины, депрессия, чувства неполноценности и другие силы невроза проистекают не из конфликта между ид и эго, а из конфликта между эго и суперэго. Иначе говоря, проблема возникает между осознаваемым Я индивида и ценностями, привитыми ему воспитанием, а не между осознаваемым Я, или эго, и биологически заданными импульсами похоти и враждебности». Ср.: Mowrer O.H. *Learning Theory and Personality Dynamics: Selected Papers.* — N.Y., 1950. Ch. 18 (“Learning Theory and the Neurotic Paradox”). Кроме того, Маурер (*Ibid.* P. 445) указывает, что «Фрейд постоянно отмечал, что подавление импульса или воспоминания происходит обычно тогда, когда ими пробуждаются аффекты настолько сильные, что они грозят полностью поглотить “эго”. Соответственно, подавление — это явно “защитный” механизм, но возникающие в результате него преимущества обычно оказываются достигнутыми слишком большой ценой. Подавление достигается с помощью исключения из сознания — т.е. из доминирующего интегративного центра личности — символического представителя определенных импульсов. Хотя подавление приносит тем самым временное успокоение, процесс этот оказывается скорее всего патогенным, так как энергии, прежде подававшиеся управлению и тем самым укреплявшие “эго”, теперь вытеснены и свободны искать — через те привычки, которые называются “симптомами”, — собственные безответственные, неинтегративные пути удовлетворения. Поэтому Фрейд характеризовал подавление как отход от “принципа реальности” к более примитивному “принципу удовольствия”, от “эго” (сознания) — к “ид” (бессознательному)».

77. Т.е. «путем отрицания импульсов, каких-то черт или воспоминаний» или «через маскировку, посредством которой импульсы, черты или воспоминания искажаются, вытесняются или преобразуются, в результате чего мы не опознаем их такими, каковы они есть» (Hilgard E.R. *Op. cit.* P. 376).

78. Lincoln J.S. *Op. cit.* P. 29.

79. Sleeman Major General Sir W.H. *Rambles and Recollections of an Indian Official*. 2 vols. Westminster, 1918. Когда в 1844 г. книга Слимана была впервые опубликована, он был англо-индийским администратором с 35-летним опытом. Я признателен д-ру Дороти Спенсер за эту ссылку.

80. Если самоубийство рассматривать как *единственно* «объективную», или «натуралистическую» схему соотношения, то оно по видимости противоречит «инстинкту самосохранения» и, следовательно, представляет нам парадокс. С другой стороны, если исходить из того, что мотивационную систему человеческого индивида может по-разному паттернировать конституция Я в его поведенческой среде, то не выглядит парадоксом, если сказать, что индивид может прийти к видению себя в рамках Я-образа, дающего ему возможность выйти за рамки *телесного* разрушения. Культурно конституированный Я-образ дает возможность воспользоваться концептуальной дихотомией, и это позволяет индивиду не только поддерживать позитивную установку по отношению к себе как объекту ценности, но в то же время исключить саморазрушение как сознательно мотивированный акт, поскольку Я может мыслиться как нечто сущностно неразрушимое. Следовательно, можно быть в высокой степени мотивированным на улучшение Я, даже если это предполагает разрушение тела. Там, где преобладает такая идеология, любое понятие «саморазрушения» должно быть полностью сведено к бессознательному уровню мотивации. Чтобы телесным разрушением предполагалось саморазрушение на уровне самосознания, должен быть Я-образ, понимающий тело как необходимый субстрат Я. Так называемый «инстинкт самосохранения» – на самом деле ошибочное название. Ибо биологические силы, содействующие сохранению жизни индивидуального организма, не эквивалентны всем приобретенным влечениям, которые у человека могут быть связаны с Я, и не объясняют их.

81. Например, растягивание змеи до разрыва ее на две части, отсечение лапы у живого животного с последующим отпусканием его на волю, выдергивание всех перьев у живой птицы.

82. Radin P. *Op. cit.* P. 177. Радин обратил внимание на то, что «на всей территории, населенной лесными племенами Канады и Соединенных Штатов, чрезмерное голодание вызывает смерть». В отношении виннебаго он развивает это утверждение, анализируя три легенды, показывающие в каждом случае, как одна из главных добродетелей у этих индейцев – чувство меры – нарушается чрезмерным голоданием. В литературе можно отыскать также примеры, относящиеся к оджибве. В одном из них отец нашел кости сына, переусердствовавшего в посте.

83. Hallowell A.I. Sin, Sex and Sickness in Sauteaux Belief // *British Journal of Medical Psychology*. – 1939. – Vol. XVIII. – P. 191-97. См. главы 16 и 14.

*Пер. с англ. В.Г. Николаева*

*Поступила в редакцию 21.01.2014*