

დავლას ჰოლანი

კროსკულტურული განსხვავებები სელფში*

ინგლისურიდან თარგმნა თეონა ნუცუბიძემ**

„დასავლურ“ და „არადასავლურ“ სელფებს შორის ხშირად გამოკვეთილი მძაფრი განსხვავებები, დიდი ალბათობით, გადაჭარბებულია, რადგან მკვლევრები ხშირად ერთმანეთისგან განასხვავებენ სელფის გამარტივებულ და იდეალიზირებულ კულტურულ კონცეფციებს, ნაცვლად იმისა, რომ ერთმანეთს შეადარონ სუბიექტური გამოცდილების აღწერითი ნარატივები. ნაშრომში მოცემულ აზრს, არაპირდაპირი ინტერვიუს ტექნიკების საშუალებით შეგროვებული მონაცემების გამოყენებით, გამოვხატავ იმის ჩვენებით, რომ, გარკვეულ პირობებში, შესაძლებელია დამოუკიდებელი, ავტონომიური სელფის მტკიცებულების პოვნა ინდონეზიის „სოციოცენტრულ“ ტორაჯაში და ურთიერთდამოკიდებულ, ურთიერთობლივი სელფისა კი – აშშ-ში, „ეგოცენტრულ“ ამერიკელებში. ნაშრომს დავასრულებ სამომავლო კვლევისთვის გარკვეული რეკომენდაციებით.

სელფის შესწავლისადმი განახლებულ ინტერესს აღნიშნავენ მარსელა, დივოსი და ჰსუ (1985: ix). თუ კი ეს ინტერესი აშკარაა ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით ძლიერადაა მოცემული ანთროპოლოგიაში, სადაც სელფზე ბოლოდროინდელი ნამუშევრები მოიცავს ეთნოგრაფიებს (მაგ., Rosaldo 1980; Myers 1979; Keeler 1987), სტატიათა მთელ რიგს (მაგ., Heelas

* თარგმნილია შემდეგი გამოცემიდან: Douglas Hollan, Cross-Cultural Differences in the Self, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 48, No. 4 (Winter, 1992), pp. 283-300.

** სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის ასისტენტი, დოქტორანტი. orcid.org/0009-0008-1372-7790.

and Lock 1981; Marsella, DeVos & Hsu 1985; White & Kirkpatrick 1985; Carrithers, Collins & Lukes 1985; Lee 1979; Levy & Rosaldo 1983; Shweder and LeVine 1984; Dieterlen 1973; Stigler, Shweder & Herdt 1990), თავებს სახელმძღვანელოებსა და წიგნებში (მაგ., Bock, 1988; LeVine 1982; Crapanzano 1990) და ლიტერატურის, სულ მცირე, ერთ ვრცელ მიმოხილვას მაინც (Fogelson 1979).¹

როგორც ჰოვარდი მიუთითებს ვაითისა და კირკპატრიკის რედაქტორობით გამოცემულ კრებულზე (1985), პიროვნებაზე, სელფსა და ეთნოფსიქოლოგიის სხვა ასპექტებზე ბოლოდროინდელი ანთროპოლოგიური შრომების უმეტეს ნაწილს მიდისა (1928) და მალინოვსკის (1951) რევიზიონისტული განწყობა აქვს: ის მიზნად ისახავს პიროვნების, სელფისა და ემოციის დასავლური კონცეფციებისა და თეორიების კულტურული შემოსაზღვრულობის ჩვენებას, მთელი მსოფლიოს ფარგლებში მიღებული მონაცემების წარმოდგენით, რომლებიც, ნათელია, რომ წინააღმდეგობაში მოდის მათთან (აღნიშნულ დასავლურ კონცეფციებსა და თეორიებთან). „მიზანია „სამეცნიერო“ ფსიქოლოგიის, რომელიც უნდა იყოს უნივერსალური, გათავისუფლება იმ ბორკილებისგან, რომელნიც მას დაადო დასავლურმა „ხალხურმა“ ფსიქოლოგიამ, რომელიც კულტურულადაა შემოსაზღვრული“ (Howard 1985:403).

მაგალითად, ანთროპოლოგებმა დაასაბუთეს, რომ პიროვნების, როგორც განცალკავებულის, ავტონომიურისა და პიროვნული ნებისა და პასუხისმგებლობის ინდივიდუალიზებული ლოკუსის შესახებ დასავლური კონცეფციები – ანუ, ინდივიდი-საზოგადოებაში მდგომარეობის შესახებ „ეგოცენტრულ რედუქციონისტული“ ხედვა (Shweder & Bourne 1984) – მცდარად წარმოადგენს პიროვნების ცნებებს, ბევრ არადასავლურ საზოგადოებაში. მაგალითად, გერც-მა (1984:126) აღნიშნა, რომ:

პიროვნების, როგორც შემოსაზღვრულის, უნიკალურის, მეტ-ნაკლებად ინტეგრირებული მოტივაციური და კოგნიტური მთლიანის; ცნობიერების, ემოციის, მსჯელობისა და მოქმედების დინამიური ცენტრის დასავ-

¹ ამ კვლევის ნაწილობრივი დაფინანსება უზრუნველყო ეროვნულმა სამეცნიერო ფონდმა; ფსიქიკური ჯანმრთელობის ეროვნულმა ინსტიტუტმა; ანთროპოლოგიური კვლევის ვენერ-გრენის ფონდმა; სიგმა XI, სამეცნიერო კვლევითმა საზოგადოებამ; სან დიეგოში, კალიფორნიის უნივერსიტეტის სადიპლომო ნამუშევრებისა და კვლევების სამსახურმა; ინდონეზიაში დაფინანსება უზრუნველყო Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia-მა (ინდონეზიის მეცნიერების ინსტიტუტი) ჯაკარტაში და Hasanuddin-ის უნივერსიტეტმა უჯუნგ პანდანგში. ფასდაუდებელი იყო ჯეინ ველენკამპის კომენტარები და წინადადებები. მე ასევე ვისარგებლე რობერტ ლევის, JAR-ის ანონიმური მიმოხილველებისა და რედაქტორის კომენტარებით.

ლური კონცეფცია, რომელიც ორგანიზებულია თვითმყოფად მთლიანში და ენინაალმდეგება როგორც სხვა ასეთ მთლიანობებს, ისე სოციალურ და ბუნებრივ ფონს, უფრო სპეციფიკური იდეაა მსოფლიოს კულტურათა კონტექსტში, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად დამკვიდრებული შეიძლება ის ჩვენთვის ჩანდეს.

ბევრ არადასავლურ საზოგადოებაში, ამტკიცებენ, რომ პიროვნების შესახებ შეხედულებები, თავისი არსით, უფრო მეტად „სოციოცენტრული მონყობისაა“ (Shweder & Bourne 1984: 193). პიროვნება იმდენად არის დანახული როგორც მჭიდროდ შერწყმული კულტურულად დადგენილი სოციალური როლების, ინტერპერსონალური ქცევის პატერნებისა და კორპორაციული იდენტობების სტრუქტურასთან, რომ უფრო შესაფერისია პიროვნების, როგორც „პიროვნება ურთიერთობებში“ შესახებ საუბარი, ვიდრე მისი, როგორც განცალკავებული, კარგად-შემოსაზღვრული მთლიანის განხილვა (დასასტ. Howard 1985:414).

გერცი, შვედერი და ბორნი, ზემოთ ხსენებულ ნაშრომში, ტერმინს „პიროვნება“ ნაწილობრივ მაინც იყენებენ სუბიექტური გამოცდილების ლოკუსზე მისათითებლად. ამ გზით გამოყენებული ეს კონცეფცია ძალიან ჰგავს იმას, რასაც ჰალოველმა „სელფი“ უწოდა. ჰალოველის მიხედვით (1959:52), სელფი ცნობიერების ნაწილია, რომელიც მოქმედებაში მოდის მაშინ, როცა ადამიანური არსება იწყებს საკუთარი თავის, როგორც ობიექტის მიღებას. როგორც ასეთი, ის არის ემპირიული სიდიდე, რომელიც, ფროიდის „ეგო“-სგან განსხვავებით, შეიძლება უშუალოდ იქნეს აღწერილი და განხილული ქმედების სუბიექტების მიერ და არა მხოლოდ დანასკვნი ან/და პოსტულირებული ფსიქოლოგიური ან კულტურული თეორიიდან. ამ ნაშრომში, შემოვიფარგლები ჰალოველისეულად გაგებული „სელფის“ შესახებ ანთროპოლოგიური კვლევებით.²

ამჟამად, პოზიცია, რომ სელფის კონცეფციები კულტურის მიხედვით ვარირებს, უმრავლესობის თუ არა, ბევრი სოციალური და კულტურული ანთროპოლოგის მიერ მაინცაა მიღებული. თუმცა, მსგავსი მიგნების თეორიული და მეთოდოლოგიური შედეგები მაინც ბუნდოვანი რჩება. მაგალითად, როცა ვამბობთ, რომ სელფის კონცეფციები კულტურის მიხედვით ცვალებადობს, ვგულისხმობთ მხოლოდ იმას, რომ სხვადასხვა კულტურას სელფის კონცეპტუალიზაციისა

² ტერმინოლოგიის არათანმიმდევრული და არაზუსტი გამოყენება ეთნოფსიქოლოგიური კვლევის ერთ-ერთი საშიშროებაა (იხ., Harris 1989).

და მის შესახებ საუბრის განსხვავებული გზები აქვს, თუ ვგულისხმობთ უფრო მეტს: იმას, რომ სუბიექტური გამოცდილების ასპექტებიც ასევე მნიშვნელოვნად განსხვავდება?³

ანთროპოლოგები ხშირად ცალსახანი არ არიან ამ საკითხთან დაკავშირებით: ისინი ხშირად ვერ ახერხებენ ნათლად და არაორაზროვნად უპასუხონ ისეთ კითხვებს, როგორებიცაა: სელფი რა ხარისხითაა კულტურულად ჩამოყალიბებული? თუ სელფი მხოლოდ ნაწილობრივია კულტურით განსაზღვრული, სხვა რომელი ფაქტორები მონაწილობენ მის ფორმირებაში? ეს სხვა ფაქტორები – სოციალური, ბიოფსიქოლოგიური და ა.შ.- უნივერსალური ხასიათისაა? მაშინაც კი, თუ ყველა სელფი, სულ მცირე ნაწილობრივ მაინც, კულტურულადაა განსაზღვრული, ზოგიერთი სელფი უფრო მეტადაა კულტურულად განსაზღვრული, ვიდრე სხვები? მკვლევართა ნაწილი ამტკიცებს, რომ ემპირიული სელფი უნდა იცვლებოდეს ისევე, როგორც ის კულტურული მოდელები, რომელშიც ის არის ჩადებული, რადგან უკანასკნელი დიდწილად აყალიბებს პირველს. ამ პოზიციის მიხედვით, ვინაიდან „მეტაფორები, რომლებითაც ხალხი ცხოვრობს და მსოფლმხედველობები, რომელთაც ისინი მიემხრობიან, აშუალებს ურთიერთობას იმათ შორის, რის შესახებაც ფიქრობს და როგორაც ფიქრობს ადამიანი“ (Shweder & Bourne 1984: 189) და ვინაიდან „კულტურული მოდელები..., ცნობიერი სელფის მიერ, უზრუნველყოფს საფუძველს მოქმედებების, რეაქციების, აღქმებისა და გამოცდილებების ორგანიზებისათვის“ (Rosaldo 1984: 140), გონივრულია ვივარაუდოთ, რომ (როგორც წესი) მცირე ან არანაირი განსხვავება არსებობს სელფის კულტურულ მოდელებსა თუ თეორიებსა და ემპირიულ სელფს შორის.

³ კულტურულ სახესხვაობებსა და ინდივიდუალურ ფსიქოლოგიას შორის ურთიერთკავშირი კოგნიციისა და ემოციის კროს-კულტურული კვლევებისთვისაც ფასეულია. როგორც, მაგალითად, კოული და სკრიბნერი (1974:172) აღნიშნავენ:

რამდენადაც ჩვენ ვზურნვართ, ვაჩვენოთ ის, რომ ადამიანთა კულტურული ჯგუფები ძლიერ განსხვავდებიან სამყაროს შესახებ მათი რწმენებითა და თეორიებით და მათი რეალური შედეგებითა და ტექნიკური ცოდნით, არ შეიძლება იყოს რამე კითხვა/ ეჭვი: არსებობს მკვეთრი და მრავლმხრივი განსხვავებები.

მაგრამ, ეს განსხვავებები ძირითადი კოგნიტური პროცესების შედეგია, თუ ისინი მხოლოდ იმ მრავალი პროდუქტის გამოხატულებანია, რომლის წარმოებაც ადამიანის უნივერსალურ გონებას შეუძლია, ცხოვრების ვარიაციებისა და პირობების და კულტურულად ღირებული აქტების გათვალისწინებით?

და ველენკამპმა (1988a: 487) შენიშნა:

ემოციათა ეთნოფსიქოლოგიაში წინმსწრებმა/ სატესტო კვლევამაც კი გამოავლინა ემოციებზე საუბრის გზებში მრავალფეროვნება. როცა იაველები ამბობენ, რომ სოფლის მაცხოვრებლების ჯგუფმა სასიკვდილოდ ცემა უგუნური მძლოლი, რადგან ისინი „თავზარდაცემულნი“ იყვნენ მისი ქცევით ან, როცა ილონგონტი ამბობს, რომ „[რადგან] მე არ შემეძლო ჩემი ცოლის მოკვლა, მე უბრალოდ გადავწყვიტე, დამევიწყებინა ჩემი ბრაზი“, უნდა დავასკვნათ, რომ მათი ემოციური ცხოვრება ჩვენისგან ძალიან განსხვავდება?

მართლაც, ლათვი (1987: 308) ირწმუნებოდა, რომ ისეთი კითხვები, როგორიცაა, „ნებისმიერ კონკრეტულ ეთნოთეორიულ მოდელს აქვს თუ არა გავლენა ადამიანთა გრძნობისა და ქცევის მანერაზე?“ და „ეთნოთეორიის სტრუქტურა როგორ იძენს მიმართულებასა და ძალას?“ – რომლებიც გარკვეულ განსვლას ვარაუდობს კულტურულ კონცეფციებსა და სელფს, ემოციებს და სხვა ფსიქოლოგიურ პროცესებს შორის – ორივე პასუხგაუცემელი და კულტურულად შემოსაზღვრულია. ლათვის თანახმად, ისინი შემოთავაზებულია გონების საკუთარი დასავლური თეორიების მიერ, დაფუძნებულია კარტეზიულ (დეკარტისეულ) დუალიზმზე, რომელიც, სხვებთან შორის, სელფსა და სოციალურ პერსონას შორის სხვაობას უსვამს ხაზს.

მაშინ, როცა ზემოთ ხსენებული პოზიცია ყურადღებას მართებულად ამახვილებს, თუ დასავლურმა კონცეფციებმა როგორ შეიძლება დაამახინჯონ კროს-კულტურული კვლევა, სხვა ანთროპოლოგები ფრთხილობენ, რომ სელფის კულტურულ კონცეფციებსა და „რეალურ“ სუბიექტურ გამოცდილებას შორის კავშირი შესაძლოა, ძლიერ პრობლემური იყოს. მაგალითად, ჰოვარდი (1985) აღნიშნავს, რომ სელფის, როგორც განცალკავებულის, დამოუკიდებელისა და ავტონომიურის ჩვენეული ამერიკული მოდელის მიუხედავად, გამოცდილებით ვხედავთ, რომ საკუთარი თავი გაგვყავს საკუთარი კანის საზღვრებს მიღმა ისეთი პროცესების მეშვეობით, როგორიცაა, ემპათია, იდენტიფიკაცია და პიროვნული სივრცის გაფართოება. გარდა ამისა, იგი სვამს კითხვას – იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ბევრი არადასავლელი, როგორც წესი, საკუთარ თავს, როგორც ინდივიდუალურ ორგანიზმს, არ გამოყოფს ზოგად დისკურსში, ნიშნავს ეს იმას, რომ მათ არ გააჩნიათ საკუთარი თავის, როგორც უნიკალური ინდივიდების შესახებ ნათელი კონცეფცია? თუ ასეა, როგორ უმკლავდებიან სხეულის ფიზიკურ რეალობას – ფაქტს, რომ ის (სხეული) მიმართავს ტუალეტის ჩვევას და განიცდის შიმშილს, წყურვილსა და სექსუალურ ლტოლვებს? (Howard, 1985: 414)

აქ ჰოვარდი ამტკიცებს, რომ ის მკვეთრი განსხვავებები, რომლებიც ხშირად დასავლურ და არადასავლურ ემპირიულ სელფებს შორის გავლებული, ალბათ გადაჭარბებულია. უნდა დავეთანხმო და ვივარაუდო, რომ ეს ასეა, ნაწილობრივ, იმის გამო, რომ ზოგიერთი მკვლევარი (მაგ., Dumont 1970); Geertz 1973) შეიძლება ძალიან ადვილად უშვებს ახლო შესაბამისობას, ან თუნდაც იგივეობას კულტურულ მოდელებსა ან თეორიებსა და სუბიექტურ გამოცდილებას შორის. ამ დაშვებასთან დაკავშირებით სულ მცირე სამი პრობლემა არსებობს.

პირველი მათგანი შეეხება „კულტურულ მოდელებს,“ ნავარაუდევ, დამტკიცებულად ჩათვლილ, საღ აზრისეულ და ფართოდ გაზიარებულ დაშვებებს, რომელთაც ადამიანთა ჯგუფი ფლობს სამყაროსა და მისი ობიექტების შესახებ (იხ., Holland & Quinn, 1987, ბრწყინვალე ზოგადი დისკუსიისათვის). კულტურული მოდელები (სელფისა ან სხვა რამის შესახებ) ობიექტებისა და პროცესების გამარტივებული და ხშირად გაიდუალებული კონცეფციაა, რომელშიც ფენომენის აშკარა, ხმაურიანი კომპლექსურობის უმეტესი წილი ან ჩახშობილია ან უგულვებელყოფილი. მსგავსი მოდელები ხშირად უფრო იმპილიციტურია, ვიდრე ექსპლიციტური და შესაძლოა, იყოს ნაწილობრივი, სიტუაციური, კონკრეტული შემთხვევისთვის განკუთვნილი ან არათანმიმდევრული თავისი არსით (Keesing, 1987). თუ სელფის კულტურული მოდელები, კულტურული მოდელების სხვა სახეობათა უმრავლესობის მსგავსად, გამარტივებული და/ან გაიდუალებულია, მაშინ ჩვენ შეცდომით არ უნდა დავუშვათ, რომ ისინი მოიცავენ ემპირიული სელფის ყველა ასპექტს ან, რომ მხოლოდ ისინი უნდა იქცეს სელფის შედარების საფუძვლად.

მეორე, კულტურული დისკურსისა და კონცეფციების კოგნიტური და ემოციური „გამორჩეულობის“ ძალიან ადვილად დაშვებით (Spiro, 1984), შესაძლოა, ვერ გავაცნობიეროთ ის, რომ კულტურული მოდელები უბრალოდ „იდებია, წინაპირობებია, რომლებითაც ადამიანები მიუძღვიან თავიანთ ცხოვრებას და მხოლოდ იმდენად აქვთ მათ ძალა, რამდენადაც ადამიანები ცხოვრობენ მათით“ (Shweder & Bourne 1984: 193; მეორე აღნიშვნა დამატებულია). ერთ-ერთი გზა, რომლითაც ხალხი რეალურად „ცხოვრობს“ სელფის კულტურული მოდელით, არის ბავშვის აღზრდის პრაქტიკების შენარჩუნება, რაც ინვესს მოდელის თანდაყოლილი სიმართლისა და სისწორის შესახებ ღრმა ინტუიციებს. მაგალითად, განვიხილოთ ავტონომიის სოციალიზაცია ამერიკის შეერთებულ შტატებში. თუნდაც, ძალიან მცირეწლოვანი ბავშვების პირადი უფლებების გაზრდით, ამერიკელი მშობლები, კონკრეტული ჩარევების საშუალებით, მრავალგზის იცავენ ავტონომიისა და დამოუკიდებლობის ღირებულებას.

და უფლებების აღნიშნული „დაცვა“ ძირითადად (თუნდაც არაცხადად) სად იჩენს ხოლმე თავს? ის გვხდება მშობლის მიერ ბავშვის „უსაფრთხოების საბნის“ (“security blanket”) მიმართ გამოხატულ პატივისცემაში. ასევე მაშინ, როცა მოზრდილი ეკითხება სამი წლის ასაკის ბავშვს – „რა გსურს მიირთვა სადილად?“ და ასევე, უფლების დაცვის შემდეგი გამოვლინებაა ბავშვის პირად სივრცეში, მის პირად საძინებელ ოთახში შესვლამდე კარზე დაკაკუნება (Shweder & Bourne 1984: 194).

ხალხი სელფის მოცემული მოდელით რამდენად რეალურად „ცხოვრობს“ ან პრაქტიკაში იყენებს მას, არის ის საკითხი, რომელიც ემპირიულად უნდა იქნეს შესწავლილი, რადგან არსებობს იმის შესაძლებლობა, რომ მოცემული მოდელი ან მისი გარკვეული ნაწილი არ იყოს ინტეგრირებული ყოველდღიურ გამოცდილებაში.

მესამე – კულტურულ მოდელებსა და ემპირიულ სელფს შორის ერთი-ერთში შესატყვისობაზე ხაზგასმით, ადამიანი ზღუდავს იმ ხარისხს, რომლითაც სუბიექტური გამოცდილების ასპექტები ასევე შედეგია ფსიქოპოლოგიური მიდრეკილებებისა (Hallowell 1955, 1959) და მოულოდნელი სოციალური გამოცდილებებისა (G.H. Mead 1934; Cooley 1922; Blumer 1969), რომლებიც რეალურად ეწინააღმდეგება იდეალურ კულტურულ რეპრეზენტაციებს. მაგალითად, აშკარად „ეგოცენტრულ“ საზოგადოებაში გაზრდილ ბავშვს შესაძლოა იმგვარად მოვეპყროთ, რომ უარყოს ან გული აუცრუვდეს ინიციატივისა ან ავტონომიის გრძნობის გამოვლენაზე. ამან კი, თავის მხრივ, შეიძლება განაპირობოს ინდივიდუალურად განსაზღვრული თვით-კონცეფციების განვითარება, რომლებიც წინააღმდეგობაში იქნება კულტურის მიერ ზოგადად სტიმულირებულ სელფის იდეალურ განცდასთან. ამდენად, კულტურული დისკურსი და იდეალური კონცეფციები „შესაძლოა, ნათლად არ შეესატყვისებოდეს პირად გამოცდილებას და შესაძლოა უგულებელყოფდეს, ბუნდოვანს ხდიდეს ან მცდარადაც კი წარმოადგენდეს გამოცდილების ასპექტებს“ (Wellenkamp 1988a: 488; ასევე, იხ. Levy 1984: 218-28).

პოზიცია, რომელსაც აქ ვავითარებ, ეფუძნება იმ შეხედულებას, რომ მაშინ, როცა კულტურული და ლინგვისტური კატეგორიები უზრუნველყოფს მნიშვნელოვან საშუალებას სელფის კონცეპტუალიზაციისა და მის შესახებ საუბრისთვის და უსათუოდ უნდა ახდენდეს გავლენას სელფის ჩამოყალიბების ხერხზე (იხ. მაგ., Hallowell 1955; Lakoff & Johnson 1980; Lutz 1982, 1985; Rosaldo 1980, 1984), სელფის კულტურული მოდელები და კონცეფციები არ უნდა იყოს შერწყმული ემპირიულ სელფთან.⁴ თვით-კონცეფციები შესაძლოა, ასევე, წარმოქმნილი იყოს საკუთრივ ადამიანის პირადი და სოციალური გამოცდილებისგან. ასეთი ინდივიდუალურად ჩამოყალიბებული თვით-კონცეფციები შეიძლება იყოს ან არ იყოს ფართოდ გაზიარებული და ისინი შეიძლება შესატყვისებოდეს და განამტკიცებდეს ან არა კულტურულად ჩამოყალიბებულ თვით-კონცეფციებს. როგორც არ შეგვიძლია დაშვება იმისა, რომ სელფის კულ-

⁴ იხილეთ სპირო (1984: 324-25) იმ პრობლემების უფრო დეტალური განხილვისათვის, რომლებიც კულტურისა და ფენომენის შერწყმის შედეგია, რომლებიც ნაწილობრივ კულტურული და ნაწილობრივ არაკულტურული პროცესებისგან შედგება.

ტურული მოდელები უბრალოდ ინდივიდის ფენომენოლოგიის პროექციებია, ასევე არ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ინდივიდის ემპირიული სელფი შეიძლება დაიყვანებოდეს იმ ცნებებსა და ტერმინებზე, რომელთაც იყენებენ მის შესახებ საუბრისთვის (დადასტ. Bock 1988:199). აღნიშნული ორის უსათუოდ ახლო და დინამიკურ კავშირში მყოფობის მიუხედავად, ხარისხი რომლითაც ისინი გავლენას ახდენენ ერთმანეთზე და აყალიბებენ ერთმანეთს, ემპირიულ კითხვად უნდა დარჩეს (დადასტ. Wellenkamp 1988a). კულტურისა და სუბიექტური გამოცდილების ეს შეუთანხმებლობა აღსავსეა სიძნელებით (მაგ., როგორ უკავშირდება გამოცდილება მასზე დართულ სხვა გამოცდილებას?). მიუხედავად ამისა, ვეთანხმები ქიზინგს (1982: 31), რომ „სტრატეგიული ინტერვიუებით, პროექციული ტესტებით, სიზმრებითა და სხვა ფსიქოლოგიური მეთოდებით, ჩვენ შეგვიძლია ინდივიდუალური გამოცდილების მახასიათებლები გამოვყოთ იმ კულტურული ნიმუშებისგან, რომლებშიც ისინია ჩაქსოვილი.“

ეს განსხვავება სელფის კულტურულ კონცეფციებსა ან თეორიებსა და სუბიექტური გამოცდილების ასპექტებს შორის, რომლებიც შესაძლოა გამოეყოფოდეს მსგავს მოდელებს, ხშირად დაკარგული ან ბუნდოვანია ბოლოდროინდელ დიკუსიებში, თუმცა ის არ არის უპრეცედენტო. მაგალითად, მაუსმა თავის სტატიაში „ადამიანის გონების კატეგორია: პიროვნების ცნება; სელფის ცნება“ (1985), ნათლად აჩვენა, რომ ის დაინტერესებულია კულტურული ცვალებადობების შესწავლით სელფის კონცეფციაში, არა ემპირიულ სელფში, რომელიც, მისი აზრით, კულტურულად ბევრად უფრო ნაკლებად ცვალებადია:

ცალკე დავტოვებ ყველაფერს იმას, რაც უკავშირდება „სელფ“-ს (moi), ცნობიერ პიროვნებას, როგორც ასეთს. მომეცით უბრალოდ იმის თქმის უფლება, რომ ნათელია, ყოველ შემთხვევაში ჩვენთვის მაინც, რომ არასდროს არსებულა ადამიანი, რომელიც არ იცნობდა არა მხოლოდ მის სხეულს, არამედ, ამასთან, მის ინდივიდუალობას როგორც სულიერს, ისე ფიზიკურს...

ჩემი თემა სრულიად განსხვავებული და ამისგან დამოუკიდებელია. ის არის რაღაც, სოციალურ ისტორიასთან დაკავშირებული. საუკუნეების განმავლობაში, მრავალ საზოგადოებაში, ნელ-ნელა როგორ განვითარდა ის – არა „სელფ“-ის (moi) განცდა – არამედ ეს ცნება ან კონცეფცია, რომელსაც ადამიანები სხვადასხვა საუკუნეში აყალიბებდა? (Mauss 1985:3; დადასტ. თეოდორ შუარცის კომენტარები, ციტირებული შვედერი, 1984:13-14-ში).

შემდეგ ორ ნაწილში, რამდენიმე ამ მეთოდოლოგიურ და თეორეტიკულ მომენტს ვაჩვენებ, როგორც ტორაჯაში (სამხრეთ სულავესი, ინდონეზია), ისე ამერიკის შეერთებულ შტატებში, იდეალურ კულტურულ მოდელებსა და სუბიექტური გამოცდილების ასპექტებს შორის გარკვეული შეუსაბამობის გამოკვლევით. აქ ჩემი მიზანია, პროგრამული სტილით ვაჩვენო, ურთიერთობის კომპლექსურობა კულტურულ მოდელებსა და სელფს, როგორც სუბიექტური გამოცდილების ლოკუსს შორის და არა ტორაჯული ან ამერიკული ემპირიული სელფის ყოვლისმომცველი ან დასკვნითი ანალიზის შემუშავება.

იმ მონაცემთა უმრავლესობა, რომელსაც წარმოვადგენ, მიღებულია ამერიკელი და ტორაჯელი რესპონდენტების⁵ შერჩეულ ჯგუფზე ჩატარებული ღია ინტერვიუებისგან. ბოლოდროინდელი იმ სამი ნამუშევარის მიმოხილვაში, რომლებიც სილრმისეულ ინტერვიუებს⁶ ეყრდნობა, მარკუსი და ფიშერი აღნიშნავენ (1986:54), რომ ასეთი თანამედროვე მიდგომების ნიშანია „გამოვლენა დისკურსისა – თვითრეფლექსური კომენტარები გამოცდილებაზე, ემოციასა და სელფზე; სიზმრებზე, მოგონებებზე, ასოციაციებზე, მეტაფორებზე, დამახინჯებებსა ან ჩანაცვლებებზე; გარდაქმნებსა და კომპულსური ქცევის განმეორებებზე – რომელთაგან ყველა გამოხატავს რეალობის ასახვის ქცევითად და კონცეპტუალურად მნიშვნელოვან დონეს, დაპირისპირებული ან ბუნდოვანადაა ქცეული საზოგადო კულტურული ფორმების მიერ“ (ხაზგასმა დამატებულია). ამ ასპექტის დამატებით დამუშავებას ლევისა და ველენქაპის (1989) შემდეგი ამონარიდი უზრუნველყოფს. რაც მათ უნდა თქვან ემოციური გამოცდილების ანთროპოლოგიურ გამოკვლევებში ღია ინტერვიუს უპირატესობების შესახებ, ზოგადად, სუბიექტური გამოცდილების კვლევისა და ერგება.

ამგვარი ინტერვიუები ორი სახის ინფორმაციას უზრუნველყოფენ ემოციის შესახებ. ინტერვიუში ჩართული ინდივიდები, ნაწილობრივ, ინფორმაციის როლში გამოიყენებიან, რომლებიც უზრუნველყოფენ ემოციასთან დაკავშირებული ფენომენის საკუთარ ინტერპრეტაციებს. ამავდროულად, ისინი შესაძლოა, ასრულებდნენ რესპონდენტების, სისტემური შეს-

⁵ ყველა ინტერვიუ, როგორც შეერთებულ შტატებში, ისე ინდონეზიაში, ფირზე ჩანერილი და ტრანსკრიპტის სახით გადმონერილია. თანმხლები ციტატები პირდაპირი ციტატებია ამ ინტერვიუებიდან.

⁶ ესენია ლევი (1973), კრაკი (1978) და ობეისეკერი (1981). ლევიმ ინტერვიუ ჩაატარა სოფელსა და ქალაქში მცხოვრებ ტაპიტელებთან, კრაკმა ინტერვიუ ჩაატარა კავაპივის პოლიტიკურ ლიდერებსა და მათ მიმდევრებთან, ხოლო ობეისეკერმა გამოიკითხა რელიგიის სპეციალისტები შრი-ლანკაში.

წავლის ობიექტების ფუნქციას კვლევაში, რომელშიც მათი დისკურსი – და განსაკუთრებით ამ დისკურსისა და მათი ქცევის კონკრეტული ფორმები მათი საუბრისას – მიუთითებს ამ კონკრეტულ ინდივიდში ემოციის ორგანიზაციის შესახებ... ანალიზისთვის, ფორმის ბევრი ასპექტის მოტანა აქ შესაძლებელი – სახის ექსპრესია და სხეულის ენა (რომელიც შესაძლებელია ჩაინეროს ვიდეო ფირზე), ისევე, როგორც პარალინგვისტური მახასიათებლები და თემატური დაჯგუფებების, დამახინჯებების, არიდებების, ყოყმანის, წამოცდენებისა და დაბნეულობების მდიდარი სფერო – ყველა ნათლად ნაჩვენები და ადვილად დასანახია ინტერვიუების ჩანაწერების საგულდაგულოდ მოსმენისას (Levy & Wellenkamp 1989:223-24).

თუმცა აბუ-ლულოდმა (1986) ბოლო ხანს წარმოაჩინა, რომ სელფის სხვადასხვა ასპექტი შესაძლოა, სხვადასხვა კონტექსტში, კულტურულად იყოს დამუშავებული, ჩემი აზრი ამ ნაშრომში ცოტა განსხვავებულია: ემპირიული სელფის ასპექტები ხანდახან რჩება განუვითარებელი და დაუმუშავებელი, რადგან ისინი მხოლოდ მცირედადაა გაცნობიერებული, ან იმის გამო, რომ ისინი პირდაპირ ეწინააღმდეგებიან სხვა, უფრო მეტად ღირებულ გამოცდილებებს. ღია ინტერვიუს მონაცემებმა, რომელთაც მე წარმოვადგენ, უნდა ნათელყოს ის, რომ მიუხედავად ტორაჯასა და ამერიკულ ემპირიულ სელფებს შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებების არსებობისა, ეს განსხვავებები არ არის იმ მასშტაბისა, რომლის დაშვებაც მხოლოდ იდეალური კულტურული მოდელების შესწავლისგან შეიძლება.

ჩემი მთელი დისკუსიის განმავლობაში, ვფოკუსირდები ემპირიული სელფის ინდივიდუალიზებულ/რელატიურ განზომილებაზე: ანუ იმაზე, თუ რამდენად ცხადად არის სელფი ინდივიდუალიზებული და გამორჩეული სხვებისაგან ქცევით გარემოცვაში, ან იდენტიფიცირებული და შერწყმულია მათთან. ამისთვის ორი მიზეზი არსებობს. პირველი, „სელფი“ არის გლობალური ტერმინი, რომელიც სუბიექტური გამოცდილების რამდენიმე ასპექტს ან განზომილებას აღნიშნავს (Gergen 1971). მაგალითად, შეიძლება ვფოკუსირდეთ სელფის დროსა და სივრცეში ორიენტაციაზე, სელფის შეფასებაზე, „კონტროლში“ ყოფნის განცდაზე, „კონტროლის ქვეშ“ ყოფნის სანინააღმდეგოდ (Heelas 1981; Lock 1981), იმ განსხვავებებზე, თუ რა მოიაზრება სელფის „შიგნით“ და სელფის „გარეთ“ და ა.შ. თანამედროვე ლიტერატურაში ჯერ-ჯერობით დაბნეულობის კიდევ ერთი წყაროა იმის განუსაზღვრელობა, თუ სელფის კონკრეტულად რომელი ნაწილითაა ადამიანი დაინტერესებული. ამდენად, „სელფი“ არის ტერმინი, რომელიც ანალიტიკურად გამოსადეგი მხოლოდ იმდენად ხდება, რამდენადაც მისი ორიენტირე-

ბი საგულდაგულოდაა დაკონკრეტებული და განსაზღვრული. მეორე, სელფის ინდივიდუალიზებული/ რელატიური განზომილება ყველაზე ხშირადაა აღწერილი და განხილული ანთროპოლოგიურ ლიტერატურაში და სელფის ის ასპექტია, რომლისთვისაც შედარებითი მონაცემები ყველაზე ადვილად ხელმისაწვდომია. როგორც ამერიკული, ისე ტორაჯას მონაცემები აჩვენებს *სელფი/ სხვები ურთიერთობის* სირთულეს, მიუხედავად იმისა, რომ თავდაპირველად, ორივე მათგანი სხვა მიზნებისათვის შეგროვდა.⁷

ურთიერთობითი სელფი შეერთებულ შტატებში

რამდენიმე წლის წინ (1981), ჯეინ ველენქაპისა და ჩემ მიერ ჩატარებულ კვლევაში ვცადეთ გამოგვევლინა სიკვდილთან და მძიმე დანაკლისთან დაკავშირებით საშუალო კლასის ამერიკელების რწმენების მონინავე ასპექტები, იმ სტუდენტების ინტერვიუების მეშვეობით, რომელთაც ბოლო დროს თავიანთ ოჯახებში გადაიტანეს გარდაცვალება. სხვა საკითხებთან ერთად, ჩვენ გაცვებულნი ვიყავით იმით, მწუხარებისა და დანაკარგის გამოცდილების დაძლევისას, რამდენად ძლიერ იყვნენ სტუდენტები დამოკიდებულნი თვით-კმარობის, ავტონომიისა და დამოუკიდებლობის ცნებებზე. მაგალითად, ჩვენი თითოეული რესპონდენტი მიიჩნევდა, რომ მნიშვნელოვანი იყო გარდაცვალების შემდეგ „სიძლიერის“ ჩვენება. იმისათვის, რომ ყოფილიყო „ძლიერი“, ადამიანს უნდა გაეკონტროლებინა თავისი ემოციების საჯარო გამოხატვა და ასევე აქტიურად დაუფლებოდა ან დაეძლია მწუხარების პირადი განცდა, რათა ნორმალური ცხოვრების წესი შეძლებისდაგვარად სწრაფად აღდგენილიყო. ერთ-ერთი ქალის თანახმად, ძალიან ახლო ნათესავის სიკვდილსაც კი არ უნდა შეეძლოს, საფრთხე შეუქმნას ადამიანის თვით-კმარობისა და ავტონომიის განცდას:

კარგი, თითქოს ჩვენი ოჯახი ნავია. ჩვენ შევქმენით ფლოტილია. და ჩვენ დავუკავშირდით ერთმანეთს. და შემდეგ ყველა ეს კავშირი განყდა (ოჯახში გარდაცვალების გამო)... მაგრამ შენ უბრალოდ უნდა თქვა, რომ მე საერთოდ არ მჭირდება არცერთი ეს კავშირი. მე შემძლია საკუთარ თავზე დაყრდნობა.

⁷ ამერიკული მონაცემები შეგროვდა, შეერთებულ შტატებში მძიმე დანაკლისისა და დანაკარგის შესახებ კვლევის დროს. ტორაჯას მონაცემები შეგროვდა „ადამიანზე ორიენტირებული“ ეთნოგრაფიის დანერის მიზნით.

მოგვიანებით, იმავე ინტერვიუში, ზემოთ მოყვანილი რესპონდენტი აგრძელებს იმის მტკიცებას, რომ იმისათვის, რათა „დაეყრდნოს საკუთარ თავს“, ადამიანს სჭირდება, განავითაროს „ფხა“, რათა შეეძლოს სხვა ადამიანების მიმართ უშუალო დამოკიდებულების პოზიციის თავიდან არიდება.

მსგავსი დამოკიდებულებები გამოხატა სხვა ქალმა, რომელიც აცხადებდა, რომ ადამიანს აქვს მოვალეობა საკუთარი თავის წინაშე, განაგრძოს სვლა ახლობლის სიკვდილის შემდეგ. სხვები შესაძლოა დაილუპონ და გაქრნენ, მაგრამ მან თავი უნდა გაიტანოს:

იარე წინ და განაგრძე შენი ცხოვრებისეული სვლა. არ დართო მას უძრავად დგომის ნება მომხდარის გამო (ოჯახში გარდაცვალების გამო). შენი ცხოვრება ისევ არსებობს. და შენ ყოველთვის უნდა გაუფრთხილდე საკუთარ თავს. როცა ასეთი რამ ხდება (გარდაცვალება), ის ასევე გაიძულეს, მეტად დააფასო საკუთარი თავი. სხვა თუ არა, შენ გყავს საკუთარი თავი. ესაა ის, რაც ყოველთვის გექნება. და არასდროს უნდა დაკარგო ის.

ახლობლის სიკვდილის საპასუხოდ, სიძლიერისა და თვით-კონტროლის საჭიროების შესახებ ამგვარ წინადადებებს თან ახლდა ნეგატიური შეფასებები მათი მხრიდან, ვისაც არ გამოუვლენია ასეთი „ფხა“. ერთ-ერთმა რესპონდენტმა ამაღელვებლად აღწერა დედამისის ემოციურად არამდგრადი რეაქცია რესპონდენტის დის გარდაცვალების საპასუხოდ, შემდეგი სიტყვებით, „იგი ნამდვილად არ იყო ასე ძლიერი“.

ამდენად, კვლევაში მონაწილე სტუდენტების მიერ გადმოცემული კულტურული მოდელის მიხედვით, სელფი უნდა იყოს „ძლიერი“ და დამოუკიდებელი და არ უნდა დათმოს სხვა ადამიანების გარდაცვალების გამო. და ჩვენი რესპონდენტები მართლაც აქტიურად ამართლებდნენ ამგვარ მოლოდინებს, თავიანთ ოჯახებში გარდაცვალების ფაქტის წინაშე დადგომისას. თუმცა, სხვა ინტერვიუს მონაცემები ნათლად აჩვენებს, რომ ამგვარი დანაკარგები, ფაქტობრივად, ძლიერი გამოწვევა იყო ჩვენი რესპონდენტების სელფის მთლიანობისა და დამოუკიდებლობისათვის. ისინი აგრეთვე წარმოაჩინენ, რომ ამერიკელები თავიანთ თავებს უფრო მეტად განიცდიან სხვებთან მჭიდრო კავშირში მყოფებად და ამდენად, ნაკლებ შემოსაზღვრულად, ვიდრე ამას კულტურული მოდელი გვთავაზობს. ასე მაგალითად, სტუდენტები ხანდახან, წამიერად გამოხატავდნენ, რომ მნიშვნელოვანი სხვა ადამიანის გარდაცვალება მოიცავდა საკუთარი სელფის ნაწილობრივ „სიკვდილსაც“:

შენ ფიქრობ მათთან (დალუპულ პიროვნებასთან) გატარებულ დროზე და იმაზე, რაც მოგენატრება მათთან დაკავშირებით. როგორც მე ვფიქრობ სანაპიროზე წასვლასა და მასთან ერთად (ახლახანს დალუპულ დასთან) ჩოგბურთის თამაშზე. და მასთან ჭორაობაზე. და ეს არის ის ნაწილი, რომელიც მაკვლია იმიტომ, რომ ის მასევედიანებს. ამიტომ ვფიქრობ, რომ ყველა მიდრეკილია, იფიქროს იმაზე, რა მოენატრება იმ პიროვნებისაგან (გარდაცვლილი ადამიანისგან). შენ აანალიზებ, რომ ისინი წავიდნენ და რომ შენი ნაწილიც წავიდა მათთან ერთად. და ამას შეუძლია გატკინოს. მსგავსადვე:

შენ შორდები გარკვეულ როლს (როცა ვინმე ილუპება). ერთ-ერთი იმ პიროვნებათაგანი, რომელთანაც დაკავშირებული ხარ, წავიდა. და ამდენად, შენი ეს მხარეც გაქრა. და შენ კი რალაცნაირად დაცარიელებული ხარ და რალაცისკენ ისწრაფვი.

მსგავსი სახის მოსაზრებები ცდილობს, აღწეროს და მკაფიოდ გამოხატოს ის სუბიექტური გამოცდილებები, რომლებიც მხოლოდ სუსტადაა გაგებული და კონცეპტუალიზებული. ამ გამოცდილებების ბუნებას უფრო ზუსტ ფორმულირებას აძლევს სოციოლოგი ვერნონი (1970:133):

აქ ვსაუბრობთ არა ბიოლოგიურ სიკვდილზე, არამედ უფრო ქცევითი პატერნების სიკვდილზე ანუ შეწყვეტაზე – სოციალურ სიკვდილზე. ეჭვგარეშეა, რომ ადამიანის ქცევითი მანერის ნაწილი კვდება, ანუ აღარაა ამიერიდან ხელმისაწვდომი, როცა სხვა ინდივიდი, რომელთანაც იყო ქცევა ინტეგრირებული, აღარ არსებობს, რათა რეაგირება მოახდინოს. ადამიანის სელფის ან მისი თვით-განსაზღვრების ნაწილი კვდება, როდესაც ის სხვა კვდება, რომელთანაც იგი იყო ინტეგრირებული. გარკვეული საპასუხო ანარეკლი, ანუ სარკისებრი გამოსახულება აღარ მიიღება.

მაშასადამე, როგორც ჩანს, მწუხარების პერიოდში სიცარიელისა და დანაკარგის განცდები ავლენს ამერიკული ემპირიული სელფის ასპექტებს, რომელიც მხოლოდ მცირედით აისახება, თუ სრულად უარყოფილი არაა, იდეალური კულტურული მოდელის მიერ: უფრო კონკრეტულად, იგულისხმება ის, რომ სელფი სულ მცირე ნაწილობრივ მაინც არის ჩამოყალიბებული „სხვების“ მიერ, რომლებთანაც იგი ინტერაქციაში იმყოფება და ის, რომ საზღვრები სელფსა და სხვებს

შორის რჩება გარკვეულწილად ფლუიდურად და ბუნდოვნად. ეს, რა თქმა უნდა, არის ის მითითება, რომელსაც გ.პ. მიდმა (1934) და სიმბოლურმა ინტერაქციონისტებმა (მაგ., Blumer 1969) არაერთხელ მიმართეს.

ტორაჯელთა სელფის ავტონომიური ასპექტები

სადანის ტორაჯელების (შემდგომში „ტორაჯელები“) რიცხვი შეადგენს დაახლოებით 350 000-ს და ცხოვრობენ ინდონეზიაში, სამხრეთ სულავესის შიდა მთიან რეგიონებში. ისინი ძირითადად სველი ბრინჯის ფერმერები არიან და ასევე ახდენენ ტკბილი კარტოფილის, მანიოკისა და სხვადასხვა სახეობის ბოსტნეულის პატარა ბაღების კულტივირებას. ტრადიციულად, ტორაჯის საზოგადოება დაყოფილი იყო სამ ძირითად ჯგუფად: არისტოკრატები, უბრალო ადამიანები და მონები, ანუ დაქვემდებარებულები. მიუხედავად იმისა, რომ ამ იერარქიაში ადამიანის ადგილი, ჰიპოთეტურად, დაბადებიდანვე იყო განსაზღვრული, სტატუსისა და პრესტიჟის მოპოვება, ასევე, შესაძლებელი იყო საზოგადოებრივ დღესასწაულებზე საქონლის მასობრივი დაკვლით. თუმცა, მას შემდეგ რაც ნაღდი ფულის ეკონომიკა განვითარდა, ყოფილი დაქვემდებარებულებიც კი ახლა უკვე აქტიურად არიან ჩართულნი საქონლის კონკურენტულ ხოცვაში. ტორაჯას ტრადიციული რელიგია, ალუკტა, დაფუძნებულია სულებისა და განსვენებული წინაპრების თაყვანისცემასა და ძღვენის მირთმევაზე. თუმცა, ამჟამად, მოზრდილთა დაახლოებით 50% და 20 წლამდე ასაკის თითქმის ყველა ტორაჯელი მოქცეულია ქრისტიანობაზე.⁸

ტორაჯელები ძლიერ „სოციოცენტრული“ ხალხია. ისევე, როგორც ბევრი სხვა ავსტრანეზიულ ენაზე მოსაუბრე ჯგუფი, ისინი დიდ ღირებულებას ანიჭებენ საზოგადოებაში წევრობასა და ერთობას და ძლიერ აკრიტიკებენ ანგარებიან, ტრაბახა, „უტიფრულ“ ქცევებს. სოფლის ინდივიდუალური მაცხოვრებლების სტატუსები და იდენტობები დაკავშირებულია არა მხოლოდ მათამდე მცხოვრებ წინაპართა თაობებთან, არამედ, ტექნონიმიის სისტემის (მშობლის სახელის დარქმევა შვილისთვის) მეშვეობით, მათ შემდეგ – შვილებისა და შვილიშვილების თაობებთანაც. ის რწმენაც, რომ ინდივიდის ცოდვები და „შეცდომები“ შესაძლოა, ეწვიოს მთლიან საზოგადოებასა ან ოჯახს, ან შემდგომ თაო-

⁸ ტორაჯის ცხოვრების შესახებ უფრო სრულყოფილი აღწერილობისთვის იხილეთ Bigalke (1981), Hollan (1984, 1988a, 1988b), Nooy-Palm (1979, 1986), Volkman (1985) და Wellenkamp (1984, 1988a, 1988b).

ბებს (Hollan 1988a), ასევე ემსახურება ადამიანის ბედისა და კეთილდღეობის ყველას მორალურ ქცევასთან დაკავშირებას.

იდეალური პიროვნების შესახებ ტორაჯელთა ცნებებიც ერთობითა და ურთიერთკავშირით დაინტერესებას ასახავს. *penna melo*-ის, „კარგი სუნთქვის“ მქონე ადამიანების შესახებ, ამბობენ, რომ არიან მგრძობიარენი სხვათა საჭიროებებისა და ინტერესების მიმართ. ისინი გასცემენ გულუხვად და ხალისით – რეციპროკულობის ფარგლებში – როცა მათ სთხოვენ დახმარებას და ცდილობენ წყენა აირიდონ. უთანხმოების წარმოქმნის შემთხვევაში, ისინი მიისწრაფვიან კონსენსუსისკენ და ერიდებიან კონფრონტაციულ ქცევას. მათ მეტისმეტად პატიოსნად მიიჩნევენ ეკონომიკურ საკითხებში, მაგრამ ისინი საკმაოდ კარგად ნიღბავენ თავიანთ სათქმელს, თუკი უხეში ფაქტები და „მწვავე“ სიტყვები მხოლოდ გართულებებსა და სიბრაზეს მოემსახურება. უმთავრესად, *penna melo*-ის მქონე ადამიანებზე ამბობენ, რომ ისინი აცნობიერებენ, რომ საზოგადოების მშვიდობა და კეთილდღეობა ინდივიდუალურ ინტერესებზე წინ უნდა იდგეს; იდენტობა და თვითშეფასება დამონმებულია საზოგადოების შიგნით და არა მისგან დამოუკიდებლად.

ღია ინტერვიუს მონაცემები⁹ ადასტურებს, რომ ტორაჯელთა სელფებს შორის ურთიერთკავშირი ხშირად ემპირიულად ისევე „ნამდვილია“, როგორც კულტურულად ღირებული. მაგალითად, ჩემ ბევრ რესპონდენტს გაუჭირდა, შეეფასებინა საკუთარი ქცევა, ამავე დროს მეზობლებსა და ნათესავებზე მისი გავლენის გაანალიზების გარეშე. როდესაც პატუს „მამას“ („Ambe'na“) ეკითხებიან, მისი ხასიათის ან ქცევის რომელ ნაწილს შეცვლიდა რომ შეეძლოს, ის პასუხობს:

[*ინყებს სიცილით*] ეს დამოკიდებულია სხვა ადამიანებზე. თუ სხვა ადამიანებს სურთ, რომ შევიცვალოთ, ჩვენ შეგვიძლია შევცვალო... ჩვენ შესაძლოა ვგრძობდეთ, რომ ჩვენი ქცევა/დამოკიდებულებები კარგია, მაგრამ თუ სხვა ადამიანებს არ მოსწონთ ისინი, მათ შესაძლოა თქვან, „ნუ იქცევი ასე...“ როგორ გვეცოდინება ჩვენ თვითონ, როგორ უნდა შევიცვალოთ? ეს შეიძლება იცოდნენ მხოლოდ სხვა ადამიანებმა, გესმის?

⁹ ამ ნაწილში მოცემული ყველა ციტატა მიღებულია ცხოვრების ისტორიის შესახებ სიღრმისეული, ღია ინტერვიუების სერიიდან, რომელიც ჯეინ ველენკამპმა (1984, 1988a, 1988b, 1991, 1992) და მე (Hollan 1984, 1988a, 1988b, 1989, 1990, 1992) ჩავატარეთ სხვადასხვა სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობის მქონე თერთმეტ ტორაჯელთან. ველენკამპმა გამოიკითხა ქალები და მე კი- მამაკაცები. ცალკეული რესპოდენტის პროფილისა და ინტერვიუს ჩატარების ტექნიკისა და პროცედურების აღწერილობისათვის იხილეთ ჰოლანის და ველენკამპის (თარიღის აღნიშვნის გარეშე).

ასე რომ, თუ სხვა ადამიანებს არ მოვწონვართ, ჩვენ შეგვიძლია ვეცადოთ შეცვლას. ჩვენ შეგვიძლია ვცადოთ ნებისმიერი არ მოწონებული ქცევის/დამოკიდებულების შეცვლა.

საკუთარი თავის შესახებ სხვების აზრებისადმი ასეთი მიმდებლობა და მათით დაინტერესება, შემოთავაზებული იქნა რანტეს დედის (Indo'na) მიერაც:

რაც შეეხება ადამიანის ქცევას/დამოკიდებულებას, ის ყოველდღიურად იცვლება. (ეს ადვილია თუ რთული?) ადვილია! ჩვენ ვფიქრობთ ჩვენთვის, „არ მოიქცე ასე ან ისე [ისე, როგორც ადამიანებისთვის მიუღებელია], მოიქეცი ასე [ისე, როგორც ხალხისთვის მისაღებია]“. ეს იგივეა, როცა საკუთარ შვილებს ვასწავლით: „არ მოიქცე ასე [მიუღებლად], მოიქეცი შენი დედისა და მამის მსგავსად“. ასე ადამიანები არ გაგაკრიტიკებენ. ასე ვინარჩუნებთ კარგ ქცევას/ დამოკიდებულებას.

ამგვარი განაცხადები გვაჩვენებს, ინდივიდის სინდისის შეგრძნება და მორალური ცნობიერება რამდენად პირდაპირაა დაკავშირებული სხვების შეფასებებთან და აზრებთან (დადასტ. Levy 1973; Shore 1982).

მიუხედავად იმისა, რომ ტორაჯის კულტურა და საზოგადოება უდავოდ ნახალისებს საკუთარი თავის სხვებთან ურთიერთკავშირსა და იდენტიფიკაციას, ასეთი ჩართულობა ყოველთვის არ არის მოძიებული და მიღწეული. შემდეგ გვერდებზე განვიხილავ გარკვეულ პირობებს, რომლებშიც რესპონდენტები, პირდაპირ თუ ირიბად, გამოხატავენ საკუთარი ავტონომიურობის განცდას ან აქტიურად აპროტესტებენ, როდესაც ავტონომიურობა ეჭვს ქვეშ დგება. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი გამოხატულებები ნაწილობრივ მხარდაჭერილია იმ ზოგადი გაგებით, რომ არასწორია ადამიანებს აიძულო რაიმეს კეთება თავიანთი სურვილის საპირისპიროდ (Hollan 1990:372-76), ისინი, როგორც წესი, შემოიფარგლება შედარებით კერძო გარემოებებით, ნაკლებ ნათლადაა გამოთქმული და მორალურად უფრო ორაზროვანია, ვიდრე სოციოცენტრული სელფის გამოხატულებები.

(1) ერთი ასეთი გამოხატულება გულისხმობს იშვიათ წინააღმდეგობას დახმარებისა ან ხელის შეწყობის თხოვნაზე. ტორაჯელებს, ერთი მხრივ, უყვართ იმის თქმა, რომ მოწიფულობა და სათანადო „გაგება“ აუცილებლად ვლინდება ერთობლივ, არაეგოისტურ, დამთმობ ქცევაში. ბავშვები ყოველთვის არ არიან

თანამშრომლობითი და დამთმობნი და ხშირად არიან ეგოისტები, რადგან ჯერ არ „იციან“ სათანადო ქცევის წესები. ეს თვალსაზრისი გულისხმობს, რომ თუ ადამიანი გაიაზრებს, რომ ურთიერთობები სოფლის შიგნით რეციპროკული და ურთიერთდამოკიდებულია, მაშინ ადამიანი გულისხმიერი იქნება სხვათა საჭიროებების მიმართ. თუმცა, რესპონდენტები იმასაც აცხადებენ, რომ სხვებს არ შეუძლიათ და არ უნდა მიიღონ მათი თანამშრომლობა და დამთმობა უპირობოდ. ისინი ღია ინტერვიუებში ხშირად ამტკიცებდნენ, რომ მათ ვერ აიძულებენ გააკეთონ ის, რისი გაკეთებაც არ სურთ. ასეთი საკუთარი უფლების დამცველი გამომწვევი განცდები განსაკუთრებით აშკარად მაშინ ვლინდება, როდესაც რესპონდენტები წარმოადგენდნენ, რომ დახმარების თხოვნაზე თავად პასუხობდნენ – „არ მინდა!“¹⁰

აქ საქმე იმაში არ არის, რომ ტორაჯელები უბრალოდ ამტკიცებენ სხვათა საჭიროებებთან იდენტიფიცირებას. ტორაჯელები, ფაქტობრივად, არიან უკიდურესად თანამშრომლობითი და დამთმობები. და იმ იშვიათ შემთხვევებში, როდესაც ისინი სხვების თხოვნებს არ პასუხობენ, ამას აკეთებენ კულტურულად შესაბამისი, არაკონფორტაციული მანერით: ისინი გულმოდგინედ არიდებენ თავს იმ ადამიანს, რომელმაც ითხოვა დახმარება ან ხელის შეწყობა იქამდე, ვიდრე ეს თხოვნა მინელდება ან/და იქნება დავინყებული. საქმე უფრო იმაშია, რომ როდესაც ტორაჯელი პასუხობს სხვათა სურვილებსა და თხოვნებს, როგორც ძირითადად იქცევიან ხოლმე, ის ამას აკეთებს თავისი სურვილით, რადგან ის ირჩევს თანამშრომლობას – და არა იმიტომ, რომ არ შეუძლია წინააღმდეგობის განწევა, თავისი უფლების დაცვა ან ავტონომია (დადასტ. Levy 1973:460).

(2) რესპონდენტები ასევე გამოხატავენ ავტონომიის გრძნობას მაშინ, როცა ისინი აცხადებენ, რომ მათ აქვთ იმ ურთიერთობების – როგორც ადამიანურის, ისე ზებუნებრივის – ბუნების დიდი ცოდნა, რომელშიც ისინი არიან ჩართულნი. მტკიცებით – რასაც ისინი ხშირად აკეთებენ ახლო გარემოცვაში – რომ მათ „იციან ყველაფერი“ პოლიტიკის, რელიგიის, ჩვეულებების და ა.შ. შესახებ, ისინი უფრო მიისწრაფოდნენ ამ ურთიერთობების მათი საკუთარი საჭიროებებისა და

¹⁰ მინდა ხაზგასმით აღვნიშნო, რომ ეს ის პასუხია, რომელსაც ინფორმატორები წარმოადგენდნენ, რომ თავად გასცემდნენ. ფაქტობრივად, მე არასდროს მინახავს, ვინმეს ასე აშკარად და უხეშედ ეთქვას უარი დახმარების თხოვნაზე. თუმცა, მაშინაც კი, თუ დაუმორჩილებლობის ასეთი განცდები ღიად არ არის გამოხატული, ისინი ეწინააღმდეგებიან იმის მტკიცებას, რომ „ორგანული კულტურის“ წევრებს აუცილებლად „თავისუფლად ყოფნის შეგრძნება უნდა ჰქონდეთ რეგულირებასა და რეგულირებულად ყოფნობაში“ (Shweder & Bourne 1984:194). ალბათ, უფრო ზუსტია თქმა იმისა, რომ ისინი თავისუფლად გრძნობენ თავს რეგულირებულად ყოფნობაში გარკვეულ გარემოცვებსა და გარკვეულ დროს.

სურვილების დასაკმაყოფილებლად გამოყენებისკენ, ვიდრე იმისკენ, რომ ურთიერთობებს ისინი ჩაეძირათ და დომინირება მოეხდინათ მათზე. მაგალითად, ზოგიერთი მამაკაცი ამტკიცებდა, რომ მათი ცოდნა წინათგრძობების, სიზმართა ინტერპრეტაციის, ასტროლოგიისა და სპეციალური ჯადოსნური თილისმების შესახებ, რასაც ეწოდებოდა ბალო' (*baló*'), მათ ღმერთებისა და წინაპრების ცხოვრების გამაძლიერებელი ძალებით მანიპულირების საშუალებას აძლევდათ, რათა უზრუნველყოთ თავიანთი მარცვლეულისა და საქონლის ნაყოფიერება. ამგვარად, მათ შეეძლოთ, ეგრძნოთ კონტროლში ყოფნა და არა კონტროლის ქვეშ ყოფნა (დადასტ. Heelas 1981; Lock 1981).

(3) ღია ინტერვიუების მონაცემები აჩვენებს, რომ ის ბოტანიკური მეტაფორები, რომლებსაც ტორაჯელები ხშირად იყენებენ, იმაზე მისანიშნებლად, რომ ადამიანთა ჯგუფს აქვს საერთო ინტერესები და საერთო იდენტობა, შესაძლოა ასევე გამოყენებული იქნეს იმის უარსაყოფად, თუ რამდენად განცალკევებული და ავტონომიური შეიძლება სინამდვილეში იყოს იმ ჯგუფის ინტერესები და იდენტობები. ქვემოთ მოცემულ მონაკვეთში ტანდის პაპა („Nene'na“) იყენებს ტრადიციულ მეტაფორას, რათა დაარწმუნოს თავისი მშობლები, რომ მათ არ შეუძლიათ მისი უმემკვიდრეოდ დატოვება მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ირჩევს დამოუკიდებლობას და ხდება ქრისტიანული ეკლესიის წევრი:

მსოფლიოში არ არსებობს პიროვნება, რომელიც შეიძლება გამოეყოს თავის მშობლებს. ზუსტად ისევე, როგორც ხეები. არ არსებობს ფოთოლი, რომელიც შეიძლება გამოყოფილ იქნეს ხისაგან [რომლისგანაც ის წარმოიშვა]. ყველა მათგანი, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ჩამოცვივდებიან, დაცვივდებიან ხის ქვეშ. ისინი ხისგან შორს არ გადაცვივდებიან. მე [ფოთოლი] ვარ იგივე თქვენთვის [მისი მშობლებისთვის, ხისთვის].

(4) ავტონომიური სელფის ასპექტები ვლინდება სიზმრების გარკვეული გამოცდილებების ფარგლებშიც, რომლებშიც რესპონდენტები საკუთარ თავს წარმოიდგენენ მათ ირგვლივ მყოფებზე მაღლა მდგომად და დომინანტად.¹¹ თუმცა, ზოგიერთი ასეთი სიზმარი ძალაუფლებისა და გავლენის პოზიციებზე პრეტენზიის ქონის მტკიცების კულტურულად მისაღები საშუალებაა, ისინი ასევე შეიძლება ინტერპრეტირებულ იქნეს, როგორც იმ ინდივიდუალური, ავტონომიური სელფის გამოხატულებები, რომელიც გამოცალკევებულია ხალხის ჯგუფისგან.

¹¹ ტორაჯელთა სიზმრების მოკლე ეთნოგრაფიისათვის, იხილეთ ჰოლანი (1989)

ლიმბონგის პაპამ („Nene’na“) გადმოსცა მსგავსი ორი სიზმარი. ერთში, მან იპოვა საკუთარი თავი მთის ზევით. როცა ასწია ხელები სხეულის პერპენდიკულარულად, აღმოაჩინა, რომ იგი ლანდშაფტის ზემოთ გამოჩნდა და რომ მისი ხელები სწვდებოდა ტანა ტორაჯას ყველაზე შორეულ კუთხეებს, რომელიც დაჰყურებდა ყველაფერს, რაც მის გარშემო იყო. მეორე სიზმარში, მნიშვნელოვანი სამთავრობო მოხელე სთხოვს რამდენიმე მამაკაცს, რომ სოფლისთვის გასაძლოად დაამტკიცონ თავიანთი ღირსეულობა მაღალი ძელის წვერზე აძრომით. ლიმბონგის პაპა („Nene’na“) უყურებს სხვა მამაკაცებს, რომლებიც ცდილობენ და მარცხდებიან მიცემულ დავალებაში, ვიდრე იგი თავადვე წარმატებით მიაღწევდეს მწვერვალს და მისცემენ სოფლის წინამძღოლობას. აქ, ლიმბონგის პაპა („Nene’na“) საკმაოდ ხატოვნად იცავს დომინანტურ, წამყვან სელფს.

როგორც შეერთებული შტატების შემთხვევაში, ტორაჯელთა ემპირიული სელფის ასპექტებიც – ამ შემთხვევაში ავტონომიური ასპექტები – მარტივად არ გამომდინარეობს მხოლოდ იდეალური კულტურული მოდელების ანალიზიდან. ასეთი შეუსაბამობები მიგვანიშნებს, რომ იდეალურ კულტურულ კონცეფციებსა და სუბიექტურ გამოცდილებას შორის კავშირი კომპლექსური და პრობლემურია და საჭიროებს აქტიურ შესწავლას.

განხილვა და დასკვნა

მე დავასაბუთე, რომ სელფის იდეალურ კულტურულ კონცეფციებსა – რომლებიც ხშირად გამარტივებული და გაიდვალებულია – და სუბიექტურ გამოცდილებას შორის მჭიდრო შესაბამისობის მარტივად დაშვებით, ზოგიერთი მეცნიერი მიდრეკილია, გააზვიადოს განსხვავება ჩაკეტილ, ინდივიდუალიზებულ, ავტონომიურ, ეგოცენტრულ, „დასავლურ“ სელფსა და ღია, ურთიერთობით, ურთიერთდამოკიდებულ, სოციოცენტრულ, „არადასავლურ“ სელფს შორის (დადასტ. Kleinman 1986; Carucci 1987; Mines 1988; McHugh 1989; Rosenberger 1989; Stephenson 1989; Ewing 1990, 1991). არაპირდაპირი ინტერვიუს ტექნიკების გამოყენებით, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს, ემპირიული სელფის როგორც ღირებული, ისე არაღირებული ასპექტების კვლევისას, ვაჩვენე, რომ გარკვეულ პირობებში, შეგვიძლია დამოუკიდებელი, ავტონომიური სელფის მტკიცებულების პოვნა „სოციოცენტრულ“ ინდონეზიელ ტორაჯელებში და ურთიერთდამოკიდებული, ურთიერთობითი სელფის ასპექტებისა – შეერთებულ შტატებში, „ეგოცენტრულ“ ამერიკელებში.

იმის ნაცვლად, რომ გავაგრძელოთ ფოკუსირება „დასავლურ“ და „არადასავლურ“ სელფებს შორის არსებულ აშკარა განსხვავებაზე, უპირველეს ყოვლისა, გთავაზობთ იმას, რომ დავინყოთ ეგოცენტრიზმისა და სოციოცენტრიზმის, ღიაობის ან ჩაკეტილობის, ინდივიდუალობისა ან ურთიერთობის და ა.შ. ხარისხების დეტალური გამოკვლევა, როგორც დასავლურ, ისე არადასავლური საზოგადოებების კონკრეტულ სიტუაციებში. ჩვენ შესაძლოა ასევე დავინყოთ უფრო ახლოდან გაანალიზება იმ განსხვავებული გზებისა, რომლებითაც საზოგადოებები ავითარებენ ან ვერ ავითარებენ ემპირიული სელფის განსხვავებულ ასპექტებს, მაგალითად, ისეთი პროცესების მეშვეობით, როგორიცაა, „ჰიპოკოგნიცია“ ან „ჰიპერკოგნიცია“ (Levy 1973, 1984). რეგიონული და შიდარეგიონული განსხვავების მხოლოდ ასეთი ფაქიზი და დეტალური ანალიზის მეშვეობით დავინყებთ იმ გზების ამოცნობას, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანური რეფლექსურობის სხვადასხვა ტიპი დაკავშირებულია სოციოკულტურული სისტემების სხვადასხვა ტიპთან.¹²

მეორე ის, რომ, ამჟამინდელი კვლევები – როგორც, ნაწილობრივ, სელფის იდეალურ-ტიპური მოდელებისა და თეორიების, ემპირიულ სელფთან არევის ტენდენციის შედეგი – ხშირად ფოკუსირებულია სელფის კულტურულად ღირებულ განზომილებებზე, იმ განზომილებების გამოსარიცხად, რომლებიც არაღირებულია, ან რომლებიც ღირებული ან მიღებულია მხოლოდ ვინროდ განსაზღვრულ კონტექსტებში. ასეთი შეზღუდული ფოკუსი არა მხოლოდ ამარტივებს ადამიანური სელფის კომპლექსურობას, რომელიც ხშირად მრავალი და წინააღმდეგობრივი ასპექტითაა დახასიათებული (Gergen 1971), არამედ ასევე შესწავლის გარეშე ტოვებს კვლევის მომხიბვლელ მხარეს: იმ განსხვავებულ ხერხს, რომლითაც სელფის ნაკლებად ღირებული და ნაკლებად მხადაჭერილი განზომილებები – რომელთაგან ზოგიერთი შესაძლოა იყოს გაუცნობიერებელი¹³ – არის კულტურულად ორგანიზებული, გამოხატული

¹² მაგალითად, გეინსმა (1984) აჩვენა, რომ „დასავლეთში“ მნიშვნელოვანი განსხვავებებია ჩრდილოეთ ევროპის კულტურის რეგიონების „რეფერენციულ“ თვით-კონცეფციებსა და ხმელთაშუა ზღვის ლათინური კულტურის რეგიონების „ინდექსურ“ თვით-კონცეფციებს შორის. გასარკვევი რჩება, ასეთი კულტურული განსხვავებები ასევე მნიშვნელოვან განსხვავებებს ასახავს თუ არა ინდივიდუალურ ფენომენოლოგიაში.

¹³ რა თქმა უნდა, უხერხულია სელფის არაცნობიერ ასპექტებზე საუბარი, რადგან რეფლექსური გაცნობიერებულობა (awareness) გულისხმობს ცნობიერებას (consciousness). თუმცა, ჩვენ ვიცით, რომ სელფისა და სხვათა რეპრეზენტაციები, რომლებიც ცნობიერების მიღმაა, მნიშვნელოვანწილად აყალიბებს ადამიანის ქცევას. ამდენად, გამონეგვაა გონებისა და ცნობიერების მოდელის შემუშავება, რომელიც აერთიანებს სელფის სხვადასხვა ასპექტს, მათ, რომლებიც ცნობიერია და სულ მცირე ნაწილობრივ მაინც არის კულტურულად ჩამოყალიბებული და მათ, რომლებიც ინდივიდუალურადაა ფორმირე-

ან დათრგუნული და მართული. სელფის კულტურულად ნაკლებ ღირებული განზომილებების უფრო ღრმა გამოკვლევა ასევე მოითხოვს, რომ დავინყოთ გაანალიზება იმ გზებისა, რომლებითაც სელფის განსხვავებული განზომილებები, როგორც ღირებული, ისე არაღირებული, ურთიერთგანსაზღვრული და ურთიერთდაკავშირებულია.¹⁴

ანთროპოლოგებმა ნათლად აჩვენეს, რომ სელფის კულტურული მოდელები შესაძლოა, მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდეს კულტურიდან კულტურამდე. ამჟამად, ამოცანა არის იმ ხერხისა და ხარისხის შესწავლა, რომლითაც ეს მრავალფეროვანი მოდელები რეალურად „ცოცხლობს“ და აქედან გამომდინარე, ემპირიული სელფის დიაპაზონის დადგენა.

ბული (თუმცა, შესაძლოა, ფართოდ გავრცელებული) და ცნობიერების მიღმაა. სამწუხაროდ, არც ანთროპოლოგებსა და არც ფსიქონალიტიკოსებს არ აქვთ ამ გამოწვევაზე ნაპასუხები. პირველი მათგანი განსაკუთრებით განიხილავს სელფის კულტურულად ჩამოყალიბებულ ასპექტებს, ხოლო მეორე – დროის უმეტეს ნაწილს უთმობს სელფის იმ ასპექტებს, რომლებიც არაცნობიერია ან ცნობიერების მიღმაა დატოვებული.

¹⁴ მელფორდ სპირომ მსგავს საკითხებს რამდენიმე ადგილას მიმართა (მაგ., 1965, 1978, 1984). ასევე, იხილეთ: თომას ჰეი (1977: 78), რომელიც ამტკიცებდა, რომ ოჯიბველებს შორის, „უმწეობის ცნობიერი თვით-კონცეფცია მომდინარეობს [ბრაზისა და მტრობის] არაცნობიერი თვით-კონცეფციისგან, რეპრესიისა და პროექციის გზით“; აბუ-ლუჰოდი (1986), რომელმაც გვიჩვენა, თუ ბედუინები, როგორ აფასებენ სელფის მონყვლადობასაც და არა მონყვლადობასაც სხვადასხვა სიტუაციაში; და როზენბერგერი (1989), რომელიც აანალიზებს იაპონური სელფის ბიპოლარულ ბუნებას.

Douglas Hollan

CROSS-CULTURAL DIFFERENCES IN THE SELF

Translated from English by Teona Nutsubidze*

Abstract

Self may be considered with the content given in the cultural model, and it is also possible to consider the empirical self, from the point of view of subjective experience. Some researchers often, equating cultural concepts of the self (which may be idealized) with the empirical self, thereby they exaggerate the distinction between the “Western” self and the “non-Western” self, of which the former being considered as individualized, egocentric, and autonomous, while the latter is relational, sociocentric in nature. By studying both Western and non-Western people the author makes highly predictable the exaggeration of the sharp differences often drawn between “Western” and “non-Western” selves. In some contexts, relational self has been found among Americans and autonomous self have been found among Toraja (Indonesia). Thus, according to the researches data, it is possible to assume that cultural models of the self can not directly reflect the subjective experiences of individuals who belong to this culture.

Keywords: Self, Egocentric Self, Sociocentric Self, Cultural Models of the Self, Experiential Self, View of the Individual-in-society.

* Assistant at Sulkhan-Saba Orbeliani University, Ph.D. Candidate. orcid.org/0009-0008-1372-7790.