

Т. Г. Стефаненко

ЭТНО ПСИХОЛОГИЯ



УЧЕБНИК

Для отображения нумерации страниц бумажного оригинала книги включите опцию «Показать непечатные символы».

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Г. М. Андреева*;

доктор психологических наук, профессор *Т. Д. Марцинковская*

Стефаненко Татьяна Гавриловна

Этнопсихология: Учебник для вузов / Т. Г. Стефаненко. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Аспект Пресс, 2009. — 368 с.

ISBN 978-5-7567-0414-3

Учебник излагает систематический курс этнопсихологии. В нем предпринята попытка интеграции этнопсихологических подходов, существующих в разных науках — от психологии до культурантропологии. Очерчиваются пути развития этнопсихологии, представлены классические и новейшие достижения ее основных школ и направлений в исследованиях личности, общения, регуляции социального поведения. Детально проанализированы социально-психологические аспекты этнической идентичности, межэтнических отношений, адаптации в инокультурной среде.

Для студентов, специализирующихся в области психологии, истории, политологии и других гуманитарных наук.

УДК 159.9 ББК 88.5

ISBN 978-5-7567-0414-3

© ЗАО Издательство «Аспект Пресс», 2007, 2009 www.aspectpress.ru

Предисловие к третьему изданию	4
Предисловие к четвертому изданию	4
ЭТНИЧЕСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ.....	5
1.1. Этнический парадокс современности.....	5
1.2. Психологические причины роста этнической идентичности в современном мире	6
1.3. Этническая идентичность в ситуации социальной нестабильности	8
ЭТНОПСИХОЛОГИЯ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ОБЛАСТЬ ЗНАНИЙ.....	10
2.1. Этнос как психологическая общность	10
2.2. Культура как психологическое понятие	12
2.3. Что такое этнопсихология?.....	14
ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКЕ	19
3.1. Зарождение этнопсихологии в истории и философии.....	19
3.2. Изучение психологии народов в Германии и России.....	21
3.3. Психология народов В. Вундта	23
3.4. Г. Г. Шпет о предмете этнической психологии	24
Рекомендуемая литература	26
ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОЛОГИИ.....	26
4.1. Конфигурации культур	26
4.2. Базовая и модальная личность	27
4.3. Предмет и задачи психологической антропологии	29
СРАВНИТЕЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К ПОСТРОЕНИЮ ОБЩЕПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ	31
5.1. Эмпирические исследования перцептивных процессов.....	31
5.2. Зрительные иллюзии и культура	33
5.3. Цвет: кодирование и категоризация	35
5.4. Немного о тестах интеллекта	38
ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ	40
6.1. Релятивизм, абсолютизм, универсализм.....	40
6.2. Л. Леви-Брюль о ментальности первобытного и современного человека	42
6.3. К. Леви-Строс об универсальности структуры мышления	45
ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ СОЦИАЛИЗАЦИИ	48
7.1. Социализация, инкультурация, культурная трансмиссия	48
7.2. Влияние культуры на развитие ребенка	51
7.3. Этнография детства.....	54
7.4. Архивные, полевые и экспериментальные исследования социализации	57
7.5. Отрочество и «переходный мир взрослых»	62
ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ	65
8.1. Личность и личностные черты: универсальность или специфичность?	65
8.2. Национальный характер или ментальность?	70
8.3. Пути к разгадке русской души	74
8.4. Проблема нормы и патологии личности	80
УНИВЕРСАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРНО-СПЕЦИФИЧНЫЕ АСПЕКТЫ ОБЩЕНИЯ ...	85
9.1. Социальная психология и культурный контекст	85
9.2. Зависимость коммуникации от культурного контекста	89
9.3. Экспрессивное поведение и культура	93
9.4. Язык пространства и времени.....	98
9.5. Межкультурные различия в каузальной атрибуции	101
КУЛЬТУРНАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ РЕГУЛЯТОРОВ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ	104
10.1. Регулятивная функция культуры	104
10.2. Индивидуализм и коллективизм	107
10.3. Изучение ценностей как путь к познанию культуры	111
10.4. Культурная специфика моделей конфликта	115
10.5. Вина и стыд как механизмы социального контроля	119

10.6. Конформность как регулятор поведения индивида в группе	122
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ И КОГНИТИВНЫЕ ПРОЦЕССЫ	126
11.1. Отношения межличностные, межгрупповые и межэтнические	126
11.2. Психологические детерминанты межэтнических отношений	128
11.3. Основные компоненты этнической идентичности	130
11.4. Язык и другие этнодифференцирующие признаки	133
РАЗВИТИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	135
12.1. Этапы становления этнической идентичности	135
12.2. Влияние социального контекста на этническую идентичность	140
12.3. Стратегии поддержания этнической идентичности	143
12.4. Модели измерения этнической идентичности	147
МЕХАНИЗМЫ МЕЖГРУППОВОГО ВОСПРИЯТИЯ В МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ.....	152
13.1. Этноцентризм как социально-психологическое явление	152
13.2. Этнические стереотипы и процесс стереотипизации	156
13.3. Этнические стереотипы: основные свойства	159
13.4. Социальная каузальная атрибуция	163
ЭТНИЧЕСКИЕ КОНФЛИКТЫ — ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СПОСОБЫ УРЕГУЛИРОВАНИЯ.....	167
14.1. Определение и типы этнических конфликтов	167
14.2. Этнические конфликты: как они возникают	170
14.3. Этнические конфликты: как они протекают	175
14.4. Урегулирование этнических конфликтов	177
АДАПТАЦИЯ К НОВОЙ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ	182
15.1. Адаптация, аккультурация, приспособление	182
15.2. Влияние на процесс адаптации к новой культурной среде: основные факторы..	186
15.3. Последствия межкультурных контактов для групп и индивидов	190
Литература	192

Двум Галинам Михайловнам — памяти моей Мамы Г. М. Стефаненко и моему Учителю Г. М. Андреевой

Предисловие к третьему изданию

Со времени появления первого (1998) и мало отличающегося от него второго (1999) изданий учебника прошло некоторое время. Но многое изменилось. Мировое развитие этнопсихологии в последние десятилетия напоминает снежный ком, докатившийся на рубеже веков и до России. Именно в последние годы появилось несколько интересных эмпирических исследований отечественных авторов. Кроме того, опубликованы переводы работ ряда известных зарубежных культурантропологов и психологов. Вместе с тем «количество» пока еще не перешло в «качество». Интегрировать множество эмпирических данных и обобщать их в подлинно универсальную этническую психологию предстоит новым поколениям исследователей, в том числе и нынешним студентам.

Все это заставило меня существенно переработать большинство глав учебника и дополнить его новыми разделами: «Влияние культуры на развитие ребенка», «Пути к разгадке русской души», «Язык пространства и времени», «Изучение ценностей как путь к познанию культуры». Подверглись значительному обновлению стержневые для меня разделы, посвященные анализу этнической идентичности, чему способствовала защита мною в промежутке между появлением второго и третьего изданий учебника докторской диссертации по теме «Социальная психология этнической идентичности».

Но, публикуя расширенное издание учебника, я отдаю себе отчет в том, что и оно не может охватить всей этнопсихологической проблематики. Как и прежде, я не стремлюсь к тому, чтобы изложить как можно больше концепций и теорий. Используя интегративный подход к этнопсихологии как к междисциплинарной области знания, я ставлю перед собой более конкретные задачи повышения компетентности студентов в данной области и на этой основе их подготовки к деятельности в условиях постоянного межэтнического взаимодействия во всех сферах жизни. Во-первых, мне хотелось бы, чтобы читатели осознали, что представители других культур и народов в психологическом плане могут очень сильно отличаться от соотечественников, тогда поведение «чужаков» не будет восприниматься ими странным и диким, а ценности и нормы чужой культуры вызывать шок. Во-вторых, чтобы именно это осознание позволило им не только признать, но и принять различия, избавиться от предрассудков и негативных стереотипов, сформировать толерантность к культурам самых разных этнических общностей. И, в-третьих, чтобы знакомство с этнопсихологическими аспектами культуры чужих народов привело их к лучшему пониманию народа, по отношению к которому они осознают свою принадлежность. Можно только присоединиться к мнению Маргарет Мид, отметившей, что «...как путешественник, единожды вышедший из дома, мудрее человека, никогда не переступавшего собственного порога, так и знание об иной культуре должно обострить нашу способность исследовать с большей настойчивостью, оценивать с большей симпатией собственную» [Мид, 1988. С. 95].

В заключение хотела бы выразить сердечную благодарность моим студентам, штудировавшим предыдущие издания учебника и дававшим «обратную связь» на экзаменах, а также многочисленным коллегам, высказавшим одобрение в его адрес. Особая благодарность за сказанные о книге теплые слова И. С. Кону.

Предисловие к четвертому изданию

Когда разошлись два тиража третьего издания учебника (2003, 2004), я посчитала необходимым вновь переработать ряд глав и включить новый раздел «Культурная специфика моделей конфликта», а также значительно дополнить список литературы. Я не могу остановиться в попытках усовершенствовать учебник, поскольку этнопсихология бурно развивается, а процессы глобализации привели к тому, что межкультурное общение стало нормативным элементом современного общества. В этой ситуации все большему числу жителей нашего «маленького», но очень опасного мира требуется знакомство с основами этнопсихологии.

ЧАСТЬ I. ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1

ЭТНИЧЕСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

1.1. Этнический парадокс современности

Начиная с 60–70 годов XX столетия в мировом масштабе наметились процессы, характеризующиеся стремлением народов сохранить свою самобытность, подчеркнуть уникальность бытовой культуры и психологического склада, всплеском у многих миллионов людей этнической идентичности, или осознания своей принадлежности к определенному этносу¹. Это явление затронуло население множества стран на всех континентах, общества разного типа и уровня развития — от традиционных до постиндустриальных. Вначале оно даже получило название этнического парадокса современности, так как долгое время многие ученые полагали, что тенденции глобализации, нарастающей унификации духовной и материальной культуры и развития личностного индивидуализма постепенно приведут к потере значения этнических факторов в жизни людей.

Но в настоящее время этническое возрождение рассматривается как одна из основных черт развития человечества на современном этапе². Почти повсеместный интерес к своим корням у отдельных людей и целых народов проявляется в самых разных формах: от попыток реанимации старинных обычаев и обрядов, фольклоризации профессиональной культуры, поисков «загадочной народной души» до стремления создать или восстановить свою национальную государственность.

К сожалению, когда эти законные интересы сталкиваются с интересами других народов, мы наблюдаем ситуации межэтнической напряженности. Очень часто дело доходит до открытых межэтнических конфликтов и кровопролитных войн. В 90-е годы XX в. среди самых ожесточенных можно выделить столкновения между сербами и хорватами в бывшей Югославии, между народностями тутси и хуту в африканских государствах Бурунди и Руанде, между абхазами и грузинами, армянами и азербайджанцами на территории бывшего СССР.

Но если во всем мире представители разных наук уже около сорока лет изучают этническое возрождение, то в бывшем СССР, если верить многочисленным специалистам-обществоведам доперестроечной поры, процесс шел в противоположном направлении: национальные общности не только расцветали, но и сближались, а национальный вопрос был полностью решен. На самом деле ситуация в нашей стране не отличалась от мировой, и у многих народов наблюдался рост этнической идентичности и этнической солидарности.

Мы не будем подробно останавливаться на непсихологических причинах роста этнической солидарности большинства народов бывшего СССР, а только перечислим некоторые из них: 1) имперское колониальное наследие, в частности приоритет православной церкви даже в годы гонений на религию — когда все церкви были «плохие», православная была все-таки немного лучше; 2) преступления против человечества (депортации целых народов, репрессии против национальной интеллигенции); 3) сверхпроизвольность этнотерриториального членения страны: только 53 народа из более чем 100, проживавших на территории бывшего СССР, имели свои национальные единицы, причем была установлена их строгая иерархия — союзные республики, автономные республики, автономные области, автономные округа. А статус национально-государственных образований и их границы очень часто определялись без учета численности и реального расселения народов.

В этой ситуации задолго до распада СССР многие этносы стремились к самоопределению, рассматривая существующий порядок как незаконный. Национальная напряженность проявлялась во многих регионах, случались и массовые выступления: например, в 70-е — начале 80-х годов в Грузии, Абхазии, Северной Осетии, Якутии. Но

¹ В дальнейшем мы более подробно проанализируем понятие «этнос», а сейчас отметим, что это заимствованное из древнегреческого языка слово используется в значении «народ», «национальная общность».

известны они были только специалистам. Этнографы и социологи знали, что на территории СССР существуют многочисленные узлы межнациональных противоречий, которые в любой момент могут вспыхнуть, — Абхазия, Нагорный Карабах, Южная Осетия и многие другие. И все-таки кризис конца 80-х годов, когда гласность «выпустила джинна из бутылки», застал всех врасплох. Неподготовленными к нему оказались не только государственные структуры, но и научное сообщество, многочисленные специалисты, занимавшиеся доказательством расцвета и сближения наций: историки, философы, социологи, демографы. Неподготовленными оказались и психологи, но по другой причине — этнопсихология в это время находилась в нашей стране в зачаточном состоянии, этнопсихологические исследования не проводились с 30-х годов, когда их фактически запретили, прямо связывая с расизмом и национализмом.

Но если в жизни современного человека осознание своей принадлежности к определенному народу, поиски его особенностей — в том числе и особенностей психики — играют столь важную роль и оказывают столь серьезное влияние на отношения между людьми (от межличностных до межгосударственных), то совершенно необходимо изучение психологического аспекта этнического фактора. Необходимо развитие этнопсихологии, как и других наук — этносоциологии, этнополитологии, — с разных сторон анализирующих многочисленные «национальные» проблемы, встающие перед современным обществом. Этнопсихологи призваны выяснить, где нужно искать причины столь частого непонимания, возникающего при контактах представителей разных народов; существуют ли какие-либо обусловленные культурой особенности психики, которые заставляют членов одного народа игнорировать, смотреть сверху вниз или дискриминировать представителей другого народа; имеются ли психологические явления, способствующие росту межэтнической напряженности и межэтническим конфликтам. Среди множества вопросов, требующих ответа, и вопрос о психологических причинах возрастания роли этнической идентичности в наше время.

1.2. Психологические причины роста этнической идентичности в современном мире

В мировой науке существует несколько объяснительных концепций этнического возрождения, характеризующего рубеж веков. Разные социологические школы объясняют рост этнической идентичности: а) реакцией отставших в развитии народов на порождающую этнокультурное разделение труда экономическую и технологическую экспансию народов более развитых; б) мировой социальной конкуренцией, в результате которой, несмотря на унификацию материальной и духовной культуры, интенсифицируется внутриэтническое взаимодействие; в) повышением влияния больших социальных групп в экономике и политике и облегчением процессов их сплочения благодаря средствам массовой коммуникации. При этом утверждается, что именно этнические общности оказываются в более выгодном положении, чем другие большие группы, например социальные страты. Мы не будем анализировать достоинства и недостатки этих социологических концепций, так как в любой из них, как справедливо отмечает А. А. Сусоколов, этнос рассматривается как группа, призванная обеспечивать экономические и политические преимущества [Сусоколов, 1990].

Нас же этнос интересует прежде всего как *психологическая общность*, способная успешно выполнять важные для каждого человека функции: 1) ориентировать в окружающем мире, поставляя относительно упорядоченную информацию; 2) задавать общие жизненные ценности; 3) защищать, отвечая не только за социальное, но и за физическое самочувствие. Человеку всегда необходимо ощущать себя частью «мы», и этнос — не единственная группа, в осознании принадлежности к которой человек ищет опору в жизни. Среди таких групп можно назвать партии, церковные организации, профессиональные объединения, неформальные объединения молодежи и т.д. и т.п. Многие люди целиком «погружаются» в одну из подобных групп, но членство в них не всегда приводит к удовлетворению потребности в психологической стабильности. Опора оказывается не слишком надежной, ведь состав групп постоянно обновляется, сроки их существования ограничены во времени, самого человека могут за какую-то провинность из группы изгнать. Всех этих недостатков лишена этническая общность. Это устойчивая во времени межпоколенная группа, для которой характерна стабильность состава, а каждый человек обладает устойчивым этническим статусом, его невозможно «исключить» из этноса. Благодаря этим качествам этнос является для человека надежной группой поддержки.

Конечно, кроме этнических есть и другие стабильные большие группы. Еще больше их существовало на более ранних этапах развития человечества. В традиционных обществах и сейчас имеются группы (большая семья, род, сообщество соседей), которые лучше, чем современные этносы, выполняют ценностно-ориентационную и защитную функции. Так, получаемая от них информация не только однородна и упорядочена, но и требует однозначного, безукоризненно точного выполнения множества обрядов, сопровождающих каждый шаг жизни человека от рождения до смерти и всю его хозяйственную деятельность.

Культуры таких групп, культуры, ориентированные на предков и традиции, выдающийся американский этнолог Маргарет Мид (1901–1978) назвала *постфигуративными*. Невозможно лучше, чем Мид, охарактеризовать особенности подобных культур:

«Постфигуративная культура — это такая культура, где каждое изменение протекает настолько медленно и незаметно, что деды, держа на руках новорожденных внуков, не могут представить себе для них никакого иного будущего, отличного от их собственного прошлого. Прошлое взрослых оказывается будущим каждого нового поколения; прожитое ими — это схема будущего для их детей. <...> Чтобы сохранить такую культуру, старики были нужны, и не только для того, чтобы иногда вести группы людей на новые места в периоды голода, но и для того, чтобы служить законченным образцом жизни, как она есть. <...> Ответы на вопросы: "Кто я? Какова суть моей жизни как представителя моей культуры? Как я должен говорить, двигаться, есть, спать, любить, зарабатывать на жизнь, встречать смерть?" — считаются предрешенными» [Мид, 1988, с. 322–325].

Современные этнические общности не имеют столь непререкаемых традиций и стабильной картины мира, многие элементы их культуры размываются — интернализируется хозяйственная деятельность, жилище, пища, искусство. Этносы в значительной степени оторваны от традиций, поведение предков не рассматривается членами группы как модель. Это кофигуративные культуры, в которых «...преобладающей моделью поведения для людей оказывается поведение их современников» [Там же, с. 342]. Но разрыва поколений все-таки не происходит. Всегда остаются слои культуры, позволяющие осознавать свою принадлежность к этнической общности: язык, религия, миф об общих предках, историческая память, богатая подвигами героев или общими страданиями.

Но американская исследовательница предсказывала появление еще одной культурной нормы — префигуративных культур, где не предки и не современники, а сам ребенок определяет ответы на сущностные вопросы бытия. В этом случае старшие не видят повторяющимся в жизни молодых их собственный опыт, жизнь родителей не является моделью для детей, происходит разрыв поколений:

«Еще совсем недавно старшие могли говорить: "Послушай, я был молодым, а ты никогда не был старым". Но сегодня молодые могут им ответить: "Ты никогда не был молодым в мире, где молод я, и никогда им не будешь"» [Там же, с. 360].

Среди особенностей современного общества можно найти проявления того, что прогноз Мид сбывается. У. Бронфенбреннер еще в 70-е годы отмечал «властное воздействие группы сверстников» на подростков в США [Бронфенбреннер, 1976, с. 78]. Тенденция к росту влияния сверстников на процесс формирования ценностных ориентаций подростков и к одновременному снижению влияния семьи зафиксирована и в эмпирических исследованиях отечественных психологов. Так, Е. П. Авдеевская (Белинская) и С. А. Баклушинский выявили достаточно яркие изменения в социальной сети московских подростков: между 1991 и 1993/94 гг. доля сверстников в ней возросла с 42% до 50%, а доля семьи снизилась с 50% до 41% [Авдеевская, Баклушинский, 1995].

Но если бы предсказание американской исследовательницы сбылось полностью, человечество исчезло бы с лица земли. Несмотря на любые инновации, человечеству, чтобы самовоспроизводиться и саморегулироваться, необходимо сохранять связи между поколениями. Не случайно и результаты упомянутого исследования Авдеевской и Баклушинского свидетельствуют о том, что даже в условиях быстрых социальных изменений российские подростки, хотя и интенсифицируют связи со сверстниками, ориентируются прежде всего на нормы и ценности взрослых.

Более того, в современном мире наблюдается психологический сдвиг в настроениях людей — большой интерес к «корням». Это умонастроение есть следствие восприятия современной эпохи как периода упадка, разложения, кризиса цивилизации. Международные конфликты, опасность ядерной войны, экологическая угроза и т.п. сопровождаются чувствами страха, неуверенности, ощущением бессмысленности существования.

Человек ощущает нестабильность окружающего мира, уменьшается его оптимизм и желание смотреть вперед, его охватывает «шок будущего» [Тоффлер, 2001]. Все больше людей стремятся преодолеть оторванность от своих корней, склонны смотреть назад и вглубь, искать поддержку и защиту в стабильных ценностях предков. Кроме того, экономически развитые общества не сформировали к настоящему времени «...идеологии, способные удовлетворить человеческую потребность в осмысленном существовании и ощущении общности» [Росс, Нисбетт, 1999, с. 326]. Поэтому именно межпоколенные стабильные группы, прежде всего этносы, несмотря на предсказанные Мид и действительно наметившиеся тенденции к их разрушению, приобретают столь существенное значение в жизни современного человека.

Итак, мы выделили одну из психологических причин роста этнической идентичности — поиск ориентиров и стабильности в перенасыщенном информацией и нестабильном мире. Вторая психологическая причина лежит на поверхности и не требует особых доказательств. Это — интенсификация межэтнических контактов, как непосредственных (трудовая миграция, студенческие обмены, перемещение миллионов эмигрантов и беженцев, туризм), так и опосредованных современными средствами массовой коммуникации от спутникового телевидения до сети Интернета. Иными словами, это то, что в современной науке называют глобализацией, основными характеристиками которой рассматриваются новые технологии, приведшие к разительным переменам в самом характере, объеме и скорости передачи информации, а также дальние путешествия, ставшие частью образа жизни широких слоев живущих на Земле людей. Повторяющиеся прямые и опосредованные средствами массовой коммуникации контакты актуализируют этническую идентичность, так как только через сравнение можно наиболее четко воспринять свою «русскость», «еврейство» и т.п. как нечто особое. Психологические причины роста этнической идентичности едины для всего человечества, но особую значимость этнос приобретает в эпоху радикальных социальных преобразований, приводящих к социальной нестабильности.

1.3. Этническая идентичность в ситуации социальной нестабильности

В условиях острой социальной нестабильности этнос часто выступает в качестве аварийной группы поддержки. Именно в такой период, в который вступила и наша страна в конце 1980-х годов, человеку свойственно ориентироваться на этнические общности и нередко преувеличивать позитивное отличие своей общности от других. Так, постоянно возрастала идентификация с этнической общностью русских жителей Москвы по результатам трех замеров (в 1986, 1991 и 1996 гг) — как с точки зрения ее выраженности, так и с точки зрения количества респондентов, считающих ее доминирующей. За эти же десять лет у респондентов, проживающих в сельских районах Тверской области, этническая идентичность, несмотря на ослабление ее абсолютных показателей, вышла на лидирующие позиции относительно других видов социальной идентичности [Гнатенко, Павленко, 1999].

Следует отметить, что этнос был группой поддержки для очень многих людей и в бывшем СССР. А когда колосс зашатался и к осознанию незаконности существующих отношений между группами добавилось осознание их нестабильности, этнические чувства выплеснулись наружу. В нашей стране этому процессу способствовало еще и то обстоятельство, что в советский период этносы оказались одними из немногих общностей, которые были способны выполнять столь необходимые для человека ценностно-ориентационную и защитную функции. Как известно, в СССР в течение семидесяти лет проводился «эксперимент» по установлению социальной однородности. В результате его осуществления были уничтожены многие группы, которые в большей или меньшей степени служили человеку опорой и защитой, — сословия, крестьянская община, большинство церковных приходов, многочисленные партии, землячества национальных меньшинств и т.п.: «от крестьянского двора до союза поэтов, от кооператива маслобойщиков до университетской профессуры» [Гусейнов, Драгунский, 1990, с. 9]. Были утеряны и региональные элементы культурной отличительности, на основе которых формировалась групповая идентичность граждан Российской империи, осознававших себя в первую очередь поморами, казаками, мегрелами, а не русскими, украинцами, грузинами.

Кроме этнических общностей, осталось очень мало больших групп, по отношению к которым можно было сохранить позитивную социальную идентичность. Во-первых, государство, и действительно, при государственном социализме очень многие граждане СССР

чувствовали себя полностью защищенными и оберегаемыми великой державой. Идеологическая машина много сделала для того, чтобы советские люди знали только одну страну, «где так вольно дышит человек». Во-вторых, социальные классы, но при диктатуре одного из них — пролетариата — сложно сохранять позитивную групповую идентичность с остальными. Кроме того, функционировали одна партия — КПСС, одна молодежная организация — комсомол, одна детская — пионерская — организация. Конечно, этого явно недостаточно для удовлетворения интересов всех граждан огромной страны. Но зато это были стабильные, могущественные группы, по отношению к которым очень многим — не без помощи идеологических институтов — удавалось сохранить позитивную групповую идентичность. И защиту человек действительно искал у партии, даже если он только декларировал коммунистические нормы и ценности. Защита не обязательно состояла в привилегиях. На мужа-пьяницу жена жаловалась в партком, заявление с просьбой починить крышу писали в райком КПСС. А многим из 18 млн членов партии было достаточно одного чувства принадлежности к группе, которая имела самый высокий статус в обществе.

Но времена изменились. Нет больше великой державы — СССР, могущественной партии, славного комсомола. Человек остался один на один с нелегкой жизнью и не знал, кто он такой, на какие ценности ему ориентироваться. Как никогда ему требуется защита и поддержка, так как распад СССР и советской системы повлекли за собой массовый «культурный шок» и потерю устойчивой социальной идентичности. Когда окружающий мир перестает быть понятным, начинается поиск групп, которые помогли бы восстановить его целостность и упорядоченность, защитили бы от трудностей пореформенной жизни.

И действительно, за последние пятнадцать лет в России появилось много новых групп, претендующих на эту роль, — кришнаиты и хиппи, белое братство и рокеры. Предпринимаются попытки возродить уничтоженные за годы советской власти общности: действуют общества потомков дворян и купцов, все более активны «казахьи войска». Партии исчисляются десятками, если не сотнями. Но все эти группы не могут успешно выполнять ценностно-ориентационную и защитную функции для большинства граждан России из-за особенностей, о которых говорилось в предыдущем разделе. Более того, очень часто эти объединения — по крайней мере, на первом этапе своего существования — оказываются лишь *инсценировками групп*, если использовать термин, предложенный социологом Л. Г. Иониным. В подобных группах превалируют внешние знаки идентификации: их члены осваивают символику одежды (сари, кожаные куртки, казачью форму), специфический жаргон, стиль движений и приветствий [Ионин, 2000].

Многие люди удовлетворяются идентификацией с подобными субкультурами, но для большинства в период слома социальной системы необходимо «зацепиться» за что-то более стабильное, идентифицироваться с более устойчивыми общностями, к которым индивид «приписывается» по факту рождения и идентичность с которыми закрепляется в процессе социализации. Как и в других странах, переживающих эпоху острой социальной нестабильности, в России такими группами оказались *межпоколенные общности — семья и этнос*¹.

Во многих случаях идентификации с семьей и этносом взаимосвязаны и усиливают друг друга. «Семейная память» представляет собой один из основных способов конструирования опосредованной этнической идентичности, например через мифологизирование «бабушек», сохранивших ценности и обычаи народа [Воронков, Чикадзе, 1997].

С помощью осознания своей принадлежности к этносам потерявшие опору в жизни бывшие граждане бывшего СССР стремились найти выход из состояния социальной неприкаянности и беспомощности, почувствовать себя частью общности, которая обязательно имеет привлекательные черты. Конечно, на первых порах и здесь не обходилось без «инсценировок». При этом «этнические новые русские» (или украинцы, татары и т.п.), не так давно осознававшие себя прежде всего «советскими» и не задумывавшиеся о том, что их связывает с этносом, кроме пятого пункта в паспорте, часто выделяют либо самые внешние знаки идентичности (национальную одежду, другие элементы оформления внешности, стиль

¹ Не следует также забывать, что этническая идентичность является наиболее доступной формой социальной идентичности именно у нас в стране: самоотождествиться с «народом» для большинства граждан не составляет труда, так как советская паспортная система превратила «национальность» в расовую категорию, определяемую по «крови» (происхождению родителей), тогда как обычно это понятие означает гражданство.

речи), либо глубинные факторы крови, миф об общем происхождении. Так, члены русских националистических групп опираются на идеи о великом предназначении России, рассуждают, используя архаизированный стиль речи, о тайнах русской души. Более того, люди часто доказывают превосходство своего народа не только с помощью самых красивых усов или самой загадочной души. Используют и социально-психологические механизмы, которые помогают противопоставлять свой народ всем остальным и смотреть на них сверху вниз. Используют, к великому сожалению, и коллективные действия, далеко не всегда мирные.

Рекомендуемая литература

Гусейнов Г., Драгунский Д. Новый взгляд на старые истины // Ожог родного очага / Под ред. Г. Гусейнова, Д. Драгунского. М.: Прогресс, 1990. С. 7–28.

Ионин Л. Г. Социология культуры. М.: Логос, 2000. С. 222–258.

Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. С. 322–361.

Сусоколов А. А. Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы и народы. М.: Наука, 1990. Вып. 20. С. 5–39.

ГЛАВА 2

ЭТНОПСИХОЛОГИЯ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ОБЛАСТЬ ЗНАНИЙ

2.1. Этнос как психологическая общность

Если спросить неспециалиста, что такое этнопсихология, большинство людей ответит, что это наука, изучающая психологию этносов, или народов. Ответ психолога или этнолога будет не столь определенным, поскольку в научном сообществе нет единства даже по терминологическим вопросам. Во-первых, значение термина этнос остается неоднозначным, а значит, неизвестно, психологию какой общности изучает данная наука. Во-вторых, многие авторы предпочитают исследовать связи психологических характеристик не с этносом, а с культурой, поэтому необходимо четко осознавать, что такое *культура*. В-третьих, сам термин *этнопсихология* не является общепринятым в мировой науке. Многие специалисты называют себя исследователями в области «психологии народов», «психологической антропологии», «сравнительно-культурной психологии», «культурной психологии» и т.п. Иногда это одни и те же люди. Так, один из самых известных современных этнопсихологов Дж. Берри в университете с 1970 г. читает курс лекций «Культурная психология», называет науку, которой посвятил большую часть своей жизни, «культурной и этнической психологией», состоит в ассоциациях и участвует в написании учебников и справочников под названием «Кросс-культурная психология» [Berry, 1999].

Попытаемся разобраться с этими проблемами и в первую очередь с тем, что представляет собой этнос. Мы используем этот термин для обозначения любых этнических общностей, однако отдаем себе отчет, что в зарубежной литературе понятие этноса употребляется крайне редко, а в отечественной — остается неоднозначным, так как пока еще не сложилось общепризнанного понимания его природы, характера и строения. В советской этнологии господствовали теоретические взгляды, согласно которым этносы (или этнические общности) — это реально существующие группы, которые возникают, функционируют, взаимодействуют между собой и наконец умирают. В соответствии с подобной концепцией первые этносы (племена и соплеменности) являются изначальной (примордиальной) характеристикой человечества и возникли с появлением человека современного типа в эпоху первобытно-общинного строя. При морд и ал и стс ко го подхода в отношении этносов придерживаются многие исследователи, при этом их взгляды на природу подобных общностей кардинально расходятся. Существует даже попытка признания этносов в качестве божественного наследия, но чаще всего этнос рассматривается явлением хотя и «первородным», но природным или социально- историческим.

Л. Н. Гумилев (1912–1992) рассматривает этнос как явление географическое, природное, а не социальное. Для этого самобытного исследователя этнос — «...это тот или иной коллектив людей (динамическая система), противопоставляющий себя всем прочим аналогичным

коллективам ("мы" и "не мы"), имеющий свою особую внутреннюю структуру и оригинальный стереотип поведения»[Гумилев, 1993, с. 285]. Иными словами, основными признаками этноса он считает психологические характеристики: самосознание (или идентичность) и стереотип поведения, понимаемый им как нормы отношений между группой и индивидом и между индивидами¹. Стереотипы поведения формируются у ребенка в первые годы жизни, т. е. принадлежность к этносу не является врожденной, а приобретается в процессе социализации. Гумилев имеет в виду не воспитание в узком смысле слова, а формирование в определенной культурной среде. И в этом случае ученый находит доходчивый пример — пример своей матери Анны Ахматовой, которая в детстве воспитывалась французской гувернанткой и говорила по-французски, что не помешало ей стать великим русским поэтом. Но когда стереотипы поведения у ребенка сформированы, полностью изменить их нельзя, даже если он переедет в другую страну, освоит другой язык и культуру.

Намного больше сторонников имел в СССР социально-исторический вариант примордиализма, которым по существу является теория этноса, разработанная этнографами под руководством Ю. В. Бромлея (1921–1990). Он определяет этнос как исторически сложившуюся на определенной территории устойчивую совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием), фиксированным в самоназвании. Кроме этноса в узком смысле слова Бромлей выделяет этнос в широком смысле слова — этносоциальный организм, примером которого может служить нация, обладающая экономической и политической общностью[Бромлей, 1983].

И в наши дни многие российские этнологи рассматривают этнос прежде всего как сложившуюся в ходе исторического развития общества социальную группу, членов которой связывают такие объективные характеристики, как язык, обычаи, религия и т. д. и т. п.[Пименов, 1994]. Впрочем, большинство из них уже давно отказалось от саморазрушительной для общества крайней точки зрения, согласно которой этнические группы обладают давним и строгим набором характеристик и ценностей. При отстаивании подобного подхода не только учеными, но и политиками, как отмечает В. А. Тишков, может быть сделан вывод, что «...все члены группы практикуют или должны практиковать одну и ту же религию, говорить на одном языке, носить одинаковые одежды, есть одну и ту же пищу, петь одни и те же песни» [Тишков, 1997, с. 64].

Культурный примордиализм получил развитие и в зарубежной науке, однако в чистом виде в настоящее время он редко кем разделяется и даже раздаются голоса о необходимости изгнать термин «примордиальный» из лексикона социальных наук. Намного большее распространение получила конструкционистская (*constructionist*) модель анализа этнических общностей, в соответствии с которой культурное единство этнической группы следует рассматривать не как ее первичную характеристику, а как результат и даже смысл ее существования. Впервые конструкционистский взгляд на этнические общности был заявлен в классическом труде норвежского этнолога Ф. Барта, рассматривавшего этническую группу как особую форму социальной организации, структура которой создается людьми в процессе социальной категоризации — отнесения себя и других к определенным категориям[Barth, 1969]. С позиции конструкционизма этнические категории суть общности, изменяющиеся в результате исторических, экономических и политических обстоятельств и ситуативных воздействий, а границы между ними имеют «договорной» характер.

Широкое распространение получил также инструменталистский подход к изучению этнических общностей, рассматриваемых как «...социальные конструкции, возникающие и существующие в результате целенаправленных усилий со стороны людей и создаваемых ими институтов, особенно со стороны государства» [Тишков, 1997, с. 61]. Инструменталистский подход характерен прежде всего для политологических исследований межэтнических отношений, в которых этничность понимается как идеология, создаваемая элитой для мобилизации масс и достижения собственных интересов в борьбе за власть.

Для психолога важны не различия — действительно достаточно существенные — между современными подходами к интерпретации этноса. Намного важнее то общее, что есть во всех

¹ Для лучшего осмысления того, что такое стереотип поведения, Гумилев приводит пример типичного поведения представителей разных народов в трамвае, куда вошел буйный пьяный: русский пожалеет пьяного и уступит ему место, латыш позовет милиционера, татарин отойдет в сторону, а кавказец может вступить в драку, если пьяный начнет к нему приставать.

подходах, — признание этнической идентичности (этнического самосознания, этничности) одной из характеристик этноса (или даже его единственной характеристикой). Это означает, что этнос является для индивидов психологической общностью. А изучать такие группы и людей, осознающих свое членство в них, — прямая задача психолога.

Для психолога не очень важно и то, на основе каких характеристик строится осознание этнической принадлежности. Главное, что у представителей этноса существует согласованное мнение о том, какие признаки являются этнодифференцирующими, т. е. отличающими данный этнос от всех других. В качестве таковых могут выступить самые разные характеристики: язык, ценности и нормы, историческая память, религия, представления о родной земле, миф об общих предках, национальный характер, народное и профессиональное искусство. Список этот бесконечен, в нем может оказаться и форма носа, и способ запахивания халата, как у древних китайцев, и даже характер кашля, как у индейцев кутенаи. Значение и роль признаков в восприятии членов этноса меняются в зависимости от исторической ситуации, от особенностей этнического окружения и многих других факторов. Не случайно попытки определить этнос через ряд признаков постоянно терпели неудачу, тем более что с унификацией культуры количество «традиционных» этнодифференцирующих признаков неуклонно сокращается, что, впрочем, компенсируется привлечением все новых элементов.

Важна не сама по себе культурная отличительность группы, а общность представлений ее членов об этнических маркерах, вера людей в то, что они связаны между собой естественными узами. Например, общность происхождения членов современных этносов — это красивый миф; с одной и той же территорией могут ассоциировать себя несколько народов; многие элементы народно-бытовой культуры сохранились только в этнографических музеях; этнический язык может быть утрачен большинством населения и восприниматься лишь как символ единства. Поэтому с позиции психолога можно определить этнос следующим образом.

Этнос — группа людей, осознающих себя ее членами на основе любых признаков, воспринимаемых как естественные и устойчивые этнодифференцирующие характеристики.

2.2. Культура как психологическое понятие

Среди огромного множества признаков, которые воспринимаются как этнодифференцирующие и используются для маркировки групповых границ, подавляющее большинство составляют элементы, более или менее адекватно отражающие культурную отличительность. Во второй половине XX в. именно культуру чаще всего называют основным фактором, лежащим в основе межэтнических различий психики. Ряд этнопсихологических школ занимается изучением связи между культурой и психологическими — прежде всего личностными — характеристиками. Все эти обстоятельства требуют осмысления понятия *культура*.

Трудно представить себе более распространенный и более многозначный термин. В обиходном языке мы используем его оценочное значение, например, говорим о ком-то, что он культурный человек или что он ведет себя некультурно. В науке не пользуются этим оценочным значением, но по подсчетам социологов в различных областях научной деятельности сформулировано более 250 определений культуры. Самое короткое и одновременно самое широкое определение предложил американский культурантрополог М. Херсковиц (1895–1963), утверждавший, что «культура — это часть человеческого окружения, созданная самими людьми» [цит. по: *Berry et al.*, 2002, р. 226]. В этом смысле к культуре принадлежит каждый, даже простейший предмет, созданный человеком, любая мысль, зародившаяся в его сознании. Культура — это то, что не есть природа.

При таком понимании культуры подчеркивается ее многоаспектность, полная невозможность перечислить все ее элементы. Это здания, орудия, одежда, способы приготовления пищи, социальное взаимодействие, вербальная и невербальная коммуникация, воспитание детей, образование молодежи, религии, эстетические предпочтения, философия и многое другое.

«Термином "культура" мы обозначаем и колыбельные песни, которые эскимосская мать поет своему ребенку, качая его на руках, и стремление матери из народа каска эмоционально отстраниться от своего ребенка; это и похороны пуповины новорожденной самоанской девочки, а также все представления, связанные с этим обрядом. Это слово обозначает и страх мужа-добуанца, живущего в деревне своей жены, и "одаривание с целью опозорить", типичное для квакиутльского "нобилитета". Конечно, к

культуре также относятся и ударные инструменты в оркестре, радиоприемники и символические предметы (флаги, знаки, светофоры), используемые в повседневной жизни» [Хонигман, 2001, с. 53].

Все эти элементы составляют материальные и духовные продукты жизнедеятельности человека. Материальная культура состоит из созданных человеком предметов или средств деятельности какой-либо устойчивой группы, но в этих предметах материализуются знания и умения, которые вместе с социально стандартизованными мыслями, чувствами, ценностями, нормами, представлениями о мире и правилами поведения являются элементами духовной культуры. Впрочем, разделение культуры на материальную и духовную есть только научная абстракция, так как все ее феномены связаны в единое целое, а каждый материальный предмет, прежде чем он был создан, должен был сначала стать «идеей» в мозгу человека. А любая идея, чтобы стать доступной для других людей, должна объективироваться в какой-либо материал — книгу, картину, скульптуру. Иными словами, «мир произведений человека — это всегда мир, в котором мысль или творческое воображение сливаются с материалом, в котором они воплощены, это мир нераздельный» [Щепаньский, 1969, с. 40].

Впрочем, далеко не все исследователи согласны с таким пониманием культуры. Социологов и культурологов интересуют прежде всего духовные продукты, созданные людьми. Если для этнолога глиняный сосуд — такой же продукт культуры, как симфония Моцарта, то многие социологи склонны рассматривать его скорее как продукт хозяйственной деятельности и соответствующей технологии. В социологических определениях культуры часто называют следующий комплекс ее элементов: идеи, передаваемые из поколения в поколение; связанные с ними системы ценностей, которые в свою очередь определяют поведение индивидов и групп, их способы мышления и восприятия.

Этнопсихологи тоже изучают элементы духовной культуры. Так, специалисты в области психологической антропологии интересуются в первую очередь способами социализации детей у разных народов. Социальные психологи, проводящие сравнительно-культурные исследования, охватывают более широкий круг явлений, их волнует, как элементы культуры отражаются в сознании людей, «существуют в их головах». Американский психолог Г. Триандис, в целом соглашаясь с определением культуры Херсковица, в качестве предмета этнопсихологии выделяет *субъективную культуру* [Triandis, 1994].

Субъективная культура — это общие для ее носителей представления, идеи и убеждения о созданной людьми части человеческого окружения (нормах распределения, моральных ценностях, практиках воспитания детей, структурах семьи и многом другом). Например, родительский контроль одинаково высокого уровня может восприниматься детьми как забота, если в культуре нормой считается строгость, или как отсутствие любви там, где к детям относятся более снисходительно¹. Иными словами, «показатели субъективной культуры отражают то, как ее носители воспринимают самих себя и оценивают свой образ жизни» [Berry et al., 2002, p. 173]. Чрезвычайно емкое представление о субъективной культуре дано Ю. М. Лотманом, отметившим, что каждая культура в качестве своего идейного автопортрета создает мифологизированный образ [Лотман, 1992а].

Схожие идеи получили распространение и в современных социологических и философских концепциях. Только там «прижился» другой термин — *репрезентативная культура*. Так, немецкий философ Ф. Тенбрук пишет:

«Культура является общественным фактом постольку, поскольку она является *репрезентативной культурой*, то есть производит идеи, значения и ценности, которые действительны в силу их фактического признания. Она охватывает все верования, представления, мировоззрения, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются людьми, либо пользуются пассивным признанием» [цит. по: Ионин, 2000, с. 19].

Раскрывая идею Тенбрука, Л. Г. Ионин подчеркивает, что «репрезентативная культура репрезентирует, представляет в сознании членов общества все или любые факты, которые что-либо означают для действующих индивидов», а само общество существует только в культурной репрезентации [Ионин, 2000, с. 19].

Мы все время говорим о различиях между культурами, но исследователи прежде всего выделяют культурные универсалии, т. е. черты культуры, свойственные всем народам. Например, повсюду на Земле в той или иной форме существуют религиозные обряды, совместный труд, танцы, образование, спорт, приветствия и многое другое. Но дело в том, что

¹ См. раздел 7.3.

формы проявления этих культурных универсалий могут сильно различаться: приветствуя друг друга, люди в разных культурах пожимают руки, целуются, трутся носами или ложатся ничком на землю.

Специфичность элементов культуры обусловлена многими факторами. Но нас интересует социально-психологическая причина разнообразия культур. Выдающийся французский исследователь К. Леви-Строс называет этот фактор желанием отличаться от своих соседей, развивая оригинальный стиль жизни [Леви-Строс, 1985]. В психологических понятиях мы определили бы его как потребность в идентификации с группой себе подобных и одновременно в дифференциации от членов других групп. Эти психологические феномены в дальнейшем мы будем рассматривать достаточно подробно.

Особое место среди причин разнообразия культур занимают объективные условия природной среды и географического положения, которые включают ландшафт, климат, флору, фауну (зверей в лесу, рыб в реках и морях), а также другие ресурсы — земельные угодья, полезные ископаемые и т.п. В далеком прошлом окружающая природная среда позволяла людям жить и выживать. Охотясь на зверей или занимаясь рыбной ловлей, они удовлетворяли свою потребность в пище, т. е. их усилия вознаграждались. Подобные действия становились обычаем и ложились в основу отличной от других групп системы ценностей, норм и правил поведения. Формирование такой системы еще больше увеличивало вероятность выживания группы, в результате ее члены испытывали удовлетворенность от принадлежности к ней, а элементы культуры принимались всеми, кто мог общаться между собой — жил в одном месте в одно и то же время и говорил на одном языке. Система закреплялась в сознании, фиксировалась в камне, керамике, на бумаге, передавалась новым поколениям и регулировала поведение каждого члена общества.

Именно на ранних этапах развития человечества поведение индивидов жестко регулировалось с помощью обычаев и обрядов, в результате чего достигалась высокая степень их интеграции в культуру. Во многом это связано с зависимостью человека традиционного общества от суровых природных условий. Оно потому так и называется, что человек в нем может выжить, только сплотившись с соплеменниками вокруг общих традиций. В наше время культуры дают человеку больше свободы в выборе ценностей и правил поведения. Но и современные культуры «суперорганичны»: их члены приходят и уходят, а они остаются более или менее стабильными.

Необходимо отметить, что существуют разные точки зрения на связи между культурой и этносом. Многие исследователи считают, что границы культуры и этноса не идентичны. С одной стороны, одинаковые элементы культуры можно обнаружить у разных народов. С другой — каждый этнос может включать очень непохожие элементы культуры: русские живут в Архангельской и Воронежской областях, но сколь различны их жилища, костюмы, песни и танцы. На это можно ответить, что культура — не набор, а система определенным образом взаимосвязанных элементов. Мы не можем найти двух разных этносов с абсолютно одинаковыми культурами. А наличие нескольких субкультур в русской культуре — кстати сказать, различия между которыми все больше и больше сглаживаются, — не отрицает существования единой культуры русского народа.

Следует также иметь в виду, что в системе понятий, принятой в этнологии, под культурой часто понимается вся та общность, которая составляет данный этнос. При таком понимании культура охватывает все проявления социальной жизнедеятельности без разделения на сферы хозяйства, политики, социальных отношений и культуры в узком смысле слова. Иными словами, термин «культура» подразумевает общество в целом и даже этнос в целом.

После короткого знакомства с тем, как определяются понятия «этнос» и «культура» в психологии и смежных науках, будет легче понять, что представляет собой наука этнопсихология.

2.3. Что такое этнопсихология?

Наличие нескольких терминов для обозначения науки этнопсихологии во многом связано с тем, что она находится на стыке многих областей знания. В состав ее «близких и дальних родственников» включают многие научные дисциплины: социологию, лингвистику, биологию, экологию и т.д. Что касается «родительских» дисциплин, то, с одной стороны, это наука, которая в разных странах называется этнологией (Россия), социальной антропологией

(Великобритания) или культурантропологией (США)¹, а с другой — психология. Именно эти связи наиболее существенны. Две названные дисциплины длительно, но спорадически взаимодействовали. Но если в XIX в. они не были полностью разделены, если еще в начале XX в. многие крупнейшие ученые — от В. Вундта до З. Фрейда — являлись признанными авторитетами в обеих областях, то затем наступил период взаимного пренебрежения, даже враждебности. Единственным исключением оказалась теория «Культура и личность», которая развивалась в рамках культурной антропологии, но использовала психологические понятия и методы.

Для истории отечественной науки на протяжении почти всего XX в. характерно явное отставание в развитии этнопсихологических знаний. И это несмотря на то, что именно в СССР подход к психологии как культурно-исторической науке был заложен Л. С. Выготским. Однако с сожалением приходится признать правоту В. П. Зинченко — особенности советской эпохи, в которой создавалась культурно-историческая психология, не могли не отложить определенного отпечатка: Выготским и его последователями был осуществлен настоящий прорыв в *социально-историческую психологию*, но не в *культурно-историческую психологию* в узком смысле слова [Зинченко, 1997].

И позже — в 70–80-е годы — исследования в СССР практически не проводились, но в зависимости от принадлежности авторов к определенной науке этнопсихология рассматривалась: как субдисциплина этнографии; как область знания на стыке этнографии и психологии, находящаяся ближе либо к этнографии, либо к психологии; как раздел психологии.

К этому времени в Северной Америке и Европе этнопсихология получила значительное развитие. В результате разобщенности исследователей даже возникли две этнопсихологии: этнологическая, которую в наши дни чаще всего называют *психологической антропологией*, и психологическая, для обозначения которой используют термин *сравнительно-культурная (или кросс-культурная) психология*. Решая одни и те же проблемы, культурантропологи и психологи подходили к ним с разными мерками и разными концептуальными схемами.

Различия в их исследовательских подходах можно постичь, используя старую философскую оппозицию понимания и объяснения или современные понятия *emic* и *etic*. Эти не переводимые на русский язык термины выделены американским лингвистом К. Пайком из имеющих «древнегреческое происхождение» наименований наук — *фонемики* и *фонетики*. В дальнейшем во всех гуманитарных науках *emic* стали называть культурно-специфичный подход, стремящийся понять явления, а *etic* — универсалистский, объясняющий изучаемые явления подход. Эти термины употребляются и для обозначения двух направлений в этнопсихологии, исследующих психологические переменные, обусловленные культурой [Berry, 1999].

Все основные особенности *emic* подхода становятся понятными после знакомства со всемирно известными работами американских культурантропологов, например с автобиографической книгой М. Мид «Иней на цветущей ежевике». Отправляясь в далекую экспедицию, культурантрополог «должен освободить свой ум от всех предвзятых идей» и изучать культуру, стремясь ее понять без попыток сравнения с другими культурами. Подобный подход М. Мид иллюстрирует с помощью следующего примера:

«Рассматривая некое увиденное жилище как большее или меньшее, роскошное или скромное по сравнению с жилищами уже известными, мы рискуем потерять из виду то, чем является именно это жилище в сознании его обитателей» [Мид, 1988, с. 12].

Пример с жилищем понадобился американской исследовательнице из-за его простоты и наглядности, «жилище» можно заменить «нормами», «ценностями» и т.п. Кстати говоря, и сама Мид изучала не жилища, а образ жизни народов бассейна Тихого океана.

Выделяют следующие основные особенности *emic* подхода в любой науке, изучающей какие-либо компоненты культуры:

- изучается только одна культура со стремлением ее понять;

¹ В США эту науку чаще всего называют просто антропологией, а специалиста и данной области — антропологом, но мы будем использовать термины «этнолог» или «культурантрополог», тем более что в русском языке термином «антропология» обычно обозначается физическая антропология.

- используются специфичные для культуры единицы анализа и термины носителей культуры; книги, написанные с этих позиций, как правило, даже содержат словарь основных понятий на языке изучаемой культуры;
- любые элементы культуры, будь то жилище или способы социализации детей, изучаются с точки зрения участника (изнутри системы). Как отмечает Мид, «исследования такого рода связаны с весьма радикальной перестройкой образа мысли и повседневных привычек» [Там же, с. 228];
- гипотезы невозможны, так как у исследователя существует «установка на возможность столкновения в любое мгновение с новой, еще не зарегистрированной формой человеческого поведения» [Там же, с. 8]. Структура исследования постепенно раскрывается ученому, который заранее не может знать, какие единицы анализа он будет использовать.

Предметом психологической антропологии, опирающейся на *etic* подход, являются систематические связи между психологическими переменными, т. е. внутренним миром человека, и этнокультурными переменными на уровне этнической общности.

Это вовсе не означает, что культура не сравнивается с другими, но сравнения делаются лишь после ее досконального изучения, проведенного, как правило, в полевых условиях.

На сегодняшний день главные достижения в этнопсихологии связаны именно с этим подходом. Но он имеет и серьезные недостатки, так как существует постоянная опасность, что собственная культура исследователя окажется для него стандартом для сравнения. Всегда остается вопрос, может ли он столь глубоко погрузиться в чужую, часто очень отличающуюся от его собственной, культуру, чтобы понять ее и дать безошибочное описание присущих ей особенностей. Кроме того, этот подход очень уязвим при сравнении двух или нескольких культур из-за уникальности их культурно-специфичных элементов.

Чтобы более наглядно представить особенности *etic* и *etic* подходов, проанализируем два возможных варианта исследования того, как представители разных культур объясняют причины успеха и неудачи в делах. При проведении *etic* исследования выяснилось, что основной причиной достижений американцы считают способности, а индийцы — тактичность. Очевидно, что в рамках данного подхода нет возможности корректно сопоставить полученные результаты. Но можно воспользоваться теорией американского психолога Б. Вайнера, который полагает, что в основе приписывания любых причин успеха и неудачи лежит их классификация на внутренние либо внешние, стабильные либо нестабильные, контролируемые либо неконтролируемые. Тогда мы получаем возможность сравнить результаты, полученные в Индии и США, и даже прийти к заключению, что нет радикальных различий в каузальных атрибуциях американцев и индийцев: способности и тактичность на уровне обыденного сознания — причины внутренние, стабильные и неконтролируемые.

Собственно говоря, для такой интерпретации результатов мы использовали универсалистский *etic* подход, который характерен для сравнительно-культурной психологии, т. е. этнопсихологии, получившей развитие в рамках психологии. Приведенный пример поможет нам выделить основные особенности *etic* подхода:

- изучаются две или более культуры со стремлением объяснить межкультурные различия и межкультурное сходство;
- используются единицы анализа и сравнения, которые считаются свободными от культурного влияния;
- исследователь занимает позицию внешнего наблюдателя, стремясь дистанцироваться от культуры;
- структура исследования и категории для ее описания, а также гипотезы конструируются ученым заранее.

Предмет сравнительно-культурной психологии, опирающейся на *etic* подход, — изучение сходства и различий психологических переменных в различных культурах и этнических общностях.

Хотя в этом случае используются «объективные» методы (психологические тесты, стандартизованные интервью, контент-анализ содержания продуктов культуры — мифов, сказок, газетных публикаций), считающиеся свободными от влияния культуры, исследователи сталкиваются с большими трудностями при попытке избежать грубых субъективных ошибок.

Многие культурантропологи крайне негативно относятся к сравнительно-культурным исследованиям, утверждая, что невозможно найти адекватные показатели для сравнения, так как каждая культура представляет собой замкнутый и уникальный мир. Но и сами психологи часто не удовлетворены результатами уже проведенных сравнительно-культурных исследований. По мнению М. Коула, психологам трудно учитывать культуру потому, что психология разрывает единство культуры и психики «...выстраивая их во временном порядке: культура — это стимул, а психика — реакция» [Коул, 1997, с. 361].

Можно согласиться с Триандисом, что в большинстве сравнительно-культурных исследований мы имеем дело с псевдо-*etic* подходом. Их авторы не могут освободиться от схем мышления своей культуры, а сконструированные ими категории вовсе не являются свободными от ее влияния. Как правило, специфика европейско-американской культуры «налагается» на феномены других культурных систем. Триандис приводит яркий пример псевдо-*etic* сравнения из обыденной жизни: ассоциация, возникающая у многих европейцев на японское слово «гейша», — женщина легкого поведения. Такое сравнение неправомерно, но найти подлинное *etic* значение понятия «гейша» можно, проанализировав культурно-специфичную (*emic*) роль гейши в японской культуре [Triandis, 1994]. В отечественной литературе есть много подобных описаний, приведем одно из них — из книги В. В. Овчинникова «Ветка сакуры»:

«В буквальном переводе слово "гейша" означает "человек искусства". Гейша — это искусница; искусница развлекать мужчин, причем не только умением петь и танцевать, но и своей образованностью. Приравнять гейш к продажным женщинам было бы так же неправомерно, как отождествлять с таковыми актрис вообще. <...> В своем парике и гриме гейша воспринимается скорее как ожившая кукла, чем как живой человек. Турист, который воображает, что увидит в танцах гейш что-то пикантное, глубоко заблуждается. Рисунок их очень строг, почти лишен женственности, потому что танцы эти ведут свою родословную из старинного театра Ноо. Иногда гейши поют вместе с гостями, иногда играют в невинные застольные игры. Все это время они не забывают подливать мужчинам пива и саке, шутят с ними, а главное — смеются их шуткам. На этом какой-либо контакт кончается» [Овчинников, 1971, с. 146–147].

Итак, при знакомстве с японской культурой выясняется, что гейши, развлекая гостей, декламируют стихи, танцуют, играют на музыкальных инструментах. Лучшими считаются не самые молодые и красивые, а более опытные и талантливые. Поняв это, можно найти более точную аналогию в европейской культуре. По мнению Триандиса, люди, выполнявшие те же функции, — шуты, развлекавшие гостей и хозяев при дворах европейских феодалов в Средние века. А значит, подлинно *etic* будет сравнение гейши не с проституткой, а с шутком [Triandis 1994].

Так и в психологических сравнительно-культурных исследованиях, выделив универсальные (*etic*) категории, необходимо проанализировать их с помощью специфичных для каждой культуры (*emic*) методов и только затем сравнивать, вновь используя *etic* подход. Такое комбинированное исследование требует совместных усилий психологов и этнологов, следовательно, создания междисциплинарной этнопсихологии. Как писал в 20-е годы XX столетия выдающийся российский философ и психолог Г. Г. Шпет, эта наука располагает необъятным материалом, но отличается большой неясностью в определении своих задач и в установлении собственного предмета [Шпет, 1996]. К сожалению, мало что изменилось и в наши дни. Пока единой науки не существует, хотя в последние десятилетия намечилось сближение позиций культур-антропологов и психологов.

Однако если иметь в виду будущее этнопсихологии, ее специфику можно обозначить как изучение систематических связей между психологическими и культурными переменными при сравнении этнических общностей и их членов.

Но и давая такое определение, мы не совсем правы, так как забываем о третьей, стоящей несколько особняком, ветви этнопсихологии — *психологии межэтнических отношений*. В современном мире, в контексте непрекращающихся межэтнических конфликтов именно этот раздел этнопсихологии требует к себе самого пристального внимания.

«Маргинальное» положение психологии межэтнических отношений связано с тем, что три раздела этнопсихологии в разной степени связаны с одной из родительских дисциплин — психологией. *Психологическая антропология* только использует психологические понятия и методы, следовательно, связана с ней косвенно. *Сравнительно-культурные исследования* проводятся в рамках разных отраслей психологии: общая психология изучает обусловленные

культурой особенности восприятия, памяти, мышления и т.п.; индустриальная психология — проблемы организации труда и управления; возрастная психология — методы воспитания детей. Особое место занимает социальная психология, так как сравнению подвергаются не только закономерности поведения индивидов, малых групп и организаций, обусловленные их включенностью в этнические общности, но и психологические характеристики самих этих общностей.

Что касается *психологии межэтнических отношений*, то она является составной частью социальной психологии и лишь косвенно связана с культурантропологией. Зато кроме психологии у нее есть еще одна «родительская» дисциплина — социология. Это проистекает из-за маргинальности проблемы межгрупповых отношений, ее сильной включенности в систему социологических знаний [Андреева, 2004].

Еще раз подчеркнем, что именно эта ветвь этнопсихологии должна привлечь к себе пристальное внимание российских психологов в связи с обострением межэтнической напряженности на территории бывшего СССР, именно она включена в социальную и политическую проблематику общества. В существующем социальном контексте не только специалисты-этнопсихологи, но и педагоги, социальные работники, представители многих других профессий по мере сил должны способствовать оптимизации межэтнических отношений. Однако помощь психолога или педагога будет действенной, если он не только разбирается в механизмах межгрупповых отношений, но и опирается на знание психологических различий между представителями разных этносов и их связей с культурными, социальными, экономическими, экологическими переменными на уровне общества¹. Только выявив психологические особенности взаимодействующих этносов, которые могут мешать в налаживании отношений между ними, специалист-практик может выполнить свою конечную задачу — предложить психологические способы их урегулирования.

Рекомендуемая литература

Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 103–117.

Андреева Г. М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 149–166.

Бромлей Ю. В. К вопросу о выделении этносов среди других человеческих общностей // Этнос и политика: Хрестоматия / Авт.-сост. А. А. Прусаускас. М.: Изд-во УРАО, 2000. С. 13–20.

Гумилев Л. Н. Этносфера: История людей и история природы. М.: Экспресс, 1993. С. 39–56, 285–298.

Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. С. 6–87.

Пименов В. В. Этнология: предметная область, социальные функции, понятийный аппарат // Этнология / Под ред. Г. Е. Маркова, В. В. Пименова. М.: Наука, 1994. С. 5–14.

¹ Это осознавали и «прародители» этнопсихологии. Так, древнегреческий историк Геродот, стремясь узнать причину войн между греками и варварами, побывал во многих странах и приобрел знания об образе жизни народов, которые в них обитали [*Геродот*, 1972]. О Геродоте и других мыслителях, в трудах которых имеются крупицы этнопсихологических знаний, более подробно мы поговорим в следующей главе.

ЧАСТЬ II. ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ ЭТНОПСИХОЛОГИИ

ГЛАВА 3

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКЕ

3.1. Зарождение этнопсихологии в истории и философии

Крупницы этнопсихологических знаний разбросаны в трудах античных авторов — философов и историков: Геродота, Гиппократ, Тацита, Плиния Старшего, Страбона. М. Коул даже считает, что «...культурно-исторические теории восходят к Геродоту» [Коул, 1997, с. 33].

Геродот (род. между 490 и 480 г. до н.э. — ум. ок. 425 г. до н.э.), действительно, не только «отец» истории, но и «прародитель» этнологии и этнопсихологии. Он сам охотно и много странствовал и рассказывал о народах, с которыми знакомился во время путешествий: их верованиях и религиозных обрядах, искусстве и повседневной жизни. В «Истории» Геродота мы, собственно говоря, встречаемся *setis*подходом при изучении образа жизни, так как ученый стремится объяснить заинтересовавшие его особенности культуры и характера разных народов окружающей их природной средой и при этом сравнивает их между собой:

«Подобно тому как небо в Египте иное, чем где-либо в другом месте, и как река у них отличается иными природными свойствами, чем остальные реки, так и нравы и обычаи египтян почти во всех отношениях противоположны нравам и обычаям остальных народов» [Геродот, 1972, с. 91].

Вернее, это псевдо-*etic* подход, поскольку любой «варварский» народ Геродот сравнивает со своими соотечественниками. Следует почеркнуть, что слово «варвар» во времена Геродота имело лишь одно значение — «другой», отличающийся от эллина — и не носило уничижительной окраски. Хотя часто Геродот дает совершенно фантастические описания якобы существующих народов, сам он не мерит в рассказы о народе с козьими ногами или о людях, которые спят шесть месяцев в году. «...Его "История" представляет собой составленный любознательным человеком каталог человеческих различий, относительно свободный от резких оценочных суждений» [Коул, 1997, с. 22].

Лучшим образцом этнографического очерка у Геродота считается описание Скифии, сделанное на основе личных наблюдений: он повествует о богах, обычаях, обрядах побратимства и погребальных обрядах скифов, пересказывает мифы об их происхождении. Не забывает и о чертах характера, выделяя их суровость, неприступность, жестокость. Геродот пытается объяснить приписанные качества как особенностями окружающей среды (Скифия представляет собой богатую травой и хорошо орошаемую полноводными реками равнину), так и кочевым образом жизни скифов, благодаря которому «никто не может их настичь, если только сами они не допустят этого» [Геродот, 1972, с. 198].

В Древней Греции не только Геродот отмечал влияние окружающей среды на формирование психологических особенностей. Врач и основатель медицинской географии Гиппократ (460 г. до н.э. — 377 или 356 г. до н.э.) выдвинул общее положение, согласно которому все различия между народами — в том числе их поведение и нравы — связаны с географическим положением и климатом мест их обитания.

В Средние века контакты Европы с остальным миром были более ограничены, чем в эпоху расцвета древнегреческой и древнеримской цивилизаций, но и тогда купцы и миссионеры знакомили европейцев с культурой и бытом «варваров». Следует, впрочем, отметить, что последний термин стал приобретать все более нелицеприятный смысл, обозначая если и людей, то не совсем полноценных. В отличие от Геродота, не верившего в существование козлоногих людей, венецианский путешественник XIII–XIV вв. Марко Поло описывает «по истинной правде» жителей царства Ланбри [Лямури] «...с немощными хвостами, длиною в пядь» и население острова Атаман [Андаман], у которых «...и головы, и зубы, и глаза собачьи» [Поло, 1999, с. 266 и 268].

В эпоху Великих географических открытий значительно повысился интерес к различиям в образе жизни и характере населения Земли, но первые попытки сделать народы предметом

научных психологических наблюдений были предприняты лишь в XVIII в. И снова именно среда и климат рассматривались в качестве факторов, лежащих в основе различий между ними. Так, обнаруживая различия в интеллекте, объясняли их внешними (температурными) условиями климата. Умеренный климат Среднего Востока и Западной Европы якобы больше способствует развитию интеллекта, а вместе с ним и цивилизованности, чем климат тропических областей, где «жара душит человеческие усилия».

Но изучался не только интеллект. Французские просветители XVIII века ввели понятие *дух народа* и пытались решить проблему его обусловленности географическими факторами. Самым ярким представителем географического детерминизма среди французских философов является Ш. Монтескье (1681–1755), который полагал, что «многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа» [Монтескье, 1955, с. 412]. Но среди множества факторов на первое место он выдвигал климат. Например, «народы жарких климатов», по его мнению, «робки, как старики», ленивы, не способны к подвигам, но наделены живым воображением. А северные народы «отважны, как юноши» и малочувствительны к наслаждениям. При этом климат влияет на дух народа не только непосредственно, но и через традиции и обычаи, складывающиеся в зависимости от климатических условий и почвы. Монтескье полагал, что в ходе истории непосредственное влияние климата ослабевает, а действие других причин усиливается. Если «над дикарями властвуют почти исключительно природа и климат», то «китайцами управляют обычаи, в Японии тираническая власть принадлежит законам» и т.п. [Там же, с. 412].

Идея народного духа проникла и в немецкую философию истории XVIII в. Один из ее виднейших представителей, друг Шиллера и Гете, И. Г. Гердер (1741–1803) рассматривал дух народа не как нечто бесплотное, он практически не разделял понятия «народный дух», «душа народа» и «народный характер». Душа народа не была для него и чем-то всеобъемлющим, заключающим в себе все его своеобразие. Душу Гердер упоминал среди других признаков народа, вместе с языком, предрассудками, музыкой и т.п. Он подчеркивал зависимость психических компонентов от климата и ландшафта, но допускал и влияние образа жизни и воспитания, общественного строя и истории. Осознавая, сколь сложно раскрыть психические особенности того или иного народа, немецкий мыслитель отмечал, что «...надо жить одним чувством с нацией, чтобы ощутить хотя бы одну из ее склонностей» [Гердер, 1959, с. 274]. Иными словами, он нащупал одну из основных характеристик *етк* подхода — стремление изучать культуру изнутри, сливаясь с ней.

Душу народа, по мнению Гердера, можно узнать через его чувства, речи, дела, т. е. необходимо изучать всю его жизнь. Но на первое место он ставил устное народное творчество, считая, что именно мир фантазии наилучшим образом отражает народный дух. Один из первых европейских фольклористов, Гердер пытался применить результаты своих исследований при описании черт, присущих душе некоторых из народов Европы. Но когда он переходил на психологический уровень, выделяемые им характеристики оказывались мало связанными с особенностями фольклора. Так, немцев он описывал как народ мужественных нравов, благородной доблести, добродетельный, стыдливый, умеющий глубоко любить, честный и правдивый. Нашел Гердер и «недостаток» у своих соотечественников: осторожный, добросовестный, чтобы не сказать медлительный и неповоротливый характер. Для нас особенно интересны черты, которые Гердер приписывал соседям немцев — славянам: щедрость, гостеприимство до расточительности, любовь «к сельской свободе». И в то же время считал славян легко подчиняющимися и покорными [Гердер, 1959, с. 267]¹:

Взгляды Гердера — это лишь один пример пристального внимания европейских философов к проблеме национального характера и народного духа. Свой вклад в развитие знаний о характере народов внесли и английский философ Д. Юм, и великие немецкие мыслители И. Кант и Г. Гегель. Все они не только высказывались по поводу факторов, влияющих на дух народов, но и предлагали «психологические портреты» некоторых из них.

¹ Запомним эти качества, со многими из них мы встретимся и в других «портретах» славянских народов, в частности народа русского.

3.2. Изучение психологии народов в Германии и России

Развитие целого ряда наук, прежде всего этнографии, психологии и языкознания, привело в середине XIX в. к зарождению *этнопсихологии* как самостоятельной области знания. Общеизвестно, что это произошло в Германии, в которой в тот период наблюдался всплеск общегерманского самосознания, обусловленный процессами объединения многочисленных княжеств в единое государство. «Отцы-основатели» новой дисциплины — М. Лацарус (1824–1903) и Г. Штейнталь (1823–1893) — в 1859 г. приступили к изданию «Журнала психологии народов и языкознания».

В программной статье первого номера «Мысли о народной психологии» необходимость развития *психологии народов* — новой науки, входящей в состав психологии, — они объясняли потребностью исследовать законы душевной жизни не только отдельных индивидов, но и целых общностей, в которых люди действуют «как некоторое единство». Среди таких общностей (политических, социально-экономических, религиозных) особо выделяются *народы*, т. е. этнические общности в нашем понимании: именно народ как нечто историческое, всегда данное является для любого индивида абсолютно необходимой и самой существенной из всех групп, к которым он принадлежит. Вернее, к которым он сам себя относит, ведь *народ* есть совокупность людей, которые смотрят на себя как на один *народ*, причисляют себя к одному *народу*. А духовное родство между людьми не зависит от происхождения или языка, так как люди определяют себя принадлежащими к определенному народу субъективно.

Все индивиды одного народа имеют «сходные чувства, склонности, желания», все они обладают одним и тем же *народным духом*, который немецкие мыслители понимали как психическое сходство индивидов, принадлежащих к определенному народу, и одновременно как их самосознание, т. е. то, что мы назвали бы этнической идентичностью. Именно народный дух, который «...проявляется прежде всего в языке, затем в нравах и обычаях, установлениях и поступках, в традициях и песнопениях» [Штейнталь, 1960, с. 115], и призвана изучать психология народов. Основными задачами новой науки Лацарус и Штейнталь считали: 1) познание психологической сущности народного духа; 2) открытие законов, по которым совершается внутренняя деятельность народа в жизни, искусстве и науке; 3) выявление основных причин возникновения, развития и уничтожения особенностей какого-либо народа.

Выделение этих задач свидетельствует о том, что Лацарус и Штейнталь рассматривали психологию народов как науку объяснительную, сводящую общие законы языка, религии, искусства, науки, нравов и других элементов духовной культуры к психологической сущности. Следует только иметь в виду, что кроме *исторической психологии народов*, объясняющей дух народов в целом, немецкие ученые выделяли описательную часть психологии народов — конкретную *психологическую этнологию*, призванную давать характеристики духа отдельных народов.

Концепцию Лацаруса и Штейнталья нельзя рассматривать в качестве социально-психологической теории в собственном смысле слова. Психология народов, с их точки зрения, является продолжением индивидуальной психологии, поскольку дух народа живет только в индивидах и в нем совершаются те же процессы, которые изучаются индивидуальной психологией. И все-таки основатели этнопсихологии предостерегали от полной аналогии между индивидуальной психологией и психологией народов, подчеркивая, что множество индивидов составляет народ только тогда, когда дух народа связывает их в единое целое. Как и индивидуальная психология, психология народов призвана изучать воображение, рассудок, нравственность, но не отдельного индивида, а целого народа, обнаруживая их в его творчестве, практической жизни и религии.

Идеи Лацаруса и Штейнталья сразу же нашли отклик в научных кругах многонациональной Российской империи. Уже в 1859 г. появился русский перевод изложения их программной статьи, а в 1864 г. она была напечатана полностью. Во многом этот интерес связан с тем, что в России к этому времени уже предпринимались попытки сбора этнопсихологических по сути данных, хотя концептуальной модели новой науки построено и не было.

В нашей стране рождение этнопсихологии связывают с деятельностью Русского географического общества, члены которого рассматривали *психическую этнографию* как один из разделов этнографии. Н. И. Надеждин (1804–1856), предложивший этот термин, полагал, что психическая этнография должна изучать духовную сторону человеческой природы, умственные и нравственные способности, силу воли и характера, чувство человеческого

достоинства и т.п. Как проявление народной психологии рассматривалось им и устное народное творчество — былины, песни, сказки, пословицы.

В 1847 г. начался сбор материалов по программе изучения этнографического своеобразия народов, населявших губернии России. В отделения Русского географического общества, расположенные по всей стране, было разослано семь тысяч экземпляров составленной Надеждиным программы, предлагавшей описывать местное население. В течение многих лет в Петербург ежегодно доставлялось несколько сотен рукописей от дилетантов-собираателей — помещиков, священников, учителей, чиновников... В соответствии с программой в описания народного быта они включали и материалы наблюдений о «нравственном быте» народов, населявших Россию, т. е. обо всех явлениях духовной культуры — от семейных отношений и воспитания детей до «умственных и нравственных способностей» и «народной характеристики». Несколько рукописей было опубликовано, составлялись отчеты, содержащие психологические разделы. Но работа не была завершена, и большинство материалов, видимо, и сейчас пылится в архивах Русского географического общества.

Позднее, в 70-е годы XIX в., и в России, вслед за Германией, была предпринята попытка «встроить» этнопсихологию в психологическую науку. Идеи эти возникли у правоведа, историка и философа К. Д. Кавелина (1818–1885), который в 40-е годы участвовал в осуществлении программы этнографических исследований Русского географического общества. Не удовлетворившись результатами сбора субъективных описаний «умственных и нравственных свойств» народов, Кавелин высказал мысль о возможности «объективного» метода изучения народной психологии по продуктам духовной деятельности — памятникам культуры, обычаям, фольклору, верованиям. По его мнению, задача психологии народов — установление общих законов психической жизни на основе сравнения однородных явлений и продуктов духовной жизни у разных народов и у одного и того же народа в разные эпохи его исторической жизни [Кавелин, 1872].

Между К. Д. Кавелиным и И. М. Сеченовым (1821–1905), основоположником естественно-научного направления в российской психологии, развернулась дискуссия по вопросу о том, что считать объективным методом в научной психологии, за который оба они ратовали. Признавая психическое процессом, Сеченов считал невозможным изучать психику по продуктам духовной культуры. Он отрицал саму возможность проведения *etn* исследований в психологии, полагая, что «всякий психолог, встречаясь с любым памятником умственной деятельности человека и задавшись мыслью проанализировать его, по необходимости должен подкладывать изобретателю памятника и собственную мерку наблюдательности и собственные представления о способности пользоваться аналогиями, делать выводы и пр.» [Сеченов, 1947, с. 208]. Иными словами, правильно подметив большие трудности, с которыми сталкиваются исследователи *etn* направления, он посчитал эти трудности непреодолимыми.

В России в споре между сторонниками естественно-научной психологии Сеченова и гуманитарной психологии Кавелина победу одержали первые. А вместе с поражением Кавелина окончилась неудачей и первая попытка создания научной этнопсихологии в рамках психологической науки. Но это не означает, что в нашей стране этнопсихологические идеи совсем не разрабатывались. Просто интерес к ним проявлялся философами, историками, языковедами.

А. А. Потебня (1831–1891) разработал оригинальную концепцию языка, основанную на исследовании его психологической природы [Потебня, 1913]. По мнению ученого, именно язык обуславливает приемы умственной работы и разные народы, имеющие разные языки, формируют мысль своим, отличным от других, способом¹. Именно в языке видит Потебня главный фактор, объединяющий людей в «народность». Для него народность это скорее не этнос, а этническая идентичность, ощущение общности на основе всего того, что отличает один народ от другого, составляя его своеобразие, в первую очередь — на основе единства языка. Связывая народность с языком, он считает ее очень древним явлением, время происхождения которого не может быть определено, поэтому и древнейшие традиции народа следует искать главным образом в языке. Сторонник лингвистического детерминизма, Потебня высказывает отнюдь не бесспорную мысль о том, что утрата языка приводит к денационализации.

¹ Еще одну концепцию лингвистического детерминизма — гипотезу Сепира— Уорфа — мы проанализируем в разделе 5.4. Там же рассмотрим исследования, проверявшие эту идею эмпирическим путем.

Большинство российских мыслителей XIX в., а также философы и историки русского зарубежья XX в. в большей или меньшей степени были озабочены проблемой раскрытия самобытности «русской души», вычленения ее главных характеристик и объяснения их происхождения. Невозможно перечислить всех тех, кто затрагивал эту проблему, от П. Я. Чаадаева до П. Сорокина, включая А. С. Хомякова и других славянофилов, Н. Я. Данилевского, Н. Г. Чернышевского, В. О. Ключевского, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского и многих других. Если одни авторы только описывали черты русского национального характера, то другие пытались систематизировать описания своих предшественников, определить значимость каждого из исследуемых факторов. Существует несколько способов объяснения «русской души» как целостности. Так, историк Ключевский склонялся к географическому детерминизму, полагая, что «живое и своеобразное участие в строении жизни и понятий русского человека» приняли «основные стихии природы русской равнины» — лес, степь и река [Ключевский, 1956, с. 66]. Философ Бердяев подчеркивал «соответствие между необъятностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной» [Бердяев, 1990а, с. 44], отмечая, что русский народ «не оформил» эти огромные пространства из-за своего самого опасного недостатка — недостатка «мужественного характера и закала личности» [Бердяев, 1990б, с. 28].

3.3. Психология народов В. Вундта

В России сторонники естественно-научной и гуманитарной психологии вели между собой борьбу, в которой оказались победители и побежденные, но места для этнопсихологии среди других отраслей психологии не нашлось. А в Германии обе ориентации пересеклись в творчестве одного исследователя — В. Вундта (1831–1920), создателя не только построенной по образцу физиологии экспериментальной психологии сознания, но и *психологии народов* как одной из первых форм социально-психологического знания.

Первую этнопсихологическую статью Вундт напечатал в 1886 г., затем переработал ее в книгу, которая в переводе на русский язык была издана в 1912 г. под названием «Проблемы психологии народов». Последние двадцать лет своей жизни ученый полностью посвятил созданию десяти томной «Психологии народов». Предшественниками Вундта в создании новой науки были Лацарус и Штейнталь, вначале его разногласия с ними были едва уловимы, но затем он серьезно отклонился от предложенного ими пути.

Во-первых, как мы помним, для Лацаруса и Штейнталья изучение народного духа сводится к изучению тех же психологических явлений, что и изучение составляющих народ индивидов. Вундт согласен с ними, что *душа народа*¹ вовсе не является бестелесной, независимо от индивидов пребывающей сущностью. Более того — она ничто вне последних. Но он последовательно проводит основополагающую для социальной психологии мысль, что совместная жизнь индивидов и их взаимодействие между собой должны порождать новые явления со своеобразными законами, которые хотя и не противоречат законам индивидуального сознания, но не содержатся в них. А в качестве этих новых явлений, иными словами, в качестве содержания души народа, им рассматриваются общие представления, чувства и стремления многих индивидов². Из этого можно сделать только один вывод: для немецкого ученого психология народов — самостоятельная наука, которая не только пользуется услугами индивидуальной психологии, но и сама оказывает помощь последней, предоставляя материал о духовной жизни индивидов и таким образом влияя на объяснение индивидуальных состояний сознания.

Во-вторых, Вундт стремится сузить программу изучения психологии народов, предложенную Лацарусом и Штейнталем. Хотя, по его утверждению, в реальных исследованиях невозможно полностью разграничить описание и объяснение, наука о душе народа призвана объяснять общие законы ее развития. А описывать психические свойства отдельных народов должна этнология, являющаяся для психологии народов вспомогательной дисциплиной. Кстати сказать, Штейнталь в своих поздних трудах согласился с точкой зрения

¹ Он использует именно это понятие, а не термин дух народа, как его предшественники, но в терминологические разногласия мы углубляться не будем.

² Запомним это, так как общие (или коллективные, или социальные) представления являются одним из центральных понятий современной социальной психологии в целом и социальной этнопсихологии в частности.

Вундта по этому вопросу и отдал описательную психологическую этнологию на откуп этнографам.

В-третьих, по мнению Вундта, общие представления многих индивидов проявляются в языке, мифах и обычаях, а остальные элементы духовной культуры вторичны и сводятся к ним. Так, искусство, науки и религия долгое время в истории человечества были связаны с мифологическим мышлением, поэтому как предмет изучения они должны быть исключены из психологии народов. Правда, в своем многотомном труде Вундт не всегда последователен, например, довольно часто он рассматривает религию и искусство как часть психологии народов.

Но в ранних работах немецкого ученого мы находим четкую структуру продуктов творческого духа народов:

- **язык** содержит общую форму живущих в душе народа представлений и законы их связи;
- **мифы**, понимаемые Вундтом в широком смысле как все первобытное мирозерцание и даже начала религии, таят в себе первоначальное содержание этих представлений в их обусловленности чувствами и влечениями;
- **обычаи** включают возникшие из этих представлений поступки, характеризующиеся общими направлениями воли и зачатками правового порядка.

«Язык, мифы и обычаи представляют собою общие духовные явления, настолько тесно сросшиеся друг с другом, что одно из них немыслимо без другого. <...> Обычаи выражают в поступках те же жизненные воззрения, которые таятся в мифах и делаются общим достоянием благодаря языку. И эти действия в свою очередь делают более прочными и развивают дальше представления, из которых они проистекают» [Вундт, 1998, с. 226].

После знакомства с основными идеями Вундта легко догадаться, что основным методом психологии народов он рассматривает анализ конкретно-исторических продуктов духовной жизни, т. е. языка, мифов и обычаев, которые, по его мнению, представляют собой не фрагменты творчества народного духа, а сам этот дух. Конечно, продукты духовной культуры изучаются и другими, в частности историческими, науками. Более того, психологические и исторические исследования идут рука об руку. Но психология народов — как наука объяснительная — анализирует их со стороны выражающихся в них общих законов духовного развития. Она стремится к тому, чтобы психологически объяснить законы, объективно проступающие в языке, мифах и обычаях. Если психолог изучает культ духов деревьев, существующий у германских и славянских народов, ему необходимо ответить на вопросы, какие психологические причины лежат в основе этого культа и связанных с ним представлений и как психологически можно обосновать изменения представлений с развитием культуры.

3.4. Г. Г. Шпет о предмете этнической психологии

В России самая серьезная попытка создания *этнической психологии*, причем именно под этим названием, была предпринята в 20-е годы XX столетия Г. Г. Шпетом (1879–1937). В 1920 г. в совместной с Г. И. Челпановым докладной записке об учреждении кабинета «этнической и социальной психологии» при историко-филологическом факультете Московского университета этническая психология определялась им как отрасль психологии, охватывающая «...изучение таких проявлений душевной жизни человека, как язык, мифы, верования, поэтическое творчество, нравы, искусство и т.д.» [Первая этнопсихологическая лаборатория в России, 1990, с. 159]. В записке отразилось еще вполне традиционное понимание этнопсихологии как психологии народов, в качестве предмета которой ее немецкие «отцы-основатели» рассматривали продукты духовной культуры.

В 1927 г. Шпет изложил свои взгляды в книге «Введение в этническую психологию» [Шпет, 1996]. В этой работе Шпет проводит подробный методологический анализ концепций Лацаруса–Штейнталя и Вундта и строит свою концепцию этнической психологии не как объяснительной, на чем настаивал Вундт, а как описательной науки. К сожалению, первая часть книги, представляющая собой философское обоснование новой науки, так и осталась последней: в 1935 г. Густав Густавович Шпет был репрессирован и 16 ноября 1937 г. расстрелян по постановлению «тройки» НКВД. Мы никогда не узнаем, каким образом он собирался воплотить свои программные установки, но и доступные для анализа идеи русского философа звучат исключительно современно.

Полемизируя с Вундтом, для которого продукты духовной культуры есть психологические продукты, Шпет не сомневался в том, что в самом по себе культурно-историческом содержании народной жизни нет ничего психологического. Психологично другое — *отношение* к продуктам культуры, к смыслу культурных явлений. Поэтому этническая психология призвана изучать не язык, мифы, нравы, религию, науку, а отношение к ним, так как «нигде так ярко не сказывается психология народа, как в *его отношениях* к им же "созданным" духовным ценностям» [Шпет, 1996, с. 341]. Он говорил о том же, к чему пришла современная наука: о необходимости изучения в психологии субъективной культуры.

Для определения предмета этнопсихологии Шпет использует не термин *отношение* (к продуктам культуры), а вводит весьма емкое понятие *коллективные переживания*, не сводя их только к эмоциям или только к когнициям. На наш взгляд, содержание коллективных переживаний очень близко к тому, что в науке наших дней называют *ментальностью*, когда понимают ее — вслед за французскими историками школы «Анналов» — как характерную для социальной группы систему представлений о мире, но одновременно делают акцент на эмоциональной окрашенности этой системы миропонимания (подробнее см. раздел 8.2).

На другом уровне психологического анализа близкое шпетовскому понятие *переживание* предложил Л. С. Выготский (1896–1934), рассматривавший его в качестве единицы для изучения личности в среде. Показательно сходство определений, даваемых понятию *переживание* двумя российскими мыслителями. Как для Шпета коллективные переживания есть отношение к продуктам культуры ее членов, так для Выготского переживание есть «внутреннее отношение ребенка как человека к тому или иному моменту действительности» [Выготский, 1984, с. 382], «...есть что-то находящееся между личностью и средой, означающее отношение личности к среде» [Там же, с. 383]. Как Шпет предметом исследования в этнопсихологии делает не элементы духовной культуры, а переживания людей по их поводу, так и Выготский подчеркивает, что детские психологи должны изучать не абсолютные показатели среды, а то, что она означает для ребенка, его отношение к отдельным сторонам этой среды.

Различия концепций Выготского и Шпета в другом. Первого интересует отношение отдельной личности к среде, второй выходит на групповой уровень анализа, выделяя единицу единства личности и культуры. Шпет подчеркивает, что продукты культуры вызывают у ее носителей *типические переживания*: «...как бы индивидуально ни были люди различны, есть типически общее в их переживаниях, как "откликах" на происходящее перед их глазами, умами и сердцем» [Шпет, 1996, с. 341]. Пытаясь соотнести личность с миром культуры, это общее он понимает не как усредненное, не как совокупность сходств, а как «тип», являющийся «репрезентантом» той или иной исторической общности (тип китайца, тип мещанина)¹. Согласно концепции российского мыслителя, анализируя продукты культуры, этническая психология должна выявлять типические коллективные переживания, иными словами, отвечать на вопросы: что народ любит, чего боится, чему поклоняется? И остается только сожалеть, что в опубликованной части труда Шпета мы не найдем примеров типических коллективных переживаний какого-либо народа.

* * *

Идеи Лацаруса и Штейнталя, Кавелина, Вундта, Шпета в большинстве случаев остались на уровне голых объяснительных схем, а их концептуальные модели не были реализованы в конкретных психологических исследованиях. Но непреходящая ценность этнопсихологии XIX — начала XX вв. состоит в том, что ее творцы попытались соотнести мир личности не с миром природы, а с миром культуры. Социальная психология, которая в XX в. получила развитие как экспериментальная наука, отбросила психологию народов вместе с другими первыми социально-психологическими теориями за «спекулятивность» методов и средств анализа. Но идеи первых этнопсихологов, прежде всего идеи В. Вундта, были подхвачены другой наукой — культурной антропологией. Представления о связях культуры с внутренним миром человека перенес на американскую почву родившийся в Германии и ставший родоначальником культурной антропологии в США Ф. Боас.

¹ При этом термин тип он употребляет в значении, сходном с использованием этого слова для характеристики литературных героев.

Рекомендуемая литература

Будилова Е. А. Социально-психологические проблемы в русской науке. М.: Наука, 1983. С. 112-148.

Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М.: Институт психологии РАН; Издательство «КСП+», 1998. С. 201-231.

Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. С. 21-54.

Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Психология социального бытия. М.: Институт практической психологии; Воронеж: МОДЭК, 1996. С. 261-372.

ГЛАВА 4

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОЛОГИИ

4.1. Конфигурации культур

У истоков этнопсихологии в США стоит Ф. Боас (1858–1942), который перенес на Американский континент идеи В. Вундта. В Колумбийском университете у Боаса учились многие известные американские этнологи, но в трудах его учеников от идей Вундта очень скоро осталось только стремление выявить связи между внутренним миром человека и культурой. Однако в своих исследованиях они не отказались от использования психологических концепций, обратив особое внимание на классический психоанализ З. Фрейда, а впоследствии и на идеи К. Юнга, Э. Фромма, К. Хорни, А. Маслоу. В результате зародилась теория «Культура и личность», занявшая пространство между культурной антропологией и психологией.

Можно согласиться с С. А. Токаревым, который так определяет основные особенности теории «Культура и личность»: а) возвращение к индивидуальной психологии; б) разработка понятия «личность» как первичной единицы, определяющей структуру целого; в) особый интерес к процессу формирования личности; г) особое внимание к сексуальной сфере [Токарев, 1978].

Начало разработки теории «Культура и личность» относится к концу 20-х — началу 30-х годов XX в. В 1932 г. появилась знаменитая статья ученицы Ф. Боаса Р. Бенедикт (1881–1948) «Конфигурации культур», в которой она выдвинула новаторскую идею о фундаментальных различиях между культурами, каждая из которых имеет свою доминанту:

«Каждое человеческое общество когда-то совершило ... отбор своих культурных установлений¹. Каждая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для других — они основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же "примитивном", технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое — смерти, третье — загробной жизни» [цит. по: Лурье, 1994, с. 9].

При создании типологии культур Бенедикт использовала идеи Ф. Ницше об **аполлоническом и дионисическом типах культур**. Результаты полевого исследования индейцев пуэбло позволили ей отнести их культуру к аполлоническому типу — созерцательному, логичному, односторонне-интеллектуальному. Основной установкой, характеризующей представителей такой культуры, она считала *избегание крайностей*. Пуэбло превыше всего ценят умеренность и сбалансированность, все стороны их жизни ритуализированы, а идеал — приверженность к «среднему пути» и отказ от сильных эмоций типа гнева или ревности². Они стремятся избежать насилия и проявлений индивидуальной

¹ В данном тексте словом «установления» переводится английский термин «sets», т. е. «установки», или готовность действовать определенным образом по отношению к определенным объектам в определенных ситуациях.

² Как пишет Бенедикт, аполлонец-пуэбло «...выбирает золотую середину, идет извечной тропой и не сует носа в разрушительные психологические состояния» [цит. по: Хонигман, 2001, с. 74].

напористости, разрушающих межличностные отношения. Поэтому в детях воспитывается прежде всего ответственность перед обществом и стремление к кооперации, а не независимость и самоутверждение.

Культуры соседей пуэбло — индейцев прерий и мексиканских индейцев — Бенедикт описала как дионисические, подчеркивающие значимость буйства и экстаза. В своих установках они демонстрируют *путь крайностей*, прославляя индивидов, которые могут вырваться из границ здравого смысла. Высоко оцениваются любые способы, позволяющие людям разрушать рутину повседневности, например с помощью транса, вызванного алкогольным или наркотическим опьянением, или с помощью самоэкзальтации, вызванной уединением, постом, самоистязанием. Высоким статусом в этих культурах обладают те, кто показал себя бесстрашным и жестоким, презирающим опасность в бою, безудержным в радости и в горе [Бенедикт, 1997].

Исследовательница описала и другие конфигурации культур. Так, культуру доби из Меланезии она назвала параноидальной из-за того, что члены этого племени живут в атмосфере постоянного конфликта и подозрительности, противопоставляя одно поселение — другому, соседа — соседу и даже мужа — жене. Дети-доби с раннего возраста приучаются к тому, что выигрыш одного человека всегда оказывается проигрышем для другого.

В своих ранних работах Бенедикт практически отождествляет культуру и личность, утверждая, что культура — это личность общества. Она использует также красивую метафору культуры как личности, отброшенной на большой экран, уточняя, что культуры соответствуют психике индивида, но в больших размерах и в большей протяженности во времени.

Но очень скоро американская исследовательница отказывается от приоритета индивидуальной психологии в оппозиции культура–личность, подчеркивая, что индивид, культура и общество неразрывно связаны между собой и влияют друг на друга. Она принципиально не различает психологическое, социальное и культурное, за что подвергается критике даже со стороны приверженцев теории «Культура и личность». Кроме того, ученые, изучавшие культуры, в которых не прослеживается столь явная установочная доминанта, как у индейцев пуэбло или индейцев прерий, столкнулись с серьезными трудностями при попытках использования концепции Бенедикт раннего периода творчества¹. Дальнейшее развитие теории не связано с созданием типологий культур, а пошло по пути выяснения того, каким образом осуществляется взаимовлияние культуры и личности.

4.2. Базовая и модальная личность

Р. Бенедикт была лишь одним из многих культурантропологов, перешедших на психологические позиции. М. Мид в автобиографической книге вспоминает, как идея «психологических типов» постепенно входила в ее сознание начиная с 1924 г., когда она услышала выступление Э. Сепира, который «говорил о том, как культуры навязывают определенные стили поведения, включая позы и жесты» [Мид, 1988, с. 49–50]. С 30-х годов работы антропологов стали печататься в психологических и социологических журналах. Новое направление возглавил психоаналитик А. Кардинер (1891–1981), который организовал в Нью-Йоркском психоаналитическом институте семинар, сыгравший решающую роль в становлении теории «Культура и личность».

Теоретические обобщения Кардинера сделаны на основе данных, полученных многими полевыми исследователями племенных культур. Как психоаналитик он исходит из того, что с момента появления на свет ребенка оказывает влияние его непосредственное окружение, а более конкретно — способы ухода. Именно способы ухода за маленькими детьми, отличающиеся в разных культурах, налагают неизгладимый отпечаток на личность взрослого. Эту идею можно выразить в форме известного афоризма: «Ребенок — отец человека». Если, например, в какой-либо культуре существует обычай внезапного и резкого отнятия ребенка от груди, он получает негативный опыт быть отвергнутым. Это ведет к формированию личности взрослого, для которого характерна недостаточная эмоциональная отзывчивость, низкая самооценка и отсутствие великодушия. Иными словами, Кардинер подчеркивает наличие

¹ Следует отметить, что концепции многих культурантропологов, а не только Бенедикт, претерпели значительные изменения на протяжении их длинной научной карьеры и в своих заблуждениях они не стеснялись признаваться.

причинной связи между личностью и культурой, но не их идентичность, как Бенедикт в своих ранних работах.

Первостепенное значение для понимания теории «Культура и личность» и этапов ее развития имеет выдвинутая Кардинером идея о наличии в каждой культуре одного доминирующего типа личности. Он вводит понятие *базовой личности*, определяя ее как основную личностную структуру, формируемую данной культурой. По определению американского исследователя, базовая личность — это «...техника размышлений, система безопасности (т. е. стиль жизни, посредством которого человек получает защиту, уважение, поддержку, одобрение), чувства, мотивирующие согласованность (т. е. чувство стыда или вины) и отношение к сверхъестественному» [цит. по: Хонигман, 2001, с. 60]. Это все то, что делает индивида максимально восприимчивым к определенной культуре и позволяет ему достигать удовлетворенности и устойчивости в рамках существующего порядка, т. е. базовая личность есть адаптация к фундаментальным реальностям жизни в определенной культуре.

Кардинер не оригинален, когда выделяет элементы, по которым различаются носители разных культур, — представления о мире, чувства вины и стыда, специфику межличностных отношений. А его точка зрения об основной функции базовой личности практически совпадает с функцией удовлетворения потребностей общества в определенном социальном характере, благодаря которому людям «хочется делать то, что они *должны* делать» [Фромм, 1986, с. 156].

Выделяя методы ухода за маленькими детьми (регулярность кормления, способы пеленания, купание, приучение к гигиене) среди многих «первичных общественных институций», формирующих психологический склад личности, — способов жизнеобеспечения, семейной организации, социализации детей, Кардинер является прямым последователем своего учителя Фрейда. Наиболее самобытной в анализируемой концепции является попытка доказать существование непосредственной связи между обусловленными культурой — прежде всего способами ухода — первыми «опытами», а также переживаниями человека в младенческом возрасте и базовой структурой личности. То, что критики не без иронии называли «пеленочным детерминизмом».

Для раскрытия базовой личности, как правило, использовались не статистические, а нестрогие, с точки зрения психолога, описательные методы, часто личные впечатления этнолога о способах ухода за детьми. Но и без применения «сциентичных» психологических методик при изучении культур племенного типа было получено много интересных данных. Более того, хотя сам Кардинер подчеркивал, что его концепция не может быть перенесена на сложные современные культуры, в дальнейшем исследователи стали объяснять спецификой ухода за младенцами и особенности психологического склада «цивилизованных» народов. Например, приписываемые русским терпение и послушание стали связывать с практикой длительного тугого пеленания, принятой в русских семьях.

Но очень скоро выяснилось, что возможность исследования сложных современных культур на основе выделения базовой личности вызывает большие сомнения. Возникли сомнения и в прямой зависимости структуры личности индивида от воспитания его в раннем детстве. Даже ближайший сподвижник А. Кардинера Р. Линтон (1893–1953) отказался от глобального, но абстрактного понятия базовой личности в пользу понятия *модальной личности*, представляющей собой «...продукт взаимодействия биологического наследия человека (его врожденных способностей) и жизненного опыта членов группы, который обуславливает форму выражения этих способностей и управляет ими» [Хонигман, 2001, с. 61].

Это понятие выражает наибольшую распространенность (моду) типа личности в культуре. Это не «средняя» личность, а чаще всего встречающаяся. Иными словами, понятие модальной личности не предполагает, что все или даже большинство членов общности имеют одну и ту же личностную структуру: хотя культурантрополог «...нацелен на извлечение элементов, часто встречающихся в действиях, мыслях и чувствах членов специфической общности ... он не утверждает, что все члены этой общности одинаковы как личности» [Там же, с. 64]. Это становится эмпирической проблемой, а не утверждением, основанным на изучении данных только культуры.

Итак, модальная личность соответствует сравнительно прочно сохраняющимся чертам личности, чаще всего встречающимся у взрослых членов данного общества. Именно общества, а не культуры, так как в сфере интересов исследователей оказались «цивилизованные» страны. Эти черты личности должны изучаться статистическими, прежде всего тестовыми методами, но

выбор определенных показателей затруднен, так как не существует общепризнанной теории личности.

Авторы, изучавшие модальные личности, постоянно развивали идеи, связанные с этим понятием. Так, Линтон предлагал разграничивать социально желательную структуру личности, которая была бы оптимальной для членов данного общества, и модальную личность, которая в реальности наблюдается у его членов. Кроме того, культурантропологи столкнулись с непреодолимыми трудностями выделения модальной личности в современных обществах, которые не гомогенны, а, напротив, стратифицированы и дифференцированы. Выяснилось, что невозможно получить ясного представления о том, в какой степени общие элементы личности свойственны жителям города или деревни, социальным классам или другим участкам исследовательского поля. В результате получила развитие концепция **мультимодальных обществ**, согласно которой каждый народ представлен не одной модальной личностью, а несколькими, с переходными формами между ними.

4.3. Предмет и задачи психологической антропологии

В 1954 г. Дж. Хонигман попытался дать целостное представление о школе «Культура и личность» [Honigman, 1954]. Главную задачу исследователей этой школы он видел в выяснении того, как индивид действует, мыслит, чувствует в специфическом культурном контексте. Анализируя судьбу индивида в культуре, культурантропологи изучали усвоение индивидом социально стандартизированных образцов поведения — стереотипов поведения, если использовать более привычный для психолога термин. Иными словами, в первую очередь их интересовало вхождение ребенка в культуру, а связь между культурой в широком смысле, включая ее социальные, экономические, политические и даже экологические аспекты, и личностными характеристиками была для них опосредована социализацией.

Основным методом исследования, использовавшимся в рамках научного направления «Культура и личность», было длительное интенсивное наблюдение. Этнолог проводил полевые исследования, которые могли длиться годами:

«Он готов отказаться от прелестей цивилизованной жизни и подвергнуться на месяцы всем неудобствам и неприятностям жизни среди людей, манеры, методы санитарии и образ мышления которых ему чужды. Он готов изучать их язык, погрузиться в их нравы, проникнуть в их культуру всей душой, так, чтобы сопереживать их антипатиям и радоваться их триумфам» [Мид, 1988, с. 228].

Работу культурантрополога можно назвать включенным наблюдением, так как, как правило, он участвовал в жизни племени и даже занимал достаточно высокое положение в качестве его члена, например приобретал статус сына вождя. Этому способствовала особенность многих традиционных культур, для которых высоко значимо родство «по кормлению». У исследователя могло оказаться много родственников на Новой Гвинее, так как он жил на земле племени и ел местную пищу.

Кроме включенного наблюдения широко использовались и другие методы: глубинные интервью, анализ снов, запись биографий. Применялись и проективные методики исследования личности, когда испытуемым предлагались для интерпретации неопределенные, неоднозначные стимулы, например знаменитый пест Роршаха «Чернильные пятна». Предполагается, что в этом случае стимулы приобретают смысл не столько в силу их объективного содержания, сколько в связи с личностным значением, придаваемым им человеком, и чем менее стереотипны стимулы, тем ярче проявляется личность.

В рамках школы «Культура и личность» работали многие получившие мировую известность ученые — Р. Бенедикт, К. Дюбуа, А. Инкелес, Р. Линтон, М. Мид, но к началу 50-х годов она утратила ведущее положение в американской науке. В наши дни область культурантропологических исследований, имеющих психологический аспект, объединяется под названием **психологическая антропология**.

Так предложил переименовать этнологическую ветвь этнопсихологии американский исследователь китайского происхождения Ф. Хсю (Сюй Лангуан). Именно так и называется сборник под его редакцией, изданный в 1961 г. [Psychological anthropology, 1961]. Этот термин показался Хсю менее громоздким и более логичным, чем «Культура и личность». Он попытался, с одной стороны, выявить отличия психологической антропологии от ее предшественницы — учет внутрикультурных различий и последствий межкультурных контактов, а с другой — подчеркнуть ее междисциплинарный характер, настаивая на

использовании как результатов психологических, в частности психоаналитических, исследований, так и данных философии и социологии.

Хсю отстаивает точку зрения, согласно которой **социальные представления** совпадают у большинства членов той или иной культуры. Эти широко распространенные в культуре представления существуют в сознательной и бессознательной форме и управляют действиями людей. Именно они составляют первичный и наиболее фундаментальный «физический материал», изучаемый психологической антропологией независимо от того, кто является носителем представлений (индивид или группа — семья, род, племя) и как классифицируется та или иная культура (как примитивная, бесписьменная, цивилизованная и т.п.).

Итак, мы снова встретились с понятием **социальные представления**, являющимся базовым для этнопсихологии с самого ее возникновения и до наших дней, с феноменом, который изучается не только психологической антропологией, но и сравнительно-культурной психологией. И все-таки Хсю стремится отграничить «свою» науку от родственных ей дисциплин, прежде всего от социальной психологии. Этнологов и психологов интересуют одни и те же явления: социальные представления, ценностные ориентации и нормы, способы социализации детей, особенности личности взрослого человека. Но подход к их изучению в двух ветвях этнопсихологии в корне различается. Называя **наблюдение и понимание** естественных ситуаций в полевых условиях основными методами, используемыми в психологической антропологии¹, Хсю подробно и даже поэтично описывает особенности знакомого нам *etic* подхода. Он особо подчеркивает, что психологоантрополог стремится не допускать прямого вмешательства в жизнь изучаемых им людей, а наблюдает, участвует, учится с надеждой понять.

Иными словами, общая концепция психологической антропологии не многим отличается от теории «Культура и личность». Хсю, как и большинство современных культурантропологов, согласен с Дж. Хонигманом в том, что основная задача этой ветви этнопсихологии состоит в изучении судьбы индивида в культурно-специфичном окружении. Но круг проблем, затрагиваемых психологической антропологией, в наши дни значительно расширился. Разные авторы выделяют до пятнадцати самых разных тем — от межкультурного анализа *Self* jxo изучения биологических аспектов поведения. Но основными направлениями психологической антропологии традиционно рассматриваются следующие:

- исследование социализации детей (этнография детства);
- исследование национального характера²;
- анализ нормы и патологии личности в разных культурах.

Предпринимаются попытки и более дифференцированных классификаций направлений психологической антропологии. Наиболее полный их перечень под названием «Основные школы и подходы в психологической антропологии» предложил Ф. Бок [Bock, 1988].

Первая школа — психоаналитическая антропология, состоящая из двух подходов: а) ортодоксального (Фрейд) и б) неопрейдистского (Фромм, Эриксон).

Вторая школа — «Культура и личность», включающая четыре подхода: а) конфигурации культур (Бенедикт); б) базовая и модальная личность (Кардинер, Дюбуа, Линтон, Инкелес); в) национальный характер (Хсю, Горер); г) сравнительно-культурный (Дж. и Б. Уайтинги).

Третья школа — «Социальная структура и личность» с тремя подходами: а) материалистическим (Маркс, Энгельс, Бухарин); б) позитивистским (Вебер, Мертон); в) интеракционистским (Г. Мид).

Четвертая школа — когнитивная антропология. В этом случае Бок выбирает другую основу для выделения подходов — по предмету изучения: а) исследование примитивного мышления (Тайлор, Леви-Брюль, Боас, Леви-Строс); б) анализ проблем возрастного развития (Пиаже, Коул); в) этносемантические исследования (Берлин, Кэй).

С помощью этой классификации американский ученый стремится в лаконичной концептуальной форме подвести итог длительного изучения связей между внутренним миром человека, с одной стороны, и культурой и обществом — с другой. Но если сравнить классификацию даже с определением психологической антропологии, которое предлагает сам

¹ Хотя иногда применяются тестирование и эксперимент.

² Называть его могут по-разному — от конфигураций культур до ментальности.

Бок, то становится очевидным, что в схеме он слишком расширительно трактует рассматриваемую дисциплину. Считая психологическую антропологию широкой междисциплинарной областью знаний, в определении Бок уточняет, что она охватывает все культурантропологические исследования, которые систематически используют психологические понятия и методы. А согласно схеме Бока, психологическая антропология, как совершенно справедливо отмечает А. А. Белик, «...из междисциплинарной области ... превращается в метанауку, далеко выходящую за рамки этнологии и психологии» [Белик, 1993, с. 22]. Даже если исходить из понимания антропологии как совокупности наук о человеке, социологические теории, включенные Боком в школу «Социальная структура и личность», невозможно «втиснуть» в рамки *психологической* антропологии. Какие, например, психологические понятия и методы используют К. Маркс и Ф. Энгельс в работе 1848 г. «Манифест Коммунистической партии», с которой Бок начинает отсчет всей психологической антропологии? В то же время можно согласиться с Боком, что психологическая антропология в широком смысле слова родилась не в 30-е годы в США в школе «Культура и личность», а в настоящее время не сводится к исследованиям таких американских культурантропологов, как Хонигман и Хсю. В истории этой науки найдется место для большинства авторов, включенных в классификацию Бока. С анализом работ большинства из них вы уже встретились или еще встретитесь на страницах нашего учебника.

Что касается психологической антропологии в узком смысле слова, то в настоящее время заметен общий кризис этой области знания. Не вызывает сомнений, что психологический склад каждого народа уникален, но в чем состоит эта уникальность, если даже сами культурантропологи давно отказались от исследования базовых и модальных личностей, а используемое ими понятие *национальный характер*, как мы увидим, до сих пор остается чем-то туманным и загадочным. С точки зрения психологов, и вся область психологической антропологии ставит больше вопросов, чем дает ответов. Так, в большинстве исследований, несмотря на декларации Хсю, игнорируются внутриэтнические различия, которые в действительности могут даже превосходить межэтнические.

У психологов вызывает сомнения и методы, используемые в психологической антропологии. Возникает вопрос: может ли культурантрополог хотя бы объективно, если не безошибочно, взглянуть на представителя культуры, которая часто очень сильно отличается от его собственной? Правда, психологи-критики не замечают, что их «объективный» метод систематического сбора данных с помощью стандартных для разных культур методик таит в себе не меньше недостатков, чем погружение этнолога в чужую культуру. И что только создание междисциплинарной, синтетической этнопсихологии подчеркнет достоинства и сгладит недостатки, имеющиеся в двух ветвях этой науки.

Рекомендуемая литература

Белик А. А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. С. 33–69, 95–110.

Лурье С. В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. С. 57–63, 113–143, 210–221.

Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978. С. 249–260, 270–283.

ГЛАВА 5

СРАВНИТЕЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К ПОСТРОЕНИЮ ОБЩЕПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

5.1. Эмпирические исследования перцептивных процессов

Первые серьезные сравнительно-культурные исследования в психологии, точнее в общей психологии, которая к этому времени получила значительное развитие, датируются рубежом XIX–XX вв. Основателем сравнительно-культурной психологии считается британский

психолог и антрополог У. Риверс (1861–1922), который работал в составе знаменитой Кембриджской этнографической экспедиции на островах пролива Торреса, а затем на Новой Гвинее и в Южной Индии.

Во время этой экспедиции в полевых условиях были апробированы экспериментальные установки и методики, разработанные в психологических лабораториях Европы. Изучались сенсорные способности: острота зрения, восприятие цвета, восприятие пространства, включая подверженность зрительным иллюзиям¹, острота слуха, обоняние, вкус, опознание веса, тактильная чувствительность.

Британскими исследователями² проверялась достоверность популярных в то время утверждений о большем развитии сенсорных способностей у примитивных народов, чем у европейцев. В частности, путешественники нередко сообщали о необыкновенной остроте зрения дикарей:

«У людей с Сан-Кристовала (Соломоновы острова) глаза, как линзы, и они могут с большого расстояния в самый пасмурный день обнаружить голубей, спрятавшихся между листьями деревьев. <...> Уроженцы Новой Ирландии ... обнаруживали маленькие лодки в плохую погоду на расстоянии шести-семи миль, чего мы не могли сделать даже с биноклями и телескопами» [Коул, 1997, с. 58].

Риверс поддерживал так называемую компенсаторную гипотезу, согласно которой первобытные народы достигли высокого развития перцептивных способностей, но за счет меньшего развития способностей интеллектуальных. Иными словами, если слишком много сил затрачивается на «чувственный фундамент», то от этого страдают «высшие интеллектуальные структуры».

В результате проведенного тестирования туземцев и сравнения с данными, полученными в Англии и Германии, были выявлены отдельные, но отнюдь не экстраординарные межкультурные различия в зрительном восприятии. Так, при изучении цветового зрения обнаружилось, что туземцы часто смешивают синий и зеленый цвета. По мнению Риверса, их зрение характеризуется меньшей чувствительностью в сине-зеленом участке спектра, чем зрение европейцев, для них синий более темный цвет, чем для нас: они сравнивают яркий синий цвет с грязной водой или темнотой ночи³.

Особый интерес представляет сравнительно-культурное тестирование остроты зрения. Достойно восхищения то, насколько скрупулезно Риверс подошел к подбору испытуемых при его проведении. Зрение занимающихся рыболовством туземцев островов Торреса сравнивалось не со зрением английских студентов, как, к сожалению, поступили бы многие современные исследователи, а со зрением не слишком образованных немецких рыбаков — жителей острова Гельголанд. Хотя у жителей Южных морей средняя острота зрения оказалась несколько выше, различие не было значимым, что позволило Риверсу сделать вывод: «Народы, которые изучены к настоящему времени, не проявляют того превосходства над европейцами в присущей им остроте зрения, как этого можно было бы ожидать по сообщениям путешественников» [цит. по: Коул, 1997, с. 60].

Результаты вышеперечисленных и многих других экспериментов позволили британскому исследователю прийти к общему заключению: нет оснований утверждать, что примитивные народы обладают более высокоразвитым восприятием, чем европейцы. Кстати сказать, исследования, проводившиеся на протяжении целого столетия после Кембриджской экспедиции, подтвердили, что культурные различия в остроте ощущений минимальны.

¹ Проблему подверженности зрительным иллюзиям мы затронем в разделе 5.2.

² Помощниками Риверса были студенты К. Майерс и У. Макдугалл, ставшие впоследствии известными психологами.

³ Вопрос о возможных межкультурных различиях в цветовом восприятии был поставлен задолго до Риверса. В середине XIX в. британский государственный деятель У. Гладстон привлек внимание к некоторым странностям в поэмах Гомера — отсутствию слов, обозначающих коричневый и синий цвета, и значительному преобладанию «наиболее грубых и элементарных форм цвета, таких как черный и белый» [цит. по: Роу, 1996, с. 7]. Он рассматривал это как признак примитивизма и неполноценности цветового зрения у древних греков. Начались даже дискуссии о цветовой слепоте греков времен Гомера. К настоящему времени это недоразумение выяснено: современные исследователи доказали, что отсутствие термина для обозначения определенного цвета вовсе не означает неспособность его различения среди других. Невозможно даже предположить, что греки «не были в состоянии отличить цвет летнего неба от цвета крови или снега» [Там же, с. 9].

Вместе с тем бывали случаи, когда Риверс поражался зоркости рыбаков с островов пролива Торреса, объясняя эти факты вполне современно — условиями их жизни, т. е. контекстом. У бесписьменных народов, по его мнению, нет особого совершенства восприятия, но от европейцев их отличает необходимость пристального внимания к малейшим деталям ландшафта, растений, животных. В то же время ученый не был свободен от господствовавших в то время концепций нулевой суммы — равновесия между уровнями развития низших и высших психических функций.

В дальнейшем психологическое сообщество отвергло многие интерпретации Риверса, особенно это относится к поддержке компенсаторной гипотезы, которую он, впрочем, и не мог подтвердить, так как экспериментально не исследовал высшие психические функции. Но во многих отношениях исследования, проведенные на рубеже XIX и XX вв., до сих пор считаются образцовыми. Отчеты Риверса представляют значительный интерес еще и потому, что количественные данные он стремился подтвердить другими методами. Так, изучая цветовое восприятие с помощью *аппаратурных методов*, он использовал также *метод опроса*, интересуясь у туземцев, какие цвета они предпочитают, и *метод наблюдения*, отмечая, в одежде какого цвета люди приходят на праздник.

В XX в. на результаты проводившихся в США исследований перцептивных процессов долгое время влияли предвзятые идеи о межрасовых различиях в интеллекте. Например, при тестировании музыкальных способностей в 30-е годы студенты-афроамериканцы продемонстрировали более высокие показатели при опознании громкости и продолжительности звучания мелодий и при идентификации ритма. А у белых студентов результаты были лучше при опознании тембра и тональности. Но исследователи обнаружили позитивную корреляцию с интеллектом только двух последних показателей.

Место компенсаторной гипотезы о дополнительности связи между восприятием и интеллектом заняла гипотеза баланса между различными сенсорными модальностями. Был предложен термин *сенсотип*, с помощью которого стали характеризовать различия между расами в значимости разных органов чувств при восприятии. К сожалению, эти идеи завоевали популярность в среде творческой интеллигенции некоторых стран, и представители разных рас стали превозносить «свой» способ восприятия. Сторонники доктрины негритюда, например, рассматривали тактильно-слуховой сенсотип как специфически африканский и противопоставляли его визуальной культуре белых колонизаторов.

Серьезного теоретического объяснения обусловленных культурой причин доминирования у африканцев слухового восприятия так и не было предложено. Но, по мнению сторонников гипотезы баланса, есть много эмпирических примеров, которые ее поддерживают, например трудности африканцев в изучении математики, но их способности к языкам и хорошее чувство ритма. Однако результаты многочисленных исследований достаточно противоречивы. Так, в одном из них, когда белые и черные южноафриканские студенты должны были высказывать суждения о яркости белого пятна и громкости звука, не было найдено доказательств превосходства черных испытуемых в слуховом восприятии, а белых — в зрительном [по: *Matsumoto*, 1996].

К началу 70-х годов понятие *сенсотип* исчезло из сравнительно-культурной психологии. При изучении перцептивных процессов этнопсихологи переключились на исследование специфических стимулов и межкультурные различия стали искать лишь в весьма ограниченных областях перцептивного опыта. Их достижения мы рассмотрим на примере изучения некоторых аспектов зрительного восприятия: с этого предмета началась сравнительно-культурная психология и ему посвящено больше всего серьезных работ.

5.2. Зрительные иллюзии и культура

К постановке вопроса о межкультурных различиях в подверженности зрительным иллюзиям привело исследование У. Риверса, опубликованное в 1905 г. Подобные иллюзии возникают, когда «выученные» интерпретации стимулов вводят в заблуждение из-за своих необычных характеристик — при восприятии специально подобранных «двусмысленных» геометрических фигур, углов и линий. В начале XX в. Риверс работал с двумя общеизвестными иллюзиями — Мюллера—Лайера и горизонтально-вертикальной (рис. 1 и 2), сравнивая восприимчивость к ним жителей Англии, Южной Индии и Новой Гвинеи.

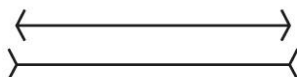


Рис. 1. Иллюзия Мюллера–Лайера. Одинакова ли длина горизонтальных отрезков? Большинству людей нижняя линия кажется более длинной, чем верхняя. На самом деле их длина совершенно одинакова.

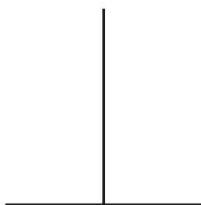


Рис. 2. Горизонтально-вертикальная иллюзия. Одинакова ли длина горизонтального и вертикального отрезков? Большинству людей вертикальная линия кажется длиннее, чем горизонтальная, хотя обе линии имеют одинаковую длину.

Согласно полученным результатам, англичане чаще, чем представители двух других культур, воспринимают линии в иллюзии Мюллера—Лайера как различающиеся по длине. Обнаружилось также, что индийцы и новогвинейцы более подвержены горизонтально-вертикальной иллюзии, чем англичане. Эти результаты удивили исследователя, так как он предполагал, что народы Новой Гвинеи и Индии более «примитивны» и, следовательно, должны быть в большей степени восприимчивы к любым зрительным иллюзиям, чем образованные и «цивилизованные» англичане. Однако полученные данные продемонстрировали, что культура в целом, а не только степень образованности ее членов, влияет на подверженность иллюзиям, воздействует на то, каким образом человек видит окружающий его мир.

В настоящее время эта проблема относится к наиболее разработанным в сравнительно-культурной психологии, заметной вехой в ее изучении явилась работа 1966 г. «Влияние культуры на зрительное восприятие» [Segall et al, 1966]. Исследование тем более примечательное, что его проводили крупнейшие авторитеты в своих областях знаний — культурантрополог М. Херсковиц, психолог Д. Кэмпбелл и их ученик М. Сегалл. А причиной проведения экспериментов послужили расхождения во мнениях между ними: если последовательный релятивист Херсковиц верил, что даже восприятие длины линий подвергается серьезному влиянию культурных факторов, то Кэмпбелл относился к этому более скептически.

Были выдвинуты две основные гипотезы:

1. **Гипотеза «мира плотников»**, согласно которой люди, выросшие в западной культуре, окруженные множеством прямоугольных по форме предметов (мебель, здания и многое другое), в большей мере подвержены иллюзии Мюллера—Лайера, чем люди из традиционных культур, вокруг которых больше предметов, над которыми не трудился человек («плотник»), следовательно, более привычные к округлым и неправильным геометрическим формам.

Мы действительно живем в мире, где многие вещи имеют правильную прямоугольную форму¹, и, не осознавая того, ожидаем, что предметы имеют прямые углы. Поэтому мы интерпретируем предметы как прямоугольные, даже если они не формируют прямой угол на сетчатке нашего глаза. В иллюзии Мюллера—Лайера мы «видим» прямоугольные фигуры как находящиеся от нас на разном расстоянии и воспринимаем нижнюю линию («более далекую») как более длинную (см. рис. 1).

2. **Гипотеза «перспективной живописи»**, согласно которой горизонтально-вертикальная иллюзия слабее проявляется у людей, которым редко приходится видеть

¹ В раннем детстве ребенок, как Гриша, герой одноименного рассказа А. П. Чехова, знает «один только четырехугольный мир, где в одном углу стоит его кровать, в другом — нянькин сундук, в третьем — стул, а в четвертом — горит лампадка» [Чехов, 1955, с. 187].

горизонт или смотреть вдаль, например у жителей природных джунглей или «джунглей современных мегаполисов», и сильнее у людей, привычных к бескрайним просторам.

Горизонтально-вертикальной иллюзии люди подвержены потому, что в нарисованных изображениях вертикальные линии выглядят как горизонтальные, уходящие вдаль. Предполагается, что линия должна быть длиннее, если она находится дальше (см. рис. 2).

В исследовании участвовало около двух тысяч человек: 3 группы испытуемых европейского происхождения и 14 — из «неевропейских» культур. Результаты показали, что представители европейской культуры в большей степени были подвержены иллюзии Мюллера—Лайера. Подверженность горизонтально-вертикальной иллюзии различалась по группам иным образом: в большей степени она проявилась у испытуемых из групп, привычных к дальним просторам¹. Гипотезы подтвердились, выдержали проверку и результаты, полученные Риверсом в начале XX в. Прав оказался Херсковиц, и исследователи сделали вывод, что восприимчивость к зрительным иллюзиям зависит от среды, в которой живет человек, т. е. от факторов культуры и экологии.

Многими авторами выдвигались и альтернативные объяснения разной степени подверженности зрительным иллюзиям. Кроме культуры и экологии учитывались физиологические факторы. Р. Поллак и С. Сильвар выявили корреляцию между пигментацией сетчатки и способностью обнаруживать контуры: чем темнее пигментация, тем слабее данная способность [Pollack, Silvar, 1967]. У людей с темным цветом кожи пигментация сильнее, они в меньшей степени способны обнаруживать контуры и поэтому меньше подвержены иллюзии Мюллера—Лайера. В этом случае варьировалась раса при одинаковой окружающей среде — эксперимент проводился в США. В эксперименте Сегалла с коллегами варьировалась окружающая среда («мир плотников» и «круглый мир»), но в каждом окружении исследовались представители одной расы.

Но чтобы выяснить, что больше влияет на подверженность иллюзии Мюллера—Лайера — среда и культура или раса, необходимо сравнить воздействие среды и расы, не смешивая их между собой. Для этого В. Стюарт сначала протестировала белых и черных детей, живущих в одном американском городе, и не нашла межрасовых различий. Затем она отправилась в Замбию и сравнила восприимчивость к иллюзии у городских школьников, живущих в «мире плотников», и у нескольких групп их сельских сверстников, окружение которых в разной степени прямоугольно. По ее данным, подверженность иллюзии Мюллера—Лайера зависит от степени прямоугольности окружающего мира [по: Matsumoto, 1996].

Как мы видим, в многочисленных исследованиях зрительных иллюзий были получены весьма противоречивые результаты, хотя большинство данных подтверждает ведущую роль среды и культуры, а не расовых особенностей. Тем не менее при объяснении подверженности зрительным иллюзиям необходимо учитывать разные факторы — и культурные, и экологические, и физиологические.

5.3. Цвет: кодирование и категоризация

К классическим темам исследования в сравнительно-культурной психологии относится и восприятие цвета. Как уже отмечалось, данная проблема заинтересовала ученых уже в середине XIX в., затем ее исследовал У. Риверс. В дальнейшем эта область оказалась наиболее пригодной для проверки *гипотезы лингвистической относительности* Сепира—Уорфа, так как цветовое пространство удобно для изучения: любой цвет может быть однозначно определен в терминах объективных физических измерений (по тону, яркости, насыщенности).

Гипотеза лингвистической относительности лежит в основе разработанной в 20–30-е годы XX столетия концепции о существовании неразрывной связи между структурой языка, с одной стороны, и характеристиками мышления и способом познания внешнего мира — с другой. Первоначально эта идея была сформулирована американским лингвистом и культурантропологом Э. Сепиром [1884–1939], полагавшим, что

«...люди живут не только в объективном мире вещей и не только в мире общественной деятельности, как это обычно полагают, они в значительной мере находятся под влиянием того

¹ Необходимо отметить, что иллюзии были обнаружены во всех культурах, разница была лишь в степени их проявления.

конкретного языка, который является средством общения для данного общества. Было бы ошибочным полагать, что мы можем полностью осознать действительность, не прибегая к помощи языка, или что язык является побочным средством разрешения некоторых частных проблем общения и мышления. На самом же деле "реальный мир" в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы» [цит. по: Уорф, 1999б, с. 58].

Дальнейшая разработка концепции принадлежит Б. Уорфу (1891–1941), который еще более категорично утверждал, что языки расчленяют мир по-разному, поэтому обнаруживается относительность всех понятийных систем. Более того, он выдвинул доктрину лингвистического детерминизма, т. е. односторонней причинной связи между языком и познавательными процессами: «...основа языковой системы любого языка (иными словами, грамматика) не есть просто инструмент для воспроизведения мыслей. Напротив, грамматика сама формирует мысль, является программой и руководством мыслительной деятельности индивидуума» [Уорф, 1999а, с. 97].

Итак, мышление и восприятие, по мнению Сепира и Уорфа, не могут не зависеть от того, на каком языке говорит человек. В современном языке эскимосов имеется около двадцати слов для обозначения понятия *снег*, в английском языке — одно, а в языке ацтеков есть только одно слово, обозначающее и *снег*, и *лед*, и *холод*. В соответствии с гипотезой лингвистической относительности пришлось бы признать, что эскимосы способны воспринимать больше видов снега, чем американцы, а у ацтеков с восприятием снега возникают большие сложности.

Но как совершенно справедливо отмечают М. Коул и С. Скрибнер, крайние формы лингвистической относительности если не исключили бы, то весьма снизили возможность межкультурного обмена знаниями, так как «изучение мира ограничилось бы только теми явлениями или чертами, которые закодированы в нашем языке» [Коул, Скрибнер, 1977, с. 56].

К счастью, эмпирические данные свидетельствуют о не столь значительном влиянии языка на восприятие и мышление. Многие психологи, изучавшие воздействие лексических различий на познавательные процессы, исходили из слабой версии гипотезы лингвистической относительности, гласящей, что языки отличаются друг от друга не столько тем, что в них *можно* выразить, сколько тем, что в них *легче* выразить. Если согласиться с этим, можно предположить, что наличие нескольких слов для категории *снег* облегчает выявление некоторых нюансов во внешнем мире и делает более точной вербальную коммуникацию относительно этого феномена.

Соответственно, следует ожидать, что чем легче обозначить словами те или иные перцептивные категории, тем с большей легкостью они используются мышлением. Именно для проверки этого предположения было избрано изучение восприятия цвета. Так, слабая версия гипотезы лингвистической относительности подтвердилась при изучении восприятия цвета у американских индейцев зуни, в языке которых не различаются желтый и оранжевый цвета. Действительно, индейцы, говорившие только на родном языке, чаще других ошибались при узнавании этих цветов. Меньше ошибок делали индейцы-билингвы, и еще меньше — говорившие только на английском языке. Иными словами, тот, кому легче было обозначить цвета, легче их узнавал [Коул, Скрибнер, 1977].

Но в последние десятилетия некоторыми исследователями подвергается сомнению даже слабая версия гипотезы Сепира—Уорфа. Долгое время ее подтверждением служили многочисленные данные о несовпадении границ цветовых обозначений у представителей разных языковых групп. Американские культурантропологи Б. Берлин и П. Кэй не отрицали этого, но в своем классическом труде «Базовые термины для обозначения цветов: универсальность и эволюция» обратили внимание не на *границы* между цветами, а на *центр* — на то, что они называли *фокусными цветами* [Berlin, Kay, 1969].

На первом этапе они просили испытуемых — представителей 20 языковых групп, проживающих в США и знающих, кроме родного языка, английский, выделить базовые термины для обозначения цветов на их языке. Когда наборы цветообозначений были получены, испытуемые должны были из 329 образцов, окрашенных в разные цвета, выбрать: а) те, которые соответствуют каждой из выделенных цветовых категорий; б) среди них наиболее типичные, соответствующие каждой категории в наибольшей степени.

Как и следовало ожидать, границы обозначения цветовых категорий в разных языках не совпали. Но выбранные испытуемыми «лучшие» для базовых цветов образцы (фокусные цвета) оказались одними и теми же: для черного, белого и красного цветов — в 20 языках, для

зеленого — в 19, для желтого — в 18, для синего—в 16, для коричневого и фиолетового — в 15, для серого — в 14, для оранжевого и розового — в 11.

Таким образом, американские исследователи предложили систему цветowych универсалий. Кроме фокусных цветов, универсальной они считают последовательность возникновения цветowych категорий в языках мира. Исследовав 78 языков, Берлин и Кэй пришли к выводу, что 11 основных цветов стали кодироваться в истории любогоязыка в фиксированном порядке, а стадии появления терминов представляют собой ступени лингвистической эволюции языков:

1. Сначала появились названия для белого и черного цветов, и они имеются во всех языках¹.
2. Если язык содержит три термина, то в нем имеется термин для красного цвета.
3. Если язык содержит четыре термина, то в нем имеются термины либо для желтого, либо для зеленого цвета.
4. Если язык содержит пять терминов, то в нем имеются термины и для желтого и для зеленого цветов.
5. Если язык содержит шесть терминов, то в нем имеется термин для синего цвета.
6. Если язык содержит семь терминов, то в нем имеется термин для коричневого цвета.
7. Если язык содержит восемь или больше терминов, то в нем имеются термины для фиолетового, розового, оранжевого, серого цветов.

Поддержку для этой схемы можно найти как в классической литературе, так и в этнологии. При анализе случаев употребления цвета в «Илиаде» и «Одиссее» было установлено, что греки в эпоху Гомера имели трехчленную классификацию цветов: основными терминами являлись белый, черный, красный. Согласно данным британского этнолога В. Тернера (1921–1983), африканское племя идембу находится на той же стадии эволюции языка: «...все прочие цвета передаются произвольными терминами или описательными и метафорическими выражениями. Нередко те цвета, которые мы сочли бы отличными от белого, красного или черного, у идембу лингвистически отождествляются с ними. Синяя ткань, например, описывается как "черная", а желтые и оранжевые предметы объединяются под рубрикой "красных"» [Тернер, 1972, с. 51].

Концепция Берлина и Кэя имеет как ревностных сторонников, так и яростных критиков. За прошедшие годы собрано множество экспериментальных доказательств и ее универсальности, и ее недочетов. Серьезную поддержку теории оказали результаты проверки универсальности фокусных цветов, полученные Э. Хайдер (Рош). Фокусные цвета оказались более кодируемыми, чем нефокусные, т. е. их названия были короче, и испытуемые, говорившие на 23 языках, вспоминали их раньше. Более того, исследовательница обнаружила, что фокусные цвета запоминались точнее нефокусных даже теми испытуемыми, в языке которых отсутствуют названия для них. Этот впечатляющий результат был выявлен у людей народности дани с Новой Гвинеи, цветовой словарь которых состоит всего из двух категорий: *мили* (темный холодный) и *мола* (светлый теплый) [по: Коул, Скрибнер, 1977]. Если следовать гипотезе лингвистической относительности, чрезвычайно бедный цветовой словарь народности дани должен был бы тормозить их способности к выделению и запоминанию цветов. Но этого в эксперименте Хайдер не происходило: даже если для многих цветов в языке не было вербальных «ярлыков», при необходимости в категоризации человеку удавалось их запомнить. Но почему? На этот вопрос не было дано ясного ответа. Во всяком случае, большинство психологов искало объяснение полученным результатам не в нейрофизиологической теории категорий цвета. Отнюдь не случайно, что Берлина и Кэя критиковали за игнорирование социального значения цветов в культуре, их использования в символах и ритуалах.

Более того, если в 80-е годы среди психологов считалось доказанным, что фокусные цвета легко запоминаются представителями всех изученных народов, то результаты более поздних исследований позволили их авторам вновь поставить вопрос: а являются ли цветowe категории универсальными?[Roberson, Davies, Davidoff, 2000]. Например, представители народности беринмо с Новой Гвинеи, как правило, лучше вспоминали цвета, для которых у них имелись термины (*нол*, охватывающий синий, зеленый и фиолетовый, и *уор*, соответствующий

¹ В настоящее время выдвинуто предположение о языках «первой ступени I>и жития», имеющих категории лишь для светлого теплого и темного холодного.

желтому, оранжевому и коричневому), а не фокусные цвета. Приходится констатировать, что проблема восприятия цвета в разных культурах до сих пор далека от разрешения, сходство между ними не столь однозначно, как полагали ранее, а категоризация цветов в большей степени зависит от лингвистического и культурного контекста, чем считали Берлин, Кэй и Хайдер.

В этой связи особый интерес вызывает попытка А. Вежбицкой найти для фокусных цветов «естественные прототипы из окружающей среды». Она выявила ассоциативную связь между *черным* и *ночью*, *белым* и *днем*. Очевиден и выбор аналогов для *зеленого* и *синего*: это — *растительность* и *небо*. Так, во многих языках, в том числе и в русском, для обозначения зеленого цвета служат слова, морфологически или этимологически связанные с обозначением травы, растений или растительного мира в целом¹. Подобные примеры можно найти и для синего цвета, так, в родном для исследовательницы польском языке слово *niebieski* (светло-синий) происходит от слова *niebo* (небо). *Желтый* — это цвет *солнца*, не случайно на детских рисунках солнце неизменно желтого цвета. А *коричневый* ассоциируется с цветом земли. Сложнее всего оказалось выделить прототип для красного цвета. Для него в окружающем нас мире нет постоянного образца, ведь с кровью, с которой его часто связывают, большинство людей не сталкивается столь же часто, как с небом, солнцем или растениями. Но Вежбицкой удалось обнаружить глубинную связь между *красным* и его ближайшим аналогом в человеческой среде — *огнем*. Отражения такой связи можно найти во многих языках, например, в русском выражении «красный петух» служит синонимом огня.

Проведя глубокий анализ обозначений цвета в разных языках, исследовательница пришла к заключению, «... что цветовые концепты связаны с определенными "универсальными элементами человеческого опыта" и что эти универсальные элементы можно грубо определить как день и ночь, солнце, огонь, растительность, небо и земля» [Вежбицкая, 1997, с. 283].

5.4. Немного о тестах интеллекта

Кроме перцептивных процессов, в центре внимания этнопсихологов на многие годы оказалось измерение интеллекта. Общеизвестно, что французы А. Бине и Т. Симон в начале XX в. создали тесты интеллекта для измерения готовности детей к школе и выявления тех из них, кому потребуются специальное обучение. Для этого они подбирали задачи, с помощью которых можно было бы проверить способность детей «хорошо понимать, хорошо рассуждать» в повседневной жизни. А так как жизнь детей в XX в. во Франции означала в первую очередь жизнь в школе, отбирались виды деятельности, требуемые не просто культурой, а культурой школы [Коул, 1997].

Но когда тесты Бине—Симона и подобные им (IQ-тесты) получили распространение в США, их стали использовать в качестве независимых от культуры измерителей общей способности решать любые задачи — врожденного качества, называемого интеллектом. Так, известный американский психолог Р. Вудвортс провел тестирование представителей индейских племен, участвовавших в 1904 г. в выставке в Сент-Луисе.

В дальнейшем тестирование людей из различных культур стало объектом не только научной, но и политической полемики. Ожесточенные споры разгорелись после того, как в 1913 г. три четверти прибывших в США итальянских, венгерских и еврейских иммигрантов по результатам тестирования были признаны умственно отсталыми. Часть участников полемики защищала научный характер тестов интеллекта, утверждая, что выходцам из Южной и Восточной Европы должен быть закрыт доступ в США. Их оппоненты на это отвечали, что подобные тесты не способны адекватно измерять умственные способности «инородцев», так как связаны со знаниями в области языка и культуры, а иммигранты плохо говорили по-английски и прибыли из стран с культурой, часто сильно отличающейся от американской.

Споры вокруг того, как интерпретировать результаты тестирования членов групп, не принадлежащих к доминантной культуре, в США не утихают до сих пор. Только дебаты возникают по поводу других групп — прежде всего расовых. Действительно, «коэффициент интеллекта» (IQ) у «цветных» в среднем, как правило, оказывается ниже, чем у белых. В

¹ В Толковом словаре В. И. Даля приведено множество однокоренных слов, связанных с растительным миром: кроме сохранившегося в современном языке слова «зелень», это «зелейник» — книга о целебных свойствах трав, «зеленичье» — деревья теплых стран, «зеленец» — незрелая ягода, «зеленыш» — незрелый-орех и многие другие [Даль, 1981, т. 1, с. 676-677].

полемике, известной под названием «природа против обучения», сторонники «природы» утверждают, что тесты измеряют врожденные способности, а различия в IQ носят наследуемый характер. В этом случае доминирующим фактором объяснения различий становится раса, а тесты могут применяться (и действительно неоднократно применялись) при попытках доказать расовое превосходство одних народов над другими. В наши дни в США, где на протяжении нескольких десятилетий проводится антирасистская политика, сторонники подобных идей считают, что специальные правительственные программы предоставления привилегий меньшинствам — пустая трата денег из-за врожденной интеллектуальной неполноценности «цветного» населения.

Те более многочисленные психологи, кто рассматривает «обучение» доминирующим фактором при объяснении различий в между белым и «цветным» населением США, настаивают на их обусловленности культурой и социальным окружением. Более низкие баллы у представителей групп меньшинств — следствие неблагоприятных социально-экономических условий, в которых растут их дети. Сторонники этой позиции опираются на результаты исследований, согласно которым IQ тесно связан с социальным и материальным положением индивида, например, у бедных белых он на 10–20 баллов ниже, чем у белых из среднего класса. Более значительный эффект социального контекста, чем расового происхождения, особенно нагляден, когда знакомишься с эмпирическими данными, подтверждающими, что коэффициент интеллекта у бедных белых в южных штатах ниже, чем у афроамериканцев, живущих в экономически более благополучных северных штатах.

В настоящее время этнопсихологи выделяют несколько причин межкультурных различий в IQ. *Во-первых*, в разных культурах существуют различные социальные представления об интеллекте и интеллектуальной личности. Поэтому оценка интеллектуальных способностей носителей каждой из них должна учитывать смысл, который вкладывается в это понятие. Если в США в соответствии с ценностями западной культуры интеллектуальность в обыденном сознании ассоциируется прежде всего с когнитивной компетентностью (интеллектуальная личность «рассуждает логично и хорошо», «умеет решать проблемы», «говорит ясно и отчетливо»), то на Востоке более значимым является социальная компетентность. Китайцы, например, среди качеств интеллектуальной личности называют ответственность перед обществом и даже подражание, а японцы — скромность, умение слушать и встать на точку зрения другого. Для русской культуры, чему есть эмпирические подтверждения, также характерно преобладание социальных компонентов в представлениях об интеллектуальной личности. Кроме того, русские делают акцент на морально-этических характеристиках интеллектуальности, традиционно связывая ее с интеллигентностью [Смирнова, 1997].

Во-вторых, у людей, принадлежащих к разным культурам, могут не совпадать представления о достойном пути проявления своих способностей. В индивидуалистических культурах демонстрация знаний и умений обычно поощряется. И то же самое поведение может рассматриваться как неприличное или грубое в культурах, где ценятся межличностные отношения, кооперация и скромность. Эту особенность необходимо учитывать при сравнительно-культурном исследовании интеллекта, так как успешное выполнение тестового задания может требовать поведения, которое в одной культуре рассматривается как нескромное и самонадеянное, а в другой — как желательное.

Межкультурные различия в наборе качеств, включаемых в понятие *интеллект*, и в отношении к проявлению этих качеств еще требуют дополнительных эмпирических исследований. Но одно очевидно:

«Мы знаем лишь то, что тесты интеллекта являются хорошими предсказателями вербальных умений, необходимых для успеха в современном индустриальном обществе, в культурах с формализованной образовательной системой, все более распространяющейся по всему миру. Но подобные тесты могут не измерять мотивацию, креативность, талант или социальные умения, которые тоже являются важными факторами достижений» [Matsumoto, 1996, p. 199].

В-третьих, тест, сконструированный для одной культуры, может оказаться неадекватным для другой, даже если его перевод не вызывает никаких замечаний. Например, в американских тестах интеллекта множество вопросов типа: «Что общего между фортепьяно и скрипкой?» Совершенно очевидно, что ответ на данный вопрос требует знакомства с этими инструментами. Правильный ответ можно ожидать от представителей европейской культуры, но не от индивидов из африканского племени ко-сан, которые играют на других музыкальных инструментах. М. Коул абсолютно прав, когда пишет, что «...единственный способ получить

культу- ронезависимый тест — это разработка заданий, в равной мере являющихся частью жизненного опыта во всех культурах. <...> До сих пор никто не выполнил такой исследовательской программы» [Коул, 1997, с. 74].

* * *

Как мы видим, в ходе сравнительно-культурных исследований в общей психологии были выявлены как универсалии, так и достаточно много связанных с культурой различий. Что же все-таки превалирует? Например, Вежбицкая считает, что «крайний универсализм в изучении языка и мышления столь же неоснователен и опасен, сколь и крайний релятивизм в изучении культуры» [Вежбицкая, 1997, с. 238]. Но в истории этнопсихологии мы встречаемся как с обеими крайностями, так и с более взвешенными позициями. В следующей главе будут более подробно проанализированы основные теоретические ориентации этнопсихологических исследований.

Рекомендуемая литература

- Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1997. С. 231–290.
Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. С. 55–88.
Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.: Прогресс, 1977. С. 51–123.
Мацумото Д. Психология и культура. СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. С. 121–147.
Тернер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах на материале ритуала ндембу // Семиотика и искусствометрия / Под ред. Ю. М. Лотмана, В. М. Петрова. М.: Мир, 1972. С. 50–81.

ГЛАВА 6

ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

6.1. Релятивизм, абсолютизм, универсализм

В массе этнопсихологических исследований можно выделить три теоретические ориентации. Сторонники *первой* из них — релятивисты — предполагают, что все психологические феномены обусловлены культурным контекстом. Ее крайним полюсом является максимизация межкультурных различий в содержании и структуре психических процессов. С примерами *культурного релятивизма* — концепцией конфигурации культур Бенедикт, гипотезой лингвистической относительности Сепира—Уорфа — вы уже знакомы. Еще один яркий пример подобного подхода — концепция французского философа и социолога Л. Леви-Брюля, противопоставлявшего первобытное мышление логическому мышлению европейцев, — будет рассмотрен в этой главе.

Релятивизм не означает явного или скрытого расизма, в котором его сторонников нередко обвиняют. Напротив, релятивисты испытывают чувство уважения к каждому изучаемому народу и являются последователями Ф. Боаса, подчеркивавшего, что **все культуры равны, но разные**. Утверждая равенство культур, они мало интересуются установлением сходства между ними, а различия интерпретируют с качественной, а не с количественной точки зрения. Для релятивиста английский *сплин* и русская *хандра* не подобны друг другу, как для А. С. Пушкина, их различия носят качественный характер.

Если в разных культурах изучают интеллект, то различия находят в его форме или стиле, преобладании когнитивного или социального компонента, а не в интеллектуальной компетентности индивидов. При этом исходят из того, что в каждой культуре имеются отражающие ее ценности имплицитные теории интеллектуальности. Вспомним уже приводившиеся примеры: китайцы включают в интеллект социальную ответственность и даже подражание, что чуждо европейской культуре, а русские делают акцент на морально-этических характеристиках интеллекта, что чуждо американцам.

Релятивисты стремятся избежать даже намека на предпочтение собственной группы, пытаясь понять людей на «их собственном языке» и «исходя из их ценностей». Описание и

оценку любых явлений с точки зрения внешнего наблюдателя они рассматривают как унижение людей, полагая, что даже людоедство и детоубийство имели смысл в тех обществах, где они практиковались. Именно поэтому проводятся *etic* исследования, избегающие сравнений¹ и использующие методы, специально созданные для данной культуры и на ее языке. Предполагается, что любые психологические феномены можно объяснить исходя в основном из переменных, относящихся к сфере культуры, с незначительным добавлением других, в частности биологических, факторов.

Вторая — прямо противоположная — теоретическая ориентация заключается в абсолютизации сходства между культурами: отрицается любая специфика, игнорируются очевидные различия между ними. Сторонников *абсолютизма* мало волнует проблема этноцентризма, и, как следствие, ими игнорируется возможность влияния культуры исследователей на их концепции. В многочисленных сравнительно-культурных исследованиях используются неадаптированные стандартные методики, сконструированные в США или Западной Европе. В других регионах в лучшем случае проводится проверка их лингвистической эквивалентности, когда методику переводят на другой язык, а затем осуществляют обратный перевод.

Психологические феномены, например интеллект, рассматриваются как одинаковые во всех культурах. Если межкультурные различия обнаруживаются, а, как правило, так и происходит, их интерпретируют как количественные, иными словами, осуществляют оценочные сравнения. В результате легко делаются заключения, что люди в одной культуре более интеллектуальны (или более честны, более депрессивны), чем в другой, а культуры *одинаковые, но неравные*. В сущности, это — псевдо-*etic* подход, по определению Триандиса [Triandis, 1994], или «навязанный» *etic* подход, согласно концепции Берри [Berry, 1999]. В любом случае для абсолютистской ориентации характерно то, что психологи при проведении сравнительных исследований исходят из ценностей и норм собственной культуры.

С примером абсолютистской концепции — использованием тестов интеллекта в межэтнических и межрасовых исследованиях — вы уже знакомы и должны отдавать себе отчет в том, что именно этот подход служит питательной средой для попыток обосновать превосходство одних народов над другими из-за «научно доказанной» интеллектуальной неполноценности последних.

Но есть и более сложный случай проявления абсолютистских тенденций, полярно противоположный только что описанному. Сторонники «абсолютизма наоборот», ярким представителем которого является М. Коул, рассматривают культуры как *равные и одинаковые*, а наличие различий объясняют неспособностью существующих методик выявить внутреннее сходство между психологическими явлениями [Коул, 1997]. Так, по его мнению, маловероятно существование межкультурных различий не только в основных познавательных процессах, но и в способах их протекания. Причины их обнаружения — в готовности верить в то, что слабые результаты по определенному тесту свидетельствуют о неразвитости или отсутствии того процесса, который этот тест предположительно измеряет. В действительности на основе экспериментальных данных можно судить лишь о том, что испытуемые могут делать, а не о том, чего они делать не могут.

Коул настаивает на необходимости тщательного анализа реальной жизни в изучаемой культуре и на основе этого создания таких условий эксперимента, в которых люди могли бы проявить свои способности. Такой — *etic* — подход позволил ему обнаружить у членов традиционных культур способности, наличие которых отрицалось предыдущими исследователями, например семантическую категоризацию объектов и слов у детей народа кпелле из Либерии [Коул, Скрибнер, 1977]. Однако концепция Коула вызывает раздражение многих психологов, так как требует бесконечного изучения существующих в культурах видов деятельности и условий их выполнения [Тувльviste, 1988].

Впрочем, подход американского исследователя можно рассматривать и как крайний случай *третьей* — универсалистской — теоретической ориентации в этнопсихологии. Сторонники *универсализма* отстаивают единство психики с возможными достаточно существенными внешними различиями. Исследователи этой ориентации полагают, что базовые психологические процессы являются общими для человеческих существ повсюду на Земле, но на их развитие и проявления серьезное влияние оказывает культура. Иными словами, культура

¹ Крайняя точка зрения состоит в том, что само изучение межрасовых различий есть расизм.

«играет разные вариации на общую тему» [Berry et al., 2002, p. 326], а сами **культуры равные, внешне разные, но в основе своей одинаковые**. В исследованиях универсалистов проводятся сравнения, но с большими предосторожностями, со стремлением избежать оценок и предпочтения своей культуры. Используются стандартные методики, но обязательно адаптированные к каждой изучаемой культуре. Главный вопрос, который ставят перед собой исследователи: в какой степени и какими способами культура влияет на внутренний мир человека? Ответив на него, можно, по их мнению, приблизиться и к пониманию того, какие психологические феномены действительно являются универсальными и могут быть использованы для описания поведения и деятельности человека в любой культуре.

На ранних этапах развития сравнительно-культурной психологии исследования универсалистов проводились в русле *etic*-подхода. Но в настоящее время многие ученые поставили под сомнение его достижимость и предложили комбинированный подход, называемый Триандисом *etic—emic—etic* [Triandis, 1994], а Берри — *etic*, но «выкачанным из культуры» (*derived-etic*) [Berry, 1999]. С примерами универсалистской ориентации мы неоднократно будем встречаться на страницах книги, а в этой главе рассмотрим взгляды создателя школы этнологического структурализма К. Леви-Строса.

В разные периоды развития этнопсихологии доминировали различные теоретические ориентации, но в целом наблюдается общее движение к универсализму. Именно в этом направлении изменились к концу научной карьеры взгляды Леви-Брюля — создателя одной из самых серьезных релятивистских концепций.

6.2. Л. Леви-Брюль о ментальности первобытного и современного человека

Концепцию Леви-Брюля (1857–1939) обычно называют концепцией о качественных различиях между первобытным и современным мышлением. Нами использован термин **ментальность** не потому, что он стал столь модным как во всех науках о человеке, так и в обыденной жизни. И даже не потому, что это — калька с употреблявшегося Леви-Брюлем французского слова *mentalité*, которое означает отнюдь не только мышление, а и умонастроение, и мыслительную установку, и воображение, и склад ума. Причина в том, что в своих работах он в большей степени анализировал не *мышление*, т. е. процесс познавательной деятельности, а именно **ментальность**, понимаемую современными исследователями как совокупность эмоционально окрашенных социальных представлений¹.

В своих научных поисках Леви-Брюль исходил из идей основателя социологического направления в этнологической науке Э. Дюркгейма. Он использовал одно из базовых дюркгеймовских понятий **коллективные представления**, определяемые как система верований и чувств, общая для членов одного общества и не зависящая от бытия отдельной личности. Как подчеркивал Леви-Брюль, коллективные представления передаются из поколения в поколение и «навязывают себя личности, т. е. становятся для нее продуктом не рассуждения, а веры» [Леви-Брюль, 1994, с. 20].

Но дальше воззрения двух французских мыслителей расходятся. Дюркгейм с универсалистских позиций анализировал то общее, что, по его мнению, преобладает в жизни различных обществ, утверждая, в частности, что нет пропасти между логикой первобытного и современного человека. Леви-Брюль ставил перед собой две задачи. Не только объяснить ментальность так называемых «примитивных» народов социальными причинами, но и демистифицировать западный способ мышления как привилегированный по отношению к другим его формам:

«Идея о психическом единстве человечества была скалой, на которой психологи и антропологи строили свои церкви. Гипотеза Леви-Брюля, как и теория относительности Эйнштейна в те же годы, подтачивала кантианскую идею о том, что категории человеческой психики — одни и те же во все времена и во всех культурах» [Moscovici, 2000, p. 213].

Леви-Брюлю принадлежит один из самых удивительных и радикальных взглядов на ментальные структуры человека. На основе огромного эмпирического материала — отчетов этнологов, записей путешественников, миссионеров и т.п. — он стремился выявить различия между чисто познавательными индивидуальными представлениями и коллективными

¹ В свою очередь *социальные* представления понимаются нами в этом случае в самом широком смысле — как общие для представителей *социальной* группы представления о *социальном* мире.

представлениями «примитивных народов». Последние, по его словам, — «гораздо более сложное явление, в котором то, что считается у нас "представлением", смешано с другими элементами эмоционального или волевого порядка, окрашено и пропитано ими» [Леви-Брюль, 1994, с. 28].

Итак, в качестве *первой особенности* коллективных представлений французский ученый рассматривает их крайнюю **эмоциональную интенсивность**: «...первобытный человек в данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь» [Там же, с. 29].

Второй — центральной — *особенностью* коллективных представлений Леви-Брюль считает **нечувствительность к логическим противоречиям**, тогда как научное мышление их избегает. Иными словами, в коллективных представлениях предметы, существа, явления могут быть одновременно и самими собой, и чем-то иным, могут находиться здесь и одновременно в другом месте. Имеется много примеров того, что для первобытных людей сон столь же реален, как и то, что они видят наяву. Они не различают предметы и их изображения; человека и его имя, представляя имена как нечто конкретное, реальное и часто священное; человека и его тень, рассматривая посягательство на тень как посягательство на него самого; человека и его группу, отождествляя их.

С нечувствительностью к логическим противоречиям связана *третья особенность* коллективных представлений — **непроницаемость для объективного опыта**. Опыт не в состоянии ни разуверить первобытных людей в их представлениях, ни научить чему-нибудь: неудача магического обряда не может обескуражить тех, кто в него верит; всегда найдется объяснение тому, почему не помогли фетиши, якобы делающие людей неуязвимыми.

Перечисленные особенности можно понимать как негативные, как отсутствие у «дикарей» логического мышления. Но Леви-Брюль интерпретирует их с позиций культурного релятивизма и вводит новое понятие — **пралогическое мышление (или пралогическая ментальность)**. Его он не считает алогичным или антилогичным и не рассматривает как стадию, предшествующую появлению логического мышления.

Следует уточнить, что пралогичными Леви-Брюль считает только коллективные представления, которые не являются мыслью в собственном смысле слова. Французский исследователь особо подчеркивает, что в практической жизни, когда «примитив» мыслит и действует независимо от коллективных представлений, он вполне логичен: «Если его захватит врасплох дождь, то он станет искать убежища. Если он встретит дикого зверя, то постарается убежать от него и т.д. и т.п.» [Леви-Брюль, 1994, с. 64]. Этого почему-то не заметили критики Леви-Брюля, утверждавшие, что пралогическое мышление невозможно, так как оно мешало бы человеку ориентироваться в мире.

Коллективные представления имеют собственные законы, наиболее общим из которых является **закон сопричастности**¹. Формулируя этот закон, Леви-Брюль еще раз подчеркивает эмоциональную насыщенность коллективных представлений, заражающих эмоциями каждого отдельного индивида, в душе которого «...перемешиваются страх, надежда, религиозный ужас, пламенное желание и острая потребность слиться воедино с "общим началом"» [Там же, с. 28]. Это прежде всего потребность в сопричастности своей социальной группе, то, что мы назвали бы потребностью в идентификации с ней. В самой этой потребности не было бы ничего пралогичного, если бы Леви-Брюль не выделял **мистического содержания** коллективных представлений, понимая мистичность как веру в таинственные силы и в общение с ними:

«Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не выступают в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам. Почти все то, что мы видим в этих явлениях и предметах, ускользает от внимания первобытных людей или безразлично им. Зато последние видят много того в них, о чем мы не догадываемся. Например, для первобытного человека, который принадлежит к тотемическому обществу, всякое животное, всякое растение, всякий объект, хотя бы такой, как звезды, солнце и луна, представляет собой часть тотема, класса или подкласса. Поэтому каждый объект наделен определенными сродством, правами на членов своего тотема, класса или подкласса, обязательствами в отношении их, мистическими отношениями с другими тотемами и т.д.» [Леви-Брюль, 1994, с. 29–30].

¹В русских переводах работ Леви-Брюля чаще используется термин *партиципация*, являющийся калькой с французского языка и только затуманивающий значение, которое прекрасно передается русским словом сопричастность.

Леви-Брюль приводит многочисленные примеры того, что в примитивных культурах люди в определенных обстоятельствах не проводят границу между возможным и невероятным, реальным и воображаемым, объективным и мистическим. Они могут отождествлять свою социальную группу с животным или растением, имя которого носят, верить «...в интимную связь между человеческой общественной группой и крокодилей или змеиной общественной группой» [Там же, с. 363]. Именно мистическая сопричастность заставляет представителя южноамериканского племени гуичолов надевать на голову перья орла и таким образом приобщаться к зоркости, прозорливости и мудрости этой птицы.

Итак, согласно концепции Леви-Брюля, для людей из архаических культур не существует двух миров — видимого, осязаемого, физического и невидимого, неосязаемого, «духовного». Для них существует только один — мистически реальный — мир, которому они сопричастны. У «примитивов» отсутствует потребность в познании окружающего мира, их единственное стремление — жить в тесном единстве с ним.

Историческое развитие, по Леви-Брюлю, заключается в том, что коллективные представления все больше приближаются к индивидуальным представлениям: «...интеллектуальный познавательный элемент занимает в них все больше и больше места» [Там же, с. 361]. Основным условием освобождения мышления от закона мистической сопричастности французский ученый считает выделение человеком себя из группы, к которой он чувствует себя принадлежащим, мы бы сказали — развитие личностной идентичности. Одновременно с познанием себя у человека возникает и потребность в объяснении мира, в котором он живет, в познании всего того, что раньше непосредственно переживалось. Можно было бы предположить, что прогресс логической мысли должен привести к гибели коллективных представлений, которые образованы по закону сопричастности, а значит, содержат в себе противоречия и не совместимы с опытом.

Но общие для какой-либо группы представления, выражающие интенсивно переживаемую сопричастность, не исчезли и в начале XXI в. Научное познание окружающего мира не может полностью заменить непосредственного общения с ним. Сохраняется и стремление поддерживать эмоционально окрашенную идентичность со своей социальной группой. Впрочем, к этим выводам пришел и Леви-Брюль, который в своих поздних работах выдвинул идею о наличии и индивидуальных, и коллективных представлений в любой культуре, у любого человека, т. е. о гетерогенности мышления. Он попытался свести различия между «их» и «нашим» мышлением к различиям в *степени* его эмоциональности, в *доле* коллективных представлений среди всех остальных, хотя и продолжал утверждать, что эти различия носят качественный характер.

Обнародование почти век назад идей о качественных различиях между примитивным и логическим мышлением вызвало бурную дискуссию, и в дальнейшем в научной среде преобладало критическое к ним отношение. С точки зрения общей психологии в трудах Леви-Брюля действительно слабо проанализированы особенности логического мышления, что необходимо было бы сделать при попытке сравнения пралогического мышления с научным. Но если и можно причислить французского мыслителя к сообществу психологов, то скорее социальных, чем общих. У представителей примитивных культур его интересовало то, что в разных науках и разными авторами называется *социальным восприятием*, *коллективным переживанием* (вспомним Шпета), *ментальностью* (этот термин, впрочем, и использовал Леви-Брюль) и даже *социальным познанием*, хотя сам он и отказывал «примитивам» в способности познавать окружающий мир. Леви-Брюль дает глубокий анализ коллективных представлений, к которым мышление не сводится. Но сравнивает он — и противопоставляет друг другу — несопоставимые явления: научное мышление и коллективные представления. Если же пралогическую ментальность сравнивать не с научным мышлением, а с социальным восприятием современного человека, то обнаружится, что между социальными представлениями в разных культурах и в разные исторические эпохи больше сходства, чем различий.

Во-первых, социальными психологами в наши дни подчеркивается метафоричность термина *социальное восприятие*, которое включает в себя не только восприятие социальных объектов, но и элементы мышления, и интенсивную эмоциональную окраску [Андреева, 2005]. Отсюда — несомненное сходство представлений, составляющих ментальность первобытного и современного человека. А их различия носят скорее количественный характер, так как в

первобытном обществе, где природный космос антропоморфен, а мир человека составляет единое целое с миром природы, доля социальных представлений намного выше.

Во-вторых, при сравнении пралогической ментальности с точки зрения степени субъективности в восприятии мира не с научным мышлением, стремящимся к объективности, а с социальными представлениями современного человека качественных различий также не будет обнаружено. Социальные представления, несмотря на накопленные человечеством научные знания, крайне субъективны. Заключенные в них стереотипы, предрассудки, иллюзорные корреляции мешают индивидам адекватно воспринимать мир. Многие представления не потеряли и мистического содержания.

Наиболее очевидно это в отношении представлений религиозного характера, на что указывал и сам Леви-Брюль, отмечая, что вера множества культурных умов в воскресение Лазаря не менее несовместима с природой, чем вера в тождество между человеческой и крокодильей общественными группами. Кстати говоря, в этом случае он видит лишь количественные различия, утверждая, что «для пралогического мышления все чудо, т. е., вернее, ничто не является им; значит, для него ничто не кажется невозможным или нелепым» [Леви-Брюль, 1994, с. 363].

В-третьих, сомнительно и последнее различие, на качественном характере которого настаивал французский ученый: отсутствие познавательного элемента в коллективных представлениях. Леви-Брюль считал, что неадекватное, не соответствующее реальности восприятие окружающего мира не приводит к его познанию, отождествляя последнее лишь с познанием научным. На самом деле, если человек эмоционально сопричастен миру, в котором он живет, и каждому его отдельному элементу, будь то звезда или травинка, это вовсе не значит, что он его не познает. Просто он познает себя и весь окружающий мир в неразрывном единстве, в том числе не разделяя «социальный космос» и «природный космос». Да, для современного человека характерно использование множества категорий, включающих деление на естественное и сверхъестественное, на природу и культуру. Но был ли мир первобытного человека менее дифференцированным? На этот вопрос, полемизируя с Леви-Брюлем, постарался ответить другой французский ученый — наш современник, хотя и родившийся в далеком 1908 г., К. Леви-Строс.

6.3. К. Леви-Строс об универсальности структуры мышления

У народов, которые К. Леви-Строс изучает, его в первую очередь интересуют не особенные и экзотические, а общечеловеческие черты. Создатель структурной (или структуральной) антропологии исследует терминологии родства, фольклор, мифологию, способы приготовления пищи в разных обществах и культурах. Но всегда за внешними различиями он ищет внутренние универсальные структуры, которые лежат в основе любого явления, в том числе универсальные структуры человеческого мышления.

Универсальной человеческой потребностью Леви-Строс считает «жажду объективного познания». Он стремится опровергнуть как идеи Леви-Брюля об отсутствии познавательного интереса у первобытных народов, так и мнение многих этнологов о характерном для них проявлении интереса лишь к полезному для практического употребления. Французский антрополог приводит множество ярких примеров того, что в любом обществе «... мир является объектом мысли, по меньшей мере настолько же, как и средством удовлетворения потребностей» [Леви-Строс, 1994, с. 115]. Вот, например, цитируемое Леви-Стросом свидетельство биолога Ф. Фокса, опубликованное в 1953 г.:

«Негритос [филиппинский пигмей пинатубо] полностью интегрирован в свою среду, и, что еще более важно, он непрестанно изучает все, что его окружает. Часто я видел, как какой-либо негритос, не уверенный в распознавании растения, пробовал на вкус его плод, обнюхивал листья, отламывал и изучал стебель, осматривал особенности местонахождения. И только приняв в расчет все эти данные, он объявлял, знает либо нет это растение» [Там же, с. 116].

У примитивных народов имеются поражающие богатством и точностью зоологические и ботанические познания. В языке тех же пинатубо насчитывается более 600 наименований растений, большинство из которых не представляет для них никакого экономического интереса. И все эти термины определенным образом систематизированы. Поэтому кроме единой функции любого мышления («аппетит к познанию ради удовольствия познать») Леви-Строс выделяет еще одно общее свойство — требование порядка. Он утверждает, что

примитивное мышление и в этом не отличается от современного, так как познавательная работа человеческого мышления заключается в упорядочивании, классификации:

«Индейцы навахо делят живых существ на две категории, исходя из того, наделены ли они речью. К существам, не обладающим речью, относят как животных, так и растения. Животные подразделяются на три группы: "бегающие", "летающие" и "ползающие". Каждая из этих групп, в свою очередь, делится на две: "путешественников по земле" и "путешественников по воде" — и, во-вторых, на "дневных" и "ночных" путешественников» [*Леви-Строс*, 1994, с. 143].

Универсальны, по мнению французского мыслителя, и бессознательные структуры классифицирующего мышления. Достаточно выявить бессознательную структуру, лежащую в основе одного социального обычая, чтобы обрести принцип истолкования и других обычаев. Чтобы объяснить, что он понимает под термином *бессознательное*, Леви-Строс, как и во многих других случаях, приводит аналогию из обыденной жизни. Как желудок переваривает пищу, так и бессознательное «переваривает» психологические феномены, структурируя эмоции, представления, воспоминания, придавая им определенную форму. Но какова форма бессознательных структур? По мнению Леви-Строса, в их основе лежат **бинарные оппозиции** (или двоичные противопоставления).

Важность принципа биполярности при восприятии мира подчеркивают многие исследователи, полагая, что уже первобытный человек пытался упорядочить окружающий мир, категоризируя его с помощью множества бинарных оппозиций: жизнь — смерть, небо — земля, солнце — луна, день — ночь, огонь — вода, животное — человек, мужчина — женщина, старший — младший, свой — чужой, счастье — несчастье, правое — левое, светлое — темное и т.п. Причем парность категорий сопровождалась у него абсолютизацией их противоположности. Причина изначальной дуалистичности человеческого мышления состоит в том, что архаичный человек остро ощущал внутреннюю конфликтность мира: для него было очевидно, что «солнце противостоит луне, как свет мраку, порядок и гармония противостоят беспорядку и хаосу, культура человеческого общежития — варварству дикой природы» [*Иорданский*, 1982, с. 27].

В настоящее время не все исследователи рассматривают биполярность в качестве универсального принципа категоризации. Одни, анализируя мышление современного человека, выделяют однополюсные смысловые конструкторы, для которых характерно отсутствие семантических оппозиций. Однако они имеют в виду отнюдь не то, что человек не может подобрать антонима какому-то понятию, а то, что «в его смысловой сфере то или иное содержание смысла переживается как единственно существующее ... не противопоставленное какому-то иному содержанию» [*Столин*, 1983, с. 158]. Другие авторы подчеркивают роль троичных оппозиций в первобытном мышлении, в частности приводят пример цветовой классификации, состоящей из белого, красного и черного (белое как благо, черное как зло, а красное амбивалентно и может приносить как добро, так и зло). В. Тернер даже считает, что любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой трехчленной классификации [*Тернер*, 1972].

Но все-таки большинство исследователей согласны с тем, что другие системы категоризации не противостоят бинарной, а дополняют ее. Именно бинарные оппозиции оказывают огромное влияние не только на логические операции, но и на поведение людей. Например, в культуре африканского народа доведу важнейшими категориями являются «жар» и «холод». Жар воспринимается как нарушение нормального порядка, требующее применения «охлаждающих» средств. При любой кризисной ситуации на все очаги брызгают специальным магическим снадобьем, название которого переводится как «порыв свежего ветра» [*Иорданский*, 1982, с. 43].

По мнению Леви-Строса, именно использование бинарных оппозиций при категоризации мира свидетельствует о том, что между научным и мифологическим мышлением не существует качественных различий, так как в обоих случаях работает одна и та же логика. Прогресс произошел не в мышлении, а в мире, окружающем человечество, которое в процессе долгой истории сталкивалось со все новыми явлениями.

Но Леви-Строс не может не видеть и различий в мифологическом и научном мышлении. Он обнаруживает их в единицах анализа: миф ориентируется на чувственные качества, а наука — на абстрактные свойства вещей. Элементы мифологического мышления, которые Леви-Строс называет **знаками**, расположены на полпути между **понятиями**, используемыми научным мышлением, и **образами восприятия**. Между знаками и понятиями есть

принципиальное различие, которое он объясняет с помощью трудно переводимых на русский язык слов «бриколаж» и «бриколёр». Бриколёр — это народный умелец, который творит из того, что есть под рукой, например, конструируя в российской глубинке самолет из деталей автомобилей и тракторов, а бриколаж — деятельность по созданию данного летательного аппарата.

Так и мифологическое мышление выступает в качестве *интеллектуальной формы бриколажа с помощью знаков*: «...его создания всякий раз сводятся к новому упорядочиванию уже имеющихся элементов» [Леви-Строс, 1994, с. 129]. Люди первоначально разрабатывали категории для наиболее важных объектов природы, а затем переносили созданные категории на все новые объекты, представляя природный и социальный универсумы в виде организованной целостности. В их едином мире стороны света могли соответствовать частям тела космического божества, а особенности рельефа — фазам ритуала. Примером подобного «вторичного» использования категорий может служить удовлетворение потребности в социальной дифференциации с помощью тотемических классификаций, когда категоризация групп на *Мы* и *Они* осуществляется путем их отождествления с животными, растениями и другими объектами природной среды. Например, народ аранда возводит в ранг тотема более 400 животных и растительных видов.

Итак, согласно концепции Леви-Строса, функция мышления на любых этапах истории человечества состоит в категоризации мира с помощью бинарных оппозиций. *Неприрученная мысль*, как и мысль современного человека, является логической. Но если в мифологическом мышлении классификации осуществляются на уровне чувственно воспринимаемых свойств предметов и полученные знания построены из знаков, то научное мышление обращено к абстрактным качествам, и знания состоят из понятий.

Многие этнологи утверждают, что бинарные оппозиции вовсе не являются внутренне присущими всем явлениям, которые Леви-Строс анализирует, а представляют собой часть созданной им концептуальной схемы. Иными словами, его критикуют за универалистский *etic* подход. Сам же Леви-Строс так отвечает на критику: так как мое мышление и мышление южноафриканских индейцев не имеют качественных различий, не важно, моя ли мысль придала определенную форму мысли индейцев, или их мысль повлияла на созданную мной концепцию.

С точки зрения современной психологии теория Леви-Строса не свободна от серьезных недостатков, прежде всего потому, что он, по сути, сводит все человеческое мышление к одному аспекту — категоризации. Но огромная заслуга французского мыслителя, чьи многочисленные труды пронизаны идеей психического единства человечества, состоит в неустанном стремлении за бесконечно разнообразными явлениями внешне абсолютно различных культур обнаружить универсальные операции человеческого ума.

Рекомендуемая литература

Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1982. С. 25–70.

Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.: Прогресс, 1977. С. 38–47, 174–179.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 7–113, 348–372.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 111–336

ЧАСТЬ III. ЧЕЛОВЕК И ГРУППА В КУЛЬТУРАХ И ЭТНОСАХ

ГЛАВА 7

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ СОЦИАЛИЗАЦИИ

7.1. Социализация, инкультурация, культурная трансмиссия

Большинство специалистов в области наук о человеке согласны с тем, что главные достижения этнопсихологии связаны с изучением проблем социализации. Некоторые теоретики даже выделяют *этнографию детства* в качестве самостоятельной субдисциплины, имеющей свои теории и методы исследования.

Современные исследования социализации детей охватывают широкий круг тем, которые условно можно разделить на четыре группы.

- Изучение *процесса социализации*, ее средств, методов и специфических способов освоения детьми культуры своего народа.
- Сравнение обусловленных культурой *непосредственных результатов социализации*. В этом случае исследователей интересует, чем отличаются ценности, идеалы, стереотипы поведения детей, выросших в разных социокультурных средах.
- Изучение *отдаленных результатов социализации*, т. е. характерной для культуры взаимосвязи между методами воспитания ребенка и характером взрослого человека, что являлось исходной проблемой теории «Культура и личность».
- Исследование *взаимосвязи между воспитанием детей и другими аспектами жизнедеятельности общества*. Особое внимание уделяется социальным институтам, определяющим цели и средства воспитания и контролирующим его результаты.

Но какие бы проблемы ни изучались, все они связаны с вхождением индивида в культуру своего народа — *инкультурацией*, если воспользоваться термином, который ввел американский культурантрополог М. Херсковиц¹. Разделяя понятия социализации и инкультурации, под первым он понимает интеграцию индивида в человеческое общество, приобретение им опыта, который требуется для исполнения социальных ролей. А в процессе инкультурации индивид осваивает присущие культуре миропонимание и поведение, в результате чего формируется его когнитивное, эмоциональное и поведенческое сходство с членами данной культуры и отличие от членов других культур. Процесс инкультурации начинается с момента рождения — с приобретения первых навыков и освоения речи, а заканчивается, можно сказать, со смертью. Он совершается по большей части не в специализированных институтах социализации, а под руководством старших на собственном опыте, т. е. происходит научение без специального обучения. Конечный результат процесса инкультурации — человек, компетентный в культуре (в языке, ритуалах, ценностях и т.п.). Однако Херсковиц особо подчеркивает, что процессы социализации и инкультурации проходят одновременно и без вхождения в культуру человек не может существовать и как член общества [Herskovits, 1967].

Херсковиц выделяет *два этапа инкультурации*, единство которых на групповом уровне обеспечивает нормальное функционирование и развитие культуры. *Первый этап — детство*, когда происходит освоение языка, норм и ценностей культуры. Ребенок, хотя и не пассивный элемент процесса инкультурации, тем не менее скорее «инструмент», нежели «игрок». Взрослые, применяя систему наказаний и поощрений, ограничивают его права выбора и оценки.

Хотя «инкультурация индивида в первые годы жизни — главный механизм стабильности и непрерывности культуры» [Herskovits, 1967, p. 30], она не может привести к полному повторению предыдущих поколений. Результат этого процесса может находиться в любой точке континуума между точным и безусловным освоением культуры новым поколением (с

¹ Термин *инкультурация* не следует путать с термином *аккультурация*, используемым — среди других — для обозначения процесса вхождения индивида в новую для него культуру.

едва уловимыми различиями между родителями и детьми) и полным провалом в ее передаче (с детьми, абсолютно не похожими на родителей). Если вспомнить классификацию культур М. Мид, то первый вариант инкультурации характерен для постфигуративных, а второй — для префигуративных культур [Мид, 1988].

Вхождение индивида в культуру не заканчивается с достижением совершеннолетия. *Второй этап* инкультурации, выделенный Херсковицом, — **зрелость** в большей степени характеризуется инновациями. Инкультурация носит прерывистый характер и касается только отдельных «фрагментов» культуры — изобретений, открытий, новых, пришедших извне идей. Основная черта второго этапа — возможность для индивида в той или иной мере принимать или отбрасывать то, что ему предлагается культурой, возможность дискуссии и творчества. Поэтому инкультурация в период зрелости открывает дорогу изменениям и способствует тому, чтобы стабильность не переросла в застой, а культура не только сохранялась, но и развивалась [Herskovits, 1967].

Используя — вслед за Херсковицом — понятие инкультурации, исследователи сталкиваются с серьезными трудностями при попытках отграничить его от понятия социализации, тем более что и последний термин имеет множество толкований. Так, М. Мид под социализацией понимает социальное научение вообще, а инкультурацию рассматривает как реальный процесс научения в специфической культуре [Мид, 1988]. Д. Матсумото видит различие между двумя понятиями в том, что «социализация, как правило, больше относится к процессу и механизмам, с помощью которых люди познают социальные и культурные нормы», а инкультурация — «к продуктам процесса социализации — субъективным, базовым, психологическим аспектам культуры» [Matsumoto, 1996, p. 78].

Хотя исследователи с разных точек зрения разграничивают интересующие нас понятия, они сходятся в одном: в подчеркивании большей универсальности социализации и большей специфичности инкультурации. Но если рассматривать развитие отдельной личности, то становится очевидным, что в этом процессе достигается *специфичная* для определенной культуры социализация и *общая* инкультурация.

В настоящее время в этнопсихологии используются и другие понятия — **этническая социализация** и **культурная трансмиссия**. Понятие *этническая социализация* используется в возрастной психологии для обозначения процессов развития, которые приводят к формированию у детей поведения, восприятия, ценностей и аттитюдов, свойственных одной из этнических общностей, в результате чего они начинают рассматривать себя и других людей их членами [Phinney, Rotheram, 1987]. Иными словами, исследования в этой области, проводящиеся на *индивидуальном* уровне, способствуют пониманию процессов развития, которые формируют Я-концепцию и самопринятие детей, их аттитюды и поведение по отношению к своим и чужим этническим общностям.

Рассматриваемая на *групповом* уровне **культурная трансмиссия** включает в себя процессы инкультурации и социализации и представляет собой механизм, с помощью которого этническая группа «передает себя по наследству» своим новым членам, прежде всего детям [Berry et al., 2002]. Используя культурную трансмиссию, группа может увековечить свои особенности в последующих поколениях с помощью основных механизмов научения (*learning and teaching*). Обычно выделяют три вида трансмиссии:

- *вертикальную*, в процессе которой культурные ценности, умения, верования и т.п. передаются от родителей к детям;
- *горизонтальную*, когда от рождения до взрослости ребенок осваивает социальный опыт и традиции культуры в общении со сверстниками;
- «*непрямую*» (*oblique*), при которой индивид обучается в специализированных институтах социализации (школах, вузах), а также на практике — у окружающих его, помимо родителей, взрослых (родственников, старших членов общины, соседей и т.п.)¹.

В современных исследованиях получено эмпирическое подтверждение того, что по трем «каналам» трансмиссии передается разное, хотя и частично пересекающееся содержание. Вертикальная трансмиссия ответственна за передачу по наследству личностных черт, языка,

¹В полиэтнической среде ребенок подвергается также влиянию взрослых, принадлежащих к чужой культуре, т. е. включается в процесс *аккультурации*.

когнитивного развития, религиозных верований, паттернов социализации, образовательного и профессионального статуса, представлений о сексуальных ролях, пищевых предпочтений и многого другого. С помощью остальных двух «каналов» передаются такие элементы культуры, как ритуалы, детские игры, подростковое поведение, социальная и профессиональная мобильность, сексуальное поведение, агрессивное и альтруистическое поведение, моральные ценности, конформность, сленг, технологические инновации, потребительское поведение, стиль в одежде [Boyd, Richerson, 1985].

Но это только голая схема. В реальной жизни картина намного сложнее. Так, **социализаторы** различаются не только по семейной принадлежности (родитель, родственник, неродственник) и возрасту (взрослый, старший ребенок, сверстник), но и по функциям, выполняемым ими в процессе культурной трансмиссии. Американские культурантропологи во главе с Г. Барри выделяют несколько агентов социализации, различающихся по характеру влияния на ребенка:

- *опекунов*, осуществляющих уход за ребенком, удовлетворяющих его физические и эмоциональные потребности;
- *авторитетов*, на собственном примере прививающих ребенку культурные ценности и нормы;
- *дисциплинаторов*, распределяющих наказания;
- *учителей-наставников*, целенаправленно обучающих ребенка, передающих ему знания и навыки;
- *компаньонов*, на равных участвующих в совместной с ребенком деятельности;
- *домочадцев*, проживающих в одном доме с ребенком [по: Кон, 2003].

Совершенно очевидно, что никогда не было и не может быть не зависящей от культуры единой иерархии социализаторов по степени влияния и социальной значимости. Если с точки зрения обыденного сознания современного европейского общества родители, в первую очередь мать, — главные и естественные социализаторы, выполняющие все перечисленные функции, то во многих более традиционных культурах ребенок принадлежит не только отцу и матери, но и всей общности, в которой он живет, и, соответственно, общность принимает самое непосредственное участие в его воспитании.

Обычай воспитания детей вне родительской семьи был широко распространен и в средневековом европейском обществе: у валлийцев, англосаксов, скандинавских народов. Так, в Англии вплоть до начала Нового времени детям знати позволялось жить дома до 5–9 лет, а затем — для воспитания хороших манер — родители отдавали их в другой знатный дом или монастырь в качестве слуг, пажей, фрейлин, послушников или писарей, принимая у себя чужих детей. В низших сословиях практиковалась аналогичная традиция, только детей посылали в ученичество [Демоз, 2000]. Как отмечал наблюдатель того времени, мало кому, независимо от состояния, удавалось избежать этой участи [Арьес, 1999].

Этнологи выявили «подвижность» детей у многих народов Океании даже в середине XX в.: на одном из островов в 50–60-х годах 61% детей жил не в родительской семье, причем многие переходили из одной семьи в другую дважды, трижды и даже четырежды [Бутинов, 1992а].

Даже смысл терминов *родство*, *отец*, *мать* в некоторых культурах значительно отличается от привычного для европейца:

«Первобытный человек хорошо знал, какая женщина его родила, и все же называл многих женщин термином "мать". <...> Первобытный человек действительно знал, кто его отец, и отличал его (в том числе и терминологически) от других "отцов", только в слово "отец" он вкладывал совсем иной, отличный от нашего, смысл» [Там же, с. 7].

Многие народы различают физическое и социальное родство, понимая последнее как родство по кормлению. В этом случае, если ребенок попадает в новую семью, его родителями становятся те, кто растит, кормит (создает плоть) и воспитывает. При этом он продолжает называть отцом и матерью многих других мужчин и женщин, в том числе и своих биологических родителей [Бутинов, 1992б]. Конечно, это не исключает того, что и в культурах, являющихся этнографическим аналогом первобытности, например в племенах австралийских аборигенов, ребенок в первые годы жизни теснее всего связан с матерью, а сироту воспринимают как несчастного и плохо воспитанного ребенка. Но в подобных

коллективистских обществах у родителей много помощников в воспитании детей и разработаны строгие правила, кто — в случае смерти — их заменит [Артемова, 1992].

Ребенка с момента рождения кормят грудью разные женщины, его часто передают с рук на руки, а когда он подрастет — из дома в дом. Не только родственники, но и другие соплеменники обучают его нормам поведения, трудовым приемам, правам и обязанностям по отношению к окружающим. Такое «общественное» воспитание, как отмечает М. Мид, «приводит к тому, что ребенок привыкает думать о мире как о чем-то, что наполнено родителями, а не как о месте, где его безопасность и благополучие зависят от сохранения его отношений со своими собственными родителями» [Мид, 1988, с. 264].

О том, что роль одних и тех же социализаторов в разных культурах неодинакова, свидетельствуют не только данные сопоставления первобытного и современного обществ, но и сравнительно-культурные исследования, проведенные в «цивилизованном» мире. В 70-е годы У. Бронфенбреннер сравнивал место родителей, других взрослых и сверстников в процессе социализации детей в США и СССР. Одной из особенностей советского воспитания он считал «перепоручение материнских обязанностей — готовность посторонних лиц принимать на себя роль матери»¹ [Бронфенбреннер, 1976, с. 17]. Отмеченная исследователем особенность трансмиссии культуры свидетельствует о большей традиционности советской культуры в сравнении с американской.

Э. Эриксон (1902–1994) «разделение и размывание материнства» приписывал и традиционной культуре крестьянской России, где, по его словам, существовали «*градации и уровни материнства*», а «представителем образа матери периода младенчества» являлась бабушка [Эриксон, 1996а, с. 514–515]. В русской дореволюционной деревне, кроме родителей, непосредственное и очень значительное участие в воспитании детей принимали члены большой семьи и всего крестьянского мира. Многочисленные родственники, даже очень дальние («твой дед был внучатым моему покойному Ивану Петровичу по первой его жене, стало быть, свои»), активно вмешивались и в воспитание русского дворянина [Муравьева, 1999]. А в Советском Союзе главным социализатором было само государство, поэтому его граждане не считали себя «посторонними лицами» и претендовали на участие в воспитании чужих детей.

7.2. Влияние культуры на развитие ребенка

В современной психологии развития, признающей, что «развитие в равной степени является и процессом биологического роста, и процессом присвоения ребенком культурных ценностей» [Баттерворт, Харрис, 2000, с. 21], широкое распространение получили сравнительно-культурные исследования. Все основные теории (теория интеллектуального развития ребенка Ж. Пиаже, теория морального развития Л. Колберга, эпигенетическая концепция жизненного пути человека Э. Эриксона) подвергаются проверке все в новых и новых культурах. Эриксон, разрабатывая свою теорию, даже опирался на собственные этнологические исследования индейцев сиу и юрок.

Представляется очевидным, что на физический, интеллектуальный, эмоциональный и социальный рост индивида культура, в которой он развивается и живет, влияет в разной степени. Казалось бы, при анализе физического развития правомерна абсолютистская позиция, согласно которой оно инвариантно. В частности, есть множество свидетельств того, что рефлекс новорожденного (сосательный, шагательный, прикосновения) не зависят от культуры и формы организации общества. Не зависит от культуры и способность детей на ранних стадиях младенчества имитировать поведение своих родителей. Новорожденные в США, Швейцарии, Непале и других странах в ответ на мимику взрослых двигают головой, открывают и закрывают рот, высовывают язык, подражают движениям пальцев [Крайг, 2000].

Но в более старшем возрасте на моторное развитие ребенка (ползание, хождение) оказывает влияние культура. Правда, существуют данные, что, например, навыки хождения являются прямым следствием созревания. Так, дети индейцев хопи начинают ходить в одном возрасте вне зависимости от того, воспитывались ли они в соответствии с обычаями традиционной культуры (были привязаны ремнем к колыбели, которую мать носила на спине) или в традициях западной культуры, и их свобода движений не ограничивалась. Однако

¹ Эту особенность американский психолог вывел в том числе и из собственных наблюдений за странным, с его точки зрения, поведением прохожих, которые знакомились с детьми на улицах, а дети и сопровождающие их взрослые называли их «дядями» и «тетями».

«чистота» подобного естественного эксперимента вызывает сомнение, так как младенцы хопи, воспитывавшиеся согласно обычаям предков, «...были привязаны к доске не более пяти часов в день, а потому для них нельзя полностью исключить влияния локомоторных упражнений»[Баттерворт, Харрис, 2000, с. 112].

Во всяком случае, исследователями обнаружено немало культурных обычаев, ускоряющих (или замедляющих) моторное развитие детей. Так, Эриксон описывает обычай индейцев юрок стимулировать раннее ползание младенца: с рождения ноги малыша в колыбели остаются открытыми, а начиная с двенадцатого дня жизни бабушка их массирует [Эриксон, 1996а]. А младенцы из некоторых африканских племен раньше, чем их ровесники из других культур (на срок до пяти недель), самостоятельно принимают сидячую позу, чему способствуют специальные упражнения, проделываемые взрослыми[Баттерворт, Харрис, 2000].

Необходимо также учитывать, что физическое развитие индивида есть только один из неотделимых друг от друга и взаимозависимых элементов единого процесса развития. Так, Дж. Брунер полагает, что фактором, формирующим выбор стержневых для социального развития человека ценностных ориентаций (индивидуалистической или коллективистической), является интерпретация взрослыми ранних действий ребенка. Например, у племени уолоф в Сенегале двигательная активность маленьких детей интерпретируется не сама по себе, а лишь как знак отношения к тем или иным членам общности. Подобная социальная интерпретация двигательных актов способствует тому, что ребенок уолоф в будущем будет больше идентифицировать себя с группой и меньше различать физические и социальные явления. Исследователь даже предполагает, что воспитание в подобной культуре оказывает воздействие на физическое развитие: от ребенка из племени уолоф естественно ожидать более слабого овладения физическими действиями, поскольку они не интерпретируются с точки зрения успеха двигательных актов, как в индивидуалистических культурах [Брунер, 1977].

Не вызывает сомнений, что культура влияет и на эмоциональное развитие ребенка. Особый интерес исследователей вызывает *эмоциональное развитие младенца*, прежде всего формирование у него чувства привязанности к взрослому, так как возникновение привязанности свидетельствует о том, что процесс социализации набрал полную силу. В результате проведения большого количества исследований в странах с разными культурными традициями установлено, что последовательность развития комплекса привязанности универсальна, но существуют и значительные межкультурные различия.

Так, американские специалисты по детскому развитию убеждены в том, что идеальной для будущего развития ребенка следует считать *надежную привязанность*, которая приводит к более высокому уровню когнитивной компетентности и социальных навыков [Ainsworth et al., 1978]. Не случайно М. Эйнзуэрт и ее коллеги выбрали именно этот термин для данного типа привязанности и негативные термины для описания других типов привязанности (*тревожно-избегающая и амбивалентная*).

Однако к настоящему времени накоплено множество данных, согласно которым *культуры различаются в понимании того, что считать идеальной привязанностью*. Например, немецкие матери высоко оценивают и поощряют раннюю независимость, воспринимают надежно привязанного ребенка как избалованного, а в качестве более предпочтительной рассматривают избегающую привязанность. Напротив, японские матери редко оставляют ребенка одного или поручают заботам другого человека и формируют у детей — для поддержания традиционного идеала лояльности семье — сильное чувство зависимости. Поэтому не могут вызвать удивления экспериментальные данные, свидетельствующие о том, что среди детей, воспитанных в соблюдающих традиции японских семьях, практически не оказалось индивидов с избегающей привязанностью, а преобладали младенцы с высоким уровнем амбивалентной привязанности[Matsumoto, 1996].

В концепциях привязанности, в основе которых лежат исследования, проведенные в США, превалирует точка зрения, что идеальными для полноценного развития младенца являются первичные отношения с одним человеком (обычно матерью), отличающиеся повышенной чуткостью, играми и интерактивным диалогом. Но во многих культурах подобные отношения вовсе не считаются нормой.

Во-первых, в некоторых обществах младенцы находятся в тесном физическом контакте с матерью (их носят за спиной, укладывают спать вместе с собой), но лицом к лицу с ней они

оказываются достаточно редко, что не способствует играм и диалогу, но не препятствует развитию здоровой привязанности [Kрайг, 2000].

Во-вторых, результаты сравнительно-культурных исследований продемонстрировали, что во многих культурах ранние отношения с матерью дополняются (или заменяются) отношениями с множеством других людей. Младенца опекают отцы, бабушки и дедушки, тетушки, старшие братья и сестры, соседи и т.п.

Например, исследования, проведенные в африканском племени эфе, продемонстрировали ситуацию, коренным образом отличающуюся от той, которую западные психологи обычно считают элементом формирования здоровой привязанности [Tronick, Morelli, Ivey, 1992]. Младенцы из этого племени большую часть времени проводят вдали от матери и еще реже общаются с отцом. Но они всегда находятся в пределах слышимости и видимости десятка других людей — членов большой семьи, которые постоянно включены в жизнь ее подрастающих членов и заботятся о них. Результаты исследования свидетельствуют, что, несмотря на множество опекунов, дети в племени эфе растут эмоционально здоровыми и социально адаптированными. У них устанавливаются тесные эмоциональные связи с множеством людей («множеством матерей»), что имеет функциональное значение для общества, являющегося аналогом первобытного, так как способствует формированию коллективистических ценностей и норм и выживанию племени в условиях высокой смертности.

Исследователям предстоит еще много сделать для более глубокого понимания паттернов привязанности в разных культурах. Но и имеющиеся данные позволяют утверждать, что привязанность — динамичное явление, изучение которого возможно лишь при учете социокультурного контекста.

Необходимость учета влияния культуры совершенно очевидна и при изучении интеллектуального развития ребенка. В частности, как уже отмечалось, всесторонней проверке во многих культурах подверглась теория Ж. Пиаже (1896–1980). В качестве примера мы остановимся на межкультурной проверке гипотезы швейцарского психолога о существовании универсальных стадий интеллектуального развития ребенка (сенсомоторной, дооперациональной, конкретных операций и формальных операций). Нельзя не согласиться с М. Коуллом и С. Скрибнер, что теория Пиаже особо привлекательна для сравнительно-культурных исследований, так как связана с идеей экспериментально устанавливаемых изменений в познавательных операциях, которые ребенок должен пройти в своем развитии [Коул, Скрибнер, 1977].

Цель сравнительно-культурных исследований в этом случае состоит в попытке четко и недвусмысленно ответить на вопрос: является ли последовательность развития женеvских детей, установленная Пиаже, действительно универсальной или на нее каким-либо образом влияет культура? Представляется, что прийти к разрешению этой сложной проблемы можно, лишь ответив на ряд более частных вопросов, которые и ставятся в конкретных исследованиях.

Первый вопрос — неизменен ли порядок следования стадий интеллектуального развития? Отвечая на этот вопрос, психологи единодушно признают, что стадии интеллектуального развития во всех — или, по крайней мере, во всех исследованных — культурах протекают в зафиксированном Пиаже порядке. В частности, как следует из обзора 1972 г., в каких бы неевропейских культурах ни применялись задачи швейцарского ученого (в племени уолоф в Сенегале, у аборигенов Австралии, у туземцев Новой Гвинеи, у иранцев, у китайцев в Гонконге)¹, обнаруживалась та же последовательность в развитии понимания принципа сохранения, которую описал Пиаже [Dasen, 1972]. Аналогичные результаты были получены и в более поздних сравнительно-культурных исследованиях.

Второй вопрос — един ли для всех культур возраст, который Пиаже связывает с каждой стадией интеллектуального развития? Так как между культурами выявлены серьезные возрастные различия в достижении детьми стадий конкретных и формальных операций, исследователи отвечают на этот вопрос отрицательно. Например, сельские аборигены Австралии отставали примерно на три года в способности решать задачи на сохранение массы, количества и объема предметов [Dasen, 1972]. В некоторых других случаях отставание достигало 5–6 лет [Matsumoto, 1996]. В целом во всех случаях темп развития в неевропейских

¹ Использовались задачи Пиаже на выявление способности детей понимать сохранение массы, количества и объема предметов.

культурах оказался более медленным, что, безусловно, свидетельствует о значительном влиянии культуры и среды.

М. Коул и С. Скрибнер выделили три вида факторов, влияющих на результаты в решении задач Пиаже детьми, принадлежащими к традиционным культурам.

- 1) Характер деятельности членов определенной культуры (или ее отдельной группы). Так, дети мексиканских гончаров в сравнении с детьми, родители которых имели другую профессию, достигали значимо лучших результатов в решении задач на сохранение массы и количества предметов из глины.
- 2) Участие в учебных ситуациях, которые характерны для школ западного типа. Действительно, дети из Сенегала и с Новой Гвинеи, посещавшие подобную школу, использовали в своих суждениях конкретные операции намного эффективнее, чем их не ходившие в школу сверстники из тех же деревень.
- 3) Участие в социальном взаимодействии с людьми из западных культур или соприкосновение с западными интеллектуальными ценностями. Например, результаты группы австралийских аборигенов со средней степенью контактов с европейско-австралийской культурой были во всех случаях лучше результатов детей с низкой степенью контактов. А результаты не обучавшихся в школе китайских детей из Гонконга, страны, где закреплены западные интеллектуальные ценности, сопоставимы с результатами западных школьников, обучавшихся в школе [Коул, Скрибнер, 1977].

Третий вопрос — существуют ли межкультурные различия в результатах решения задач разного типа внутри каждой стадии интеллектуального развития? На этот вопрос можно дать положительный ответ, так как во многих исследованиях обнаружены значительные вариации порядка, согласно которому дети приобретают различные познавательные навыки в рамках каждой из стадий. Например, в исследовании П. Дейсена [Dasen, 1972], проведенном в трех традиционных культурах, половина канадских эскимосов решала задачу на пространственные навыки в возрасте 7 лет, половина австралийских аборигенов из племени аранда — в возрасте 9 лет, а дети из африканского племени баоул достигали того же уровня развития в 12 лет. Но при решении задачи на сохранение объема жидкости в сосудах результаты кардинальным образом изменились. Половина африканских детей решала эту задачу в 8 лет, половина эскимосов — в 9 лет, а половина австралийцев — в 12 лет. Полученные данные подтвердили гипотезу Дейсена о связи между значимыми с точки зрения той или иной культуры бытовыми навыками и познавательными навыками ее членов. Действительно, испытуемые из охотничьих племен Канады и Австралии в поисках пищи вынуждены предпринимать дальние переходы и им необходимо хорошо ориентироваться в пространстве. А африканское племя баоул ведет оседлый образ жизни, при котором дети мало путешествуют, но ходят за водой к источнику и хранят в сосудах зерно. Именно навыки, используемые детьми из разных культур в повседневной жизни, повлияли на то, в каком возрасте они начинали использовать конкретные операции при решении задач разного типа.

В целом следует признать, что проверка теории Пиаже в различных обществах выявила большее влияние культуры на интеллектуальное развитие ребенка, чем предполагалось первоначально. Некоторые авторы даже стали задаваться вопросом, не заблуждался ли Пиаже, «...принимая культурно-специфическую западную форму интеллектуальной адаптации за биологически универсальную» [Баттерворт, Харрис, 2000, с. 245].

Поисками механизмов влияния культуры и общества на ход развития психики ребенка занимался Л. С. Выготский и его последователи. Исследование, проведенное А. Р. Лурия (1902–1977) в Узбекистане, со всей очевидностью показало, что с изменением основных форм деятельности в быстро трансформирующемся обществе радикально изменяется и структура познавательных процессов [Лурия, 1974]. Эти результаты позволяют сделать более общий вывод, что высшие психические процессы обусловлены культурой.

7.3. Этнография детства

Первыми в культурантропологии процесс развития личности стали целенаправленно изучать приверженцы концепции «Культура и личность». Как уже отмечалось, их интересовали прежде всего «ранние опыты» человека: регулярность кормления, способы пеленания, купания, приучения к гигиене. Более того, для некоторых исследователей характерна тенденция

обособленного рассмотрения одного из перечисленных элементов ухода за ребенком, например особенностей пеленания, подпадающего, по их мнению, «...под рубрику тех вопросов воспитания ребенка, которые должны иметь существенное отношение к образу мира целостной культуры» [Эриксон, 1996а, с. 541]. Так, особенности русского национального характера они связывали с сохранившимся в России вплоть до XX в. обычаем тугого пеленания младенцев с помощью специального свивальника (подробнее см. раздел 8.3).

Первым теоретиком этнографии детства был А. Кардинер, который рассматривал самый ранний период жизни человека как время формирования основ его личности. Наличие причинной связи между ранними опытами ребенка и характерной для культуры базовой личностью он доказывал с помощью примеров из исследований культурантропологов, работавших в «поле». Например, на острове Алор женщины заняты земледелием и поэтому мало внимания уделяют детям: нерегулярно их кормят, не учат говорить и ходить. В результате у детей формируется противоречивое отношение к матери — тоска по материнской заботе и одновременно недоверие и враждебность, что, в свою очередь, приводит к формированию личности взрослого человека, социальное поведение которого характеризуется недоверчивостью, подозрительностью, враждебностью по отношению к окружающим.

Если Кардинер был кабинетным ученым, то М. Мид первой среди культурантропологов всю свою жизнь посвятила эмпирическим исследованиям мира детства. Ее книги, написанные на основе полевых исследований на Самоа, Новой Гвинее и других островах бассейна Тихого океана, открыли не только для специалистов, но и для широкого читателя методы воспитания, коренным образом отличающиеся от привычных для Европы и США.

Мид была пионером во многих областях, а ее полевые исследования рассматривались многими поколениями ученых в качестве эталонных. Она первой в культурантропологии стала использовать психологические тесты, в частности тест Роршаха, анализировать детские рисунки и игры, взяла в руки фото- и кинокамеру. Обратив особое внимание на особенности воспитания и поведения девочек, она попыталась преодолеть присущий наукам о человеке андроцентризм.

Мид была твердо убеждена, что «именно культура является главным фактором, который учит детей, как думать, чувствовать и действовать в обществе» [Мид, 1988, с. 48–49]. Как и Кардинер, появление тех или других черт характера она напрямую связывала со спецификой социализации.

Описывая племя мундугуморов, Мид подчеркивала, что их культура характеризуется постоянными схватками, насилием и эксплуатацией. Агрессивные и свирепые мундугуморы и к детям относятся сурово, лишая их тепла и ласки. Именно отсутствием любви к детям объясняла исследовательница появление у них агрессивных и враждебных черт характера.

А в племени арапешей нормой, по наблюдениям Мид, является присущая не только женщинам, но и мужчинам *материнская* заботливость, стремление поддерживать и лелеять детей, приучать их «к непрерывному теплomu ощущению безопасности», защищать от агрессии и драк. Именно обстановкой доброжелательности и вседозволенности, в которой растет маленький арапеш, объясняет исследовательница то, почему его агрессивность не направлена на других людей, а из младенца «постепенно формируется личность добродушного, кроткого, восприимчивого взрослого» [Там же, с. 259].

Иными словами, Мид пришла к выводу, что агрессивность возникает из-за недостатка любви и заботы, а внимание и нежность развивают доброжелательность и пацифизм. Конечно, к таким упрощенным объяснениям формирования личности взрослого нужно относиться осторожно, тем более что они только в случае с арапешами основаны на изучении достаточно хорошо сохранившейся культуры. Об особенностях культуры мундугуморов у исследовательницы не могло сложиться столь же четкого представления, так как ей приходилось собирать сведения о культуре, которую сам народ считал исчезнувшей. Но даже если в доколониальные времена мундугуморы являлись образцом свирепости, то вовсе не обязательно причиной была враждебность родителей по отношению к детям. Этнологи давно подметили, что у многих воинственных народов дети воспитываются в обстановке всеобщей любви и внимания и тем не менее у них исключительно сильно развиты агрессивные наклонности. Особое внимание обратил на это австрийский культурантрополог И. Эйбл-Эйбесфельд, который в 60–70-х годах XX в. занимался сбором материалов о межличностных отношениях и социальном поведении в этнографических аналогах первобытности — культурах

Африки, Южной Америки и Океании, в частности сравнивал отношение к детям у миролюбивых и воинственных народов.

По его данным, люди из африканского племени ко-сан, более известные как бушмены, не воинственны и не агрессивны, а сознательно миролюбивы. Конечно, внутри племени бывают ссоры и даже убийства, но агрессивность бушменами осуждается, а конфликты они стремятся разрешить путем переговоров. Ребенок у бушменов с первых дней жизни ощущает тепло и внимание, «мужчины, женщины и дети обнимают и целуют его, обращаются к нему с ласковыми словами» [Эйбл-Эйбесфельд, 1982, с. 8]. Телесные наказания применяются крайне редко и никогда не допускаются в отношении малыша. Детей заставляют подчиняться воле взрослых единственный раз в жизни — в период прохождения обрядов инициации.

Но любящими родителями показали себя и члены известного своими междоусобицами и войнами свирепого южноамериканского племени яномами. Здесь дети находятся в ближайшем контакте с родителями и другими членами группы, их часто обнимают и целуют. Значит, агрессивность у них возникает не вследствие недостатка в любви, а скорее благодаря ей.

Австрийский исследователь подчеркивает, что «создание вокруг ребенка атмосферы любви и внимания является необходимым условием для формирования полноценного члена любого общества, как воинственно настроенного, так и миролюбивого» [Там же, с. 5], и в этом отношении процесс социализации у яномами и бушменов протекает одинаково. Но почему тогда одни вырастают агрессорами, а другие пацифистами?

По мнению Эйбла-Эйбесфельда, это происходит из-за разного отношения в культурах к агрессивности. Бушмены всемерно ограничивают ее проявления у ребенка, даже в игре. Если он бьет другого, ему делают замечание, могут даже отнять палку. Мать успокоит обиженного ребенка, но не будет понуждать к мщению. В тех же самых ситуациях яномами всячески поощряют агрессивность. Во время игр матери подстрекают своих сыновей, дергают их за волосы и дразнят. Когда обиженный ребенок ищет у матери защиты, она дает ему в руку палку и предлагает отомстить за себя.

Ничего принципиально нового не нашел Эйбл-Эйбесфельд и при изучении методов социализации в некоторых других племенах — воинственных и миролюбивых. Везде он обнаруживал, что

«ребенок учится быть членом общества, благодаря любви он идентифицирует себя с членами своей группы и таким образом готовится принять правила поведения и законы своего общества. Отдельные формы социализации направлены на поощрение или усмирение его агрессивности, воспитывают в нем героизм или послушание, но в основе всего этого лежит любовь» [Эйбл-Эйбесфельд, 1982, с. 28].

Эйбл-Эйбесфельд убежден, что воспитание, лишённое ласки, создает ущербную личность, которая не чувствует привязанности к своей группе. Но как же быть с мундугуморами и алорцами, которые, по мнению Мид и Кардинера, не любили своих детей? Более того, Р. Ронер именно на основе этнологических данных¹ выдвинул **концепцию родительского принятия/отвержения**, предприняв попытку объяснить и предсказать последствия родительского *принятия* (положительного отношения) и *отвержения* (отрицательного отношения) не только для поведенческого, но и для когнитивного и эмоционального развития личности ребенка [Rohner, 1986]. Он выделил три типа возможного отношения родителей к ребенку (понимание, теплое отношение и любовь; враждебность и агрессия; индифферентность), которые в разной степени характеризуют культуры и взаимосвязаны с другими измерениями родительского поведения, в частности с родительским контролем (степенью строгости/вседозволенности).

Однако Ронер подчеркивает, что родители во всем мире обычно относятся к своим детям с теплом и заботой (всем проанализированным культурам присущ достаточно высокий уровень родительского принятия), и рассматривает культуры, характеризующиеся отвержением детей родителями, лишь как крайний полюс континуума. А Эйбл-Эйбесфельд даже утверждает, что общество, в котором отсутствует любовь к детям, следует рассматривать не как норму, а как исключение. Он советует и к отдельным примерам отвержения родителями своих детей относиться с осторожностью, напоминая, что многие из использованных Ронером описаний народов делались на основании эпизодических сообщений, а не научных данных [Эйбл-Эйбесфельд, 1982].

¹ Анализа описаний 101 культуры и полевых исследований индейцев папаго и уже знакомых нам алорцев.

В настоящее время предложенные Ронером измерения методов социализации используются при исследовании восприятия родительского контроля и принятия/отвержения в контексте общепринятых в культуре паттернов поведения, иными словами, они рассматриваются в качестве элементов субъективной культуры. Согласно эмпирическим данным, в культурах, где строгий родительский контроль превалирует, например в Корее, он воспринимается детьми и подростками как норма, следовательно, как родительская заботливость, а вовсе не как отвержение и отсутствие любви. В тех же культурах, где, как в современной Германии, высоко оценивается снисходительное (*permissive*) поведение родителей, строгий контроль воспринимается детьми как отвержение [Kagitçibasi, Berry, 1989].

7.4. Архивные, полевые и экспериментальные исследования социализации

При проведении своего исследования Р. Ронер использовал этнографические архивы — «Региональную картотеку человеческих отношений» (Human Relations Area Files — HRAF), которую с 30-х годов XX в. собирают в Йельском университете (США). Материалы картотеки содержат сведения об изучавшихся этнологами культурах и классифицированы по географическому (общие описания культур) и предметному (общие описания «культурных материалов») принципам. Предметная классификация содержит 79 считающихся универсальными тематических разделов, которые в свою очередь сгруппированы в 8 более широких категорий: общие характеристики (библиография, методы изучения, география, язык и т.п.); еда и одежда; жилища и технология; экономика и средства передвижения; индивидуальная и семейная деятельность; община и правительство; благосостояние, религия и наука; секс и жизненные циклы [Barry, 1980].

В 50-х годах началась кодификация данных картотеки, касающихся социализации. Раздел социализации HRAF включает 9 рубрик — от кормления и отлучения от груди до обучения независимости, передачи навыков и верований. Классифицированные к настоящему времени данные имеют большое научное значение не только для культурантропологов, но и для психологов, а архивный подход к изучению воспитания детей позволяет исследовать его в контексте других культурных переменных.

Внимание пользователей HRAF сфокусировалось на том, в какой мере культура придает значение воспитанию у детей:

- послушания, т. е. обучает их подчиняться взрослым;
- ответственности (за порученное дело), т. е. обучает их брать на себя ответственность за пропитание или домашние дела;
- заботливости, т. е. обучает их помогать младшим братьям и сестрам, больным и старикам;
- стремления к достижениям, т. е. обучает их прилагать усилия к достижению качественного исполнения работы (обычно в соревновании с другими членами общности);
- самостоятельности, т. е. обучает их заботиться о себе и быть независимыми в удовлетворении своих потребностей;
- общей независимости, т. е. обучает их свободе от контроля, доминирования и надзора [Barry et al., 1959].

Американские ученые во главе с Г. Барри, используя HRAF, провели цикл **архивных исследований**, в которых 104 культуры оценивались двумя и более экспертами с точки зрения представленности шести вышеперечисленных «основных измерений воспитания». Исследователи не скрывали, что использование архивных материалов поставило их перед необходимостью решать многие сложные проблемы. Им нужно было ответить на вопрос: всегда ли предложенные измерения обеспечивают надежную интерпретацию того, что происходит в той или иной общности? Действительно, во многих описаниях этнографов отсутствуют данные по тому или иному измерению, но остается не до конца ясным, в чем причина этого: в нерелевантности измерения для культуры, отсутствии интереса к определенной проблематике у собиравшего материал этнографа или в его ненаблюдательности? Частично эту проблему удалось решить введением строгих критериев контроля за качеством представленных в HRAF данных.

Кроме того, следовало выяснить, являются ли шесть измерений независимыми друг от друга. Исследователям удалось свести их к глобальному двухполюсному измерению воспитания. Один полюс — *обучение уступчивости* (послушанию, ответственности, частично — заботливости), другой — *обучение самоутверждению* (стремлению к достижениям, самостоятельности, независимости). Иными словами, по мнению Барри и его коллег, все культуры можно проранжировать от ориентированных на воспитание исключительной уступчивости до ориентированных на воспитание стремления к самоутверждению.

Еще один вопрос, ответ на который искали исследователи: почему общность выбирает ту или иную практику воспитания? Они предположили, что группа заинтересована в воспитании у детей в первую очередь качеств, которые им пригодятся для жизни в обществе с определенным типом хозяйственной деятельности. Гипотеза состояла в том, что наибольшее значение для выбора практики воспитания имеет степень повседневных усилий и забот, требующихся для добывания пропитания. В максимальной степени для скотоводческих обществ и в значительной степени для земледельческих обществ, где круглый год совместными усилиями всех их членов производятся и накапливаются материальные ресурсы, функциональны прежде всего послушание, добросовестность, ответственность и консерватизм. А члены обществ охотников и собирателей, характеризующихся низкими запасами материальных ресурсов, должны быть уверенными в себе, независимыми и идущими на риск.

При архивном исследовании 104 обществ гипотеза подтвердилась: охотники и собиратели были ориентированы на воспитание у детей самостоятельности и независимости, а скотоводы и земледельцы — ответственности и послушания. Эта связь сохранилась и при использовании для анализа глобального измерения социализации — самоутверждения/уступчивости.

Примеры, подтверждающие результаты американских культурантропологов, можно найти в этнографических описаниях многих культур. Так, наблюдатели неоднократно отмечали, что для занимающихся охотой и собирательством австралийских аборигенов характерно обостренное стремление к самоутверждению. Причем имеется в виду не только самоутверждение «в глазах других», связанное с желанием достичь успеха, заслужить «особую, из ряда вон выходящую репутацию в коллективе», но и самоутверждение «в собственных глазах», которое проявляется в самоуважении и чувстве собственного достоинства самых уважаемых и любимых соплеменниками аборигенов [Артемова, 1987].

По наблюдениям М. Мид, занимающиеся огородничеством арапеша воспитывают у ребенка не веру в собственные силы, а уверенность, что члены группы всегда придут ему на помощь. В этой культуре «требуется только вера в людей вокруг тебя. Что делаешь ты сам, не имеет большого значения» [Мид, 1988, с. 265]¹.

Впрочем, можно привести и примеры, опровергающие гипотезу американских ученых. И причина этого не только в том, что исследование Барри и его коллег — статистическое и было направлено на выявление общих тенденций, которые в конкретной культуре могут не обнаружиться. Важнее другое, хотя и в наши дни значение анализируемой концепции не подвергается сомнению, многое в ней признано излишне упрощенным.

Во-первых, самоутверждение и уступчивость, а также выделенные Барри другие измерения воспитания не обязательно исключают друг друга. Так, есть все основания поместить японскую культуру в континууме основного измерения воспитания на полюсе уступчивости. Традиционное японское воспитание действительно направлено на формирование дисциплинированности и послушания. Но в то же время есть много доказательств того, что для японцев характерно стремление к достижениям. Только в отличие, например, от американца японец в процессе социализации прочно усваивает, что для достижения жизненного успеха послушание полезнее независимости: он самоутверждается через послушание. Во-вторых, как справедливо отмечает И. С. Кон, стиль воспитания в не меньшей степени, чем от содержания хозяйственной деятельности, зависит от многих других факторов — социальной структуры общества, структуры семьи и т.п. [Кон, 1988].

¹ Барри анализировал культуры народов, до недавнего времени ведших пер- и обытный образ жизни, но мы легко найдем примеры двух типов культур и в «цивилизованном» обществе. Например, стремление к успеху и самоутверждению является одной из основных черт «американизма». Соревнованиями — и не только спортивными — наполнена жизнь юного американца в школе и за ее пределами.

Эти факторы учитывались в другом классическом сравнительно-культурном исследовании — *полевым исследованием* «Дети шести культур», которое с 1954 г. проводилось американскими культурантропологами и психологами во главе с супругами Б. и Дж. Уайтинг в шести населенных пунктах: пяти сельских поселениях — в Японии, на Филиппинах, в Индии, в Кении, в Мексике, а также в небольшом городке в США [Whiting, Whiting, 1975].

Участники проекта поставили перед собой задачу собрать систематические сведения о жизни детей в разных культурах. На первом этапе были составлены детальные этнографические описания шести населенных пунктов, включавших и особенности воспитания детей в них, а также определены выборки (по 6 мальчиков и девочек в двух возрастных группах — 3–6 и 1–11 лет)¹.

На втором этапе — в ходе осуществления проекта «Матери шести культур» — в тех же населенных пунктах изучался стиль материнского воспитания. Вопросы предложенного женщинам структурированного интервью касались их взаимоотношений с ребенком: а) реакций (от физического наказания до активной заботы) на призывы ребенка о помощи, капризы, ссоры с другими детьми и т.п.; б) в более общем плане — проявляемой по отношению к ребенку заботливости и сердечности или враждебности и нетерпимости, использования похвал и физических наказаний. Кроме того, в интервью выяснялись нюансы социального поведения детей: в каком возрасте они начали сами одеваться, играть вне дома, выполнять хозяйственные поручения и т.п.

На третьем этапе исследования предметом изучения являлось поведение детей во взаимодействии с другими людьми — детьми и взрослыми (социальные интеракции — по терминологии авторов), а основным методом — структурированное наблюдение за поведением ребенка в естественных условиях: дома, во дворе, в школе; во время трудовой деятельности, учебы или игры².

У каждого ребенка было зафиксировано приблизительно по 150 интеракций, в которых в той или иной мере проявлялись заботливость, дружелюбие, доминантность, агрессивность, самостоятельность и т.п. Затем с помощью контент-анализа все интеракции были сведены к двенадцати основным типам действий: ищет помощи, ищет внимания, добивается господства, ответственно советует, предлагает поддержку, предлагает помощь, проявляет дружелюбие (общительность), прикасается, делает замечания, дружески нападает (грубо шутит), нападает, оскорбляет. Эти действия были обнаружены во всех исследованных культурах и, видимо, могут быть найдены в более широкой выборке культур. Если бы культуры не оказывали влияния на социальное поведение детей, то двенадцать типов действий обнаруживались бы с одинаковой частотой. Однако их распространенность варьировала от культуры к культуре. Хотя проявления дружелюбия везде встречались чаще всего, остальные действия занимали в иерархии разные ранги. Так, второе место у американских детей занял поиск внимания, у мексиканцев — предложения помощи, индийцы стремились к господству и т.п.

Полученные данные позволили авторам сделать вывод, что «в своем социальном поведении дети шести культур не совершенно одинаковы, но и не полностью различаются» [Whiting, Whiting, 1975, p. 175]. Причины межкультурных различий они попытались найти, рассмотрев в качестве «предсказателей» социального поведения детей две независимые друг от друга особенности культуры: степень сложности социально-экономической системы (социальной стратификации, профессиональной специализации, политической и правовой централизации и т.п.) и преобладающую структуру семей, которые могут быть нуклеарными, включающими родителей и детей, и большими, состоящими из нескольких поколений.

Обнаружилось, что эти две социальные переменные значимо коррелируют с характерным для культуры поведением детей при его шкалировании по двум независимым осям: шкале А с полюсами зависимости/доминантности и заботливости/ответственности и шкале Б с полюсами дружелюбно-теплого и авторитарно-агрессивного отношения к окружающим.

По шкале А дети из сложных культур (США, Япония, Индия) имели более высокие показатели на полюсе зависимости/доминантности и более низкие — на полюсе заботливости/ответственности, чем дети из простых культур (Филиппины, Мексика, Кения).

¹ Так как в некоторых культурах удалось исследовать несколько меньшее количество детей, всего в проекте приняло участие по 67 девочек и мальчиков.

² Всего в период от нескольких месяцев до года было проведено не менее 14 пятиминутных наблюдений за поведением каждого ребенка.

Иными словами, в поведении маленьких американцев, японцев и индийцев чаще обнаруживались эгоистичные поступки типа «ищет помощи и внимания» (зависимость) и «ищет господства» (доминантность). А маленькие филиппинцы, мексиканцы, кенийцы чаще «предлагали помощь и поддержку» (проявляли заботливость) и «ответственно советовали» (проявляли ответственность).

Интерпретируя полученные результаты, Уайтинги отметили значительное влияние социальной структуры на характерные для культуры стили социализации. В простых культурах большое значение приобретают нормы родственной и соседской взаимопомощи, а функциональным является развитие коллективистских качеств личности: «...механизмом, обеспечивающим заботливо-ответственное поведение ребенка, является его помощь родителям в повышении экономического благополучия семьи и в заботе о младших братьях и сестрах» [Whiting, Whiting, 1975, p. 113].

А в сложных культурах с их иерархической структурой и множеством выполняемых людьми ролей, где даже родственники зачастую выступают в качестве конкурентов, более полезными оказываются умение добиваться помощи для достижения своих целей и эгоистическая доминантность. Поэтому, готовя детей к вступлению во взрослую жизнь, родители воспитывают в них дух соревновательности и стремление к достижениям.

По шкале Б, которая противопоставляет дружественное поведение авторитарно-агрессивному, большим теплом были согреты отношения детей из обществ с преобладанием нуклеарных семей (Мексика, США, Филиппины): они чаще «действовали дружественно» и «прикасались». В культурах, где сохранились традиции большой семьи (Индия, Кения, Япония), дети чаще проявляли агрессивность — «делали замечания» и «нападали». Иными словами, и структура семьи влияет на то, какие правила взрослого поведения передаются детям в процессе социализации:

«Глава патрилинейной большой семьи должен твердой рукой осуществлять власть над своими взрослыми сыновьями и их семьями и не стесняться при этом в проявлении агрессии. Поэтому ему весьма полезно приобретенное в детстве умение командовать младшими братьями и сестрами. Конфликт интересов трех поколений, если они живут одной семьей, не способствует теплоте и сердечности отношений. Напротив, сохранение независимой нуклеарной семьи, состоящей из родителей и детей, не требует авторитарного поведения от ее членов» [Whiting, Whiting, 1975, p. 178].

Действительно, в нуклеарной семье большое значение придается более теплым, основанным на личной привязанности отношениям. А в большой семье, как отмечала М. Мид, ребенок может рассчитывать на заботу целой армии родственников, но с первого месяца жизни, «передаваемый из одних случайных женских рук в другие, усваивает урок: не привязывайся очень сильно к одному человеку, не связывай очень больших ожиданий ни с одним из родственников» [Мид, 1988, с. 150].

Выявленная Уайтингами зависимость поведения детей от социально-экономических и семейных структур, характерных для той или иной культуры, со всей очевидностью свидетельствует, что такие типы поведения, как заботливость или эгоистическая доминантность, авторитарность или сердечность, внедрены в ценностные системы культуры и передаются ребенку в процессе социализации.

Несмотря на ограниченность методов (подсчет отдельных поведенческих актов без раскрытия мотивов поведения детей) и небольшую выборку, состоящую в среднем из 20 детей на культуру, проект «Дети шести культур» высоко оценивается как культурант-ропологами, так и психологами. Нельзя не согласиться с Коном, что он может служить образцом с точки зрения тщательности проведения полевых исследований и адекватности статистических процедур, использованных для обработки данных [Кон, 2003].

И в то же время исследование Уайтингов во многих отношениях уязвимо. Не ставя перед собой задачи критиковать классический труд американских авторов, укажем лишь на два его недостатка. Во-первых, проект затрагивает узкий круг культур — в большинстве своем земледельческих, которые не репрезентативны для широкого спектра вариаций в практике социализации, выявленных архивными исследованиями. Во-вторых, слишком упрощенными представляются предложенные исследователями два измерения культур. Так, все варианты возможных семейных структур Уайтинги свели к семьям малым и большим, включая в число последних как патрилинейные роды, так и совсем небольшие по количеству членов семьи из трех поколений. Но нет никакого сомнения, что поведение членов большой патриархальной семьи и «ячейки общества», состоящей из бабушки, матери и ребенка, отличается с точки

зрения преобладания дружественно-теплого или авторитарно-агрессивного поведения. Например, существуют свидетельства того, что в современных обществах большая теплота характерна для семей с «бабушками и дедушками», а не для нуклеарных семей [Rohner, 1986].

Кроме архивных и полевых проводятся и *экспериментальные исследования* межкультурных различий в практике воспитания детей. Один из самых известных сравнительно-культурных экспериментов был проведен в конце 70-х годов под руководством канадского исследователя У. Ламберта [Lambert, Hamers, Frasure-Smith, 1979]. Испытуемыми в нем были представители современных обществ — одиннадцать выборок из восьми стран Европы (Бельгии — валлоны и фламандцы, Великобритании, Греции, Италии, Португалии), Северной Америки (Канады — англо- и франкоканадцы, США — англоамериканцы и американцы французского происхождения) и Азии (Японии).

В эксперименте использовалась стандартная ситуация: прослушивание испытуемыми — родителями шестилетних детей (мальчиков и девочек) из среднего и рабочего класса — магнитофонной записи взаимодействия ребенка с другими людьми. Произнесенные детским голосом фразы¹ моделировали для родителей ситуации привлечения ребенком внимания, просьбы о помощи, неповиновения взрослым, общения с младшим по возрасту, агрессивности. Реакция испытуемых на высказывания детей позволяла измерить степень родительской терпимости и строгости — «воспитательные ценности каждого общества».

Обнаружилось, что строгость родителей в большей степени зависела от их социального положения. Во всех выборках родители-рабочие были склонны к большей требовательности, чем представители среднего класса, что, видимо, является функциональным для воспитания послушания у будущих наемных работников, которым придется подчиняться и во взрослой жизни. Меньшее влияние на способы социализации детей оказывала этническая принадлежность испытуемых. Основные различия касались не степени строгости национального стиля воспитания в целом (хотя американцы и проявили больший либерализм и терпимость, чем европейцы), а отношения к разным поступкам детей. Эти результаты подтвердили имевшиеся ранее наблюдения, например давно известные факты, что японские родители в сравнении с американскими намного терпимее во всех ситуациях, кроме приучения детей к гигиене.

Эксперимент по изучению ценностных ориентаций родителей и отношении воспитания детей в конце 80-х годов был повторен в СССР (в Ленинграде и сельских районах Абхазии), сравнение проводилось с канадской выборкой Ламберта [Лунин, Старовойтова, 1991]. Родители из Ленинграда оказались более строгими, чем родители из Канады, которые в свою очередь были строже абхазских родителей. Эти различия авторы объясняют в первую очередь не культурными традициями, а особенностями семейных структур. В Ленинграде обследовались семьи с единственным ребенком, в Канаде — у шестилетнего ребенка был младший брат или сестра, абхазские семьи были многодетны:

«Поэтому более высокая строгость ленинградских родителей по сравнению с родителями других групп может быть результатом большей ответственности за единственного ребенка, большего внимания, которое родители могут ему уделять, и, как следствие, больших ограничений, которые родители накладывают на поведение ребенка» [Там же, с. 15].

Следует добавить, что на степень родительской строгости/терпимости оказывает влияние не только количество в семье детей, но и количество ее взрослых членов. В сельских районах Абхазии дети воспитывались в больших (расширенных) семьях, а результаты широкомасштабных архивных исследований свидетельствуют, что семьям, где за ребенком ухаживает много людей, свойственна большая снисходительность к нему².

В целом эксперимент Ламберта с коллегами, проект Уайтингов и другие исследования, использовавшие психологические методики, выявили меньшую вариативность между культурами в способах родительского воспитания, чем архивные исследования традиционных культур. Связано ли это только с унификацией современных культур, утерею ими этнической

¹ Например, такие: «Мама (папа), помоги мне», «Мама (папа), посмотри на мою игрушку», «Ты, малявка, не трогай мою игру, а то как дам по башке», «Дождь кончился, можно я пойду на улицу?», «Почему нельзя, я все равно пойду!».

² Так, при выявлении связи между структурой семьи и общей снисходительностью к детям в 55 традиционных культурах высокая степень снисходительности была обнаружена в 87% обществ с большими семьями и только в 42% — с нуклеарными [Уайтинг, 2001].

специфичности, или немаловажную роль играют и используемые учеными методы, должны выяснить будущие исследователи.

7.5. Отрочество и «переход в мир взрослых»

Обращая особое внимание на инкультурацию маленьких детей, исследователи интересуются и другими ее этапами. Они давно обратили внимание на вариативность как стилей воспитания, так и его результатов в другой важный как для социального развития личности, так и для стабильности общности период — период включения индивида в мир взрослых.

Так как период отрочества, как и любой другой в жизненном цикле человека, соотносится не столько с календарным возрастом, сколько с формированием новой социальной идентичности, в разных этносах не совпадают даже его временные границы: «...для пятнадцатилетнего древнего грека еще продолжалось детство, для украинца и туркмена начиналась молодость, а чуваш считался уже "полным мужиком"»[Павленко, Таглин, 1993, с. 72]. В постиндустриальном обществе наших дней период отрочества покрывает практически целое десятилетие от десяти до двадцати лет[Кле, 1991].

Не менее вариативно и содержание отрочества, поскольку идентификация человека с возрастной группой детерминирована многими социальными факторами, в том числе особенностями его включения в хозяйственную деятельность. Так, период вхождения во взрослую жизнь очень короток в обществах с присваивающим хозяйством, где ребенок с раннего возраста привлекался к посильному труду, а годам к девяти-десяти осваивал основные навыки добывания пищи. Дети австралийских аборигенов

«изо дня в день ... во всех деталях могли видеть и запоминать, как разводят огонь, готовят еду, разыскивают воду в засушливых местах и т.п. Детям давали небольшие поручения, благодаря которым они чувствовали себя нужными, участвующими в общем со взрослыми деле. <...> У девочек имелись... маленькие игрушечные палки-копалки, с помощью которых они пытались самостоятельно откапывать съедобные клубни. <...> Мальчики шести-семи лет учились изготавливать простейшие орудия»[Артемова, 1992, с. 38–39].

В результате австралийские аборигены 1–10 лет уже обладали основными знаниями и навыками, необходимыми взрослому, и в знакомой для них местности могли прокормить себя в течение нескольких дней.

Раннее включение детей в трудовую жизнь общности характерно и для традиционных крестьянских культур в Новое время. В России XIX в. оно происходило в 7–9 лет. Существовала учитывающая особенности хозяйства данного региона последовательность вовлечения детей в сельскохозяйственные работы и ремесла.

Например, в Орловской губернии конца XIX в. мальчиков начинали приучать к работе с 9 лет — летом стеречь лошадей, загонять свою скотину из общего стада. С 11 лет дети начинали скородить — участвовать в бороньбе пашни. В 13 лет их начинали учить пахать и подгрести сено. На семнадцатом году учили косить. Параллельно мальчики обучались ремеслам: в 10 лет вили бечевки для лаптей, поводки для лошадей, в 15 — плели лапти[Громыко, Буганов, 2000].

В традиционных культурах детей с взрослыми объединяет не только совместный труд: они получают не препарированную, а правдивую, без упрощения, информацию о жизни взрослых и их взаимоотношениях, от них нет никаких тайн, кроме религиозных.

Выявленные различия практики социализации подростков в «примитивных» и современных (европейских и американской) культурах позволили поставить под сомнение существование универсальной схемы взросления. Так, М. Мид, сравнивая отрочество американок — сложный период жизни, сопряженный с конфликтами и стрессами, и девушек с острова Самоа, пришла к заключению, что у подростков в традиционных культурах период полового созревания проходит бесконфликтно[Мид, 1988]¹.

Р. Бенедикт также считала, что о возрасте между половым созреванием и началом взрослой жизни как о периоде конфликтов и потрясений можно говорить только применительно к индустриальному обществу. По ее мнению, «западные» нормы воспитания и институты

¹ Нам представляется, что в учебнике нет необходимости вдаваться в подробности возникшей в 80-е годы XX в. дискуссии о достоверности этнографических описаний Мид. Отметим только, что крупнейшие американские этнологи, хотя и полагали, что исследовательница нарисовала идиллический образ взросления на Самоа, выступили в ее защиту.

социализации отличаются от социализации в традиционных культурах тем, что не только не облегчают переход к взрослому состоянию, но даже затрудняют его. Это во многом связано с присущим западной культуре подчеркиванием контраста между нормами поведения взрослых и детей: ребенок — бесполое существо, зрелость взрослого основывается на половой активности; ребенок должен быть защищен от грубых фактов жизни, а взрослому необходимо уметь встречать их лицом к лицу; ребенок должен слушаться, взрослый — руководить его поведением.

По мнению Бенедикт, подобное воспитание приводит к кризису подросткового возраста, к тому, что «западному» подростку трудно вписаться в мир взрослых [по: *Воробьева и др.*, 1987]. Правда, в настоящее время «подростковый кризис» психологи все чаще понимают не как психологические нарушения, сопровождающиеся страданиями и стрессами, а как перелом в ходе развития, влекущий за собой перемены в поведении и образе мыслей [Кле, 1991]. Этот перелом связан с формированием новой — взрослой — идентичности, и именно этот процесс оказывается проблемным для современного подростка.

В условиях общинно-родового строя среди **обрядов перехода**, которые свидетельствовали об изменении социальной идентичности человека от рождения до смерти¹ и одновременно магическим путем осуществляли это изменение, особую роль играли **обряды инициации**, сопровождавшие переход подростка в иное социальное состояние. Точнее, **инициации** — это не только обряды, оформляющие «переход в мир взрослых», а характерный для первобытных культур институт социализации, основная задача которого состояла в формировании новой социальной идентичности подростков (в качестве полноправных членов племени, рода или мужского союза).

Существует мнение, что инициации существовали во всех культурах первобытного общества. Хотя при анализе 182 культур, являющихся аналогами первобытности, инициации мальчиков были обнаружены только в 63 из них [по: *Кон*, 1988], эти результаты не являются прямым доказательством того, что их не было на более ранних этапах развития остальных культур. Еще сложнее проблема «перехода в мир взрослых» девочек. Скучность сведений о женских инициациях связана с их меньшей доступностью для исследователя — они проводятся не публично, а в узком кругу, в доме матери или родственника. Впрочем, согласно данным уже упомянутого анализа, девочек иницируют даже чаще, чем мальчиков, — в 85 из 183 культур.

Однако многие современные исследователи не согласны с тем, что обряды, которым подвергается девочка, вообще можно рассматривать как инициации. Как подчеркивает О. Ю. Артемова, их правильнее называть **обрядами достижения половой зрелости, или пубертатными**, так как они знаменуют собой физиологическое взросление девочки и осведомляют окружающих о ее готовности к супружеству. Чаще всего они не сопровождаются обучением девочки, тогда как ее сверстники мужского пола во время инициаций приобщаются к культуре своей общности [Артемова, 1992]. Видимо, следует согласиться с тем, что если женские инициации и существуют, то, скорее, как исключение, а не как правило. В них не было необходимости, ведь социальному развитию женщин, которые в большинстве культур не допускались к управлению жизнью общности, к участию в религиозных церемониях, первобытное общество уделяло намного меньше внимания, чем развитию мужчин.

Вариации мужских инициаций бесконечны:

«Они могут быть кратковременны или же длиться годами, они могут протекать как простые церемонии или сложные представления ... они могут быть радостным праздником или впечатляющими церемониями с преодолением опасностей, физическими лишениями и ритуальной хирургией — полированием зубов, надрезами на коже, обрезанием и т.д.» [Кле, 1991, с. 31].

Типичными можно считать инициации австралийских аборигенов, представлявшие собой систематическое, специально организованное, поэтапное и многолетнее обучение [Артемова, 1992]. В «школе инициации» под руководством наставника мальчик овладевал самыми сложными навыками мужской работы — изготовления оружия и приемам охоты. Но еще больше соплеменники были озабочены его воспитанием в качестве члена общности — «гражданина». Юного аборигена посвящали в религиозные тайны племени, учили священным мифам и песням, тайной мужской лексике, сложным танцевальным движениям — всему необходимому не только для познания окружающего мира, но и для умения влиять на него.

¹ О достижении девочкой половой зрелости, превращении невесты в жену, превращении живого человека в покойного предка и т.п.

По завершении инициации абориген — обычно между 20 и 25 годами — получал новое имя и право на звание «младшего мужчины», что символизировало его второе рождение, знаменовало полную потерю старой идентичности и приобретение новой.

Культурантропологи не только описывают и классифицируют обряды инициации, существовавшие у разных народов, но и пытаются выявить их индивидуально-психологические функции. М. Мид в качестве таковой рассматривала высвобождение мальчика из-под влияния матери и власти женщин [Мид, 1988]. Ориентируясь на психоанализ, Дж. Уайтинг выдвинул идею о том, что инициации призваны разрешать эдиповы конфликты в отрочестве: преодолевать влечения инцеста и предупреждать бунт против отца. Позднее он же вместе с Р. Бартоном ввел понятие вторичной сексуальной идентификации, предположив, что обряды мужской инициации функционально служат противовесом идентификации мальчиков с противоположным полом в обществах, где они имеют мало контактов с отцами и воспринимают матерей как распределителей семейных ресурсов [Уайтинг, 2001].

Присвоение ритуализированной сексуальной идентичности очень часто осуществлялось через мучительные испытания, приводящие к необратимым телесным повреждениям, например удалению зубов или татуировкам. А «поскольку инициации означают, что мальчик становится мужчиной, это предполагает повышенное внимание к его мужскому естеству»: причинение боли довольно часто связано с генитальными операциями — обрезанием, насечками, татуировками [Кон, 1988, с. 206].

Но какие бы функции ни выделяли исследователи на индивидуально-психологическом уровне, их анализ касается не сложного и длительного процесса инициации, а лишь жестоких, связанных с физической болью процедур. Но обрезание и подобные ему пубертатные обряды сравнительно легко отмежевать от всего инициационного цикла, так как они наделены самостоятельным значением: ими подводилась черта под периодом существования человека как биологически неполноценного существа — андрогенной «рыбы» [Иорданский, 1982]. Не прошедшие подобных обрядов юноши¹ не могли иметь половых сношений под страхом сурового наказания, а в некоторых культурах не допускались к инициации. М. Кле справедливо отмечает, что

«социальное значение обрядов инициации превосходит их индивидуальные функции, так как цель состоит не в праздновании физиологической зрелости и тем самым в поддержании природного на чала в человеке, а во включении подростков в общество взрослых и тем самым в приобщении их к социальным и политическим нормам, регулирующим жизнь племени» [Кле, 1991, с. 36].

Даже ученые, анализирующие инициации с психоаналитических позиций, не отрицают их социальной функции — обеспечения перехода от подросткового к признанному обществом взрослому статусу. Ее выделил еще в 1909 г. А. ван Геннеп, разделивший процесс инициации на три последовательных этапа: обряд отлучения от статуса ребенка, символизирующий разрыв с прежней группой², переходный — иногда весьма длительный — период, который готовит подростка к новому статусу³, и обряд его приема в общество взрослых — воскрешение новым человеком [Геннеп, 1999].

За почти сто прошедших лет многочисленные исследования подтвердили универсальность категорий, использованных ван Геннепом. Иными словами, инициации — важный институт социализации, «школа» или даже «университет», превращающие подростка в социализированного в данной культуре взрослого. Но социальная функция инициации шире.

Во-первых, она способствует осознанию личностью своей принадлежности сразу к нескольким группам. Кроме присвоения *сексуальной идентичности* это и формирование *идентичности в качестве члена группы сверстников*, в одно и то же время «родившихся» к новой жизни: «подлинное чувство братства соединяло их на всю жизнь» [Иорданский, 1982, с. 250].

Одновременно формируется и *гендерная идентичность* — осознание себя мужчиной в качестве члена высокостатусной социальной группы (избранного клана или мужского союза). В

¹ А часто и девушки, так как именно подобным пубертатным обрядам они и подвергались.

² Очень часто эти обряды символизировали смерть мальчика, которого «символически сжигали, варили, жарили, изрубали на куски» [Пропт, 1986, с. 56].

³ В этот период подростки изолировались от общины и находились в мифическом пространстве, например в священном лесу, где они «забывали» все, что относилось к их прежнему существованию, и знакомились со своими новыми правами и обязанностями [Иорданский, 1982, с. 251].

архаических культурах гендерная мужская идентичность практически совпадала с социальной идентичностью высшего уровня — в качестве полноправного и полноценного члена общины.

Во-вторых, институт инициации был призван формировать *позитивную* социальную идентичность и таким образом поддерживать сплоченность племени. В процессе обучения подростков особое внимание уделялось их знакомству с историей общности (подлинной и мифической) и происхождением всех ее членов от общего предка. На этой основе прививалось чувство солидарности с ней. В итоге будущие общинники принимали древние порядки как священное и незыблемое наследие предков.

Выполнение этой задачи считалось в первобытных культурах столь важным, что единения подростка с группой порой добивались самыми жестокими способами. Как уже отмечалось, даже в культурах, где дети росли в атмосфере вседозволенности, инициации знаменовали собой период, когда от индивида требовали полной покорности и подавляли проявления самостоятельности и инициативы.

Можно согласиться с В. Я. Проппом, что инициации отмирают вместе с создавшим их строем [Пропп, 1986]. В первобытных культурах инициации воспринимались как одна из важнейших сторон жизни общности и весьма успешно выполняли функцию связи поколений, хотя в их основе и лежало формирование сексуальной и тендерной идентичности. Поэтому не следует удивляться исчезновению инициаций в более сложных социальных системах, где взросление «рассматривается скорее как серия автономных друг от друга социальных переходов (гражданское совершеннолетие, начало трудовой деятельности, вступление в брак и т.п.)» [Кон, 1988, с. 206].

Внешне похожие на инициации обряды западной культуры не полностью им соответствуют, так как оформляют лишь частные аспекты «перехода в мир взрослых», например, конфирмация в христианстве обращена лишь к религиозной сфере жизни. И в нашем недавнем прошлом имелся частичный аналог процесса инициации: развитие человека от ребенка до взрослого сопровождалось его приобщением к ценностям партии. Ступени социализации — октябренок, пионер, комсомолец, член КПСС — носили ритуальный характер, изобиловали проверками и испытаниями. И только человек, вступивший в партию, считался «полностью и окончательно» социализованным членом общества. Но такая «инициация» затрагивала один, и не самый главный, аспект жизни человека — идеологический. Особенность подлинной инициации состоит в том, что ее обряды «обращены к личности в ее целостности — к ее телу, духу и социальному статусу» [Кле, 1991, с. 39], а приводит она к полной смене социальной идентичности.

Рекомендуемая литература

Кле М. Психология подростка: (Психосексуальное развитие). М.: Педагогика, 1991. С. 28–41.

Кон И. С. Ребенок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 12–39, 133–165.

Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. С. 48–59, 147–171, 259–274.

Уайтинг Дж. Процесс социализации и личность // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А. А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 104–133.

Эйбл-Эйбесфельд И. Поведение детей: культуры народов ко-сан, яномами, химба и эйпо // Культуры. 1982. № 4. С. 5–29.

ГЛАВА 8

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ

8.1. Личность и личностные черты: универсальность или специфичность?

Приходится констатировать, что психологи — в отличие от культурантропологов — до последнего времени мало занимались поисками связи между культурой и личностью в ее целостности.

В сравнительно-культурной психологии изучение личности чаще всего сводится к анализу взаимосвязей между отдельными, изолированными личностными конструктами и культурными переменными. Причины такого положения следует искать в приверженности этнопсихологов «западной» модели человека с ее априорной дифференцированностью — суммой личностных черт, иерархией потребностей и мотивов и т.п. [Белинская, Тихомандрицкая, 2001].

В разных культурах сравниваются такие считающиеся стабильными характеристики личности, как мотивация достижений, тревожность и т.п. Весьма многочисленны исследования *локуса контроля*, т.е. качества, характеризующего склонность человека приписывать ответственность за результаты своей деятельности либо внешним силам (экстернальный, или внешний, локус контроля), либо собственным способностям и усилиям (интернальный, или внутренний, локус контроля). Наиболее популярен вопрос: различаются ли представители разных социокультурных групп по степени выраженности внутреннего и внешнего локуса контроля?

В эмпирических исследованиях с использованием стандартных методик было выявлено, что на локус контроля влияет уровень экономического развития общества: в развитых странах люди более интернальны, чем в развивающихся. Иными словами, баллы по локусу контроля соответствуют реальному уровню контроля, ведь граждане экономически слаборазвитых стран в меньшей степени могут оказывать влияние на ход своей жизни.

На локус контроля влияют не только экономические показатели. Так, в США (даже при исследовании людей с одинаковым социально-экономическим статусом) афроамериканцы, т.е. группа меньшинства, оказались более экстернальными, чем белые. А люди в странах Запада в среднем более интернальны, чем в не менее экономически развитых странах Дальнего Востока [Berry et al., 2002]. Подобные различия поддаются социокультурной интерпретации. Например, характерный для японцев внешний локус контроля можно объяснить двумя причинами: свойственным японскому миропониманию фатализмом и тем, что даже в наши дни жизнь японца подчинена традициям, а значит, в меньшей степени зависит от него самого.

Но когда было проанализировано более 90 исследований локуса контроля в культурных сообществах от Пуэрто-Рико до Израиля и от Ганы до Таиланда, не было обнаружено систематических паттернов, позволяющих прийти к общему выводу о межкультурной вариативности данной личностной черты. Например, согласно результатам разных исследований, испаноязычные американцы оказались то более экстернальными, то более интернальными, то ничем не отличающимися по данному показателю от англоязычных американцев [Semin, Zwiernicki, 1997]. Причина столь противоречивых результатов, вне всякого сомнения, связана со свойственным *etic* подходу предположением о возможности выделения при изучении локуса контроля свободных от культурного влияния единиц анализа и сравнения.

Сторонники *etic* подхода не отрицают универсальности самой идеи контроля, но ставят вопрос о валидности глобального измерения. Подчеркивается, что обусловленные культурой паттерны социализации оказывают влияние на то, *какие* нормы и поведение и *каким образом* группа и индивид считают возможным контролировать. Следовательно, в каждой культурной общности можно обнаружить специфические особенности локализации контроля.

Так, мексиканские психологи кроме описанного в США внутреннего локуса, основанного на инструментальных способностях, выявили еще один его тип. *Внутренний аффективный локус контроля* предоставляет индивиду возможность косвенно манипулировать окружением благодаря своим аффилиативным и коммуникативным способностям: мексиканские дети склонны объяснять свои хорошие отметки вежливостью и любезностью по отношению к учительнице. Убежденность в том, что человек может контролировать свою судьбу, контролируя других, в Мексике была обнаружена и у взрослых, что позволило исследователям интерпретировать внутренний аффективный локус контроля как стабильную внутрикультурную черту [Diaz-Loving, 1998]. Следует, впрочем, иметь в виду, что подобный локус не является уникальным для мексиканской культуры — мы уже упоминали результаты исследования, согласно которым индийцы особо важной причиной успехов человека рассматривают его тактичность.

В Мексике получены данные, в целом обеспечивающие поддержку для разработанных в США инструментов измерения *фемининности—маскулинности*¹. Но так как ряд качеств имеет в Мексике другое значение, потребовалось внести значительные изменения в методику. Например, «подобострастие» в США входит в негативную женскую шкалу, состоящую из экспрессивных характеристик, социально нежелательных для обоих полов, но у женщин принимаемых в большей степени, чем у мужчин. Однако в Мексике это качество оказалось не менее желательным, чем качества из позитивной женской шкалы: «...подобострастие является фундаментальной характеристикой для общения взаимозависимых членов социальной группы, особенно на семейном уровне»[*Diaz-Loving, 1998, p. 107*]. И наоборот, оценочный компонент «агрессии» из биполярной шкалы фемининности/маскулинности намного негативнее в Мексике, чем в США.

Даже эти немногочисленные примеры со всей очевидностью доказывают — при проведении сравнительно-культурных (*etic*) исследований личностных черт всегда необходима эмпирическая проверка того, существует ли в каждой изучаемой культуре конструкт, который априорно рассматривается как универсальный, придается ли ему одно и то же значение и имеется ли возможность его эквивалентного измерения.

Другая стратегия исследования характерна для *etic* подхода: выявляют специфичные для каждой культуры черты личности, а затем их соотносят между собой. Например, при исследовании Г. Триандисом и В. Вассилиу субъективной греческой культуры было обнаружено, что у греков в иерархии личностных черт как ценностей самое высокое место занимает черта, обозначаемая словом «филотимос», которое в «психологических автопортретах» использовали 74% испытуемых[*Triandis, 1994*].

«Филотимос» — это человек широкой души, вежливый, надежный, добродетельный, гордый, щедрый, правдивый, «уважительный», обладающий чувством долга, выполняющий свои обязательства. Иначе говоря, это человек, который ведет себя по отношению к окружающим так, как бы он хотел, чтобы другие вели себя по отношению к нему.

Триандис полагает, что он смог передать значение греческого слова англоязычным читателям. Но возможно ли это в принципе? Охватывает ли данное им описание все нюансы значения, осознаваемые греками, или при переводе что-то теряется?

Ответить на вопрос, поддаются ли подобные *индигенные* («местные») понятия передаче на другие языки, попыталась группа исследователей во главе с Ч. Осгудом при сравнительно-культурном анализе смысла, который люди вкладывают в слова[*Osgood, May, Miron, 1975*]. Для этого был использован метод семантического дифференциала, состоящего из множества биполярных шкал (50 в более подробном и 12 в более кратком варианте) и позволяющего «измерять» понятия по трем основным факторам: оценке, силе и активности.

32 выборки студентов-мужчин из 23 стран на родном языке оценивали 100 свободных от культурных коннотаций существительных (типа «хлеб» или «огонь») с помощью 50 биполярных шкал. После перевода на английский язык шкал, которые были выделены каждой выборкой как соотносящиеся с тремя измерениями, обнаружилось, что одни и те же шкалы связаны с одними и теми же факторами практически во всех культурах. Так, шкалы «прекрасный — ужасный», «сладкий — кислый», «хороший — плохой» повсюду измеряют оценку, шкалы «сильный — слабый», «большой — маленький», «высокий — низкий» — силу, а «быстрый — медленный», «шумный — спокойный», «молодой — старый» — активность.

Иными словами, используя три предложенных Осгудом измерения значений, можно проанализировать и сопоставить оценочные суждения людей, говорящих на разных языках. Хотя в дальнейшем были обнаружены и культурно-специфичные особенности², полученные данные позволяют сделать вывод об универсальной структуре аффективных значений.

Это означает, что индигенные личностные характеристики действительно поддаются адекватной трансляции членам других культур. Мы не можем с уверенностью сказать, что Триандис правильно передал значение слова «филотимос» своим англоязычным читателям, но исследования Осгуда доказывают, что это возможно в принципе.

¹ При этом как универсально мужские рассматриваются инструментальные и деятельностные черты, направленные на прямую манипуляцию или изменение физической и социальной среды, а как универсально женские — экспрессивные и аффективные черты, с акцентом на коммуникацию и взаимодействие.

² Например, относительно высокая позитивная оценка понятия «агрессивность» в США, где оно означает конкурентность в учебе и спорте, а не нанесение намеренного вреда другим, как в других культурах.

Для понятия «филотимос» нет точного эквивалента в американском английском или русском языках, но область в семантическом пространстве, занимаемая им в греческом языке, в других языках представлена близкими по смыслу словами:

«"Филотимос" молодой человек в традиционном греческом обществе не женится, пока не заработает на приданое своей сестре, и греки рассматривают это качество как причину для такого поведения. В других обществах обязательства в отношении брака сестры может не существовать, но там существуют другие обязательства или — в более широком плане — другие нормы, регулирующие социальное поведение. При ответе на вопрос, каковы причины выполнения подобных обязательств, люди из разных культур используют понятия *долг, честь, уважение*, т. е. термины из списка Триандиса и Вассилиу, переведивших греческое слово»[Berry et al., 2002, p. 176].

Кроме исследований отдельных — универсальных и культурно-специфичных — личностных черт, в сравнительно-культурной психологии (в рамках типологического подхода к изучению личности) существует и традиция измерений с помощью личностных тестов. Так, по всему миру распространен «Личностный опросник Айзенка» (ECQ) для диагностики нейротизма (эмоциональной неустойчивости), экстраверсии—интроверсии и психотизма (эгоцентризма, эгоизма и неконтактности). На основе сходства результатов, полученных с помощью идентичных (переведенных с английского языка и адаптированных) опросников в более чем 20 странах, был сделан вывод о всеобщности выделенных Г. Айзенком (1911–1997) измерений личности. Однако до настоящего времени нет четких доказательств того, что один и тот же набор черт, даже имеющих физиологическую основу, может быть всеобщим и служить для объяснения поведения людей в *любой* культуре.

Этот упрек можно адресовать и пятифакторной модели личности, состоящей из «Большой пятерки» (Big Five) факторов, которые большинство авторов интерпретируют как: 1) экстраверсию (энергичность); 2) доброжелательность; 3) сознательность (совестливость); 4) эмоциональную устойчивость; 5) интеллектуальную свободу (открытость новому опыту). Первоначально эти измерения были получены с помощью факторного анализа наборов личностных черт, использованных американскими испытуемыми при описании себя и других людей. Вслед за американским английским «Большая пятерка» была выделена в голландском, немецком, итальянском, польском и других европейских языках, а также в языках азиатских — китайском, филиппинском, японском. Универсальность данной структуры личностных черт подтверждается тем, что в каждой культуре факторному анализу подвергался индигенный, а не переведенный с английского языка набор личностных черт [Church, Lonner, 1998]¹.

Подтверждение, хотя и неполное, межкультурной устойчивости пятифакторной модели было получено и при исследовании А. Г. Шмелевым лексики личностных черт русского языка. В России подтвердилась высокая устойчивость четырех из пяти факторов «Большой пятерки»², но была обнаружена слабая воспроизводимость фактора «Эмоциональная устойчивость», оказавшегося замененным фактором «Инфантильно-романтическое самопринятие». Явная специфика российской выборки проявилась в том, что всознании московской молодежи эмоциональная зрелость была воспринята как «убожество», а черты романтизма, чувствительности и импульсивности оказались окрашенными положительно[Шмелев, 2002].

В некоторых культурах были обнаружены не менее специфичные структуры факторов. Так, в разных исследованиях китайских респондентов постоянно воспроизводились четыре-пять факторов «Большой пятерки», но с не менее завидным постоянством обнаруживался дополнительный фактор — «китайская традиция», важными аспектами которой являются «гармония» и «ориентация на социальные отношения»[Cheung, Leung, 1998].

И в других культурах была выявлена, хотя и в менее явной форме, культурная вариативность структуры личностных черт, пока еще не получившая четкого объяснения с точки зрения пятифакторной модели личности. Популяризаторы пятифакторной модели не ответили и на многие другие вопросы, в частности, они не приводят подтверждений того, что структура *личностной лексики* идентична структуре *личности*. Более того, выявление «Большой пятерки» факторов в той или иной культуре вовсе не есть доказательство того, что они представляют собой базовые для нее измерения личности.

¹ Впрочем, сконструирован и универсальный личностный опросник для измерения пяти факторов, с помощью которого во многих культурах получены сходные результаты.

² Причем не только при использовании, как в США, «экстернальных» суждений испытуемых о личностных чертах реальных их носителей, но и «интернальных» суждений о сходстве слов.

О том, что представители разных культур в реальной жизни используют различные «измерения личности», свидетельствуют, в частности, самоописания и описания других людей индивидами из западных и незападных культур, полученные в исследованиях, проводившихся в рамках культурной психологии. Многократно подтверждено, что американцы европейского происхождения чаще, чем индивиды из Восточной Азии, описывая себя, используют свободные от контекста психологические черты («Я — непоседлив») и аттитюды («Я — не расист»). Например, в недавно проведенном исследовании самоописания американцев включали в три раза больше подобных категорий, чем самоописания японцев [Kanagawa, Cross, Markus, 2001].

Японцы, китайцы и корейцы намного чаще вводят в свои описания контекст: ролевые («Я — друг» и даже «Я — друг такого-то») и ситуационные компоненты (вместо того, чтобы сказать: «Я — застенчива», японка скажет: «В непривычной обстановке я не слишком разговорчива»)[Markus, Kitayama, 1998]. Те же тенденции наблюдаются при анализе описаний других людей. Например, в описаниях своих друзей, соседей и сослуживцев американцы обращали внимание на их абстрактные психологические черты («Он умен, но высокомерен»), а жители индийского штата Ориссарасказывали об их конкретных действиях в конкретных ситуациях («Он говорит всю правду в глаза даже губернатору») [Shweder, 1991].

В подобных самоописаниях и описаниях других людей отражается культурная вариативность представлений о личности. Личность в культурах Запада рассматривается как стабильная, способная сопротивляться внешнему влиянию, более или менее интегрированная целостность, имеющая границы и уникальную конфигурацию черт, способностей, мыслей и чувств. Но представители большинства культур нашли бы понимание личности как *независимой автономной сущности* в высшей степени странным: по всей вероятности, «это индигенное понятие, которое хорошо работает на Западе, но нерелевантно другим культурным контекстам» [Markus, Kitayama, 1998, p. 67]. Во всяком случае, существуют и другие способы ответить на вопрос: «Что есть личность?»

Особенности самоописаний представителей культур Восточной Азии позволяют рассматривать их *модель личности* как *взаимозависимую*, в которой приоритет отдается социальным структурам, социальным ролям и межличностным отношениям с членами «своих» групп (семьей, друзьями, организацией и т.п.). А восприимчивость к влиянию окружающих рассматривается не как знак непостоянства, а скорее как отражение гибкости и личностной зрелости.

На основе выявленных межкультурных вариаций в представлениях о природе человека в последние десятилетия получили развитие индигенные концепции личности. Их авторы подчеркивают, что существующие теории личности — порождение научных традиций западного общества — не отражают сущности человека, живущего в других частях света. А некоторые из них даже настаивают на том, что излишнее доверие к западной психологии приводит к неполному и искаженному пониманию личности азиатов, африканцев, латиноамериканцев, и борются с ее массовым импортом как «...формой культурного империализма, который увековечивает колонизацию сознания»[Ho, 1998, p. 89].

Так, появившиеся в 60–70-х годах XX в. работы африканских авторов, доказывающих существование особой личности африканцев, частично явились реакцией на их негативные, богатые предубеждениями описания в колониальные времена. Наиболее известна основанная на этнографических данных концепция африканской личности (и одновременно психопатологии и терапии) сенегальского психиатра И. Сау.

Сау построил концентрическую модель человека, состоящую из четырех слоев:

- внешнего слоя — тела, телесной оболочки человека;
- источника физиологической энергии, который имеется и у человека, и у животных;
- источника психической энергии, присущего только людям;
- ядра, представляющего собой духовный источник, который ведет самостоятельное существование, не может погибнуть, но покидает тело человека во время сна, транса и — окончательно — со смертью [по: Berry et al., 2002].

Эти концентрические слои находятся в постоянной связи с окружением человека. Сау описывает три оси, связывающие индивида с внешним миром. Первая ось, проходя через три слоя, связывает духовный источник с миром предков. Вторая ось связывает источник психической энергии с большой семьей или родом, к которым принадлежит человек. Третья

ось связывает физиологический источник энергии с более широкой общиной. Эти оси представляют собой отношения, которые обычно находятся в равновесии. Но если человек заболевает, равновесие нарушается. Общее правило традиционных способов лечения соматических и психических заболеваний в африканских культурах состоит в разрешении конфликта — с общиной, семьей, предками — и последующего восстановления равновесия.

Кроме концепции африканской личности, существуют модели личности японской, индийской, филиппинской. Все подобные теории кардинальным образом отличаются от теорий личности, разрабатываемых в Европе и Северной Америке. Индигенные концепции личности имеют свои достоинства и недостатки. Их сила в том, что они обеспечивают доступ к пониманию представителями культуры самих себя, т.е. раскрывают имплицитные для культуры теории личности, что может быть недостижимо другими способами.

Но, развиваясь в рамках отдельных культур и этнических общностей, они, в отличие от основного — универсалистского — направления современной психологии, не стремятся за индивидуальными и культурными различиями обнаружить универсальные законы, лежащие в основе психики человека. Что еще хуже, создание сепаратной психологии для каждой этнической общности может привести к огульному отказу от достижений западной психологии, что было бы теоретически и практически ошибочным решением.

8.2. Национальный характер или ментальность?

Предположение о существовании *национального характера* всегда было более или менее скрытой посылкой как обыденного сознания, так и социальных наук. Очень емко это выразил Г. Д. Гачев:

«Национальный характер народа, мысли, литературы — очень "хитрая" и трудноуловимая "материя". Ощущаешь, что он есть, но как только пытаешься его *о-предел-ть* в слова, — он часто улечучивается, и ловишь себя на том, что говоришь банальности, вещи необязательные, или усматриваешь в нем то, что присуще не только ему, а любому, всем народам. Избежать этой опасности нельзя, можно лишь постоянно помнить о ней и пытаться с ней бороться — но не победить»[Гачев, 1988, с. 55].

Первоначально описательное понятие *национальный характер* использовалось в литературе о путешествиях с целью выразить образ жизни народов. В дальнейшем, говоря о национальном характере, одни авторы подразумевали темперамент, другие обращали внимание на личностные черты, третьи — на ценностные ориентации, отношение к власти, труду и т.д. и т.п. В культурантропологии для определения целостного паттерна особенностей индивида в культуре появлялись все новые термины (конфигурации культур, базовая личность, модальная личность), затем исследователи вернулись к понятию *национальный характер*. Но и сейчас имеются самые разные точки зрения не только на то, что такое национальный характер, но и существует ли он вообще, является ли он более важным признаком, чем те элементы личности, которые объединяют всех людей в мире, или те, которые дифференцируют даже наиболее похожих друг на друга индивидов [Berry et al., 2002]. Положение осложняется еще и потому, что в наши дни наблюдается изгнание темы характера из психологии и замена этого интегрального понятия понятием *личностные черты* или даже понятием *личность*.

Но даже если рассматривать национальный характер как некое расплывчатое понятие, в которое исследователь в зависимости от своих методологических и теоретических взглядов включает те или иные психологические особенности, отличающие один народ от другого, необходимо четко руководствоваться некоторыми принципами.

Во-первых, представляется совершенно очевидным, что характер этноса — не сумма характеров отдельных его представителей, а фиксация типических черт, которые присутствуют в разной степени и в разных сочетаниях у значительного числа индивидов. Поэтому прав И. С. Кон, подчеркивающий: «...чтобы понять характер народа, нужно изучать прежде всего его историю, общественный строй и культуру; индивидуально-психологические методы здесь недостаточны»[Кон, 1971, с. 124].

Во-вторых, недопустимо рассмотрение каких-либо черт достоянием отдельных этнических общностей. Уникальны не черты и не их сумма, а структура: «...речь идет не столько о каких-то наборах черт, сколько о степени выраженности той или другой черты в этом наборе, о специфике ее проявления»[Андреева, 2004, с. 163]. Например, трудолюбие рассматривается одной из важнейших черт как японского, так и немецкого национального

характера. Но немцы трудятся размеренно, экономно, у них все рассчитано и предусмотрено. Японцы же отдаются труду самозабвенно, с наслаждением, присущее им чувство прекрасного они выражают и в процессе труда.

В-третьих, черты характера можно понять лишь в соотнесении с общей системой ценностей, зависящей от социально-экономических и географических условий, от образа жизни народа и его религиозных верований. То же трудолюбие является общечеловеческим качеством, однако комплекс исторических условий влияет на ценностный смысл труда в той или иной культуре. В частности, с проблемой выработки трудовой морали в свое время столкнулись освободившиеся от колониального гнета африканские государства, труд населения которых на протяжении веков был подневольным, рабским, отнюдь не способствовавшим развитию трудолюбия. И в России на протяжении веков труд не был основной ценностью общества и человека, в чем проявилось влияние православной этики с ее уважением только к бескорыстному труду, который к тому же по значимости стоит ниже аскезы, молитвы, спасения, созерцания и поста [Коваль, 1994].

Среди подходов к интерпретации национального характера ведущим следует считать социально-исторический, отстаивающий принцип социального или культурного детерминизма. Наиболее разработанная социально-историческая интерпретация национального характера содержится в уже знакомой вам концепции «Культура и личность». Например, идея базовой личности Кардинера основывается на представлении о коренных личностных различиях, возникающих под влиянием разной культурной среды.

В психологической антропологии существуют многочисленные попытки исследования национальных характеров через выявление способов воспитания детей и особенностей детского опыта. Так, во время и после Второй мировой войны в США появились работы, посвященные японскому и немецкому национальным характерам.

Р. Бенедикт попыталась объяснить противоречие японского характера, отраженное в самом названии ее знаменитой книги «Хризантема и меч»: с одной стороны, присущее японцам чувство прекрасного, а с другой — фанатизм в преданности властям, особенно — императору [Benedict, 1946]. Причину жестокости японских «эстетов» она видела в особенностях социализации в Японии, где с самого раннего детства человек осознает подчиненность своих желаний интересам группы и любыми способами стремится избежать позора для себя и своей семьи.

Рассматривая с психоаналитических позиций роль образа Гитлера в социализации немецкой молодежи, Эриксон стремился найти внутреннее сродство между детством фюрера (или пропагандистским мифом о нем) и детским опытом поколения немцев, вступивших в жизнь после поражения Германии в Первой мировой войне. Особенно важной представлялась исследователю связь между длительной политической и социальной нестабильностью Германии, экономической разрухой, «чувством национальной неполноценности» и отражением этих проблем в жизни немецкой семьи, где подрыв власти отца принял катастрофический характер. Именно в этих условиях Гитлер как носитель подобного опыта начинает выступать в глазах молодежи заместителем отцовской власти. Иными словами, по мысли Эриксона, личностная патология Гитлера соответствовала бессознательным конфликтам целого поколения немцев, давая ему огромную власть над собой [Эриксон, 1996а].

Когда культурантропологи при исследовании национального характера использовали более «объективные» методы (глубинные интервью и психологическое тестирование), они теряли целостное представление о характере народа и составляли некий «набор» качеств¹. К сожалению, и в работах современных отечественных авторов «национально-психологические особенности» часто сводятся к наборам стереотипных черт, годных скорее для предназначенных туристам брошюр типа «Эти странные русские, татары, грузины и т.п.»

Вся история изучения национального характера свидетельствует, что любые попытки его определения через выделение культурно-специфичных черт не могут быть удачными, даже если было бы реальным выявить распространенность таких черт в этнической общности эмпирическим путем. Повторимся: уникальны не черты и не их сумма, а сложным образом детерминированная культурой и опытом исторического развития *структура ментального мира* представителей того или иного народа.

¹ С набором качеств русского народа, выделенных К. Клакхоном, мы познакомимся в разделе 8.3.

Именно по этой причине в последнее время понятие *национальный характер* вслед за понятиями *базовой* и *модальной личности* покидает страницы серьезной научной литературы. Ему на смену приходит понятие *ментальность*. В свое время для обозначения предмета своих исследовательских интересов этот термин выбрали французские историки школы «Анналов», предпочтя его коллективным представлениям, коллективному бессознательному и другим более или менее близким по смыслу понятиям. Круг изучаемых ими явлений: коллективные психологические установки; невысказанное и неосознанное, практический разум и повседневное мышление; устойчивые формы мышления — метафоры, категории, символы [История ментальностей, 1996, с. 56].

Самое простое, но достаточно четкое определение ментальности предложил Ж. Дюби — это «система образов ... которые ... лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей» [Дюби, 1991, с. 52]. При таком понимании ментальность трудно переводимое на иностранные языки французское слово *mentalité* ближе всего оказывается к русскому слову *миропонимание*, характеризующему в данном контексте общественные формы, эпохи или этнические общности. Следует, кроме того, отметить, что ментальность тесно связана с областью коллективного бессознательного и «находится», по словам историка У. Раульфа, глубже разных форм человеческого сознания и поведения, но материализуется в мышлении, чувствах и действиях [История ментальностей, 1996, с. 39].

Основные достижения в изучении ментальностей лежат в сфере истории — прежде всего истории Средневековья. Некоторые авторы, рассматривая этносы как социально-экономические единицы, отрицают саму возможность выделения их ментальностей — стабильных систем представлений [Российская ментальность, 1994]. Однако при определении этноса как группы, ключевой характеристикой которой является осознание людьми своей к ней принадлежности, именно ментальность — наиболее подходящая категория при изучении социально-культурных особенностей народов.

Более того, с первых шагов становления этнопсихологии крупнейшие ее представители изучали именно ментальность, хотя и под другими названиями. Немец В. Вундт рассматривал общие представления в качестве содержания души народов, американец Ф. Хсю подчеркивал, что психологическая антропология исследует социальные представления, которые совпадают у членов той или иной культуры, русский философ Г. Г. Шпет ввел понятие *типические коллективные переживания*, а в концепции француза Л. Леви-Брюля понятие *mentalité* использовалось как ключевое.

Некоторые современные исследователи даже усматривают в недоформализованности термина *ментальность* достоинство, позволяющее использовать его в широком диапазоне и соединить психологический анализ и гуманитарные рассуждения о человеке. Именно таким эклектичным способом чаще всего — даже в лучших своих образцах — исследуют ментальность этнических общностей, практически сводя ее к национальному характеру, политологи и этнологи во многих странах мира.

В качестве примера можно привести книгу О. Дауна «Шведская ментальность». В этой работе дополняют друг друга результаты, полученные с помощью количественных (психологических тестов и опросов на репрезентативных выборках) и качественных (глубинных интервью со шведами и иммигрантами, культурно-антропологического наблюдения) методов, а также материалы средств массовой коммуникации, путевые заметки, исследования шведского общества, проведенные иностранными учеными.

В результате анализа столь многочисленных источников Даун подробно описывает черты, характеризующие шведов. Особое внимание исследователь уделяет качествам, проявляемым ими в межличностных и общественных отношениях: боязни коммуникации, застенчивости, которая рассматривается шведами скорее как позитивная, чем негативная, черта, сдержанности и даже скрытности, четкой границе между личным и общественным, избеганию конфликтов, честности, независимости и самодостаточности, эмоциональной холодности и унынию. В качестве «центральной характеристики» шведской ментальности Даун рассматривает индигенное качество *duktig*, понимаемое как компетентность в самом широком смысле слова, включая моральное обязательство человека быть таковым [Daun, 1989].

Но историки школы «Анналов» особо подчеркивают, что ментальность не есть набор характеристик, а *система* взаимосвязанных представлений, регулирующих поведение членов социальной группы. Причем сами связи здесь — наиболее важный компонент. Поэтому следует

быть осторожным с эклектичным использованием понятия *ментальность*, чтобы и от него — из-за аморфности и недостаточной сциентичности — не пришлось отказаться, как это уже произошло с понятием *национальный характер*.

Исследователи еще только подступают к выявлению ментальности этнических общностей, понимаемой подобным образом. Так, историк ментальности Ж. Ле Гофф обращает внимание на два понятия — *труд* и *время*, трансформации которых он проследил в конкретных условиях общественного развития европейского Средневековья [Ле Гофф, 2000]. А. О. Бороноев и П. И. Смирнов в качестве базовой конструкции ментальности рассматривают иерархию ценностей, которая исторически сложилась у того или иного народа [Бороноев, Смирнов, 2000].

Израильский психолог Д. Бар-Тал ввел понятие *групповые убеждения* (group beliefs), рассматривая в качестве таковых убеждения, сознательно разделяемые членами группы и определяющие сущность самой группы, как бы задающие границу, отделяющую внутригрупповое от внегруппового. Групповыми убеждениями могут быть нормы, ценности, цели и даже идеологемы, но не все из них, а только те, которые обладают следующими свойствами: бесспорной истинностью для членов группы и «центральностью», ядерным положением среди других норм, ценностей и целей [Bar-Tal, 1998]. Это те убеждения, которые — если использовать терминологию Фромма удовлетворяют внутренне присущую человеку религиозную потребность (необязательно связанную с системой Бога или идолов) поклоняться системе взглядов своей группы [Фромм, 1986].

Заслуживает внимания и «развертывания» в междисциплинарной перспективе концепция С. В. Лурье, выделившей центральную зону (константы) ментальности этносов. Эти константы включают систему следующих образов, существующих не только на уровне сознания, но и на уровне коллективного бессознательного¹:

- локализацию источника добра;
- локализацию источника зла²;
- представление о способе действия, при котором добро побеждает зло [Лурье, 1998].

К ряду этнических констант ментальности, выделенных Лурье, на наш взгляд, можно добавить еще одну: представление вероятности, с которой добро побеждает зло.

Источник добра включает в себя Мы-образ, т. е. образ группы, наиболее выпуклый в структуре идентичности представителей этноса. Это могут быть образы самого этноса, а также государства, соседской общины, семьи и т.п. Кроме Мы-образа, источник добра может рассматриваться и некий «покровитель», т. е. тот, кто помогает группе побеждать зло, хотя она может обойтись и без покровителя, приписывая победу только себе.

Так как процесс групповой идентификации неразрывно связан с процессом межгрупповой дифференциации, «Нам» всегда противостоят некие «Они» (чужие), которые и являются источником зла. В социальном восприятии «Они» выступают в образе врага — социальной группы, которая может быть как внешней по отношению к этносу, так и включать его представителей.

Лурье не выделяет основные типы действий, ведущих к победе добра над злом. Возможны различные основания подобной типологизации. Можно положить в основу этнических различий отношение к компромиссу между добром и злом, как это делает В. А. Лефевр, выделяя две этические системы, правда, на другом — идеологическом — уровне анализа. Согласно его концепции, *первая этическая система* характеризуется тем, что типичный ее представитель негативно оценивает компромисс между добром и злом, отказываясь от использования плохих средств ради достижения хороших целей. А типичный представитель *второй этической системы* позитивно оценивает компромисс между добром и злом, соглашаясь с тем, что цель оправдывает средства [Лефевр, 2003]. А можно построить типологию, что мы и попытаемся сделать на примере русского этноса, исходя из отношения в культуре к закону, рассмотрению его либо как высшего проявления справедливости, либо его противопоставления милосердию.

¹ Излагая самобытную концепцию Лурье, мы, по возможности, «переводим» ее мысли на социально-психологический язык.

² Психосемантические исследования образа мира показали, что добро (ка активное и сильное начало, могущее за себя постоять) и зло (как агрессивность, угроза, враждебность и опасность) действительно относятся к общечеловеческим параметрам его оценки [Столин, Наминач, 1988].

Что касается предложенной нами константы ментальности — представления о вероятности, с которой добро побеждает зло, то культуры, где данная вероятность оценивается как высокая, можно причислить к оптимистичным, а те, где данная вероятность предполагается незначительной, — к пессимистичным.

Лурье полагает, что этническими константами является не наполнение перечисленных образов, а их диспозиция (расположение друг по отношению к другу) и характер взаимодействия [Лурье, 1998]. А в случае очевидного противоречия этнических констант реальности меняются не они сами, а формы их выражения — «этнические константы просто меняют свою одежду» [Там же, с. 224]. Свою концепцию исследовательница конкретизирует на примере психологических особенностей, присущих носителям русской культуры. Обратимся к ним и мы.

8.3. Пути к разгадке русской души

В фокусе интереса западных культурантропологов русский национальный характер оказался в первые послевоенные годы (т. е. в период «холодной войны»). Его особенности — по гипотезе свивания британского исследователя Дж. Горера — они связывали с сохранившимся в России вплоть до XX в. обычаем тугого пеленания младенцев — до года и более — с помощью специального свивальника¹. В популяризации этой идеи большую роль сыграли М. Мид и Э. Эриксон, использовавший ее в работе «Легенда о юности Максима Горького», где он попытался ответить на вопрос: «действительно ли русская душа — спеленутая душа?» [Эриксон, 1996а, с. 540].

Из чередования почти постоянной неподвижности младенца и его кратковременного освобождения из свивальника для купания и двигательной активности пытались вывести раскачивание русских «между длительными периодами депрессии и самокопания и короткими периодами бешеной социальной активности» и даже «между длительными периодами подчинения сильной внешней власти и короткими периодами интенсивной революционной деятельности» [Воск, 1988, р. 85].

Явно неправомерно придавать столь глобальное значение «пеленочному детерминизму» (одному из «ничтожных аспектов дела», по определению П. Сорокина [Сорокин, 1990, с. 464]), но не следует и с ходу отбрасывать его возможное влияние на развитие личности. Сторонники гипотезы вовсе не утверждали, в чем их часто обвиняют, что практика тугого пеленания детей является основной причиной автократических политических институтов царизма и сталинизма или что она привела к формированию маниакально-депрессивной базовой личности русского народа. Напротив, они подчеркивали, что не стоит ограничиваться единственной однонаправленной цепью причинности. Сам Горер скорее довольствовался тем, что рассматривал свивание младенцев как один из способов, которым русские «...информируют своих детей о необходимости сильной внешней власти» [Воск, 1988, р. 85]. Как тут ни вспомнить отрывок из автобиографии Л. Н. Толстого о его первом детском воспоминании — попытках высвободиться из свивальника:

«Я связан, мне хочется выпростать руки, и я не могу этого сделать. Я кричу и плачу, и мне самому неприятен мой крик, но я не могу остановиться. <...> Мне хочется свободы; она никому не мешает, и меня мучают. Им [взрослым] меня жалко, и они завязывают меня, и я, кому все нужно, я слаб, а они сильны» [Толстой, 1951, с. 329].

Эриксон, осознавая, что тугое пеленание является почти универсальным в мировых культурах обычаем, утверждал, что он сохранился столь долго² и «получил усиление» именно в России из-за синхронизации особенностей ранней социализации детей с другими элементами культуры. В русской культуре он выделял несколько образцов, имеющих одинаковую форму — чередования полной пассивности и бурной эмоциональной разрядки. Так, на формирование

¹ Свивальник представлял собой полосу старого полотна больше метра длиной, который сверху крест-накрест перевивали поясом. Детей пеленали до тех пор, пока они не начинали сопротивляться запеленыванию — иногда до полутора лет.

² Например, в Англии и Америке этот обычай начал сходить на нет в конце XVIII в. [Демоз, 2000], а в России память о длительном тугом пеленании младенцев с помощью свивальников присутствует даже в рассказах крестьян, собранных этнографами в 1980–1990 гг.: свивали, пока не ходил; свивали до шести месяцев, потом освобождали ручки, потом ножки, но «младенец был в пеленках до года и гораздо дольше» [Этнография детства, 1998].

личности русского человека, по его мнению, оказал влияние ритм крестьянской жизни в холодном климате — смена относительной бездеятельности и пассивности в долгие зимние месяцы и «периодическое освобождение... после весенней оттепели» [Эрикссон, 1996а, с. 543].

Интересно, что схожие черты — черты «культурного эпилептоида», который долго задерживает эмоциональные реакции, а затем сокрушительно и бурно взрывается, были выявлены К. Касьяновой у русских в 70-е годы XX в. Использование ею клинического теста ММРІ (Миннесотского многофакторного личностного опросника) не может не вызвать критических замечаний, так как он был сконструирован отнюдь не для этнопсихологических исследований здоровых людей, и тем не менее автору с помощью междисциплинарных интерпретаций удалось «нащупать» некоторые особенности, присущие русскому человеку [Касьянова, 1994]¹.

Не только психологи и культурантропологи акцентируют внимание на противоположных началах, которые легли в основу формирования русского национального характера. Так, Н. А. Бердяев полагал, что «в основу формации русской души» легли два противоположных начала: «природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие» [Бердяев, 1990а, с. 44]. Именно в этом он видел историческую причину того, что русский народ в высшей степени поляризован и совмещает противоположности: деспотизм — анархизм; жестокость, склонность к насилию — доброту, человечность; смирение — наглость; рабство — бунт и т.п.

Немецкий философ В. Шубарт, противопоставляя русскую «культуру конца» западной «культуре середины», также видит основу русской души в особенностях православия:

«Русской душе чужда срединность. У русского нет амортизирующей средней части, соединяющего звена между двумя крайностями. В русском человеке контрасты — один к другому впритык, и их жесткое трение растирает душу до ран. Тут грубость рядом с нежностью сердца, жестокость рядом с сентиментальностью, чувственность рядом с аскезой, греховность рядом со святостью» [Шубарт, 1997, с. 84].

Представляется, что при всей наивности и односторонности гипотезы свивания она обладает одним важным достоинством — попыткой выделения не набора качеств, а детерминированных культурой оснований «особости» русского этноса.

В 60-е годы XX в. К. Клакхоном с помощью личностных тестов были выделены качества, присущие, по его мнению, модальной личности русских: «сердечность, человечность, зависимость от прочных социальных контактов, эмоциональная нестабильность, иррациональность, сила, недисциплинированность, потребность подчиняться власти» [цит. по: Вокс, 1988, р. 87]. Казалось бы, с этим набором черт русский человек может согласиться, однако еще раз подчеркнем: любое перечисление качеств не может служить объяснением особости русского народа, как, впрочем, и любого другого.

В советской науке — «во времена расцвета и сближения наций» — серьезное изучение национального характера было попросту невозможно. Но в последнее десятилетие пристальное внимание на психологические особенности русского (российского) народа обратили и отечественные исследователи. Так, в 1993 г. в редакции журнала «Вопросы философии» прошло заседание «круглого стола» на тему «Российская ментальность», где обсуждались вопросы ее природы и изменений, ценностных ориентаций и основных характеристик. В ходе дискуссии упоминались такие компоненты российской ментальности, как

«разрыв между настоящим и будущим, исключительная поглощенность будущим, отсутствие личностного сознания, а потому и ответственности за принятие решений в ситуациях риска и неопределенности, облачение национальной идеи ("русской идеи") в мессианские одеяния, открытость или всеотзывчивость» [Российская ментальность, 1990, с. 50].

Но прав А. П. Огурцов, что против каждой из этих характеристик можно найти контрфакты и контраргументы. Например, неумение жить в настоящем и обращенность в будущее можно рассматривать как характеристику «утопически-тоталитарного сознания, характерного для истории России последнего столетия, но не для всей истории России» [Там

¹ В последние годы отечественные авторы обнаруживают в основе российской ментальности невротический конфликт, обладающий всеми основными свойствами массового невроза [Юревич, 2001], а вытеснение невротизма выявляют в автостереотипах русских, которые свой народ ставят выше других по фактору «Моральной оценки» и ниже других по факторам «Уверенности в себе» и «Эмоциональной стабильности» [Шмелев, 2002].

же, с. 50]. И такие проблемы постоянно будут возникать при попытках определить ментальность через набор ее характеристик.

Более продуктивным представляется выделение в русской ментальности этнических констант в соответствии с концепцией Лурье. В стране, где еще в 1926 г. городское население составляло всего 18%, да и в начале XXI в. у большей части россиян сохраняются крестьянские корни, этнические константы следует искать именно в ментальности крестьян, что и делает исследовательница. По ее мнению, источником добра в традиционной русской культуре рассматривалась *община*¹, которую сами крестьяне называли *миром*².

Община для русского крестьянина была не только хозяйственной единицей. На протяжении веков она оставалась основной ячейкой социального уклада всей сельской жизни, в буквальном смысле слова *миром* русского человека, занимающим центральное место в структуре его социальной идентичности, чем и отличалась от поземельных общин, существовавших в других странах.

Именно община как *психологическая общность* выполняла для своих членов ценностно-ориентационную и защитную (вплоть до исключения угрозы индивидуального голода, так как испытания претерпевались совместно) функции. Крестьянин, освоивший социальные приемы «жизни вместе» (взаимопомощь, вынужденную щедрость, общинную землю, разделение труда, многочисленные формы совместного проведения досуга), одновременно приобретал и потребность во внешнем контроле [Козлова, 1999, с. 54]. Отсюда и «культурный шок», и потеря устойчивой социальной идентичности, которые испытывали раскрепощенные, в том числе и от общинных уз, крестьяне, попадая в город в 60-е годы XIX в.

Знарок русской деревни того времени Глеб Успенский дал яркие описания того, как из крестьянина, «выброшенного расстройством деревенского духа и быта» в город, получался человек, готовый «подчиниться в чуждой ему среде всевозможным влияниям с наивностью ребенка, не имеющего возможности знать и понимать, что в этих условиях зло и что добро» [цит. по: Касьянова, 1994, с. 16].

А член крестьянской общины хорошо представлял себе, что его доброму *миру* противостоят все органы власти, вплоть до государственных, чьи решения ему почти всегда непонятны и чужды. Правда, крестьянин пытался переносить защитные функции общины на государство, ждал от него отеческой заботы (т. е. проявлял патерналистские установки). Но, как правило, не дожидаясь, что еще больше отталкивало его от государства.

Представляется, что Лурье права, именно *государство* рассматривая в качестве локализации еще одной константы русской ментальности — источника зла, находящегося в постоянном конфликте с народом. Исследовательница отмечает, что, хотя «русские крестьяне были связаны со своим государством множеством тонких нервных нитей ... эта связь никогда не была отношением гражданства и законности» [Лурье, 1994, с. 125]. Государство в *мир* в широком смысле слова, под которым понимался русский народ, не входило.

Конфронтация с государством проявлялась не только в открытом противостоянии — бунтах и восстаниях, но и в терпеливом повседневном сопротивлении: в волоките, симуляции, дезертирстве, воровстве, мнимом неведении, во всех тех социальных изобретениях, которые социальный антрополог Н. Н. Козлова образно назвала техниками «проскальзывания и ускользания» [Козлова, 1999, с. 57].

Итак, на протяжении веков отношения государства и общества в России можно рассматривать как межгрупповые отношения, где государство (за понятием *государство* стоят его представители — чиновники) является высокостатусной аутгруппой, «чужой» для народа. И лишь в ситуации внешней опасности границы между двумя группами стирались, возникала надгрупповая идентичность ради достижения общей цели — победы над общим врагом. Очень показательны, что главными событиями отечественной истории, вызывающими чувство гордости за *государство* и *народ*, в опросах 90-х годов оказались именно события, в которых проявилось общенациональное согласие, — Великая Отечественная война и Отечественная война 1812 года [Сикевич, 1999].

¹ Иначе говоря, «объединение крестьян, живущих в одном или нескольких соседних селениях и решающих совместно многие земельные, хозяйственные, налоговые и другие вопросы» [Громыко, Буганов, 2000, с. 235].

² Авторы, рассматривающие базовой конструкцией ментальности народа иерархию ценностей, также подчеркивают, что важнейшей ценностью русской общности являлась «...сама Община, "мир" как основа и предпосылка существования любого ее члена» [Бороноев, Смирнов, 2000, с. 297].

В СССР были уничтожены многие сообщества, которые в большей или меньшей степени ориентировали и защищали человека, в том числе и сельская община. Попытки советской власти заменить общинную ментальность ментальностью государственной были предприняты сразу после окончания Гражданской войны. Это требовало гигантских усилий, цель которых именно в том, чтобы место общины в структуре социальной идентичности советского человека (т. е. бывшего крестьянина) заняло государство (конечно, государство трудящихся). Даже крестьяне долгое время полагали, что «Россия принимает черты большой общины, большого "мира"» [Лурье, 1994, с. 205], и не замечали враждебного к себе отношения со стороны новых властей, тем более что те дали им землю, воплотив идеальный крестьянский образ России. В тоталитарном государстве его граждане искали и, как это ни парадоксально, находили источник добра.

Во-первых, этому способствовало то, что для общенационального сплочения на протяжении десятилетий поддерживался миф о постоянной внешней опасности, а в ситуациях обострения социальных или экономических кризисов «подбрасывались» внутренние враги — агенты зарубежных разведок, врачи-убийцы и пр., т. е. создавались так называемые «концепции заговора».

Во-вторых, использовались псевдообщинные формы социальных институтов. Историками подмечено, что для масс бывших крестьян, оказавшихся в городах в период индустриализации, бесконечные собрания, проводившиеся в тот период (от партийных и профсоюзных до судов как над героями литературных произведений, так и над вредителями и саботажниками), заменяли общинные сходы, а значит, выполняли функции ориентации в новой для них культурной среде и защиты социалистических ценностей.

Действительно, при государственном социализме многие граждане СССР чувствовали себя защищенными и оберегаемыми великой державой. Результаты массовых опросов свидетельствуют, что до сих пор люди, испытывающие ностальгию по СССР, его существенными достоинствами считают «заботу о человеке», уверенность, что государство не оставит «без куска хлеба». При исследовании в 1995–1996 гг. патернализма как одного из измерений культуры, предложенных Г. Хофстедом, было обнаружено, что русские респонденты продемонстрировали его высокий уровень, значимо отличающийся от уровня патернализма граждан США, Германии и Франции [Naumov, Puffer, 2000].

Впрочем, в СССР основной акцент ставился на идеологических аспектах идентификации с государством — объединяющим началом рассматривалась коммунистическая идеология и мораль, наличие единой руководящей партии и т.п. В этих условиях значимость данной идентичности различалась у разных групп граждан, а эмоционально-оценочная окраска образа советского государства оказывалась неоднозначной. Например, уже в 1986 г. и у москвичей, и у жителей сельских районов Тверской (тогда — Калининской) области советская идентичность уходила на второй план, а у жителей столицы даже имела отрицательное сальдо позитивных и негативных определений [Гнатенко, Павленко, 1999]. Но кардинальные изменения — десоветизация всех групп населения — произошли только в последние пятнадцать лет. Как уже отмечалось в первой главе, после распада СССР его бывшие граждане стали искать группы, которые защитили бы их и помогли восстановить целостность окружающего мира (искать новые источники добра, по терминологии Лурье).

Как уже отмечалось, для русских в пореформенный период одной из групп поддержки оказался этнос, чему имеется множество эмпирических подтверждений. Например, в течение десяти лет (с 1986 по 1996 г.) постоянно возрастала идентификация с этнической общностью русских жителей Москвы и сельских районов Тверской области [Гнатенко, Павленко, 1999]. В 90-е годы усиление этнической составляющей социальной идентичности было обнаружено и у многих русских, проживающих в странах ближнего зарубежья, в частности Казахстане и Узбекистане, и неожиданно оказавшихся представителями дискриминируемого этнического меньшинства [Лебедева, 1999].

С возрастанием относительной стабилизации в обществе наметились и новые тенденции. Так, по данным П. И. Гнатенко и В. Н. Павленко, уже в 1996 г. в благополучной с точки зрения социально-экономических показателей Москве этническая идентичность делила ведущую позицию с гражданской идентичностью, в столице возросло и число сторонников европейской и общечеловеческой идентичностей. Кроме того, если на рубеже 80-х и 90-х годов этническая идентичность зачастую приобретала политическую окраску, то к середине 90-х годов наметился общий спад этнической мобилизации [Гнатенко, Павленко, 1999]. Структура

социальной идентичности русских в начале XXI в. находится в процессе трансформации, продолжается поиск источника добра.

Но если Мы-образ в качестве источника добра за последние сто лет претерпел значительные трансформации, то еще одна константа в ментальности русских (образ покровителя) сохранилась в большей неприкосновенности. Лурье рассматривает веру в царя как способ психологической защиты в ответ на постоянный конфликт между народом и государством: так как государство на протяжении веков воспринималось как нечто чужеродное, вмешивавшееся во внутреннюю жизнь общины, отношения между ними способен был урегулировать только покровитель народа — царь.

Царецентризм видоизменялся в зависимости от периода развития русской государственности и личностных качеств конкретного правителя. Покровителями могли быть святые князья, отдавшие жизнь за православную веру, как Борис и Глеб, и заступники за землю русскую, как Александр Невский или Дмитрий Донской. Покровителем рассматривался и жестокий, но справедливый исполнитель божественного закона Иван Грозный, наказывающий во благо и казнящий бояр из-за того, что те притесняют крестьян. Носители российской ментальности, беззаветно любя правителя, могли использовать и внешние атрибуты, полагая, что он наказывает по неведению, так как в силу интриг своего окружения не знает правды.

Если же крестьяне были недовольны действиями реального царя, они возлагали надежду не на него, а на его мифологизированный образ. Тогда возникали легенды о скрывающемся истинном царе. Самая известная из легенд о царях Нового времени — легенда об Александре I, якобы не умершем в Таганроге, а «ушедшем в народ» и скитающемся по России под именем старца Федора Кузьмича. С таким царем-мужиком была возможна полная идентификация русского крестьянина, иными словами, слияние царя и мира в общее «Мы».

Именно образ посредника как этническая константа не претерпел в России серьезных изменений: неискоренимая вера в царя была перенесена на коммунистических вождей — Ленина и Сталина, затем на первых лиц государства постсоветского периода — Горбачева и Ельцина, а в настоящее время — на президента Путина.

Благочестивый царь на протяжении столетий воспринимался русским человеком живым образом Бога, поэтому вполне естественно было выделение его из мирского государства и включение в мир Святой Руси. Но и президент — главный государственный чиновник — точно так же отделяется от всех остальных чиновников и государства в целом¹.

В развитие выдвинутых Лурье идей обоснованным представляется еще одно предположение: в системе русской ментальности один из важнейших способов действия, ведущий к победе добра над злом, — не закон, устанавливаемый «врагом»-государством, а **милосердие**. Отражением этого является и отмеченное Ю. М. Лотманом «устойчивое стремление русской литературы увидеть в законе сухое и бесчеловечное начало в противоположность таким неформальным понятиям, как милость, жертва, любовь» [Лотман, 1992б]. Примечательный пример противопоставления русским человеком юриспруденции и моральных принципов мы находим в «Капитанской дочке» А. С. Пушкина: на предположение Екатерины II, что она жалуется на несправедливость и обиду, Маша Миронова дает неожиданный ответ: «Никак нет-с. Я приехала просить милости, а не правосудия» [Пушкин, 1957, т. 6, с. 536]².

Противопоставление законов и моральных норм как особенность русской ментальности не раз обнаруживали российские психологи, изучавшие правовое сознание современной молодежи. Как отмечают авторы одного из исследований, слова из протокола выполнения задания «Не по закону, а по совести» содержали в себе основной результат, иными словами, противопоставление закона и совести буквально лежало на поверхности ответов их испытуемых.

Особенно наглядно это проявилось при обсуждении испытуемыми «истории» — жизненной ситуации, персонажами которой были пассажиры поезда — мама с ребенком,

¹ В дипломной работе А. А. Масловой, выполненной под нашим руководством в 2001 г., при психосемантическом анализе полей, связанных с понятиями государство и президент, были выявлены существенные различия. Если с понятием президент связаны положительные характеристики, такие как устойчивый, стабильный и сильный, что можно трактовать как использование силы ради стабильности, то в оценке государства сила сочетается с хаосом и опасностью.

² И о себе А. С. Пушкин писал: «И долго буду тем любезен я народу», что «...милость к падшим призывал» [Там же, т. 3, с. 373].

занявшая чужое место за взятку проводнику, и женщина с билетом на это место. Все опрошенные не учитывали «закон» — право человека, купившего билет, а ожидали от него милосердия, сострадания и жалости, в противном случае считая его непорядочным человеком [Воловикова, Гренкова, Морскова, 1996].

Еще один характеризующий русскую ментальность способ «действия» в борьбе добра со злом — *бездействие*. Об этом свидетельствуют центральное место понятия *судьба* в русской культуре и роль в жизни русского человека «авось-отношения». Так, «русская грамматика изобилует конструкциями, в которых действительный мир предстает как противопоставленный человеческим желаниям и волевым устремлениям или как, по крайней мере, независимый от них» [Вежбицкая, 1997, с. 70–71]. Например, широко распространены неагентивные предложения — конструкции с дательным падежом субъекта (*мне не верится, мне хочется, мне помнится*) и безличные конструкции (*его убило молнией, его лихорадило*). Русские очень часто используют их, рассказывая о событиях и подразумевая, что «таинственные и непонятные события происходят вне нас совсем не по той причине, что кто-то делает что-то, а события, происходящие внутри нас, наступают отнюдь не потому, что мы этого хотим» [Там же, с. 71].

Неагентивность, т. е. неспособность действовать в качестве активного субъекта, характерна и для русской лексики, что можно обнаружить в глаголах типа *удалось, получилось, вышло, посчастливилось, повезло*. В языке отражается то, что русская ментальность не предписывает человеку бороться с враждебными силами и привлекать позитивные силы на свою сторону. Однако русская картина мира в этой области достаточно оптимистична — человеку помогают «и случай, и везение, и удача» [Голованивская, 1997, с. 119].

Современный русский человек, как и его далекий предок, склонен верить в чудо. Приведем только два примера. В недавнем исследовании стратегий поведения в трудных жизненных ситуациях факторный анализ способов совладания (coping) продемонстрировал, что самым значимым фактором у русских оказалась «обломовщина» — «фантазирование, уход в мир воображаемого и желаемого»:

«В данном факторе представлен такой эмоционально-ориентированный тип совладающего поведения, который характеризуется фантазиями и мечтаниями личности, выражает отношения желательности, иллюзорности и прекраснотушия. Суровой реальности фактов и событий с их травмирующими психику воздействиями индивид предпочитает воображаемый мир и рассуждения о том, "как хорошо было бы, если бы..."» [Джидарьян, 2001, с. 206].

А при опросе крестьян Белгородской области в 2001 г. была предпринята попытка выяснить, стремятся ли респонденты к достижению более высокого уровня жизни и осуществляют ли для этого необходимые усилия. Выяснилось, что среди ответов об отношении к уровню достигнутого благополучия безусловным лидером был ответ «мечтаем, надеемся, что как-нибудь положение улучшится». Практически половина респондентов предпочла этот вариант, иными словами, каждый второй крестьянин живет, надеясь на чудо¹.

К ряду этнических констант ментальности, выделенных Лурье, мы добавили еще одну — представление о вероятности, с которой добро побеждает зло. В исследованиях русского национального характера оптимизм/пессимизм выделялся неоднократно, причем большинство исследователей разделяло мнение о пессимистичности русских. Так, британский социальный психолог Д. Пибоди приписывал им пессимизм, определяя его как пассивное приспособление к ситуации, склонность к депрессии и безысходности [Peabody, 1985]. К. А. Абульханова и Р. Р. Енакаева большую часть современного российского общества — при исследовании предпринимателей, ученых, рабочих и пенсионеров — оценили как пессимистичную [Абульханова, Енакаева, 1996].

Но когда исследуются элементы культуры безотносительно к конкретной социально-экономической ситуации, русские выглядят намного оптимистичнее. Так, М. К. Голованивская на основе анализа лексических групп русского языка приходит к заключению, что его носителям присущ оптимизм, связанный «с идеей безответственности и особым непереводаемым словечком *обойдется*» [Голованивская, 1997, с. 80–81]. Иными словами, судя по русской лексике, для русских характерен оптимизм в прогнозе будущего, связанный с верой в то, что негативные события обойдут стороной. И. А. Джидарьян, определяя оптимизм как

¹ Приведены результаты дипломного исследования О. А. Арбузовой, выполненного под нашим руководством на факультете психологии МГУ им. М. В. Ломоносова.

устремленность в завтрашний день, надежды и мечты о благополучном и счастливом будущем, рассматривает их как одни из наиболее ярких и глубоко укорененных черт русского народа [Джидарьян, 1997].

Представляется, что именно по причине типичной для русских неудовлетворенности существующим положением дел в оценке ими событий настоящего преобладает пессимистичный фон. Он и был зафиксирован исследователями, описывающими русскую культуру как пессимистичную. Однако из пессимизма ситуативного вовсе не следует пессимизм общий, охватывающий все сферы жизни, тем более что жизнь «здесь и теперь» никогда не занимала главенствующего положения в мировосприятии русского человека.

Эти же особенности русской ментальности описываются писателями и философами: мир на протяжении веков оценивался русскими *в общем* как благоприятный. В прошлом русский человек ищет нравственное утешение и вдохновение, настоящее чаще всего его не удовлетворяет, но впереди его ждет желанное и совершенное будущее. Русским свойственна уверенность в том, что все *обойдется* и добро непременно возобладает над злом, но в будущем.

Представленный эскиз констант русской ментальности не является всеобъемлющим для современных русских. Нами проанализирована ментальность «родом из крестьян», но ни один народ не является монолитным, а ментальность отражает различия представителей разных страт и регионов. В настоящее время предпринимаются попытки представить типологии русских и российских ментальностей.

Так, В. Е. Семенов предлагает следующую типологию ментальностей: православно-российская, коллективистско-социалистическая, индивидуалистско-капиталистическая, криминально-мафиозная и мозаично-конформистская псевдоментальность (порождение массовой культуры, конгломерат осколков указанных ментальностей) [Семенов, 2000]¹. Но все-таки проблемы типологизации ментальностей еще ждут дальнейшего серьезного осмысления.

8.4. Проблема нормы и патологии личности

Первый вопрос, который встает при исследовании этой проблемы: какое поведение индивида можно рассматривать нормальным, существуют ли его универсальные стандарты или они изменяются от культуры к культуре? В наши дни большинство исследователей признают, что «норма» — понятие, детерминированное культурой. Так, ошибочным было бы рассмотрение как патологии тех форм поведения, которые не приняты в нашей культуре. Например, бурное, преувеличенное самовосхваление представителей некоторых индейских племен вовсе не является бредом. С другой стороны, демонстративное, экзальтированное выражение ревности европейских женщин чаще всего не является болезненным явлением, хотя жители Танзании могут и посчитать его таковым, поскольку в их культуре проявлять ревность принято в ритуальных песнях [Чуркин, Анаишкина, 1999].

Более того, сторонники культурного релятивизма начиная с Р. Бенедикт, издавшей в 1934 г. работу «Антропология и аномальное», предлагают считать нормальным *всё*, что соответствует логике развития данного общества и оправдывается в нем. Такой подход к этой проблеме способствовал накоплению интересных и трудно объяснимых для человека западной культуры фактов из жизни традиционных обществ и созданию этнопсихиатрии. Однако релятивисты уходят от ответа на многие остающиеся до сегодняшнего дня дискуссионными вопросы:

«Как относиться к ряду явлений культуры в истории и современности, имеющих, мягко говоря, негативное содержание, можно ли требовать уважения к таким "культурным" ценностям, как людоедство, самым различным проявлениям расизма... Сточки зрения абстрактного функционализма — это необходимые элементы существования культур? Для культурного релятивизма — это проявление "логики собственного развития"?» [Велик, 1998, с. 96–97].

Еще один круг вопросов связан с рассмотрением патологии личности в разных культурах: являются ли психопатологические явления инвариантными по происхождению и проявлениям, универсальными (представленными во всех культурах, но при значительном культурном влиянии на формы проявления) или культурно-специфичными (уникальными в каждой культуре и доступными для понимания только в ее рамках). Одна из этих

¹ Так как данный автор исследует российские ментальности, в свою типологию он включает еще и ментальности неправославных конфессий.

трехпозиций — абсолютистская — представляет собой только «логическую возможность» [Berry et al., 2002, p. 429]. Казалось бы, она правомерна при анализе органических психических расстройств, например деменции, и заболеваний, связанных с употреблением алкоголя, наркотиков и т.п. Но результаты эмпирических исследований показали, что факторы культуры могут влиять на формы проявления и распространенность даже этих болезней.

Так, крайне переменны последствия злоупотребления алкоголем, которые могут приводить к самым разным социальным, правовым и медицинским проблемам. Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) провела исследование норм употребления спиртных напитков (того — что, как, где, с кем и сколько пить) в девяти культурах, отражающих лингвистическое, географическое и религиозное разнообразие человечества [Tanaka-Matsumi, Draguns, 1997]. Результаты подтвердили, что понятие «нормального винопития» варьирует от культуры к культуре. Например, испанцы и греки считают употребление спиртных напитков важным элементом своей культуры, а индейцы навахо (США) и индусы из Бангалора отрицают саму возможность рассматривать выпивку в качестве нормы. Не было выявлено и универсальных критериев количества и контекста распития спиртных напитков, признаваемых «нормальными».

Кроме того, особенности культуры во многом ответственны за риск заболеваемости алкоголизмом. Считается, что китайцы не входят в «группу риска» благодаря зависимости каждого индивида от социальной и семейной сетей, которые регулируют его поведение. Хотя корейская культура в этом отношении похожа на китайскую, жители Кореи больше подвержены алкоголизму, так как общественное мнение в этой стране терпимее. А у ирландцев алкоголь даже является «предписываемым культурой средством борьбы со стрессом и печалью», поэтому нет ничего удивительного в том, что в США среди выходцев из Ирландии уровень заболеваний, связанных с употреблением алкоголя, в 25 раз выше, чем среди итальянцев, и в 50 раз выше, чем среди евреев [Росс, Нисбетт, 1999, с. 323]. На высокий уровень распространенности пьянства и алкоголизма в России, безусловно, влияет почтение к питию, которое демонстрируют ее граждане, «глубокое расположение, нежность и даже любовь, с которой средний трезвый русский ... смотрит на пьяного человека», отмеченные среди многих наблюдателей и автором книги «Русский дух» Р. Хингли [цит. по: Виссон, 1999, с. 164].

Массовой алкоголизации подвержены многие народы Сибири и Дальнего Востока. Причем проблема состоит не только в характерной для них специфике этнобиологического реагирования на этанол. Большое влияние оказывают культурные факторы. Например, у нанайцев и удэгейцев преобладает алкоголизм, который отличается не только формированием болезни в сжатые сроки, «молниеносным» возникновением опьянения и т.п., но и актуализацией магических и мифологических представлений, трансформацией идентичности личности. В результате актуализируется и архаическое поведение — вражда между родами и племенами, что приводит к общественно опасным деяниям [Колотилин, Кудрявцев, Васильев, 1995].

В настоящее время существует почти единодушное мнение, что бессмысленно рассматривать психопатологию как явление, абсолютно свободное от культуры: мы можем понять любое психическое расстройство, только приняв в расчет культурный контекст. Но между сторонниками универсалистского и релятивистского подходов не прекращается полемика по вопросу о степени влияния культуры на разные аспекты психических расстройств. Например, исследования шизофрении и депрессии позволяют сделать вывод о большей обоснованности универсалистской точки зрения.

За последние тридцать лет под эгидой Всемирной организации здравоохранения было проведено три исследования распространенности и симптоматики шизофрении в 17 странах. По результатам первого проекта, проведенного в 1973 г. в Великобритании, Дании, Индии, Колумбии, Нигерии, Советском Союзе, США, на Тайване и в Чехословакии, исследователи сделали вывод, что шизофрения — универсальное психическое расстройство, которое во всех культурах проявляется одинаковыми ядерными симптомами (галлюцинациями, бредом, выпадением психических функций и др.) [Танак-Мацуми, 2003].

Однако в этом и последующих исследованиях были выявлены и некоторые межкультурные различия. В частности, было обнаружено, что у больных из развивающихся стран (Колумбии, Нигерии, Индии) болезнь протекала в более легкой форме и с более длительными периодами ремиссии, чем у больных из высокоразвитых индустриальных

государств (США, Великобритании, Дании). Эти различия можно объяснить социально-культурными факторами, тем, что в более традиционных культурах реабилитация больных облегчается их возвращением после курса лечения в широкий круг родственного общения и к трудовой деятельности. Более того, обнаружены отличия в эмоциональном настрое родственников больных шизофренией на Западе и Востоке. Например, в одном из исследований было выявлено, что индийцы делают в 3,6 раза меньше критических замечаний в адрес больного родственника, чем американцы [*Танака-Мацуми*, 2003]. Различия связаны также с тем, что культуры проявляют разную степень терпимости по отношению к некоторым симптомам, например, в традиционных культурах Нигерии «голоса», т.е. слуховые галлюцинации, не считаются чем-то аномальным. Высокая степень терпимости к проявлениям психических расстройств обнаружена у представителей коренных народов Севера европейской части России и Сибири [*Чуркин, Анашкина*, 1999].

Некоторые культурантропологи полагают, что в исследовании ВОЗ были бы обнаружены еще большие межкультурные различия, если бы использовались не только методы и понятия западной психиатрии, а выборка не состояла бы исключительно из пациентов, адаптированных к европейской культуре. Более того, в этнопсихиатрии широко распространена точка зрения, согласно которой шизофрения является болезнью цивилизации: Дж. Деверо даже рассматривает ее как «этнический психоз западного мира» [*Деверо*, 2001, с. 140]¹. Основную причину болезни в этом случае видят в неспособности современного общества удовлетворять потребности личности в уединении и в общении, в разрегулировании в нем взаимоотношений «Я — другие».

Безусловно, и более традиционные общества в разной степени удовлетворяют эти потребности: в одних люди чаще и интенсивнее общаются, чем в других. Но всегда существуют механизмы, обеспечивающие сбалансированность общения и уединения. В традиционной арабской семье нет физического уединения в том смысле, как его понимают в европейской культуре, но считается абсолютно нормальным, если человек, чтобы обрести уединение и побыть наедине со своими мыслями, молчит, не говоря никому ни слова в течение нескольких дней [*Холл*, 1995]. А жизнь латышской семьи еще в относительно недавние времена проходила на хуторе, вдали от родственников и друзей. Но культура позаботилась о том, чтобы разобщенные хуторяне удовлетворяли свою потребность в общении, например во время массовых праздников песни.

Но даже тогда, когда культурантропологи соглашались считать шизофрению эндогенным заболеванием, при котором имеет значение наследственная предрасположенность, они подчеркивают, что некоторые виды опыта могут ускорять темп развития болезни. В частности, в качестве фактора риска рассматривается влияние обрушивающейся на современного человека сложной неструктурированной и требующей немедленного отклика информации.

В этнокультурной специфике процесса обмена информацией видят одну из причин того, что в Великобритании ирландцы-католики госпитализируются с диагнозом «шизофрения» значительно чаще, чем англичане. Для ирландской культуры характерен усложненный коммуникативный стиль², поощряется живость речи и особый тип остроумия — насмешки с двойным смыслом, что увеличивает сложность и уменьшает ясность информации. При этом жертва насмешек не только должна понять такую информацию, но и быстро отреагировать на нее [*Murphy*, 1982].

В сравнительно-культурных исследованиях доказана универсальность основных симптомов еще одного психического расстройства — депрессии. Однако обнаружены и межкультурные различия в преобладании некоторых из них в общей картине. Если

¹ Но сторонники этого подхода вовсе не считают, что симптомы шизофрении вообще не встречаются в традиционном обществе. Имеется в виду другое: культуры различаются по распространенности и формам проявления этого недуга. Признается также, что благодаря унификации культур шизофрения быстро распространяется в развивающихся странах.

² Образцы подобного стиля встречаются нам уже в первой главе «Улисса» — самого знаменитого ирландского романа: Стивен Дедал в общении с английским любителем ирландского фольклора Хейнсом стремится «пронзить, словно пирс воду, ровную гладь его ума» [*Джойс*, с. 23], а своим ученикам задает ирландскую загадку из разряда абсурдных. Усложненный — «ирландский» — стиль коммуникации с читателем демонстрирует и сам Дж. Джойс, в произведении которого комментаторы обнаруживают переплетение сюжетного, реального, Гомерова, тематического и нескольких дополнительных планов.

представители индивидуалистических культур жалуются в основном на психологические проблемы (чувство вины, одиночество, плохое настроение, пессимизм), то для членов культур коллективистических характерны соматические жалобы — на ипохондрию, бессонницу, головную боль.

Отмечается также, что само понятие обыденного языка «быть в депрессии» широко варьирует в культурах, а опыт адаптации в западном обществе ведет к увеличению количества жалоб на депрессию. Меньшую распространенность «классических» симптомов депрессии в традиционных культурах объясняют:

- наличием естественных антидепрессантов — взаимозависимостью и взаимной заботливостью их членов, преобладанием больших семей, в которых человек в трудную минуту получает больше социальной поддержки и меньше рискует потерять отношения любви;
- открытым проявлением горя, особенно при потере близких, что закреплено в похоронных ритуалах [Marsella, 1980].

Кроме того, сравнительно-культурные исследования показали, что число депрессивных нарушений выше в тех культурах, где особо значимы индивидуальные достижения и успех, родители требуют от детей соответствия самым высоким стандартам и критикуют за отклонения от них. Например, уровень депрессии среди подростков — этнических корейцев в Южной Корее оказался выше, чем в Узбекистане, т. е. именно там, где подростки оказались в большей степени нацеленными на достижение личного успеха [Холмогорова, Гаранян, 1999].

Одновременно с подтверждением универсальности многих психических расстройств выявлено и большое количество *культурно-специфических синдромов*, само существование которых подпитывает релятивистский подход к проблеме нормы и патологии личности.

Культурно-специфические синдромы представляют собой отклоняющиеся от нормы типы поведения и переживаний, которые проявляются систематически, обладают местной спецификой и не соответствуют современным системам диагностики [Ли, Сью, 2003]. Все их многообразие можно разделить на:

- болезни, имеющие социально-исторические корни (например, «политическая истерия» — синдром, встречающийся, в частности, у венгров и «вызванный длительным влиянием несчастий и смертей в национальной истории, изобилующей кризисами и коллективными трагедиями, на общественное настроение и менталитет» [Патаки, 1991, с. 111]);
- «святые болезни», типа шаманской. По поверьям народов, сохранившим шаманизм в системе религиозных верований, больным этой болезнью в страшных кошмарах являются духи, которые заставляют их шаманить, грозя смертью («Шамань, а то задавим тебя»). Необходимо отметить, что расстройство психики, как правило, характерно только для больных — будущих шаманов, когда они испытывают «призывы духов». После посвящения в шаманы болезненные явления обычно проходят [Смоляк, 1991]¹;
- этнические психозы, встречающиеся в самых разных частях света. Один из них — *амок* у малайцев — широко известен благодаря новелле С. Цвейга, который описывает его как род бешенства, напоминающего собачье, припадок бессмысленной, кровожадной мании, когда человек:

«вдруг вскакивает, хватается нож, бросается на улицу... Кто бы ни попался ему на дороге, человек или животное, он убивает его своим "крисом", и вид крови еще больше разжигает его» [Цвейг, 1960, с. 201].

Можно привести и другие примеры этнических психозов. *Пиблокток*, или арктическая истерия полярных эскимосов Северной Гренландии, проявляется в крайнем возбуждении, сменяющемся судорожными припадками. В возбужденном состоянии больной может срывать с себя одежду, непристойно ругаться, бросать предметы. «Обычно в конце концов он покидает

¹ При этом поведение шаманов во время камланий внешне может не отличаться от проявлений некоторых психических расстройств. Но, занимаясь врачеванием или совершая цикл поминальных обрядов, шаманы вызывают духов по собственной инициативе: с помощью специальных техник экстаза они входят в намеренно и целенаправленно вызванные измененные (пограничные) состояния сознания.

помещение... и не помня себя убегает в тундру или во льды, бросается в сугробы, взлезает на айсберги, подвергая себя значительной опасности»[Уоллес, 2001, с. 371]. Причины этой болезни разные исследователи видят в долгой изоляции в помещении, в специфическом чередовании дня и ночи, в недостатке кальция в организме.

Сусто — бессонница, апатия, депрессия, беспокойство, охватывающие жителей высокогорья Анд, чаще всего детей. По местным поверьям, болезнь возникает в результате контакта человека со сверхъестественными силами (глазом дьявола), который приводит к потере души. Исследователи же соотносят *сусто* с гипогликемией — болезнью, вызываемой недостатком глюкозы в крови, но не отрицают и роли факторов культуры.

Витико — болезнь канадских индейцев, которая проявляется в отвращении к обычной еде, чувстве депрессии и беспокойства, склонности к убийствам и каннибализму. Местные жители верят, что причина болезни — в одержимости духом *витико* — гигантского чудовища, поедающего людей. Культурнотропологи причиной болезни рассматривают крайнюю форму боязни голодной смерти[Berry et al., 2002].

Впрочем, появились и болезни, встречающиеся почти исключительно в западной цивилизации, например *нарушения пищевого поведения*, поразившие огромное количество девушек и молодых женщин на Западе, а в других частях света обнаруженные лишь в «вестернизированных» слоях населения. К ним относятся *нервная анорексия* (голодание и дефицит массы тела из-за «фобии веса», т. е. страха лишних килограммов) и *нервная булимия* (постоянные эпизоды обжорства и компенсаторное поведение — искусственнопровоцирование рвоты, прием слабительных и т.п. — из-за того же страха)¹.

Среди возможных причин этих недугов в обществах изобилия называют погоню за идеалом, которым в современной западной культуре является стройная и даже худая фотомодель, а также моду на «мальчиковую» одежду, обувь и оформление внешности.

В России группами повышенного риска в отношении нарушений пищевого поведения являются школьницы старших классов и студентки от 14 до 23 лет, в среде которых доминируют достаточно жесткие стандарты физической привлекательности. При обследовании более 600 представительниц этих групп в Санкт-Петербурге выяснилось, что подавляющее большинство из них имело нормальный вес или даже его дефицит (последних оказалось 34,5%). Однако почти половина девушек не только считала своей вес избыточным и выражала желание похудеть, но и в качестве идеала для себя рассматривала вес меньший, чем нижняя граница нормы [Крылов, 1995].

Отличительные черты упомянутых выше и многих других этнических психозов: экзотические для европейского наблюдателя свойства, возможность интерпретации только исходя из породившей их культуры. Правда, ученые-универсалисты, задаваясь вопросом, не являются ли экзотические синдромы локальным выражением некоторых универсальных расстройств, пытаются раскрыть их сходство с психическими болезнями, описываемыми западной психиатрией. Так, в перечисленных нами этнических психозах выделяют состояния, описанные в западной психиатрии: в *сусто* — состояние страха, в *амоке* — состояние гнева, в *витико* — состояние одержимости. Но и при таком подходе этнические психозы не «встраиваются» в классификации психических расстройств, принятые в современной психиатрии, и не поддаются диагностике с помощью клинических методов исследования. Поэтому можно согласиться с тем, что

«культура придает форму переживанию психических расстройств, обуславливая проявление симптомов универсальных болезней и способствуя появлению болезней культурно-специфичных. Признание подобной роли культуры в сфере аномального поведения требует пересмотра способов диагностики и лечения индивидов с психическими расстройствами»[Matsumoto, 1996, p. 235].

Рекомендуемая литература

Кон И. С. К проблеме национального характера // Кон И. С. Социологическая психология. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: МОДЭК, 1999. С. 304–324.

¹ В последнее время появились данные, что культурно-специфическим синдромом является только нервная булимия. Что касается нервной анорексии, то факторы культуры, такие как идеализация худощавого телосложения, могут влиять на ее распространенность. Однако случаи этого недуга — с другими мотивами отказа от пищи — встречаются и в незападных культурах [Keel, Klump, 2003].

Лурье С. В. Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 220–228, 256–286.

Танака-Мацуми Ю. Патопсихология и культура // Психология и культура / Под ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003. С. 423–458.

Уоллес Э. Ф. К. Психические заболевания, биология и культура // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под ред. А. А. Велика. М.: Смысл, 2001. С. 361–404.

Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. С. 502–558.

ГЛАВА 9

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРНО-СПЕЦИФИЧНЫЕ АСПЕКТЫ ОБЩЕНИЯ

9.1. Социальная психология и культурный контекст

На протяжении всей истории экспериментальной социальной психологии, прежде всего американской, исследователи были заняты поиском универсальных закономерностей социального поведения, общения и взаимодействия индивидов. Практически все разработанные ими теории и модели — от концепции фрустрации-агрессии до атрибутивных теорий — «могут быть охарактеризованы как структуры интраиндивидуальных механизмов или процессов обработки информации, которые активируются в ответ на некоторые стимульные условия и более или менее непосредственно определяют социальные когниции, аттитюды и поведение» [Pepitone, Triandis, 1987, p. 479].

Во всех подобных считавшихся универсальными концептуальных системах бросается в глаза отсутствие культурных переменных и даже подчеркивается инвариантность социально-психологических механизмов и процессов для всех индивидов во всех социальных и культурных контекстах. Так, теория когнитивного диссонанса индифферентна к содержанию когниций, а теория фрустрации-агрессии — к конкретному содержанию фрустрации и фрустрируемой цели.

Этим социальная психология отличалась от другой «американской» науки — культурантропологии, с 20-х годов XX в. занимавшейся поисками связей между внутренним миром человека и культурой. Удивительным образом социальные психологи не вступили в «незримый колледж» междисциплинарных исследователей — прежде всего культурантропологов и философов — даже в 40–50-е годы, которые считаются «эрой личности и культуры» в американской и европейской социальных науках.

Только в последние десятилетия XX столетия социальные психологи стали задумываться о месте культуры в психологии, о проблемах их взаимосвязи и о необходимости налаживания в этой области контактов с другими науками о человеке и обществе. А на рубеже веков многие, как и С. Фиск, пришли к осознанию того, что «мы рискуем, пренебрегая культурой, так как решающим для научного прогресса в двадцать первом веке окажется международное сотрудничество» [Fiske, 2000, p. 313].

Одна из причин того, что культура заняла в социальной психологии подобающее ей место лишь в последние десятилетия, — тенденции мирового общественного развития. Необходимо учитывать, что лишь начиная с 60–70-х годов XX столетия в мировом масштабе наметились процессы, характеризующиеся повышенным интересом народов во всем мире к своей традиционной культуре. Естественно, что современные общества, находящиеся в процессе этнического возрождения, являются «заказчиком», требуя от социальной психологии решения связанных с ним непростых проблем.

Но есть и другая причина роста интереса к культуре в социальной психологии последней трети XX в. Ее следует искать в истории самой науки, которая только к этому времени получила распространение во всем мире. До этого она интенсивно развивалась в одной стране — США, а исследователи и объект их изучения являлись носителями одной культуры — евро-американской в широком смысле слова со свойственными ей практицизмом и рационализмом.

В этой ситуации американские исследователи если и могли бы выявить некие универсальные закономерности, не зависящие от расы, культуры, социального класса, то только избежав проявлений *этноцентризма*, заключающегося в предпочтении норм и ценностей своей культуры как естественных, правильных и даже универсальных. Но, как с сожалением отмечают Ф. Могаддам, Д. Тейлор и С. Райт: «...этноцентризм, включающий уверенность в превосходстве собственной культурной группы, столь сильно повлиял на социально-психологические исследования, что даже некоторые из наиболее известных результатов не подтверждаются при проверке в культурах вне Северной Америки» [Moghaddam, Taylor, Wright, 1993, p. 11].

Можно привести множество примеров, свидетельствующих о том, что социальная психология добилась весьма ограниченных успехов в установлении универсальных, не зависящих от культуры принципов. Ее якобы «естественные» законы очень часто ограничены только европейской культурой, а большинство теорий нерелевантно западным культурным условиям. Впечатляющий пример, подтверждающий культурные границы социальной психологии, — попытка повторить в Израиле исследования, проведенные в США. И. Амир и И. Шарон из тридцати пяти исследований, результаты которых были опубликованы в 1973–1975 гг., выбрали шесть, затрагивавших общечеловеческие, а не уникальные американские проблемы, и не требовавших сложного оборудования. Однако даже в этом случае из 64 возможных результатов в Израиле подтвердились только 30, т. е. меньше половины, а остальные оказались подвержены влиянию культурного контекста [Amir, Sharon, 1987].

Социальные психологи убедились в невозможности «импорта» из США многих социально-психологических концепций даже в соседнюю Канаду. Что же говорить о культурах, в большей степени отличающихся от культуры США, чем канадская и израильская, в частности о культурах юга и юго-востока Азии?

Среди множества различий между культурами Запада и Востока, которые в наибольшей степени повлияли на то, что результаты, полученные американскими исследователями, оказались нерелевантными в других культурах, в качестве стержневых следует выделить два: *отношение к соответствию* и *отношение к контексту*. Более того, из дальнейшего изложения станет понятно, что они взаимосвязаны.

В американской социальной психологии значительное место занимают теории «когнитивного баланса», «когнитивного диссонанса», «когнитивной конгруэнтности» и т. д., в основе которых лежит зародившаяся еще в древнегреческой философии идея соответствия. Но, например, японцы или индийцы намного меньше озабочены проблемой когнитивного соответствия, чем представители западной культуры.

«Мы на Западе полагаем, что если "истинно А, то Б истинным быть не может", но эта точка зрения имеет мало смысла в таких культурах, как индийская, где широко распространен философский монизм, согласно которому "все едино" и "противоположность великой истины также является великой истиной"» [Triandis, 1994, p. 4].

Психологи установили, что основным свойством личности индийцев является принятие противоречий. Так, они могут определять себя как «едящих мясо вегетарианцев», подразумевая, что обычно они едят растительную пищу, но, находясь в компании с «мясоедами», не отказываются и от животной. Иными словами, не обращая внимания на противоречия, индийцы обращают внимание на контекст, на то, с кем и при каких условиях происходит общение. Когда испытуемых из Индии и США просили описать знакомого им человека, американцы чаще, чем индийцы, использовали не зависящие от контекста характеристики (например, «разумный»), а индийцы чаще описывали индивида в определенном контексте («разумный на базаре» или «неразумный в общении с тещей») [Triandis, 1999].

Итак, идеи когнитивного соответствия и суждений вне контекста оказываются более пригодными при сборе данных на Западе, чем в странах Востока. Тем не менее традиционная экспериментальная социальная психология как раз и не учитывала социальный в широком смысле (в том числе и культурный) контекст: незнакомых между собой людей помещали в непривычную для них обстановку и просили решить далекие от реальной жизни задачи.

Однако при всех своих вышеперечисленных особенностях американская психология долгое время оставалась эталоном для исследователей Азии, Африки и Латинской Америки, которые считали, что, если их результаты не соответствуют западным теориям, что-то не в порядке с их результатами, а не с теориями. Как отмечает Г. Триандис, у многих социальных психологов стран «третьего мира» даже сформировался комплекс неполноценности [Triandis,

1994]. Кроме того, во многих культурах скромность является большей добродетелью, чем на Западе, поэтому незападные психологи долго не говорили своим американским коллегам: «Ваша теория если и не ошибочна, то не универсальна». Первыми это осмелились сказать японцы. А затем и в других странах пришли к осознанию того, что воспроизводство западной социальной психологии в других регионах мира крайне затруднительно и приводит к неполному, даже искаженному пониманию местных культур и их представителей. Постепенно в странах «третьего мира» приступили к созданию индигенных теорий, «стремящихся взглянуть на группу глазами ее членов» и учитывающих социальный и культурный контекст — ценности, нормы, систему верований конкретной этнической общности[Ho, 1998, p. 94].

Например, исследователи из Японии и Кореи подчеркивают, что социальная психология в их регионе должна подвергнуться значительной трансформации и учитывать наиболее важные аспекты конфуцианской культуры — стремление к групповой сплоченности, сохранению социальной гармонии и коллективного благоденствия. Эти особенности культуры проявляются даже в работе научных коллективов, где руководитель, исполняющий, согласно конфуцианской модели, роль отца, должен обеспечивать единогласное принятие групповых решений и функционально и символически представлять группу вовне[Kim, 1995].

Что касается отечественной социальной психологии, то ее априорно рассматривают наукой западного типа. Однако православная культура породила те особенности русской ментальности (терпимость к неопределенности и противоречиям, приоритет духа над материей и культ созерцания), которые указывают, что место российской социальной психологии — между Востоком и Западом. Тем не менее в настоящее время социальная психология в нашей стране, как, впрочем, и вся гуманитарная наука, «куда более скована позитивистской парадигмой и благоговеет перед эмпиризмом, чем западная»[Юревич, 2001, с. 303].

Парадокс заключается в том, что российские исследователи в основном исходят из традиционных американских моделей в то время, как на Западе озаботились проблемой конвергенции социальной психологии и выделили три задачи по включению в нее культурного контекста. Наиболее очевидная из них — **перенос и проверка** социально-психологических знаний на другие этнические группы, выяснение того, подтверждаются ли они во многих, а желательно во всех культурных контекстах, иными словами, проверка универсальности существующих социально-психологических теорий. Следующая задача, стоящая перед социальной психологией, — **раскрытие и исследование** психологических переменных, которые отсутствуют в западном — весьма ограниченном — культурном опыте. И создание индигенных теорий является при решении этой задачи необходимым этапом исследовательского процесса. Предполагается, что, лишь решив эти задачи, можно приступить к решению третьей задачи — **интеграции** результатов и их обобщения в подлинно универсальную социальную психологию, валидную если не для всех, то для широкого круга культур.

Существование универсалий в других науках о человеке и обществе (в биологии, социологии, антропологии) позволяет исследователям надеяться на успех в раскрытии социально-психологических явлений, которые характеризуют *Homo sapiens* как вид [Berry, 1999]. Однако в настоящее время усилия социальных психологов, работающих в парадигме культурной психологии, направлены в основном на решение первой из упомянутых задач. При этом они сталкиваются с большим количеством проблем и трудностей при переносе исследований из одной культуры в другую и даже задаются вопросом: возможно ли валидное сравнительно-культурное исследование?

По мнению Г. Триандиса, наилучшие результаты могут быть достигнуты в комплексном *etic-emic-etic* подходе с использованием *etic* категорий и *emic* способов их измерения[Triandis, 1994]. В качестве примера можно привести проблемы, которые необходимо решить при сравнительно-культурном исследовании социальной дистанции¹.

Не вызывает сомнений, что понятие **социальная дистанция** является универсальным (*etic*) конструктом и имеет смысл во всех культурах. Однако оригинальные вопросы Е. Богардуса являлись культурно-специфичными (*emic*) для США начала прошлого века, и

¹ Понятие *социальная дистанция* было введено в научный оборот в 20-е годы XX в. Богардусом, который, операционализируя его, спрашивал испытуемых, согласились бы они «жениться/выйти замуж», «иметь в качестве близкого друга», «жить по соседству», «вместе работать», «изгнать из страны» и т.п. представителей ряда этнических общностей.

серьезную ошибку допускают исследователи, использующие их в другое время и в других культурах.

Во-первых, существуют значимые и даже специфичные для культур группы, и индивид в разной степени идентифицирует себя с ними: в одних культурах он тесно связан с малой (нуклеарной) семьей, в других — с племенем, в одних — наиболее значимой группой является группа соседей, а в других — элитарный клуб. Триандис при исследовании культурной дистанции в США и Греции учитывал это обстоятельство. Поэтому в каждой культуре он выявил связи индивида со всеми возможными группами и сконструировал два разных, стандартизированных для культуры, но эквивалентных между собой набора вопросов. Например, в Греции измерялось согласие испытуемых на включение представителей чужих этнических общностей в *парею* (компанию друзей), а в США — согласие přátельствовать с ними в клубе.

Во-вторых, некоторые формы контактов, используемые для измерения социальной дистанции в одной культуре, не имеют смысла в другой. В Индии для измерения социальной дистанции может быть использовано *emic* понятие «прикоснуться к моей посуде». Так как в этой стране до сих пор сохранились идеи «ритуального осквернения» — индивид, согласный жить рядом с представителем более низкой касты, может не согласиться, чтобы тот дотрагивался до его посуды. Но, как не без иронии отмечает Триандис, абсолютно бессмысленно было бы выяснять отношение американца к тому, что к его посуде прикоснется турок [Triandis, 1994].

Итак, для получения надежных данных в сравнительно-культурном исследовании предпочтительнее не переводить методики с одного языка на другой, а в каждой культуре искать *emic* эквиваленты используемых категорий. Но на практике социальным психологам часто приходится использовать переведенные методики. Для этих случаев созданы специальные — достаточно сложные — техники перевода, например метод двойного перевода с децентрированием, предложенный О. Вернером и Д. Кэмпбеллом. Разрабатывая свой метод, они исходили из того, что существуют разные способы для выражения одной и той же мысли. Поэтому тщательная «подгонка» друг к другу текстов на двух языках — с изменением их формы, но не смысла — может облегчить перевод, не создавая сложностей при проведении исследования.

Например, текст А', полученный в результате обязательного двойного перевода с одного языка на другой и обратно, может иметь значительные расхождения с исходным текстом А. В этом случае исследователь должен изменить («децентрировать») исходный текст так, чтобы он удовлетворял целям исследования, но был ближе к А'. После этого он осуществляет двойной перевод децентрированного текста А", в результате получая текст А"', имеющий большие шансы оказаться идентичным по смыслу тексту А [Werner, Campbell, 1970].

Невозможно перечислить все моменты, влияющие на валидность и надежность результатов сравнительно-культурных исследований. В частности, следует учитывать так называемую *пристрастность ответов*. Например, между представителями культур существует заметная вариативность в использовании предлагаемых вариантов: испытуемые могут в большей или меньшей степени предпочитать крайние варианты ответов типа «Я совершенно согласен/не согласен»; отвечать либо только тогда, когда абсолютно уверены в ответе, либо — на все вопросы. В разных культурах отмечена и разная вероятность использования искажающих реальность социально желательных ответов. При этом социальная желательность может проистекать из стремления выразить идеалы своей культуры, угодить исследователю либо властям. К сожалению, до сих пор не найдено способа для определения того, что в каждом конкретном случае является причиной подобной вариативности — несовершенство измеряющего инструмента или подлинные межкультурные различия [Smith, Schwartz, 1997].

Необходимо также помнить, что в каждой культуре существуют слои населения, трудно достижимые для исследователей. Например, богатые и влиятельные люди, как правило, недоступны западных культурах, но в традиционных культурах именно они являются основным объектом изучения, так как визит исследователя даже повышает их статус. Американские ученые жалуются на трудности проведения исследований в школах, так как их администрация опасается результатов, которые могут оказаться антирекламой для учебного заведения. А в России при работе в школе не возникает столь серьезных трудностей.

Кроме того, на сбор данных и их интерпретацию оказывают влияние механизмы межгруппового восприятия. Особенно опасно, если в работах этнопсихологов проявляются

тенденции этноцентризма, когда стандарты своей культуры используются в качестве универсальных. Как уже отмечалось, этноцентризм в сравнительно-культурных исследованиях можно обнаружить достаточно часто и на разных уровнях: 1) при формулировании теорий и концепций, так как идеи социальных психологов и используемые ими понятия обусловлены культурой; 2) при выборе предмета исследования без учета особенностей одной из изучаемых культур¹; 3) при введении в якобы универсальные методики категорий, специфичных для своей культуры²[Berry et al., 2002].

И последнее, в начале нового тысячелетия большинство жителей Земли, кроме своей собственной, в той или иной мере связаны и с другими культурами, иными словами, они живут в **гибридных культурах**. Взаимопроникновение культур признается многими психологами, пришли они и к осознанию того, что «для исследователей решить методологические проблемы гибридных культур намного сложнее, чем проблемы изучения или сравнения культур дискретных»[Phinney, 1999, p. 25].

Однако, несмотря на сложности, с которыми сталкиваются ученые при сравнении психологических явлений у разных народов, в настоящее время во всем мире наблюдается настоящий бум исследований, являющихся социально-психологической проекцией на культурное разнообразие человечества. Далее мы затронем лишь отдельные аспекты из весьма обширной области социальной этнопсихологии, основное внимание уделив системам коммуникации и социальным регуляторам человеческого поведения.

9.2. Зависимость коммуникации от культурного контекста

И в научной, и в художественной литературе можно встретить множество примеров того, сколь существенны межкультурные вариации систем **коммуникации**, т. е. обмена информацией между людьми, и как эти различия мешают им понимать друг друга. В этом проявляется специфика именно человеческой коммуникации, поскольку

«коммуникативное влияние как результат обмена информацией возможно лишь тогда, когда человек, направляющий информацию (коммуникатор), и человек, принимающий ее (реципиент), обладают *единой или сходной системой кодификации и декодификации*. На быденном языке это правило выражается в словах: "все должны говорить на одном языке"»[Андреева, 2004, с. 86].

Более того, в процессе коммуникации представителей разных культур непонимание может возникнуть даже в том случае, когда они говорят на одном языке, так как «понимание текста предполагает не только знание языка, но также и знание мира»[Дейк, 1989, с. 161]. Неосведомленность в реалиях культуры может привести к полному непониманию текста при знании отдельных слов. Например, герои романа А. Макина, которые говорили по-французски, но бывали только в русских деревнях, так представляли себе деревню Нёйи-сюр-Сен под Парижем: «При слове Нёйи перед нами тотчас возникала деревня с бревенчатыми избами, стадом и петухом», и деревня эта была населена колхозниками[Makine, 1995, p. 39].

Кроме того, чтобы избежать непонимания, люди должны не только говорить на одном языке, но и понимать «молчаливый язык» друг друга, поскольку помимо **вербальной коммуникации**, при которой используется естественный звуковой язык — речь, существует и **невербальная коммуникация** на основе неречевых знаковых систем. Чаще всего невербальная коммуникация сопровождает речь, но она может быть и автономной, т. е. фактически заменять текст (например, жестовый язык индейцев Северной Америки).

Иными словами, речь является лишь частью единого процесса коммуникации, и в реальной жизни вербальная и невербальная коммуникация тесно взаимосвязаны³. Единственная разница между ними в том, что люди не задумываются о своем невербальном поведении так же часто и настолько же осознанно, как о тех словах, которые используют. Но

¹ Например, на Западе, как правило, изучается содержание коммуникации, тогда как для восточных культур не менее важен контекст, в котором она протекает (см. раздел 9.2).

² Вспомните пример с исследованием социальной дистанции.

³ Прекрасный пример неразрывной связи вербальной и невербальной коммуникации предоставляют результаты эмпирического исследования, проведенного в США. При общении на своем родном языке венесуэльцы оказывались на более близком расстоянии, чем японцы. Если же разговор испытуемых происходил на английском языке, то межкультурные различия практически полностью исчезали, а дистанция приближалась к принятой в американской культуре (средней между венесуэльской и японской) [Sussman, Rosenfeld, 1982].

это вовсе не означает, что невербальное поведение¹, которое способно расставлять определенные акценты на передаваемой информации, выявлять или скрывать эмоциональное состояние говорящего, менее важно в процессе коммуникации, чем поведение вербальное.

Произнесенные слова и сопровождающее их невербальное поведение могут и противоречить друг другу. Выражая идею словами, индивид способен в то же время невербальными средствами выражать прямо противоположное. Так, улыбка может сопровождать отнюдь не дружелюбное высказывание, а человек, говорящий, что он абсолютно спокоен, но при этом ломающий руки и закусывающий губы, противоречит самому себе.

Между культурами существуют значительные различия в том, как используются средства коммуникации в межличностном общении. Представители **низкоконтекстных** культур больше внимания обращают на **содержание** сообщения, на то, *что* сказано, а не на то — *как*, их коммуникация в слабой степени зависит от ситуации. В **высококонтекстных** культурах при передаче информации люди склонны в большей степени обращать внимание на **контекст** сообщения, на то, с кем и в какой ситуации происходит общение. Эта особенность проявляется в придании особой значимости форме сообщения, тому — *как*, а не тому — *что* сказано.

Яркие примеры различий между двумя типами культуры можно обнаружить в сравнительных исследованиях, даже в тех случаях, когда их авторы не ставили перед собой задачу их выявить.

Например, Ч. Канагава с соавторами, исследуя структуру личности, просили американских и японских студенток заполнить тест «Кто Я?» в четырех различных ситуациях (индивидуально, одновременно с подругой, в аудитории с другими студентами, в кабинете профессора). Самоописания американок практически не зависели от контекста тестирования. У японок в ситуациях, которые предполагают взаимоотношения с присутствующими (подругой или профессором), самоописания значительно изменились: чаще озвучивались оценки других людей («Меня считают хорошей спортсменкой»), но реже себе приписывались физические («Я — привлекательная») и психологические («Я — добрая») черты, которые могли подвергнуться немедленной оценке присутствующих [Kanagawa, Cross, Markus, 2001].

Для низкоконтекстных культур характерен когнитивный стиль обмена информацией, при котором значительные требования предъявляются к беглости речи, точности использования понятий и логичности высказываний коммуникатора. Чтобы выделиться внутри группы и «блистать в обществе», представители подобных культур стремятся развивать свои речевые навыки.

Содержание коммуникации высоко ценится в американской культуре. Типичный американец в повседневном общении использует «*small talk*» («короткий разговор»): «сказал то, что нужно именно сейчас и для этого дела — и кончил разговор» [Ганев, 2003, с. 414]. В дискуссиях американцы предпочитают высказываться ясно и четко и стремятся в первую очередь выдвинуть основной аргумент, чтобы вызвать у оппонентов желание услышать остальную информацию [Triandis, 1994].

Высокая зависимость коммуникации от контекста, присущая многим восточным культурам, проявляется в расплывчатости и неконкретности речи, избытии некатегоричных форм высказывания, слов типа «может быть», «вероятно» и т.п. Так, японцам соблюдать вежливость и сохранять гармонию межличностных отношений помогает сам строй родного языка, в котором глагол стоит в конце фразы: говорящий, увидевший реакцию на свои первые слова, имеет возможность смягчить фразу или даже полностью изменить ее первоначальный смысл. Японец старается говорить так, чтобы избежать слова «нет», вместо этого он использует мягкие обороты-отрицания:

«Я прекрасно понимаю ваше идущее от сердца предложение, но, к несчастью, я занимаю иное положение, чем вы, и это не позволяет мне рассмотреть проблему в нужном свете, однако я обязательно подумаю над предложением и рассмотрю его со всей тщательностью, на какую способен» [Цветов, 1991, с. 287].

В деловых взаимоотношениях японцы обычно ведут разговор «вокруг да около», долго рассуждая обо всем, только не об основном предмете дискуссии. Эта стратегия позволяет им лучше узнать о намерениях партнеров, чтобы либо подладиться к ним, либо противостоять, не уронив при этом достоинства противоположной стороны.

¹ Паралингвистические (интонация, громкость голоса) и экстралингвистические (паузы) добавки, а также мимика, жесты, взгляды и многое другое.

Анализируя особенности русского языка, мы обнаружим признаки того, что и *русская культура является высококонтекстной*. Лингвисты отмечают, что

«в русском языке гораздо богаче, чем во многих других, поле неопределенности. <...> На месте одного разряда неопределенных местоимений имеется три — местоимения на -то, -нибудь и кое- (если не четыре, учитывая некий, некто)». А расплывчатые формы высказывания — «бесконечные почему-то, что-то, должно быть и проч., как правило, опускаются при переводе, скажем, Чехова на европейские языки» [Падучева, 1997, с. 23].

Как тут не вспомнить и самое распространенное в настоящее время в русском языке слово-«сорняк» *как бы*, которое пышным цветом расцвело на поле лингвистической неопределенности именно в ситуации социальной нестабильности, характерной для постсоветской российской действительности.

Для высококонтекстных культур характерна и большая, чем для низкоконтекстных, дифференциация эмоциональных категорий, что отражается на стиле межличностных отношений. Внимание к контексту сообщений проявляется в богатстве языковых, средств для выражения эмоций, в стремлении передавать все оттенки возникающих между людьми чувств и все колебания в отношениях между ними. Так, в японском языке имеется намного больше терминов для межличностных эмоций, например симпатии, чем в английском. Японцы имеют множество слов для разных типов улыбок и смеха, различая их как по звукам, так и по функциям (улыбка, за которой кроется печаль, надменная неопределенная улыбка, «социальная улыбка», которая изображается для соблюдения благопристойности, профессиональная улыбка, довольная улыбка пожилого человека и т.п.) [Пронников, Ладанов, 1985].

Впрочем, высококонтекстные культуры могут существенным образом различаться по проявленности эмоций при общении. Если для японской культуры нормой является сдержанность при обмене информацией, то «русская культура относит вербальное выражение эмоций к одной из основных функций человеческой речи» [Вежбицкая, 1997, с. 43]. При этом русский язык, как и японский, имеет исключительно богатый репертуар лексических и грамматических выражений для разграничения эмоций и придания особой окраски межличностным отношениям.

Еще в XIX в. П. Хохлаков, считая особым качеством русской беседы задушевность, связывал с ней особенности русского словообразования, непереводаемого на другие языки: множество «задушевных слов» (заветный, ненаглядный, родимый, душа-человек и т.п.) и слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами (голубчик, душенька, зазнобушка, светик мой, миленький, хорошенький) [Хохлаков, 1889]. Современные исследователи показателями высокой эмоциональности русского языка считают также его богатство «активными» эмоциональными глаголами (тосковать, грустить, огорчаться, хандрить, ужасаться, стыдиться, любоваться, негодовать, томиться и т.д.), величайшее разнообразие производных форм русских имен¹ и многое другое [Вежбицкая, 1997].

Вежбицкая высказывает предположение, что выбор окрашенных в определенные эмоциональные тона слов, в том числе и вариантов имен, в современном русском языке «может в большей степени зависеть от ситуационного настроения говорящего и от особого отношения, которое он хочет выразить именно в этот момент, чем от каких-то постоянных жестких соглашений» [Там же, с. 107]. Иными словами, зависимость коммуникации от контекста проявляется в русской культуре не только в открытости, но и в спонтанности проявления эмоций.

Впрочем, в традиционной русской культуре XIX — начала XX вв. вариантность названия человека определенным именем более четко зависела от времени и места контакта, социального статуса собеседника и его возраста. Так, во время праздников и на общественных сходах избегали «уличных» прозвищ, имевшихся почти у каждого взрослого. К зажиточным и уважаемым односельчанам намного чаще, чем к ровне, обращались по имени-отчеству. Общаясь с подростками, использовали полуимя — Машка, Ванька, а получение полного имени — Марья, Иван — «являлось важным показателем признания перехода в совершеннолетие» [Берштам, 1988, с. 41].

Современная японская культура, служащая образцом высокой зависимости от контекста, сохранила больше стереотипных элементов поведения, в том числе и вербального, чем русская.

¹ В русском литературном языке имеется около 20 общеупотребительных форм личных имен, а в разговорной речи выявлено не менее 80 экспрессивных суффиксов, используемых в именах.

Вербальная коммуникация японцев и в наши дни больше зависит не от ситуационной ситуации, а от относительного статуса говорящих, например от подчиненного положения одного и превосходства другого:

«Не далее как полвека назад в японском языке употребляли шестнадцать слов для обозначения "вы" и "ты". На сегодняшний день сохраняется до десятка форм личного местоимения второго лица единственного числа при обращении к детям, ученикам, слугам. Имеются девять слов для обозначения понятия "отец", одиннадцать — "жена", семь — "сын", девять — "дочь", семь — "муж". Правила употребления всех этих и ряда других слов коренятся в социальном окружении и связаны с устоями» [Пронников, Ладанов, 1985, с. 221–222].

Чем больше в культуре прослеживается зависимость коммуникации от ситуации, тем большее внимание в ней уделяется невербальному поведению — мимике, жестам, прикосновениям, контакту глаз, пространственно-временной организации общения и т.п.¹ Например, в Японии, с одной стороны, молчание не рассматривается как вакуум общения и даже оценивается как проявление силы и мужественности, с другой — «органом речи» для японца является взгляд, а глаза говорят в той же мере, что и язык. Встретив взгляд другого человека, японец, умеющий вести диалог на языке взглядов, понимает движения его души и может на ходу перестроить свое вербальное поведение.

Видимо, и в этом русская культура имеет сходство с японской. Так, Э. Эрикссон приписывал русским особую выразительность глаз, их использование «как эмоционального рецептора, как алчного захватчика и как органа взаимной душевной капитуляции» [Эрикссон, 1996а, с. 519].

Но на этом сходство кончается. В Японии не принято смотреть прямо в глаза друг другу: женщины не смотрят в глаза мужчинам, а мужчины — женщинам, японский оратор смотрит обычно куда-то вбок, а подчиненный, выслушивая выговор начальника, опускает глаза и улыбается. Японцы, как «люди зрения», понимают, что человеку подчас трудно выдержать «нагрузку чужого взгляда», и проявляют особую деликатность, например закрывают глаза в общественном транспорте. Иными словами, Япония — одна из наименее «глазеющих» культур.

Русская же культура — «глазеющая», что нашло отражение в пословицах и поговорках («соврет — глазом не моргнет»), в повышенной чувствительности к взгляду партнера в критических ситуациях («искать правду в глазах») [Лабунская, 1999], в постоянных повторениях фразы «смотри в глаза» в воспитательных беседах с ребенком. «Глазеющей» нашу культуру можно считать, по крайней мере, по сравнению с англосаксонскими культурами. Но, сравнивая США и Англию, Э. Холл отмечает, что американцы смотрят в глаза лишь в том случае, когда хотят убедиться, что партнер по общению их правильно понял, а для англичан контакт глаз более привычен: им приходится смотреть на собеседника, который моргает, чтобы показать, что слушает [Холл, 1995]. Впрочем, преподаватели лингвострановедения предупреждают российских учащихся, что в Англии считается неприличным столь пристально смотреть в глаза, как это принято — и даже поощряется — в России.

Отражение «русского» обычая смотреть прямо в глаза Э. Эрикссон обнаружил и в литературных произведениях [Эрикссон, 1996а]. Действительно, герои классической русской литературы в доверительной беседе, раскрываясь перед собеседником, не отрывают друг от друга взгляда. Тем самым писатели не просто отмечают обычай смотреть в глаза, а подчеркивают неразрывную связь теплоты и откровенности в отношениях с контактом глаз.

В романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина» Долли, желая вызвать на откровенность Каренина, говорит, *глядя ему в глаза*. Но собеседник, которого она считает холодным, бесчувственным человеком, вначале отвечает, *не глядя на нее*, затем *почти закрыв глаза*, и наконец, *не глядя ей в глаза*. И только решившись на откровенность, Каренин говорит, *прямо взглянув в доброе взволнованное лицо Долли*. Именно тогда, когда Каренин *взглянул в лицо*, Долли стало его жалко. И после этого глаза Каренина *еще глядели прямо на нее*. Но это были *мутные глаза*: краткий момент искренности закончился для Алексея Александровича, он *опять стал холоден, как и при начале разговора* [Толстой, 1952, с. 416–419].

Контакт глаз — лишь один из элементов кинесики — невербального поведения, основанного на оптико-кинетической системе знаков. В эту систему входит все богатство экспрессивного поведения человека — мимика, жесты, поза, походка. Именно на примере

¹ В этом отражается второе значение понятия *высококонтекстная культура* — культура, в которой невербальное поведение оказывается более значимым, чем вербальное.

некоторых видов экспрессивного поведения мы рассмотрим основную проблему, встающую перед исследователями невербального поведения в целом: проблему степени его универсальности и обусловленности культурой, а значит, возможностей взаимопонимания при коммуникации представителей разных народов.

9.3. Экспрессивное поведение и культура

Согласно точке зрения Ч. Дарвина, изложенной в его знаменитой книге «Выражение эмоций у человека и животного», мимика, или движения лица, выражающие эмоции, является врожденной, не зависимой от расы или культуры и не различается у человеческих существ во всем мире. Однако в XX в. многие ведущие культурантропологи обнаружили многочисленные свидетельства того, что у представителей разных культур существуют значительные различия в экспрессивном поведении, в том числе и в мимике. Р. Бердуистел, создатель *кинесики* — науки, изучающей экспрессивное поведение, в частности, писал: «Нет ни одного выражения лица, позы или положения тела, которые бы имели одно и то же значение во всех культурах» [цит. по: Крейндин, 2002, с. 173]. По его мнению, выявленные различия означают, что мимика — это язык, которым, как и любым другим, человек овладевает в процессе социализации. Так, только благодаря тому, что японцев с детства учат не расстраивать своими переживаниями окружающих, «улыбаться во исполнение социальной обязанности», они, испытывая глубокое горе от потери близких, сообщают об этом с улыбкой: «Улыбающийся как бы говорит: да, утрата моя велика, но есть более важные общие заботы, и я не хочу огорчать кого-либо, выставляя напоказ свое горе» [Ричи, 2000а, с. 78]¹.

Но в 60-е годы П. Экманом и У. Фризенем была проведена целая серия экспериментов, выявивших инвариантность мимики в различных культурах и получивших название «исследований универсальности экспрессивного поведения» [Ekman, 1972]. Так, в одном из экспериментов испытуемые из пяти стран (Аргентины, Бразилии, США, Чили и Японии) должны были определить, какой из шести эмоций — гневом, грустью, отвращением, страхом, радостью или удивлением — охвачены люди на показанных им фотографиях. Так как был выявлен высокий уровень согласия представителей всех культур в опознании шести базовых эмоций, ученые сделали вывод об отсутствии культурной специфики мимики. Правда, исследование проводилось в индустриальных и в значительной степени американизированных культурах. Поэтому оставалась высокая вероятность того, что смысл экспрессивных выражений на лицах людей, сфотографированных в США, опознавался в других странах благодаря знакомству с американскими кинофильмами, телевизионными программами и журналами.

Но когда аналогичное исследование было проведено на Новой Гвинее, испытуемые — члены двух не имеющих письменности племен — продемонстрировали результаты, сопоставимые с ранее полученными данными, лишь иногда смешивая страх и удивление. Более того, для увеличения надежности данных исследователи сделали еще один шаг, предъявив студентам из США, которые никогда прежде не видели членов племен с Новой Гвинее, их фотографии, запечатлевшие на лицах все те же эмоции. И новые результаты оказались аналогичны предыдущим: испытуемые опознали все эмоции, испытывая некоторые затруднения лишь при разграничении страха и удивления.

Экман и Фризен попытались ответить еще на один вопрос: одинаковым ли образом в реальной жизни отражаются на лицах людей те эмоции, которые они опознают на фотографиях? В исследовании, проведенном в США и Японии, испытуемым показывали фильмы, вызывающие чувства отвращения, страха, грусти или гнева, и фиксировали их реакции скрытой камерой. И в этом случае подтвердилась гипотеза об универсальности экспрессивных выражений лица: просмотр одних и тех же эпизодов сопровождался у американцев и японцев одной и той же мимикой.

¹ Впрочем, в последние годы и в самой Японии, и за ее пределами зрители оказались свидетелями целой серии телезрелищ, противоречащих всем канонам японской культуры: «мужчины (чаще всего это случалось с теми, кто потерпел финансовое фиаско) всхлипывали, рыдали, ревели». Объяснения тому, что и «японцы тоже плачут», психологи ищут в произошедших на протяжении жизни последних поколений изменениях в системе семейного воспитания, когда влияние отца из-за его загруженности во многих семьях свелось к минимуму, а «для матери сын — некий драгоценный сосуд, которым надо любоваться» [Известия. 1998.7 августа. С. 11].

В дальнейшем исследовании, повторяющие и развивающие подход Экмана и Фризена, проводились в других странах, другими исследователями, и все они подтвердили их основные выводы. Хотя и были обнаружены некоторые межкультурные вариации в мимике, в настоящее время универсальность отражения даже не шести, а семи, включая *презрение*, базовых эмоций в экспрессивных выражениях лица признается большинством психологов [Matsumoto, 1996]. Более того, в исследовании, проведенном одновременно в десяти странах, было выявлено, что по мимике представителей чужих культур очень хорошо опознаются не только «чистые», но и смешанные эмоции.

Впрочем, релятивисты считают ничем не мотивированным этноцентризмом само признание перечисленных эмоций базовыми, так как в большинстве языков мира даже нет слов, полностью соответствующих английским словам *anger* (гнев), *fear* (страх), *sadness* (грусть) и т.д. Хотя, по мнению А. Вежбицкой, нет оснований полагать, что таитяне не способны испытывать чувство *грусти*, для которого у них нет названия, а англичане не способны испытывать чувства *txiaha* или *pe'ape'a*, для которых есть названия только у таитян, главное, «нет никаких оснований считать, что "грусть" является более "важной" или более "универсальной" [эмоцией], нежели "txiaha" или "pe'ape'a"» [Вежбицкая, 1999, с. 505].

Но даже если в вопросе об универсальности человеческой мимики правы Дарвин и современные психологи, как объяснить многочисленные данные о существенных различиях в проявлении и опoznании эмоций у представителей разных культур? *Во-первых*, не вызывает сомнений, что существуют элементы мимики, использование которых несет на себе явный отпечаток культуры. Так, в Америке мигание двумя глазами обычно означает согласие или одобрение, и американский ребенок познает его значение, наблюдая за родителями и другими взрослыми. А азиатский ребенок мигать не учится — во многих восточных культурах подмигивание считается дурной привычкой и может обидеть человека [Ситарам, Когделл, 1992].

Во-вторых, не только психолог, но и любой наблюдательный человек, взаимодействующий с представителями различных народов, видит **межкультурные вариации в частоте и интенсивности отражения тех или иных эмоций на их лицах**. Иными словами, в каждой культуре выработаны передающиеся из поколения в поколение правила, регулирующие экспрессивные выражения лица и предписывающие, какие — универсальные по своей сути — эмоции позволительно показывать в определенных ситуациях, а какие — прятать. Экман и Фризен назвали их **обусловленными культурой правилами невербального выражения эмоций**. Действие этих правил весьма разнообразно, они могут предполагать:

- **усиление (гиперболизацию) выражения эмоций**. Так, французский этнолог М. Мосс обратил внимание на «чрезвычайную распространенность обязательного и морально предписанного использования слез» в погребальных обрядах традиционных культур [Мосс, 1996, с. 74]¹
- **уменьшение выражения эмоций**. Например, от эстонцев или финнов ожидается сдержанность в эмоциональных проявлениях там, где от представителей других национальностей можно было бы ожидать проявлений ярости или бурной радости;
- **контекстный запрет на выражение определенных эмоций**. Например, во многих культурах мужчине *на людях* не положено демонстрировать страх, проявлять слабость, быть сентиментальным [Крейндлин, 2002];
- **маскировку одной эмоции другой**. Строгие правила «сокрытия» эмоций существуют в японской культуре. Практически все наблюдатели отмечают, что у японцев, «как правило, спокойное, безмятежное выражение лица, независимо от внутренних ... эмоций», которые они стремятся скрыть, пряча под маской [Пронников, Ладанов, 1985, с. 200]¹.

Эта особенность японской культуры отразилась и на результатах сравнительно-культурного исследования, проведенного Экманом и Фризенем. Как отмечалось выше, при

¹ Открытое выражение противоположных эмоций может даже составлять часть одного и того же контекста: «...на китайской свадьбе принято, чтобы родственники невесты выказывали свою потерю слезами, а родственники жениха свою радость — смехом» [Лич, 2001, с. 60].

¹ Правда, среди близких японцы считают возможным «снять маски», дать волю чувству печали или радости.

просмотре вызывающего определенные эмоции фильма в одиночестве на лицах американцев и японцев выражались одинаковые эмоции. Но, смотря фильм в присутствии экспериментатора, американские испытуемые демонстрировали те же эмоции отвращения, страха, грусти или гнева, в то время как у японцев негативные эмоции стали отражаться на лице реже и заменялись улыбкой.

Иными словами, даже присутствия экспериментатора оказалось достаточным для того, чтобы у японских испытуемых активизировались культурно-специфичные правила «показа» эмоций и проявились отличия от американцев, для низкоконтекстной культуры которых характерны не столь резкие изменения в поведении — в том числе и невербальном — в зависимости от особенностей ситуации. Следует также отметить, что на поведение японцев, придающих огромное значение статусу взаимодействующих с ними людей, не могло не повлиять то обстоятельство, что при демонстрации фильма присутствовал высокостатусный экспериментатор.

В-третьих, правила выражения эмоций в разных культурах влияют на точность их опознания. Так, европейцы обычно лучше, чем азиаты, справляются с определением негативных эмоций. Объясняется это тем, что у представителей азиатских культур мало опыта в опознании гнева, страха или презрения, так как в их коллективистских культурах демонстрация подобных эмоций рассматривается как разрушительная для межличностных отношений и не приветствуется. А в индивидуалистических культурах допускается открытое выражение негативных эмоций, что ведет к более точному их опознанию [Beaupré, Hess, 2005]. Иными словами, степень точности в определении экспрессивных выражений на лицах людей в экспериментах зависит от частоты осуществления подобных суждений в реальной жизни.

В последние годы социальные психологи обратили особое внимание на межкультурные различия правил выражения эмоций в ситуациях взаимодействия с представителями своей и «чужой» групп. В исследовании, проведенном в Венгрии, Польше и США, испытуемые должны были оценить, насколько уместной была бы демонстрация эмоций в присутствии членов своей группы, например близких друзей или родственников, и в присутствии случайных знакомых в общественном месте. По мнению поляков и венгров, «среди своих» уместны позитивные эмоции, а негативные демонстрировать не следует. «Показ» негативных эмоций более уместен «среди чужих». Иными словами, испытуемые из Восточной Европы проявили стремление не расстраивать плохим настроением членов своей группы и мало заботы о чужих. Если судить по этим результатам, польская и венгерская культуры более коллективистичны, чем американская. Испытуемые из США посчитали приемлемыми проявления гнева, отвращения или страха перед родственниками или друзьями, а не перед посторонними, которым, согласно нормам американской культуры, человек обязан демонстрировать оптимизм и радость жизни [Matsumoto, 1996].

Еще одним видом экспрессивного поведения человека являются *жесты*, или выразительные движения рук, головы и т.п. В обыденном сознании существует убеждение, что с их помощью — «на пальцах» — представители разных культур, даже не зная языка друг друга, могут объясниться между собой. Действительно, иностранцы о многом могут договориться с местными жителями с помощью жестов, имитирующих действия: изображающих курение сигареты, зажигание спички и т.п. Но даже в этом случае жесты могут быть поняты не везде, так как предполагают знакомство с тем или иным предметом. Кулак с отведенным указательным пальцем, предназначенный для показа пистолета, не даст основы для опознания в культуре, являющейся аналогом первобытности и не знакомой со стрелковым оружием.

За последние десятилетия появилось большое количество работ, описывающих и систематизирующих жесты. В результате становится все более очевидным, что большинство из них культурно-специфичны и не только не способствуют межкультурной коммуникации, а затрудняют ее. Существует множество историй о попавших в затруднительное положение путешественниках, использовавших привычные для них жесты, которые, как оказалось, в других странах имеют совсем другое значение. Г. Триандис приводит пример, как американский президент Р. Никсон, не желая того, оскорбила бразильцев: он сложил в кольцо большой и указательный пальцы, т. е. использовал жест, означающий «о'кей» в США, но непристойный в Бразилии [Triandis, 1994]. Одинаковые по технике исполнения жесты могут неоднозначно интерпретироваться даже в разных: районах одной страны. Так, региональные

различия в значении; кивания и покачивания головой из стороны в сторону как согласия или несогласия отмечены в Греции и Турции.

При подготовке индивидов к взаимодействию в инокультурной среде психологи обычно рекомендуют во избежание недоразумений использовать жесты как можно меньше. Этой же точки зрения придерживаются и специалисты в области лингвострановедения, полагая, что учащиеся должны быть ознакомлены лишь с наиболее характерными жестами культуры изучаемого языка. Но нет никакой необходимости стремиться к активизации всех жестов, в ряде случаев «то, что у носителя языка кажется обычным, у представителя другой страны становится неуместным» [Верещагин, Костомаров, 1990, с. 162].

Различные типы жестов в разной степени связаны с культурой [Ekman, Friesen, 1969]. **Адапторы** (почесывание носа, покусывание губ) свидетельствуют об эмоциональном состоянии говорящего и помогают нашему телу адаптироваться к окружающей обстановке. В качестве таковых они слабо используются при межличностном общении, но жестикулирующий может воспроизводить их и *намеренно для* демонстрации соответствующей эмоции, например закрыть лицо руками, имитируя стыд. Именно культура определяет, какие из жестов-адапторов прилично или неприлично использовать в той или иной ситуации. Иными словами, правилам их «показа» индивид обучается в процессе социализации.

Иллюстраторы непосредственно связаны с содержанием речи, визуально подчеркивают или иллюстрируют то, что слова пытаются выразить символически. Различия между культурами состоят в частоте использования жестов¹. Некоторые культуры поощряют своих членов к экспрессии в жестикуляции во время вербальной коммуникации. К ним относятся еврейская и итальянская культуры, но манера жестикуляции в каждой из них имеет свой национальный колорит. В других культурах индивидов с детства приучают быть сдержанными при использовании жестов как иллюстраторов речи: в Японии считается похвальным умеренность и сдержанность в движениях, жесты японцев едва уловимы [Пронников, Ладанов, 1985]. Культуры различаются также по степени регламентации употребления жестов в статусно-ролевой и половозрастной сферах. Так, у русских отмечается отсутствие подобной регламентации, что может привести к затруднениям в общении с ними у представителей других народов [Лабунская, 1999].

Все культуры выработали жесты-**символы**, имеющие собственное когнитивное значение, т. е. способные самостоятельно передавать сообщение, хотя они часто и сопровождают речь. Именно одним из культурно-специфичных символических жестов так неудачно воспользовался американский президент Никсон в Бразилии. Кстати говоря, значение сложенных кольцом большого и указательного пальцев чрезвычайно многообразно: в США это символ того, что все прекрасно, на юге Франции — «плохо, ноль», в Японии они символизируют деньги в ситуации купли-продажи, а в некоторых регионах Европы, как и в Бразилии, это весьма непристойный жест.

«Общая рекомендация, которую можно было бы дать человеку, пытающемуся интерпретировать конкретный жест, выглядит вполне банальной: надо знать заранее, где родился, живет жестикулирующий и к какой культуре он принадлежит. И с самого начала лучше смотреть на внешне идентичные или почти идентичные знаки как на имеющие разные значения» [Крейндлин, 2001, с. 210].

Итак, между символическими жестами в разных культурах существуют весьма значительные различия. Исследователи пришли к заключению, что они тем сложнее для понимания в чужой культуре, чем больше дистанция между формой жеста и референтом (тем, что должно быть изображено). **Намекающий жест** рукой «иди ко мне», видимо, будет понят почти повсеместно, хотя в разных культурах он не абсолютно идентичен: русские обращают ладонь к себе и раскачивают кисть вперед и назад, а японцы вытягивают руку вперед ладонь вниз и согнутыми пальцами делают движение в свою сторону². **Нодоговорный русский жест** «на большой палец» («на ять») — поднятый вверх большой палец сжатой в кулак руки — может и не быть идентифицирован в другой культуре как символ одобрения или восхищения.

¹ Британский психолог, изучая язык жестов во время кругосветного путешествия, установил, что на протяжении часового разговора финн прибегает к жестикуляции в среднем один раз, итальянец — 80 раз, француз — 120 раз, мексиканец — 180 раз [по: Лабунская, 1999].

² Еще один поразительный пример устойчивости символики жеста в разных культурах отмечен Ю. М. Лотманом. По его мнению, инвариантным является значение подпирания подбородка: именно так изображается человек в состоянии выбора и в ритуальных фигурках африканского племени ндембу, и в «Мыслителе» О. Родена [Лотман, 1992а].

В проведенном в Голландии исследовании студенты не только определили значение большинства намекающих жестов, использованных китайцами и курдами, но и отметили, что подобные жесты представлены в их собственной культуре. Но некоторые и «чужих» договорных жестов не были правильно интерпретированы ни одним из испытуемых [Berry et al, 2002].

Разновидностью жестов являются **жесты-прикосновения** (поглаживания, похлопывания, рукопожатия, поцелуи, объятия), основанные на тактильной системе знаков и изучаемые *такесикой*. В зависимости от ограничений, накладываемых культурой, они могут быть классифицированы следующим образом:

- прикосновения, распространенные во всем мире (в испуге прижаться к другому человеку);
- широко распространенные в культурах, но социально-нормативные прикосновения (поцелуи);
- прикосновения, принятые в различных культурах одного культурного ареала (рукопожатия);
- прикосновения, используемые представителями только одной культуры (тереться носами, приветствуя друг друга) [Лабунская, 1999].

Одно из самых распространенных прикосновений, принятых в различных культурах, — рукопожатие. Но частота его использования ограничена культурными нормами. В Японии рукопожатием пользуются редко, обычно заменяя его традиционным поклоном. В Европе и Америке это — одна из самых частых форм приветствия, но еще чаще его используют в ситуации приветствия русские.

Русские в целом прикасаются друг к другу намного чаще, чем представители многих других народов. Так, объятия — славянский обычай равенства и братства. Внимание иностранцев привлекает и использование поцелуев в поведении восточных славян.

«В русской традиции использовать поцелуй при встрече и прощании. Поцелуй — приветствие, особенно в губы, выражает чувство приязни и дружеского единения, а поцелуй рук, плеч, ног является знаком подчинения, почтительности. И прощание, и прощение скрепляется у русских поцелуем как знаком дружеского отношения» [Лабунская, 1999, с. 232].

Иными словами, социальная роль поцелуя в России чрезвычайно широка. Этим русская культура отличается, например, от японской, представители которой «до сих пор относятся к поцелую как к экзотической составляющей чисто эротических отношений» [Ричи, 2000б, с. 83].

В той или иной степени обусловлены культурой и другие элементы экспрессивного поведения человека, например *поза*. «В Америке движение с выпрямленным телом символизирует силу, агрессивность и доверие», когда же американцы видят «согбенную фигуру, ...то могут "прочитать" потерю статуса, достоинства и ранга» [Ситарам, Когделл, 1992, № 2, с. 60]. А в Японии люди, «выпрямившие поясницу», считаются высокомерными.

Необходимо особо отметить, что экспрессивное поведение людей меняется не только от культуры к культуре, но и во времени. Это — динамичное образование, подверженное воздействию межкультурных контактов. Представляется, что, если бы американский президент Дж. Буш в 2002 г. использовал жест «о'кей» при общении с бразильцами, они бы поняли его правильно. Во всяком случае, в русскую культуру, прежде всего молодежную среду и сферу бизнеса, этот жест уже вошел.

М. Мосс подметил, как американская *походка* (еще один важный элемент экспрессивного поведения человека, или, по терминологии французского исследователя, одна из *техник тела*¹) благодаря кино распространилась во Франции [Мосс, 1996]. Яркое описание влияния американского кинематографа на все невербальное поведение турок дал О. Памук в романе «Черная книга». Гнев его героя — старого мастера, делавшего манекены, — вызвало изменение у жителей Стамбула «из-за проклятых фильмов» всего того, что он понимал как «жест»:

«Сморканье или смех, косой взгляд или походка, рукопожатие или открывание бутылки, словом, обычные повседневные движения. <...> Новые искусственные, непонятные жесты: непристойный

¹ Техниками тела он называет традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Кроме походки, это — техника копания (английские войска во время войны не могли пользоваться французскими лопатами), стиль плавания (существует легенда о том, что советский разведчик был раскрыт, так как плавал саженьками) и т.п.

хохот, распахивание окон, хлопанье дверьми, новая манера держать чашку, надевать пиджак, кивки, вежливое покашливание, вспышки гнева, подмигивание, удары кулаками, движения бровей — вся эта чуждая вежливость и не свойственная нам жестокость убивали детскую непосредственность *нашего* человека»[Памук, 2000, с. 84–85].

9.4. Язык пространства и времени

Одной из наиболее изученных систем невербального поведения оказалась пространственная организация общения — *проксемика*. Основатель этой дисциплины, американский культурантрополог Э. Холл отмечает, что в наши дни «на поверхности» культуры все меньше отличаются друг от друга, однако различия существуют на более глубоком и более структурированном уровне — уровне невербальных языков, тексты которых пока мы читаем только по складам. И особое значение среди этих языков занимают языки «пространства и времени, двух составляющих ядра культуры, вокруг которых вращается все остальное»[Hall, 1988, p. 145].

Самое пристальное внимание Холл обратил на *психологию пространства общения*, принимая в расчет, что пространство партнеров по общению структурируется определенным образом под влиянием многочисленных факторов, среди которых одним из основных является культура. Все народы имеют развитые правила, управляющие использованием межличностного пространства. Люди действуют в соответствии с ними автоматически, но при межкультурном общении необходимо учитывать, что в разных культурах они могут существенно различаться.

Так, в каждой культуре выделяются *проксемические дистанции* — оптимальные «зоны» для различных видов общения. Холл зафиксировал четыре дистанции в межличностном пространстве — нормы приближения человека к человеку в различных ситуациях взаимодействия, свойственные американской культуре:

- интимная дистанция (0–45 см, используется при общении самых близких людей);
- персональная дистанция (45–120 см, используется при общении со знакомыми людьми);
- социальная дистанция (120–400 см, используется при общении с чужими людьми и при официальном общении);
- публичная дистанция (400–750 см, используется при выступлениях и беседах с группой).

Нормы приближения к человеку во многих других культурах сильно отличаются от американских. Высокая потребность в тесном контакте при общении характерна для культур Латинской Америки, арабских стран и Южной Европы, а низкая, хотя и в разной степени, кроме культуры США, отличает культуры Дальнего Востока, Центральной и Юго-Восточной Азии и Северной Европы. В исследовании студентов из разных стран самая большая дистанция была выявлена у жителей Северной Европы, самая короткая — у арабов¹, высококонтактными оказались также южноевропейцы и латиноамериканцы [по: Triandis, 1994].

Например, как писал Холл, в Латинской Америке

«люди не могут ощущать удобство в разговоре, пока они не приблизятся друг к другу на такое расстояние, которое в США принято либо при сексуальном контакте, либо перед началом драки. Поэтому, когда они приближаются к нам, мы испытываем неловкость и отодвигаемся. В результате этого они думают, что мы демонстрируем им свою холодность, отчужденность и недружелюбие. Мы же постоянно обвиняем их в том, что они дышат нам в затылок, давят на нас или плюют нам в лицо»[Холл, 1995, с. 305].

Иными словами, хотя выбор дистанции общения осуществляется неосознанно, человек всегда реагирует, если выбранное партнером расстояние не соответствует нормам культуры. Нарушение свойственных культурам дистанций воспринимается негативно, люди пытаются его изменить, что приводит к возникновению *эффекта движущегося общения*[Лабунская, 1999].

Свои нормы пространственного общения существуют и в русской культуре. Так, обыденные наблюдения позволяют заключить, что зона социального общения русских равна длине двух рук, а зона персонального общения — длине двух согнутых в локтях рук [по: Лабунская, 1999]. Однако результаты эмпирического исследования, проведенного под

¹ Арабы взаимодействуют на столь близком расстоянии, что ощущают дыхание друг друга [Matsumoto, 1996].

руководством А. А. Леонтьева, позволили ему предположить, что «в русской общности сама система проксемических зон не столь стабильная и больше зависит от различных непространственных факторов» [Леонтьев, 1997, с. 215]. Действительно, для социального общения русских испытуемых был характерен огромный разброс расстояний (от 30 до 840 см).

Впрочем, и для американцев наблюдения Холла поверхностны, так как в любой культуре проксемические дистанции зависят от возраста, пола, социального статуса общающихся¹. Кроме того, дистанция между партнерами по общению всегда является индикатором уважения. Особенно строго это правило соблюдается в традиционных культурах, где дистанция увеличивается не с незнакомыми людьми, а с наиболее уважаемыми. Например, может выдерживаться примерно одно расстояние между родителями и детьми, учителями и учениками, начальниками и подчиненными [Ситарам, Когделл, 1992]. Если исходить из норм европейской или американской культур, в подобных случаях персональная дистанция оказывается даже больше, чем социальная.

Кроме дистанции существуют и другие компоненты пространства общения. Немаловажное значение имеют **ориентация** и **угол общения**. Ориентация, или расположение партнеров по отношению друг к другу, может варьировать от положения лицом к лицу (соответственно угол общения в этом случае равен 0°) до положения спиной друг к другу. В уже упоминавшемся исследовании студентов из разных стран арабы, южноевропейцы и латиноамериканцы предпочитали общаться под небольшим углом друг к другу, а индийцы, японцы и северные европейцы использовали больший угол [по: Triandis, 1994].

Холл приводит пример своего арабского приятеля, который, даже прожив многие годы в США, «не смог себя приучить к тому, чтобы идти лицом, ведя беседу, ...он забегал вперед и разворачивался так, чтобы видеть собеседника» [Холл, 1995, с. 395–396]. А стоять спиной друг к другу считается у многих народов вопиющей грубостью. Например, в традиционных культурах Кавказа выходить из комнаты, где сидят старшие по возрасту или по положению, следовало пятясь, чтобы не показать сидящим свою спину. Когда гость, покидая чей-либо дом, садился на коня, он даже его голову поворачивал лицом к жилищу [Бгажноков, 1983].

Еще один важный компонент проксемики — **персональное пространство**, или «пространственная сфера вокруг человека, очерченная мысленной чертой, за которую не следует входить» [Лабунская, 1999, с. 45]². В этом «пространственном пузыре», который вовсе не всегда является кругообразным, человеку комфортно думать, разговаривать и жестикулировать. «Формы» персонального пространства и строгость соблюдения его неприкосновенности варьируют от культуры к культуре. Так, у адыгов особенно запретной зоной считается персональное пространство старших по возрасту и женщин. До сего дня младший, вступая в контакт со старшим, после рукопожатия выходит из его «пузыря», отступая на полшага или на шаг. Более того, в традиционных культурах величина персонального пространства может изменяться в зависимости от ситуации: у некоторых народов Северного Кавказа женщина, идущая по улице, увидев мужчин, сидящих на скамейке, должна была обойти их полукругом, удалившись на 1–1,5 м от первоначального курса. Но если всадник встречался с женщинами, сидящими на арбе, свернуть с дороги обязан был он [Бгажноков, 1983].

Для традиционных культур в целом характерны четко регламентированные правила структурирования пространства с многочисленными табу, связанными с обычаями почитания старших, гостеприимства, избегания и др. Особое внимание обращается на соблюдение общающимися определенных позиций, имеющих отношение к концепции **почетного места**. Так как репертуар основных параметров пространства практически универсален, но конкретная социальная значимость очень специфична, такое место может быть справа или слева, впереди или позади, вверху или внизу, в центре или на периферии.

Так, у большинства народов почетной признается правая сторона. Кабардинцы ходили по левой стороне дороги даже в одиночестве, символически уступая правую сторону старшим в роду. Менее почетная левая сторона закреплялась у них и за женщиной [Бгажноков, 1983]. Но у китайцев позиция «слева» соотносится всегда с восточной, наиболее почитаемой стороной, поэтому место справа от мужчины не было знаком почитания женщины.

¹ Например, в том же исследовании Леонтьева две молодые русские женщины общались на расстоянии 55–100 см, а молодая и пожилая — на расстоянии 125–230 см.

² От дистанции между партнерами этот параметр отличается тем, что изучению подвергается пространство субъекта.

В большинстве культур более престижной считается позиция «впереди». В Кабардино-Балкарии и в наши дни строго соблюдается правило уступать старшему по возрасту или рангу переднее сиденье в автомобиле или автобусе. Но в соответствии с европейским этикетом высокопоставленное лицо в автомобиле сидит позади — на заднем, наиболее безопасном сиденье.

В Западной Европе за старшим по должности закрепляется место в центре помещения. В адыгских культурах самым почетным местом до сих пор является место на периферии — максимально удаленное от входной двери. Его занимает старший по возрасту или рангу, впрочем, самый младший оказывается не в центре, а ближе всех к двери.

Вариативна и оппозиция «выше—ниже». В культуре общения адыгов акт вставания применялся младшими по отношению к старшему, «когда последний чихнет, примется пить воду, покажется в окно и даже в тех случаях, когда почтенный старец вообще отсутствует (или его нет в живых), но упоминается его имя» [Бгажноков, 1983, с. 189]. Но правила структурирования пространства не везде требуют, чтобы «низшие» вставали при появлении «высших» или стояли в их присутствии, они могут требовать, чтобы лица «низкого» статуса падали ниц, склоняли голову или приседали в присутствии тех, кто их «выше» [Лин, 2001].

Атрибутом невербальной коммуникации рассматривается не только пространство, но и **время** — оно, по выражению Холла, тоже умеет говорить. Временные характеристики коммуникации обладают межкультурной вариативностью. Например, Холл описывает взаимодействие англоязычных и испаноязычных американцев как череду микротрагедий¹, причина которых кроется в существующих между их культурами различиях в использовании времени: одни живут в **монохронном**, а другие — в **полихронном** мире [Hall, 1988].

При монохронной коммуникации человек безраздельно сосредоточивает свое внимание на каком-то одном событии, делает одну работу или общается с одним человеком (одной группой людей), прежде чем перейти к следующим. Он серьезно относится к предельным срокам, ценит расторопность и придает большое значение краткосрочным отношениям. При полихронной коммуникации внимание человека обращено на множество дел, он может иметь свидания с двумя или тремя людьми, отвечать на телефонные звонки, «выскочить» выпить с приятелем кофе практически одновременно. Как отмечает Триандис:

«Мы поймем эти межкультурные различия, если примем в расчет, что полихронные коммуникации — это прежде всего "эмоциональные обмены" (не важно, добрым словом или бранью), а монохронные коммуникации — это прежде всего "когнитивные обмены", которые предъявляют значительные когнитивные требования к коммуникатору» [Triandis, 1994, p. 205].

Два типа использования времени можно наблюдать при сравнении культуры англоязычного большинства Америки не только с культурой испаноязычного меньшинства, но и с русской культурой. Русским американцы кажутся излишне озабоченными временем, а американцы считают, что опоздания — неотъемлемая черта русского характера:

«Русские живут по преимуществу в полихронном времени, когда внимание обращено сразу на множество событий, и человек может быть очень гибок в отношении запланированных дел. Он всегда готов немедленно изменить свой график по просьбе друга или родственника², потому что для него гораздо важнее долговременные отношения, нежели краткосрочные» [Виссон, 1999, с. 131].

Другим системам невербального поведения (паралингвистическим добавкам к речи, например интонации и громкости голоса; культуре запахов и т.п.) пока еще уделяется мало внимания в этнопсихологии, хотя различия и в этих областях отнюдь не способствуют эффективному обмену информацией и взаимопониманию между представителями разных культур и народов. Но мы все живем в одном маленьком мире, поэтому, как совершенно справедливо отмечает Холл, «если мы не хотим столкнуться с неприятными сюрпризами и хотим добиться успеха, наш долг — выучить молчаливые языки друг друга» [Hall, 1988, p. 151].

¹ Испаноязычный житель штата Нью-Мексико, которому неожиданно пришлось навестить бабушку, бывает не на шутку обижен выговором англоязычного работодателя, возмущенного его очередным опозданием.

² Например, не пойти на собеседование по поводу многообещающей работы, потому что его лучший друг, с которым он общается почти ежедневно, позвонил и сказал, что ему срочно нужно поговорить.

9.5. Межкультурные различия в каузальной атрибуции

В социальной психологии общение рассматривается не только как обмен информацией, но и как восприятие или познание людьми друг друга. Не имея возможности подробно проанализировать межкультурные различия во всех процессах социальной перцепции, остановимся на атрибутивных процессах, составляющих ее основное содержание.

Когда говорят об атрибутивных процессах, прежде всего имеют в виду **каузальную атрибуцию** — приписывание причин поведения или результатов деятельности при восприятии людьми друг друга. Исследователи уже довольно давно столкнулись со значимостью факторов различия каузальной атрибуции у разных народов и в разных культурах, например, было выявлено, что белые граждане США воспринимают людей более ответственными за свое поведение, чем выходцы из Центральной Америки. В этих результатах нет ничего неожиданного, поскольку, как отмечает Д. Майерс, социализация в западной (индивидуалистической) культуре способствует тому, что дети по мере своего взросления становятся все более склонны интерпретировать поведение с точки зрения личностных качеств [Майерс, 1997]. Для подтверждения этого он приводит пример из жизни своего сына-первоклассника:

«Он составил предложение из слов "ворота", "рукав", "зацепить", "Том", "за" таким образом: "Ворота зацепили Тома за рукав". Учитель, применяя теоретические положения западной культуры в программе обучения, назвал его неправильным. "Правильно" было бы показать, что причина данной ситуации в самом Томе: "Том зацепился своим рукавом за ворота"» [Там же, с. 112].

Так как во всем мире проводятся многочисленные эмпирические исследования, к настоящему времени накопилось довольно много данных о влиянии культуры на каузальную атрибуцию. Чаще всего для выявления межкультурных различий используется модель атрибуции достижений Б. Вайнера, согласно которой для предсказания или объяснения результатов достижений индивиды используют четыре фактора — трудность задачи, способности, усилия и везение, различающиеся между собой с точки зрения трех характеристик — локуса (внешнего или внутреннего), стабильности/нестабильности, контролируемости/неконтролируемости.

Сам создатель модели участвовал в проведении сравнительно-культурного исследования атрибуции достижений в США и Чили [Betancourt, Weiner, 1982]. Были получены данные, свидетельствующие, что чилийцы воспринимают внешние причины более внешними, стабильные причины менее стабильными, а контролируемые причины менее контролируемыми, чем американцы.

Однако основной вывод Вайнера состоит в признании сходства восприятия каузального мира в двух культурах. По его мнению, атрибуции успеха и неудачи варьируют в культурах, но могут быть сравнимы с точки зрения локуса, стабильности и контролируемости. Поэтому хотя американский бизнесмен воспринимает неудачу в делах как результат временного кризиса на бирже, а индийский крестьянин объясняет плохой урожай неожиданной засухой, в основе этих атрибуций лежат одни и те же факторы: обе причины экстернальны, нестабильны, неконтролируемы.

Модель Вайнера использовалась и многонациональным коллективом психологов при проведении сравнительно-культурных исследований в Индии, Японии, ЮАР, США и Югославии [Chafidler *al.*, 1981]. Было обнаружено, что представители всех обследованных групп приписывали свои успехи в первую очередь усилиям (внутренней, но нестабильной причине) и лишь затем способностям, везению, трудностям задачи. А неудачи во всех странах в первую очередь объяснялись недостатком усилий.

Но между группами обнаружили и различия в атрибуции достижений. Так, если представители четырех групп продемонстрировали четкую *эгоцентрическую предвзятость*, то японцы приписывали неудачам внутренние причины, а успехам — внешние чаще, чем члены других этносов. Иными словами, японцам свойственна так называемая *предвзятость скромности*¹. Авторы объясняют это особенностями социализации в японской культуре: воспитанием чести, чувства долга перед семьей. К этому следует добавить, что в японской культуре рекомендуется придерживаться жизненного правила: «Причиной несчастья считай

¹ В более поздних исследованиях та же стратегия атрибуции была выявлена у китайцев, нигерийцев, непальцев, финнов [Semin, 1997].

самого себя» [Пронников, Ладанов, 1985, с. 39] и поощряется говорить о себе «плохие вещи» [Вежбицкая, 1997].

Но если Т. Чандлер с коллегами попытался сопоставить полученные результаты с особенностями изучаемых культур, то большинство исследований межкультурных различий в каузальной атрибуции носит описательный характер и ограничивается констатацией различий между группами. Однако для понимания подлинных причин подобных различий и их конкретных проявлений необходимо знакомство с ценностными ориентациями, системами воспитания детей и т.п. в изучаемых культурах, т.е. с широким культурологическим и этнологическим материалом. Следовательно, необходимо проводить etic исследования с участием культурологов, этнологов и лингвистов.

Необходимо также выйти за рамки вайнеровской модели и интегрировать полученные к настоящему времени многочисленные данные в единую концепцию, тем более что получил развитие еще один подход к изучению атрибуции — исследование различий в *объяснительном стиле* (оптимистичном или пессимистичном) в разных культурах [Lee, Seligman, 1997]. Правда, авторы данной концепции, как и последователи Вайнера, изучают лишь особые феномены — паттерны на успех и неудачу, разделяя причины событий на внешние/внутренние, стабильные/нестабильные, глобальные/специфичные.

Следует иметь в виду и то, что сравнение различных культур может оказаться невалидным из-за нерелевантности для них четырех факторов объяснения причин — способностей, усилий, трудностей задачи и везения. Действительно, если какой-либо фактор не является значимым в одной из культур, предположим, везение в Индии, то данные о том, что индийцы не продемонстрировали различий при объяснении везением успеха и неудачи, не будут ; иметь никакого смысла.

Существует и крайняя точка зрения А. Пепитона, полагающего, что всеобщая уверенность в универсальности каузального мира, т.е. в том, «что все народы приписывают причины наблюдаемому поведению», нуждается в проверке [Pepitone, 1981, p. 974]. В самом деле, будет смешно, если окажется, что мы исследуем атрибутивные процессы в культурах, в которых они вообще отсутствуют.

Впрочем, подавляющее большинство исследователей не сомневается, что причина является универсальной категорией основного семантического инвентаря любой культуры, но в каждой из них мы сталкиваемся со своим толкованием причинности [Гуревич, 1984]. Так, британский психолог М. Бонд, проанализировав проведенные во многих странах исследования, пришел к заключению, что члены самых разных культур могут осуществлять осмысленный процесс каузальной атрибуции, когда их об этом просят [Bond, 1983].

Если согласиться с этим, то исходным должен стать другой вопрос: как часто происходит приписывание причин в той или иной культуре? На этот вопрос социальные психологи пока не дали четкого ответа, хотя данные смежных наук, например анализ языков, позволяют выдвинуть некоторые гипотезы. Представляется вполне вероятным, что чаще представителей многих других народов используют каузальные атрибуции англичане, в языке которых — в сравнении с другими языками — лингвисты обнаружили «подчеркнутый акцент на каузальных отношениях и повышенное внимание к различным стратегиям взаимодействия между людьми» [Вежбицкая, 1997, с. 71].

Впрочем, можно согласиться с тем, что в целом люди «гораздо реже занимаются спонтанным объяснением причин, чем полагают исследователи атрибуции» [Хекхаузен, 1986, с. 88]. Частично это связано с переоценкой значения атрибуции в жизни людей психологами, которые сами интенсивно интересуются причинами поведения, а общаются в основном со студентами, которые разделяют этот интерес.

Еще один вопрос, встающий перед исследователями межкультурных различий каузальной атрибуции: какие ее типы чаще используются представителями той или иной культуры? Уже в 80-е годы XX столетия зародились сомнения в универсальности *фундаментальной ошибки атрибуции*, т.е. склонности людей при объяснении причин действий переоценивать влияние личностных диспозиций и недооценивать влияние ситуационных факторов. Дж. Миллер обнаружила, что выросшие в коллективистской культуре индийцы чаще, чем американцы, объясняли как хорошие, так и плохие поступки своих знакомых обстоятельствами и реже прибегали к терминам общих личностных диспозиций [по: Росс, Нисбетт, 1999].

В 90-е годы данные Миллер были неоднократно подтверждены другими исследователями. Например, при сравнении статей о преступлениях в американских и китайских газетах выяснилось, что американские журналисты чаще искали причины убийств в личности преступников, а китайские — были склонны винить обстоятельства [Semín, Zwiér, 1997]. В настоящее время представляется очевидным, что члены индивидуалистических культур, для которых личностная атрибуция является социальной нормой, в большей степени, чем представители культур коллективистских, подвержены фундаментальной ошибке атрибуции.

Что касается типа обстоятельственных атрибуций, то представители коллективистских сообществ, на поведение которых большее влияние оказывают групповые нормы, чаще используют социальные (глобальные), а не индивидуальные (специфичные) атрибуции. Например, при сравнении атрибуций, используемых американскими и китайскими студентами, самостоятельно формулировавшими причины поведения персонажей ситуаций, не было обнаружено различий в частоте использования личностных и обстоятельственных атрибуций. Но более глубокий анализ обнаружил значительные различия между выборками: в качестве более вероятных причин поведения китайцы чаще указывали социальные обстоятельства, например долг перед обществом, а американцы — индивидуальные обстоятельства, например их благоприятное стечение [Bond, 1983].

Между коллективистскими и индивидуалистическими культурами существуют различия и в том, каким другим людям приписывается ответственность за те или иные результаты деятельности. В работе вьетнамской исследовательницы Ву Тхи Фьонг, выполненной в России под руководством В. С. Агеева, было обнаружено, что при оценке поведения персонажей проективных ситуаций вьетнамцы приписывали и большую, чем русские испытуемые, степень причастности к успеху, и большую ответственность за негативные последствия третьим лицам — друзьям и родственникам основных участников событий.

Например, в ситуации, когда лаборантка оставляет студентов одних делать практические занятия по химии, так как уходит с подругой в кино, вьетнамские испытуемые приписывали подруге значимо большую, чем русские, причастность и в случае позитивных исходов (получено вещество с приятным запахом, совершено крупное открытие в науке), и в случае отрицательных последствий события (разбита лабораторная посуда, произошел взрыв) [Агеев, 1990].

Агеев объясняет это тем, что для вьетнамской культуры характерна большая, чем для русской или европейской, взаимная ответственность членов первичных коллективов, «большая зависимость решений и поступков человека от социального окружения, от мнения значимых других» [Там же, с. 131].

К сожалению, особенности каузальной атрибуции, выявленные в этом исследовании у русских испытуемых, проинтерпретированы не были. В целом имеется очень мало эмпирических данных о специфике протекания атрибутивных процессов у русских. Так, московские школьники (в отличие от своих западных сверстников) преуменьшали роль способностей в осуществлении учебной деятельности. Более того, они признавали более важной роль некоторых неизвестных им причин, чем собственных способностей [Стеценко и др., 1997]. Можно также высказать некоторые предположения на основании данных лингвистики, в частности неагентивности русской грамматики и лексики (подробнее см. раздел 8.3).

Даже эти немногочисленные и разнородные данные позволяют сделать вывод о том, что особое отношение к удаче, рядом с которой русский человек всегда пассивен, проявляется и в специфике каузальной атрибуции. Видимо, русские чаще, чем представители многих европейских народов, свои и чужие достижения приписывают обстоятельствам, а конкретнее — везению, т. е. внешней, неконтролируемой и нестабильной причине.

Перед исследователями встает и проблема соотношения культурных и социально-экономических детерминантов атрибуции у членов различных этнических групп. В связи с этим интерес представляет работа Х. Марина, изучавшего объяснение причин опозданий гражданами США и Чили [Marín, 1987]. Выяснилось, что чилийцы считают, что быть пунктуальным трудно и важную роль при этом играет везение, т. е. предпочитают внешние причины. А жители США объясняют пунктуальность внутренними причинами. Автору было бы легко проинтерпретировать результаты в соответствии с концепцией различения культур по ориентации во времени, согласно которой страны Латинской Америки ориентированы на настоящее, а США — на будущее. Поэтому житель Северной Америки, в отличие от жителя

Южной, «никогда не ставит под сомнение то, что время следует планировать, а будущие события выстраивать по расписанию»[Холл, 1995, с. 339]. А в чилийской, как и в других испаноязычных культурах, даже язык способствует внешним атрибуциям, ведь, «вместо того чтобы сказать: "Я опоздал", испанская идиома позволяет сказать: "Часы явились причиной моего опоздания"»[Майерс, 1997, с. 112].

Но Марин, не отрицая возможного влияния базисных ценностных ориентаций, тем не менее основное внимание обратил на социально-экономические причины различий в атрибуциях граждан двух стран: в 80-е годы в Чили не все имели часы, плохо работал общественный транспорт и т.п.

Изучение межкультурных различий в атрибутивном процессе имеет большое практическое значение, так как в современном мире множество людей вступает во взаимодействие с представителями других культур, этнических общностей, государств. В процессе общения очень часто они не понимают причин поведения друг друга и делают ложные атрибуции. Чтобы добиться эффективного взаимодействия членов разных групп, используется множество психологических методов, в том числе и атрибутивный тренинг¹, способствующий развитию точности ожиданий индивида о поведении члена другой культуры.

Рекомендуемая литература

Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 117-132.

Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1997. С. 33–88.

Леонтьев А. А. Психология общения. М.: Смысл, 1997. С. 213–227.

Мацумото Д. Психология и культура. СПб.: прайм-Еврознак, 2002. С. 223–255.

Пронников В. А., Ладанов И. Д. Японцы (этнопсихологические очерки). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 200–235.

ГЛАВА 10

КУЛЬТУРНАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ РЕГУЛЯТОРОВ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

10.1. Регулятивная функция культуры

Во второй половине XX в. ни у кого не вызывает сомнения, что основным фактором, лежащим в основе межэтнических различий психики, является культура, даже если учитывать многозначность этого понятия. Но культура не только многоаспектна, но и многофункциональна. Среди множества выполняемых ею функций одной из важнейших является *регулятивная функция*, благодаря которой культура в той или иной мере определяет поведение людей. Мы не случайно сделали оговорку о разной мере регуляции поведения культурой: существуют значительные межкультурные и межличностные различия в степени индивидуализации поведения, соотношения его реактивных и активных компонентов. Кроме того, как совершенно справедливо отмечает Ю. М. Лотман, «для общества существуют совсем не все поступки индивида, а лишь те, которым в данной системе культуры приписывается некоторое общественное значение» [Лотман, 1992а, с. 297].

Иными словами, оказывая влияние на социальное поведение, культура *определяет* лишь поведение, которое А. Г. Асмолов называет *социотипическим поведением личности*. Это то поведение, которое, выражая «типичные программы данной культуры» и регулируя поведение в стандартных для данной общности ситуациях, освобождает человека от принятия индивидуальных решений [Асмолов, 2001, с. 304]². Так как «социотипическое поведение пригнано к определенному образу жизни, оно дает сбой тогда, когда человек сталкивается с нестандартной ситуацией, в частности попадает в другую культуру» [Там же, с. 125].

¹ См. раздел 15.5.

² Собственно говоря, это действия людей, соответствующие социальным или коллективным, если использовать терминологию Л. Леви-Брюля, представлениям.

Что же представляют собой типовые программы культуры, являющиеся регуляторами человеческого поведения? Представляется, что все регуляторы социотипического поведения можно объединить понятием *традиция*. Используя его, мы исходим из того, что в последние десятилетия в мировой науке все отчетливее прослеживается тенденция понимать под традицией более широкий, чем прежде, круг явлений и процессов [Осипова, 1985]. Так, в настоящее время трактовка содержания традиции расширилась за счет включения в нее устойчивых для культуры (стереотипных) форм поведения, т. е. обычаев, тогда как раньше существовала тенденция относить категории *традиция* и *обычай* к разным сферам жизни: традицию — к духовной сфере жизни общества, а обычай — к сфере наблюдаемого поведения. Соответственно, в этнопсихологии в качестве традиций изучались передаваемые из поколения в поколение особенности отношения человека к миру — ценности, интересы, убеждения, нравственные нормы, являющиеся базой для его решений и действий. А в качестве обычаев — устойчивые формы, или стереотипы, поведения.

Мы не будем углубляться в тонкости разграничения терминов *культура* и *традиция*. Среди многих, зачастую исключаящих друг друга концепций нам ближе та, которая рассматривает традицию как понятие более узкое по сравнению с понятием культуры, как «центральную зону культуры», ее неизменный по своей сути, хотя и способный к значительным внешним изменениям стержень [Лурье, 1998]. Нам представляется правомерной также точка зрения О. А. Осиповой, согласно которой существует определенная соотношенность по вертикали между тремя понятиями: «...понятие "культура" выступает как более общее по отношению к традиции, а традиция, в свою очередь, как более общее по отношению к обычаю» [Осипова, 1985, с. 49].

Традиция каждой культуры имеет целостный характер и представляет собой сложную систему взаимосвязанных между собой элементов — обычаев, ценностей, норм, идеалов, убеждений, являющихся регуляторами поведения человека. Доступнее всего для этнологического и этнопсихологического изучения выработанные культурой модели поведения — *обычаи*, непосредственно проявляющиеся в поведении ее отдельных членов. И даже не все обычаи, а те из них, которые лишь внешне «оформляют» общечеловеческие инвариантные модели поведения [Байбурина, 1985].

Соблюдая определенные обычаи, можно есть за столом или сидя на полу, использовать многочисленные столовые приборы или только собственные руки, добиваться бесшумного пережевывания пищи или чавкать, как это делали гости в китайских домах, чтобы показать, что пища вкусна. Можно даже на какое-то время, например во время поста, воздерживаться от пищи или ее некоторых видов. Но альтернативного способа поведения — не есть вообще — не существует.

Впрочем, и пост как воздержание от пищи, и коллективные трапезы, которые являются средством общения, питающим не только тело, но и самосознание его участников, относятся уже к другому типу обычаев. Это обычаи, в которых стереотипизации подвергаются не только внешние аспекты поведения, а, по словам А. К. Байбурина, «стереотипизируется как план выражения, так и план содержания», и особенности культуры проявляются в глубинной структуре стереотипа поведения [Байбурина, 1985, с. 12]. Такой обычай является многокомпонентным явлением и, непосредственно регулируя поведение членов общности в качестве стереотипа, неразрывно связан с другими элементами традиции.

Так, в русской деревне существенную роль играли *помочи* — сложный, состоящий из многих разнородных элементов хозяйственно-трудового, бытового, фольклорного, ритуального характера «обычай, в центре которого — совместный неоплачиваемый труд крестьян для аккордного завершения какого-либо срочного этапа работ у отдельного хозяина» [Громыко, 1986, с. 33]. В XIX в. помочи были распространены по всей России и применялись для многих видов работ: жатвы («дожинки»), сенокоса, строительства новых изб, перевозки леса, заготовки квашеной капусты («капустки») и т.п. Все виды помочей состояли из повсеместно повторяющихся, хотя и с некоторыми вариациями, элементов: а) приглашения хозяином помощников; б) сбора участников; в) трудовой деятельности, которая обычно сопровождалась песнями, шутками, играми, т. е. не отделялась четко от праздничной части и, как правило, завершалась традиционным ритуалом; г) угощения участников; д) гулянья.

Хотя помочи «представляли собой вполне законченный и цельный обычай, выделяемый в самосознании этноса в самостоятельное явление» [Там же, с. 33], в них отражались и другие элементы традиции:

- коллективистские *ценности* русской культуры, прежде всего ценность самой общины как основы и предпосылки существования человека [Бороноев, Смирнов, 2000];
- нравственные *нормы*, существовавшие в русской общине: а) норма милосердия — «совершенно безвозмездные (т. е. без неперменного угощения) помочи общины отдельному ее члену при особенно неблагоприятных для него обстоятельствах (пожар, болезнь, вдовство, сиротство, падеж лошади) были по крестьянским этическим нормам обязательными» [Громыко, 1986, с. 60]; б) норма равенства, проявляющаяся в поочередных помочах, «которые производятся последовательно у всех участников» [Там же, с. 63].

Именно исследование таких элементов традиции, как ценности и нормы, получило широкое распространение в современной этнопсихологии. Но при рассмотрении традиции в качестве структуры взаимосвязанных элементов первостепенное внимание в последнее время уделяется особенностям той или иной культуры, которые «пронизывают» все ее элементы и проявляются в поведении ее членов. Такой подход характерен для многочисленных попыток найти одну или несколько стержневых особенностей, или измерений, культуры. Проанализировав большой объем литературы, У. и К. Стефаны выделили 11 предложенных разными авторами «измерений» культур:

- индивидуализм/коллективизм (ориентация на индивидуальные/групповые цели);
- степень толерантности к отклонениям от принятых в культуре норм (степень «натяжения поводка» между нормами и индивидом);
- степень избегания неопределенности и, соответственно, потребности в формальных правилах;
- маскулинность/фемининность, т. е. оценка в культуре качеств, рассматриваемых стереотипными для мужчин и женщин, и степень поощрения традиционных тендерных ролей;
- оценка природы человеческого существа как «хорошей», «дурной» или «смешанной»;
- сложность культуры, степень ее дифференциации;
- эмоциональный контроль, степень допускаемой эмоциональной экспрессивности;
- близость контактов, т. е. допустимые во время общения дистанции и прикосновения;
- дистанция между индивидом и «властью», степень неравенства вышестоящих и нижестоящих¹;
- высокая контекстность/низкая контекстность, т. е. максимизация/минимизация различий в поведении в зависимости от ситуации;
- дихотомия человек/природа (степень господства человека над природой, его подчинения природе или жизни в гармонии с природой) [Stephan, Stephan, 1996].

Конечно, это далеко не все типологии культур, в основу которых положены оппозиции психологического типа. Так, из анализа американских исследователей выпало различие культур по ориентации во времени (на прошлое, настоящее или будущее) и по степени предпочитаемой активности (стремление быть, становиться или делать) [Berry et al, 2002], а также принятое в культурантропологии противопоставление культуры вины и культуры стыда [Кон, 1979]. Лотман утверждает, что решающее влияние на поведение человека оказывает тот факт, живет ли он в письменной или в бесписьменной культуре. Так, в письменных культурах человек выбирает стратегию своего поведения исходя из причинно-следственных связей и ожидаемой эффективности, а «бесписьменная культура с ее ориентацией на приметы, гадания и оракулов переносит выбор поведения во внеличностную область» [Лотман, 1992а, с. 104].

Измерения культур охватывают разное количество элементов, регулирующих поведение индивида в общности. Но между ними имеется и нечто общее: во всех случаях элементы традиции (ценности, нормы, обычаи и т.п.) анализируются с точки зрения проявляющегося в них стержневого компонента структуры. Такие наборы элементов субъективной культуры, организующиеся вокруг какой-то темы, Триандис называет *культурными синдромами* [Триандис, 1994]. Так, при рассмотрении в качестве культурного синдрома *индивидуализма*

¹ Предложена и модификация этого измерения культуры, названная дифференциацией статусов, т. е. степенью поддержания статусных различий между индивидами [Matsumoto, 1996].

подобной точкой отсчета является ориентация на автономного индивида, а при рассмотрении **коллективизма** — ориентация на некий коллектив: семью, племя, этнос, государство, религиозную группу и т.п. Иными словами, если использовать более привычное для отечественной науки понятие, это все те особенности традиции, в которых отражается первоочередное поощрение культурой потребностей, желаний, целей либо автономного и уникального индивида, либо группы.

Так как современная этнопсихология в ориентации культур либо на группу, либо на личность находит, пожалуй, наиболее значимые различия между ними, эти культурные синдромы мы проанализируем более подробно.

10.2. Индивидуализм и коллективизм

Понятия *индивидуализм* и *коллективизм* используются не только в социальной этнопсихологии, они фигурируют во всех отраслях социальных и гуманитарных наук от литературоведения до теологии и от политической философии до социологии. Но если социальные психологи заинтересовались этой проблематикой относительно недавно, то культурантропология, социология и общая психология имеют достаточно длительную историю ее изучения.

Дж. Брунер в качестве одной из двух основных групп культурных факторов, обуславливающих познавательное развитие¹, рассматривает ценностные ориентации — ориентированность культуры либо на коллектив, либо на индивида [Брунер, 1977]. Индивидуалистическая ориентация, по его мнению, характерна для современных культур, а коллективистская — для традиционных культур, в которых «субъективизм личности... не культивируется; наоборот, поддерживается идея реальности, единства человека и мира» [Там же, с. 328]. Брунер напрямую связывает отсутствие власти человека над средой с коллективистской ориентацией: так как индивид традиционного общества не располагает возможностями влиять на условия среды, он меньше отделяет себя от физического мира и других индивидов. Даже движения маленьких детей в некоторых африканских племенах интерпретируются прежде всего как знак отношения к их взрослым членам. Но когда индивидуалистическая ориентация распространяется по мере овладения людьми окружающим миром, внимание ребенка привлекается к успеху его двигательных актов, а «прочие люди тем самым становятся несущественными для реализации этих актов» [Там же, с. 333].

Проблемы дихотомии индивидуализма/коллективизма волновали и многих других исследователей. Культурантрополог Ф. Хсю сравнивал образ жизни американцев, центрированный на индивиде, и китайцев, в образе жизни которых, центрированном на ситуации, постоянно проявляется взаимозависимость. Социолог Т. Парсонс проводил различие между ориентацией человека, преследующего собственные интересы, на *Я* и ориентацией человека, преследующего общие интересы, на коллектив и рассматривал данную пару ценностных ориентаций социальной системы в качестве одной из центральных.

В этнопсихологии понятие *индивидуализм/коллективизм* приобрело огромную популярность после публикации в 1980 г. книги Г. Хофстеда «Последствия культуры» [Hofstede, 1980]. Его исследование, в котором был проведен факторный анализ 117000 анкет, выявивших ценностные ориентации сотрудников корпорации ИВМ более чем в 50 странах мира, до настоящего времени остается наиболее впечатляющим сравнительно-культурным исследованием как с точки зрения диапазона стран, так и с точки зрения количества респондентов. Среди четырех основных измерений культуры Хофстедом было выделено единое измерение индивидуализма/коллективизма. Индивидуализм он рассматривал как эмоциональную независимость индивидов от групп и организаций, а коллективизм, с его точки зрения, символизирует общество, в котором человек с самого рождения интегрирован в сплоченные группы, защищающие его, в обмен на неукоснительную лояльность, в течение всей жизни. Государства, в которых проводилось исследование, были проранжированы по степени приверженности их граждан индивидуализму. Наибольший индивидуализм проявили граждане США, Австралии, Великобритании, а наибольший коллективизм — граждане Пакистана, Колумбии, Венесуэлы.

К настоящему времени проведено большое количество сравнительно-культурных исследований индивидуализма и коллективизма, которые если теперь и рассматриваются на

¹ Вторая группа факторов, по его мнению, связана с различными аспектами языка и его использования.

групповом уровне как ценности, то как *мета-ценности*, включающие в себя обширный кластер убеждений и стереотипов поведения: более четко операционализированные ценности, например ценности независимости и подчинения, нравственные нормы, обычаи, культурные скрипты (сценарии) и т.п. Или, в соответствии с терминологией Триандиса, используется понятие культурных синдромов. Впрочем, индивидуализм/коллективизм продолжает подвергаться анализу и в качестве ценностных ориентаций отдельных индивидов склонных к коллективизму *аллоцентрических* и склонных к индивидуализму *идиоцентрических личностей*.

На основе своих и чужих исследований, в том числе анализа представлений 46 психологов и культурантропологов о действиях; коллективиста и индивидуалиста в различных ситуациях, т. е. имеющейся у них «имплицитной теории индивидуализма/коллективизма», Триандис попытался суммировать различия между двумя, типами культур [Triandis, 1994]. Мы перечислим только некоторые из них, добавив особенности, выделенные Ш. Шварцем [Schwartz, 1990]. Впрочем, израильский психолог предпочитает называть их соответственно коммунальными и договорными обществами, беря за основу социальную структуру, а не ценностные характеристики.

Основной смысл *индивидуализма* состоит в том, что человек принимает решения и действует в соответствии со своими личными целями, предпочитая их целям общественным. *Я* определяется в индивидуалистических культурах как независимая, способная выжить вне группы единица, а индивиды — как базовые единицы социального восприятия. Индивидуалисты¹ являются членами многих групп, но — за исключением нукlearной семьи — слабо с ними идентифицируются и мало от них зависят. Группы, в свою очередь, оказывают слабое влияние на поведение индивидов. Даже родители мало влияют на выбор друзей, работы, места жительства своих подростки детей. Обязанности и ожидания людей в группах основаны на переговорах в процессе достижения или изменения личностного статуса. Приемлемыми признаются споры и конфликты внутри группы. Эмоционально индивидуалисты обособлены от окружающих и имеют склонность к уединению.

Основные *ценности* индивидуалистической культуры — свобода в поступках и самодостаточность, самостоятельность в суждениях, власть над окружающими — позволяют индивиду комфортно себя чувствовать в любом окружении или в одиночестве, отличаться от других и быть независимым.

В индивидуалистических культурах поведение в большей степени регулируется *аттитудами* (социальными установками), чем групповыми нравственными нормами. Отмечается даже ориентированность подобных культур на нарушение норм — «стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству» [Лотман, 1992а, с. 296]². Существующие нормы поощряют независимость от группы: не принято одалживать деньги или брать займы вещи. При распределении материальных ресурсов превалирует норма, согласно которой вознаграждение должно соответствовать индивидуальному вкладу.

Основной смысл *коллективизма* — приоритет интересов группы над личными интересами: коллективист заботится о влиянии своих решений и действий на значимое для него сообщество. *Я* определяется с точки зрения группового членства, социальная идентичность является более значимой, чем личностная, а базовыми единицами социального восприятия являются группы.

Коллективисты осознают себя членами меньшего количества групп, чем индивидуалисты, но связаны с ними более тесно. Они вовлечены в жизнь других людей, у них преобладают потребности помочь в трудную минуту, проявить привязанность, в ситуации выбора посоветоваться, даже подчиниться:

«Говоря о связях между людьми, все это можно обобщить словом "заботливость". Чем больше заботы проявляет индивид по отношению к другим, чем больше связанным с другими он себя чувствует, тем большим коллективистом является» [Hui, Triandis, 1986, p. 240].

¹ Здесь и далее индивидуалистами мы условно называем представителей индивидуалистических культур, а коллективистами — представителей коллективистских культур.

² Впрочем, это вовсе не всегда сопровождается вызовом общепринятому порядку: наблюдатели отмечают, что индивидуалистическая Англия отличается от других стран не количеством правонарушителей, а числом «эксцентриков на душу населения» [Овчинников, 1987, с. 24].

В свою очередь группы оказывают сильное влияние на поведение индивидов. Наиболее значимыми признаются сообщества родственников, соседей, коллег, где люди связаны взаимными обязанностями и ожиданиями, основанными на их постоянном статусе.

Основными *ценностями* коллективистской культуры являются следование традициям, послушание, чувство долга, которые способствуют сохранению единства группы, взаимозависимости ее членов и гармоничным отношениям между ними. В коллективистских культурах групповые *нормы* являются более важным регулятором поведения, чем *аттитюды*: «высоко оценивается "правильное поведение", "жизнь по обычаю", "как у людей", "по уставу"» [Лотман, 1992а, с. 296]. Нормативно поощряется зависимость от группы: одалживание денег или вещей способствует сохранению сети отношений, основанных на взаимности. При распределении ресурсов превалируют нормы равенства и удовлетворения потребностей.

Можно и дальше выделять особенности индивидуалистических и коллективистских культур, однако этот процесс рискует затянуться до бесконечности, тем более что у разных типов данны культурных синдромов могут быть и свои характеристики [Triandis, 1994]. Так, **вертикальный коллективизм** принимает как данность иерархию и наличие больших прав и привилегий у тех, кто «наверху». Самоопределение в этом случае связано с особым местом в иерархии, а как физическое, так и социальное пространство рассматривается в терминах *почетное—менее почетное*¹. **Горизонтальный коллективизм** делает акцент на взаимозависимости и единстве, а равенство рассматривается нормальным состоянием общества.

Триандис попытался из более чем 60 атрибутов индивидуализма/коллективизма выделить *четыре основных*, присущих всем и типам:

- **Определение Я** (коллективисты рассматривают **Я** как взаимозависимое с *Другими*—членами одной или нескольких групп; индивидуалисты рассматривают **Я** как автономное и независимое от групп).
- **Структура целей** (у коллективистов личные цели обычно сочетаются с целями группы, в то время как у индивидуалистов они часто не совпадают. Когда личные и групповые цели не совместимы, коллективисты отдают приоритет групповым целям, а индивидуалисты — личным).
- **Акцент на нормах или аттитюдах** (поведение коллективистов в большей степени регулируется нормами, чувством долга и обязательствами, а поведение индивидуалистов — аттитюдами, потребностями, воспринимаемыми правами и контрактами).
- **Акцент на взаимосвязанности или рационализме** (коллективисты поддерживают «коммунальные» отношения, при которых принимаются в расчет потребности *Других*, даже если это не выгодно индивиду. Индивидуалисты поддерживают рациональные отношения обмена и тщательно подсчитывают их издержки и выгоды) [Triandis, 1999].

Ш. Шварц указал на изъяны рассмотрения индивидуализма/коллективизма как дихотомии противоположных базовых ценностей [Schwartz, 1990]. Во-первых, существуют ценности, которые в одинаковой мере служат интересам как индивида, так и группы (например, мудрость) и поэтому регулируют поведение людей в любой культуре. Во-вторых, в любом современном обществе имеются важные универсальные ценности, которые, оставаясь коллективными, не являются групповыми (социальная справедливость, защита окружающей среды, защита мира). В-третьих, на основе эмпирических исследований установлено, что некоторые ценности, считавшиеся характерными для одного из типов культур, являются значимыми для обоих. Так, в США давно описана связь индивидуализма с мотивацией достижений. Но и японцы или китайцы, оставаясь коллективистами, стремятся к достижениям². Шварц не обнаружил предполагавшейся связи индивидуализма с гедонизмом (поисками удовольствия и счастья), а коллективизма—с безопасностью. Возможна тесная связь между справедливостью и равенством: в США, где «распределение вознаграждений в соответствии с

¹ Впрочем, строгая иерархия, характерная для вертикального коллективизма, часто сопровождается солидарностью лиц, занимающих различный статус [Бгажноков, 1983].

² Другое дело, что цели представителей коллективистских культур социально ориентированы, а приемлемыми формами их достижения считаются кооперация и даже самоуничтожение [Diaz-Loving, 1998].

заслугами является доминирующей ценностью, господствует также правило честной оценки индивидуального вклада, т. е. норма равенства критериев при оценке заслуг всех людей» [Pepitone, Triandis, 1987, p. 489].

Тем не менее к настоящему времени многочисленные исследования продемонстрировали полезность категорий индивидуализма и коллективизма для концептуализации, предсказания и объяснения межкультурных различий в поведении индивидов. Например, выявлены различия у представителей двух типов культур в локусе контроля, каузальной атрибуции, проявлении эмоций, значимости личностной или социальной идентичности, мотивации достижений, способах выхода из конфликтов, стилях вербальной и невербальной коммуникации и т.п.¹

Кроме того, выявлена вариативность традиционных обществ по показателю индивидуализма/коллективизма: а) индивидуализм преобладает в обществах охотников и собирателей, а коллективизм — в сельскохозяйственных обществах; б) чем значительнее сложность общества, тем выше уровень индивидуализма [Kagitçibasi, 1997]. Связывают рассматриваемое измерение культур и со многими социальными характеристиками современных обществ. Например, индивидуализм — с высоким уровнем экономического развития, криминализацией, распространенностью болезней, причиной которых является стресс, мобильностью населения, малым размером семей и др., а коллективизм — с противоположными качествами, а также с коррумпированностью властей, подчиненным положением женщин и почитанием старших. Однако подобное расширительное толкование понятий вызывает много вопросов, тем более что не всегда существуют эмпирические подтверждения подобных корреляций и имеется опасность «не получить никаких объяснений, если с помощью индивидуализма/коллективизма объяснять всё» [Ibid, p. 9].

Как и любая типологизация культур, их разделение на индивидуалистические и коллективистские — свехупрощение. Результаты теоретических изысканий и эмпирических исследований значительно усложняют картину. В настоящее время коллективизм и индивидуализм уже не рассматриваются, как это делал Хофстед, в качестве взаимоисключающих полюсов некоего теоретического континуума. Два культурных синдрома могут сосуществовать и в зависимости от ситуации, например по отношению к разным группам или разным целям взаимодействия, более или менее ярко проявляться в каждой культуре, у каждого человека.

Так, если существует угроза группе, индивидуалисты, защищая «своих», действуют как коллективисты. А в коллективистских культурах одна из главных особенностей коммуникации — существенная разница в стиле общения со «своими» и «чужими». Например, иностранцев поражает контраст между преувеличенной вежливостью японцев в общении со значимыми для них Другими и их грубым поведением в общественном транспорте и на улицах современных городов².

Иными словами, коллективисты обнаруживают описанные выше качества главным образом при контактах с членами своей группы, с членами других групп их поведение похоже на поведение индивидуалистов. Так, было подтверждено эмпирически, что коллективисты-китайцы стремятся к соблюдению равенства при распределении ресурсов демонстрировали только среди «своих», среди «чужих» эта норма не действовала, более того, китайские испытуемые оказались привязанными к норме распределения по вкладу более прочно, чем американцы [Kagitçibasi, 1997]. Склонность помогать другим или избегать конфликта также есть отражение преданности группе и желания сохранить групповую гармонию.

Кроме того, выяснилось, что применение той или иной нормы при распределении вознаграждения определяется целью взаимодействия. Вне зависимости от культуры распределение по вкладу предпочитается, если цель — продуктивность, а равенство, если цель — сохранение групповой гармонии. Лишь в том случае, когда цель четко не определена, индивиды из коллективистских культур ориентируются на сохранение групповой солидарности, а не на продуктивность [Kagitçibasi, Berry, 1989].

¹ Конкретные проявления межкультурной вариативности многих из этих характеристик мы анализируем в соответствующих разделах учебника.

² В общественных местах и русские воспринимаются иностранными наблюдателями грубыми, невежливыми и мало эмоциональными. Но, отмечая большую, чем у европейцев и американцев, холодность русских при анонимных контактах, те же наблюдатели подчеркивают их теплоту в отношениях внутригрупповых, особую значимость друзей и дружбы [Stephan, Abalakina-Paap, 1996].

Большая часть населения Земли разделяет по крайней мере некоторые принципы коллективизма, и даже на Западе, где распространен индивидуализм, в настоящее время проживают многочисленные склонные к коллективизму этнические меньшинства. Тем не менее в социальных науках долгое время предсказывалась мировая тенденция прогресса к индивидуализму, якобы неизбежному в индустриальном обществе. Еще и сегодня некоторые авторы утверждают, что современное общество идет к полному разрушению коллективистской ориентации. Так, польский психолог Я. Рейковски предсказывает, что «общество, основанное на коллективистических принципах, не имеет шансов на процветание в современном мире» [Рейковски, 1993, с. 29]. Правда, он делает исключение для государств Дальнего Востока. Более того, Рейковски сам себе противоречит, рассматривая в качестве последствий вытеснения коллективистских норм и ориентации на государство в Центральной и Восточной Европе не только развитие личностной идентичности, но и попытки изыскать новые возможности для идентификации с какой-либо большой группой, чаще всего этнической или религиозной.

Многие современные исследователи вслед за выдающимися мыслителями XX столетия В. И. Вернадским и П. Тейяр де Шарденом, напротив, считают, что развитие человечества при господстве индивидуалистической культуры ставит под угрозу выживание вида:

«Можно даже говорить о выраженной склонности человечества к самоубийству как вида. Выделение в качестве "атома" человечества не коллективов, не общностей (например, этносов), а индивида привело к утере видового инстинкта самосохранения» [Кара-Мурза, 1990, с. 9–10].

Действительно, общество, поведение членов которого регулируется индивидуалистическими ценностями свободы в поступках и самостоятельности в суждениях, кроме несомненных достоинств, имеет и множество недостатков. Именно для него в большей степени, чем для общества коллективистского, характерны одиночество, разводы, депрессия, преступления, связанные с насилием, самоубийства.

В стремлении объединить лучшее из традиций коллективистских и индивидуалистических культур создается социологическая концепция *коммунитаризма*, рассматривающая как наиболее желанное качество личности в обществе способность жить в гармонии с окружающими, не теряя при этом собственной индивидуальности. Коммунитаристы

«предлагают нечто среднее между индивидуализмом Запада и коллективизмом Востока, между эгоистической независимостью, традиционно понимаемой как мужская роль, и заботливостью, традиционно соотносимой с ролью женщины; между защитой индивидуальных прав и общественным благополучием; между свободой и братством; между я-мышлением и мы-мышлением» [Майерс, 1997, с. 255].

10.3. Изучение ценностей как путь к познанию культуры

В разных разделах учебника мы уже встречались с изучением ценностей: как центрального содержания трансмиссии культуры; как базовой конструкции ментальности; как одного из основных элементов традиции, регулирующих социальное поведение человека. Существует мнение, что исследование ценностей в настоящее время является наиболее важным и актуальным направлением этнопсихологии [Лебедева, 2000]. В соответствии с этой позицией именно преобладающие в обществе ценности являются одним из ключевых, может быть, стержневым элементом любой культуры, а следовательно, основным регулятором социотипического поведения.

В понятии *социальная ценность* подчеркивается ее принадлежность социальной группе либо обществу в целом, а в понятии *личностная ценность* — ее принадлежность собственно личности. «Социальные ценности, выступающие как некоторые *общественные идеалы*, выработанные общественным сознанием, усваиваются индивидом в процессе социализации и образуют ценностные структуры личности, т. е. превращаются в личностные ценности» [Белинская, Тихомандрицкая, 2001]. Соответственно, и в этнопсихологии изучение ценностей проходит на двух уровнях анализа — *индивидуальном и культурном*.

Исследование ценностных предпочтений индивидов долгое время базировалось на теории М. Рокича, прославившегося прежде всего созданием методики, с помощью которой изучались в том числе и приоритеты национальных ценностей [по: Hofstede, 1980]. Однако на сегодняшний день наибольшие достижения в этнопсихологии ценностей связаны с Международным проектом, который с конца 80-х годов и до настоящего времени

осуществляется под руководством израильского психолога Ш. Шварца [Schwartz, Bardi, 2001; Smith, Schwartz, 1997].

Исходя из *etic* подхода, Шварц сформулировал теорию универсального содержания, структуры и иерархии ценностей, понимаемых на индивидуальном уровне как *цели*, которые служат ориентирами для оценок и действий индивидов. Позиция ученого состоит в том, что фундаментальные человеческие ценности можно обнаружить во всех культурах, так как они соответствуют универсальным требованиям человеческого существования (биологическим потребностям, потребностям в социальном взаимодействии и требованиям выживания и функционирования в группе). Всего Шварц выделил 10 типов универсальных ценностей, соответствующих основным мотивационным целям: власть, достижение, гедонизм, стимуляция (полнота жизненных ощущений), самостоятельность (саморегуляция), универсализм, благожелательность, традиционность, конформизм, безопасность [Smith, Schwartz, 1997].

Основываясь на своей теории и заимствовав методические приемы Рокича, Шварц сконструировал опросную методику для выявления 56¹ ценностей, представляющих все эти типы. Чтобы избежать опасностей «навязанного» *etic* подхода [Berry, 1999], в нее были включены ценности всех мировых религий, а также сделаны заимствования из методик, созданных не только на Западе, но и в Азии и Африке. Одновременно создавались и сопоставлялись три версии — на иврите, английском и финском языках.

К 2001 г. методика прошла апробацию в 56 странах Азии, Африки, Западной и Восточной Европы, Латинской Америки, Океании и Среднего Востока, всего было опрошено около 45 000 респондентов (школьных учителей и студентов) [Schwartz, Bardi, 2001]. Результаты многочисленных исследований подтвердили наличие *близкого к универсальности*, по выражению самого Шварца, набора из 10 типов ценностей. *Близкой к универсальности* оказалась и структура отношений между ними: хотя индивиды из разных культур могут приписывать отдельным ценностям разное значение, все ценности организованы в мотивационные противопоставления, расположившиеся на двух биполярных осях.

Первое измерение: ***открытость изменениям/консерватизм*** — близко к нормативным аспектам индивидуализма/коллективизма, когда коллективизм рассматривается как традиционное, консервативное мировоззрение. Однако новые измерения лучше отражают специфику ценностей, составляющих сконструированную Шварцем структуру. Действительно, понятие *консерватизм* лучше определяет ценности конформизма, традиционности и безопасности, чем коллективизм, а ценности стимуляции и самостоятельности подразумевают скорее открытость изменениям, чем индивидуализм [Kagitçibasi, 1997].

Второе измерение: ***самопреодоление*** (универсализм, благожелательность) — ***самовозвышение*** (власть, достижение, гедонизм). С точки зрения отношений между индивидом и группой это измерение также родственно коллективизму/индивидуализму.

Следующей задачей в проекте Шварца стало выявление иерархии ценностей [Schwartz, Bardi, 2001]. Индивиды из большинства культур продемонстрировали поразительную согласованность в определении относительной важности различных типов ценностей. Иными словами, была выявлена ***панкультурная иерархия ценностей***. На первом месте оказались ценности благожелательности (честность, лояльность, ответственность, снисходительность), затем следовали ценности самостоятельности (свобода, независимость, любознательность) и универсализма (социальная справедливость, равенство). Безопасность и конформизм также воспринимались как достаточно важные. А вот наименьшую значимость респонденты приписали ценностям трех типов: власти, традиционности и стимуляции. По мнению Шварца, выявленная иерархия соответствует требованиям успешного функционирования большинства обществ: сохранению кооперативных отношений между членами первичных групп (прежде всего семьи), необходимости затрачивать время, физические и интеллектуальные усилия для продуктивного исполнения работы, удовлетворению потребностей и желаний индивида.

Впрочем, и иерархия ценностей оказалась лишь *близкой к универсальной*. Другая иерархическая структура ценностей была выявлена у респондентов из Африки (Ганы, Уганды, Нигерии) и островного государства Фиджи, расположенного в Тихом океане. Наиболее важными они считали ценности конформизма, а наименьшую значимость приписывали ценностям самостоятельности. Шварц объясняет это особенностями семейных структур в культурах респондентов — преобладанием больших семей, члены которых взаимозависимы и

¹ В последние варианты методики включено 57 ценностей.

живут в непосредственной близости. Можно согласиться с тем, что успешное взаимодействие в этих условиях требует конформизма (повиновения нормам, которые пронизывают все сферы жизни, и сдерживания индивидуальных импульсов). Действительно, благожелательность в данном культурном контексте может оказаться менее эффективной, а следовательно, рассматриваться менее значимой¹. Ценности самостоятельности (независимости и автономии) также не способствуют гармоничным отношениям в большой семье, так как побуждают индивида формировать собственные способы действий и мыслей. Результаты, полученные в Африке и на Фиджи, вынудили Шварца признать, что широко распространенная панкультурная нормативная иерархия ценностей связана с социально-структурными характеристиками большинства, но не всех обществ [Schwartz, Bardi, 2001].

Кроме изучения ценностей на личном уровне, проводятся и сравнительно-культурные исследования согласованных абстрактных идей о том, что считается хорошим, правильным и желательным в обществе или культурной группе:

«Когда люди выполняют свои роли в социальных институтах, они апеллируют к культурным ценностям, решая, какое поведение будет подходящим, и оправдывая свой выбор в глазах других» [Smith, Schwartz, 1997, p. 83].

Структура личностных ценностей не всегда отражает структуру ценностей на уровне культуры. Например, акценты одновременно на власти и подчинении вполне совместимы на уровне культуры: «Социальная система будет более согласованной, если люди рассматривают власть как желательную основу для организации человеческих отношений, а подчинение — как соответствующее поведение по отношению к тем, кто облечен властью» [Лебедева, 2000, с. 74]. Но отдельному индивиду нелегко в одно и то же время стремиться к власти и покорности.

Существуют сотни ценностей, по которым могут сравниваться культуры. Некоторые ценности релевантны только отдельным культурам, например, *emic* опросник китайских ценностей М. Бонда включает «конфуцианский трудовой динамизм» [по: Kagitçibasi, 1997]. Но исследователи универсалистского направления за межкультурными различиями стремятся найти сходство и выделить несколько базовых ценностных измерений, по которым культуры можно сравнивать. Они исходят из того, что в культурных ценностях отражаются проблемы, с которыми сталкивается любое общество, регулирующие деятельность своих членов.

Так, Хофстед считает, что таковыми являются: социальное неравенство; отношения между индивидом и группой; тендерные проблемы; отношение к неопределенности, в том числе контроль за агрессией и проявлением эмоций. Соответственно четыре выделенных им ценностных измерения культур отражают способы совладания с этими проблемами:

- *дистанция между индивидом и властью* (принятие членами группы, обладающими властью в наименьшей степени, ее неравного распределения как законного или незаконного);
- *индивидуализм/коллективизм* (степень интегрированности индивидов в группе)²;
- *маскулинность/фемининность* (ценность достижений, героизма, напористости и материального успеха либо межличностной гармонии, скромности, заботы о слабых);
- *избегание неопределенности* (степень толерантности по отношению к ситуациям неопределенности и двусмысленности) [Hofstede, 1980]³.

В исследовании Хофстеда были обнаружены связи между географическим местоположением страны и паттернами ценностей. Например, из всех исследованных стран с самым высоким уровнем коллективизма и большой дистанцией между индивидом и властью оказались Венесуэла, Мексика, Филиппины, Югославия. Противоположный паттерн — индивидуализм и короткая дистанция между индивидом и властью — был обнаружен в Скандинавских странах, Германии, Австрии и Израиле. Англоязычные страны продемонстрировали еще больший индивидуализм и средний уровень дистанции. И наконец,

¹ Подобные результаты косвенно подтверждаются данными, полученными в классическом исследовании Уайтингов «Дети шести культур»: большим «теплом» (благожелательностью) были согреты отношения детей из обществ с преобладанием нуклеарных семей (см. раздел 7.4).

² Подробнее см. раздел 10.2

³ Позднее Хофстед добавил пятое ценностное измерение культур, противопоставив динамичную ориентацию на будущее более статичной ориентации на прошлое и настоящее (долгосрочная ориентация/краткосрочная ориентация).

высокий уровень индивидуализма в сочетании с большой дистанцией между вышестоящими и нижестоящими оказался свойствен романоязычным католическим государствам (Италии, Испании, Франции).

Хофстед не претендует на то, что предложенные им ценностные измерения культур совершенны, хотя они и продемонстрировали свою практическую пользу в разных областях — от тренинга эмигрантов до объяснения межкультурных различий в уровне коррумпированности общества. Он предложил другим исследователям выделить новые измерения, что и сделал Шварц. Как и Хофстед, он подчеркивает, что содержание измерений культурных ценностей отражает то, какими способами группы справляются с встающими перед ними проблемами.

В качестве основных проблем Шварц называет: отношения между индивидом и группой (в какой степени человек автономен или «встроен» в группу); обеспечение ответственного социального поведения (как можно мотивировать людей, чтобы они учитывали благоденствие других и взаимодействовали с ними); роль человеческих существ в социальном и природном мире (покоряются ли они, приспосабливаются или господствуют над миром). Культурные варианты адаптации к каждой из этих проблем выражаются, сохраняются и оправдываются в особом наборе взаимосвязанных ценностей (типах ценностей), которые располагаются вдоль трех биполярных осей: *консерватизма/автономии, иерархии/эгалитаризма, владычества/гармонии.*

Первая ось — консерватизм/автономия

В культурах, расположенных на полюсе *консерватизма*, личность рассматривается как находящая смысл своего существования в идентификации с группой и социальных отношениях. Примеры ценностей консерватизма: социальный порядок, уважение традиций, безопасность семьи, самодисциплина. В культурах, расположенных на полюсе *автономии*, личность рассматривается как независимая, придающая особый смысл собственной уникальности и стремящаяся выразить свои предпочтения, чувства, мотивы. Примеры ценностей *интеллектуальной автономии* — любознательность и креативность; *эмоциональной автономии* — удовольствие и разнообразие.

Вторая ось — иерархия/эгалитаризм

В культурах, расположенных на полюсе *иерархии*, система предписанных ролей обеспечивает социально ответственное поведение. В процессе социализации дети учатся подчиняться обязанностям и правилам. Ценностями являются социальная власть, авторитет, подчинение, богатство. В культурах, расположенных на полюсе *эгалитаризма*, индивиды рассматриваются как равные и разделяющие общие интересы личности. В детях воспитывается внутреннее согласие на кооперацию с другими людьми и заботу об их благе. Примеры ценностей этого типа — равенство, социальная справедливость, ответственность, честность.

Третья ось — владычество/гармония

В культурах, расположенных на полюсе *владычества*, люди активно стремятся управлять природным и социальным миром, изменять его в личных или групповых интересах. Это тип ценностей (амбиции, успех, компетентность) основан на активном самоутверждении. Культуры на полюсе *гармонии* принимают мир таким, каков он есть, стремясь скорее сохранить его, чем изменить. Этот тип ценностей (единение с природой, мир прекрасного, защита окружающей среды) основан на установлении гармонии с окружающим миром [Smith, Schwartz, 1997].

Шварц выделил шесть культурных ареалов (западноевропейский, англоязычный, восточноевропейский, исламский, восточноазиатский, латиноамериканский и японский) и попытался объяснить различия ценностных профилей исходя из взаимодействия исторических, экономических, политических, религиозных факторов их формирования. Так, в начале 90-х годов было выявлено, что консерватизм и иерархия более выражены в восточноевропейском ареале, а эгалитаризм, владычество и автономия — в западноевропейском [по: Лебедева, 2000].

Концепция культурных ценностей Шварца, как и вся его теория, имеет неоспоримую научную ценность. Вместе с тем ей присущи свойственные любой сравнительно-культурной *этиконцепции* ограничения из-за насаждения универсализма любой ценой. Так, нет серьезных подтверждений того, что выделенные Шварцем типы ценностей имеют одинаковое значение в различных культурах. Кроме того, с позиций своих культур исследователи из разных стран обнаруживают обширные лакуны в наборе из 56 (57) ценностей опросника. Например, у психолога из протестантской Финляндии, где труд является основной ценностью общества и человека, вызывает удивление скудный состав ценностей, относящихся к труду [Helkama, 1999].

Явным упрощением представляются основополагающие для Шварца идеи о том, что из универсальности человеческих потребностей (на индивидуальном уровне) и единых проблем, встающих перед всеми обществами (на культурном уровне), вытекает универсальность содержания ценностей. К. Хелкама совершенно прав, подчеркивая, что в разных культурах институциональные способы удовлетворения данных потребностей и разрешения данных проблем достаточно вариативны [Ibid].

Но, преувеличивая межкультурную универсальность «мира ценностей», Шварц в то же время отмечает, что на ценности прямое воздействие оказывает любое изменение экологического и социально-политического контекста. По его словам, ценности занимают «стратегическое месторасположение», позволяющее исследовать индивидуальные и культурные изменения, происходящие в ответ на изменения исторические и социальные [Smith, Schwartz, 1997].

В последние годы в пореформенной России происходит радикальная ломка ценностной иерархии, которая затронула прежде всего молодежь. «Молодые отвергают ценности коллективизма: уважение традиций, умеренность, равенство» [Лебедева, 2000, с. 81]. У подростков и юношей возрастает мотивация достижений. Так, в исследовании О. А. Тихомандрицкой подростки оказались нацеленными на достижение личного успеха посредством проявления компетентности и профессионализма [Белинская, Тихомандрицкая, 2001].

Те же тенденции проявились при исследовании ценностных представлений московских (русских по национальности) студентов, проведенном в 2001 г. под нашим руководством студенткой факультета психологии МГУ М. М. Машкиной. Более того, при сравнении полученных ею данных с «панкультурными студенческими нормами» [Schwartz, Bardi, 2001] нами было обнаружено, что московские студенты превосходят по данному показателю нормы и своим стремлением к достижениям очень похожи на студентов американских — граждан страны, провозгласившей культ успеха. Иными словами, ценностные представления в структуре русской ментальности находятся в стадии глубинных трансформаций, во всяком случае новые поколения российских граждан в меньшей степени надеются на удачу или чудо, чем их отцы и деды.

10.4. Культурная специфика моделей конфликта

Ценности любой культуры помогают ее носителям интерпретировать сообщения из окружающей среды, а культурные нормы помогают им определить, какое поведение соответствует ситуации, в том числе и ситуации конфликта¹. Объединив всю проблематику межкультурных различий в сфере конфликта, включая как смысл самого понятия конфликт, так и поведение на различных его этапах (генезис, протекание, способы урегулирования), Х. Маркус и Л. Лин ввели неологизм *conflictways*, дословно — пути конфликта, по-другому — модели конфликта [Markus, Lin, 1998].

Основные подходы к пониманию межкультурных различий в моделях конфликта посвящены сопоставлению Запада с двумя регионами мира: Латинской Америкой и Азией. Особое внимание уделяется модели конфликта в китайской культуре. Это связано, с одной стороны, со все возрастающим влиянием Китая в мире, с предсказаниями, что эта страна станет в XXI в. мировым лидером экономического роста. С другой — традиционная китайская культура устойчива и жизнестойка. И в наши дни стратегию разрешения конфликтных ситуаций китайцами продолжают определять традиционные конфуцианские ценности.

В качестве ключевых «измерений» культур, объясняющих способы конфликтного поведения, используются культурные синдромы **индивидуализма и коллективизма**. Различия между индивидуалистами и коллективистами в этой сфере можно обнаружить в обществах, являющихся аналогами первобытности. Так, П. Карневале приводит пример различий между двумя племенами, живущими на соседних островах архипелага Бисмарка, севернее Новой Гвинеи. Эти две общности имеют много общего, но разногласия разрешают по-разному. В ориентированном на группу племени *тикана* в конфликт двух пожилых женщин по поводу того, кому принадлежит поросенок, вовлекаются все жители поселения. В результате спорный поросенок становится «общественным достоянием». Подобный способ выхода из конфликта

¹ Напомним, что Л. Н. Гумилев, говоря о стереотипах поведения, приводит пример стереотипов конфликтного поведения (см. раздел 2.1).

контрастирует с поведением более индивидуалистичных *лавонгаи*, которые разрешают свои споры в жестокой конфронтации лицом к лицу, не привлекая к их урегулированию третьих лиц [Carnevale, 1995].

В эмпирических исследованиях в качестве модели стратегий конфликтного поведения, которые выбирают представители коллективистских и индивидуалистических культур, часто используется модель двойной заинтересованности: заинтересованности в собственном успехе и заинтересованности в успехе другого (двумерная модель).

В рамках этой модели выделяют четыре основные стратегии разрешения конфликтов. Высокий уровень заинтересованности участника конфликта лишь в собственном успехе проявляется в наступательной стратегии *конкуренции*, которая означает любые попытки урегулировать конфликт на своих условиях без учета интересов другой стороны. Когда высокий уровень заинтересованности в собственном успехе сочетается с высоким уровнем заинтересованности в успехе другой стороны, участник конфликта для его урегулирования прибегает к стратегии *сотрудничества*. Он встает на путь разрешения проблемы и прилагает усилия, чтобы прийти к взаимовыгодному для двух сторон решению. Слабая заинтересованность в собственном успехе в сочетании с сильной заинтересованностью в успехе другой стороны проявляется в стратегии *уступок*, при которой стороны идут на снижение своих притязаний, приносят в жертву собственные интересы ради интересов других. Стратегия *избегания* свидетельствует о том, что участника конфликта мало волнует как собственный успех, так и успех другой стороны. К этим четырем основным стратегиям часто добавляют пятую — стратегию *компромисса* [Рубин, Пруйт, Ким, 2001].

Результаты множества исследований свидетельствуют, что представители индивидуалистических культур предпочитают те подходы к урегулированию конфликтов, которые характеризуются первоочередным вниманием к достижению собственных интересов, тогда как коллективисты, стремясь поддержать гармоничные отношения в группе, не вступают в открытую конфронтацию с противной стороной — либо уступают ей, либо уклоняются от конфликта. Например, американцы, ориентированные на индивидуальный успех, прибегают к активным способам разрешения конфликта — сотрудничеству и конкуренции с их непосредственным воздействием на противника. А японцы стремятся избежать конфликта, используя обходные пути (пытаются внушить определенные мысли, снискать расположение, произвести впечатление, умиротворить противную сторону) [Лейнг, Стефан, 2003].

Культурная специфика модели конфликта в китайской культуре также связана с понятиями сохранения гармонии и спасения лица. Европейцы и американцы, взаимодействующие с китайцами, свидетельствуют, что представители китайской культуры испытывают страх перед возникновением межличностного конфликта [Markus, Lin, 1998] и используют различные способы, чтобы уйти от проявлений противоречий в открытой форме. Этот страх становится понятным, если принять во внимание, что «с точки зрения взаимозависимости личностей в китайском обществе конфликт есть ее неизбежное последствие, поэтому он не может быть разрешен окончательно, а лишь на какое-то время сглажен или притуплен» [Ibid, p. 312].

Китайцы демонстрируют более высокие показатели избегания конфликтов, рассматриваемых ими как нарушение или дисгармония отношений, чем филиппинцы, индийцы, британцы, американцы. Даже в том случае, когда у представителей других восточных культур (корейцев, японцев) не было выявлено более выраженной стратегии избегания конфликта, чем у американцев, жители КНР и Тайваня проявляли ее [Ting-Toomey et al., 1991]¹.

В целом поведение коллективистов определяется как *модель сохранения гармонии*, а поведение индивидуалистов как *конфронтационная модель* [Лейнг, Стефан, 2003]. Стоит напомнить, что наступательные тактики, использование силовых методов в западной индивидуалистической культуре имеют глубокие корни. Как отмечала К. Хорни: «В соперничестве и борьбе, свойственных нашей [т. е. западной] культуре, часто бывает выгодно попытаться причинить вред сопернику для того, чтобы укрепить собственное положение или свою славу либо устранить из борьбы потенциального соперника» [Хорни, 1993, с. 149].

Впрочем, необходимо учитывать, что стремление сохранить добрые отношения члены коллективистских культур проявляют прежде всего при взаимодействии с представителями

¹ Что касается представителей русской культуры, то в дипломной работе М. Г. Леонтьева, выполненной под нашим руководством, было обнаружено, что в сравнении с американцами русские студенты в большей степени предпочитают пассивные стратегии, отражающие низкий уровень заинтересованности в собственном успехе: уступки и избегание.

своей группы. Если у них возникает конфликт с членами «чужой» группы, то отнюдь не всегда коллективисты пытаются уйти от него. Так, бразильцы в исследовании В. Пирсон и У. Стефана обнаруживали заботу об интересах противной стороны, если у них возникал конфликт с близким другом, но действовали в своих собственных интересах, если были вовлечены в деловой конфликт с посторонним лицом [Pearson, Stephan, 1998]. Есть данные, что в случае конфликта с членами «чужих» групп коллективисты зачастую проявляют даже большую склонность к конкуренции, чем индивидуалисты [Ямагучи, 2003].

Причина этого лежит в том, что в коллективистских культурах при возникновении конфликта между членами своей группы важнее всего избежать дезинтеграции, поскольку «разрыв связей между членами группы всегда имеет болезненный характер и особенно проблематичен» [Смит, 2003, с. 588]. В случае же конфликта с представителями «чужой» группы проявлять заботу об их интересах нет необходимости, так как отсутствует и необходимость поддерживать с ними длительные отношения.

Разрешение межкультурных конфликтов менее успешно, чем конфликтов внутри культур. Если воспользоваться метафорой К. Тинзли и ее коллег, то межкультурный конфликт можно представить как танец, в котором один партнер танцует вальс, а другой — танго [Tinsley, Curhan, Kwak, 1999]. Проблемы могут возникнуть, например, из-за того, что индивидуалисты попытаются разрешить конфликт, прибегнув к открытой дискуссии и прямой конфронтации, т. е. к действиям, которые коллективисты воспримут как прессинг. Ощущение несправедливости может возникнуть и у тех, чья ментальность предполагает сотрудничество, если они находятся в конфликтной ситуации с теми, кто стремится избежать конфликта. Первые в этом случае, скорее всего, «воспримут уход от конфликта как неприятие их стремления к открытому обсуждению проблем и будут чувствовать разочарование из-за того, что конфликт не разрешился» [Лейнг, Стефан, 2003, с. 618–619].

В сравнении с индивидуализмом/коллективизмом другие «измерения» культур привлекают меньше внимания исследователей моделей конфликта. В работах, где анализу подвергалось влияние дистанции между индивидом и властью, было выявлено, *во-первых*, что члены культур с большой дистанцией (Филиппины, Венесуэла, Индия, Франция, Бельгия) имеют меньше конфликтов с «вышестоящими», чем члены культур с низкой дистанцией (Дания, Израиль, Австрия) [Bazerman et al., 2000]. Даже будучи вовлечены в подобный конфликт, они постараются его сгладить, например, не станут спорить с решениями руководителей. *Во-вторых*, в соответствии с нормами иерархических взаимоотношений члены культур с большой дистанцией чаще обращаются за помощью в урегулировании конфликтов к влиятельным лицам — посредникам [Лейнг, Стефан, 2003].

Еще одно ценностное «измерение» культуры — маскулинность/ фемининность. К. Лейнгом с соавторами были получены результаты, согласно которым представители фемининной культуры (голландцы) в процессе конфликта предпочитали процедуры (переговоры и посредничество), которые могут привести к компромиссу, а следовательно, к сохранению гармоничных отношений между противоборствующими сторонами. А представители маскулинной культуры (канадцы) предпочитали способы (угрозы, обвинения), усиливающие конфронтацию между конфликтующими сторонами [Leung et al., 1990].

Представители стран с высококонтекстной культурой (Япония, Корея, Вьетнам) четко различают типы конфликтных ситуаций и ведут себя по-разному с членом своей группы или с «чужаком»; с человеком, имеющим более высокий статус, с равным себе или нижестоящим и т.п. Коммуникация в ходе конфликта представителей стран с низкоконтекстной культурой (США, Германия, Швейцария) в слабой степени зависит от ситуации. Например, члены такой низкоконтекстной культуры, как немецкая, для урегулирования конфликтов предпочитают использовать так называемую *модель правил*. Иными словами, правилам они следуют без оглядки на окружающих, эмоции и обстоятельства [Tinsley, 2001].

Попытки выявить корреляции между «измерениями» культур и моделями конфликта приводят лишь к частичному успеху, а обнаруженные межкультурные различия не способны предсказать поведение конкретного индивида в реальном конфликте. И этому можно найти множество объяснений. С одним из них — методическим — согласны авторы, придерживающиеся самых разных точек зрения. Дело в том, что в большинстве проведенных исследований респонденты должны были либо оценить, насколько адекватным, является тот или иной способ конфликтного поведения персонажей проективных ситуаций (сценарное

исследование), либо выбрать из предлагаемого меню способ для предсказания собственного поведения.

Этнопсихологи-универсалисты утверждают, что подобные методы могут выявить нормативные или идеальные образцы разрешения конфликтов в разных культурах, но не реальное поведение их носителей. Оно, по мнению К. Тинзли, зависит от столь многих факторов, что «хотя опасно игнорировать культурные различия, может быть не менее опасно свехупрощать и характеризовать культуру по ее доминирующей стратегии управления конфликтом, игнорируя разнообразие поведения людей», «созвездие стратегий» по ее терминологии [Ibid, p. 583].

Так, для китайцев наиболее характерная стратегия — избегание конфликта, но в том случае, если уклониться от конфликта им не удастся, они, как правило, используют пассивные способы его урегулирования, уступая противной стороне, соглашаясь с ее предложениями, или «идя на компромисс (т. е. пытаюсь найти золотую середину и избежать крайностей, чтобы выйти из тупика» [Ямагучи, 2003, с. 362]. Представители китайской культуры могут использовать и интегративный способ урегулирования конфликтов, принимая совместное решение с противной стороной. Ориентированные на группу, даже конфликтуя внутри нее, они делают это для того, чтобы спасти лицо друг друга.

Китайцы широко используют и еще одну стратегию выхода из конфликта — привлечение к его управлению третьей стороны (посредника). Они полагают, что посредники, прежде всего влиятельные лица, снижают уровень враждебности, существующей между спорящими. В отличие от представителей западных культур, которые привыкли рассчитывать на собственные силы, китайцы возлагают на посредника контроль за выполнением решения, даже если оно связано с принуждением [Leung, Chan, 1999].

Китайская культура исходит из того, что открытый конфликт наносит ущерб общности. Но если механизмы выхода из конфликта, позволяющие сохранить гармоничные отношения, не имеют успеха и дело доходит до прямой конфронтации, случается наблюдать яростную схватку противников, поскольку в китайской культуре, в отличие от западной, слабо разработаны стратегии, позволяющие справиться с открытым конфликтом [Westwood, Tang, Kirkbride, 1992]. Особенно эта специфика проявляется при межкультурных конфликтах, в которых китайцы очень часто идут по конфронтационному пути.

Сторонники релятивистского подхода, признавая методический недостаток разработанных моделей конфликта, добавляют, что результаты исследований, в которых используются универсальные методы, не могут полностью отразить то, как конфликт протекает в «незападных» культурах. Действительно, не предъявляется никаких доказательств того, что стратегии конфликтного поведения, считающиеся свободными от культурного влияния (т. е. *etic*), являются исчерпывающими и универсальными. Более того, если даже в разных культурах используются сходные способы поведения в конфликте, они могут иметь не соответствующее западным теориям значение. Например, согласно модели двойной заинтересованности, сконструированной в индивидуалистической культуре, стратегия избегания конфликта свидетельствует о том, что одну из противоборствующих сторон мало волнуют как собственные успехи, так и успехи другой стороны. Однако в коллективистских культурах уход от конфликта отражает слабую заинтересованность лишь в собственных успехах, но высокую заинтересованность в успехах других: «избегание конфликта с близким другом или другим членом своей группы означает, что межличностные отношения ставятся выше собственных интересов» [Pearson, Stephan, 1998, p. 79].

Разное значение придается и стратегиям конфликта в культурах, считающихся однотипными с точки зрения одного измерения — коллективизма. Так, коллективисты — бразильцы и мексиканцы — рассматривают сотрудничество в качестве способа разрешения конфликта, типичного для их поведения. А коллективисты-японцы не оказывают предпочтения сотрудничеству, поскольку оно может разрушить гармонию отношений, приводя к открытому выражению противоположных точек зрения [Ibid].

Итак, собранные до настоящего времени данные о моделях конфликта в разных культурах трудно считать исчерпывающими, поскольку исследователи применяли западные теории и западные методы для «незападных» культур. Однако уже имеются попытки представить культурно-специфичные (*etic*) модели конфликта, «малопонятные и даже несправедливые с точки зрения представителей иных культурных групп» [Лейнг, Стефан, 2003, с. 620]. Так, для традиционной корейской культуры характерна циклическая структура

урегулирования конфликтов, состоящая из четырех этапов и сочетающая стремление к поддержанию гармоничных отношений и конфронтацию. На этапе *выстраивания контекста* осуществляется поиск точек соприкосновения конфликтующих сторон. Этап *сглаживания* посвящен поиску решения, которое не оскорбило бы чувств противоборствующих сторон. На этапе *принуждения* стороны обращаются к влиятельным лицам, чтобы заставить противников подчиниться. Цикл заканчивается этапом *снятия напряжения*, который направлен на восстановление гармоничных отношений между участниками конфликта [Там же].

Стремление сохранить гармоничные отношения прослеживается и в японской модели конфликта, представленной метафорой *nemawashi*, или переплетения корней. Как корни дерева переплетаются перед пересаживанием, чтобы облегчить его рост на новом месте, так и в конфликтных ситуациях закладка фундамента межличностных отношений и поиск консенсуса до начала активных действий помогает на этапе урегулирования конфликта восстановить гармонию между его участниками и предотвратить потерю ими лица [Markus, Lin, 1998].

Однако следует всегда помнить: хотя культуры выработали свои модели поведения в конфликтных ситуациях и предпочитают различные способы их урегулирования, любой межличностный конфликт между представителями разных этнических общностей и культур должен и может быть разрешен. Причем стремиться необходимо к тому, чтобы каждая из сторон осталась удовлетворенной принятым решением, вне зависимости от того, на основе какой модели конфликта оно достигнуто.

10.5. Вина и стыд как механизмы социального контроля

Среди регуляторов социотипического поведения большую роль играют *нравственные нормы*, т. е. системы представлений о правильном и неправильном поведении, требующие выполнения одних действий и запрещающие другие. Ранее мы уже затрагивали некоторые присущие нормам межкультурные различия. Но так как поведение любого человека складывается из выполнения норм и их нарушения, следует обратить внимание и на психологические механизмы, используемые культурами при осуществлении социального контроля за соблюдением норм.

На уровне индивидуального сознания мотивами, реализующими норму, могут выступать «страх», «стыд», «чувство долга», «ответственность», «честь», «сохранение лица», «совесть», «чувство вины», «чувство собственного достоинства» и т.п. Исследователи особое внимание обращают на значимость в конкретных культурах чувств страха, стыда и вины.

Страх — тревога человека за то, «что с ним сделают», если он нарушит или уже нарушил какое-либо правило. Страх, как отмечает Ю. М. Лотман, присущ не только человеку любой культуры, но и животным, но кроме страха существуют и специфически человеческие, сформированные культурой механизмы, гарантирующие соблюдение нравственных норм [Лотман, 1970].

Это — «**стыд** как ориентация на внешнюю оценку (что скажут или подумают окружающие?) и **вина** как ориентация на самооценку, когда невыполнение какой-то внутренней, интернализированной нормы вызывает у индивида угрызения совести (самообвинение)» [Кон, 1979, с. 86]. Рассматривая эти регуляторы человеческого поведения в качестве стержневого измерения культур, Р. Бенедикт в своей знаменитой книге «Хризантема и меч» противопоставляла западные *культуры вины* восточным *культурам стыда*.

В качестве типичной культуры стыда она рассматривала японскую культуру, где «стыд считается основой всех добродетелей» [Benedict, 1946, p. 224]. В культуре, где принадлежность к определенной группе значит больше, чем сохранение индивидуальности, а главным механизмом социального контроля является стыд, у человека формируется привычка соотносить свои действия с моральными оценками окружающих. «Стыд означает тревогу за свою репутацию; он возникает, когда индивид чувствует, что он в чем-то слабее других» [Кон, 1979, с. 87], например из-за незрелости или порочности характера.

У японца чувство стыда воспитывается с раннего детства с помощью апелляции к общественному мнению, высмеивания¹ и бойкота:

¹ Высмеивание является действенным способом отучения ребенка от того, что считается неправильным, во многих культурах с высокой значимостью общинных связей. Так, в племенах австралийских аборигенов насмешки вызывали у ребенка «чувствительность к мнению окружающих о нем, побуждали его пытаться смотреть на себя "со стороны" и сопоставлять свое поведение с поведением других» [Артемова, 1992, с. 37].

«"Над тобой будут смеяться. На тебя рассердятся. Тебя будут ругать" — набор аргументов, с помощью которых мать вызывает к сознанию непослушного ребенка. Японская мать неспроста пугает шалуна: "Смотри, в дом больше не войдешь". Она грозит ребенку отлучением от семьи — первой общины, по законам которой приучается жить. Все материнские аргументы в той или иной степени подразумевают наказание общинным бойкотом» [Цветов, 1991, с. 92].

Подобные методы воспитания характерны и для японской школы: преобладают либо символические наказания — имя провинившегося пишут на доске, либо временное «исключение» из группы — его кормят отдельно, оставляют в классе во время перемены и т.п. [Салимова, 1993].

Итак, самыми страшными наказаниями для японского ребенка являются **бойкот и отлучение от общности**. И взрослые в культурах с высокой значимостью стыда как регулятора поведения больше боятся изгнания из общности, чем насилия. Из школьной программы по истории Древней Греции мы помним, как четко была разработана в греческих городах-государствах процедура **остракизма** — отправления в изгнание лиц, по закону невиновных, но опасных своим влиянием, и как часто она использовалась.

В культурах, регулируемых прежде всего стыдом, наказание за незначительные проступки нередко сводилось к публичному увещанию. Если крестьянская русская община считала, что поступки ее члена запятнали репутацию всего селения, то сход занимался его «улучшением», как это называлось в Ярославской губернии [Громыко, 1986]¹. Но еще чаще наказание, как и в японских школах, было символическим: наказывали стыдом. В Древней Греции уличенный в клевете должен был носить миртовый венок, а уличенный в трусости — три дня сидеть на площади в женском платье [Гаспаров, 1995]. В русской деревне стыдом наказывали девушек за потерю чести: мазали дегтем ворота, подрезали косу, поднимали подол.

Если в культуре велико значение чувства вины в качестве регулятора поведения, действия оцениваются и осуждаются самим человеком в соответствии с интернализированными нравственными нормами, даже когда окружающие не знают о его преступлениях. Суд над человеком, «включая не только его поступки, но и его помыслы», осуществляет совесть как внутренняя моральная инстанция [Кон, 1979, с. 88]. Впрочем, существуют специальные способы, позволяющие человеку облегчить сознание греховности, например в христианстве подобную функцию выполняет исповедь.

В качестве классической **культуры вины** Бенедикт рассматривала пуританскую культуру первых американских поселенцев, которые пытались нравственное поведение строить исключительно на угрызениях совести. Хотя, по мнению американской исследовательницы, в XX в. нравы в США значительно смягчились, «все психиатры знают, какие мучения доставляет современным американцам собственная совесть» [Benedict, 1946, p. 223]²

В течение многих столетий в западной культуре, воспитывая детей, уповали прежде всего на строгую дисциплину и телесные наказания: чувство вины пытались «вдолбить» в сознание в буквальном смысле слова. Хорошо известно, что «в средневековой Европе били и поролы детей повсеместно, но особенно распространенной была эта практика в Англии» [Кон, 1988, с. 157–158]. В этой стране телесные наказания не ушли в прошлое вместе со Средневековьем и временами Диккенса, а официально санкционированные порки были запрещены в английских школах только в самое последнее время. Как ни парадоксально, «рабская дисциплина» совмещалась с развитым чувством собственного достоинства английских джентльменов [Там же, с. 158].

После выхода в 1946 г. книги Р. Бенедикт психологи и культурантропологи проявили значительный интерес к анализу стыда и вины в качестве регуляторов социального поведения. Однако результаты сравнительно-культурных исследований привели многих из них сначала к осознанию зыбкости границ между культурами вины и стыда, а затем и к отказу от этой

¹ В русской деревне существовало множество форм вынесения безнравственных поступков на суд мира. Для апелляции к общественному мнению использовались не только общинные сходы, но и любые широкие сборища — «от крестин до поминок и от хоровода до помочей». Социальным явлением предстает вытье по покойнику, когда причитания используются для передачи информации, абсолютно не связанной с обрядом похорон, а служат предлогом для того, чтобы «разнести "при народе" своих недругов» [Громыко, 1986, с. 107–108].

² И не только американцам, но и представителям других западных культур. Чувство вины рассматривается Всемирной организацией здравоохранения одним из основных симптомов депрессии, но намного чаще оно обнаруживается у пациентов из стран Запада, чем Востока (в Швейцарии чувство вины испытывали 68% больных, а в Иране — 32%) [Tanaka-Matsumi, Draguns, 1997].

типологии. Более того, так как в психологии вина рассматривалась как эмоция, возникающая на более высокой ступени развития человечества¹, Р. Бенедикт даже обвинили в том, что, характеризуя японскую культуру как культуру стыда, она допустила ее «обидное сравнение» с культурой американской.

В настоящее время исследователи склоняются к мысли о том, что взгляд на японскую культуру как на классическую культуру стыда является упрощенным. Когда японец осознает, что он нанес вред членам общины или запятнал родовую честь, он испытывает не только чувство стыда, но и жестокие угрызения совести. Существуют и эмпирические свидетельства того, что в ситуациях, когда американцы европейского происхождения испытывают стыд, американцы азиатского происхождения первого поколения — в том числе и японцы — обнаруживают более сложные смешанные чувства стыда и вины [Liem, 1997].

С другой стороны, исследователи «повысили статус» стыда в западном обществе, рассматривая его в качестве не менее важного, чем вина, механизма социальной регуляции. Впрочем, и Бенедикт подчеркивала, что стыд все в большей степени регулирует поведение американцев, а чувство вины присуще им в меньшей степени, чем их предкам [Benedict, 1946]. Но современные исследователи пошли дальше, утверждая, что чувство стыда даже получает на Западе некоторый приоритет из-за предельной тревоги человека перед разрушением социальных связей, которое сопровождает унификацию культуры и идеологию индивидуализма [Liem, 1997]. Даже если стыд отсутствует в социальном дискурсе и отрицается индивидом, он играет значительную роль в межличностных отношениях членов постиндустриального общества.

К этому можно добавить, что *в основе и стыда, и вины лежит страх*. Кроме того, что он регулирует поведение представителя любой культуры в его взаимоотношениях «с чужими, посторонними, потенциально враждебными "они"» [Кон, 1984, с. 71], человек, замысливающий или совершающий несправедливые поступки, испытывает страх либо быть осмеянным и отверженным «своими», либо — перед «Божьей карой»².

В настоящее время большинство исследователей согласны с тем, что нет дискретных культур вины и стыда и все известные психологические механизмы социального контроля сосуществуют в каждой из них. Никто не отрицает и имеющихся межкультурных различий, однако этнопсихологи по-разному объясняют приоритет в культурах того или иного регулятора поведения.

Сторонники одной позиции настаивают, что феноменология и структура стыда и вины идентичны во всех культурах. Варьирует лишь относительная их «выпуклость» в зависимости от других особенностей культур. В частности, эти понятия используются при выявлении различий между индивидуалистическими и коллективистическими культурами. По мнению Триандиса, представитель коллективистической культуры, ощущающий взаимозависимость с окружающими, отступив от общепринятых норм, прежде всего испытывает чувство стыда перед «своими». А в индивидуалистической культуре при несоблюдении норм человек чаще чувствует ответственность не перед группой, а перед самим собой (собственной совестью) или Богом [Triandis, 1994].

Социально-исторический контекст также влияет на «выпуклость» механизмов социального контроля, и не только вины и стыда, но и страха. Например, Лотман отмечает, что в атмосфере массового террора гипертрофия страха вызывает атрофию чувства стыда, делая многих людей бесстыдными, способными писать доносы на ближайших родственников и друзей [Лотман, 1970].

Сторонники альтернативной точки зрения подчеркивают, что между культурами существуют не только количественные различия в частоте возникновения у индивидов чувств вины и стыда. Структура социальных отношений, культурные ценности опосредуют проявления этих и других эмоций, поэтому существуют качественные различия в том, какое значение им придается и насколько высоко они оцениваются. Так, в Японии стыд

¹ Например, считается, что категория совести как проявления индивидуально-личностного контроля за поступками и индивидуальной моральной ответственности отпочковалась от категории стыда как регулятора соблюдения групповых норм лишь на поздних стадиях развития античной культуры, а в гомеровскую эпоху эти две категории не были дифференцированы [Степин, 2001].

² Так, в средневековых христианских системах поступок человека рассматривается как грех только в том случае, если он влечет за собой заградное наказание [Лотман, 1992а].

рассматривается как намного более позитивная ценность, чем в странах Запада, и во всех слоях японского общества имеет хождение пословица: «Кто чувствует стыд, тот чувствует и долг».

Более того, исследователи выделяют культурно-специфичные формы вины и стыда. Так, среди японцев распространен редко встречающийся в западной культуре *«разделяемый стыд»*, который испытывает человек, если нормы не соблюдаются членом группы, с которой он себя идентифицирует. В одном из исследований было выявлено, что японки испытывали стыд как члены социальной группы, когда наблюдали за другими женщинами, обнажающимися в общественном месте. Иными словами, в одних культурах стыд испытывает только индивид, совершающий неподобающие действия, а в других — и люди, связанные с ним групповым членством [Liem, 1997].

Не скроем, что подход, согласно которому существуют качественные различия в проявлениях вины и стыда в разных культурах, кажется нам более обоснованным, хотя и требующим дополнительных доказательств. Но какая бы точка зрения ни была верной, в любом случае, как совершенно справедливо отмечает И. С. Кон, страх, стыд и вина составляют единый ряд регуляторов социального поведения [Кон, 1979].

10.6. Конформность как регулятор поведения индивида в группе

В социальной психологии изучаются не только определяемые культурой регуляторы социотипического поведения, но и регуляторы поведения другого уровня — приспособительные механизмы, используемые при межличностных отношениях в малой группе: способы разрешения конфликтов, помогающее поведение, конформность и т.п. В настоящее время имеется множество данных о том, что и они в той или иной степени обусловлены культурой. Попытаемся проанализировать, как влияет культура на одно из перечисленных явлений — *конформность*, «имея в виду чисто психологическую характеристику позиции индивида относительно позиции группы, меру его подчинения групповому давлению» [Андреева, 2004, с. 205].

В начале 50-х годов американский исследователь С. Аш, исследуя давление группы на личность, использовал ставшую классической экспериментальную процедуру, в которой участвовали «наивные» испытуемые и группа подставных лиц, находившихся в «сговоре» с экспериментатором. Задание состояло в определении того, которая из предложенного набора линий равна «стандартной» линии. При индивидуальном выполнении задания все испытуемые с ним справлялись. Но если «наивные» испытуемые отвечали вслед за другими членами группы, дававшими неправильные ответы, более трети из них демонстрировали конформное поведение. Иными словами, преодолевая конфликт между своим мнением и мнением группы, принимали мнение последней.

На протяжении довольно длительного времени конформность не только рассматривалась в качестве фундаментального процесса групповой динамики, но и ее уровень, выявленный Ашем, считался универсальным, не зависящим от социокультурных факторов. Действительно, при повторении экспериментов в разные годы и во многих странах — Великобритании, Бельгии, Нидерландах, Португалии, Франции, Ливане, Гонконге, Кувейте, Заире — уровень конформности был близок к обнаруженному в США. Но столь же длинным оказывается список стран, в которых испытуемые демонстрировали более высокий (Зимбабве, Гана, Фиджи, Китай), более низкий (Германия, Япония) и даже нулевой (Канада, та же Великобритания) уровень конформных реакций [Bond, Smith, 1996].

Даже в США по мере накопления данных исследователи столкнулись с множеством противоречивых результатов. Так, одни авторы доказывали, что для периода с 1974 по 1988 г. характерны значительные колебания в уровне конформности американцев, отражающие социально-политические изменения и сопутствующие им периоды подъема и спада протестной активности основных испытуемых — студентов. Другие социальные психологи утверждали, что американцы постепенно становятся все более конформными, иными словами, соглашались с идеей Д. Рисмена об увеличении в современных постиндустриальных обществах числа индивидов, «ориентированных на других» [Рисмен, 1992]. А результаты недавнего мета-анализа исследований, проведенных в США и использовавших экспериментальную процедуру Аша, свидетельствуют о неуклонном снижении уровня конформности в этой стране в период с 1952 по 1994 г [Bond, Smith, 1996].

Но какая бы из трех позиций ни казалась наиболее обоснованной, сама их противоречивость свидетельствует о том, что якобы универсальный уровень конформных реакций является, по меткому замечанию С. Перрина и К. Спенсера, «дитем своего времени»,

отразившим эпоху маккартизма и «охоты за ведьмами» начала 50-х годов в США [Petrin, Spencer, 1980, p. 405]. Исследование самих британских психологов, повторивших эксперимент в конце 70-х годов, со всей очевидностью показало, что результаты Аша являются дитем не только своего времени, но и «дитем своей культуры». В их эксперименте британские студенты продемонстрировали полное отсутствие конформности, но у выходцев из Вест-Индии был зафиксирован достаточно высокий ее уровень.

Авторы — социальные психологи — предположили, что в ответах членов этнического меньшинства проявилась тенденция к поддержанию группового единства. Однако этнопсихолог высокий уровень конформных реакций выходцев из Вест-Индии может объяснить и влиянием культурных традиций. В культурах Запада с их акцентом на самовыражение и отстаивание своего мнения конформность обычно ассоциируется с покорностью и уступчивостью и считается однозначно отрицательным явлением. Но в культурах, где высоко ценится гармония межличностных отношений, податливость мнению большинства может интерпретироваться как тактичность и социальная сензитивность, «как в высшей степени положительное и желательное явление, социальная ценность и норма» [Agreev, 1990, с. 123].

И действительно, в исследованиях не раз подтверждалось, что представители одних народов — индонезийцы, китайцы, японцы — в большей степени одобряли конформность, покорность и уступчивость, чем представители других — американцы, англичане и итальянцы [Matsumoto, 1996]. Из этого можно сделать только один вывод — конформность является продуктом социализации и инкультурации, от особенностей которых зависит ее уровень. Так, необычайно высокий уровень конформности (51%) был выявлен у африканских племен банту, чьи методы социализации отличаются исключительной суровостью [Triandis, 1994].

Дж. Берри, основываясь на уже рассмотренных нами идеях Барри и его соавторов [Barry, Child, Bacon, 1959], предположил, что конформные реакции проявляются с разной степенью интенсивности в зависимости от того, делается ли в культуре акцент на воспитании *самоутверждения* или *уступчивости* [Berry et al., 2002]. В семнадцати культурах он проверял гипотезу, согласно которой культуры охотников, воспитывающие в детях необходимые для выживания стремление к самоутверждению, креативность и исследовательский дух, оказывают на личность слабое давление, что приводит к низкому уровню конформности. А в сплоченных, стратифицированных сельскохозяйственных культурах социализация направлена на то, чтобы воспитать послушного, уступчивого ребенка, и функционален высокий уровень конформности.

Используя модификацию методики Аша, Берри сумел подтвердить данную гипотезу, обнаружив более высокий уровень конформности в культурах земледельцев и скотоводов, в частности у племени темпе в Сьерра-Леоне, и более низкий — у охотников и рыболовов, например у эскимосов. Причины высокой конформности он видит в особенностях окружающей среды, которая делает ее функциональной, и в паттернах социализации, поощряющих конформное — функциональное в определенной экологии — поведение.

Хотя результаты исследований Берри являются ярким свидетельством того, что конформное поведение подвержено влиянию культурных норм и ценностей, направляющих отношения между членами группы, рамки его концепции ограничены традиционными культурами, относительно свободными от внешнего влияния. Когда Берри внутри культур сравнивал более «традиционные» и более европеизированные выборки испытуемых, вкушивших плоды западного образования, урбанизации и т.п., он обнаруживал, что знакомство с ценностями западной культуры ведет к меньшей вариативности уровня конформности между культурами.

Британские исследователи Р. Бонд и П. Смит, осуществившие мета-анализ исследований конформности за период 1952–1994 гг., предприняли попытку рассмотреть связь уровня конформности с культурными ценностями в более широком контексте [Bond, Smith, 1996]. Всего в публикациях и диссертациях ими было обнаружено 68 отчетов о 133 исследованиях, авторы которых до мельчайших подробностей повторяли экспериментальную процедуру Аша по определению длины линий.

Считая, как и многие другие исследователи, наиболее важными измерениями культуры индивидуализм и коллективизм, Бонд и Смит рассматривали их в качестве регуляторов поведения, влияющих на степень конформности. Сравнение уровней конформности и индивидуализма/коллективизма в семнадцати странах мира подтвердило гипотезу авторов,

согласно которой в коллективистских культурах конформность выше, чем в индивидуалистических¹. Это позволило им утверждать:

«Причины более высокого уровня конформности коллективистов связаны, во-первых, с тем, что они придают большее значение коллективным целям и больше беспокоятся о том, как их поведение выглядит в глазах других и влияет на этих других, а во-вторых, с тем, что в коллективистических обществах в воспитании детей делается акцент на послушании и хорошем поведении» [Ibid, p. 127].

Но как быть с тем, что выводам очень тщательно проведенного мета-анализа Бонда и Смита противоречат многие данные, в частности результаты исследования, в котором конформные реакции продемонстрировали менее 20% японских испытуемых? Эти результаты удивили самих исследователей, предполагавших выявить высокий уровень конформности в Японии, коллективизм культуры которой не вызывает сомнений. Но следует иметь в виду, что существуют межкультурные различия в готовности индивидов рассматривать других людей в качестве членов значимой референтной группы. В коллективистских культурах люди не поддаются давлению *любой* группы. Они имеют тенденцию приспосабливаться к мнениям членов *своей* группы, но по отношению к членам *чужих* групп их поведение может оказаться даже менее кооперативным, чем поведение представителей индивидуалистических культур. Для японцев чужие люди, дающие неправильные ответы, едва ли могут рассматриваться как «своя группа», а иностранцы в качестве экспериментаторов делают положение вещей еще более неестественным [Triandis, 1994]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что 34% японских испытуемых описываемого исследования продемонстрировали антиконформные реакции — они дали неправильные ответы в тех случаях, когда большинство подставных участников эксперимента отвечали правильно.

Совсем другие результаты были получены, когда уровень конформности изучался японским ученым, глубже проникшим в местные особенности поведения человека в группе. Н. Матсуда исходил из того, что для японцев характерно четкое различие в выборе поведения в зависимости от типа межличностных отношений — *уши, секен и сото*. От первого к третьему типу отношений уменьшается степень интимности и значимость других как референтной группы. Иными словами, японцы демонстрируют глубокую взаимную заинтересованность в отношениях близких друзей (*уши*) и полное безразличие в отношениях посторонних людей (*сото*).

В своем эксперименте Матсуда разделил испытуемых — студентов первого курса университета — на три типа групп. Группы *уши* — «наивная испытуемая» и подставные лица — состояли из индивидов, осуществивших взаимный социометрический выбор. Группы *секен* достигли умеренной сплоченности на предварительном этапе эксперимента. Члены групп *сото* не являлись друзьями и не имели возможности развить сплоченность.

Японские студентки, участвовавшие в этом эксперименте, продемонстрировали высокий уровень конформности, хотя ответы давали индивидуально, т. е. без непосредственного давления группы. У членов групп с более тесными межличностными отношениями конформные реакции, как и предполагалось, встречались чаще. Однако Матсуда обнаружил неоднозначность связи между степенью включенности индивида в группу и уровнем конформности. Члены групп, сплотившихся во время эксперимента, поддавались давлению подставных лиц в большей степени, чем члены групп взаимно выбранных друзей. Исследователь объяснил это тем, что в японской культуре группы, достигшие полного взаимопонимания (*уши*), более терпимы к некоторым отклонениям взглядов своих членов от мнения большинства. Именно поэтому в среде самых близких людей человек не боится «потерять лицо» и более свободен в высказываниях [Matsuda, 1985].

Результаты исследования японского психолога подтверждают предположение, что коллективизм культуры вовсе не обязательно приводит к однозначно высокому уровню конформности ее членов во всех ситуациях. В частности, степень конформности как регулятора поведения индивида даже в условиях эксперимента во многом зависит от того, давлению какой группы он подвергается. Нет никакого сомнения, что вариативность конформности в реальной жизни еще выше.

Не вызывает сомнения и то, что необходимо продолжить исследования связи регуляторов социотипического поведения (и не только индивидуализма и коллективизма) как с

¹ Уровень индивидуализма/коллективизма определялся с помощью трех различных методов, среди которых получившие самое широкое распространение во всем мире методики Г. Хофстеда и Ш. Шварца.

конформностью, так и с другими механизмами, влияющими на поведение человека в малой группе. Но какие бы результаты ни были получены в будущих исследованиях, представляется совершенно очевидным, что, несмотря на явные межкультурные различия регуляторов социального поведения, их рассмотрение как взаимоисключающих полюсов бинарных оппозиций (индивидуализм—коллективизм, маскулинность—фемининность, высокая конформность или ее отсутствие и т.п.) возможно лишь в качестве научной абстракции. В реальности речь всегда идет только об определенной *ориентации* культуры, даже если она и проявляется как господствующая тенденция. На практике приходится иметь дело с сосуществованием внутри любой культуры разнонаправленных элементов традиции разной степени выраженности.

Рекомендуемая литература

- Асмолов А. Г.* Психология личности. М.: Смысл, 2001. С. 297–318.
- Бенедикт Р.* Хризантема и меч. М.: РОССПЭН, 2004. С. 138–159.
- Бонд М. Х., Тедеши Д. Т.* Полируя нефрит: некоторые предложения по совершенствованию изучения социальной психологии с учетом культуры // Психология и культура / Под ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003. С. 490–515.
- Кон И. С.* Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности / Под ред. М. И. Бобневой, Е. В. Шороховой. М.: Наука, 1979. С. 85–113.
- Рейковски Я.* Движение от коллективизма // Психологический журнал. 1993. Т. 14. № 5. С. 24–33.

ЧАСТЬ IV. ПСИХОЛОГИЯ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

ГЛАВА 11

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ И КОГНИТИВНЫЕ ПРОЦЕССЫ

11.1. Отношения межличностные, межгрупповые и межэтнические

Изучением проблем, касающихся межэтнических отношений, занимаются многие науки — этнология, социология, экономика, история, психология. Мы же ограничимся лишь их социально-психологическим анализом.

Как уже отмечалось, психология межэтнических отношений занимает особое место среди ветвей этнопсихологии, так как является составной частью социальной психологии и лишь косвенно связана как с культурантропологией, так и с остальными отраслями психологии. Следует, кроме того, помнить, что не существует особых, свойственных исключительно межэтническим отношениям, психологических явлений и процессов: все они являются универсальными для межгрупповых отношений, на которые мы и будем при необходимости ссылаться.

В мировой науке нет четкости в обозначении рассматриваемого нами круга явлений: термины *межгрупповые отношения*, *межгрупповое поведение*, *межгрупповое взаимодействие* и даже *межгрупповой конфликт* употребляются почти как равнозначные. Однако термин *межгрупповой конфликт* не подходит для обозначения всей изучаемой области: хотя конфликтные отношения между группами — неотъемлемое свойство человеческого общества, такое же неотъемлемое свойство — сотрудничество и даже интеграция групп. Некоторые исследователи даже в самом конфликте выделяют две основные стадии — конфронтации и интеграции.

Не полностью отражают сферу наших интересов и термины *межгрупповое поведение* и *межгрупповое взаимодействие*. Они подразумевают наблюдаемый компонент межгрупповых отношений, но не включают психологические процессы и явления, которые не доступны непосредственному наблюдению, но играют важную роль в жизнедеятельности индивидов и групп.

Например, предубеждения — негативные социальные установки — не обязательно сопровождаются дискриминационным поведением. В социальной психологии давно установлено, что между аттитюдами и поведением возможно расхождение, которое получило название «парадокса Лапьера» по фамилии автора знаменитого эксперимента, проведенного в 1934 г. в США. Обнаруженное несоответствие заключалось в том, что персонал гостиниц и ресторанов оказывал радушный прием китайцам, путешествовавшим вместе с Лапьером по США, но очень многие ответы на отправленные по тем же адресам письма с просьбой принять китайцев, разосланные исследователем через полгода, были отрицательными.

Дело даже не в том, что предубеждения оказались более негативными, чем реальное поведение. Результаты некоторых исследований показали обратное соотношение. Например, в эксперименте, проведенном в США в 60-е годы, домовладельцы намного чаще соглашались сдать квартиру семье афроамериканцев, если переговоры велись по телефону, чем при личном визите потенциальных квартиросъемщиков [по: *Бороноев, Павленко, 1994*]. Важно другое: исследуя только наблюдаемое поведение, мы пройдем мимо многих психологических явлений, которые могут рано или поздно на нем сказаться. У персонала отелей в эксперименте Лапьера при реальном контакте с китайцами могла «включиться» социальная установка на ситуацию, так как они были заинтересованы в заполнении номеров. Но это вовсе не означает, что в другом месте и в другое время они бы не проявили дискриминации по отношению к китайцам, которые были в 30-е годы в США низкостатусным, угнетаемым меньшинством.

Итак, из всех близких по значению понятий мы выбрали наиболее широкий термин — *межгрупповые отношения*. С позиции здравого смысла кажется достаточно очевидным, что межгрупповые отношения — это отношения, объектом и субъектом которых являются группы, в том числе и этнические общности. Однако многие социальные психологи под межгрупповыми отношениями понимают прежде всего — и даже исключительно — отношения

между индивидами как представителями конкретных групп. Такой точки зрения придерживался и известный британский психолог А. Тэшфел (1911–1982), который отношения между людьми располагал на континууме, полюса которого составляют межличностные отношения и межгрупповые отношения между представителями конкретных и ясно различимых групп [Tajfel, 1981a].

Но при такой постановке вопроса практически все отношения между людьми окажутся межгрупповыми. Так как человек одновременно является членом многих групп, то хотя бы одна из его групповых принадлежностей будет отличаться от групповой принадлежности людей, с которыми он вступает в контакт: общаться могут люди одного возраста, одного пола, одной профессии, но если они идентифицируют себя с разными этносами, на их взаимодействие большое влияние будут оказывать как особенности этих общностей, так и взаимоотношения между ними.

Даже семейный конфликт придется рассматривать как межэтнический, если муж и жена имеют разную национальность и один из них в пылу ссоры прибегнет к последнему аргументу: «Все вы русские (татары, грузины и т.д.) *такие* — ленивые, глупые, жадные и т.п.».

На самом деле любые отношения одного индивида как представителя группы к другому индивиду как представителю другой группы неизбежно приобретают *личностную* окраску, что и порождает такой предмет исследования, как межличностные отношения. Строго говоря, «чистые» межличностные отношения, на которые не влияет принадлежность общающихся к каким-либо группам, можно представить лишь как полюс некоего теоретического континуума, на другом полюсе которого располагаются тоже межличностные отношения, но в максимальной степени подвергающиеся влиянию межгрупповых отношений. А подавляющее большинство случаев взаимоотношений между людьми находится в разной степени отдаленности от полюсов. Одни и те же люди в одних обстоятельствах будут взаимодействовать в большей степени как индивиды, а в других — как члены группы.

Степень влияния межгрупповых отношений на отношения межличностные зависит от того, насколько включенные в них люди воспринимают себя и других (и/или воспринимаются другими) прежде всего как членов какой-либо группы. Так, члены групп этнических меньшинств часто считают, и во многих случаях совершенно обоснованно, что отношение к ним окружающих основано на восприятии их группового членства, а не личностных характеристик. Например, подавляющее большинство «нерусских» жителей Петербурга (71,6%), опрошенных в 1995 г., отметили, что сталкивались с антипатией к себе именно по национальным мотивам [Сикевич, 1996].

В максимальной степени межгрупповые отношения проявляются в отношениях межличностных, если группы находятся в состоянии конфликта. Люди старшего поколения, бывавшие в Прибалтике в советские времена, могут вспомнить, что иногда продавщицы в магазинах или прохожие на улицах «не понимали» обращенных к ним по-русски вопросов. Но приезжий из России осознал, что продавщица, выросшая в многонациональном городе и окончившая советскую школу, просто не могла не знать русского языка. Отказ его использовать отражал сложные межгрупповые отношения и мог рассматриваться как проявление гражданского неповиновения эстонцев, латышей или литовцев, стремившихся к восстановлению государственной независимости.

Межгрупповые отношения (и межэтнические в том числе) — это не только *отношения между группами* — доминирование или подчинение, соперничество или сотрудничество. В эту область следует включить и *отношения к группам*, которые проявляются в представлениях о них — от позитивных образов до предрассудков. В наши дни значительный вклад в понимаемые таким образом межгрупповые отношения вносит информация, распространяемая средствами массовой коммуникации и создающая своего рода «вторую реальность» в субъективном мире человека. Отношения к группам могут возникать и без непосредственного взаимодействия между ними, что не раз обнаруживалось в эмпирических исследованиях. Так, среди этнических стереотипов, выявленных в США в начале 30-х годов, наиболее негативными у белых американцев оказались не образы афроамериканца или представителя какого-либо другого дискриминируемого меньшинства, а турка, хотя сомнительно, что большинство респондентов были знакомы хотя бы с одним выходцем из Турции [Katz, Braly, 1933].

Отсутствие единодушия при разграничении межгрупповых и межличностных отношений не случайно. Многие психологи рассматривают межгрупповые отношения не как реальные отношения между группами, а как отношения между их членами из-за боязни «потерять»

предмет исследования. Действительно, межгрупповые отношения, особенно отношения между этническими и другими большими социальными группами, детерминированы политическими, экономическими, культурными процессами, идущими в обществе, и поэтому составляют предмет изучения прежде всего не социальной психологии, а других наук — социологии, политологии и т.п. Но и у социальных психологов есть поле для деятельности, только их задача — изучение отражения реальных межгрупповых отношений в сознании людей, прежде всего анализ содержания и механизмов межгруппового восприятия¹.

Исходя из определения межгрупповых отношений как отношений между группами, мы будем рассматривать и межгрупповое восприятие как взаимное восприятие групп, а не отдельных их членов — как групповое образование, обладающее характеристиками, отличающими его от восприятия межличностного. Среди них следует выделить, во-первых, **структурные характеристики**: 1) **согласованность**² — высокую степень совпадения представлений членов какой-либо группы о ней самой или чужой группе; 2) **унифицированность** — высокую степень переноса представлений о группе на ее отдельных членов. Во-вторых, **динамическую характеристику** — большую **устойчивость (ригидность, консервативность)** межгрупповых социально-перцептивных процессов по сравнению с процессами межличностными. И, в-третьих, **содержательную характеристику** — тесную связь когнитивных и эмоциональных компонентов, **большую оценочность**, чем при восприятии межличностном [Агеев, 1983]. Так, согласованными, унифицированными, устойчивыми и эмоционально окрашенными представлениями о группах являются этнические стереотипы, к анализу которых мы обратимся в тринадцатой главе.

11.2. Психологические детерминанты межэтнических отношений

Феномены межгруппового восприятия детерминированы не только реальными межгрупповыми отношениями и шире — социальным контекстом. Существует и вторая — психологическая — линия детерминации, поэтому необходим учет лежащих в их основе когнитивных процессов. Их рассмотрение следует начать с базового процесса **категоризации**, с помощью которого люди, распределяя события и объекты по группам, интерпретируют окружающий мир и свое место в нем. Иными словами, это процесс, приводящий к порождению в сознании человека **образа мира**³. А. Н. Леонтьев отмечал, что «проблема восприятия должна ставиться как проблема построения в сознании индивида многомерного образа мира, образа реальности». Но одновременно он подчеркивал, что мерность, или категориальность, мира суть характеристика образа мира, не имманентная самому образу, т. е. когнитивный процесс категоризации отражает категориальность объективного мира [Леонтьев, 1983, с. 254]. Но есть и другая позиция, согласно которой точка зрения Леонтьева представляет собой явный случай реификации — восприятия сконструированных самим человеком категорий, при котором он забывает «о своем авторстве в деле создания человеческого мира» [Бергер, Лукман, 1995, с. 146].

Пунктом согласия большинства исследователей, принадлежащих к различным отраслям знаний и теоретическим ориентациям, является подчеркивание важности принципа биполярности, в соответствии с которым протекает категоризация. Предполагается, что в архаическом мышлении понятия рождались парами, так как возникали из сравнения — понятие света появилось одновременно с понятием тьмы, покоя — с движением, жизни — со смертью. Древнейшая система категоризации, основанная на принципе биполярности, сохранила поразительную устойчивость до наших дней. В соответствии с этим принципом происходит и категоризация общностей, членами которых люди себя воспринимают (*Мы*), и тех, которые они не воспринимают своими (*Они*).

Но распределение людей по группам, категоризация на *Мы* — *Они* происходит при построении образа социального мира, если вслед за А. Я. Гуревичем, выделяя универсальные, т. е. присущие человеку на любом этапе его истории, но изменчивые по своему содержанию в

¹При этом следует учитывать, что межгрупповое восприятие, как и социальное восприятие в целом, не сводится к понятию перцепция в общепсихологическом смысле, а включает всю область познания людьми друг друга [Андреева, 2005].

²Агеев использует термин униформность, но представляется, что русское слово согласованность лучше отражает смысл данного понятия.

³Как равнозначные употребляются понятия *картина мира, модель мира*.

разных культурах, категории, разделять их на «природный космос» и «социальный космос» [Гуревич, 1984].

Этнические общности занимают важное место среди множества социальных категорий — социальных классов, профессий, социальных ролей, религиозной принадлежности, политических пристрастий и т.п. При построении иерархии социальных категорий они оказываются на одном из верхних уровней, вслед за категоризацией людей как членов рода *Homo sapiens*.

Так, по мнению историка Б. Ф. Поршнева, этнические категории и появились следом за этой глобальной категорией и ее противоположностью (люди — нелюди). Поршневу удалось вывести психологические детерминанты межгрупповых отношений из материалов человеческой истории и рассмотреть процессы, связанные с идентификацией индивида с группой, начиная с самых истоков становления человечества как социальной общности. Согласно его гипотезе, субъективное *Мы* появляется, когда люди повстречались и обособились от каких-либо *Они*, т. е. осознали бинарную оппозицию «они — нелюди, мы — люди»:

«Первое человеческое психологическое отношение — это не самосознание первобытной родовой общины, а отношение людей к своим близким животным предкам и тем самым ощущение ими себя именно как людей, а не как членов своей общины» [Поршнева, 1979, с. 83].

По мере вымирания и истребления палеоантропов та же психологическая схема распространилась на отношения между группами людей: общинами, родами, племенами. Но и в этом случае *Мы* — это всегда люди, а в принадлежности к людям членов чужой группы у первобытного человека могли возникнуть сомнения. Пример, подтверждающий гипотезу Поршнева, можно привести из исследований австралийских аборигенов:

«Аборигены считали соседние группы, сходные по языку и культуре, близкородственными и называли их "дьянду". Для всех других групп у них имелся термин "нгаи", означавший "чужаки, враги" <...> Вместе с тем отношение к нгаи было дифференцированным. Тех из них, кто жил по соседству и с кем контакты имелись, аборигены считали "бин", т. е. людьми по своему физическому облику. Что же касается населения, жившего вдалеке, то аборигены сомневались в его принадлежности к разряду людей» [Шнирельман, 1986, с. 466].

На это указывают и весьма многочисленные этнонимы со значением *люди*, например, у многих народов Сибири и Дальнего Востока — нанайцев, нивхов, кетов и др. А самоназвание чукчей — луораветланы — *настоящие люди*. Отзвук подобного отношения к чужим мы обнаружим и в русском названии народа, который сам себя называет *deutsch*¹. В древнерусском языке словом *немец* обозначали как человека, говорящего неясно, непонятно, так и иностранца: чужестранцы, не говорящие по-русски, воспринимались немymi², а значит, если и людьми, то достаточно ущербными.

В концепции Поршнева речь идет о процессах категоризации (на *Мы* и *Они*), социальной идентификации и межгрупповой дифференциации, если использовать категориальную сетку А. Тэшфела, получившую широкое распространение в мировой социальной психологии [Tajfel, 1981a]. Употребляя разные термины, они выдвигают общий психологический принцип, согласно которому дифференциация (оценочное сравнение) категоризируемых групп неразрывно связана с другим когнитивным процессом — групповой идентификацией (осознанием принадлежности к группе). Или, по меткому выражению Поршнева: «...всякое противопоставление объединяет, всякое объединение противопоставляет, мера противопоставления есть мера объединения» [Поршнева, 1973, с. 14].

Позиции советского и британского исследователей не полностью совпадают. Если Тэшфел все когнитивные процессы выстраивает в цепочку, в которой идентификация предшествует дифференциации, то Поршнева настаивает на первичности *Они* по отношению к *Мы*, т. е. на первичности межгрупповой дифференциации. Поддержку этой точке зрения можно найти в истории первобытного общества, для которого очень долго было характерно диффузное этническое самосознание. Например, у раннеземледельческих групп

«нередко самоназваний вообще не было, но зато всегда имелись названия для иноязычных и/или инокультурных соседей, что указывает на наличие этнического сознания. Иногда группа использовала

¹ Кстати говоря, самоназвание немцев восходит к древнегерманскому слову *teuta* — люди, народ [Агеева, 1990].

² Пример из русских летописей: «Юрга же людие есть языкъ нѣмъ» [цит. по: Лотман, 1992а, с. 94].

в качестве самоназвания прозвище, данное ей соседями, если только оно не имело ярко выраженного негативного оттенка» [Шнирельман, 1986, с. 476–477]¹

Но это различие не столь важно, так как выделение последовательности когнитивных процессов — научная абстракция: в реальности два процесса неотделимы друг от друга, и в зависимости от обстоятельств один из них может быть более определенным, осознанным, чем другой.

Так, в ситуации конфликта одна из сторон может быть отвергаема очень широким блоком этнических общностей, для которых важнее обособление от *Они*, чем уподобление: «...именно... "они" наделяются однозначной этнической характеристикой, и поэтому борьба с ними воспринимается как борьба с конкретным носителем чуждой культуры и чужих национальных интересов» [Ямсков, 1997, с. 217].

11.3. Основные компоненты этнической идентичности

Единый процесс дифференциации/идентификации приводит к формированию социальной идентичности. По определению Тэшфела, социальная идентичность — «это та часть Я-концепции индивида, которая возникает из осознания своего членства в социальной группе (или группах) вместе с ценностным и эмоциональным значением, придаваемым этому членству» [Tajfel, 1981a, p. 255]. Добавим, что в самом общем смысле социальная идентичность — есть результат процесса сравнения своей группы с другими социальными общностями.

Этническая идентичность — составная часть социальной идентичности личности, психологическая категория, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной этнической общности. При этом необходимо разводить понятия этнической идентичности и **этничности** — социологической категории, относящейся к определению этнической принадлежности по ряду объективных признаков: этнической принадлежности родителей, месту рождения, языку, культуре. Если этничность — аскриптивная (приписываемая обществом) характеристика, то этническая идентичность достигается индивидом в процессе конструирования социальной реальности на основе этничности, но не сводится к ней². В реальной жизни субъективная идентичность и социально предписанная этничность далеко не всегда совпадают.

Кроме того, следует помнить, что этническая идентичность может не совпадать с **декларируемой идентичностью** (причислением себя к этнической общности), которая проявляется в «самоназывании» и зависит от социальной ситуации. В повседневной жизни человек может эффективно пользоваться «переключением этнических кодов», которое не затрагивает его подлинной идентичности. Например, в советское время, характеризовавшееся государственным и бытовым антисемитизмом, евреям постоянно приходилось выбирать — где, когда и с кем быть евреем:

«В обыденной жизни это означало сменить ветхозаветное имя Авраам на Аркадий, записаться в паспорте украинцем, говорить без акцента, но вспоминать о своей национальности каждый раз, когда надо сдавать экзамен преподавателю-еврею, покупать дефицитный товар у директора-еврея и танцевать фрейлах на еврейской свадьбе» [Вайль, Генис, 1998, с. 299].

Этническую идентичность не следует рассматривать исключительно как результат единого когнитивного процесса идентификации/дифференциации, это результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в социальном пространстве относительно многих этносов. Это не только осознание, но и оценивание, переживание своей принадлежности к этносу.

¹ Гипотезе о первичности осознания межгрупповых различий по отношению к осознанию межгруппового сходства соответствуют и эффекты, обнаруженные на других уровнях психологического анализа. Так, по утверждению Л. С. Выготского, ребенок осознает различие раньше, так как само осознание отношения сходства требует более сложной и позже развивающейся структуры обобщения, чем осознание отношений различия [Выготский, 1982]. А при изучении стереотипов было обнаружено, что на первоначальном этапе идентификации индивида с группой другая группа (Они) имеет более выраженную качественную определенность [Агеев, 1990].

² Под конструированием «понимается приведение в систему информации о мире, организация этой информации в связные структуры с целью постижения ее смысла» [Андреева, 1999, с. 17].

Представляется, что смысл данного понятия наилучшим образом отражает именно термин *переживание*, который использовали в своих концептуальных построениях крупнейшие российские мыслители Г. Г. Шпет и Л. С. Выготский.

Так, Шпет вводит понятие *коллективные переживания*, не сводя их только к эмоциям или только к когнициям [Шпет, 1996]¹. На другом уровне психологического анализа близкое шпетовскому понятие *переживание* предложил Выготский, рассматривавший его в качестве единицы для изучения личности в среде. Показательно сходство определений, даваемых двумя учеными. Как для Шпета коллективные переживания есть отношение к продуктам культуры ее членов, так для Выготского переживание есть «...внутреннее отношение ребенка как человека к тому или иному моменту действительности» [Выготский, 1984, с. 382].

Так и этническую идентичность индивида следует рассматривать не только с точки зрения осознания им принадлежности к этносу, но и как категорию, находящуюся на стыке индивида и ситуации в самом широком смысле слова. Именно поэтому плодотворно рассмотрение *этнической идентичности как переживания отношений Я и этнической среды — своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других*².

Считая этническую идентичность составной частью социальной идентичности, современные исследователи в то же время предпринимают попытки выделить присущие ей особенности. Так, американский культурантрополог Дж. Девос рассматривает этническую идентичность как форму идентичности, воплощенную в культурной традиции и ориентированную на наследие прошлого в отличие от других форм, ориентированных на настоящее или будущее [Девос, 2001]. Можно согласиться с Г. У. Солдатовой, что еще одной особенностью этнической идентичности является мифологичность, так как «ее главная опора — идея или миф об общих культуре, происхождении, истории» [Солдатова, 1998, с. 48]. Тем не менее следует иметь в виду, что нет ни одной особенности этнической идентичности, которая не была бы присуща еще какой-либо составляющей социальной идентичности. Отличие этнической идентичности от других составных частей социальной идентичности следует искать не в отдельных особенностях, а в их структурных соотношениях у представителей того или иного народа в том или ином социальном контексте.

В структуре этнической идентичности обычно выделяют два основных компонента — *когнитивный* (знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя ее членом на основе этнодифференцирующих признаков) и *аффективный* (оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства).

В моделях, предложенных разными исследователями, используются всевозможные термины для обозначения составных частей когнитивного компонента этнической идентичности: этнические ориентации, групповые концепции и др. Самыми важными следует признать *этническую осведомленность*, включающую объективные знания и субъективные социальные представления об этнических группах — своей и чужих, их истории и традициях, а также различиях между ними, и *этническую самоидентификацию* (использование этнического «ярлыка» — этнонима, основанное на восприятии себя принадлежащим к группе).

Но этническая идентичность — это не только осознание своей тождественности с этнической общностью, но и ее оценка, значимость членства в ней, разделяемые *этнические чувства*: «Достоинство, гордость, обиды, страхи являются важнейшими критериями межэтнического сравнения. Эти чувства опираются на глубокие эмоциональные связи с этнической общностью и моральные обязательства по отношению к ней, формирующиеся в процессе социализации индивида» [Солдатова, 1998, с. 49].

Отношение к собственной этнической общности проявляется в *этнических аттитюдах*. Позитивные аттитюды включают удовлетворенность членством в этнической общности, желание принадлежать ей, гордость за достижения своего народа.

При исследовании чувств, испытываемых представителями титульных народов республик России — татарами, якутами, тувинцами — по отношению к собственным этническим общностям, было обнаружено, что за последние десять лет XX в. все они стали воспринимать свою группу как более привлекательную. Повышение этносоциального статуса этих народов в новой социальной реальности сопряжено с ростом чувства самоуважения, что

¹ См. раздел 3.4.

² В настоящее время все большее внимание исследователей привлекает также идея о том, что этническая идентичность содержит в себе, кроме поверхностного осознаваемого, более глубокий неосознаваемый слой.

проявляется в усилении чувства гордости и в снижении чувства стыда за свой народ [Солдатова, 1998].

Наличие негативных аттитюдов к группе принадлежности включает отрицание собственной этнической идентичности, чувство униженности, предпочтение других групп в качестве референтных. В исследовании Солдатовой было обнаружено, что у русских, проживающих в республиках России, привлекательность собственной этнической группы снизилась:

«За последние годы они испытали немало разочарований, связанных с их исторической судьбой. Преобладание в целом чувства стыда за свой народ над чувством гордости отражает рост среди русских противоположных солидаризации процессов отчуждения от своей этнической группы» [Солдатова, 1998, с. 30–31].

Утрата позитивного восприятия своей этнической общности была обнаружена Н. М. Лебедевой после распада СССР и у русских, проживающих в странах нового зарубежья: многие из них переживают негативные чувства, связанные с этнической принадлежностью — стыд, обиду, ущемленность, униженность (от 6,3% опрошенных в Казахстане до 71,4% в Эстонии). Исследовательница особо подчеркивает: рост негативно окрашенных этнически аттитюдов сопутствует пробуждению у них этнической идентичности, связанному с кардинальными изменениями в обществах, в которых они живут [Лебедева, 1997а].

Некоторые авторы выделяют еще и *поведенческий* компонент этнической идентичности, понимая его как реальный механизм не только осознания, но и проявления себя членом определенной группы, «построение системы отношений и действий в различных этноконтактных ситуациях» [Дробижева и др., 1996, с. 296].

Представляется, что выделение поведенческого компонента этнической идентичности ведет к излишнему расширению этого понятия. Вовлеченность в социальную жизнь и культурную практику этнической группы (использование языка, конфессиональная принадлежность, участие в социальных и политических организациях, поддержание культурных традиций) достаточно часто рассматривается в качестве *индикатора* этнической идентичности индивида. Однако до сих пор под вопросом остается наличие устойчивой связи между тем, кем себя человек считает и как он действует в реальной жизни, т. е. между этнической самоидентификацией и этнической вовлеченностью. Результаты многих эмпирических исследований (индийских подростков, проживающих в Англии, американцев армянского, еврейского и китайского происхождения и т.п.) показали независимость двух измерений — представлений о себе как о члене этнической группы и использования типичных для нее моделей поведения. А в некоторых случаях связь между идентичностью и предпочтением некоторых видов этнической практики оказалась отрицательной: человек может идентифицироваться с этнической общностью, но не иметь никакого желания сохранять этнический язык или обычаи [PITney, 1990].

Кроме того, следует различать установки на этническую культуру, представляющие собой своеобразные этнические прототипы или образцы, достойные подражания, и реальную в нее вовлеченность.

Например, при опросе московских подростков-евреев, посещавших национальную школу, обнаружилась их слабая вовлеченность в еврейскую культуру: из всех значимых для них лиц только с одним общением происходит на иврите, лишь 11,7% респондентов посещают синагогу раз в месяц или чаще, а 39,5% — не бывают там вообще, 60,2% — не читают национальные газеты, 76,7% — не участвуют в работе национальных обществ. И в то же время респонденты продемонстрировали ориентацию на еврейскую культуру, во всяком случае уровень установки на нее оказался более чем в два раза выше реальной вовлеченности [Баклушинский, Орлова, 1998].

Иными словами, правомерно выделять не поведенческий компонент этнической идентичности, а лишь *готовность* индивида к коллективным формам деятельности, стремление к достижению групповых целей. Готовность, которая далеко не всегда реализуется в действиях.

Итак, этническая идентичность в наши дни далеко не всегда предполагает взаимодействие с группой, где индивид — «свой», а может ограничиться символическим присвоением этнодифференцирующих признаков. Однако необходимо учитывать, что в традиционном обществе вовлеченность в социальную жизнь и культурную практику этнической группы является важным компонентом становления и функционирования

этнической идентичности. Более того, беспроblemность идентификации человека с этносом в традиционном обществе достигалась именно благодаря включенности каждого индивида в жизнь группы и постоянной подтверждаемости принадлежности к ней социально значимым внутригрупповым взаимодействием.

11.4. Язык и другие этнодифференцирующие признаки

На основе социальных представлений о своей и чужих этнических группах формируется комплекс представлений, образующих систему этнодифференцирующих признаков. Как уже отмечалось¹, в качестве этноопределителей могут выступать самые разные признаки: язык, ценности и нормы, историческая память, религия, представления о родной земле, миф об общих предках, национальный характер, народное и профессиональное искусство.

Среди них могут оказаться сущие — на взгляд стороннего наблюдателя — мелочи, например некоторые элементы материальной культуры, которые считают значимыми для своей идентификации корейцы, проживающие в Средней Азии: особая терка для резки овощей, национальный маленький столик, удлиненные подушки, машинка для резки лапши [Левкович, Мин, 1996].

Главное, чтобы эти признаки в восприятии группы выглядели правдоподобными. Но ни один этнический признак не может выступать в качестве универсального для всех времен и социальных ситуаций определителя этноса.

В отечественной науке в рамках примордиалистского подхода предпринимались попытки выявить последовательность возникновения признаков этнического самосознания в этногенезе — на стадиях консолидации этносов. Первой формой этнической идентичности, возникшей у охотников и собирателей предэтнических общин, историки первобытного общества считают «сознание родства по крови и по браку» [Шнирельман, 1986, с. 466]. Эти два вида родства в ту эпоху не различались, фактическое родство не обособлялось от фиктивного, широко распространен был обычай адопции, т. е. усыновления/удочерения — не только детей, но и взрослых. Превалировали представления о единстве людей в настоящем времени, т. е. представления о *горизонтальном родстве*. Этническая идентичность была диффузной, этнические самоназвания не имели большого значения и могли время от времени меняться.

С переходом к оседлости и производящему хозяйству, появлением такой формы недвижимой собственности, как обработанная земля, общины стали все больше отличаться по образу жизни и уровню социально-экономического развития, что привело к и обособлению. В процессе межгруппового сравнения у членов некоторых племен просыпалась более четкая этническая идентичность, а на смену представлениям о горизонтальном родстве пришло *осознание общности происхождения*. Иными словами, постепенно формируется идея *вертикального родства*, которая проявляется: а) в мифах о происхождении народа *в мифические времена* от прародителей — культурных героев²; б) в культе предков — поклонении духам умерших *в реальные времена* представителей племени. Генеалогии в родоплеменном обществе могли состоять из десятков поколений, как у полинезийцев, и восходить к мифическим первопредкам.

Укрупнение общностей, развитие связей между ними приводят к появлению все новых этнодифференцирующих признаков. Например, разделение этносов на *Мы — Они* может быть зафиксировано в границах, отделяющих родину от территории «варваров»: этническая идентичность выражается через идею *территориальной общности*, родной земли, родиноцентризма, как у китайцев, которые, по их представлениям, жили в «срединном царстве». В настоящее время тесная связь этнической идентичности с чувством родины характерна для титульных этносов независимых государств — бывших республик СССР. Эти народы, как и титульные народы республик России, рассматривают территорию этноконсолидирующим фактором и связывают становление государственной целостности с родной землей.

Родиноцентризму нередко сопутствует *этническая эндогамия* — запрещение вступать в брак с представителями «чужого» народа. Этническая эндогамия может быть относительной: у

¹ См. раздел 2.1.

² В роли прародителей выступали как тотемические зоантропоморфные первопредки (радужный змей у австралийцев, сивый волк у монголов и т.п.), так и первочеловек, например *Ману* у индийцев.

горных народов Вьетнама нет абсолютного запрета жениться на девушках из соседней общности, но бытуют представления об их лени и дурном характере.

Так как к XVIII в. сложилось этнолингвистическое и культурное единство большинства европейских общностей, в Новое время важнейшими этнодифференцирующими признаками стали восприниматься *культура* и *язык*, составляющий ее основу у всех письменных народов. И в наши дни в обыденном сознании часто происходит фактическое отождествление языка и народа. Этносо-циологические исследования, проводившиеся в 70–80-е годы в СССР, зафиксировали факт наибольшего значения именно языка как этнического идентификатора, например, по языку определяли свою этническую принадлежность 70–80% эстонцев, грузин, узбеков, молдаван [Арутюнян, Дробижева, Сусоколов, 1998].

Сторонники конструкционистских концепций этнической идентичности при выделении элементов культуры, воспринимаемых членами общностей в качестве этноопределителей, исходят не из стадий консолидации этноса. Они полагают, что конкретные индивиды, взаимодействующие друг с другом в определенной социальной ситуации, «мотивированной законом или обычаем, взаимным интересом или просто симпатией», используют символы, являющиеся в сознании людей индикаторами межгрупповых границ [Кузнецов, 1994, с. 31]. Актуализация подобных *культурных маркеров* происходит в процессе дифференциации взаимодействующих общностей.

При этом значение и роль этнодифференцирующих признаков варьируют в восприятии членов этнических групп. Так, у разных этнических групп в Австралии ключевыми оказались различные культурные маркеры: религия (у ирландцев, поляков, малайцев, верующих евреев), семейные связи (у итальянцев и неверующих евреев), антропологический тип (у китайцев), территория (у аборигенов) и т.п. [по: Кузнецов, 1994]. Значение этноопределителей может меняться с изменением исторической ситуации, например, запрет или вытеснение на периферию властными структурами способствует их актуализации. Если до Второй мировой войны ключевым маркером для поляков служил язык, то после войны его мет сто заняла религия, подвергавшаяся давлению в период социализма [Smolicz, 1988].

В последние десятилетия исследователи все больше внимания уделяют символической роли тех феноменов культуры, которые рассматриваются наиболее значимыми этноопределителями. В функции символического маркера может выступать территория (мать-земля), язык (родная речь), жилище (домашний очаг) и т.п. Подобные символы могут быть максимально отчуждены от повседневного опыта, но воспринимаются как объективная реальность. Так, этнос может не владеть «своей» территорией, но иметь символический географический центр — землю обетованную. Точно так же этническая идентичность может быть связана не столько с реальным использованием языка всеми членами этноса, сколько с его символической ролью в процессах формирования чувства родственности с общностью и межгрупповой дифференциации.

В ситуации этнической мобилизации подобные тенденции были выявлены, например, у части греков-туркофонов в Грузии, указавших в качестве родного языка греческий и тем самым продемонстрировавших несовпадение языкового предпочтения с реальным языковым поведением [Аклаев, 1990]. Еще более однозначные результаты были получены в начале 90-х годов в Казахстане, когда там были созданы условия для приоритетного положения и развития казахского языка как государственного. Привязанность студентов-казахов к этническому языку как символу единства народ: наглядно проявилась в том, что 98,1% респондентов считали его родным, хотя у 25% опрошенных доминантным являлся русский язык, а 8% практически не владели казахским. В ответах на многие вопросы русскоязычные казахи продемонстрировали не реальное использование этнического языка, а желаемое языковое поведение. Так, почти половина из них уверяла, что общается в семье преимущественно по-казахски, хотя это не соответствовало их языковой компетентности. Можно предположить высокую степень предпочтения этнического языка у этих респондентов: обычно именно дома люди говорят на том языке, на котором хотят, ведь выбор «семейного» языка регулируется самостоятельно, а не определяется социальными правилами и нормами.

Показательны и ответы респондентов на вопрос об эмоциональном отношении к беседе двух казахов, разговаривающих по-казахски, по-русски и на двух языках. Если билингвы эмоционально нейтральны по отношению ко всем трем вариантам общения, то у трети русскоязычных респондентов раздражение вызывала беседа двух казахов на русском языке — единственно возможная для них самих. Почти половину из них раздражала и беседа на двух

языках, а общение на казахском языке вызывало чувство горечи и зависти. Иными словами, радикальными в отношении использования этнического языка оказались не владеющие им студенты, которые продемонстрировали неудовлетворенные воинственные аттитюды. А толерантными к использованию русского языка — при общем предпочтении казахского — оказались студенты, свободно владеющие двумя языками [Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997].

Стоит добавить, что в этом исследовании респонденты высоко оценили еще один символический признак этнической идентичности — *общность исторической судьбы*, причем прослеживалась несомненная связь с компетентностью в казахском языке: чем в меньшей степени респонденты им владели, тем более значимой среди этноопределителей они считали общность исторической судьбы. Эти результаты подтверждают отмеченный и другими исследователями факт, что в современных условиях унификации этнических культур наряду с неуклонным сокращением количества этнодифференцирующих признаков возрастает роль общности исторической судьбы как символа единства народа. Это проявляется, в частности, в интересе к исторической литературе. Так, отечественные этносоциологи еще в 70-е годы обнаружили, что наиболее популярным литературным жанром у грузин и узбеков является исторический роман [Дробижеева, 1991]. У русских в те годы историческая память не была столь остро актуализирована, но уже в следующем десятилетии с ростом идентификации со своим народом волна интереса к собственному прошлому докатилась и до них.

Впрочем, как правило, в жизни человека вопросы, связанные с принадлежностью к этнической общности, как и к другим социальным группам, не являются центральными. Для большинства людей более важными оказываются проблемы повседневной жизни — работа, зарплата, воспитание детей, проведение свободного времени. Но не следует игнорировать и психологические проблемы, связанные с групповым членством. В жизни человека — и целой общности — возможны ситуации, когда ответ на простой вопрос «Кто я?» («Кто мы?») становится существенной проблемой.

В следующей главе мы более подробно проанализируем проблемы формирования этнической идентичности у детей и ее трансформаций у взрослых.

Рекомендуемая литература

Донцов А. И., Стефаненко Т. Г., Уталиева Ж. Т. Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии. 1997. № 4. С. 75–86.

Левкович В. П., Панкова Н. Г. Социально-психологические аспекты проблемы этнического сознания // Социальная психология и общественная практика / Под ред. Е. В. Шороховой, В. П. Левкович. М.: Наука, 1985. С. 138–153.

Поринев Б. Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. С. 73–126.

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. С. 40–63.

ГЛАВА 12

РАЗВИТИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

12.1. Этапы становления этнической идентичности

Нередко проблемы с этнической идентичностью возникают у человека уже в детстве, в процессе ее формирования. Чаще всего с ними сталкиваются представители этнических меньшинств¹.

Мальчик, чьи родители переехали в Москву из Узбекистана еще до его рождения, живет в окружении русских, говорит по-русски не только со сверстниками, но и в семье, и не замечает, что чем-то отличается от своих друзей. Но в школе из-за азиатского имени и

¹ Группа меньшинства — это не обязательно меньшая по численности группа. Это — низкостатусная группа, члены которой по своим физическим или культурным особенностям отличаются от других членов общества и подвергаются дискриминации [Смелзер, 1994]. В этом смысле даже черное население Южной Африки в период апартеида можно назвать меньшинством.

смуглого цвета кожи он может получить обидное прозвище. Позднее, многое осмыслив, на вопрос: «Кто ты по национальности?» — подросток может ответить: «Узбек», — но его ответ может быть и не столь однозначным.

Девочка из семьи русских иммигрантов в США очень быстро начинает свободно говорить по-английски, хорошо учится и служит переводчиком для старших членов семьи. Она все больше времени проводит со своими американскими друзьями и гордится, что она американка. Но девочка взрослеет, и ей хочется каким-то образом проявить свою индивидуальность. Она находит такую возможность в демонстрации своей культурной отличительности, «рус-скости», подчеркивании того, что она «русская американка».

Чтобы попытаться ответить на вопрос, принадлежащими к какому этносу могут воспринимать себя эти дети и к какой группе их «приписывают» окружающие, необходимо проанализировать общие закономерности формирования этнической идентичности, которые изучаются на стыке двух областей психологии — социальной психологии и психологии развития.

В психологии развития формирование этнической идентичности обычно исследуется на уровне индивидуальных изменений, в общем контексте развития самосознания. Подразумевается, что в процессе своего становления этническая идентичность проходит ряд этапов, соотносимых с этапами психического развития ребенка.

Предшественником исследователей, изучающих формирование этнической идентичности, является швейцарский психолог Ж. Пиаже, разработавший концепцию развития у ребенка осознания принадлежности к государству и нации. Совместно с А. Вайлем он проанализировал — как две стороны одного процесса — формирование понятия Родина и образов других стран и иностранцев у швейцарских детей [Piaget, Weil, 1951].

Согласно концепции Пиаже, развитие детского мышления — это движение от общей эгоцентричности к более объективной позиции в познании объектов материального мира, других людей и самого себя. В процессе социализации эгоцентризм теряет свое значение, но так как у ребенка сохраняется стремление быть в центре внимания, он открывает для себя, что есть объекты, с которыми можно идентифицироваться, не теряя собственной ценности и значительности. Такими объектами являются социальные группы, в том числе и этнические. Иными словами, по мнению Пиаже, в процессе перемещения центра в интерпретации ребенком мира (децентрации) эгоцентризм постепенно трансформируется в социцентризм, а одним из аспектов этого процесса является становление национальной идентичности.

Развитие национальной идентичности швейцарский ученый рассматривает как создание когнитивных моделей, связанных с понятием Родина, а национальные чувства, по его мнению, являются своего рода ответом на знания. Пиаже выделяет три этапа в формировании национальной идентичности:

1) в 6–7 лет ребенок приобретает первые — фрагментарные и несистематичные — знания о своей национальной принадлежности. В этом возрасте наиболее значимыми для него являются семья и непосредственное социальное окружение, а не страна и этническая группа;

2) в 8–9 лет ребенок уже четко идентифицирует себя со своим государством, выдвигает основания идентификации (национальность родителей, место проживания, родной язык), у него просыпаются национальные чувства.

Следует отметить, что в полиэтнической стране формирование национальной идентичности начинается с этнических аспектов. Так, женеvский ребенок осознает свою связь со Швейцарией благодаря тому, что его родители франко-швейцарцы, живет он в Женеве и говорит на французском языке;

3) в 10–11 лет национальная идентичность формируется в полном объеме, в качестве особенностей разных народов ребенок отмечает уникальность истории, специфику бытовой, в том числе и этнической, культуры.

К настоящему времени предложено несколько моделей развития этнической идентичности, в которых уточняются и конкретизируются возрастные границы и содержание его этапов. Хотя между этими моделями существуют значительные различия, каждая из них отражает изменения в понимании ребенком своей групповой принадлежности, связанные с повышением его способности воспринимать, описывать, интерпретировать этнические признаки.

Первые «проблески» диффузной идентификации с этнической группой большинство авторов обнаруживает у детей 3–4 лет, есть даже данные о первичном восприятии ярких

внешних различий — цвета кожи, волос — детьми до трех лет. Но практически все психологи согласны с тем, что *реализованной этнической идентичности* ребенок достигает в подростковом возрасте, когда рефлексия себя имеет для человека первостепенное значение.

На последовательных этапах развития этнической идентичности формируется как этническая осведомленность, так и этническая самоидентификация. Этническая осведомленность возрастает с опытом, получением новой информации и развитием когнитивных способностей. Во многих исследованиях подтверждено, что первоначально она основывается на очевидных показателях — цвете кожи, внешности, языке, элементах материальной культуры (еде, одежде), обычаях. И лишь постепенно ребенок включает в комплекс этнических признаков все новые элементы — общность предков, общность исторической судьбы, религию, национальный характер и пр. [Rotherham, Phinney, 1987].

Споры о том, в каком возрасте дети начинают осознавать те или иные *конкретные* черты своего сходства с членами одной из этнических групп и своего отличия от других групп, не имеют смысла, так как на этот процесс большое влияние оказывает социальный контекст. Общей закономерностью можно считать лишь то, что развитие представлений об этнической принадлежности идет от осознания внешнего, лежащего на поверхности сходства членов этнической общности к осознанию глубинного единства.

В исследовании развития этнической идентичности, проведенном под нашим руководством О. Л. Романовой в Беларуси [Романова, 1995], высказывания дошкольников о различиях между этническими группами были достаточно аморфны: «Люди там живут по-другому, не так, как мы». Разные понятия — житель города, гражданин республики, член этнической общности — оказались для них равнозначными. В младшем школьном возрасте наблюдался значительный рост этнических знаний, не простое повторение, а систематизация информации, полученной от взрослых. А подростки делали еще более четкие замечания о существующих между народами различиях культуры, исторических судеб, политического устройства и т.п.

Существует точка зрения, что «этнический ярлык», получаемый ребенком на начальных стадиях формирования его представлений о себе от ближайшего социального окружения, первоначально никак не соотносится с его этнической осведомленностью. Так, С. А. Баклушинский и Н. Г. Орлова полагают, что ребенок, рожденный в русской, еврейской или татарской семье, будет называть себя русским, евреем или татаринем задолго до четкого осознания своей этнической принадлежности на основе этнодифференцирующих признаков [Баклушинский, Орлова, 1998].

Однако результаты большинства эмпирических исследований свидетельствуют, что способность стабильно давать себе правильный этноним и рост этнической осведомленности о групповых различиях взаимосвязаны. В США представителям групп меньшинств, которые явно отличаются от доминантной группы по расовым или культурным признакам, этническая самоидентификация — по крайней мере частично — навязывается обществом. И наоборот, те американцы европейского происхождения, которые не используют «этнический ярлык», не осведомлены и об особенностях страны своего происхождения [Phinney, 1990].

В исследовании О. Л. Романовой пяти-шестилетние и даже более старшие дети не всегда правильно называли собственную национальность, национальность родителей, не могли установить логическую связь между такими фактами, как национальность родителей, страна проживания, язык общения, собственная национальность. И только подростки, у которых сформировалась система представлений об этнических явлениях, проводили четкую самоидентификацию с этнической общностью на основе значительного набора этнодифференцирующих признаков.

Ребенок может чувствовать и недостаточность одного «этнического ярлыка» ввиду того, что он является частью двух и более групп. Например, среди ирландских подростков — иммигрантов второго поколения в Англии — примерно половина рассматривала себя частично ирландцами и частично англичанами [Ibid]. Самоидентификация особенно проблематична для выходцев из национально-смешанных браков: они могут считать себя членом этнической группы одного из родителей, ориентироваться на две этнические общности (хотя идентификация с каждой из них может и не быть равнозначной) или выбирать для идентификации третью национальность. Так, в проведенном в Литве исследовании часть респондентов, чьи родители не были представителями русской национальности, но

обучавшихся в русской школе, идентифицировали себя как русских [Левкович, Кузмицкайте, 1992].

При анализе самоопределения подростков из национально- смешанных семей необходим учет этнокультурной специфики среды. В этнически однотипных вариантах семей, живущих в различных этнических средах, молодежью по-разному решается вопрос о своей национальной принадлежности. Так, в СССР в 70-е годы в соответствии с особенностями протекания этнических процессов в разных регионах в Киеве при украинско-русских браках более 60% подростков при получении паспорта принимали украинскую национальность, в Минске при белорусско-русских браках около 40% — белорусскую, а в Чебоксарах только 2,2% — чувашскую [Герентьева, 1974]. В подобных случаях выбор подростков может быть обусловлен как психологической мотивацией сохранения позитивного самоотношения, обеспечиваемого ощущением принадлежности к группе доминантного большинства, так и рациональным принятием «защитной национальности», которая в дальнейшей жизни принесет им меньше проблем.

Особое внимание исследователей привлек еще один аспект формирования этнической идентичности — появление у индивида чувства неизменности и устойчивости этнических характеристик — *этническая константность*. Как свидетельствуют эмпирические данные, формирование этнической константности протекает аналогично процессам усвоения постоянства половых и расовых признаков: сознательное отнесение себя к определенному этносу и использование этнических ярлыков происходит раньше, чем ребенок начинает осознавать константность этнических характеристик. Более того, К. Окампо, М. Бернал и П. Найт настаивают, что этнические константы, утверждаясь в сознании индивида в подростковом возрасте, завершают собой как формирование этнической идентичности, так и процесс поэтапного осознания неизменности основных психосоциальных характеристик [Окампо, Bernai, Knight, 1993]. Иными словами, наблюдается четкая временная последовательность формирования трех основных констант. Осознание неизменности половых характеристик наступает в 2— 2,5 года, расовых — в 8—9 лет, а этнических, в процессе осознания неизменности которых необходимо использование сложных механизмов социокультурной идентификации и межпоколенной передачи информации, — не ранее 12—13 лет.

Когнитивный компонент этнической идентичности отвечает за способность ребенка структурировать информацию об этнических характеристиках. Но дети проявляют к этническим группам эмоциональное отношение, пытаются давать им оценки, пусть и достаточно примитивные. Среди современных исследователей нет единства в вопросе о последовательности возникновения когнитивного и аффективного компонентов идентичности. Одни авторы, вслед за Пиаже, считают, что этнические предпочтения формируются только на основе достаточно значительных этнических знаний в подростковом возрасте.

Но в других исследованиях было обнаружено, что детские предпочтения этнических групп не всегда коррелируют с информированностью о них, предубеждения могут предшествовать какому-либо знанию. Так, британские социальные психологи обнаружили, что предпочтения детьми 6—7 лет «чужих» этнических общностей не коррелирует с имеющейся у них информацией об этих группах [Vaughan, 1987].

Ни у кого не вызывает сомнений, что *этнические аттитюды* с возрастом становятся более дифференцированными и интегрированными. Но становятся ли они более позитивными или негативными? Есть данные, что более старшие дети показывают себя менее предубежденными, правда, не исключено, что они просто знают социально желательные ответы [Rotheram, Phinney, 1987]. По другим данным, опыт ранней социализации оказывается решающим для формирования этнических аттитюдов: если они — позитивные или негативные — сформировались, именно эта их направленность сохраняется в дальнейшем.

В уже упоминавшемся «белорусском» исследовании была предпринята попытка — с помощью модифицированного варианта методики Тэшфела и Ягоды [Tajfel, Jahoda, 1966] — выяснить, изменяется ли отношение к членству в этнической группе с возрастом.

Детям предъявлялся набор фотографий юношей и девушек, которые предлагалось разложить на четыре группы в соответствии со степенью их привлекательности. На втором этапе — через неделю — детям сообщалось, что на фотографиях — люди разных национальностей, на части из них — люди той же национальности, что и они сами, и предлагалось угадать, где они. Дошкольники 84% фотографий «людей своей национальности» выбирали из понравившихся в первой серии эксперимента. В младшем

школьном возрасте число таких выборов резко сократилось (до 66%) и оставалось примерно на том же уровне в подростковом возрасте (61%).

Анализ этих результатов позволяет предположить, что эмоциональное предпочтение собственной этнической группы снижается с возрастом. Ребенок дошкольного возраста позитивно оценивает социальные объекты (в том числе и группы), имеющие отношение к понятию *мое*. Постепенно число этнических групп, о которых ребенок осведомлен, увеличивается, представления о них становятся более дифференцированными, количество признаков, по которым этнические группы сравниваются между собой, расширяется. При осуществлении процесса межгрупповой дифференциации он приходит к пониманию того, что характеристики его собственной группы не являются абсолютно позитивными. В результате с возрастом представления ребенка о характеристиках собственной этнической группы становятся все более реалистичными и адекватными, что и находит отражение в изменении эмоционального отношения к ней¹.

Какие бы вопросы ни оставались спорными, совершенно очевидно, что в процессе развития у ребенка этнической идентичности она проходит ряд этапов от диффузной до реализованной, а результатом этого процесса является формирование в подростковом возрасте **эмоционально-оценочного осознания** принадлежности к этнической общности.

Американская исследовательница Дж. Финни представила модель стадийного формирования этнической идентичности [*Phinney, 1993*]. По ее мнению, психологи подробно проанализировали развитие этнического сознания у детей и много внимания уделяли этнической идентичности взрослых, в то время как подростковый период, когда формируется ее основное содержание, исследован совершенно недостаточно.

В модели Финни становление этнической идентичности подростка, происходящее по мере исследования реальности и принятия им решений относительно роли этничности в его жизни, рассматривается как процесс, сходный с развитием личностной идентичности. В своих изысканиях Финни базируется на теории идентичности Э. Эриксона и ее операционализации канадским психологом Дж. Марсиа, который выделил четыре стадии процесса формирования идентичности.

Первая стадия, соответствующая двум стадиям эго-идентичности по Марсиа — диффузии и предрешению — и названная Финни **непроверенной идентичностью**, характеризуется безразличием к исследованию идентичности, отсутствием интереса к проблемам этнических корней и членства в этнической группе. На ней находятся младшие подростки, а также взрослые, не имеющие проблем с этнической идентичностью. Представители меньшинств с непроверенной идентичностью часто демонстрируют приверженность культуре высокостатусной группы большинства, однако такое предпочтение не является универсальным. Первой стадии соответствуют два подвида идентичности: 1) *диффузная*, когда индивиды просто не интересуются своей этнической принадлежностью и не задумываются о ней; 2) *предварительная*, когда индивиды принимают (всасывают) позитивные этнические attitudes родителей и других взрослых и поэтому проявляют предпочтение по отношению к группе большинства.

Вторая стадия — **поиски этнической идентичности (мораторий)** — характеризуется исследованием своей идентичности, стремлением понять значение этничности в собственной жизни, что имеет сходство со стадией моратория, описанного Марсиа. Собственный опыт, значимые события в жизни этнической группы могут стимулировать *этническое пробуждение*. При эмпирической проверке модели выяснилось, что чаще всего событиями, заставившими подростков по-новому взглянуть на свое этническое происхождение, были случаи дискриминации и оскорблений по национальному признаку. Как считает американская исследовательница, *событие* становится таковым, лишь всплывая в памяти людей после того, как они прошли этап моратория.

Происходящий на второй стадии интенсивный процесс погружения в культуру своего народа осуществляется через такие виды деятельности, как чтение, беседы, посещение этнографических музеев и активное участие в событиях культурной жизни. Для некоторых опрошенных подростков все это сопровождалось трудностями при попытках соединить в своем

¹ Однако эти выводы относятся лишь к процессу формирования позитивной этнической идентичности у представителей группы большинства. Этапы развития отношения к своей группе в случае неблагоприятного межгруппового сравнения будут рассмотрены в разделе 12.2.

сознании необходимость «быть американцем» и оставаться хранителем этнического наследия или даже отказом от ценностей доминантной в обществе культуры.

Финни полагает, что в результате разрешения кризиса этнической идентичности подростки приходят к более глубокому пониманию и адекватной оценке своей этничности. Для *третьей стадии* — **реализованной этнической идентичности**, соответствующей одноименной стадии эго-идентичности по Марсиа, характерны ясное, четкое и устойчивое ощущение незыблемости своих этнических особенностей, привязанность к этнической культуре и этнической общности. Это стадия реализованного этнического Я, разрешившего противоречия своего роста.

Исследовательница совершенно уверена, что третья стадия этнической идентичности совпадает с достижением четкой личностной идентичности: ее «респонденты, обладавшие наиболее ясным чувством Я в терминах личностной идентичности, одновременно наиболее уверены в своей этнической принадлежности и ее значении для жизни» [Phinney, 1993, p. 73].

Рассматривая этническую идентичность в качестве универсального феномена, Финни считает и свою модель ее стадийного развития релевантной для всех этнических групп, отмечая, впрочем, что ключевые компоненты идентичности (самоидентификация, чувство принадлежности к группе и пр.) могут быть вовлечены в процесс разрешения индивидом проблем своей этнической принадлежности с разной степенью интенсивности [Phinney, 1990]¹.

12.2. Влияние социального контекста на этническую идентичность

Достигнутый в подростковом возрасте этнический статус чаще всего остается неизменным на протяжении всей жизни человека. И все-таки этническая идентичность не статичное, а динамичное образование, ее становление часто не завершается в отрочестве. Как подчеркивает Финни:

«Процесс не обязательно заканчивается с достижением этнической идентичности, он может продолжаться в новых циклах, которые включают дальнейшее исследование или переосмысление роли или значения собственной этничности» [Ibid, p. 503].

Во-первых, толкать взрослого человека на переосмысление роли этнической принадлежности, приводить к трансформации этнической идентичности могут бесчисленные обстоятельства индивидуальной судьбы. После накопления фактов рыхлое этническое сознание часто становится более устойчивым и даже может меняться, как это произошло с жителем Минска, католиком, родившимся в пограничной с Польшей Брестской области. Он «числился поляком и считал себя поляком. В 35 лет поехал в Польшу. Там убедился, что с поляками объединяет его религия, а в остальном он белорус. С этого времени осознает себя белорусом» [Климчук, 1990, с. 95].

Социальный контекст может привести и к изменению степени благоприятности этнической идентичности. Так, Василий Аксенов в романе «Негатив положительного героя» описывает, как его собственная этническая идентичность, вернее, ее еврейская часть, изменила окраску на земле обетованной:

«Желтая звезда гетто, символ юдоли, вызывала судорогу униженности, подъем сострадания, стыд бессилия, и только Израиль сменил ее цвет на непреклонность голубого с белым» [Аксенов, 1996, с. 142].

Во-вторых, происходящие в обществе значимые события, прежде всего глобальные изменения в социально-политической сфере и связанные с ними изменения в межэтнических отношениях, могут способствовать интенсификации этнической идентичности целого народа. Ярким примером этого является всплеск этнической идентичности титульных этносов независимых государств, образовавшихся на руинах советской империи. В этом случае осознание принадлежности, с одной стороны, к этнической общности, а с другой — к государству дополняют и усиливают друг друга. Так, в исследованиях, проведенных в 1990–1996 гг. в Беларуси и в Литве, у групп большинства была обнаружена «глубоко политизированная позитивная этническая идентичность, тесно связанная с чувством Родины и гражданской принадлежности» [Науменко, 1997, с. 81].

¹Однако необходимо иметь в виду, что Финни проверяла свою модель, опираясь лишь на результаты исследований этнических меньшинств в США. А процессы формирования идентичности у детей, принадлежащих к меньшинству и большинству, безусловно, имеют серьезные различия.

В этой ситуации этническая идентичность пробудилась и у многих русских жителей бывших союзных республик, но это, как уже отмечалось, сопровождалось ростом негативных чувств, связанных с этнической принадлежностью, а также обостренным восприятием дискриминации и увеличением субъективной культурной дистанции с титульным этносом. Иначе говоря, проявился **синдром навязанной этничности**, который означает, что «этническая принадлежность человека, против его собственной воли и желания, становится чересчур значимой характеристикой его бытия и сознания, начинает определять его место в обществе, комплекс прав и обязанностей, а в его самоидентификации выходит на одно из первых мест» [Лебедева, 19976, с. 106].

Но даже у детей последовательность стадий развития этнической идентичности и их временные границы не являются универсальными для всех индивидов, народов и социальных ситуаций. Более того, взгляд на этническую идентичность с точки зрения только ее индивидуального развития без одновременного анализа активного взаимодействия социальной среды и ребенка не способен объяснить специфику его этнической социализации. На формирование и проявление этнической идентичности индивидов влияет целый ряд факторов, обусловленных особенностями их социального окружения, этнических групп, к которым они принадлежат, и межгрупповых отношений.

Среди самых существенных факторов, влияющих на становление этнической идентичности, психологи выделяют: 1) особенности этнической социализации в семье, школе и ближайшем социальном окружении; 2) особенности этноконтактной среды, прежде всего ее гетерогенность/гомогенность; 3) статусные отношения между этническими группами.

Попытку создать концептуальную схему параметров, определяющих трансмиссию этнических ценностей в семье, предпринял Дж. Девос. В их число он включил: природу семейных связей, семейно-ролевое поведение, тип социализации, а также различные составляющие социального климата [Девос, 2001]. Однако на эмпирическом уровне механизмам *влияния семьи* на формирование этнической идентичности до настоящего времени уделялось не так уж много внимания. Так, американские психологи под руководством Дж. Найта в серии эмпирических исследований выявили зависимость особенностей этнической идентичности детей мексиканского происхождения от практики семейного воспитания [Knight, Bernal, Cota, 1993]. Ими была обнаружена связь между наличием этнической социализации детей в семье (преобладанием родного языка как средства внутрисемейного общения, соблюдением обычаев, обрядов и праздников, наличием в доме традиционных для Мексики предметов быта, бесед на темы истории родного народа) и содержанием их этнической идентичности. Дети, проходившие этническую социализацию в семье, быстрее и точнее ориентировались в перечне «этнических ярлыков», более осознанно и адекватно относили себя к этнической общности, чаще пользовались испанским языком.

Необходимо, кроме того, учитывать, что в семьях, принадлежащих к разным этническим группам, значимыми для формирования идентичности могут оказаться различные аспекты культурного «фона». В частности, нет ничего неожиданного в том, что в наибольшей степени формированию этнической идентичности еврейских подростков в России способствовала религиозность семьи [Грачева, 1995], ведь именно трансляция религиозных ценностей позволила еврейскому народу на протяжении многих веков не раствориться в инокультурном окружении.

Соответствие ценностей, передаваемых через семью, ценностям, транслируемым через школу и группы сверстников, благотворно влияет на формирование не испытывающей противоречий этнической идентичности [Девос, 2001].

В подростковом возрасте, с ослаблением влияния родителей, особое значение в процессе становления этнической идентичности приобретает *группа сверстников*, которая в современном обществе «является наиболее жестким социализатором, требующим постоянных знаков верности от тех, кто участвует в ее жизни» [Там же, с. 264]. П. Вайнрайч даже обнаружил, что в Великобритании для разрешения конфликта идентичностей, возникающего у иммигрантов (выходцев из Азии) из-за противоречий между ценностями этнической культуры, получаемыми через семью, и ценностями британской культуры, впитываемыми в школе, подростки как более *выпуклую* выбирают третью группу — группу сверстников с ее молодежной субкультурой — для идентификации себя с нею [Weinreich, 1988].

На формирование идентичности членов этнических меньшинств непосредственное влияние оказывает также *плотность этнического окружения*: многие авторы отмечают

позитивную связь реализованной этнической идентичности с этнической гомогенностью ближайшего социального окружения. Так, обнаружено, что в сети общения московских подростков, четко идентифицирующих себя с еврейским народом, доминировали носители «родной» культуры, а носителей русской культуры (культуры большинства) было относительно немного и/или их значимость была относительно низкой [Баклушинский, Орлова, 1998].

Но на формирование этнической идентичности оказывает воздействие степень гетерогенности не только ближайшего окружения, но и окружения более широкого. Иными словами, значимо то, живет ли человек в *полиэтнической* или *моноэтнической среде*. Ситуация межэтнического общения дает индивиду больше возможностей для приобретения знаний об особенностях своей и других групп, их сходстве и различиях, способствует развитию межэтнического понимания и формированию коммуникативных навыков. Это вовсе не противоречит тому, что в полиэтнической среде (особенно в ситуации неконфликтных межэтнических отношений) неизбежна некоторая *размытость* этнической идентичности.

Но размытая самоидентификация может соседствовать с глубоким переживанием своей этнической принадлежности, использованием при ее конструировании большого количества элементов. Свою этническую принадлежность глубже переживает русский ребенок, живущий в многонациональной Москве, чем житель отдаленной деревни в Архангельской области, хотя у последнего может быть более однозначная и четкая самоидентификация. Финни даже утверждает, что «этническая идентичность приобретает значимость только в ситуациях, в которых две (или более) этнические группы находятся в долговременном контакте» [Phinney, 1990, p. 501].

Различия в степени выраженности этнической идентичности обнаружены и у детей, живущих в разных гетерогенных средах. Когда этот показатель сравнивался у русских в Беларуси и Казахстане, то выяснилось, что этническая идентичность сильнее выражена у тех, кто живет в культурной среде, значительно отличающейся от собственной (в Казахстане). А для детей, живущих в Беларуси, культура народа которой близка к русской, осознание своей «русскости» не является важной проблемой [Романова, 1995].

Итак, этническая идентичность более четко осознается, а знания о различиях между группами раньше приобретаются, если социализация ребенка проходит в полиэтнической среде. Но временные границы формирования этнической идентичности и точность знаний о своей принадлежности к определенной этнической общности во многом зависят от того, к какой группе ребенок принадлежит — *группе большинства* или *группе меньшинства*. Исследования показали, что члены этнического большинства могут даже не задумываться о своей этничности, тогда как для членов этнических меньшинств идентификация оказывается как минимум вынужденной, а связанные с ней проблемы попадают в разряд жизненно важных.

Иными словами, на определение собственной этнической принадлежности оказывает влияние осознание статуса этноса в социальной структуре общества. Так, в условиях США для тех, кто отличен физически (цветом кожи, чертами внешности) или чья культура явно отличается от культуры доминантной группы, вопрос часто заключается не в том, использовать ли этническое название или нет, а в том — какой термин принять. Например, потомки иммигрантов из Латинской Америки могут называть себя мексиканскими американцами, латинами, испаноязычными или чиканос и таким образом демонстрировать свой желаемый облик в глазах большинства, так как перечисленные «ярлыки» имеют разные оттенки и несут в себе большой эмоциональный заряд.

Британскими социальными психологами Г. Ягодой и С. Томпсон было выявлено, что в Шотландии у детей пакистанских иммигрантов представления об этнических группах складываются раньше, чем у детей шотландцев, являющихся группой этнического большинства. Дети из группы меньшинства неизбежно оказываются осведомленными о доминантной культуре как через средства массовой коммуникации, так и через личные контакты. А их сверстники из группы большинства могут вообще не обладать знаниями о пакистанской культуре, если они не имеют соседей этой национальности. Шотландцы реже признают, что между культурами существуют различия в нормах, ценностях и стереотипах поведения, так как общаются в основном внутри своей группы, и даже их контакты с национальными меньшинствами протекают в контексте доминирования норм культуры большинства [по: Левкович, Панкова, 1973].

Но даже если члены группы меньшинства обладают знаниями о различиях между двумя народами и культурами, это вовсе не означает, что они предпочитают свою группу и признают свою принадлежность к ней. Так, пакистанские дети в упомянутом исследовании отдавали предпочтение шотландским именам и внешности, характерной для группы большинства.

В многочисленных исследованиях развития этнической идентичности, проводившихся в США, Великобритании, Новой Зеландии и других странах, дошкольникам предъявлялся набор кукол или картинок, изображающих людей разных рас и национальностей, и предлагалось выбрать те, которые им больше всего нравятся и больше похожи на них самих. В США в 30–60-х годах дети из групп большинства в своих ответах практически единодушно проявляли предпочтение своей общности, а дети из групп меньшинства часто выбирали «неправильные» стимулы, например черные дети выбирали белых кукол, причем не только как самых красивых, но и как похожих на них самих. Так, в исследовании, проведенном в 50-е годы, 92% белых и только 26% афроамериканцев 3,5–5,5 лет сделали правильный выбор [Там же]. В Новой Зеландии белые дети правильно идентифицировали себя с собственной группой в 4–5 лет, а «коричневые» маори — только в 9–10 лет [Vaughan, 1987].

Подобные результаты приводили некоторых авторов к выводу о более раннем формировании этнической идентичности у групп большинства. Однако, когда черных детей специально просили показать куклу или рисунок «нефа», «цветного» или «белого», они прекрасно осознавали расовые различия. Следовательно, выявленная тенденция отражает раннюю осведомленность детей из групп меньшинств о существовании определенной социальной структуры, о том, что в обществе одни группы оцениваются выше, чем другие.

По мнению Г. Вона, остается не до конца ясным, проявляют ли маленькие дети в выборе кукол желание принадлежать к группе с более высоким статусом, либо действительно воспринимают себя ее членами: «Результаты тестирования самоидентификации не позволяют сделать заключение, действительно ли "черные" дети в Америке или дети маори в Новой Зеландии верят, что они "белые". Возможно, во время тестирования они фантазируют» [Ibid, p. 81]. Но представляется очевидным, что хотя социальная структура не позволяет маленьким детям из групп меньшинств реализовать субъективно избранную идентичность, *ложной* эта *фантастическая идентичность* является только с точки зрения внешнего наблюдателя, но «объективируется в сознании индивида как его "действительное Я"» [Бергер, Лукман, 1995, с. 277].

С возрастом у членов всех этнических меньшинств обычно происходит сдвиг к *внутригрупповой ориентации*, поскольку в процессе социализации, когда новому поколению передаются нормы и ценности социокультурной среды, ребенок приобретает все новые знания о межэтнических различиях и более реалистично определяет свою принадлежность к определенной группе. В результате каждый новый член общества оказывается приписанным к той или иной этнической группе.

Несмотря на это социально желательная высокостатусная группа большинства может оставаться для ребенка референтной (эталонной). А *приписывание* вовсе не обязательно оказывается пожизненным. Если первоначально дети учатся у других, к какой группе они принадлежат, и приобретают предписанный обществом этнический статус, то уже в подростковом возрасте к человеку приходит осознание того, что у него есть весьма существенная, по словам Эриксона, «свобода активного выбора», идентифицировать ли себя с группой, членом которой его воспринимают другие, или с группой доминантного большинства [Эриксон, 1996б]. Так, при исследовании американских подростков мексиканского происхождения выяснилось, что если одни сохраняют язык и обычаи своих родителей и осознают себя латинами, то другие перестают говорить по-испански и воспринимают себя англоамериканцами. Впрочем, в случае неблагоприятного межгруппового сравнения члены этнических меньшинств имеют еще более широкий выбор стратегий для поддержания позитивного самоотношения при конструировании этнической идентичности.

12.3. Стратегии поддержания этнической идентичности

Наиболее естественным для человека является стремление сохранить или восстановить *позитивную этническую идентичность*, которая дает ощущение психологической безопасности и стабильности. Для этого используется когнитивная стратегия, названная А. Тэшфелом и Дж. Тернером *стратегией социального творчества* [Tajfel, Turner, 1986]. Она

может принимать различные формы, связанные с пересмотром критериев или объектов сравнения.

Это может быть *поиск новых оснований для сравнения*. Попытку таким способом сохранить позитивную этническую идентичность можно обнаружить в содержании автостереотипов групп, потерпевших поражение в межгрупповом соревновании. Давно известно, что группы с более низким экономическим статусом имеют тенденцию характеризовать себя с точки зрения теплоты и добросердечия. Например, в нашем исследовании, проведенном в конце 80-х годов, московские студенты воспринимали представителей своей этнической общности (русских) как гостеприимных, дружелюбных, гуманных, добрых и отзывчивых. А американцы в их представлении оказались деловитыми, предприимчивыми, трудолюбивыми и добросовестными, т. е. обладающими качествами, которые способствуют достижению успеха в делах, но в России традиционно занимают низкие места в иерархии личностных черт как ценностей.

Другой пример использования новых критериев для сравнения — успех движения афроамериканцев под лозунгом «черное — это прекрасно» в 70-е годы в США, способствовавшего формированию их позитивной идентичности. Именно с этого времени американские исследователи обнаружили, что маленькие черные дети стали намного реже выбирать белых кукол как наиболее привлекательных и похожих на них. Активность движения темнокожих в Новой Зеландии привела к тем же последствиям: маленькие маори, ранее отдававшие предпочтение белым куклам, все чаще выбирают коричневых [Vaughan, 1987].

Стратегия социального творчества проявляется и в восстановлении субъективного благополучия с помощью *выбора для сравнения еще менее успешных или еще более слабых групп*. Так, восточные немцы после воссоединения Германии оказались на более низкой ступени социальной иерархии, чем западные, но свое недовольство, предубеждения и даже акты агрессии они направили не на могущественное государство, а на еще более уязвимые группы вьетнамцев, турок и других иностранных рабочих, а также мигрантов из стран Восточной Европы¹. В США было эмпирически выявлено, что «белые, почти или уже скатившиеся на самое дно все, что касается образования, доходов и работы, не только проявляют наивысшую степень неприязни к чернокожим, но также наиболее склонны прибегать к насилию» [Аронсон, 1998, с. 331].

При неблагоприятном межгрупповом сравнении члены групп дискриминируемого меньшинства могут выбрать и другую стратегию — принять правильную самоидентификацию вместе с негативной оценкой группы. В этом случае формируется *негативная этническая идентичность*, которая может сопровождаться ощущением неполноценности, ущемленности и даже стыда за представителей своего этноса.

Существует мнение, что «для некоторых групп негативные чувства могут быть нормальным аспектом этнической идентичности» [Phinney, 1990, р. 505]. Тем не менее этот тип идентичности, характерный прежде всего для стигматизированных групп², неблагоприятен для межгрупповых отношений, так как сопровождается обострением восприятия дискриминации и увеличением субъективной культурной дистанции с группой большинства: «Группа, находящаяся не в ладах с самой собой, не сможет нормально и счастливо сосуществовать с другими группами» [Левин, 2000, с. 384].

Неблагоприятен он и для личностного роста индивида. В эмпирических исследованиях не раз подтверждалось, что дети, чья национальная принадлежность отличается от большинства в классе, имеют низкую самооценку и проявляют недостаток уверенности. А если группы находятся в состоянии конфликта, на самооценку оказывает влияние уже не национальный состав класса, а широкий социальный контекст: одинаково низкая самооценка была выявлена у арабских подростков и в совместных еврейско-арабских школах, и в чисто арабских. Осознавая себя членами группы меньшинства, они сравнивали себя не с соучениками-евреями, а с группой большинства в целом. Отнюдь не случайно израильские психологи при проведении семинаров по урегулированию этнического конфликта между арабами и евреями обязательным

¹ Например, хотя в 1990 г. иностранцы на территории бывшей ГДР составляли всего 1%, а турки там вообще не жили, 85,9% жителей региона оказались противниками иммиграции турок в Германию [Grundmann, Ashkenasi, 1991].

² Стигма в социологии определяется как «характеристика человека или группы, которая считается своего рода пороком и вызывает стремление наказать, изолировать или как-нибудь иначе унижить людей, которым приписывают эту характеристику» [Смелзер, 1994, с. 660].

подготовительным этапом рассматривают повышение самооценки их участников-арабов [Bargal, Bar, 1992].

Но принимая негативную идентичность, человек может по-разному реагировать на негативные суждения о своем этносе, а следовательно, на негативный образ самого себя, сложившийся в глазах представителей доминантной группы. Он может относить негативные суждения к другим членам своей группы, но не к самому себе, установив **психологическую границу между группой и собой**. В этом случае у него есть возможность избежать чувства неполноценности и сохранить высокую самооценку. Подобная тенденция обнаружена у современных еврейских подростков, среди которых при переходе к юношескому возрасту увеличивается число тех, кто считает, что в России нет перспектив для евреев, но растет доля оптимистов относительно своих жизненных перспектив в этой стране. Иными словами, они демонстрируют «разотождествление» себя и своего народа [Собкин, 1995].

Другим способом поддержания позитивного самоотношения является **выделение внутри этноса подгруппы**, которой и приписываются более положительные характеристики. Именно об этом пути конструирования идентичности говорила М. Заваллони [Zavalloni, 1983], выявив — даже при достаточно позитивной этнической идентичности — дифференциацию: «Мы, молодые французы, придерживающиеся левых политических взглядов» и «Они, французы, мелкие буржуа, консерваторы по натуре».

Осознание себя как члена негативно оцениваемой в обществе группы допускает и конструирование **амбивалентной идентичности**, которая позволяет частично сохранить позитивное самоотношение, но способствует формированию «комплекса раздвоения личности». Так, начиная с 40-х годов XX в. принадлежность к еврейству в нашей стране создавала двойственное чувство: гордость в приватной сфере и унижение в сфере публичной [Воронков, Чи-кадзе, 1997].

При конструировании идентичности индивиды могут исходить и из принципа: «Пусть мы такие плохие, но это действительно мы». Подобное **аффективное, даже агрессивное подчеркивание этнической принадлежности** выявлено у выходцев из стран Северной Африки во Франции, где молодежь из среды иммигрантов продолжает претендовать на принадлежность к группе уроженцев Магриба, хотя почти полностью отвергает традиционные этнокультурные ценности и стереотипы поведения.

В случае неблагоприятного межгруппового сравнения кроме стратегии социального творчества индивид может выбрать и стратегию **индивидуальной мобильности**, которая состоит в попытке сменить группу. Имеется в виду именно осознанная смена группы и формирование **измененной идентичности**, а не ложной идентичности, как у маленьких детей, фантазирующих, что они похожи на членов доминантной группы.

Что касается малых групп, то при адекватном неблагоприятном оценивании собственной группы, как правило, существует объективная возможность перехода в другую группу. Более сложна проблема при негативном восприятии собственной большой группы: социального слоя, пола, расы, т. е. групп с низким или нулевым уровнем межгрупповой мобильности. Во все времена отдельные представители социальных низов выбивались «наверх» благодаря таланту, усилиям, удаче. В истории любой страны мы находим подобные примеры. Одни общества (страна иммигрантов США) и эпохи (годы Петровских реформ и любые другие периоды «перестроек») способствуют индивидуальной мобильности больше, другие — меньше. В США даже сложилась мифология о людях, которые «сами себя сделали». Множество подобных случаев мы находим и в истории России, например среди сподвижников Петра I. Так, один из «птенцов гнезда Петрова» — князь А. Д. Меншиков, как известно, в молодости торговал пирожками на улицах Москвы.

Но в высокостатусные группы перейти достаточно сложно, так как в этом случае действует психологическое правило одновременного преувеличения людьми внутригруппового сходства и межгрупповых различий: при оценке претендентов на вступление в «клуб для избранных» его члены скорее предпочтут, чтобы «подходящий» человек оказался вне клуба, чем «неподходящий» вступил в него [Агеев, 1990]. Как верно подметил С. А. Арутюнов, человек, живущий в пограничной зоне между Францией и Италией, может быть не совсем уверен, какой он национальности, но стоит ему проехать шестьдесят километров от границы в сторону Италии, и ему четко дадут понять, что он — француз, а если он отправится в глубь Франции, его будут воспринимать как итальянца [Арутюнов, 1989].

Есть и непреодолимые границы: только маленькие дети могут не осознавать, что пол или расовая принадлежность — произвольные категории. Правда, в наши дни отдельные люди «перепрыгивают» через самые «высокие» преграды. Проводятся операции по замене пола, а американский певец М. Джексон из черного стал белым, осветлив кожу и пройдя через многочисленные пластические операции. Но все это исключения, которые лишь подтверждают правило.

При рассмотрении этноса как биосоциального организма и он оказывается группой с нулевым уровнем межгрупповой мобильности. Согласно этой точке зрения, этничность есть наследуемое качество, и никто не может выбирать этническую группу, к которой хотел бы принадлежать. Однако в наше время редко кто из исследователей придерживается столь крайней позиции и определяет этническую принадлежность индивида по «крови». Большинство ученых согласны с тем, что этничность представляет собой аскриптивное (предписываемое обществом), а не наследуемое качество, и рассматривают этнос как своего рода связующее звено между двумя типами групп: принадлежность к которым практически невозможно изменить и которые человек выбирает себе сам.

Правда, в нашей стране понимание этничности как аскриптивного свойства часто встречает отторжение на уровне обыденного сознания, где господствует примордиалистская трактовка этничности, согласно которой это такая же врожденная характеристика, как цвет волос или кожи. Так, в этносоциологическом исследовании, проведенном в 1995 г., 48,6% опрошенных россиян продемонстрировали сакральное, по терминологии Э. Дюркгейма, понимание национальной принадлежности — национальность дана человеку от природы или от Бога и менять ее нельзя. И только 9,7% придерживались мнения, что человек вправе делать сознательный выбор национальности [Здравомыслов, 1997]. Во многом эти результаты есть следствие того, что отечественная паспортная система долгие годы «приковывала» человека к этносу, определяя его этническую принадлежность по кровному родству.

Как бы то ни было, в процессе социализации и инкультурации общество приписывает ребенка к определенному этносу. В результате у большинства людей проблемы выбора не возникает, но многие, прежде всего члены групп меньшинств и выходцы из межэтнических браков, проходят через «постоянный внутренний референдум» на лояльность к той или иной общности. У этих людей в процессе этнической идентификации, кроме **критерия приписывания** (то, кем другие их воспринимают), большую роль играет и **критерий внутреннего выбора** (то, кем они сами себя осознают). И здесь хочется вспомнить слова Шпета, подчеркивавшего, что принадлежность человека к народу определяется не биологической наследственностью, а **сознательным приобщением** к тем культурным ценностям и святыням, которые образуют содержание истории народа:

«Человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя к данному народу, он может даже "переменить" народ, войти в состав и дух другого народа, однако опять не "произвольно", а путем долгого и упорного труда пересоздания детерминирующего его духовного уклада» [Шпет, 1996, с. 371].

«Выбрать» национальность для ребенка и сознательно приобщать его к культурным ценностям «чужого» народа могут и родители. Так, сбылись мечты матери знаменитого французского писателя Р. Гари, еврейки «с русской душой», посвятившей свою жизнь тому, чтобы воспитать сына французом. Став им, в том числе приобретя французскую этническую и гражданскую идентичность, он написал в романе-автобиографии:

«Попробуйте-ка сами: еще ребенком бродить по литовским лесам, слушая французские легенды; все время видеть незнакомую вам страну в глазах своей матери, постигать ее через улыбку и чарующий голос, а вечером <...> слушать Францию, которая преподносится вам в образе Кота в сапогах, <...> объявлять своим оловянными солдатам, что с высоты пирамид на них смотрит сорокавековая цивилизация, носить бумажную треуголку, брать Бастилию, <...> учиться читать по басням Лафонтена, — и попробуйте потом, в зрелом возрасте, отделаться от всего этого» [Гари, 2004, с. 105].

Внешний критерий приписывания особенно важен, когда этничность проявляется в очень явных физических характеристиках, например в расовых различиях: «человек, чья внешность не способствует "переходу", может рассматривать ее как несмыслимое клеймо, поставленное ему его группой» [Девос, 2001, с. 261]. Но отдельные индивиды и в этом случае идентифицируют себя с доминантной группой большинства. Например, афроамериканцы, которых называют *орео*, в мыслях и действиях больше похожие на белых, чем на черных, считают себя черными снаружи и белыми внутри [Berry et al, 2002], причем данная

идентичность объективируется в их сознании как «действительное Я». Правда, это вовсе не означает, что белые их принимают в свою группу.

Даже люди, имеющие объективные основания причислять себя к какой-либо общности, например дети из смешанных в расовом отношении браков, часто оказываются чужими для нее: кем бы сам себя ни осознавал мулат, для белых он — негр, а для черных — белый. Яркие примеры, свидетельствующие о плачевных последствиях несбалансированности критериев приписывания и свободного выбора, мы найдем в художественной литературе. Герой романа современного американского писателя Т. Бойла Корагессана «Восток есть Восток», Хиро Танака, не знавший отца-американца и в раннем детстве потерявший мать-японку, в Японии оказался вечным чужаком:

«Длинноносый. Масloed поганый. Эти оскорбления преследовали его всю жизнь. Он рыдал на руках у бабушки после детского сада, был козлом отпущения в начальных классах, в средней школе его без конца лупили, а из морского училища... пришлось уйти, потому что соученики не давали ему прохода. Они называли его *гайдзином*, "иностранцем"» [Бойл Корагессан, 1994, с. 12].

Будучи изгоем в японском обществе, «фанатично нетерпимом к притоку чужой крови», он стремится воссоединиться с многоплеменным американским народом, полагая, что «в Америке можно быть на одну часть негром, на две югославом, на три эскимосом и при этом разгуливать по улицам с гордо поднятой головой» [Там же, с. 13]. Но когда он попадает в США, американцы тоже ненавидят его и — в силу трагического стечения обстоятельств — травят, травят в буквальном смысле слова, как дикого зверя:

«Поймали, затравили. Наставили ружья, напустили собак... Ведь он, в сущности, одной с ними породы, вот в чем все дело-то, неужели они не поняли? Тоже из их своры. Но не видят, не чувствуют. Надели наручники, дали под дых, извергли, плюясь, поток ругательств, и только ненависть он увидел в холодных водянистых глазах» [Там же, с. 108].

Поэтому очень важна еще одна отмеченная Шпетом особенность этнической идентичности: единство человека с народом определяется **обоюдным актом признания** [Шпет, 1996]. Между субъективной этнической идентичностью и аскриптивной этничностью существует диалектическая связь, поэтому, чтобы стать членом этнической общности, недостаточно осознания своей к ней принадлежности, необходимо и признание индивида группой. Более того, в вопросе о «переходе» немаловажную роль играет и общность, к которой человек приписан и которая может ввести санкции, направленные на сохранение преданности своих членов. Так, в те времена, когда евреи в Европе жили в гетто, жесткость границ между ними и другими группами «поддерживалась самой еврейской группой не меньше, чем группами по ту сторону границы» [Левин, 2000, с. 300].

Иными словами, для бесконфликтного существования человека в объективной реальности межэтнических отношений необходимы согласованность критерия приписывания и критерия свободного выбора, подтверждение субъективной идентичности окружением.

Но когда явных межгрупповых различий нет, существует высокая степень согласия между внешними (даваемыми другими) и собственными (самоопределяемыми) критериями идентичности: группа примет индивида, даже если по крови он — «чужой». Родившемуся и выросшему в Москве, воспитанному в русской культуре человеку, родители которого по советскому паспорту — белорусы, легко осуществить свой свободный выбор: он не только сам может осознавать себя русским, но его родной язык, поведение и внешний облик не мешают окружающим отнести его к этой этнической общности.

12.4. Модели измерения этнической идентичности

Перечисленные стратегии — идентификация со своей группой (поддержание позитивной или принятие негативной этнической идентичности) и идентификация с доминантной группой (ложная идентичность, выявленная у маленьких детей, и измененная в результате свободного выбора идентичность) — соответствуют полюсам континуума при рассмотрении идентичности на основе **линейной биполярной модели** (рис. 12.1).

А ————— Б

Рис. 12.1. Линейная биполярная модель этнической идентичности: А — высокий уровень идентификации со своей этнической группой (позитивная или негативная идентичность);

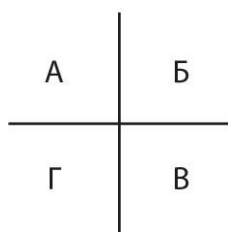
Б — высокий уровень идентификации с чужой этнической группой (измененная или ложная идентичность).

Авторы, применяющие данную модель при изучении этнической идентичности групп меньшинства, исходят из того, что степень идентификации со своей этнической группой и с доминантной группой взаимозависимы: индивид, обладающий четкой идентичностью с одной из них, не может осознавать своего тождества с другой, усиление одной приводит к ослаблению другой.

Однако существует множество свидетельств того, что две идентичности независимы друг от друга: индивиды демонстрируют самые разные уровни идентификации с двумя и более этническими общностями. Такую идентичность могут иметь не только выходцы из смешанных браков, но и люди, живущие в полиэтническом обществе. У них «национальность для себя» может обозначаться не одним словом, а описательно: «ближе к русской национальности», «скорее между русскими и украинцами» (из ответов жителей Полесья на вопрос об их национальности) [Климчук, 1990]. Иными словами, «этническая идентичность не обязательно является линейным конструктом; она может быть рассмотрена с точки зрения качественно различных способов отношения к своей и другим группам» [Phinney, 1990, p. 509].

Исследователи, полагающие, что индивид с разной степенью интенсивности может идентифицировать себя как с одной, так и одновременно с двумя и более этническими общностями, предложили *модель двух измерений этнической идентичности* [Berry et al., 2002] (рис. 12.2). Она включает четыре типа этнической идентичности, при которых связи с двумя группами могут сосуществовать относительно независимо друг от друга.

Высокий уровень идентификации
со своей этнической группой



Высокий уровень
идентификации
с чужой этнической
группой

Рис. 12.2. Модель двух измерений этнической идентичности: А — моноэтническая идентичность со своей этнической группой; Б — биэтническая идентичность; В — моноэтническая идентичность с чужой этнической группой; Г — маргинальная этническая идентичность.

Для большинства индивидов характерна *моноэтническая идентичность*, совпадающая с «объективной» этничностью. При благоприятных социально-исторических условиях позитивная этническая идентичность сопровождается патриотизмом, гордостью за достижения своего народа и его великих представителей, адекватно высокой самооценкой, чувством собственного достоинства и т.п. На основании результатов многочисленных исследований можно считать доказанным, что «формирование этнической идентичности по типу "нормы" (позитивная этническая идентичность) предполагает соотношение в структуре идентичности позитивного образа собственной этнической группы с позитивным ценностным отношением к другим этническим группам» [Дробижева и др., 1996, с. 332]¹.

Но позитивная этническая идентичность может проявляться и по-другому. В своей крайней форме она представляет собой *этническую гиперидентичность*, которая доминирует в иерархии социальных идентичностей индивида и сопровождается враждебными стереотипами, предубеждениями к представителям других этнических групп, уклонением от тесного взаимодействия с ними и нетерпимостью в межэтническом взаимодействии. Так, моноэтнические казахи — респонденты уже упоминавшегося исследования —

¹ Вселяет оптимизм то обстоятельство, что даже в кризисное постсоветское время для большинства россиян — от 60 до 86% по результатам разных авторов — характерна подобная «нормальная» этническая идентичность без чувства национальной исключительности и враждебности к другим этническим общностям [Здравомыслов, 1997; Сикевич, 1996].

продемонстрировали низкую толерантность к русским в сфере близкого общения: 77,6% респондентов исключали возможность своего брака с русскими, а 19,5% предвидели распад такого брака. Их гиперидентичность особенно ярко проявилась в том, что 71,6% респондентов обиделись бы, если бы их посчитали по характеру похожими на русских [Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997]. Как отмечал еще К. Левин (1891–1947), этническая гиперидентичность негативно влияет и на ее обладателя:

«Если человек всегда поступает только как представитель какой-то одной определенной группы, это, как правило, свидетельствует о своего рода личностном дисбалансе, поскольку человек попросту неспособен к естественным и спонтанным реакциям на актуальную ситуацию. Он слишком сильно ощущает свою принадлежность к конкретной группе, и это является показателем дисфункциональности его отношения к этой группе» [Левин, 2000, с. 297].

Моноэтническая идентичность с чужой этнической группой (измененная этническая идентичность), как уже отмечалось, возможна в случаях, когда в полиэтничном обществе чужая группа расценивается как имеющая более высокий экономический, социальный и прочий статус, чем своя. Конечным результатом идентификации с чужой группой является полная ассимиляция, т. е. принятие ее традиций, ценностей, норм, языка и т.п. вплоть до — при условии принятия индивида группой — полного растворения в ней¹. Например, приоритетное положение русского языка в Казахстане в советский период привело к значительному снижению значимости собственного языка как жизнеспособного средства коммуникации и к языковой ассимиляции части казахов, прежде всего горожан. По результатам репрезентативного социологического исследования, проведенного уже в независимом Казахстане, в середине 90-х годов 74,5% казахов свободно владело русским языком и только 71% — казахским. Языковая ассимиляция части казахов в СССР отражала стратегию индивидуальной мобильности, желание интегрироваться в доминантную группу и таким образом приобрести позитивную социальную идентичность.

Сильная, хотя и разного уровня интенсивности, идентификация с двумя группами ведет к формированию **биэтнической идентичности**. Имеющие такую идентичность люди обладают психологическими особенностями обеих групп, осознают свое сходство с ними и обладают **бикультурной компетентностью**. Хотя в нашем исследовании казахи-билингвы четко декларировали свою принадлежность к казахскому этносу, они приписывали себе как качества, свойственные, с их точки зрения, казахам, так и качества, характеризующие типичного русского, а более половины из них согласились бы, что по характеру они похожи на русских. Иными словами, результаты продемонстрировали отсутствие у билингвов и «казахского» внутригруппового фаворитизма, и предубеждений к представителям русского народа [Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997].

В настоящее время предпринимаются попытки выделить типы биэтнической идентичности, иными словами, различные способы поддержания индивидом связей с двумя культурами, а также стадии ее формирования. Человеком с биэтнической идентичностью в этом случае рассматривается индивид, в восприятии которого происходит частичное совмещение двух культур, а различие в типах бикультурализма проистекает из-за разного восприятия своего места в них [Phinney, Devich-Navarro, 1997]. Идентичность индивида, который осознает себя находящимся в области слияния двух культур, так и называют — *слившейся*. А идентичность, обладая которой индивид в разных ситуациях осознает свою принадлежность к разным культурам, вернее, к их не слившимся в его восприятии частям, называют *чередующейся*. В этом случае человек с бикультурной компетентностью «переключает коды», в прямом и переносном смысле переходя с одного языка на другой. Чередование идентичностей может происходить ежедневно: мексиканец — гражданин США во втором поколении — в первой половине дня — в школе — может осознавать себя англоязычным белым американцем, а во второй половине дня — дома — чиканос.

По мнению М. Родерем-Борус, биэтническая идентичность является одним из параметров более широкого понятия **бикультурной ориентации**, представляющей собой бикультурное восприятие себя и окружающего мира [Rotheram-Borus, 1993]. Американская исследовательница рассматривает подростковый возраст решающим этапом формирования

¹ В неопубликованной части исследования, проведенного А. Б. Мендяевой в Калмыкии, было обнаружено, что ассимилировавшиеся калмыки против всякой очевидности подчеркивали даже свое внешнее сходство с русскими.

этнической идентичности, когда происходит осознанный выбор этнических ролей и соответствующей ориентации — монокультурной или бикультурной. Но в отличие от моноэтнической идентичности со своей группой, которая достигается в подростковом возрасте, биэтническая идентичность характеризует собой только устойчивую, сложившуюся Я-концепцию и образ мира взрослого человека.

Важнейшими составляющими бикультурного видения мира в подростковом возрасте Родерем-Борус считает бикультурный выбор референтных групп и компетентность в двух культурах, полагая, что молодежь только примеряет на себя те или иные виды этнической идентичности, сопоставляет различные культурные ценности и ищет адекватную референтную группу. Бикультурная компетентность подростков позволяет им «жить в двух измерениях», т. е. использовать разные языки, нормы и стереотипы поведения в разных группах: одни — со сверстниками, другие — традиционно принятые — в семье.

Проблема стадийного формирования биэтнической идентичности разрабатывается в Финляндии на примере подростков —иммигрантов из бывшего СССР [Jasinskaja-Lahti, 2000]. Согласно полученным результатам, все обследованные подростки¹ обладали биэтнической идентичностью, однако пропорции «русскости» и «финнскости» изменялись в зависимости от продолжительности их пребывания в Финляндии. Был выявлен переход от более интенсивного чувства принадлежности к финнам на первом году жизни в Финляндии через стадию слабой идентификации с обеими группами к формированию четкой биэтнической идентичности с превалированием ее русского компонента после трех лет пребывания в стране.

Иными словами, развитие биэтнической идентичности подростков строго следовало стадийной модели формирования этнической идентичности Дж. Финни [Phinney, 1993]. Четкое предпочтение идентичности с высокостатусной группой большинства сразу после переезда в Финляндию соответствует непрроверенной идентичности в модели Финни. На следующей стадии происходит исследование своей этнической идентичности (мораторий), стимулируемое опытом воспринимаемой дискриминации со стороны местных жителей. Третья стадия — привязанность к двум этническим общностям, но с преобладанием идентификации с русским этносом — определяется И. Ясинской-Лахти как реализованная биэтническая идентичность с реалистическим равновесием ее компонентов.

Именно биэтническая идентичность наиболее благоприятна для представителя группы меньшинства в полиэтническом обществе, так как позволяет органично сочетать разные ракурсы восприятия мира, овладевать богатствами еще одной культуры без ущерба для ценностей собственной². Эмпирически доказано, что дети с биэтнической ориентацией имеют большую свободу когнитивных стилей, большую степень адаптивности и креативности [Phinney, 1990].

С этой точки зрения интересна попытка выделения этапов личностного роста индивидов, взаимодействующих с представителями других культур и получающих социальную поддержку. Согласно этой модели, в процессе успешной адаптации человек проходит три этноцентристских этапа (отрицание различий; защита от различий с их оценкой в пользу своей группы; минимизация различий) и три этнорелятивистских этапа (принятие различий; адаптация к различиям между культурами или этносами, т. е. способность не только их признавать, но и действовать соответствующим образом; интеграция, т. е. применение этнорелятивизма к собственной идентичности) [Bennett, 1986]. Позицию индивида на высшем этапе личностного роста М. Беннетт называет **конструктивной маргинальностью**, что соответствует таким понятиям, как человек — посредник между культурами, человек мультикультуры.

Осознание и принятие своей принадлежности к двум этническим общностям благотворно сказывается и на личностном росте выходцев из межэтнических браков. Прекрасно сказала об этом Н. Н. Берберова, армянка по отцу и русская по матери:

«Я давно уже не чувствую себя состоящей из двух половинок, я физически ощущаю, как по мне проходит не *разрез*, но *шов*. Что я сама есть шов. Что этим швом, пока я жива, что-то сошлось во мне, что-то спаялось, что я-то и есть в природе один из примеров спайки, соединения, слияния,

¹ Подростки, у которых по крайней мере один из родителей по национальности финн или финн-ингерманландец.

² Впрочем, если моноэтнические идентичности со своей или чужой группами обеспечивают индивиду чувство психологического комфорта и позволяют получать поддержку ближайшего окружения, они также могут служить основой для формирования позитивной Я-концепции члена группы меньшинства.

гармонизации, что я живу не даром, но есть смысл в том, что я такая, какая есть: один из феноменов синтеза в мире антитез» [Берберова, 1996, с. 51].

Но, к сожалению, «культурные гибриды» — члены групп меньшинств и выходцы из межэтнических браков часто представляют собой именно разрез, а не шов. Это индивиды с **маргинальной этнической идентичностью**, которые балансируют между двумя культурами, не овладевая в должной мере нормами и ценностями ни одной из них. Подобные маргиналы, путаясь в идентичностях, часто испытывают внутриличностные конфликты, симптомами которых являются отчужденность, отчаяние, агрессивность, ощущения «неприступной стены», неприспособленности, неудачливости, бессмысленности существования [Стоунквист, 1979]. Впрочем, индивиды с маргинальной идентичностью могут четко декларировать моноэтническую идентичность и даже быть агрессивно настроенными националистами, обычно предпочитая группу, которая имеет более высокий статус в обществе.

Так, казахи-маргиналы, плохо владеющие казахским языком и не включенные полностью в русскую культуру, проявили почти такую же предубежденность к русским, что и индивиды с этнической гиперидентичностью. Они демонстрировали избегание близких форм социального контакта с русскими: 45% считали, что при их браке с русскими будут проблемы с родственниками, 25% исключали саму возможность подобного брака, а 25% затруднились с ответом, т. е. испытывали дискомфорт и колебания. Проявляя подобные негативные социальные установки и предпочтение внутригрупповых контактов, маргиналы пытались разрешить конфликт этнической идентичности и озабоченность проблемами своего положения в обществе, где казахский язык и культура стали приоритетными [Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997]. Было обнаружено, что к проявлению интолерантных установок в условиях межэтнического взаимодействия склонны и мальчики, выходцы из русско-еврейских браков, идентифицирующие себя с русскими как группой этнического большинства. Но поскольку они ощущают «себя недостаточно русскими», подобные реакции тесно коррелируют с чувством «национальной неполноценности» [Собкин, Глухова, Мутерперель, 2003].

Иными словами, ситуация, «когда человек находится "нигде", когда он — "маргинальный человек", "вечный подросток"» [Левин, 2000, с. 345], является реальной угрозой как для личностного роста индивида, так и для общества в целом.

Модель двух измерений этнической идентичности не описывает всех ее возможных форм и — соответственно — стратегий сохранения индивидом и группой субъективного благополучия при неблагоприятном межэтническом сравнении. Правда, имплицитно в ней заложена еще одна форма идентичности: если существуют разные уровни осознания своей принадлежности к одной или нескольким этническим группам, следовательно, возможен и его нулевой уровень. Иными словами, возможна **слабая, четко не выраженная этническая идентичность или даже ее полное отсутствие**, по крайней мере на осознаваемом уровне. В качестве стратегии сохранения личностного благополучия она проявляется в отрицании «значимости этнического фактора и этнической принадлежности как в своей жизни, так и в обществе в целом» [Шлягина, Данзаева, 1997, с. 352].

Разные формы подобной стратегии реструктуризации идентичности позволяют членам групп меньшинств сохранить позитивную идентичность, исключив из нее вызывающую беспокойство этническую составляющую. Во-первых, она может проявляться в предпочтении **личностной идентичности** перед этнической и социальной в целом, в осознании себя прежде всего уникальным индивидом, а не членом группы.

Во-вторых, возможна реструктуризация социальной идентичности с вытеснением из нее этнической идентичности. Проявление этой стратегии было обнаружено в уже упомянутом казахстанском исследовании: при заполнении теста Куна — Макпартланда «Кто я?» этническую принадлежность намного чаще указывали респонденты, знающие казахский язык (71,6%), чем не владеющие им (12,5%). Иными словами, респонденты с низким уровнем компетентности в казахском языке, чувствуя некоторую «ущербность» в качестве членов этнической группы, стремились защитить свою самооценку, вытесняя из структуры самокатегоризации этническую принадлежность и заменяя ее другими категориями [Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997].

Какие категории использует индивид, чтобы уйти от переживаний, связанных с принадлежностью к этнической группе? При формировании социальной идентичности он может опираться на **гражданскую идентичность**. Или причислять себя к широким наднациональным общностям — европейцам, гражданам мира и т. п., т. е. декларировать

космополитическую идентичность. Но в иерархии социальных идентичностей индивида более значимой, чем этническая идентичность, может оказаться и **идентичность с малой группой**, прежде всего с семьей.

Однако вытеснение из структуры социальной идентичности одной из ее важнейших составных частей — этнической идентичности — грозит, с одной стороны, потерей целостности Я-образа, а с другой — потерей связей с какой бы то ни было культурой. Утрата этнической идентичности может привести к негативным последствиям для идентичности человека в целом, что проявляется, например, в ощущении «я — никто», невидимости, безымянности, безликости [Эриксон, 1996б].

Рекомендуемая литература

Лебедева Н. М. Теоретико-методологические основы исследования этнической идентичности и толерантности в поликультурных регионах России и СНГ // Идентичность и толерантность / Под ред. Н. М. Лебедевой. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 10–34.

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. С. 103–122.

Стефаненко Т. Г. Индивидуальные стратегии конструирования этнической идентичности // Идентичность и толерантность / Под ред. Н. М. Лебедевой. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 35–48.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. С. 308–333.

ГЛАВА 13

МЕХАНИЗМЫ МЕЖГРУППОВОГО ВОСПРИЯТИЯ В МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ

13.1. Этноцентризм как социально-психологическое явление

Для поддержания группой позитивной идентичности используется специфический механизм межгруппового восприятия — **внутригрупповой фаворитизм**, заключающийся в тенденции благоприятствовать собственной группе и ее членам при сравнении с другими сопоставимыми с ней группами. Этот термин — калька с английского языка — уже достаточно прочно вошел в научный оборот, хотя более подходящим, видимо, было бы русское словосочетание **предпочтение своей группы**.

Всем известный пример внутригруппового фаворитизма — **этноцентризм** — предпочтение своей этнической группы. Определение этого понятия дал в далеком 1906 г. У. Самнер, по мнению которого, этноцентризм — это такое «видение вещей, при котором своя группа оказывается в центре всего, а все другие соизмеряются с ней или оцениваются со ссылкой на нее» [цит. по: *Stephan, Stephan*, 1996, p. 125].

Современные исследователи рассматривают этноцентризм как присущее людям свойство «воспринимать и оценивать жизненные явления сквозь призму традиций и ценностей собственной этнической группы, выступающей в качестве некоего эталона или оптимума» [Кон, 1983, с. 812]. Явление это можно обнаружить у представителей рода человеческого на протяжении всей его истории. Так, в написанной в XII в. «Повести временных лет» поляне, имеющие обычай и закон, противопоставляются вятичам, кривичам, древлянам, не имеющим ни настоящего обычая, ни закона [Повесть временных лет, 1969]. Эталонным может рассматриваться все что угодно: религия, язык, литература, пища, одежда и т.д. и т.п. Существует даже мнение, что

«вопрос о том, сжигает ли конкретное племенное сообщество своих покойников или хоронит, круглые у них дома или прямоугольные, может порой не иметь иного функционального объяснения кроме того, что народ, о котором идет речь, хочет показать, что он отличается от своих соседей, живущих дальше по дороге, и превосходит их. В свою очередь, эти соседи, обычаи которых прямо

противоположны, также убеждены в том, что их способ делать что бы то ни было — правильный и самый наилучший» [Лич, 2001, с. 78].

М. Бруэр и Д. Кэмпбелл выделили основные показатели этноцентризма:

- восприятие элементов своей культуры — норм, ролей и ценностей — как естественных и правильных, а элементов других культур как неестественных и неправильных;
- рассмотрение обычаев своей группы в качестве универсальных;
- представление о том, что для человека естественно сотрудничать с членами своей группы, оказывать им помощь, предпочитать свою группу, гордиться ею и не доверять и даже враждовать с членами других групп [Brewer, Campbell, 1976].

Последний из выделенных Бруэром и Кэмпбеллом критериев всегда свидетельствует об этноцентризме индивида. Что касается первых двух, то некоторые этноцентричные люди признают, что другие культуры обладают своими ценностями, нормами и обычаями, но низшими в сравнении с традициями «их» культуры. Однако встречается и более наивная форма этноцентризма, когда его носители убеждены, что «их» традиции и обычаи универсальны для всех людей на Земле.

Следует отметить, что среди исследователей нет единодушия в понимании и оценке явления этноцентризма. Советские обществоведы полагали, что этноцентризм — негативное социальное явление, равнозначное национализму и даже расизму. А многие психологи считают этноцентризм негативным социально-психологическим явлением, проявляющимся в тенденции неприятия всех чужих групп в сочетании с завышенной оценкой собственной группы.

Но, как и любое другое социально-психологическое явление, этноцентризм не может рассматриваться как нечто только положительное или только отрицательное, а ценностное суждение о нем абсолютно неприемлемо. Хотя этноцентризм часто оказывается препятствием для межгруппового взаимодействия, одновременно он выполняет полезную для группы функцию поддержания позитивной идентичности и даже сохранения целостности и специфичности группы. Например, при изучении русских старожилов в Азербайджане было выявлено, что уменьшение этноцентризма, проявившееся — казалось бы — в позитивном явлении — снижении негативной окраски гетеростереотипов, свидетельствовало о размывании единства этнической группы и приводило к увеличению выезда в Россию в поисках необходимого чувства *Мы* [Лебедева, 1993].

Более того, этноцентризм изначально не несет в себе враждебного отношения к другим группам и может сочетаться с терпимым отношением к межгрупповым различиям. С одной стороны, доказано: «пристрастность является главным образом результатом того, что собственная группа считается хорошей, и в меньшей степени возникает из чувства, что все другие группы — плохие» [Майерс, 1997, с. 455]. С другой стороны, некритичное отношение может не распространяться на *все* свойства и сферы жизнедеятельности своей группы.

Так, Бруэр и Кэмпбелл обнаружили этноцентризм у всех исследованных ими тридцати этнических общностей в трех странах Восточной Африки. К своей группе представители всех народов относились с большей симпатией, более позитивно оценивали ее моральные добродетели и достижения. Но степень выраженности этноцентризма варьировалась. При оценке групповых достижений фаворитизм был значительно более слабым, чем при оценке других аспектов. Треть общностей оценивала достижения как минимум одной из чужих групп выше, чем собственные достижения [Brewer, Campbell, 1976]. Этноцентризм, при котором достаточно объективно оцениваются качества своей группы и предпринимаются попытки понять особенности чужой группы, разные авторы называют *благожелательным*, или *гибким*.

Но этноцентризм может проявляться в самых разных степенях выраженности¹. Некоторые исследователи основную причину этого видят в особенностях той или иной культуры. Так, существуют данные, что тесно связанные со своей группой представители коллективистических культур более этноцентричны, чем члены культур индивидуалистических. Однако другими авторами было обнаружено, что именно в коллективистических культурах, где преобладают ценности скромности и гармонии,

¹ Напомним также, что у членов низкостатусных групп меньшинства, не видящих возможности бороться за изменение ситуации в обществе, может проявляться внешнегрупповой фаворитизм — предпочтение чужой группы.

межгрупповая предвзятость выражена слабее, например, полинезийцы демонстрировали меньшее предпочтение своей группы, чем европейцы [Berry et al., 2002].

В любом случае на степень выраженности этноцентризма более значительное влияние оказывают не особенности культуры, а социальные факторы — социальная структура, объективный характер межэтнических отношений. Так, представители групп меньшинства — небольших по размеру и ниже других по статусу — более склонны к предпочтению своей группы. Это относится как к этническим мигрантам, так и к целым «малым нациям». При наличии конфликта между этническими общностями и в других неблагоприятных социальных условиях этноцентризм может проявляться в очень ярких формах и — хотя и способствует поддержанию позитивной этнической идентичности — становится дисфункциональным для индивида и социума. При таком этноцентризме, который получил наименование **воинственного**, люди не только судят о чужих ценностях исходя из собственных, но и навязывают их другим.

Воинственный этноцентризм выражается в ненависти, недоверии, страхе и обвинении других групп за собственные неудачи. Такой этноцентризм неблагоприятен и для личностного роста, ведь с его позиций воспитывается любовь к родине, а ребенку, как не без сарказма писал Э. Эриксон:

«внушают убеждение, что именно его "вид" входил в замысел творения всеведущего Божества, что именно возникновение этого вида было событием космического значения и что именно он предназначен историей стоять на страже единственно правильной разновидности человечества под предводительством избранной элиты и вождей» [Эриксон, 1996б, с. 311–312].

Например, жителей Китая в древности воспитывали в убеждении, что именно их родина — «пуп Земли», и сомневаться в этом не приходится, так как солнце восходит и заходит на одинаковом расстоянии от Поднебесной. Группоцентризм в его великодержавном варианте был характерен и для советской идеологии: даже маленькие дети в СССР знали, что «начинается Земля, как известно, от Кремля».

И такое воспитание приносит свои плоды. В исследовании, проведенном нами в последние годы существования СССР в рамках проекта «Игра в ООН», испытуемые — студенты из десяти стран — должны были «заселить» обитаемую планету жителями своей и еще семи стран, используя для этого пустую карту двух полушарий. У советских студентов были выявлены неблагоприятные тенденции: они размещали свою страну либо на целом полушарии, либо в центре рисунка, так, что она граничила со всеми другими государствами и получала львиную долю территории. Последний вариант является ярким выражением феномена «пупа Земли» и был обнаружен у молодых людей еще из двух стран — Ирана и Египта. У остальных испытуемых¹ ничего подобного выявлено не было. Для них было характерно стремление каким-то образом объединить страны на новой планете. А каждый пятый участник исследования даже поместил в центре рисунка чужую страну — нейтральную (Австрию, Швейцарию) или достигшую наивысших достижений в экономике (Японию).

Воинственный этноцентризм используется в реакционных доктринах, санкционирующих захват и угнетение других народов. Крайняя степень этноцентризма выражается в форме **делегитимизации** — «категоризации группы или групп в супернегативные социальные категории, исключаемые из реальности приемлемых норм и ценностей» [Bar-Tal, 1990, p. 65]. Делегитимизация максимизирует межгрупповые различия и включает в себя осознание подавляющего превосходства своей группы. Облегчают делегитимизацию действительно значительные различия во внешности, нормах, языке, религии и других аспектах культуры. Ее целью является полная дифференциация своей и чужой групп, вплоть до исключения последней из рода человеческого. Членов чужой группы называют змеями, паразитами, крысами, представляют ведьмами, вампирами, демонами. Все это переводит их в категорию нелюдей и позволяет не чувствовать себя аморальными, поступая с ними так, как запрещено поступать с себе подобными — с людьми: пристально разглядывать (как неодушевленный предмет или зверя в зоопарке)², превращать в рабов или даже убивать.

Примеры этноцентристской делегитимизации всем хорошо известны — это отношение первых европейских поселенцев к коренным жителям Америки и отношение к «неарийским» народам в нацистской Германии. Так, этноцентризм, внедренный в расистскую идеологию

¹ Даже у студентов из США, хотя жители этой страны отличаются гиперпатриотизмом.

² Так смотрели на чернокожих, не считая их людьми, белые южане в Америке Фаст [1995].

превосходства арийцев, оказался тем механизмом, который использовался для вдалбливания в головы немцев идеи, что евреи, цыгане и другие меньшинства — не имеющие права на жизнь «недочеловеки». С выведением евреев за рамки сообщества людей мы встречаемся и в более ранней истории Европы. Отсюда и знаменитый монолог о праве быть человеком шекспировского Шейлока, которого венецианцы называли злобным псом и пинали, как собаку:

«Да разве у жида нет глаз? Разве у жида нет рук, органов, членов тела, чувств, привязанностей, страстей? Разве не та же самая пища насыщает его, разве не то же оружие ранит его, разве он не подвержен тем же недугам, разве не те же лекарства исцеляют его, разве не согревают и не студят его те же лето и зима, как и христианина? Если нас уколоть — разве у нас не идет кровь? Если нас пощекотать — разве мы не смеемся? Если нас отравить — разве мы не умираем?» [Шекспир, 1958, с. 257].

Итак, для групп и их членов характерна разная степень выраженности этноцентризма. Явное предпочтение своей или чужой групп мы представляем в качестве двух полюсов некоего теоретического континуума, а каждый конкретный случай межэтнического восприятия может быть охарактеризован с точки зрения приближения к одному из них. Оба полюса континуума соответствуют *дифференциации в форме противопоставления*, что предполагает, по меньшей мере, предвзятость по отношению к другим группам.

Эмпирическим индикатором межгрупповой дифференциации в форме противопоставления являются *полярные образы*, когда члены одной из конфликтующих групп приписывают себе только позитивные качества, а врагам — только негативные. Наиболее ярко противопоставление проявляется в неоднократно описанном *зеркальном восприятии*, когда члены двух конфликтующих групп приписывают идентичные положительные черты себе, а идентичные пороки — соперникам. Своя группа воспринимается как высокоморальная и миролюбивая, и ее действия объясняются альтруистическими мотивами, а чужая группа — как агрессивная «империя зла», преследующая свои эгоистические интересы. Именно феномен зеркального отражения был обнаружен в период «холодной войны» в искаженном восприятии американцами и русскими друг друга.

«Когда американский психолог Ури Бронфенбреннер в 1960 году посетил Советский Союз и разговаривал там со многими простыми людьми, он с удивлением услышал от них те же самые слова об Америке, которые американцы говорили о Советах. Русские считали, что правительство США состоит из агрессивных милитаристов, что оно эксплуатирует и угнетает американский народ, что в дипломатических отношениях ему нельзя доверять» [Майерс, 2000, с. 374].

Феномен, изученный Бронфенбреннером, неоднократно описывался и в дальнейшем, например при анализе сообщений в армянской и азербайджанской прессе по поводу конфликта в Нагорном Карабахе.

Тенденция к межэтническому противопоставлению может проявляться и в более сглаженной форме, когда практически тождественные по смыслу качества оцениваются по-разному в зависимости от того, приписываются ли они своей или чужой группе. Люди выбирают позитивный ярлык, когда описывают черту, присущую своей группе, и негативный ярлык — при описании той же черты чужой группы: американцы воспринимают себя как дружелюбных и раскованных, а англичане считают их назойливыми и развязными. И наоборот — англичане полагают, что им присущи сдержанность и уважение прав других людей, а американцы называют англичан холодными снобами [Stephan, Stephan, 1996]¹.

Чем ближе к центру континуума межэтнического восприятия, тем слабее выражено противопоставление, что может выражаться как в интегративных процессах, так и в тенденции к *дифференциации в форме сопоставления* — «миролюбивой нетождественности», по терминологии Поршнева [Поршнева, 1973].

Возможность интеграции этнических общностей — во всяком случае в обозримом будущем — представляется сомнительной. Мы видим результаты *сближения наций* на просторах бывшего СССР. А американские исследователи признали устаревшей теорию *коренных изменений*, согласно которой «в результате смешения различных этнических и расовых групп образуется некая однородная амальгама» [Смелзер, 1994, с. 324]. Не интеграцию, а именно сопоставление — принятие и признание различий — можно считать наиболее приемлемой формой социального восприятия при взаимодействии этнических общностей и культур на современном этапе истории человечества.

¹ Такие пары качеств Солдатова называет *атрибуциями-оборотнями* [Солдатова, 1998].

При дифференциации в форме сопоставления своя группа может предпочитаться в одних сферах жизнедеятельности, а чужая — в других, что не исключает критичности к деятельности и качествам обеих и проявляется через построение *взаимодополняющих образов*. Достаточно явно выраженной оказалась тенденция к сопоставлению «типичного американца» и «типичного советского человека» у московских студентов в исследовании, проведенном нами в конце 80-х годов [Богомолова, Стефаненко, 1991]. В стереотип американца вошли позитивные деловые (деловитость, предприимчивость, трудолюбие, добросовестность, профессиональная компетентность) и коммуникативные (общительность, раскованность) характеристики, а также основные черты «американизма» (стремление к успеху, индивидуализм, уверенность в себе, высокая самооценка, прагматичность в отношениях, примат материальных ценностей над духовными, чувство превосходства над другими народами).

Стереотип «типичного советского человека» значительно отличался от этого образа. Объектом восприятия у соотечественников стали прежде всего позитивные гуманистические характеристики: гостеприимство, дружелюбие, гуманность, доброта, отзывчивость. Даже при простом сравнении качеств, составляющих два стереотипа, видно, что они представляют собой взаимодополняющие образы: ни одно из качеств не только не повторяется, но все они принадлежат к разным бинарным оппозициям.

Однако сопоставление своей и чужой групп вовсе не свидетельствует о полном отсутствии этноцентризма. В нашем случае сравнение полученных данных с результатами ранжирования позитивных качеств из шкал использованной нами методики показало, что московские студенты продемонстрировали явное предпочтение своей группы. «Типичному советскому человеку» они приписывали высоко оцениваемые в нашей культуре черты, а американцу — качества, формально позитивные, но находящиеся в нижней части иерархии личностных черт как ценностей.

Основными механизмами, выполняющими функцию межгрупповой дифференциации, являются атрибутивные процессы¹. На уровне межгрупповых отношений изучаются два основных вида атрибутивных процессов. Во-первых, *стереотипизация* как особый случай атрибуции черт, когда индивиду приписываются характеристики исходя из его группового членства². Во-вторых, *социальная каузальная атрибуция*, или приписывание причин поведения и достижений индивидов на основании групповой принадлежности.

13.2. Этнические стереотипы и процесс стереотипизации

Важную роль в межгрупповых отношениях играют *социальные стереотипы* — *упрощенные, схематизированные образы социальных объектов, характеризующиеся высокой степенью согласованности индивидуальных представлений*. Стереотипы усваиваются в раннем детстве — обычно из вторичных источников, а не из непосредственного опыта — и используются детьми задолго до возникновения ясных представлений о тех группах, к которым они принадлежат.

Впервые термин *социальный стереотип* использовал американский журналист и политолог У. Липпман в 1922 г. в книге «Общественное мнение» при анализе влияния имеющегося знания о предмете на его восприятие и оценку при непосредственном контакте³. Согласно Липпману, стереотипы — это упорядоченные, детерминированные культурой «картинки мира» в голове человека, которые, во-первых, экономят его усилия при восприятии сложных социальных объектов и, во-вторых, защищают его ценности, позиции и права [Липпман, 2004]. Иными словами, стереотипы ориентируют человека в море социальной информации и помогают сохранить высокую самооценку.

Исторически так сложилось, что подавляющее большинство исследований посвящено *этническим стереотипам*, т. е. упрощенным образам этнических групп. В этом плане классическим и до наших дней не потерявшим своего значения является проект американцев Д. Каца и К. Брейли, которые в начале 30-х годов изучали расовые и этнические стереотипы студентов Принстонского университета и обнаружили высокую степень согласия в

¹ Под атрибуцией в широком смысле мы понимаем субъективную интерпретацию индивидом мира, которая в повседневной жизни далеко не всегда основывается на научном знании.

² Примеры подобного приписывания как раз и были приведены при анализе форм дифференциации.

³ Первоначально слово стереотип (твердый отпечаток) появилось в полиграфии для обозначения печатной формы — копии с типографского набора.

приписывании некоторых черт десяти этническим группам (белым американцам, афроамериканцам, англичанам, ирландцам, немцам, итальянцам, евреям, китайцам, японцам, туркам). Например, 84% испытуемых считали, что афроамериканцы суеверны, 78% — что немцы способны к наукам и т.п. [Katz, Braly, 1933]¹. Методика «Приписывание качеств» получила необыкновенно широкое распространение как в США и Европе, так и в странах «третьего мира» — Ливане, Пакистане, Филиппинах и т.д.

Еще одна линия исследования стереотипов — анализ представлений об этнических группах в литературе, искусстве и средствах массовой коммуникаций. Начиная с 40-х годов анализу подвергались: американская журнальная публицистика, немецкие кинофильмы, странички юмора во французских журналах, карикатуры в журнале «Нью-Йоркер», газетные комиксы и многое другое. В последнее время особое внимание уделяется изображению представителей разных культур и этносов на телевидении, например в телефильмах, идущих в «прайм-тайм» [Аронсон, 1998]. Подобная научная ориентация, объединяющая психологов, литературоведов, историков, получила специальное наименование — *имагология*. Однако до сих пор не решена одна из самых существенных проблем, встающих перед этим направлением: насколько адекватно художественная литература, публицистика, различные виды искусства отражают стереотипы, существующие в головах людей.

До сегодняшнего дня в обыденном сознании и в средствах массовой коммуникации о стереотипах весьма распространено мнение как об исключительно негативном явлении. Во многом это связано с тем, что в мировой науке чаще всего изучались негативные стереотипы подвергавшихся дискриминации этнических меньшинств, например в США афроамериканцев, выходцев из Мексики и Пуэрто-Рико. Отсюда и отождествление стереотипов с когнитивным компонентом предубеждений, а процесса стереотипизации — с «безнравственной формой познания».

Однако необходимо проводить четкое различие между *стереотипами* как социальным явлением и *стереотипизацией* как психологическим процессом. В социальной психологии последних десятилетий под влиянием идей когнитивизма стереотипизация стала рассматриваться как рациональная форма познания, как частный случай более универсального процесса категоризации:

«Действительно, стереотипы — почти неизбежное последствие категоризации. Создавая социальные категории, мы фокусируемся на характеристиках, благодаря которым люди, принадлежащие к той или иной категории, воспринимаются похожими друг на друга и отличающимися от других людей» [Stephan, Stephan, 1996, p. 7].

Однако стереотипизация не тождественна категоризации. Во-первых, она все-таки не абсолютно неизбежное последствие категоризации: мы можем идентифицировать индивида — на основе «объективных» свойств — как члена категории, но не приписывать ему ни одного стереотипного качества. Человека могут категоризовать как русского, так как он родился от русских родителей и живет в России, но воспринимать нетипичным, «нестереотипным» русским. Во-вторых, следует учитывать, что стереотипизация есть последствие категоризации социальных объектов, которая отличается от категоризации объектов физического мира воздействием на нее отношений между группами [Tajfel, 1981b]. Настаивая на этом, Тэшфел выделяет кроме *индивидуальных функций* *социальные функции* стереотипизации. Представляется логичным — в развитие идей, выдвинутых Тэшфелом, — разделить функции стереотипизации на психологические, социально-психологические и социальные.

Объективно необходимой и полезной *психологической функцией стереотипизации* со времен Липпмана считалось *упрощение и систематизация обильной и сложной информации*, получаемой человеком из окружающей среды. Так, в современной психологии социального познания главную, а иногда и единственную функцию стереотипизации видят в когнитивной экономии, обеспечивающей индивидов максимумом информации при минимальном когнитивном усилии. Предполагается, что человек выбирает стереотипизацию, так как она требует от него меньше когнитивных ресурсов, чем индивидуализация. Иными словами, стереотипы «в процессе социального восприятия избавляют индивидов от суровой необходимости реагировать на непостижимо сложный социальный мир» [Macrae et al., 1994, p. 642].

¹ В дальнейшем этнические стереотипы изучались еще у двух поколений студентов из Принстона — в 50-е и 60-е годы.

Однако в последнее время подобное объяснение стереотипизации подвергается серьезной критике, прежде всего из-за ориентированности сторонников теорий «сбережения ресурсов» на минимизацию активной роли воспринимающего субъекта в процессе переработки информации. Так, создатель теории самокатегоризации Дж. Тернер и его соратники подчеркивают, что стереотипы не являются низшей формой представлений о социальной реальности, которые используются только тогда, когда недостижимы высшие — более точные и индивидуализированные — представления. Восприятие человека как члена группы вовсе не означает искажения его «подлинной» индивидуальности, а сами стереотипы представляют собой более полезные и более сложные способы восприятия, чем обычно думают.

Развивая этот тезис, сторонники теории Тернера подчеркивают: наш мир почти неправдоподобно сложен для восприятия не только из-за количественной перенасыщенности информацией, но и в результате ее качественной неопределенности. Исходя из этого стереотипизацию они рассматривают как **средство постижения социального значения информации**, релевантного динамично изменяющемуся контексту. Иначе говоря, «стереотипизация существует главным образом не для того, чтобы экономить когнитивные ресурсы воспринимающего индивида, а скорее для того, чтобы отразить социальную реальность» [Nolan et al., 1999, p. 645].

Тэшфел особо подчеркивал, что стереотипы способны защитить не только ценности индивида, о чем говорил еще Липпман, но и социальную идентичность [Tajfel, 1981b]. Исходя из этого в качестве основных *социально-психологических функций стереотипизации* следует рассматривать: **межгрупповую дифференциацию**, чаще всего оценочную в пользу своей группы, и осуществляемое с ее помощью **поддержание позитивной групповой идентичности**. Именно в том, что автостереотипы, как правило, более позитивны, чем гетерос-тереоитипы, состоит важное их отличие от других категорий.

Однако межгрупповая дифференциация представляет собой функцию более общую, чем поддержание позитивной групповой идентичности. Во-первых, хотя внутригрупповой фаворитизм был выявлен у большинства групп, как уже отмечалось, встречаются и проявления внешнегруппового фаворитизма. Во многих исследованиях было показано, что одним из главных факторов возникновения такой тенденции является различие в социальном статусе групп. Низкостатусные группы, прежде всего этнические меньшинства, могут признавать существующие статусные различия в обществе или соглашаться с относительно более низким положением своей группы. В этих случаях они склонны развивать негативные автостереотипы и позитивные гетеростереотипы [Tajfel, Turner, 1986].

Во-вторых, и без предпочтения чужой группы в стереотипах индивидов, поддерживающих высокую степень идентификации с этнической группой, не всегда проявляется мотив сохранения позитивной идентичности. В определенных обстоятельствах «четкая групповая идентификация может быть связана лишь с желанием быть группой, отличной от других» [Mlicki, Ellemers, 1996, p. 112]. Так, польские студенты продемонстрировали высокий уровень негативной этнической идентичности: в основе их автостереотипа лежали негативно оцениваемые черты (пьянство, задиристость, недисциплинированность, грубость, нетерпимость). Они не проявили стремления защитить образ своей национальной группы, но всемерно подчеркивали свою культурную «особость». Такая стратегия объяснима для народа, которому на протяжении последних двухсот лет приходилось постоянно защищать свое культурное наследие и даже право на существование. На этом историческом фоне для поляков более важно дифференцироваться от других народов, даже если это приводит к негативному с ними сравнению, чем разделить с ними позитивные характеристики [Ibid].

Тэшфел выделил *две социальные функции стереотипизации*: а) **объяснение существующих отношений между группами**, в том числе поиск причин сложных и обычно печальных социальных событий; б) **оправдание существующих межгрупповых отношений**, например действий, совершаемых или планируемых по отношению к чужим этническим группам. Представляется правомерным добавить более общую социальную функцию — **сохранения существующих отношений**, ведь объяснение и тем более оправдание отношений между группами с помощью стереотипов необходимо прежде всего для сохранения этих отношений. Неудивительно, что психологический механизм стереотипизации во все времена использовался в различных реакционных политических доктринах, санкционирующих захват и

угнетение народов, для сохранения господства поработителей путем насаждения негативных стереотипов о побежденных и поработенных.

Иными словами, детерминанты содержательной стороны стереотипов следует искать в факторах социального, а не психологического порядка. И именно враждебные, полные предрассудков этнические стереотипы, а не механизм стереотипизации сам по себе — явление сугубо отрицательное, способствующее стабильности межэтнических отношений, основанных на господстве и подчинении.

С другой стороны, этнические стереотипы часто выполняют негативную роль, когда используются индивидом в процессе межличностного восприятия при недостатке информации о конкретном партнере по общению. К сложностям при налаживании взаимопонимания между людьми могут привести не только негативные, но и вполне положительные стереотипы. Если американцы будут ожидать — в соответствии со стереотипами, выявленными в исследовании, проведенном нами совместно с американскими коллегами, что русские дисциплинированны и трудолюбивы [Stephan et al., 1993], то российские партнеры могут не оправдать их надежд. А наши соотечественники ждут от американцев общительности и сердечности и бывают разочарованы, осознавая, что общение в США часто определяется деловой ценностью человека.

Э. Аронсон вообще считает, что на межличностном уровне стереотипы всегда наносят вред своему объекту: «Эти обобщения <...> являются *обидными* хотя бы потому, что лишают человека права быть воспринятым и понятым как *индивидуальность*, со своими особыми чертами, будь они положительными или отрицательными» [Аронсон, 1998, с. 310]. В частности, он приводит убедительные доказательства того, что важным фактором, способствующим отставанию в академических результатах чернокожих студентов, является их опасение подтвердить существующий стереотип «интеллектуальной неполноценности».

Эти примеры показывают, что при использовании стереотипизации — механизма межгруппового восприятия — при восприятии межличностном проявляются все недостатки стереотипов как образов схематичных, оценочных и устойчивых. Впрочем, об основных свойствах стереотипов есть смысл поговорить подробнее.

13.3. Этнические стереотипы: основные свойства

Среди наиболее существенных свойств этнических стереотипов выделяют их *эмоционально-оценочный характер*. Начиная с Липпмана в социальной психологии долгое время акцент делался именно на эмоциональных аспектах стереотипов. С середины 50-х годов под прямым влиянием идей когнитивизма исследователи начинают все более пристальное внимание обращать на их когнитивный компонент. Однако в наше время считается неправомерным выделение стереотипа исключительно в когнитивную сферу, отрицание его эмоционально-оценочной окраски. Достаточно широко распространено мнение, что с когнитивным ядром стереотипов неразрывно связаны разнообразные аффективные реакции, включая ненависть, симпатию, страх и т.п. Под аффективным компонентом стереотипов понимается ряд предпочтений, оценок, настроений и эмоций, но признается, что эмоционально окрашенными являются и сами воспринимаемые характеристики [Dovidio et al., 1996].

Даже описание черт «заряжено» оценкой: явно или скрыто она присутствует в стереотипах, необходимо только учитывать систему ценностей группы, среди членов которой они распространены. Например, в книге Н. А. Ерофеева «Туманный Альбион» приведены многочисленные примеры высказываний русской прессы XIX в. о присущих англичанам практицизме, деловой энергии, расчетливости, стремлении к прибыли. Но высказывания эти не только не содержат в себе одобрительной оценки, но даже не нейтральны. Для русского дворянского общества того времени «практицизм» означал поглощенность низменными заботами в ущерб более высоким идеальным ценностям [Ерофеев, 1982].

Стереотипы могут нести в себе как положительный, так и отрицательный эмоциональный заряд. К числу последних С. Фиск относит лишь один из выделенных ею четырех видов стереотипов. Это *стереотипы презрения*, существующие по отношению к представителям «чужих» низкостатусных и некомпетентных групп, расцениваемых к тому же как «холодные». По отношению к своим группам, как правило, возникают *стереотипы восхищения*, в соответствии с которыми этим группам приписываются компетентность, высокий статус и «теплота». Кроме первых и вторых существуют еще и амбивалентные *стереотипы зависти* и

патернализма. «Зависть» характеризует отношение к представителям высокостатусных, компетентных, но «холодных» групп; «патернализм» — низкостатусных, некомпетентных, но «теплых» [Fiske, 2000].

Иными словами, позитивно пристрастными могут быть стереотипы не только «своих», но и тех «чужих» групп, которые не вызывают чувства угрозы, — за ощущение безопасности, порожденное сознанием собственной силы. Тем же, от кого исходит угроза, могут завидовать и одновременно уважать. Например, в своих эмпирических исследованиях мы не раз выявляли удивительно похожие образы «чужих» высокостатусных групп, чьи представители воспринимались как профессионально компетентные, стремящиеся к успеху, предприимчивые и деловитые. Русские такими видят американцев [Stephan et al., 1993], а казахи — русских [Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997].

Другим важным свойством этнических стереотипов считается *устойчивость* и даже *ригидность к новой информации*. Действительно, стереотипы достаточно стабильны, что не раз подтверждалось в эмпирических исследованиях. Яркий пример — содержание этнических стереотипов у трех поколений студентов Принстонского университета США (1933, 1950 и 1969 гг.), которое в целом не слишком изменилось. Автостереотипы московских старшеклассников и студентов в конце 80-х и середине 90-х гг. также свидетельствуют: цивилизационный слом, произошедший за этот период в нашей стране, привел не к слому образа своей группы, а лишь к некоторой его трансформации [Богомолова, Стефаненко, 1991; Стефаненко, 1997].

Но устойчивость стереотипов все-таки относительна: при изменении отношений между группами или при поступлении новой информации их содержание и даже направленность могут изменяться. Так, у принстонских студентов после Второй мировой войны в негативную сторону изменились стереотипы немцев и японцев¹. Еще большие изменения — теперь уже всех стереотипов — были выявлены при повторении «принстонской трилогии» в самом конце XX столетия [Madon et al., 2001].

Стереотипы могут быть сломаны очень быстро, о чем, в частности, свидетельствует изменение к худшему стереотипов американцев в Австралии во время войны в Персидском заливе [Haslam et al., 1998]. Более того, результаты данного исследования свидетельствуют, что на изменения стереотипов оказывают влияние не только реальные межгрупповые отношения, но и особенности процесса межгрупповой дифференциации. Даже манипуляция «рамками соотнесения» в эксперименте отражается на степени благоприятности стереотипов: стереотипы американцев ухудшались при сопоставлении их со своей группой (австралийцами), а также с британцами и русскими, но не с иракцами.

Но стереотипы могут трансформироваться и постепенно. Интересное предположение о причинах вхождения новой черты в представление об англичанах, сложившееся в русском обществе к середине XIX в., делает Ерофеев. В XVIII в. «англичанин рисовался как человек безупречно честный, порядочный и религиозный», чему способствовало убеждение в высоком нравственном уровне английской литературы. В XIX в. информация об Англии становится более многообразной и идеализированный образ англичанина постепенно тускнеет. С точки зрения морали его уже не было возможности выделить в лучшую сторону по сравнению с представителями других народов:

«Оба эти образа явно противоречили друг другу, отсюда — стремление как-то их примирить. Вероятно, этим и объясняется появление нового мотива в оценке англичан: их начинают обвинять в лицемерии. Ход мыслей был примерно таков: этому народу человеческие пороки свойственны не в меньшей степени, чем другим, но в отличие от остальных они умело их скрывают под личиной религиозности и благопристойности. В середине XIX в. мнение об английском ханжестве получило довольно широкое распространение, внося существенную поправку в этнический стереотип» [Ерофеев, 1982, с. 231].

Еще одно свойство социальных стереотипов — *согласованность*, или «социетальный консенсус», иными словами, высокая степень единства представлений среди членов стереотипизирующей группы. Эксплицитно консенсус измеряли уже Кац и Брейли, рассматривая в качестве стереотипных лишь черты, приписываемые той или иной этнической группе не менее чем 50% испытуемых [Katz, Braly, 1933]². Именно согласованность считал

¹ Если в 1933 г. японцев считали умными и прогрессивными, то в 1951 г. — хитрыми и склонными к предательству.

² В настоящее время в эмпирических исследованиях стереотипными признаются представления, с наличием которых у описываемой группы согласны не менее 75–80% испытуемых.

важнейшей характеристикой стереотипов А. Тэшфел [Tajfel, 1981b]. По его мнению, социальными, в том числе и этническими, стереотипами можно считать лишь представления, разделяемые достаточно большим числом индивидов в пределах социальных общностей.

Существовало две гипотезы, объясняющие причины согласованности стереотипов: *гипотеза предубеждения*, согласно которой консенсус отражает единообразную предвзятость части индивидов, и *гипотеза невежества*, согласно которой консенсус вытекает из недостатка личных контактов со стереотипизируемой группой, иными словами, из широко распространенного невежества.

В последние десятилетия традиционные гипотезы, объясняющие согласованность стереотипов, были отброшены, но вместе с ними многие авторы, считая их согласованность химерой и игрой воображения исследователей, отказались и от рассмотрения консенсуса в качестве обязательной и необходимой характеристики стереотипов. В некоторых работах утверждается, что критерий консенсуса является не просто ограниченным, а излишним: так как стереотипы размещены в голове индивидов, они должны изучаться как индивидуальные убеждения.

Впрочем, существует и прямо противоположная точка зрения, сторонники которой, признавая, что индивидуальные убеждения о социальных группах существуют, подчеркивают, что стереотипы и личные убеждения, хотя они могут частично совпадать, — различные когнитивные структуры, каждая из которых представляет собой часть базы знаний индивида о своей или чужой группе [Devine, 1989].

Более того, если бы стереотипы не были согласованными, было бы очень мало смысла в их изучении. Явная опасность стереотипов, а значит, и основная причина их изучения, состоит в возможности сходных реакций в ответ на сходные стереотипы: «...если бы каждый индивид реагировал на членов унижаемой группы в соответствии со своими собственными убеждениями, негативный эффект стереотипов был бы значительно ослаблен» [Stangor, Lange, 1994, p. 403].

В наши дни большинство авторов объясняют согласованность стереотипов у представителей национальных групп исходя из теории самокатегоризации Тернера [Haslam et al., 1998]. Они полагают, что к согласованности представлений о группе приводит выпуклость социальной идентичности: 1) усиливая воспринимаемую гомогенность своей группы; 2) обеспечивая ожидания взаимного согласия ее членов; 3) способствуя активному достижению консенсуса благодаря взаимному влиянию.

Подобный подход позволяет объяснить согласованность стереотипов, выявленную во многих ранее проведенных исследованиях. Например, высокая степень согласованности стереотипов негров у американских студентов из Принстона в начале 30-х годов может быть объяснена тем, что все испытуемые были белыми и придерживались социальных норм, господствовавших в расистском американском обществе того времени. К началу 50-х и — тем более — к концу 60-х годов общая идентичность белых в Америке подверглась эрозии, группа стала более гетерогенной, в частности разделилась на подгруппы расистов и «нерасистов». В стереотипах афроамериканцев этих подгрупп могли наблюдаться существенные различия, что и сказалось на значительном снижении согласованности стереотипов всей выборки¹.

Еще одним существенным свойством стереотипа со времен Липпмана считается *неточность*. В дальнейшем стереотипы получали еще менее лестные характеристики и интерпретировались как «традиционная бессмыслица», «прямая дезинформация», «совокупность мифических представлений», «неоправданные сверхобобщения» и т.п. Ложность настолько прочно стала ассоциироваться с понятием *стереотип*, что был даже предложен новый термин *социотип* для обозначения стандартного, но истинного знания о социальной группе.

Стереотипы могут быть неточными как по причине «неверного направления» (человек думает, что большинство членов группы А обладают чертой Б, тогда как на самом деле большинство членов этой группы не обладают этой чертой), так и по «степени обобщения» (человек полагает, что 95% членов группы А обладают чертой Б, тогда как в действительности ею обладают только 65% ее членов) [Brigham, 1971]. Иными словами, рассмотрение

¹ Впрочем, при недавнем копировании «принстонской трилогии» обнаружилось, что современные американские студенты проявили большую согласованность относительно характеристик десяти этнических групп, чем их предшественники [Madon et al., 2001], что может свидетельствовать о том, что американское — политкорректное — общество вновь стало достаточно гомогенным.

стереотипов как обобщенного приписывания черт социальной группе является лишь одним из способов понимания их неточности. На самом деле, даже если качество действительно характеризует группу, ошибочной может оказаться тенденция оценивать всех и каждого из ее членов как обладающих этим качеством. Именно этот тип неточности, который лучше было бы назвать пристрастностью, является аспектом стереотипизации, пагубным для межличностных отношений.

Начиная с 50-х годов получила распространение гипотеза американского психолога О. Клайнберга, согласно которой объем истинных знаний в стереотипах превышает объем ложных, — гипотеза *зерна истины* [Klineberg, 1954]. Теперь уже не вызывает сомнений, что социальные стереотипы вовсе не сводятся к совокупности мифических представлений. Социальный стереотип есть образ социального объекта, а не просто мнение о нем, никак не обусловленное объективными характеристиками последнего и всецело зависящее от воспринимающего (стереотипизирующего) субъекта. А как отмечал А. Н. Леонтьев, образ может быть более адекватным или менее адекватным, более или менее полным, иногда даже ложным, но мы всегда его «вычерпываем» из реальности [Леонтьев, 1983, с. 255]. Так и этнические стереотипы как образы этнических общностей отражают, пусть и в искаженном или трансформированном виде, объективную реальность: свойства двух взаимодействующих групп и отношения между ними.

Итак, этнические стереотипы отражают реальные особенности стереотипизируемой группы. При этом признаком истинности (точности) стереотипа, во-первых, предлагается считать единодушие мнений двух и более групп относительно черт, характеризующих третью. Этот аргумент нашел свое подтверждение в проведенных во многих странах исследованиях.

Во-вторых, согласованность между восприятием группы самой себя и ее восприятием другой группой. Видимо, есть зерно истины в том, что американцы конкурентны, патриотичны, независимы и эмоциональны, если эти качества считают «типично американскими» и они сами, и русские испытуемые проведенного нами, совместно с коллегами из университета штата Нью-Мексико (США) исследования [Stephan et al., 1993]. Однако «критерий автостереотипа» в целом достаточно слабо проверяет точность стереотипов, так как нет никакой уверенности в том, что люди свою группу воспринимают более точно, чем чужую.

В-третьих, С. Ивао и Г. Триандис в сравнительно-культурном исследовании, проведенном в США и Японии, обнаружили некоторую поддержку предположению, согласно которому точность взаимных стереотипов тем выше, чем больше сходство между культурами [Iwao, Triandis, 1993].

В-четвертых, М. Хьюстон и Й. Ясперс для получения более достоверных данных о точности стереотипов предложили распространить понятие атрибутивной валидности Г. Келли на уровень межгрупповых отношений и считать критериями валидности гетеро- стереотипов их отчетливость, постоянство во времени и согласованность между членами одной группы в приписывании определенных черт другой группе [Hewstone, Jaspars, 1982].

Вместе с тем на сегодняшний день существует лишь одна реальная возможность выяснить степень точности стереотипов: сопоставить их с эмпирически проверяемой информацией о характеристиках той или иной группы. Например, в одном из исследований была обнаружена корреляция между статистическими данными о набожности различных региональных групп населения Пакистана и отражением этого качества в стереотипах. Следует, впрочем, иметь в виду, что в мусульманских странах набожность, по крайней мере декларируемая, доступна наблюдению, в целом же число характеристик, которые могут быть измерены подобным образом, чрезвычайно ограничено.

Несмотря на многочисленность исследований и попыток теоретических интерпретаций, проблема истинности стереотипов остается по существу нерешенной. Впрочем, когнитивисты вообще отвергают эту проблему, поскольку поиски ее решения поддерживают у исследователей иллюзию существования «объективно "правильного" впечатления о социальных стимулах, которого воспринимающие индивиды могут добиться посредством индивидуализации процесса обработки информации» [Nolan et al., 1999, p. 644]. Сторонники теории самокатегоризации, о чем мы уже говорили, прямо подчеркивают, что при анализе стереотипизации не следует упускать из виду возможность существования социальной реальности, «точность» отражения которой требует именно стереотипов.

Но в любом случае свойства, приписываемые другим, косвенным образом отражают особенности группы, в которой распространены. Так как другие народы воспринимаются через

сравнение с собственным, мексиканцы могут оценивать русских как сдержанных и замкнутых, а шведы как эмоциональных и оживленных. Сами русские в нескольких наших исследованиях приписывали общительность и раскованность разным народам: американцам, которые далеко не всегда включают эти черты в автостереотип, и финнам, в автостереотип которых входят противоположные черты [Богомолова, Стефаненко, 1991; Стефаненко, 1997]. Вполне вероятно, что русские особо выделяют эти качества у других народов из-за восприятия своих соотечественников как «зажатых» и недостаточно общительных.

То, что реальные межэтнические отношения оказывают влияние на стереотипы, не требует особых доказательств. Именно от характера отношений — сотрудничества или соперничества, доминирования или подчинения — зависят основные измерения стереотипов: *содержание*, *направленность* (общее измерение благоприятности) и *степень благоприятности*, а в конечном счете, степень их точности.

13.4. Социальная каузальная атрибуция

Одна из проблем общения представителей разных этнических общностей, как и других больших групп, состоит в том, что они не понимают причин поведения друг друга и делают ложные атрибуции. Изучение *каузальной атрибуции* к началу 70-х годов XX в. заняло одно из ведущих мест в американской, а затем и мировой социальной психологии. Однако результаты многочисленных исследований, проводившихся на интериндивидуальном уровне, в перспективе межличностных отношений, не могли быть перенесены на уровень отношений между социальными общностями, этническими в том числе. Как отмечал швейцарский исследователь Ж.-К. Дешам, «бесполезным было бы изучение процессов атрибуции без учета отношений между группами, взаимодействия индивидов, принадлежащих к различным социальным категориям» [Deschamps, 1973/74, p. 719].

Впрочем, первые эмпирические исследования, в которых анализировались атрибуции в зависимости от групповой принадлежности их объекта и субъекта, были проведены психологами США и Канады. Самое известное из них, на результаты которого ссылаются практически все авторы более поздних работ по социальной атрибуции, было проведено в начале 70-х гг. в Южной Индии [Taylor, Jaggi, 1974]. Его авторы перенесли на групповой уровень концепцию эгоцентристского приписывания Г. Келли, согласно которой существует тенденция приписывать успех себе, а неудачи — другому, и предположили, что людям свойственно приписывать позитивные события своей группе, а негативные — чужой.

Испытуемым индустам предлагались описания ситуаций, в каждой из которых индуст или мусульманин совершает позитивные или негативные поступки (лавочник проявляет щедрость или обманывает покупателя, учитель хвалит или наказывает ученика, домовладелец приглашает в дом или не обращает внимания на попавшего под ливень прохожего и т.п.). Испытуемых просили объяснить поведение членов двух конфессиональных групп одной из предложенных причин: внешних (стечение обстоятельств; правила поведения, установленные в обществе) или внутренних (щедрость или жадность торговца, плохой или хороший характер учителя).

Выдвинутая гипотеза подтвердилась полностью — позитивному поведению членов своей группы и негативному поведению членов чужой группы приписывались внутренние причины, а негативному поведению «своих» и позитивному поведению «чужих» — внешние причины. Выявленные в этом исследовании атрибуции, а также атрибуции, с помощью которых подобным же образом объясняется успех и неудача своей и чужой групп, были названы *этноцентристскими* [Stephan, Stephan, 1996]¹. А их использование Т. Петтигрю предложил рассматривать в качестве *первичной (ultimate) ошибки атрибуции*, понимаемой как «систематическое структурирование ложных межгрупповых атрибуций, частично основанных на предубеждениях» [Pettigrew, 1979, p. 464]. Но Петтигрю не пытался рассматривать групповые атрибуции в рамках психологии межгрупповых отношений, полагая, что первичной ошибке атрибуции подвержены лишь предубежденные индивиды.

И только европейские психологи — англичанин М. Хьюстон и голландец Й. Ясперс — в начале 80-х годов сформулировали *теорию социальной атрибуции* [Hewstone, Jaspars, 1984].

¹ Следует отметить, что этноцентристскими в социальной психологии называют атрибуции, в которых проявляется предпочтение любой *своей* группы, т. е., строго говоря, *группоцентристские* атрибуции. В этом отражается значимость именно межэтнических отношений в проблематике межгрупповых отношений в целом.

Именно с этого времени основное внимание в Европе обращается на изучение *социальной (или групповой) каузальной атрибуции, понимаемой как интерпретация поведения и результатов деятельности индивидов на основании их группового членства*. Такая атрибуция является: 1) *социальной* по происхождению, так как возникает и развивается в результате социального взаимодействия индивидов или под влиянием социальной информации; 2) *групповой* с точки зрения объекта направленности — не на отдельного индивида, а на члена конкретной социальной группы; 3) *групповой* с точки зрения сходства у членов социальной группы и различий между группами.

По мнению исследователей из Европы, основная функция социальной атрибуции — формирование, поддержание или усиление позитивной групповой идентичности. Стратегия, позволяющая сохранить позитивную групповую идентичность, состоит в использовании этноцентристских атрибуций, в которых индивиды оказывают предпочтение представителям своей группы.

Очень скоро социальные психологи обнаружили, что явные этноцентристские атрибуции не являются универсальными. Например, проверке гипотезы об их универсальности был посвящен эксперимент М. Хьюстона и К. Уорда, в котором в качестве испытуемых выступали представители двух этнических групп — малайцы и китайцы — одновременно в двух странах — Малайзии и Сингапуре [Hewstone, Ward, 1985]. В Малайзии, где господствует националистическая идеология, а китайцы являются группой дискриминируемого меньшинства, только малайцы продемонстрировали склонность к этноцентристским атрибуциям, а китайцы проявили внешнегрупповой фаворитизм: внутренними причинами чаще объясняли позитивное поведение малайцев, чем членов своей группы. В Сингапуре, где китайцы не представляют собой группу угнетенного меньшинства, результаты были несколько иными: для малайцев и в этой стране были характерны этноцентристские атрибуции, а китайцы не проявили ни внутригруппового, ни внешнегруппового фаворитизма.

Результаты этого исследования подтвердили справедливость следующего положения теории Хьюстона и Ясперса: «...при некоторых условиях не поддержание позитивной социальной идентичности является функцией социальной атрибуции. Например, члены групп подчиненного меньшинства, не видящие альтернатив существующей системе, довольно часто проявляют тенденцию к обесцениванию своей группы и оказанию предпочтения доминантной группе» [Hewstone, Jaspars, 1984, p. 398].

Кроме того, атрибуции, продемонстрированные индустрами в Южной Индии и китайцами в Малайзии, можно представить себе лишь как полюса некоего континуума, которые соответствуют достаточно высокому уровню фаворитизма (внутригруппового в первом случае и внешнегруппового во втором) и являются эмпирическими индикаторами межгрупповой дифференциации в форме противопоставления. А атрибуции, выявленные у китайцев в Сингапуре, не соответствуют ни одному из этих полюсов и расположены в какой-то точке между ними.

Иными словами, при благоприятных условиях межгруппового взаимодействия — отсутствии явных конфликтов, примерном равенстве статусов и т.п. — нет необходимости конструировать этноцентристские атрибуции для поддержания позитивной групповой идентичности. Так, даже при предпочтении одной из групп в атрибуциях может проявляться разное отношение к отдельным сферам жизнедеятельности двух общностей. А дифференциация своей и чужой групп — колебаться от противопоставления в пользу своей группы через сопоставление, которое не исключает критичности к деятельности и качествам обеих общностей, до противопоставления в пользу чужой группы.

Это подтвердилось в проведенном нами в конце 80-х годов исследовании, в котором московские студенты должны были оценить степень влияния разных причин на поведение и достижения советских и американских персонажей нескольких ситуаций¹.

В ситуации межличностного общения позитивное поведение советского прохожего, помогающего заблудившемуся иностранному туристу, чаще приписывалось его отзывчивости и бескорыстию (внутренним причинам), а позитивное поведение американского персонажа —

¹ В каждом случае в качестве причин предлагались конкретные личностные качества — стереотипные, индивидуальные и антистереотипные для «типичного американца» и «типичного советского человека», а также внешние обстоятельства.

обстоятельствам (внешней причине), т. е. были выявлены этноцентристские атрибуции (с противопоставлением в пользу своей группы).

Дифференциация в форме сопоставления проявилась, когда испытуемые имели возможность объяснять поведение советских и американских персонажей ситуаций не совпадающими стереотипными характеристиками. Основными причинами хороших взаимоотношений соседей в общежитии они считали разные позитивные качества американцев и советских людей (раскованность и уважение к другим народам соответственно), а основными причинами их плохих взаимоотношений — разные негативные качества (чувство превосходства над другими народами и недостаточную раскованность). Иными словами, каузальные атрибуции строились в соответствии с взаимодополняющими образами, что и привело к объяснению как позитивного, так и негативного поведения членов обеих групп внутренними стереотипно-личностными чертами. Но и в этом случае был выявлен способ поддержания позитивной групповой идентичности. Он состоял в приписывании своей группе наиболее социально желательных качеств, а чужой группе — качеств формально позитивных, но находящихся в нижней части иерархии личностных черт как ценностей: в русской культуре уважение к другим народам — качество более ценное, чем раскованность.

Но когда испытуемые должны были проинтерпретировать успехи и неудачи советского и американского научных коллективов, а среди причин достижений перечислялись многие качества, воспринимаемые стереотипными для американцев (трудолюбие, деловитость, предприимчивость), они продемонстрировали внешнегрупповой фаворитизм — противопоставление в пользу чужой группы. Так, неудача советских ученых объяснялась всеми предложенными внутренними причинами — от недостаточного трудолюбия и предприимчивости до недостаточной сплоченности коллектива. А наиболее вероятной причиной неудачи американцев рассматривалась внешняя нестабильная причина — невезение.

К настоящему времени появились основания утверждать, что при этноцентристском приписывании причин поведения и результатов деятельности играет свою роль не только фактор локуса (то, используются ли внутренние или внешние причины), но и фактор стабильности/нестабильности. Так, в цикле работ итальянских психологов, исследовавших межгрупповую *лингвистическую предвзятость*, была выявлена тенденция описывать позитивное поведение членов своей группы и негативное поведение членов чужой группы, используя более абстрактные термины, чем при описании негативного поведения членов своей группы и позитивного поведения членов чужой группы. Например, в случае позитивного поведения представитель своей группы описывается как *альтруист*, а представитель чужой группы — как *помогающий другому человеку*. И наоборот, в случае агрессивного поведения «свой» описывается как *обижающий кого-либо*, а «чужой» — как *агрессор*. Совершенно очевидно, что чем более абстрактные термины используются для объяснения причин поведения индивида, тем более стабильными воспринимаются эти причины [Maass, Ceccarelli, Rudin, 1996].

Значимость фактора стабильности/нестабильности в социальной каузальной атрибуции нашло отражение и в исследовании, проведенном нами в 1987 г. в Дагестане. Испытуемые не различали поведение «своих» и «чужих» с точки зрения локуса причин. Но и русские, и представители коренных народов свои хорошие взаимоотношения с представителем другого этноса объясняли национальными особенностями своей группы и индивидуальными свойствами партнера по общению. «Наивные психологи» рассуждали примерно так: «мы» ладим с людьми, потому что нашему народу присущи положительные свойства (доброта, отзывчивость, общительность и т.п.), а если кто-то из «них» устанавливает хорошие отношения с «нами», то только благодаря своим личностным особенностям. В целом позитивное поведение членов своей группы и негативное поведение членов чужой группы они объясняли групповыми особенностями, т. е. внутренними стабильными причинами, а негативное поведение членов своей группы и позитивное поведение членов чужой группы — индивидуальными особенностями, т. е. внутренними, но нестабильными для группы причинами.

В настоящее время в социальной психологии имеется всеобщее единодушие по крайней мере по одному пункту — существуют различия в приписывании причин поведения «своим» и «чужим». Но тогда встает новый вопрос: что лежит в основе подобной асимметрии? Существует два конкурирующих объяснения: мотивационное и когнитивное. Согласно первой модели, в основе социальных атрибуций лежит мотив защиты своей группы или даже «чистый

этноцентризм». Эту точку зрения поддерживают, например, результаты исследования Дж. Гринберга и Д. Розенфельда, где белые американцы должны были объяснить причины успехов и неудач афроамериканцев при решении задач, для которых не требуется способностей, входящих в стереотип нефа в США. У расистски настроенных испытуемых в большей степени, чем у испытуемых без расовых предубеждений, проявилась тенденция приписывать причины успехов афроамериканцев скорее везению, чем способностям, а причины неудач — скорее недостатку способностей, чем невезению. Авторы утверждают, что основу негативных атрибуций следует искать не в когнитивных процессах, а в мотивации — расисты демонстрируют этноцентристские атрибуции просто потому, что им афроамериканцы не нравятся [Greenberg, Rosenfield, 1979]. Иными словами, негативные аттитюды приводят к соответствующим атрибуциям.

Авторы, придерживающиеся когнитивистской модели, утверждают, что к тем или иным атрибуциям приводят не аттитюды, а универсальный процесс межгрупповой категоризации и ее более частный случай — стереотипизация [Stephan, Stephan, 1996]. Так как источником для объяснения поведения и достижений группы и ее представителей внутренними причинами являются стереотипы, основание различий в социальных атрибуциях видят в ожидании поведения, соответствующего стереотипам. Например, если существует стереотип, что русские гостеприимны, любые действия представителей данного этноса, в которых проявляется гостеприимство, будут рассматриваться как типичные, т. е. внутренне присущие группе и стабильные. А этноцентристскими такие атрибуции оказываются только потому, что автостереотипы чаще всего более позитивны, чем гетеростереотипы. Однако хотя это наиболее вероятный случай, возможны и другие варианты.

Итак, мотивационная модель механизмов, лежащих в основе социальных атрибуций, предсказывает использование внутренних/или стабильных причин для объяснения позитивного поведения «своих» и негативного поведения «чужих» *вне зависимости* от ожиданий, основанных на стереотипах. А сторонники когнитивистской модели утверждают, что существует тенденция приписывать поведению, которое согласуется со стереотипами, внутренние и/или стабильные причины, а поведению, которое не согласуется со стереотипами, — внешние и/или нестабильные причины *вне зависимости* от того, позитивно это поведение или негативно и кому оно свойственно — «своему» или «чужому»¹.

Результаты многих исследований позволяют считать доказанным, что «при наличии социальных стереотипов их содержание используется для причинного объяснения поведения» [Hewstone, Jaspars, 1984, p. 398]. Иными словами, основанные на стереотипах ожидания являются *достаточной* предпосылкой для образования у индивидов социальных атрибуций даже при отсутствии мотивационных интересов. В качестве примера можно привести результаты исследования А. Маас с коллегами, в котором и позитивное, и негативное поведение выходцев с севера и юга Италии, соответствующее сложившимся в обществе стереотипам, объяснялось более абстрактными терминами, а не соответствующее стереотипам — более конкретными терминами, т. е. проявлялась лингвистическая предвзятость. Одинаковые результаты были получены и у итальянцев с севера, и у итальянцев с юга, и у испытуемых, которые не относили себя ни к одной из двух групп, а также в экспериментальной ситуации, в которой не было возможности проявить мотив защиты своей группы [Maass, Ceccarelli, Rudin, 1996].

Представляется, что когнитивистская модель получила поддержку в этом и других исследованиях потому, что социальная каузальная атрибуция и стереотипизация (приписывание представителям своей и чужих групп личностных черт) являются двумя видами единого атрибутивного процесса. Они находятся в тесной взаимосвязи: процесс социальной каузальной атрибуции является механизмом образования стереотипов, а процесс стереотипизации является механизмом образования атрибуций.

Но два взаимосвязанных вида единого атрибутивного процесса не сводимы друг к другу и обладают относительной самостоятельностью. В частности, стремясь сохранить единую направленность в приписывании причин определенному поведению, индивиды могут игнорировать отдельные стереотипные черты. Так, в уже описанном нашем исследовании

¹ При этом необходимо учитывать, что во многих реальных ситуациях межгруппового взаимодействия предсказания, сделанные с точки зрения двух моделей, совпадают и происходит это потому, что люди склонны от своей группы ожидать позитивных действий и успехов, а от чужой группы — негативных действий и неудач.

наличие неблагоприятного для своей группы целостного паттерна атрибуции привело к игнорированию стереотипа об индивидуализме американцев и к рассмотрению «недостаточной сплоченности» как более вероятной причины неудачи советских, а не американских ученых. В этом случае на социальные атрибуции повлияли не только стереотипы, но и мотив защиты образа американцев как социальной группы, предпочитаемой в научной сфере деятельности.

Хотя мотивация сохранения позитивной групповой идентичности — и шире — межгрупповой дифференциации соответствующей направленности не является *необходимой* предпосылкой для конструирования социальных каузальных атрибуций, во многих реальных ситуациях именно она определяет их содержание. Так, можно предположить, что при межгрупповых конфликтах, когда существует угроза групповой идентичности, релевантными оказываются именно мотивационные механизмы, а когнитивные даже не принимаются в расчет. Индивиды в этом случае, используя этноцентристские атрибуции, проявляют внутригрупповой фаворитизм, позволяющий защитить свою группу.

Выделяют следующие ситуации, в которых индивиды мотивированы к активизации защиты своей группы: 1) когда они испытывают страх за свою социальную идентичность; 2) когда они принадлежат к группе, имеющей несправедливо низкий статус; 3) когда межгрупповые отношения конкурентны; 4) когда отсутствуют надгрупповые категории, включающие представителей и своей, и чужой групп [Brown, 1995].

Некоторые из этих ситуаций рассмотрены итальянскими психологами. Так, большую предвзятость испытуемые продемонстрировали, когда в эксперименте актуализировалась враждебность между выходцами с севера и юга Италии, но не вводилась общая для них надгрупповая категория — итальянцы.

В современном взаимозависимом мире этноцентристские атрибуции, используемые для поддержания позитивной этнической идентичности, могут способствовать формированию и сохранению враждебных стереотипов и препятствовать попыткам урегулирования межгрупповых конфликтов. Но существуют и более серьезные проблемы: многие низкостатусные группы стремятся установить позитивные различия в прямом соревновании с группой большинства, победа в котором позволила бы им занять более высокоположение в обществе. Ранее¹ мы сознательно опустили эту стратегию сохранения позитивной этнической идентичности при неблагоприятном межгрупповом сравнении — *коллективную стратегию социальной конкуренции*. К сожалению, в этом случае стремление одного народа к восстановлению позитивной этнической идентичности очень часто сталкивается с интересами других народов, а социальная конкуренция перерастает в этнические конфликты, социально-психологическому анализу которых мы посвятим следующую главу.

Рекомендуемая литература

Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 134–158.

Аронсон Э. Общественное животное. Введение в социальную психологию. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 302–361.

Донцов А. И., Стефаненко Т. Г. Социальные стереотипы: вчера, сегодня, завтра // Социальная психология в современном мире / Под ред. Г. М. Андреевой, А. И. Донцова. М.: Аспект Пресс, 2002. С. 76–95.

ГЛАВА 14

ЭТНИЧЕСКИЕ КОНФЛИКТЫ — ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СПОСОБЫ УРЕГУЛИРОВАНИЯ

14.1. Определение и типы этнических конфликтов

Межгрупповые отношения состоят из неразрывной связи конфликтов и сотрудничества, но главные проблемы для любого общества вносятся многочисленными конфликтами. Когда

¹ См. раздел 12.3.

мы говорим — *межгрупповые конфликты*, на ум приходят революции, религиозная нетерпимость, межэтнические столкновения, соперничество между племенами, острые трудовые споры. Русско-американский социолог П. Сорокин подсчитал, что за 24 века в истории человечества на четыре мирных года приходится один год, сопровождающийся насильственными конфликтами — войнами, революциями, бунтами. А по данным Центра этнополитических и региональных исследований на постсоветском пространстве имели место более 100 острых конфликтов, среди которых шесть региональных войн (карабахский, абхазский, таджикский, южноосетинский, приднестровский и чеченский конфликты) [Дробижева, 2005]. Среди межгрупповых (или социальных в широком смысле слова) конфликтов обычно выделяют:

- политические конфликты, когда борьба идет за власть, доминирование, влияние, авторитет;
- социально-экономические (или социальные в узком смысле слова) — «между трудом и капиталом», например между профсоюзами и работодателями;
- этнические — по поводу прав и интересов этнических общностей [Здравомыслов, 1995].

Основные свойства этнических конфликтов роднят их с другими типами социальных конфликтов, так как в их основе лежит неравномерное распределение между группами власти, могущества и ресурсов. На психологическом уровне любые конфликты проявляются в восприятии расхождения интересов (действительного или мнимого), что приводит к активизации социальной идентичности и сопровождающих ее группоцентристских атрибутивных процессов.

Но необходимо учитывать, что особенности этнических конфликтов носят социокультурный характер из-за различий в языке, религии, обычаях и особенностях ментальности вовлеченных в конфликт этнических общностей. Например, в основе многих подобных конфликтов лежат разногласия по поводу использования языков и проведения языковой политики. Межэтническая напряженность очень часто сопровождается напряженностью межконфессиональной. Этнические конфликты обостряются из-за предпочтения вовлеченными в конфликт сторонами разных способов их урегулирования: в одной культуре могут предпочитать избегание конфликтов, а в другой — прямую конфронтацию [Gudykunst, Bond, 1997].

Можно согласиться с В. А. Тишковым, что в наши дни этнических конфликтов в «чистом» виде фактически не существует [Тишков, 1997]. В реальности мы встречаемся с взаимопроникающими конфликтами, которые создают питательную среду друг для друга. Неудивительно, что даже специалисты-конфликтологи часто не могут прийти к единому мнению, с каким конфликтом имеют дело — с этническим в политическом камуфляже или наоборот. Видимо, к категории этнических можно отнести практически все открытые конфликты на территории бывшего СССР, поскольку

«в силу полиэтничного состава населения бывшего СССР и нынешних новых государств... фактически любой внутренний конфликт, социально-экономический или политический по своей природе, обретает этническую окраску, что, как правило, углубляет и осложняет возникающие противоречия, придавая конфликтам дополнительный эмоциональный фон» [Тишков, 1997, с. 304].

Существуют самые разные классификации этнических конфликтов. Когда за основу типологии берут территорию проживания и наличие/отсутствие государственных или административных границ, то выделяют следующие типы конфликтов: межгосударственные; региональные между этносами, разделенными административной границей в рамках единого государства; между центром и регионом; местные [Козырев, 1999].

По характеру и образу действий конфликтующих сторон Э. А. Паин и А. А. Попов предлагают выделять следующие типы этнических конфликтов: 1) конфликт стереотипов, когда этнические группы создают в отношении оппонента негативный образ «недружественного соседа» (социологи еще до открытого конфликта фиксировали взаимные «образы врага» у армян и азербайджанцев); 2) конфликт «идей» — выдвижение этнической группой притязаний на самостоятельную государственность или какую-либо территорию (как это было в Северной Осетии и Ингушетии); 3) конфликт действий — митинги, демонстрации,

открытые столкновения этнических движений с оппонентами или органами власти [по: *Аклаев, 2005*].

При классификации по целям, которые ставят перед собой вовлеченные в конфликты стороны в борьбе за ограниченные ресурсы, их можно подразделить на:

- социально-экономические, при которых выдвигаются требования гражданского равноправия (от прав гражданства до равноправного экономического положения);
- культурно-языковые, при которых выдвигаемые требования затрагивают проблемы сохранения или возрождения функций языка и культуры этнической общности;
- политические, если участвующие в них этнические меньшинства добиваются политических прав (от автономии местных органов власти до полномасштабного конфедерализма);
- территориальные — на основе требований изменения границ, присоединения к другому — «родственному» с культурно-исторической точки зрения — государству или создания нового независимого государства [*Ямсков, 1997*].

Но и в этом случае следует иметь в виду, что в одном и том же конфликте вовлеченные в него стороны могут ставить перед собой сразу несколько задач, добиваясь и политических прав, и равноправного экономического положения, и повышения статуса языка, и т.п.

Социологи, политологи и этнологи, стремясь выделить конфликт из других близких феноменов, часто рассматривают его исключительно как реальную борьбу между группами, как столкновение несовместимых действий, например, давая определение «этнического конфликта как любой формы гражданского, политического или вооруженного противоборства, в котором стороны, или одна из сторон, мобилизуются, действуют или страдают по признаку этнических различий» [*Тишков, 1997, с. 476*]. При таком понимании конфликта он оказывается стадией крайнего обострения противоречий, проявляющейся в конфликтном поведении, и имеет точную дату начала — как начала противоборства.

Но с точки зрения психолога, учитывающего динамику конфликта, само противоречие между группами, имеющими несовместимые цели в борьбе за ограниченные ресурсы (территорию, власть, престиж), оказывается лишь одной из стадий конфликта — той стадией, которую называют *объективной конфликтной ситуацией*. Собственно говоря, на Земле почти повсюду существуют противоречия между этническими общностями — межэтническая напряженность в широком смысле слова. Без нее, к сожалению, не обходится ни одно полиэтничное общество. Чаще всего напряженность существует между доминантной этнической общностью и этническим меньшинством, но она может быть как открытой, проявляющейся в форме конфликтных действий, так и скрытой, тлеющей. В последнем случае напряженность выражается в *социальной конкуренции*, достигаемой этноцентристским оценочным сравнением своей и чужой групп в пользу собственной.

Тогда этническим конфликтом является и ситуация межэтнической напряженности, царившая в американской школе с полиэтничным составом учащихся, в которой проводила исследование М. Родерем-Борус [*Rotheram-Borus, 1993*]. Старшеклассники редко вступали в межэтнические контакты, предпочитали употребление родного языка, проявляли безразличное или агрессивное отношение к соученикам иной национальности.

И как подчеркивает исследовательница, именно в контексте подобной межэтнической напряженности «этнический фактор становится более выпуклым и приобретает особое значение как признак идентичности индивида» [*Rotheram-Borus, 1993, р. 97*]: 70% учащихся — пуэрториканцев, афроамериканцев и белых — акцентировали свою этническую принадлежность. Эти результаты особенно показательны при сравнении с данными, полученными Родерем-Борус в «идеально интегрированной школе», где представители разных национальностей обучались в равных пропорциях и типичной оказалась бикультурная ориентация школьников.

Имеющиеся между группами противоречия, хотя и играют решающую роль среди причин конфликтных действий, не связаны с ними напрямую. С одной стороны, чтобы возникли конфликтные действия, противоречия между группами должны быть воспринимаемыми, но вовсе не обязательно реальными. Ложный конфликт, когда есть «осознание» несуществующих противоречий, может иметь самые тяжкие последствия. С другой стороны, далеко не всякое противоречие интересов разрастается в конфликтные действия. Иными словами, очень важна стадия *осознания и эмоционального вызревания*

конфликта. Пережитые «исторические несправедливости» вызывают у низкостатусных этнических меньшинств желание восстановить справедливость, но это не обязательно вызывает мгновенную реакцию. Чаще до начала конфликтного взаимодействия проходят многие годы, на протяжении которых этническая общность сплачивается вокруг идеи отмщения. Прошли многие столетия со времени изгнания евреев из земли обетованной, но именно этот факт явился обоснованием их многолетней борьбы за возвращение¹.

Если объективная конфликтная ситуация осознана, даже случайные события из-за присущей межэтническим отношениям эмоциональности, а порой и иррациональности, могут привести к **конфликтному взаимодействию** как наиболее острой стадии конфликта. Впрочем, даже при осознании ситуации как конфликтной социальная конкуренция может и не вылиться в конфликтное взаимодействие, ведь, как правило, низкостатусные группы вступают в борьбу с высокостатусными, если они воспринимают межгрупповые отношения не только как незаконные, но и как нестабильные. Именно в ситуации нестабильности, вызванной развалом советской империи, настал самый удобный момент для «мщения» за «травмы», нанесенные на протяжении столетий практически всем народам бывшего СССР.

На стадии конфликтного взаимодействия этнические конфликты имеют тенденцию к саморазрастанию или эскалации, которая означает, что стороны переходят от «легких» к «тяжелым» тактикам: от массовых действий ненасильственного характера (митингов, манифестаций, акций гражданского неповиновения) к столкновениям, которые рано или поздно приводят к крови (между осетинами и ингушами в Пригородном районе Северной Осетии—Алании или между киргизами и узбеками в Ошской области Киргизии) и даже к военным конфликтам — этнополитическим войнам (армяно-азербайджанской, грузино-абхазской) [Стрелецкий, 1997].

Психологи выделяют и еще одну стадию конфликта — его **урегулирование**, анализу которого мы посвятим четвертый раздел данной главы. А пока отметим, что, с точки зрения психолога, конфликт не только не начинается с конфликтных действий, но и не заканчивается с их окончанием. После завершения прямого противодействия — на этапе «зализывания ран» — конфликт может сохраняться в форме социальной конкуренции и проявляться в предубеждениях и образе врага. Даже в середине 90-х годов 24% русских респондентов старше 60 лет, т. е. переживших войну, соглашались с утверждением, что немцы — исконные враги русского народа [Здравомыслов, 1996].

Итак, **этнический конфликт — это любая конкуренция между группами — от реального противоборства за обладание ограниченными ресурсами до предполагаемого расхождения интересов — во всех тех случаях, когда в восприятии хотя бы одной из сторон противостоящая сторона определяется с точки зрения этнической принадлежности ее членов**².

Мы делаем акцент на *воспринимаемом* расхождении интересов, что, с точки зрения социолога или политолога, является отступлением от понимания этнического конфликта в социальных науках. Но при включении психологической составляющей в понятие конфликта его объяснение становится более комплексным, так как анализируются когнитивные и мотивационные процессы, которые могут предшествовать непосредственным столкновениям, влиять на их эскалацию и продолжаться после их завершения.

14.2. Этнические конфликты: как они возникают

В психологии межэтнических отношений исследуются три основные проблемы: как конфликты возникают, как протекают и как их можно урегулировать. Так как они изучаются разными науками, поисками их причин озабочены и социологи, и политологи, и психологи. При *социологическом подходе* к объяснению причин конфликтов анализируется взаимосвязь социальной стратификации общества с этнической принадлежностью населения. При *политологическом подходе* «одной из самых распространенных является трактовка роли элит, прежде всего интеллектуальных и политических, в мобилизации этнических чувств,

¹ А в наши дни в Татарстане отмечают дни памяти жертв захвата Казани войсками Ивана Грозного в 1552 г.

² Некоторые авторы называют этнический конфликт в широком смысле слова межэтнической напряженностью, рассматривая ее как более общее родовое понятие по отношению к этническому конфликту в узком смысле слова, т. е. конфликтным действиям [Солдатова, 1998].

межэтнической напряженности и эскалации ее до уровня открытого конфликта» [Тшиков, 1997, с. 312-313].

В психологии причины этнических конфликтов обычно рассматриваются в рамках более общих теорий. Следует отметить, что почти все психологические концепции явно или не явно разделяют социальные причины межгрупповых конфликтов и причины социальной конкуренции и враждебности, проявляющиеся в действиях и/или представлениях. В английском языке есть даже разные слова для двух видов причин: *reason* (то, во имя чего происходит конфликтное действие, цель действия) и *cause* (то, что приводит к враждебным действиям или межгрупповой конкуренции). Большинство психологов, не сомневаясь в наличии причин-*reasons* у всех или части межгрупповых конфликтов и даже подразумевая, что это — конфликт интересов, несовместимых целей в борьбе за какие-либо ограниченные ресурсы, оставляют их изучение представителям других наук. А сами в качестве причин-*causes* предлагают те или иные психологические характеристики.

1. Межгрупповые конфликты как продукт универсальных психологических характеристик. Распространенность социальных конфликтов привела многих теоретиков к поискам причины враждебности людей по отношению к себе подобным в некоторой форме агрессивной потребности или побуждения рода человеческого.

Автор одной из первых социально-психологических концепций У. Макдугалл (1871 — 1938) приписал проявление коллективной борьбы «инстинкту драчливости». Подобный подход называют *гидравлической моделью*, так как агрессивность, по мысли Макдугалла, не является реакцией на раздражение, а в организме человека присутствует некий импульс, обусловленный его природой¹. Гидравлическая модель психики лежит и в основе идеи З. Фрейда (1851–1939) о причинах войн в человеческой истории. Фрейд считал, что враждебность между группами неизбежна, так как конфликт интересов между людьми в принципе разрешается только посредством насилия. Человек обладает деструктивным влечением, которое первоначально направлено внутрь (влечение к смерти), но затем направляется на внешний мир, а следовательно, благотворно для человека. Враждебность между группами благотворна и для группы, так как способствует стабильности, установлению чувства общности у ее членов. Враждебность к какой-либо группе является и способом объединения нескольких других: во время войн создаются более обширные объединения племен или государств, в пределах которых на противоборство налагается запрет, что происходило, например, в период борьбы греческих государств против варваров. Именно благотворность враждебности для человека, группы и даже объединений групп, по мнению Фрейда, приводит к неизбежности насилия [Фрейд, 1992].

Творец третьей гидравлической модели — австрийский этолог К. Лоренц (1903–1989). Его главный тезис состоит в том, что агрессивное поведение людей, проявляющееся в войнах, преступлениях и т.п., является следствием биологически заданной агрессивности. Но если у хищников агрессия служит сохранению вида, то для человека характерна внутривидовая агрессия, направленная на враждебных соседей и способствующая сохранению группы. Представители традиционных культур, как правило, соблюдают заповедь «не убий» внутри группы, даже воинственные североамериканские индейцы юта налагали табу на убийство соплеменников. Сохранив это табу в резервациях, но не имея выхода агрессивности в насилии над «чужаками», они, по утверждению Лоренца, страдают неврозами чаще, чем представители других культур [Лоренц, 1994].

Во всех подобных концепциях враждебность объявляется продуктом «неразумной человеческой натуры». Некоторые авторы даже рассуждают о физиологической основе коллективной иррациональности, рассматривают человека как ошибку эволюции. Но теории, которые объясняют межгрупповые конфликты универсальными агрессивными побуждениями, сталкиваются с большими проблемами при объяснении ситуаций, когда конфликтное взаимодействие между группами отсутствует.

Исследователи, работавшие во фрейдистской традиции, дополнительные подтверждения универсальности агрессивных тенденций искали в анализе особых контекстов, в которых враждебность по отношению к чужим группам проявляется в реальности. Классическая

¹ Макдугалл сравнивал инстинкты человека с газовым баллоном, из которого постоянно высвобождается отравляющее вещество.

концепция подобного рода — теория фрустрационной детерминации агрессии Н. Миллера и Д. Долларда, согласно которой универсальное агрессивное побуждение перерастает в агрессивное поведение, только если человек подвергается фрустрации, понимаемой как любое условие, блокирующее достижение желаемой цели¹.

Л. Берковиц, воспользовавшись основными положениями концепции фрустрации-агрессии, расширил понятие объекта агрессии до целой группы. Он полагал, что объектом агрессии может стать не только отдельная личность, но и те, кто ассоциируется с ней по тем или иным признакам. Так как в качестве таковых выступает прежде всего расовая и этническая принадлежность, Берковиц использовал свои идеи для объяснения причин расовых волнений и конфликтов, связанных с этническими предубеждениями. В качестве источника фрустрации и потенциальной агрессии он рассматривал относительную депривацию², которая возникает при сравнении своей группы с другими и вызывает чувство обиды и ущемленности в правах. Такое «сравнение, нацеленное вверх» объясняет, например, агрессивные реакции меньшинств в США на частичное улучшение их прав [Майерс, 1997].

В дальнейшем была выявлена возможность генерализации агрессии в том случае, когда человек непосредственно не испытывал фрустрирующего воздействия, а лишь являлся его пассивным свидетелем. Так, наличие сцен жестокости в просмотренном испытуемыми фильме усиливало их агрессивные реакции, особенно если они сталкивались с потенциальной жертвой, которая по своим этническим признакам могла ассоциироваться с персонажем из только что увиденного фильма.

Но при рассмотрении межгрупповых конфликтов с точки зрения универсальных психологических характеристик остаются серьезные проблемы даже после введения дополнительных переменных. Основной недостаток перечисленных подходов состоит в том, что все они сводят межгрупповые конфликты к внутриличностным или межличностным, а если даже вводят групповой контекст, как это сделал Берковиц, то не обращают внимания на роль норм, ценностей и других регуляторов социального поведения.

2. Индивидуальные различия как основа межгрупповых конфликтов. Среди подходов, анализирующих индивидуальные различия в отношении человека к «чужим» группам, наиболее известна **концепция авторитарной личности**. Знаменитый исследовательский проект «группы из Беркли» (Т. Адорно, Э. Френкель-Брунsvик, Д. Левинсона и Р. Сэнфорда), осуществленный в США после Второй мировой войны, первоначально был направлен на выявление индивидов, восприимчивых к антисемитской идеологии, — потенциальных фашистов [Адорно и др., 2001]. Т. Адорно (1903–1969) и его соавторы, опираясь на идеи З. Фрейда, выводят отношение к чужим группам из процесса социализации ребенка в раннем детстве, в частности из амбивалентности эмоциональных отношений в семье. У человека, воспитанного в семье, где царят формальные, жестко регламентированные отношения, часть агрессивности выплескивается на тех, с кем индивид себя не идентифицирует, т. е. на внешние группы.

В Германии в 30-х годах заместителем ненавидимого отца оказались евреи, отношение к которым проявлялось как в предубеждениях, так и в действиях вплоть до геноцида. Результаты исследований показали, что у людей, придерживающихся антисемитских взглядов, ярко выражены предубеждения и против других этнических общностей: когда испытуемых просили выразить свое отношение к двум несуществующим в реальности народам, именно антисемитам не нравились эти группы-химеры. Для них была характерна общая тенденция неприятия всех чужих групп и предпочтения собственной группы.

Исследователи из Беркли рассматривали потенциальную приверженность фашизму достаточно устойчивой личностной чертой, которая может быть выявлена при помощи разработанной ими F-шкалы (шкалы фашизма). В результате ими был описан *новый антропологический тип*, названный авторитарной личностью, среди черт которой кроме неприятия чужих групп были выделены и другие характеристики:

- конвенционализм (приверженность традиционным социальным нормам);
- безоговорочное подчинение властям и авторитетам;

¹ Если вспомнить метафору с газовым баллоном, то это все тот же баллон, но отравляющее вещество начинает из него высвобождаться только тогда, когда по нему ударяют молотком.

² В контексте межгрупповых отношений относительная депривация — восприятие положения своей группы как более плохого по сравнению с положением других групп.

- *авторитарная агрессия* (поиск людей, нарушающих конвенциональные нормы, чтобы осудить, отвергнуть и наказать их);
- *антиинтрацепция* (неприятие всего субъективного, исполненного фантазии, чувственного);
- стереотипность мышления и подверженность суевериям;
- силовое мышление и культ силы (мышление в жестких категориях типа сила—слабость, господство—подчинение, вождь—последователи и поддержка жестких методов властей);
- *деструктивность и цинизм* (общая враждебность, злобное отношение ко всему человеческому);
- *проективность* (предрасположенность к вере в заговоры и мрачное будущее человечества; проекция инстинктивных импульсов вовне);
- сексуальное ханжество.

Адорно воздерживался от выводов о преобладании авторитарных личностей у какого-либо народа, подчеркивая, что большая часть населения «срединна». Но, согласно его позиции, социальные и экономические кризисы, политические перевороты и т.п. могут способствовать тому, что авторитарная личность становится на какое-то время типичной в той или иной стране, как она стала типичной для Германии после поражения в Первой мировой войне и позорного для немцев Версальского мирного договора. В социальности и динамичности своего типологического подхода видел Адорно его коренное отличие от биологической и статичной типологии гитлеровцев, делившей людей на «овнов» и «козлиц».

Но и в этом случае возникает вопрос: система порождает авторитарные черты личности или индивидуальные черты людей вызывают к жизни авторитарную систему? Кроме того, концепция авторитарной личности не является социально-психологической в собственном смысле слова, ведь в межгрупповые конфликты включены не отдельные индивиды, а целые общности.

3. Теория реального конфликта исходит из предположения, что межгрупповые конфликты есть результат несовместимых групповых интересов, когда только одна из взаимодействующих групп может стать победительницей, причем в ущерб интересам другой. В социальной психологии наиболее известный сторонник этой точки зрения — М. Шериф. Он выдвинул предположение, что функциональная взаимозависимость двух групп в форме конкуренции непосредственно ведет к враждебности, которая проявляется в негативных стереотипах и предубеждениях, а также в росте групповой сплоченности. А все вместе приводит к враждебным действиям. Это единственный подход к анализу межгрупповых конфликтов, в котором причина-*reason* межгрупповой враждебности (реальный конфликт интересов) рассматривается одновременно и ее причиной-*cause*.

Главные факторы, повлиявшие на исследования Шерифа 1949–1953 гг., — свежая память об ужасах Второй мировой войны и расцвет «холодной войны». Цель американского психолога состояла в выявлении стратегий для трансформации враждебных межгрупповых отношений — прежде всего отношений между сверхдержавами — в кооперативные и попытке таким образом предотвратить Третью мировую войну.

Для проверки своих гипотез Шериф с сотрудниками провел несколько полевых экспериментов в летних лагерях бойскаутов. Соревнования между двумя сплоченными группами мальчиков приводили к социально-психологическим эффектам, которые однозначно ассоциируются с межгрупповым конфликтом. Конфликт интересов — борьба за призы — очень быстро перерастал в агрессивную враждебность. В то же время было обнаружено, что взаимодействие с негативно оцениваемой чужой группой увеличивало групповую сплоченность и создавало новые символы групповой идентичности [Шериф, 2003].

Значение исследований Шерифа состоит в том, что именно с них начинается социально-психологический подход к изучению межгрупповых отношений, когда источник межгрупповой враждебности ищут не в особенностях индивидов — всех людей, обладающих агрессивностью, или отдельных (авторитарных) представителей рода человеческого, а в характеристиках самого межгруппового взаимодействия. Но ограничиваясь при объяснении причин конфликта лишь анализом непосредственно наблюдаемого взаимодействия, Шериф упускает из виду не менее существенные внутренние закономерности социально-психологических процессов. Например, нередки случаи ложного этнического конфликта, когда

реальный конфликт интересов между группами отсутствует. Такие конфликты, называемые конфликтами-погромами или конфликтами-бунтами, имеют неопределенные цели, но самые тяжкие последствия. Например, ученые так и не смогли четко объяснить, почему летом 1989 г. погромам подверглись именно турки-месхетинцы, а не иные этнические меньшинства, населявшие Ферганскую долину. Ответить на подобные вопросы помогает введение в круг рассмотрения дополнительных переменных — особых психологических процессов, связанных с групповым членством.

4. Теория социальной идентичности. В 60—70-е годы британскими социальными психологами во главе с А. Тэшфелом были получены впечатляющие результаты, продемонстрировавшие, что несовместимые групповые цели не являются обязательным условием для возникновения межгрупповой конкуренции и враждебности [Tajfel *et al.*, 1971]. Достаточным основанием может оказаться осознание принадлежности к группе, т. е. социальная идентичность и связанные с ней когнитивные и перцептивные процессы. Чтобы прийти к этому выводу, Тэшфелу с сотрудниками пришлось провести множество лабораторных экспериментов, в которых они стремились выявить минимальные условия, необходимые для появления дискриминационного поведения по отношению к членам чужой группы. Между группами, участвовавшими в экспериментах, не было конфликта интересов или истории межгрупповой враждебности. Испытуемые — английские школьники — не взаимодействовали ни в группе, ни на межгрупповом уровне. Да и группы существовали только в восприятии детей, так как их убедили, что они сформированы на основании результатов предварительного эксперимента. А на самом деле испытуемых «приписали» к группам в случайном порядке.

Иными словами, социальная категоризация была изолирована от всех других переменных, которые обычно определяют сплоченность групп и антагонизм между ними. И все-таки при выборе способа распределения денежного вознаграждения анонимным членам своей и чужой групп за участие в эксперименте для испытуемых более важным оказалось установление различий в пользу своей группы, чем выделение для ее членов максимально возможной суммы денег, если при этом «чужим» досталось бы еще больше.

Итак, испытуемые были готовы платить ценой материальных потерь, чтобы выиграть в поддержании позитивной социальной идентичности. Эти данные, по мнению Тэшфела, свидетельствуют о том, что сама социальная категоризация достаточна для межгрупповой дискриминации, а враждебность по отношению к чужой группе неизбежна.

В большинстве экспериментов, проведенных в Великобритании в парадигме *минимальных групповых различий*, рассматривались равностатусные группы. Но в реальной жизни это довольно редкий случай межгруппового взаимодействия. Когда все-таки изучались группы большинства и меньшинства, было обнаружено, что члены доминантной группы демонстрируют более выраженную тенденцию к социальной конкуренции. Но только до определенного предела. Наиболее могущественные группы, обладающие абсолютным контролем над ситуацией в обществе, настолько уверены в своем статусе и обладают столь однозначной позитивной идентичностью, что «могут себе позволить не проявлять социальной конкуренции и дать группам меньшинства возможность "наслаждаться" своей позитивной идентичностью» [Taylor, Moghaddam, 1987, p. 71]. Например, высшие слои белого населения США демонстрируют либеральные социальные установки к расовым и этническим меньшинствам, а белое население ниже среднего класса имеет более четкие этнические предубеждения.

В данном случае мы вновь вернулись к группам, у которых имеются реальные конфликты интересов. Британские психологи и не отрицают, что существуют межгрупповые конфликты, обусловленные объективными причинами. Группы борются за реальные блага: этнические общности — за территорию, мальчики в эксперименте Шерифа — за спортивные трофеи. Но есть и другие ситуации, в которых единственным результатом социальной конкуренции может оказаться изменение относительных позиций групп. Цель в данном случае — быть, хотя бы в собственных глазах, лучше, чем другая группа, и таким образом поддержать позитивную социальную идентичность. Следует только иметь в виду, что в реальной жизни ситуация «чистой» социальной конкуренции встречается крайне редко. С другой стороны, невозможно привести пример реального конфликта интересов, на который не оказывали бы влияния психологические процессы, связанные с групповым членством. Так, психологические и социальные причины подавляющего большинства этнических конфликтов должны рассматриваться как взаимозависимые. Мы не вправе считать, что психологические

феномены предшествуют социальному контексту (реальному конфликту интересов) или наоборот.

14.3. Этнические конфликты: как они протекают

Кроме поисков причин конфликтов психология межгрупповых отношений пытается ответить еще на один вопрос: как протекает конфликт, т. е. как изменяются в его ходе конфликтующие стороны? Социального психолога интересуют прежде всего не временные и преходящие изменения в эмоциональной сфере — гнев, страх и т.п., охватывающие индивидов, вовлеченных в конфликт. Больше внимания исследователи уделяют продолжительным, носящим базовый характер изменениям в когнитивной сфере.

Начать рассмотрение когнитивных процессов, влияющих на протекание этнических конфликтов, следует с *социальной категоризации*, которая, как уже отмечалось, обеспечивает индивидов системой ориентаций в мире, определяет их место в обществе. В ходе конфликта возрастает значение двух важных последствий социальной категоризации.

1. Члены одной группы воспринимаются как более похожие друг на друга, чем они есть на самом деле. Акцент на внутригрупповом сходстве приводит к деиндивидуализации, выражающейся в чувстве собственной анонимности и недифференцированном отношении к отдельным представителям чужой группы. А деиндивидуализация облегчает осуществление агрессивных действий по отношению к врагам. При исследовании племенных культур было обнаружено, что чем больше элементов оформления внешности (в одежде, прическах, раскраске лица и тела) совпадает у членов племени, что, безусловно, способствует деиндивидуализации, тем более оно агрессивно [по: *Berry et al*, 2002]. Военная форма как элемент, увеличивающий деиндивидуализацию, облегчает проявления агрессивности и во враждующих армиях.
2. Члены двух групп воспринимаются как более отличающиеся друг от друга, чем они есть на самом деле. Часто культурные и даже языковые границы между этническими общностями неопределенны и трудноуловимы. Но в конфликтной ситуации субъективно они воспринимаются как яркие и четкие. Показательный пример этой тенденции — подчеркивание и преувеличение различий между народами тутси и хуту в Руанде, что способствует многолетней трагедии руандийского народа — резне и «чисткам» по этническому признаку, унесшим миллионы жизней как хуту, так и тутси. А задолго до начала конфликтного взаимодействия между Арменией и Азербайджаном по поводу Нагорного Карабаха в средствах массовой коммуникации обеих республик стал планомерно формироваться образ врага как географически близкого, но культурно далекого народа.

Итак, в ходе этнических конфликтов *межгрупповая дифференциация* протекает в форме противопоставления своей и чужой групп: большинство противопоставляется меньшинству, христиане — евреям, коренное население — чужакам. Во время конфликта единство в негативных оценках чужой группы не только выполняет полезную для общности функцию, но часто является необходимым условием для победы в конфликте. Считается, что чем шире оценочные в пользу своей группы сравнения используются в организованных акциях, тем значительнее будет успех. При этом средства массовой коммуникации каждой из сторон обязаны поставлять информацию, проинтерпретированную исходя из групповой системы взглядов, убеждений и верований, а сведения о врагах не должны быть реалистичными и лично окрашенными¹. Все это сопровождается частичным или полным отсутствием внешней информации. Например, в XX в. беспощадная борьба во всех «горячих» и «холодных» войнах велась с радио — от изъятия радиоприемников до глушения «вражеских голосов». А в бывшей ГДР борьба была «более мягкой» — в продаже просто отсутствовали радиоприемники с диапазоном коротких волн.

Еще одним эффектом категоризации, влияющим на протекание этнических конфликтов, является *иллюзорная корреляция*. Смысл его состоит в том, что два класса явлений

¹ В 1982 г., во время войны Великобритании с Аргентиной за Фолклендские острова британская телерадиокорпорация Би-би-си подверглась острой критике со стороны М. Тэтчер и лишилась финансовой поддержки за интервью с аргентинскими матерями, оплакивавшими своих убитых в бою сыновей [*Браун, Файерстоун, Мицкевич*, 1994].

воспринимаются как тесно связанные между собой, хотя на самом деле связь между ними либо вообще отсутствует, либо она намного слабее, чем воспринимается.

Феномен иллюзорной корреляции помогает понять механизм формирования и причину устойчивости социальных стереотипов: «...стереотип заставит нас видеть взаимосвязь, а та в свою очередь служит доказательством верности первоначального стереотипа» [Аронсон, 1998, с. 160]. Так, этнические стереотипы могут интерпретироваться как иллюзорная корреляция между групповым членством и негативными групповыми свойствами или поведением: негры — ленивы, турки — грязны, немцы — милитаристы.

Используя понятие иллюзорной корреляции при рассмотрении подобных утверждений, можно предсказать, что в ходе этнического конфликта существующие негативные стереотипы о группе меньшинства могут быть усилены *особостью* двух классов явлений, их отличием от остальных. С одной стороны, группа рассматривается как отличающаяся от собственной, поскольку ее члены часто имеют явные отличительные особенности, например цвет кожи, а взаимодействие с ними — непривычное, статистически редкое событие. С другой стороны, с негативно оцениваемым, например криминальным, поведением человек встречается реже, чем с позитивно оцениваемым, поэтому оно тоже рассматривается как отличающееся от привычного. В результате наличие этих двух классов явлений в принимаемой информации приводит к формированию иллюзорной корреляции и усилению негативных стереотипов типа «все чеченцы — преступники».

Поиск «козлов отпущения»¹ в ходе этнических конфликтов осуществляется с помощью механизма социальной каузальной атрибуции. В мировой истории мы встречаемся с бесчисленным количеством примеров агрессивного поведения, прямо направленного на членов чужой группы, которые воспринимаются ответственными за негативные события — эпидемии, голод и другие несчастья. Например, в средневековой Англии резня шотландцев объяснялась злодействами последних, якобы отравлявших колодцы. Именно с помощью атрибуций группы большинства оправдывают совершаемые или планируемые действия против чужих групп.

Но это уже не просто поиск причин, а поиск ответственных, попытка ответить не на вопрос «*Почему* произошло то или иное событие?», а на вопрос «*Кто* виноват?».

«Когда мы сталкиваемся с социально нежелательным или опасным положением дел, нам свойственно воспринимать несчастья как результат чьих-то действий и искать кого-то ответственного за них. Во многих документально подтвержденных исторических случаях эти "кто-то" известны, т. е. всегда обнаруживаются вредители или враги моральных устоев и политического порядка. "Социальное знание" общества всегда предоставляло большой выбор "козлов отпущения", преступников, злодеев, темных личностей и т.п.» [Graumann, 1987, p. 247].

Во всех этих случаях мы имеем дело с особой формой каузальной атрибуции — *атрибуцией заговора*, обеспечивающей простые объяснения для сложных событий. На основе подобных атрибуций строятся отличающиеся большим разнообразием концепции заговора. Они встречаются и в так называемых примитивных, и в цивилизованных обществах, различаются степенью «научности», могут затрагивать все сферы общественной жизни, описывать заговорщицкую деятельность в местном и вселенском масштабе.

Но можно выделить и общие для всех концепций заговора черты. Обычно они возникают в ситуации экономического, социального, политического кризиса или бедствий типа эпидемий. Подчеркивается групповой характер заговора — вредителями объявляются группы меньшинств (реального — масоны; правдоподобного — агенты зарубежных разведок, как в московских процессах 30-х годов; фантастического — ведьмы). Очень часто в качестве заговорщиков выступают этнические меньшинства, которые якобы осуществляют тайную деятельность и поддерживаются темными дьявольскими силами.

Приемы для превращения членов тех или иных групп в злонамеренных вредителей просты и незамысловаты, но последствия для преследуемых вполне реальны: во все времена «заговорщиков» изгоняли из страны, сжигали на кострах, четвертовали и колесовали, умерщвляли в газовых камерах. Но прежде чем лишиться жизни, им отказывали в наличии человеческих свойств — относили к категории «нелюдей», т. е. применяли механизм делегитимизации.

¹ «Козел отпущения» — не обладающий силой и властью человек, на которого возлагают вину за то, в чем он не виноват [Аронсон, 1998].

Яркий и страшный пример концепции заговора — «еврейская объяснительная модель» эпидемии чумы в Средние века:

«В поисках причин этой ужасной эпидемии современники были готовы возложить ответственность за нее на кого угодно... Поиски виновных вывели на группу, не принадлежащую христианскому миру, — евреев, которых и раньше обвиняли в дьявольском заговоре против христианства... Реакция на первую серьезную вспышку чумы в Европе в 1347/48 гг. полностью соответствовала этой модели. Утверждалось, что евреи, являясь слугами дьявола, сговорились с ним истребить христианский мир, настав на него губительную чуму. Тот факт, что сами евреи в той же мере гибли от чумы... им не помог. Погромы начались в 1348 г., и последующие годы можно назвать абсолютным пиком средневековых преследований евреев... К концу Средневековья евреев в Европе почти не осталось» [Groh, 1987, p. 16].

Но почему возникает страх перед группами меньшинств, почему на них возлагается ответственность за все беды и несчастья группы большинства или всего общества? На этот вопрос попытался ответить С. Московичи. По его мнению, это происходит потому, что любое меньшинство, даже не подозревая об этом, нарушает запреты, обязательные для каждого в том или ином обществе. Своим стилем жизни, взглядами, действиями оно бросает вызов тому, что свято для людей, среди которых живет.

В восприятии большинства членам группы меньшинства, несмотря на слабость и незащищенность, «позволено делать то, что они хотят». Но чтобы нарушать табу, они должны обладать какой-то сверхъестественной силой, какой-то тайной властью. Этой верой во всемогущество меньшинств, их способность контролировать весь мир, действовать необыкновенным образом проникнуты все концепции заговора. Кроме ненависти и презрения к меньшинству, большинство испытывает чувства подчиненности, страха и скрытой зависти [Moscovici, 1987].

Верящие в заговор люди говорят, что они запуганы, потеряли свои права, что их лишили их собственной страны группы «чужаков». Вот и в России в последние годы — в ситуации социального и экономического кризиса — постоянно раздаются голоса о геноциде русского народа, заговоре против русских со стороны международного сионизма и кавказской мафии, формируются общества защиты русских в России.

Даже эти немногочисленные примеры влияния последствий категоризации, межгрупповой дифференциации, атрибуции заговора на межэтнические отношения позволяют сделать вывод, что когнитивные процессы поддерживают напряженность между группами и способствуют эскалации конфликтов.

14.4. Урегулирование этнических конфликтов

Во многих странах мира уже многие десятилетия существуют службы, нацеленные на разрешение этнических конфликтов. Например, в США начиная с 50-х годов анализ этнических конфликтов организован в рамках Службы общинных отношений. В нашей стране конфликтологические аналитические центры и исследовательские группы возникли только на рубеже 90-х годов, и предметом практических усилий работающих там специалистов стали прежде всего этнические конфликты [Гостев, Соснин, Степанов, 1996].

Сферой приложения социальных психологов должна стать работа в междисциплинарных конфликтологических службах с целью выявления эффективности тех или иных стратегий при урегулировании конфликтов разной степени интенсивности и масштабности. Обычно выделяется три основные стратегии разрешения этнических конфликтов на макроуровне: 1) применение правовых механизмов; 2) переговоры; 3) информационный путь¹.

Что касается первой стратегии, то программой-максимум — трудно достижимой в реальности — должно стать изменение всего законодательства в полиэтнических государствах. Но в любом случае в обществах, где привилегии между группами распределяются неравномерно (между евреями и арабами в Израиле, латышами и русскими в Латвии), должны быть предприняты усилия для внесения изменений в социальную структуру, способствующих гармонизации межэтнических отношений. С психологической точки зрения очень важно

¹ К сожалению, на этапе обострения крупномасштабных, глубоко укоренившихся конфликтов не приносит результата ни одна из этих стратегий. «В отношении этих конфликтов применяются методы социально-политического или военного сдерживания, меры судебно-карательного характера» [Тишков, 1997, с. 354].

разрушить социальные барьеры между группами, что обычно благоприятствует изменению законов, общественных институтов и т.п.

Основная форма участия психологов в конфликтологической службе — организация посредничества в ведении переговоров с субъектами конфликтов. В нашей стране работа в этом направлении начата лишь в последние годы. Миротворческие миссии с участием психологов проводились в разных регионах бывшего СССР: в Приднестровье, Латвии, на Кавказе. Во многих из них наряду с отечественными специалистами участвовали зарубежные конфликтологи, имеющие большой опыт работы в «горячих точках». Так, весьма действенной формой института посредничества оказалась российско-британская миротворческая акция, проведенная в 1991 г. на Северном Кавказе, так как в этом случае удачно совместились «непредвзятость зарубежных специалистов, высокая степень доверия к ним со стороны непосредственных участников конфликта и основательное знание ситуации отечественными исследователями» [Гостев, Соснин, Степанов, 1996, с. 113].

Когда говорят об информационном пути разрешения конфликтов, имеется в виду взаимный обмен информацией между группами с соблюдением условий, способствующих изменению ситуации. Психологи должны участвовать в выборе способов подачи информации в средствах массовой коммуникации при освещении острых конфликтов, так как даже нейтральные, с точки зрения стороннего наблюдателя, сообщения могут привести к вспышке эмоций и эскалации напряженности.

Во время армяно-азербайджанского конфликта по поводу Нагорного Карабаха обе конфликтующие стороны обвиняли московские средства массовой коммуникации в сочувствии противоположной стороне, отключали каналы Центрального телевидения бывшего СССР, запрещали распространение российских газет в своей республике (в Азербайджане — за проармянскую позицию, в Армении — за проазербайджанскую). Положение несколько стабилизировалось, когда стали передавать и публиковать «репортажи с двумя лицами» — репортажи, отражающие точку зрения двух конфликтующих сторон.

Учет психологических моментов, с одной стороны, состоит в отказе от подхода, согласно которому межэтнический конфликт лучше вообще не обсуждать в средствах массовой коммуникации, чтобы не будоражить большинство населения. Но, с другой стороны, необходимо признать ошибочной популярную среди журналистов точку зрения, согласно которой конфликты достойны внимания лишь тогда, когда они разразились и стали материалом сенсационных репортажей. Подход в освещении конфликта должен быть ориентирован на информационное содержание, «на создание ясной и сбалансированной (по крайней мере многогранной) картины конфликта, его истоков, природы и возможных путей разрешения», а не на сенсационность [Браун, Файерстоун, Мицкевич, 1994, с. 43].

Но кроме консультаций журналистов о форме подачи информации, психологи участвуют в проектах по повышению психологической компетентности членов конфликтующих групп. Социально-психологическая информация дает представление о процессах, влияющих на межэтнические отношения, о психологическом понимании конфликта. Предоставление такой информации основано на предположении, что знакомство людей с тем, как психологические явления влияют на их восприятие и поведение по отношению к «чужакам», содействует гармонизации межэтнических отношений.

Информация о сходстве и различиях между культурами и их представителями также способствует улучшению отношений между ними. В качестве примера можно привести проект «Как прекрасно, что мы разные», осуществленный с целью смягчения напряженности между иммигрантами и местными жителями в Нидерландах. Проект включал знакомство двух общин с культурой и особенностями ментальности друг друга: в течение года в газетах и электронных средствах массовой коммуникации было помещено большое количество материалов на эти темы.

Целенаправленный показ в американских кинофильмах¹ преуспевающего афроамериканского бизнесмена или ученого вместоленивого и грязного «ниггера» представляет собой попытку трансформировать стереотип конкретной группы. А сколько положительных черных полицейских, прокуроров и судей мы видели в американских боевиках! Белые сотрудники правоохранительных органов могут быть жестоки или коррумпированы, но среди их черных коллег отрицательных персонажей почти не встречается.

¹ Так называемый «16-миллиметровый подход», названный так по ширине киноплёнки.

Правда, остается не до конца исследованной, насколько подобные образы влияют на содержание стереотипов, сложившихся в сознании американцев, да и само по себе изменение стереотипов не может привести к уничтожению расовой дискриминации.

Некоторые социальные психологи вообще скептически относятся к возможностям информационного пути ослабления враждебности. Так, Аронсон утверждает, что «в тех случаях, когда затронуты значимые для человека темы, информационные кампании обычно терпят неудачу, поскольку люди не склонны спокойно сидеть и воспринимать информацию, которая диссонирует с их убеждениями» [Аронсон, 1998, с. 344]. В качестве примера он приводит серию радиопередач, направленных на уменьшение предубеждений к этническим меньшинствам и преподнесивших информацию о них в сердечной, сочувственной манере. Однако оказалось, что слушателями передачи о «польских» американцах в основном были выходцы из Польши, об «итальянских» американцах — выходцы из Италии и т.п.

Нам осталось выяснить, какие методы урегулирования конфликтов предлагают сторонники разных психологических теорий. Мы имеем в виду именно **урегулирование межгрупповых — и этнических в том числе — конфликтов**, при котором происходит трансформация, т. е. перевод противоборства на иной, общественно безопасный уровень. Полное разрешение этнических конфликтов психологическими методами — утопия. К столь нерадостному заключению приходят практически все исследователи данной проблемы, какой бы теоретической ориентации они ни придерживались.

Сторонники рассмотрения межгрупповой враждебности как продукта универсальных психологических характеристик подчеркивают, что нет шансов избежать насильственного разрешения конфликта интересов, поскольку невозможно ликвидировать агрессивные склонности человека. Но и при столь пессимистических взглядах они ищут методы борьбы с деструктивными формами межгрупповых отношений. По мнению Фрейда, необходимо предпринимать попытки так изменить направление человеческой агрессии, чтобы она находила свое выражение не в виде войны. В этом может помочь установление эмоциональных связей между людьми через идентификацию, понимаемую Фрейдом как достижение общности чувств.

Несколько способов, помогающих справиться с деструктивной агрессией, предлагает Лоренц. Он утверждает, что предотвратит ее социально вредные проявления способна *переориентированная агрессия*, например культурно-ритуализированная форма борьбы между группами — спорт. Но самыми мощными силами, противостоящими агрессии, австрийский исследователь считает:

- личное знакомство людей разных наций, так как именно анонимность облегчает прорывы агрессивности;
- воодушевление людей одним идеалом.

Более оптимистичной выглядит концепция Адорно, так как личность авторитарного типа формируется в процессе семейной социализации, а общество способно повлиять на тип отношений между родителями и детьми. Действительно, исследования психологических причин авторитарных режимов, привлечение внимания самых широких кругов общественности, способствовали тому, что в послевоенные годы в Европе и США произошли значительные изменения в характере семейных отношений. На смену строгости и эмоциональной сухости пришли отношения более непосредственные и свободные.

Шериф, который видел цель своих исследований в выявлении стратегий трансформации враждебных межгрупповых отношений в кооперативные, предложил простое лекарство для лечения межгрупповых конфликтов — введение имеющих равную привлекательность для обеих групп **надгрупповых целей**, для достижения которых им необходимо объединить усилия в ситуации взаимной зависимости.

В качестве надгрупповых целей всего человечества, способных предотвратить глобальную войну, сторонники теории реального конфликта рассматривают решение экологических задач, ликвидацию последствий стихийных бедствий, борьбу со смертельными болезнями. Но следует иметь в виду, что Шериф даже в условиях полевого эксперимента не смог добиться полного разрешения конфликта. Задачу психолога он видел не в устранении конфликта интересов, а в том, чтобы помочь людям изменить восприятие ситуации: меньше значения придавать различиям интересов и приоритетными рассматривать общие цели.

Результаты экспериментов Шерифа не помогли улучшить отношения между сверхдержавами, на что он надеялся, но способствовали разрешению актуальных в 50-е годы в США проблем этнических и расовых предрассудков:

«Полученные Шерифом результаты выглядели обнадеживающе для поборников десегрегации в студенческих общежитиях, сферах занятости и образования, и в то же время они содержали в себе предостережение против преувеличения ценности "простого общения", т. е. общения, при котором не преследуется ... достижение общих целей»[Росс, Нисбетт, 1999, с. 90].

Понятия надгрупповых целей и взаимозависимости творчески использовали американские психологи во главе с Э. Аронсоном, предложившие способ улучшения межэтнических отношений в десегрегированных школах[Аронсон, 1998]. Они работали с группами школьников, состоящими из представителей различных этнических и расовых общностей. Метод был назван техникой «составления картинки-головоломки» (*Jigsaw-puzzle*), поскольку учебная деятельность напоминала эту игру. Материал, задаваемый учащимся, делился на всех членов группы из шести человек, каждый ученик обладал лишь «фрагментом картинки», например, один изучал историю Чили, второй — ее географию, третий — культуру. Чтобы выполнить задание, ребенок должен был не только выучить свою часть, но и, объединившись с другими членами группы, восстановить всю полученную информацию, т. е. «собрать головоломку». Иными словами, были созданы условия взаимозависимости школьников при выполнении общего задания.

Применение метода головоломки способствовало улучшению межэтнических отношений в коллективах школьников, установлению дружеских отношений между представителями разных этнических общностей. Кроме того, повышалась самооценка и успеваемость представителей групп меньшинств.

Но в широком масштабе изменить восприятие конфликтной ситуации с помощью надгрупповых целей чрезвычайно сложно. Во-первых, само обеспечение кооперативного взаимодействия конфликтующих групп сталкивается с серьезными препятствиями: пока обе общины в Северной Ирландии — и католическая, и протестантская — настаивают на раздельном обучении, программа создания единых школ просто не может быть реализована. Во-вторых, даже если удастся добиться кооперативного взаимодействия двух групп, оно не всегда способствует урегулированию конфликта. По мнению сторонников теории социальной идентичности, во многих случаях сама категоризация на *Мы* — *Они* делает невозможным смягчение межгрупповой враждебности. Надгрупповые цели «срабатывают», если группы кооперируются без ущерба для групповой идентичности. Но явные межгрупповые различия могут оказаться препятствием даже для улучшения представлений о чужой группе, не говоря уже о смягчении напряженности.

Поэтому психологи школы Тэшфела основную стратегию урегулирования конфликтов видят в изменении восприятия групповых границ — смещения акцента с разделения на *Мы* и *Они* на некое общее *Мы*. А наиболее эффективным социально-психологическим подходом к этому они считают стимулирование трансформации межгрупповых отношений в отношении внутригрупповые через формирование более широкой — вплоть до общечеловеческой — **надгрупповой идентичности**. Сверхцель подобной декатегоризации — общество, лишенное культурных, расовых и других межгрупповых различий, целое общество, пораженное «цветовой слепотой».

Зададим себе вопрос, во-первых, о возможности, во-вторых, о желательности достижения такой цели. Ответ будет отрицательным в обоих случаях. Межэтническая и межкультурная гомогенность невозможна, так как многие категории, в том числе и этнос, можно уничтожить, только уничтожив всех их членов. Она нежелательна из-за возможной утраты культурных различий, обогащающих человеческое сообщество.

При урегулировании этнических конфликтов может помочь не надгрупповая идентичность, а введение дополнительных идентичностей для членов противоборствующих групп. Иными словами, используется возможность **перекрещивания категорий**, когда член чужой группы при одной категоризации оказывается членом своей группы при другой[Hewstone, 1996]. В результате «наложения» категорий размываются межгрупповые границы, а вместе с ними и негативные установки. Французские психологи применяли этот метод после окончания Второй мировой войны, создавая франко-германские клубы для школьников и формируя спортивные команды из представителей двух народов.

Идентификация с командой оказывалась очень значимой для детей, а влияние этнической идентичности уменьшалось.

И без участия психологов человеческое общество конструирует механизмы переkreщивания социальных категорий, которые уменьшают вероятность серьезных межгрупповых конфликтов. Одним из них является система *перекрестных браков* в обществах со строгими правилами экзогамии, т. е. запретом жениться/выходить замуж внутри определенной социальной группы. Яркий пример подобной системы обнаружил у нуэров, живущих на юге Судана, классик британской социальной антропологии Э. Эванс-Причард. Социальные отношения нуэров — это отношения враждебности, и выражаются они в межплеменных столкновениях и войнах с соседними народами. Но воюют они только с подлинными «чужаками», поскольку существуют строгие правила ограничения насилия между родственниками. А таковыми являются, благодаря запрету браков даже между очень дальними — «семиюродными» — родственниками, практически все жители многочисленных соседских общин [Эванс-Причард, 1985].

Впрочем, и эта психологическая модель урегулирования межгрупповых конфликтов далеко не всегда оказывается действенной. Успех может быть достигнут, как правило, только на тех этапах конфликта, когда он существует в восприятии сторон — до начала конфликтных действий и после их завершения.

Уменьшение выпуклости существующих социальных категорий (деления людей на «своих» и «чужих») рассматривается в качестве способа вмешательства в межгрупповые конфликты не только с позиции теории социальной идентичности, но и сторонниками гипотезы контакта, основой которой служит предположение о том, что непосредственное общение при определенных условиях способствует улучшению социальных стереотипов и разрушает предубеждения. По мнению Г. Олпорта, редукция предубеждений происходит, если группы обладают равным статусом, имеют общие цели, требующие кооперации, и подчиняются единому своду правил [Allport, 1954].

Но даже при соблюдении большинства условий, благоприятствующих контактам, полученные эмпирическим путем результаты позволяют усомниться в том, что встречи и знакомства с представителями другой этнической группы неизбежно приведут к приписыванию им более позитивных качеств. Например, не обнаружилось позитивного сдвига в аттитюдах и стереотипах американских студентов, проведших год в Европе: в меньшей степени это проявилось по отношению к немцам и в большей степени — к французам, чьи стереотипы значительно ухудшились [Stroebe et al, 1988]. Эти и подобные им данные, полученные при проверке гипотезы контакта, позволяют утверждать, что контакты, призванные преодолеть предубеждения и урегулировать конфликты, являются только возможностью, а не гарантирующим средством.

Несколько проблем, которые необходимо решить для оптимизации модели контакта, выделяет Петтигрю [Petigrew, 1998]. Представляется, что важнейшей среди них является *проблема генерализации эффекта*. Как правило, рассматривается позитивный эффект контакта на его непосредственных участников в конкретной ситуации, хотя следовало бы выявить его возможное влияние: а) на другие ситуации; б) на всю «чужую» группу; в) на другие, не вовлеченные в непосредственный конфликт группы.

По мнению М. Хьюстона, генерализации позитивного эффекта способствуют три аспекта контакта. Во-первых, в ситуации общения индивиды начинают признавать различия между членами «чужой» группы, иными словами, контакты способствуют возрастанию дифференциации межгруппового восприятия, что проявляется в увеличении воспринимаемой сложности стереотипизируемой группы, вариативности ее членов. Во-вторых, распространению положительных аттитюдов благоприятствует использование информации, не подтверждающей первоначальный стереотип. В-третьих, увеличение межличностных контактов с осознанием того, что «свои» и «чужие» имеют много схожих свойств и ценностей, приводит к изменениям в восприятии значимости социальных категорий для классификации индивидов, а следовательно, к декатегоризации и персонализации [Hewstone, 1996].

Ни один из психологических способов урегулирования конфликтов не является идеальным, так как ни один психологический механизм не способен разрешить социальные проблемы. Но, даже не изменяя социальную ситуацию, психологические подходы способствуют переориентации человеческой агрессии, установлению более естественных отношений между родителями и детьми, объединению людей вокруг общих целей,

уменьшению влияния на человеческие взаимоотношения грубых механизмов межгруппового восприятия и перемещению центра тяжести на отношения межличностные. И для достижения этих благородных целей необходимо использовать возможности всех рассмотренных моделей, вне зависимости от того, какая теоретическая концепция за каждой из них стоит.

Рекомендуемая литература

Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 6–38.

Гостев А. А., Соснин В. А., Степанов Е. И. На путях становления отечественной конфликтологии // Психологический журнал. 1996. Т. 17. № 2. С. 110–128.

Майерс Д. Социальная психология. СПб.: Питер, 1997. С. 631–672.

Павленко В. П., Таглин С. А. Общая и прикладная этнопсихология. М.: Т-во научных изданий КМК, 2005. С. 361–384.

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. С. 10–24.

Шихирев П. Н. Проблемы исследований межгрупповых отношений // Психологический журнал. 1992. Т. 13. № 1. С. 15–23.

ГЛАВА 15

АДАПТАЦИЯ К НОВОЙ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

15.1. Адаптация, аккультурация, приспособление

С древнейших времен войны и стихийные бедствия, поиски счастья и любознательность заставляют людей перемещаться по планете. Правда, на протяжении большей части истории человечества взаимодействие между представителями разных культур и народов носило достаточно ограниченный характер, поскольку расстояния и условия окружающей среды не способствовали встрече представителей разных культур лицом к лицу. Межкультурные контакты в основном были прерогативой путешественников, солдат, дипломатов и купцов. В наши дни мир становится все меньше, а контактов между народами и их представителями возникает все больше.

Выделяют три основных фактора, по которым различаются вступающие в межкультурные контакты группы и индивиды: а) наличие или отсутствие перемещения в пространстве; б) добровольность или вынужденность миграций; в) временные рамки миграций [Berry, Sam, 1997]. Некоторые люди вступают в межэтнические контакты, оказавшись в инокультурной среде (иммигранты, беженцы), другим новую культуру «приносят» на место их постоянного проживания (представители аборигенных народов). Одни индивиды вступают на путь взаимодействия добровольно (иммигранты), другие делают это вынужденно (беженцы, представители аборигенных народов). И наконец, переселенцы, например эмигранты, покидают родные места навсегда. Визитеры (шпионы, миссионеры, деловые люди и студенты) длительное время живут в чужой культуре. Туристы, а также участники научных конференций и т.п. оказываются в непривычном окружении на непродолжительное время.

Не следует думать, что само по себе непосредственное общение между представителями разных стран, культур и народов приводит к более открытым и доверительным отношениям, к взаимопониманию и любви. Как уже отмечалось, серьезные проблемы для процесса взаимодействия между ними связаны с предубеждениями, дискриминацией и межэтническими конфликтами. «Даже недостаток осознания <...> межкультурных различий может создать хотя и менее драматичные, но не менее серьезные проблемы тем, кто пытается адаптироваться к требованиям "чужой" культуры» [Moghaddam, Taylor, Wright, 1993, p. 135].

Иными словами, все люди, вступающие в межэтнические контакты, в той или иной мере сталкиваются с трудностями при взаимодействии с теми, чья культура отличается от их собственной и чье поведение они не способны предсказать. Было бы крайним упрощением считать, что негативные стереотипы могут быть разрушены директивными указаниями, а знакомство с непривычными традициями, обычаями и образом жизни не вызовет неприятия. Увеличение межличностного общения может привести и к усилению предубеждений. Поэтому

очень важно определить, при каких условиях общение между представителями разных стран и народов оказывается наименее травмирующим и порождает доверие.

Исследователи рассматривают множество переменных, от которых зависит благоприятность взаимодействия представителей разных культур и этносов:

- территория, которая может быть общей или «своей» лишь для одной из групп;
- продолжительность взаимодействия (постоянное, долговременное, кратковременное);
- цель (совместная деятельность, совместное проживание, учеба, досуг);
- тип вовлечения в жизнь общества (от участия до наблюдения);
- частота и глубина контактов;
- относительное равенство статуса и прав;
- численное соотношение (большинство — меньшинство);
- явные различительные признаки (язык, религия, раса).

Но и при самых благоприятных условиях контакта, например при постоянном взаимодействии, успешной совместной деятельности, частых и глубоких контактах, относительно равном статусе, отсутствии явных различительных признаков, у переселенца или визитера могут возникнуть сложности и напряженность при общении с представителями страны пребывания. Очень часто мигрантов охватывает **тоска по родине — ностальгия**. Как отмечал немецкий философ и психиатр К. Ясперс (1883–1969), чувство тоски по родине знакомо людям с глубокой древности:

«Им мучается Одиссей и, несмотря на внешнее благополучие, гоним по свету в поисках Итаки. В Греции, в особенности в Афинах, ссылка считалась самым большим наказанием. Овидий нашел позднее много слов для жалоб на свою тоску по Риму <...> Изгнанные евреи плакали у вод Вавилона, вспоминая Сион» [Ясперс, 1996, с. 11].

Боль разлуки с родиной ощущают и современные переселенцы. По данным социологического опроса, очень многих из эмигрантов «четвертой волны», т. е. тех, кто выехал из бывшего СССР в последние годы, мучает ностальгия: в Канаде — 69%, в США — 72%, в Израиле — 87% [Фрейнкман-Хрусталева, Новиков, 1995].

Поэтому большое значение приобретает изучение **межкультурной адаптации**, в широком смысле понимаемой как сложный процесс, в случае успешного завершения которого человек достигает соответствия (совместимости) с новой культурной средой, принимая ее традиции как свои собственные и действуя в соответствии с ними. Обычно выделяют внутреннюю сторону адаптации (психологическую адаптацию), выражающуюся в чувстве удовлетворенности и полноты жизни, и ее внешнюю сторону (социально-культурную адаптацию), которая проявляется в участии индивида в социальной и культурной жизни новой группы, полномочном межличностном взаимодействии с ее членами. Социально-культурная и психологическая адаптация взаимосвязаны между собой: «в то время как социальная неадекватность ведет к изоляции и вызывает психологические нарушения, имеет место и обратная связь, поскольку психологическое недомогание отражается на поведении, в том числе на различных социальных навыках» [Уорд, 2003, с. 692].

Интерес к проблемам межкультурной адаптации возник в мировой науке в начале XX в. Но долгое время серьезные исследования проводились только этнологами при изучении **аккультурации**, которую Р. Редфилд, Р. Линтон и М. Херсковиц в 1936 г. определили как «результат непосредственного, длительного контакта групп с разными культурами, выражающийся в изменении паттернов культуры одной или обеих групп» [цит. по: Berry, 1997, р. 7]. Первоначально аккультурация рассматривалась исключительно как феномен группового уровня, и лишь позднее было введено понятие **психологической аккультурации**. Если аккультурация — это процесс изменения в культуре группы, то психологическая аккультурация — это процесс изменения индивида. Но и в этом случае имеются в виду изменения ценностных ориентаций, ролевого поведения, социальных установок, идентичности индивидов, чья группа подвергается общей аккультурации¹. Впрочем, аккультурация может рассматриваться и как некоторое состояние. В этом случае изучается степень адаптированности индивида в данный момент.

¹ Впрочем, в настоящее время термин **аккультурация** иногда используется для обозначения любого вхождения индивида в новую для него культуру и в определенном смысле в качестве второй и более поздней формы инкультурации [Berry et al, 2002].

С 50-х годов в психологии проявился интерес к межкультурной адаптации индивидуальных переселенцев и визитеров, что стимулировалось послевоенным бумом в обмене студентами и специалистами и массовыми миграционными процессами¹. Речь идет прежде всего о многочисленных исследованиях *приспособления* (*adjustment*) к новой культурной среде с акцентом на патологические феномены (невротические и психосоматические расстройства, отклоняющееся и преступное поведение и т.п.). Впрочем, первыми — и очень давно — на часто встречающиеся случаи неадаптированности человека в чужой культуре обратили внимание психиатры. Болезнь тоски по родине, которую швейцарский врач И. Хофер назвал ностальгией, они начали изучать в XVII в. [Яснерс, 1996].

Успешное приспособление обычно определяется как ощущение гармонии с ближайшим окружением, а основное внимание уделяется анализу чувства удовлетворенности, психологического благополучия и душевного здоровья «чужаков». В последнее время межкультурное приспособление стали рассматривать как многоаспектный процесс, включающий в себя не только сохранение позитивного эмоционального состояния и психического здоровья мигрантов, но и приобретение ими социальных умений и навыков, необходимых для успешного выполнения задач повседневной жизни. Впрочем, во многих исследованиях обнаружена корреляция между этими двумя сторонами приспособления [Moghaddam, Taylor, Wright, 1993]. Но и в этом случае при анализе межкультурного приспособления практически не затрагиваются возможные ак- культурационные изменения на уровне групп. Это отражается в обращении к понятию *культурный шок* и сходным с ним — *шок перехода, культурная утомляемость*.

Понятие *культурного шока* было введено американским антропологом К. Обергом, который исходил из идеи, что вхождение в новую культуру сопровождается неприятными чувствами — потери друзей и статуса, отверженности, удивления и дискомфорта при осознании различий между культурами, а также путаницей в ценностных ориентациях, социальной и личностной идентичности.

Симптомы культурного шока весьма разнообразны: постоянное беспокойство о качестве пищи, питьевой воды, чистоте посуды, постельного белья, страх перед физическим контактом с другими людьми, общая тревожность, раздражительность, недостаток уверенности в себе, бессонница, чувство изнеможения, злоупотребление алкоголем и наркотиками, психосоматические расстройства, депрессия, попытки самоубийства². Ощущение потери контроля над ситуацией, собственной некомпетентности и неисполнения ожиданий может выражаться в приступах гнева, агрессивности и враждебности по отношению к представителям страны пребывания, что отнюдь не способствует гармоничным межличностным отношениям.

Чаще всего культурный шок имеет негативные последствия, но следует обратить внимание и на его позитивную сторону, хотя бы для тех индивидов, у кого первоначальный дискомфорт ведет к принятию новых ценностей и моделей поведения и, в конечном счете, важен для личностного роста. Исходя из этого Дж. Берри даже предложил вместо термина *культурный шок* использовать понятие *стресс аккультурации*, слово «шок» ассоциируется только с негативным опытом, а в результате межкультурного контакта возможен и положительный опыт — оценка проблем и их преодоление [Berry, 1997].

Как правило, проблема культурного шока рассматривается в контексте так называемой *кривой процесса адаптации*. В соответствии с этой кривой Триандис выделяет пять этапов процесса адаптации визитеров [Triandis, 1994].

Первый этап, называемый «медовым месяцем», характеризуется энтузиазмом, приподнятым настроением и большими надеждами. Действительно, большинство добровольных мигрантов стремятся жить, учиться или работать за границей. Многих из них ждут на новом месте: ответственные за прием люди стараются, чтобы они чувствовали себя «как дома», и даже обеспечивают некоторыми привилегиями.

¹ К настоящему времени межкультурные миграции затронули еще большее количество людей: по некоторым оценкам всего в мире вне пределов страны своего происхождения проживает около 100 млн разных категорий мигрантов [Лебедева, 1997а].

² В этом списке нет ничего нового, те же самые симптомы, говоря о ностальгии, выделяли психиатры начиная с XVII в.: «...устойчивая печаль, мысли только о родине, нарушенный сон или длительное бодрствование, упадок сил, понижение аппетита и жажды, чувство страха, оцепенение...» [Яснерс, 1996, с. 12].

Но этот этап быстро проходит, а *на втором этапе адаптации* непривычная окружающая среда начинает оказывать свое негативное воздействие. Например, приезжающие в нашу страну иностранцы сталкиваются с некомфортными, с точки зрения европейцев или американцев, жилищными условиями, переполненным общественным транспортом, сложной криминальной обстановкой и многими другими проблемами. Кроме подобных внешних обстоятельств в любой новой для человека культуре на него оказывают влияние и психологические факторы. Недостаточное знание языка и культурных обычаев обостряется чувствами взаимного непонимания с местными жителями и непринятием ими. Все это приводит к разочарованию, замешательству, фрустрации и депрессии. В этот период «чужак» пытается убежать от реальности, общаясь преимущественно с земляками и обмениваясь с ними впечатлениями об «ужасных аборигенах».

На *третьем этапе* симптомы культурного шока могут достигать критической точки, что проявляется в серьезных болезнях и чувстве полной беспомощности. Не сумевшие успешно адаптироваться в новой среде визитеры-неудачники «выходят из нее» — возвращаются домой раньше положенного срока. Сложнее приходится оказавшимся в этой ситуации иммигрантам, которые могут выбрать переезд в другую страну и даже уход из жизни.

Однако намного чаще мигранты получают социальную поддержку окружения и преодолевают культурные различия — изучают язык, знакомятся с местной культурой. На *четвертом этапе* депрессия медленно сменяется оптимизмом, ощущением уверенности и удовлетворения¹. Человек чувствует себя более приспособленным и интегрированным в жизнь общества.

Пятый этап характеризуется полной — или долгосрочной, по терминологии Берри, — адаптацией, которая подразумевает относительно стабильные изменения индивида в ответ на требования среды. В идеале процесс адаптации приводит к взаимному соответствию среды и индивида, и мы можем говорить о его завершении. В случае успешной адаптации ее уровень сопоставим с уровнем адаптации индивида на родине. Однако не следует отождествлять адаптацию в новой культурной среде с простым приспособлением к ней, о чем еще будет сказано более подробно.

Итак, пять этапов адаптации формируют *U-образную кривую*: хорошо, хуже, плохо, лучше, хорошо. Но испытания даже успешно адаптировавшихся визитеров не всегда заканчиваются с возвращением на родину, так как им приходится пройти через период *реадаптации*, испытать *шок возвращения*. В первое время они находятся в приподнятом настроении, рады встрече с родственниками и друзьями, возможности общаться на родном языке и т.п., но затем с удивлением отмечают, что особенности родной культуры воспринимаются ими как непривычные или даже странные². Так, некоторых немецких студентов, обучавшихся в нашей стране в советский период, по возвращении на родину очень раздражало, что немцы скрупулезно соблюдают *Ordnung* (порядок), например переходят улицу только на зеленый свет. И лишь постепенно они, как и другие визитеры, полностью приспособились к жизни в родной стране. По мнению некоторых исследователей, этапы реадaptации повторяют U-образную кривую, поэтому для всего цикла была предложена концепция *W-образной кривой* адаптации.

Многочисленные эмпирические исследования, проведенные в последние годы, ставят под сомнение универсальность U- и W-образных кривых. Действительно, люди, попадая в инокультурную среду, не обязательно проходят через все этапы адаптации и реадaptации. Во-первых, хотя культурный шок рассматривается как качественное последствие погружения в новую культуру, его испытывают не все визитеры, например, некоторые из них — туристы — обычно возвращаются домой до окончания первого этапа. Во-вторых, пребывание в чужой стране не обязательно начинается с «медового месяца», особенно если своя и чужая культуры сильно отличаются друг от друга. В-третьих, многие визитеры не завершают процесса

¹ Правда, у визитеров это может быть связано с предвкушением возвращения на родину.

² Например, у японских детей в возрасте от 6 до 18 лет, вернувшихся из-за границы, был обнаружен более негативный образ Японии и ее народа, чем у их соучеников, не имевших опыта пребывания за рубежом [Berry, Sam, 1997].

адаптации, так как уезжают, как только начинают ощущать симптомы культурного шока¹. В четвертых, возвращение домой далеко не всегда оказывается травмирующим.

Значительно различаются процессы адаптации визитеров и переселенцев, ведь последним необходимо полностью погрузиться в культуру — достичь высокого уровня культурной компетентности, включиться в жизнь общества и даже трансформировать социальную идентичность.

В психологии накоплены свидетельства о значительных различиях в протекании процесса межкультурной адаптации, его продолжительности (от нескольких месяцев до 4–5 лет), уровне финальной адаптированности — в зависимости от характеристик визитеров и переселенцев, особенностей своей и чужой для них культур и ситуационных факторов.

15.2. Влияние на процесс адаптации к новой культурной среде: основные факторы

Степень выраженности культурного шока и продолжительность межкультурной адаптации определяются очень многими факторами, которые можно разделить на индивидуальные и групповые. К факторам первого типа относятся:

1. Индивидуальные характеристики — демографические и личностные.

Достаточно сильно влияет на процесс адаптации возраст. Быстро и успешно адаптируются маленькие дети, но уже для школьников этот процесс часто оказывается мучительным, так как в классе они должны во всем походить на своих соучеников — и внешним видом, и манерами, и языком, и даже мыслями. Очень тяжелым испытанием оказывается изменение культурного окружения для пожилых людей. Так, среди русских переселенцев из стран ближнего зарубежья на историческую родину именно она наиболее остро осознают проблемы, связанные с потерей привычного образа жизни. Совсем не редкими оказываются случаи, когда еще не старые родители и близкие респондентов, «приехав в Россию и не найдя здесь себе места, потеряли всякий интерес, как-то быстро "зачахли" и ушли из жизни» [Гриценко, 2001, с. 117]. По мнению психотерапевтов и врачей, многие пожилые эмигранты совершенно не способны адаптироваться в инокультурной среде, и им «нет необходимости обязательно осваивать чужую культуру и язык, если к этому у них нет внутренней потребности» [Фрейнкман-Хрусталева, Новиков, 1995, с. 137].

Результаты некоторых исследований свидетельствуют, что женщины имеют больше проблем в процессе адаптации, чем мужчины. Правда, объектом таких исследований чаще всего оказывались женщины из традиционных культур, на адаптацию которых влияли более низкие, чем у соотечественников-мужчин уровень образования и профессиональный опыт. Напротив, у американцев половых различий, как правило, не обнаруживается. Есть даже данные, что женщины-американки быстрее, чем мужчины, приспосабливаются к образу жизни в другой культуре. По всей вероятности, это связано с тем, что они более ориентированы на межличностные отношения с местным населением и проявляют больший интерес к особенностям его культуры.

Было обнаружено неоднозначное влияние фактора пола на успешность адаптации переселенцев из стран ближнего зарубежья в Россию. С одной стороны, женщины-переселенки продемонстрировали более высокий уровень тревожности, неуверенность в будущем, неудовлетворенность взаимоотношениями с местными жителями. С другой стороны, представительницы слабого пола в большей степени ориентировались на себя, свои внутренние силы, руководствовались ценностями самоактуализирующейся личности, что оказывало позитивное воздействие на эффективность их адаптации [Гриценко, 2001].

Образование также влияет на успешность адаптации: чем оно выше, тем меньше проявляются симптомы культурного шока. В целом можно считать доказанным, что успешнее адаптируются молодые и высокообразованные люди.

Давно высказываются предположения, что для работы или учебы за границей необходимо подбирать людей с личностными характеристиками, способствующими межкультурной адаптации. Триандис полагает, что в настоящее время можно считать доказанным влияние на успешность адаптации:

¹ Например, около половины граждан США, не прошедших специальной подготовки, не могут справиться с трудностями и бросают работу за рубежом. Для многих эта неудача оказывается настоящей трагедией, так как снижает самооценку и шансы на продвижение по службе в будущем.

- когнитивной сложности — когнитивно сложные индивиды обычно устанавливают более короткую социальную дистанцию между собой и представителями других культур, даже сильно отличающихся от их собственной;
- тенденции использовать при категоризации более крупные категории — индивиды, обладающие этим свойством, лучше адаптируются к новому окружению, чем те, кто дробно категоризирует окружающий мир. Это можно объяснить тем, что люди, укрупняющие категории, объединяют опыт, полученный ими в новой культуре, с опытом, приобретенным на родине;
- низких оценок по тесту авторитаризма, так как установлено, что авторитарные, ригидные, не толерантные к неопределенности индивиды менее эффективно овладевают новыми социальными нормами, ценностями и языком [Triandis, 1994].

Попытки выделения *универсального коммуникатора, человека для заграницы*, который в наименьшей степени сталкивается с трудностями при вхождении в инокультурную среду, предпринимались и многими другими авторами. Если попытаться обобщить полученные данные, то можно сделать вывод, что для жизни в чужой культуре лучше всего подходит профессионально компетентный, имеющий высокую самооценку, терпимый к неопределенности, общительный индивид экстравертного типа с внутренним локусом контроля; человек, в системе ценностей которого большое место занимают ценности, общечеловеческие, открытый для самых разных взглядов, интересующийся окружающими, а при урегулировании конфликтов выбирающий стратегию сотрудничества.

Но невозможно выделить универсальный набор личностных характеристик, способствующих успешной адаптации в любой стране и культуре. Так, согласно идее *культурной подгонки (fit)*, личностные особенности человека должны находиться в согласии с новыми культурными нормами. Например, экстраверсия не обязательно облегчает адаптацию. Экстраверты из Сингапура и Малайзии действительно успешнее адаптировались в Новой Зеландии, чем интроверты из этих стран, так как «западная» новозеландская культура поощряет поведение, согласующееся с экстраверсией. Но в Сингапуре более глубокий культурный шок испытывали именно англичане-экстраверты, так как культура, в которой приветствуется направленность личности на собственный внутренний мир, а не на мир внешних объектов, воспринималась ими как крайне чуждая [Moghaddam, Taylor, Wright, 1993]. Кроме того, следует учитывать, что если возможен отбор *универсальных коммуникаторов* среди студентов или сотрудников транснациональных компаний, то во многих других ситуациях, например в случае бегства людей от войн и репрессий, он бессмыслен.

2. Мотивация, ожидания и жизненный опыт индивида.

Немаловажное значение имеет готовность мигрантов к переменам. Визитеры в большинстве случаев восприимчивы к изменениям, так как обладают мотивацией к адаптации. Так, мотивы пребывания за границей иностранных студентов достаточно четко ориентированы на цель — получение диплома, который может обеспечить им карьеру и престиж на родине. Ради достижения этой цели студенты готовы преодолеть разнообразные трудности и приспособиться к среде обитания. Еще большая готовность к переменам характерна для иммигрантов, которые стремятся к тому, чтобы оказаться включенными в чужую группу. В то же время из-за недостаточной мотивации процесс адаптации беженцев и вынужденных переселенцев, как правило, оказывается менее успешным.

При изучении взаимосвязи ожиданий людей, оказавшихся в инокультурной среде, и успешности их адаптации получены противоречивые результаты [по: Moghaddam, Taylor, Wright, 1993]. Некоторые исследователи поддерживают идею прямой зависимости адаптации от ожиданий: те, кто ожидает худшего, сталкиваются с наибольшими трудностями. Другие уверены, что ожидания, включающие определенные знания о культурном шоке и возможных проблемах с приспособлением к новым условиям, благотворно влияют на адаптацию. Но, может быть, наиболее важный момент — реализм ожиданий, их соответствие реальному опыту пребывания в инокультурной среде. Взгляд на Америку как на страну безграничных возможностей оказывается фактором, негативно влияющим на успешность адаптации иммигрантов и беженцев. И наоборот, волонтеры Корпуса мира готовят к полной опасности жизни в культурах, сильно отличающихся от их собственной, поэтому те из них, кто оказывается именно в таких условиях, проявляют большую удовлетворенность, энтузиазм и эффективность, чем волонтеры, работающие в более вестернизированных странах. Иными

словами, чем больше расхождений между ожиданиями и опытом, тем с большим количеством проблем сталкиваются мигранты.

На «приживаемость» мигрантов благоприятно сказывается наличие доконтактного опыта — знакомство с историей, культурой, условиями жизни в определенной стране. Первым шагом к успешной адаптации является знание языка, которое не только уменьшает чувство беспомощности и зависимости, но и помогает заслужить уважение местных жителей. Благоприятное влияние на адаптацию оказывает и предшествующее пребывание в любой другой инокультурной среде, знакомство с «экзотикой» — этикетом, пищей, запахами и т.п. Овладение специфическими коммуникативными умениями, поведенческими стратегиями межкультурного взаимодействия и способами преодоления жизненных трудностей, которым человека можно научить, также способствует успешной адаптации [Hammer, 1987].

Одним из важнейших факторов, благоприятно влияющих на процесс адаптации, является установление дружеских отношений с местными жителями. Так, визитеры, имеющие хотя бы одного друга «из местных», общаясь с ним и познавая неписанные правила поведения в новой культуре, обладают возможностью получить больше информации о том, как себя вести. Подобные отношения могут также «открыть двери» для достижения таких желанных целей, как работа и членство в престижных социальных группах.

Но и неформальные межличностные отношения с соотечественниками могут способствовать успешной «приживаемости», так как друзья из своей группы выполняют функцию социальной поддержки. Важным источником социальной поддержки выступает и семья. Однако взаимодействие с теми, кто тоже переживает культурный шок, может вызвать эффект заражения, когда один человек, испытывающий стресс, «заражает» им других [Moghaddam, Taylor, Wright, 1993]. Передающиеся из уст в уста истории бедствий на чужбине и романтические воспоминания о сладком дыме отечества могут обострить фрустрацию и чувство бездомности.

Кроме того, социальная поддержка со стороны земляков часто мешает развитию тесных связей с местными жителями, а следовательно, замедляет процесс адаптации. Например, более успешно адаптировались вынужденные русские переселенцы из стран ближнего зарубежья, избравшие дисперсный тип расселения и активно взаимодействовавшие с коренными жителями, по сравнению с теми, кто поселился компактно, вместе с другими переселенцами [Гриценко, 2001]. Иными словами, эффективную поддержку могут оказывать как соотечественники, так и местное население, при этом больше внимания следует уделять адекватности, а не источнику поддержки [Уорд, 2003].

Среди влияющих на адаптацию групповых факторов прежде всего необходимо выделить **характеристики взаимодействующих культур.**

1. Степень сходства или различий между культурами.

Результаты многочисленных исследований свидетельствуют, что степень выраженности культурного шока положительно коррелирует с **культурной дистанцией**. Иными словами, чем больше новая культура похожа на родную, тем менее травмирующим оказывается процесс адаптации. Для оценки степени сходства культур используется предложенный И. Бабикиером с соавторами *индекс культурной дистанции*, который включает язык, религию, структуру семьи, уровень образования, материальный комфорт, климат, пищу, одежду [по: Лебедева, 1997а]¹. Расширенный *индекс аккультурации* разработан К. Уорд и Э. Кеннеди. В него включена 21 когнитивная и поведенческая тема. Помимо перечисленных — темп жизни, общие знания, проведение досуга, ценности, дружеские отношения, стили общения, восприятие своих сограждан и местных жителей, идеология и т.п. [Ward, Kennedy, 1994].

Но необходимо также учитывать, что восприятие степени сходства между культурами не всегда бывает адекватным. Кроме объективной культурной дистанции на него влияют и многие другие факторы:

- наличие или отсутствие конфликтов — войн, геноцида и т.п. — в истории отношений между двумя народами;

¹ Например, на более успешную адаптацию выходцев из бывшего СССР в Германии по сравнению с Израилем среди многих других факторов влияет и то, что в Европе «не переживается так остро климатическое несоответствие. Напротив, здесь такие же сосны, березы, поля, белки, снег...» [Фрейнкман-Хрусталева, Новиков, 1995, с. 30].

- степень знакомства с особенностями культуры страны пребывания и компетентности в чужом языке. Так, человек, с которым мы можем свободно общаться, воспринимается как более похожий на нас;
- равенство или неравенство статусов и наличие или отсутствие общих целей при межкультурных контактах¹.

Каждый человек, оказавшись в инокультурной среде, устанавливает собственную субъективную культурную дистанцию. Два русских геолога, работающие в одной геологической партии и живущие в одной деревне в Йемене, могут в разной степени страдать от культурного шока, на что влияет множество факторов, но в том числе и то, что один пытается найти сходство между русской и арабской культурами, а другой уделяет внимание только их различиям.

Естественно, что процесс адаптации будет менее успешным, если культуры воспринимаются как менее сходные, чем они есть на самом деле. Однако сложности при адаптации могут возникнуть в противоположном случае: человек оказывается в полном замешательстве, если новая культура кажется ему очень похожей на свою, но его поведение выглядит странным в глазах местных жителей. Так, американцы, несмотря на общий язык, попадают во множество «ловушек» в Великобритании. А многие наши соотечественники, оказавшись в Америке в конце 80-х годов, в период наибольшего сближения между СССР и США, были поражены и раздосадованы, когда обнаружили, что стиль жизни и образ мыслей американцев весьма отличен от сложившихся не без помощи средств массовой коммуникации стереотипов о сходстве двух «великих народов».

2. Особенности культуры, к которой принадлежат переселенцы и визитеры.

Менее успешно адаптируются представители культур, где сильна власть традиций и поведение в значительной мере ритуализировано, — граждане Кореи, Японии, стран Юго-Восточной Азии. Например, японцы, находясь за границей, чрезмерно беспокоятся из-за того, что ведут себя неправильно. Они «стараятся отыскать <...> мелкие правила приличия, согласно которым живут люди на Западе, и, не обнаруживая их, испытывают раздражение или даже испуг» [Бенедикт, 2004, с. 158]. Иными словами, ищут «код поведения» культуры, в которой правила поведения регламентированы намного менее строго, чем в Японии. О трудностях японцев, живущих в Европе, свидетельствуют многие данные, в том числе статистика самоубийств среди иностранцев.

Часто плохо адаптируются представители так называемых «великих держав» из-за присущего им высокомерия и убеждения, что учиться должны не они, а другие. Например, многие американцы и русские полагают, что им не нужно знать никакого другого языка, кроме собственного. А жители небольших государств вынуждены изучать иностранные языки, что облегчает их взаимодействие с иностранцами. При проведении опроса в странах Европейского союза выяснилось, что чем меньше государство, тем больше языков знают его жители, а следовательно, имеют больше возможностей для успешной межкультурной адаптации. Так, 42% граждан Люксембурга и только 1% французов, англичан и немцев указали, что могли бы объясниться на четырех языках.

3. Особенности страны пребывания, прежде всего способ, которым «хозяева» оказывают влияние на приезжих: стремятся ли их ассимилировать, что на протяжении долгого времени было характерно для политики США с их концепцией *плавильного котла*, или более толерантны к культурному разнообразию. Или — как японцы — отгораживаются от иностранцев трудно пробиваемой стеной. В книге В. Я. Цветова «Пятнадцатый камень сада Рёандзи» приводится множество примеров такого отношения к «чужакам» в Японии. Среди них и крик души французского журналиста, который почти четверть века путешествовал по нашей планете:

«Я повидал немало странных народов, слышал немало странных языков и наблюдал немало совершенно непонятных обычаев, но не было в мире места, где я чувствовал бы себя таким чужаком, как в Японии. Когда я приезжаю в Токио, мне кажется, что я высаживаюсь на Марсе» [Цветов, 1991, с. 63].

¹ После распада СССР и снижения статуса русских в странах ближнего зарубежья они начинают воспринимать культурную дистанцию с украинцами не как *близкую*, а как *среднюю*, а с эстонцами — не как *среднюю*, а как *дальнюю* [Лебедева, 1997а].

Ему вторит представитель международной экономической организации, все четыре года пребывания в Японии чувствовавший себя «альбиносом, который вызывает настороженное любопытство и которого все чужаются» [Там же, с. 61].

Намного легче адаптироваться в странах, где иммигрантов не бросают в плавильный котел, а шьют из культурных сообществ лоскутное одеяло, где на государственном уровне провозглашена политика культурного плюрализма, который предполагает равенство, свободу выбора и партнерство представителей различных культур: канадское правительство проводит такую политику с 1971 г., а шведское — с 1975 г.

Серьезное влияние на адаптацию оказывают и ситуационные факторы — уровень политической и экономической стабильности в стране пребывания, уровень преступности, а значит, безопасности мигрантов и многое другое. Характеристики мигрантов, взаимодействующих культур и ситуации оказывают взаимосвязанное влияние на адаптацию. Например, индивиды с готовностью к переменам, оказавшиеся в мультикультурном обществе, будут чаще контактировать с местными жителями и, следовательно, окажутся в меньшей степени подвержены культурному шоку.

15.3. Последствия межкультурных контактов для групп и индивидов

Долгое время исследованиям культурного шока и межкультурной адаптации был присущ клинический акцент, однако в последние десятилетия в мировой социальной психологии все чаще раздаются голоса о том, что более глубоко проникнуть в эти проблемы можно лишь при учете межэтнических и межкультурных отношений и более широкого социального контекста, т. е. в рамках психологии межгрупповых отношений.

С. Бокнер выделил четыре максимально общие категории последствий межкультурного контакта для группы:

- геноцид, т. е. уничтожение противостоящей группы;
- ассимиляцию, т. е. постепенное добровольное или принудительное принятие обычаев, верований, норм доминантной группы, вплоть до полного растворения в ней;
- сегрегацию, т. е. курс на раздельное развитие групп;
- интеграцию, т. е. сохранение группами своей культурной идентичности при объединении в единое сообщество на новом значимом основании.

В модели Бокнера перечисляются и четыре возможных результата межкультурных контактов для индивида. В процессе адаптации *перебежчик* отбрасывает собственную культуру в пользу чужой, *шовинист* — чужую в пользу собственной, *маргинал* колеблется между двумя культурами, *посредник* синтезирует две культуры, являясь их связующим звеном [Bochner, 1982].

Сходную схему последствий межкультурных контактов предложил Дж. Берри, который назвал ее концепцией стратегий аккультурации. По мнению канадского исследователя, у вступающих во взаимодействие индивидов и групп имеется выбор из следующих четырех стратегий:

- интеграции, когда каждая из взаимодействующих групп и их представители сохраняют свою культуру, но одновременно устанавливают тесные контакты между собой;
- ассимиляции, когда группа и ее члены теряют свою культуру, но поддерживают контакты с другой культурой;
- сепаратизма/сегрегации¹, когда группа и ее члены, сохраняя свою культуру, отказываются от контактов с другой;
- маргинализации, когда группа и ее члены теряют свою культуру, но не устанавливают тесных контактов с другой культурой [Berry, 1997].

Берри рассматривает предложенные им стратегии прежде всего на групповом уровне, но выделяет более *коллективные* (интеграция и сепаратизм, так как для их достижения требуется, чтобы члены группы разделяли желание сохранить культурное наследие) и более

¹ Эта стратегия может принять ту или иную форму в зависимости от того, какая группа — доминантная, проводящая сегрегацию этнического меньшинства, или само меньшинство, ориентированное на сепаратизм и стремящееся к изолированному существованию, контролирует ситуацию.

индивидуальные (ассимиляция) стратегии. Кроме того, он подчеркивает, что группы меньшинства и их члены не всегда свободны в выборе стратегии аккультурации. Так, ассимиляция может быть вынужденной для тех индивидов, чьи группы подвергаются дискриминации. А маргинализация вообще не является результатом свободного выбора индивидов: маргиналами становятся в результате попыток насильственной ассимиляции в сочетании с насильственным отторжением [Berry et al, 2002]. >

И Берри, и Бокнер единодушны в том, что успешная адаптация представляет собой не ассимиляцию с чужой культурой. Это даже не только — и не столько — социальное и эмоциональное приспособление к новой среде, так как человек может быть хорошо приспособленным к жизни в новом обществе, удовлетворяя все потребности внутри своей этнической или культурной группы, находя «маленькую Америку» в Париже или «маленькую Одессу» на Брайтон-Бич. Межкультурная адаптация представляет собой процесс погружения в новую культуру, постепенное освоение ее норм, ценностей, образцов поведения. При этом подлинная адаптация предполагает достижение социальной и психологической интеграции в еще одну культуру без потери богатств собственной.

Между стратегиями аккультурации и успешностью адаптации в инокультурном окружении существуют прочные связи: наибольший успех достигается в результате интеграции, наименьший — в результате маргинализации, а ассимиляция и сепаратизм занимают промежуточное положение [Berry, 1997]. Кроме того, согласно результатам многочисленных исследований интеграция снижает вероятность неврозов, а сепаратизм и маргинализация связаны с психосоматическими проблемами, сердечно-сосудистыми заболеваниями, наркоманией и алкоголизмом [Vord, 2003].

Существуют также свидетельства того, что именно интеграция субъективно является наиболее предпочитаемой мигрантами стратегией аккультурации. Например, при исследовании эмигрантов из стран СНГ в Израиле 72% респондентов продемонстрировали сформированность установки на интеграцию, т. е. максимально широкие контакты с израильтянами, но при возможности сохранять и развивать свою культуру [Павленко, 1997].

Впрочем, точка зрения об интеграции как наиболее успешной стратегии аккультурации не является общепризнанной. Согласно ассимиляционистским моделям, наиболее — если не единственным — успешным вхождением в новую культуру является ассимиляция: индивид будет страдать от чувства отчужденности и изоляции до тех пор, пока не будет принят новой культурой и не осознает это принятие. Представляется, однако, что не может быть признана наиболее успешной стратегия аккультурации с позитивной ориентацией только на одну культуру. Кроме того, при следовании этой стратегии, о чем мы уже упоминали в другом контексте, индивида подстерегают три серьезные опасности: возможность быть отвергнутым членами группы большинства; вероятность быть отвергнутым членами своей культурной группы; вероятность испытать чрезмерный стресс при попытках одновременно приобрести новые аттитуды и паттерны поведения и избавиться от старых. Необходимо также отметить, что в последнее время в некоторых странах (Канада, Франция) были обнаружены эмпирические подтверждения того, что ориентация на ассимиляцию эмигрантов не является основной социальной установкой местных жителей.

До Берри никто так четко не разделял, а тем более не противопоставлял по последствиям для индивида и группы две стратегии аккультурации — маргинализацию и интеграцию. Довольно долгое время господствовала точка зрения, согласно которой «личность, покидающая в результате миграции, брака, получения образования одну группу или культуру, не найдя удовлетворительного варианта приспособления к другой <...> оказывается на периферии каждой из культур и не является членом ни той ни другой, становясь как бы "маргинальным человеком"» [Стоунквист, 1979, с. 92]. Иными словами, эта позиция заключалась в том, что жизнь в двух культурах *всегда* психологически нежелательна, в том числе из-за путаницы в идентичностях.

Однако люди, оказавшиеся на границе двух культур, не обязательно страдают от проблем, с которыми в результате этого сталкиваются: человек приходит к дезорганизованности и отчаянию, только если он интернализирует конфликт культур. Кроме ориентации на интеграцию среди факторов, позволяющих индивидам не страдать от негативных психологических последствий жизни на стыке культур, можно также выделить их объединение в новые субкультуры.

Исследователи обратили внимание также на то, что у мигрантов в разных сферах жизнедеятельности могут проявляться разные стратегии аккультурации: индивид может стремиться к экономической ассимиляции в сфере трудовой деятельности, к лингвистической интеграции, проявляющейся в освоении второго языка, и к ориентации на сепаратизм в сфере брака [Liebkind, 2003]. Изучая адаптацию мигрантов из России в Израиле, А. Козюлин и А. Венгер пришли к выводу, что разные сферы адаптации выполняют разные функции. Так, сфера культуры исполняет роль гаранта сохранения собственной интегрированности и временной преимущества индивидов. В результате они стремятся к консервации культуры страны выхода, что можно расценить как настрой на сепаратизм. А бытовая и — в еще большей степени — институциональная сферы призваны гарантировать приобщение мигранта к новым условиям существования, поэтому в них значимо преобладает интеграционная стратегия [по: Павленко, Таглин, 2005].

Уделяя большое внимание последствиям для групп и индивидов межкультурных контактов, социальные психологи пока не дали однозначного ответа на один серьезный вопрос. Почему на индивидуальном уровне одни люди становятся *маргиналами*, а другие — *посредниками*, одни остаются *шовинистами*, а другие полностью *ассимилируются*! Однако очевидно, что успех адаптации во многом зависит от того, поддержку для принятия какого из альтернативных решений переселенцы или визитеры получают от своего социального окружения. Поэтому достижение наиболее желательного результата — стимуляции предпочтения человеком роли посредника между культурами — требует создания сети социальной поддержки данного типа межкультурного взаимодействия. Неудачи и проблемы при адаптации в новой культуре необходимо рассматривать не как патологические симптомы, а как отсутствие определенных знаний и навыков. Поэтому должно быть организовано не приспособление человека к новой культуре, а приобретение знаний об обычаях, нормах, ценностях, стереотипах поведения другого народа без разрыва с собственной культурой.

Рекомендуемая литература

Лебедева Н. М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М.: Ключ-С, 1998. С. 190–220.

Психология беженцев и вынужденных переселенцев: опыт исследований и практической работы / Под ред. Г. У. Солдатовой. М.: Смысл, 2001. С. 4–39, 66–101, 112–138.

Уорд К. Азбука аккультурации // Психология и культура / Под ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003. С. 656–709.

ЛИТЕРАТУРА

Абульханова К. А., Енакаева Р. Р. Российский менталитет, или Игра без правил? (Российско-французские кросс-культурные исследования и диалоги) // Российский менталитет: Психология личности, сознание, социальные представления. М., 1996. С. 4–27.

Авдеевская (Белинская) Е. П., Баклушинский С. А. Особенности социализации подростка в условиях быстрых социальных изменений // Ценностно-нормативные ориентации старшеклассника. М., 1995. С. 111–132.

Агеев В. С. Психология межгрупповых отношений. М., 1983.

Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М., 1990.

Агеева Р. А. Страны и народы: Происхождение названий. М., 1990.

Адорно Т., Сэнфорд Р. Н., Френкель-Брюнстик Э., Левинсон Д. Дж. Исследование авторитарной личности. М., 2001.

Аклаев А. Р. Язык в системе национальных ценностей и интересов // Духовная культура и этническое самосознание наций. М., 1990. Вып. 1. С. 12–38.

Аклаев А. Р. Этнополитическая конфликтология: Анализ и менеджмент. М., 2005.

Аксенов В. П. Негатив положительного героя. М., 1996.

Андреева Г. М. К проблематике психологии социального познания // Мирпсихологии. 1999. № 3. С. 15–23.

- Андреева Г. М.* Социальная психология. М., 2004.
- Андреева Г. М.* Психология социального познания. М., 2005.
- Аронсон Э.* Общественное животное. Введение в социальную психологию. М., 1998.
- Артемова О. Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- Артемова О. Ю.* Дети в обществе аборигенов Австралии // Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992. С. 17-55.
- Арутюнов С. А.* Фантом безэтничности // Расы и народы. М., 1989. Вып. 19. С. 22-24.
- Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А.* Этносоциология. М., 1985.
- Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1978.
- Асмолов А. Г.* Психология личности. М., 2001.
- Байбурун А. К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 7—21.
- Баклушинский С. А., Орлова Н. Г.* Особенности формирования этнической идентичности в мегаполисе // Этнос. Идентичность. Образование. М., 1998. С. 248-267.
- Баттерворт Дж., Харрис М.* Принципы психологии развития. М., 2000.
- Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
- Велик А. А.* Психологическая антропология: История и теория. М., 1993.
- Велик А. А.* Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998.
- Белинская Е. П., Тихомандрицкая О. А.* Социальная психология личности. М., 2001.
- Бенедикт Р.* Психологические типы в культурах Юго-Запада США // Антропология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 271-284.
- Бенедикт Р.* Хризантема и меч. М., 2004.
- Берберова Н. Н.* Курсив мой: Автобиография. М., 1996.
- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
- Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990а. С. 43—271.
- Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1990б.
- Берштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- Богомолова Н. П., Стефаненко Т. Г.* Образы американца и советского человека в восприятии московских студентов и на страницах молодежной прессы // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1991. № 3. С. 1—11.
- Бойл Коррагессан Т.* Восток есть Восток // Иностранная литература. 1994. №8. С. 5-179.
- Бороноев А. О., Павленко В. И.* Этническая психология. СПб., 1994.
- Бороноев А. О., Смирнов П. И.* Российский менталитет и реформы // Общество и политика: Современные исследования, поиск концепций. СПб., 2000. С. 274-302.
- Браун Д. Р., Файерстоун Ч. М., Мицкевич Э.* Теле- и радионовости и меньшинства. М., 1994.
- Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Бронфенбреннер У.* Два мира детства: Дети в США и СССР. М., 1976.
- Брунер Дж.* Психология познания: За пределами непосредственной информации. М., 1977.
- Бутинов Н. А.* Детство в условиях общинно-родового строя // Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992а. С. 1—16.
- Бутинов Н. А.* Детство на островах Адмиралтейства // Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992. С. 56-84.
- Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М., 1998.
- Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1997.
- Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описания языков. М., 1999.
- Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. М., 1990.
- Виссон Л.* Чужие и близкие в русско-американских браках. М., 1999.

Воловикова М. И., Гренкова Л. Л., Морскова А. А. Утверждение через отрицание // Российский менталитет: Психология личности, сознание, социальные представления. М., 1996. С. 86—98.

Воробьева Л. И., Петровский В. А., Фельдштейн Д. И. Психологическая роль и место подросткового возраста в онтогенезе // Психология современного подростка. М., 1987. С. 6—36.

Воронков В., Чикадзе Е. Ленинградские евреи: этничность и контекст // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ: Материалы международного семинара. СПб., 1997. С. 74-78.

Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М., 1998. С. 195-308.

Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. Проблемы общей психологии. М., 1982.

Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. Детская психология. М., 1984.

Гари Р. Обещание на рассвете. СПб., 2004.

Гаспаров М. Л. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. М., 1995.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М., 1988.

Гачев Г. Ментальности народов мира. М., 2003.

Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

Гердер И. Г. Избр. соч. М.; Л., 1959.

Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972.

Гнатенко П. И., Павленко В. Н. Идентичность: Философский и психологический анализ. Киев, 1999.

Головановская М. К. Французский менталитет с точки зрения носителя русского языка. М., 1997.

Гостев А. А., Соснин В. А., Степанов Е. И. На путях становления отечественной конфликтологии // Психологический журнал. 1996. Т. 17. № 2. С. 110-128.

Грачева А. М. Психосемантический сопоставительный анализ особенностей категорий сознания русских и еврейских старшеклассников в области межнационального общения // Ценностно-нормативные ориентации старшеклассника. М., 1995. С. 99-111.

Гриценко В. В. Роль индивидуальных различий в процессе адаптации вынужденных мигрантов // Психология беженцев и вынужденных переселенцев: опыт исследований и практической работы. М., 2001. С. 112-138.

Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000.

Гумилев Л. Н. Этносфера: История людей и история природы. М., 1993.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Гусейнов Г., Драгунский Д. Новый взгляд на старые истины // Ожог родного очага. М., 1990. С. 7-28.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1—4. М., 1981-1982.

Деверо Дж. О работах Дж. Деверо // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001. С. 131—173.

Де-Вос (Девос) Дж. Этнический плюрализм: Конфликт и адаптация // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001. С. 229-276.

Дейк Т. Л., ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.

Демозл. Психоистория. Ростов-на-Дону, 2000.

Джидарьян И. А. Счастье и удовлетворенность жизнью в русском обществе // Российский менталитет: Вопросы психологической теории и практики. М., 1997. С. 187-223.

Джидарьян И. А. Представление о счастье в российском менталитете. СПб., 2001.

Джойс Дж. Улисс. М., 1993.

Донцов А. И., Стефаненко Т. Г., Уталиева Ж. Т. Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии. 1997. № 4. С. 75-86.

Дробижьева Л. М. Этническое самосознание русских в современных условиях: Идеология и практика // Советская этнография. 1991. № 1. С. 3-13.

Дробижьева Л. М. Проблемы межэтнических отношений в постсоветской России // Социальные трансформации в России: теории, практики, сравнительный анализ. М., 2005. С. 194-222.

- Дробижеева Л. М., Аклаев А. Р., Коротеева В. В., Солдатова Г. У.* Демократизация и образы национализма в Российской Федерации. М., 1996.
- Дюби Ж.* Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // *Одиссей. Человек в Истории.* М., 1991. С. 48-59.
- Ерофеев Н. А.* Туманный Альбион. М., 1982.
- Здравомыслов А. Г.* Социология конфликта: Россия на путях преодоления кризиса. М., 1995.
- Здравомыслов А. Г.* Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М., 1997.
- Зинченко В. П.* Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М., 1997.
- Ионин Л. Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М., 2000.
- Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. М., 1982.
- История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996.
- Кавелин К. Д.* Задачи психологии. Соображения о методах и программе психологических исследований. СПб., 1872.
- Кара-Мурза С. Г.* Наука и кризис цивилизации // *Вопросы философии.* 1990. № 9. С. 3-15.
- Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994.
- Кле М.* Психология подростка: Психосексуальное развитие. М., 1991.
- Климчук Ф. Д.* Этнос и перепись: парадоксы статистики // *Ожог родного очага.* М., 1990. С. 92-106.
- Ключевский В. О.* Курс русской истории // *Соч.: В 8 т.* М., 1956. Т. 1.
- Коваль Т. Б.* Православная этика труда // *Мир России.* М., 1994. Т. 2. С. 53— 68.
- Козлова Н. Н.* Социально-историческая антропология. М., 1999.
- Козырев Г. И.* Введение в конфликтологию. М., 1999.
- Колотилин Г. Ф., Кудрявцев Ю. Д., Васильев В. Д.* Влияние этнических факторов на клинику алкоголизма у аборигенов Дальнего Востока // *Культуральные и этнические проблемы психического здоровья.* М., 1995. С. 125-130.
- Кон И. С.* К проблеме национального характера // *История и психология.* М., 1971. С. 122-158.
- Кон И. С.* Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // *Социальная психология личности.* М., 1979. С. 85-113.
- Кон И. С.* Этноцентризм // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 812.
- Кон И. С.* В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., 1984.
- Кон И. С.* Ребенок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М., 1988.
- Кон И. С.* Ребенок и общество. М., 2003.
- Коул М.* Культурно-историческая психология. М., 1997.
- Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977.
- Крайг Г.* Психология развития. СПб., 2000.
- Крейндлин Г. Е.* Кинесика // *Григорьева С. А., Григорьев Н. В., Крейндлин Г. Е.* Словарь языка русских жестов. М.; Вена, 2001. С. 166-254.
- Крейндлин Г. Е.* Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. М., 2002.
- Крылов В. И.* Эпидемиология нарушений пищевого поведения в группах повышенного риска // *Культуральные и этнические проблемы психического здоровья.* М., 1995. С. 138-141.
- Кузнецов И. М.* Исследование символов в контексте национального самосознания (к постановке проблемы) // *Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества.* М., 1994. С. 25-36.
- Лабунская В. А.* Экспрессия человека: общение и межличностное познание. Ростов-на-Дону, 1999.
- Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000.
- Лебедева Н. М.* Социальная психология этнических миграций. М., 1993.
- Лебедева Н. М.* Новая Русская Диаспора: Социально-психологический анализ. М., 1997а.
- Лебедева Н. М.* «Синдром навязанной этничности» и способы его преодоления // *Этническая психология и общество.* М., 1997б. С. 101-115.
- Лебедева Н. М.* Базовые ценности русских на рубеже XXI века // *Психологический журнал.* 2000. Т. 21. № 3. С. 73-87.

- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
- Леви-Строс К* Структурная антропология. М., 1985.
- Леви-Строс К* Первобытное мышление. М., 1994.
- Левин К.* Разрешение социальных конфликтов. СПб., 2000.
- Левкович В. П., Кузмицкайте Л. Д.* Формирование этнического сознания подростка в семье // Психологический журнал. 1992. Т. 13. № 6. С. 35—42.
- Левкович В. П., Мин Л. В.* Особенности сохранения этнического самосознания корейских переселенцев Казахстана // Психологический журнал. 1996. Т. 17. № 6. С. 72-81.
- Левкович В. П., Панкова Н. Г.* Проблемы формирования этнического самосознания у детей в работах зарубежных авторов // Советская этнография. 1973. №5. С. 123-131.
- Лейнг К., Стефан У. Дж.* Социальная справедливость с точки зрения культуры // Психология и культура. СПб., 2003. С. 598—655.
- Леонтьев А. А.* Психология общения. М., 1997.
- Леонтьев А. Н.* Избр. психол. произв.: В 2 т. М., 1983. Т. 2.
- Лефевр В. А.* Алгебра совести. М., 2003.
- Ли Д., Сью С.* Клиническая психология и культура // Психология и культура. СПб., 2003. С. 459-489.
- Липпман У.* Общественное мнение. М., 2004.
- Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001.
- Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.
- Лотман Ю. М.* О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17-24 авг. 1970 г. Тарту, 1970. С. 98-101.
- Лотман Ю. М.* Избр. статьи: В 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992а.
- Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992б.
- Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб., 1994.
- Лунин И. И., Старовойтова Г. В.* Исследование родительских полоролевых установок в разных этнокультурных средах // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 6-16.
- Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов: Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974.
- Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.
- Лурье С. В.* Историческая этнология. М., 1998.
- Майерс Д.* Социальная психология. СПб., 1997.
- Майерс Д.* Социальная психология. Интенсивный курс. СПб., 2000.
- Мацумото Д.* Психология и культура. СПб., 2002.
- Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988.
- Монтескье Ш.* Избр. произведения. М., 1955.
- Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Муравьева О. С.* Как воспитывали русского дворянина. СПб., 1999.
- Науменко Л. И.* Этническая идентичность. Проблемы трансформации и постсоветский период // Этническая психология и овшеепш, М, 19У7 С. 76-88.
- Овчинников В. В.* Ветка сакуры. М., 1972.
- Овчинников В. В.* Сакура и дуб. Книга вторая: Корни дубй // 1'пмии Ш ими 1987. № 3.
- Осипова О. А.* Американская социология о традициях и ариннн Мостки М., 1985.
- Павленко В. Н.* Еврейская эмиграция: мотивы, барьеры, трийнсформнции и идентичности // Этническая психология и общество. М., 1997, < Ш 335.
- Павленко В. И., Таглин С. А.* Факторы этнопсихогенеза. Харьков, 1¹) V
- Павленко В.Н., Таглин С.А.* Общая и прикладная этнопсихологии. М, 200V
- Падучева Е. В.* Феномен Анны Вежбицкой // *Вежбицкая А.* Язык. Кулму ра. Познание. М., 1997. С. 5-32.
- Паин Э.А.* Этнополитический маятник. М., 2004.

- Памук О.* Черная книга. СПб., 2000.
- Патаки Ф.* Социально-психологические факторы изменений, происходящих в Венгрии // Психологический журнал. 1991. Т. 12. № 5. С. ЮН 119.
- Первая этнопсихологическая лаборатория в России // Вопросы психологии. 1990. №4. С. 159-160.
- Пименов В. В.* Этнология: предметная область, социальные функции, понятийный аппарат // Этнология. М., 1994. С. 5-14.
- Повесть временных лет // Изборник. М., 1969. С. 28—91.
- Поло М.* Книга о разнообразии мира. СПб., 1999.
- Поршнев Б. Ф.* Противопоставление как компонент этнического самосознания. М., 1973.
- Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.
- Почебут Л. Г.* Этнические факторы развития личности // Введение в этническую психологию. СПб., 1995. С. 66—83.
- Пронников В. А., Ладанов И. Д.* Японцы (этнопсихологические очерки). М., 1985.
- Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Психология и культура / Под ред. Д. Мацумото. СПб., 2003.
- Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1957. Т. 3, 6.
- Рейковски Я.* Движение от коллективизма // Психологический журнал. 1993. Т. 14. № 5. С. 24-33.
- Рисмен Д.* Некоторые типы характера и общество // Реферативный журнал «Общественные науки за рубежом». Сер. 11. Социология. 1992. № 2. С. 160-190.
- Ричи Д.* Жесты как язык // Мир по-японски: Эстетические и этические ценности в японской культуре. СПб., 2000а. С. 77-78.
- Ричи Д.* Японский поцелуй // Мир по-японски: Эстетические и этические ценности в японской культуре. СПб., 2000б. С. 79-83.
- Романова О. Л.* Развитие этнической идентичности в этнически смешанной среде // Процессы психического развития. В поисках новых подходов. М., 1995.
- Росс Л., Нисбетт Р.* Человек и ситуация. Перспективы социальной психологии. М., 1999.
- Российская ментальность. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 25-53.
- Роу К.* Концепции цвета и цветовой символизм в древнем мире // Психология цвета. М.; Киев, 1996. С. 7-46.
- Рубин Дж., Пруйт Д., Ким Хе Сунг.* Социальный конфликт: эскалация, тупик, разрешение. СПб., 2001.
- Салимова К. И.* Восхождение к успеху (Воспитание в Японии: история и современность). М., 1993.
- Семенов В. Е.* Типология российских менталитетов и имманентная идеология России // Социальная психология в трудах отечественных психологов. СПб., 2000. С. 485-492.
- Сеченов И. М.* Избр. философ, и психол. произв. М., 1947.
- Сикевич З. В.* Национальное самосознание русских (социологический очерк). М., 1996.
- Сикевич З. В.* Социология и психология национальных отношений. СПб., 1999.
- Ситарам К. С., Когделл Р. Т.* Основы межкультурной коммуникации // Человек. 1992. № 2. С. 51-64. № 3. С. 60-68. № 4. С. 106-116. № 5. С. 100- 107.
- Смелзер Н.* Социология. М., 1994.
- Смирнова Н. Л.* Образ умного человека: Российское исследование // Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики. М., 1997. С. 112-130.
- Смит П.Б.* Кросс-культурные исследования социального воздействия // Психология и культура. СПб., 2003. С. 575-597.
- Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). М., 1991.
- Собкин В. С.* Сравнительный анализ особенностей ценностных ориентации русских и еврейских подростков // Ценностно-нормативные ориентации старшеклассника. М., 1995. С. 6-63.
- Собкин В.С., Глухова Т.В., Мутерперель С.В.* Национальная идентичность и межнациональная толерантность в подростковом возрасте // Возрастные особенности формирования толерантности / Труды по социологии образования. Т. VIII. Вып. XIV. М., 2003. С. 152-172.

- Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
- Сорокин П. А.* Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 463-489.
- Степин В. С.* Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 14-41.
- Стефаненко Т. Г.* Этническая идентичность в ситуации социальной нестабильности // Этническая психология и общество. М., 1997.
- Стеценко А., Литтл Т., Оттинген Г., Балтес П.* Развитие представлений детей о школьной деятельности: кросс-культурное исследование // Вопросы психологии. 1997. № 6. С. 3-23.
- Столин В. В.* Самосознание личности. М., 1983.
- Столин В. В., Наминач А. П.* Психологическое строение образа мира и проблемы нового мышления // Вопросы психологии. 1988. № 4. С. 46-57.
- Стоунквист Э. В.* Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта / Реферат Е. А. Веселкина // Современная зарубежная этнопсихология. М., 1979. С. 91-112.
- Стрелецкий В. Н.* Этнотерриториальные конфликты: сущность, генезис, типы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997. С. 225-249.
- Суколов А. А.* Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы и народы. М., 1990. Вып. 20. С. 5-39.
- Танака-Мацуми Ю.* Патопсихология и культура // Психология и культура. СПб., 2003. С. 423-458.
- Терентьева Л. Н.* Формирование этнического самосознания в национально-смешанных семьях в СССР. М., 1974.
- Тернер В. У.* Проблема цветовой классификации в примитивных культурах на материале ритуала ндембу // Семиотика и искусствознание. М., 1972. С. 50-81.
- Тишков В. А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978.
- Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 14 т. М., 1951. Т. 1. 1952. Т. 8.
- Тоффлер О.* Шок будущего. М., 2001.
- Тулъвисте П.* Культурно-историческое развитие вербального мышления. Таллин, 1988.
- Уайтинг Дж.* Процесс социализации и личность // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001. С. 104-133.
- Уоллес Э. Ф. К.* Психические заболевания, биология и культура // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001. С. 361-404.
- Уорд К.* Алфавит аккультурации // Психология и культура. СПб., 2003. С. 656-709.
- Уорф Б. Л.* Наука и языкознание // Зарубежная лингвистика. I. М., 1999а. С. 92-105.
- Уорф Б. Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Зарубежная лингвистика. I. М., 1999б. С. 58-91.
- Фаст Дж.* Язык тела // Фаст Дж. Язык тела. Холл Э. Как понять иностранца без слов. М., 1995. С. 11-224.
- Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
- Фрейнкман-Хрусталева Н. С., Новиков А. И.* Эмиграция и эмигранты: История и психология. СПб., 1995.
- Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1986.
- Хекхаузен Х.* Мотивация и деятельность: В 2 т. М., 1986. Т. 2.
- Холл Э.* Как понять иностранца без слов // Фаст Дж. Язык тела. Холл Э. Как понять иностранца без слов. М., 1995. С. 225-429.
- Холмогорова А. Б., Гаранян Н. Г.* Культура, эмоции и психическое здоровье // Вопросы психологии. 1999. № 2. С. 61-74.
- Хонигман Дж.* Понятия // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001. С. 51-79.
- Хохряков П.* Язык и психология. Казань, 1889.
- Цвейг С.* Избранное. Минск, 1960.
- Цветов В. Я.* Пятнадцатый камень сада Рёандзи. М., 1991.
- Чехов А. П.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1955/Т. 4.

- Чуркин А.А., Анашкина Л.М.* Этнокультуральные особенности распространенности и клиники шизофрении. М., 1999.
- Хорни К.* Женская психология. СПб., 1993.
- Шекспир У.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1958. Т. 3.
- Шериф М.* Исследование межгруппового конфликта // Общественное животное. Исследования. Т. 2. СПб., 2003. С. 206-218.
- Шлягина Е. И., Данзаева Э. У.* Зависимость актуального этнопсихологического статуса личности от ее характерологических черт // Этническая психология и общество. М., 1997. С. 347—355.
- Шмелев А. Г.* Психодиагностика личностных черт. СПб., 2002.
- Шнирельман В. А.* Демографические и этнокультурные процессы эпохи первобытной родовой общины // История первобытного общества. М., 1986. С. 427-489.
- Шпет Г. Г.* Психология социального бытия. М.; Воронеж, 1996.
- Штейнталь Г.* Грамматика, логика и психология // *Звегинцев В. А.* История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960. Ч. 1. С. 108-116.
- Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997.
- Щепаньский Я.* Элементарные понятия социологии. М., 1969.
- Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. М., 1985.
- Эйбл-Эйбесфельд И.* Поведение детей: культуры народов ко-сан, янома- ми, химба и эйпо // Культуры. 1982. № 4. С. 5—29.
- Эриксон Э.* Детство и общество. СПб., 1996а.
- Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996б.
- Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов / Запись, составление Г. М. Науменко. М., 1998.
- Юревич А. В.* Социальная психология науки. СПб., 2001.
- Ямагучи С.* Культура и контроль // Психология и культура. СПб., 2003. С. 359-390.
- Ямское А. Н.* Этнический конфликт: проблемы дефиниции и типологии // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997. С. 205— 224.
- Ясперс К.* Собр. соч. по психопатологии: В 2 т. М.; СПб., 1996. Т. 1.
- Ainsworth M. D., Blehar M. C., Waters E., Wall S.* Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation. Hillsdale (NJ), 1978.
- Allport G. W.* The nature of prejudice. Reading (Mass.), 1954.
- Amir Y., Sharon I.* Are social psychology's laws cross-culturally valid? // J. of Cross-Cultural Psychology. 1987. Vol. 18. P. 383-470.
- Bar-Tal D.* Causes and consequences of delegitimation: Models of conflict and ethnocentrism // J. of Social Issues. 1990. Vol. 46. P. 65-82.
- Bar-Tal D.* Group beliefs as an expression of social identity // Social identity: International perspectives. London, 1998. P. 91—113.
- Bargal D., Bar H.* A Lewinian approach to intergroup workshops for Arab- Palestinian and Jewish youth // J. of Social Issues. 1992. Vol. 48. P. 139-154.
- Barry H.* Description and uses of the Human Relations Area Files // Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 2: Methodology. Boston, 1980. P. 445-478.
- Barry H., Child I., Bacon M.* Relation of child training to subsistence economy // American Anthropology. 1959. Vol. 61. P. 51-63.
- Barth F.* Introduction // Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference. Bergen-Oslo; London, 1969. P. 9-38.
- Bazerman M.H., Curhan J.R., Moore D.A., Valley K.L.* Negotiation // Annual Review of Psychology. 2000. Vol. 51. P. 279-314.
- Beaupré M., Hess U.* Cross-cultural emotion recognition among Canadian ethnic groups // J. of Cross-Cultural Psychology. 2005. Vol. 36. P. 355-370.
- Benedict R.* The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture. Boston, 1946.
- Bennett M. J.* A developmental approach to training for intercultural sensitivity // International J. of Intercultural Relations. 1986. Vol. 10. P. 179-196.
- Berlin B., Kay P.* Basic color terms: Their universality and evolution. Berkeley, 1969.
- Berry J. W.* Immigration, acculturation and adaptation // Applied Psychology: An International Review. 1997. Vol. 46. P. 5-34.

- Berry J. W.* On the unity of the field of culture and psychology // *Social psychology and cultural context*. Thousand Oaks (Cal.), 1999. P. 7-15.
- Berry J. W., Poortinga Y. H., Segall M. H., Dasen P. R.* Cross-cultural psychology: Research and applications. Cambridge, 2002.
- Berry J. W., Sam D. L.* Acculturation and adaptation // *Handbook of cross-cultural psychology*. Vol. 3: Social behavior and applications. Boston, 1997. P. 291-326.
- Betancourt H., Weiner B.* Attributions for achievement-related events, expectancy, and sentiments: A study of success and failure in Chile and the United States // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1982. Vol. 13. P. 362-374.
- Bochner S.* The social psychology of cross-cultural relations // *Cultures in contact*. Oxford, 1982. P. 5-44.
- Bock Ph. K.* Rethinking psychological anthropology. Continuity and change in the study of human action. N. Y., 1988.
- Bond M. H.* A proposal for cross-cultural studies in attribution // *Attribution theory: Social and functional extensions*. Oxford, 1983. P. 144-157.
- Bond R., Smith P. B.* Culture and conformity: A meta-analysis of studies using Asch's (1952b, 1956) line judgment task // *Psychological Bulletin*. 1996. Vol. 119. P. 111-137.
- Boyd R., Richerson P. J.* Culture and the evolutionary process. Chicago, 1985.
- Brewer M. B., Campbell D. T.* Ethnocentrism and intergroup attitudes: East African evidence. N. Y., 1976.
- Brigham J. S.* Ethnic stereotypes // *Psychological Bulletin*. 1971. Vol. 76. P. 15-38.
- Brown R.* Prejudice: Its social psychology. Oxford, 1995.
- Carnevale P.J.* Property, culture and negotiation // *Negotiation as a social process: New trends in theory and research*. Thousand Oaks (CA), 1995. P. 309-323.
- Chandler T., Shama D., Wolf F., Planchará S.* Multiattribitional causality: A five cross-national samples study // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1981. Vol. 12. P. 207-221.
- Cheung F. M., Leung K.* Indigenous personally measures: Chinese examples // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1998. Vol. 29. P. 233-248.
- Church A. T., Lonner W. J.* The cross-cultural perspective in the study of personality: Rationale and current research // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1998. Vol. 29. P. 32-62.
- Dasen P. R.* Cross-cultural Piagetian research: A summary // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1972. Vol. 3. P. 23-39.
- DaunÅ.* Svensk mentalitet. Simrishamn, 1989.
- Deschamps J.-C.* L'attribution, la catégorisation sociale et les représentations intergroupes // *Bulletin de Psychologie*. 1973/74. Vol. 27. P. 710-721.
- Devine P. G.* Stereotypes and prejudice: Their automatic and controlled components // *J. of Personality and Social Psychology*. 1989. Vol. 56. P. 5-18.
- Diaz-Loving R.* Contributions of Mexican ethnopsychology to the resolution of the etic — emic dilemma in personality // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1998. Vol. 29. P. 104-118.
- Dovidio J. F., Brigham J. C., Johnson B. T., Gaertner S. L.* Stereotyping, prejudice and discrimination: Another look // *Stereotypes and stereotyping*. N. Y., P. 276-319.
- Ekman P.* Universal and cultural differences in facial expression of emotion // *Nebraska symposium on motivation*, 1971. Lincoln, 1972. P. 207—283.
- Ekman P., Friesen W. V.* The repertoire of nonverbal behavior: Categories, origins, usage and coding // *Semiótica*. 1969. Vol. 1. P. 49-98.
- Fiske S. T.* Stereotyping, prejudice and discrimination at the seam between the centuries: evolution, culture, mind and brain // *European J. of Social Psychology*. 2000. Vol. 30. P. 299-322.
- Graumann C. F.* Conspiracy: History and social psychology — A synopsis // *Changing conceptions of conspiracy*. N. Y., 1987. P. 245—251.
- Greenberg J., Rosenfield D.* Whites ethnocentrism and their attribution for the behavior of black: a motivational bias // *J. of Personality*. 1979. Vol. 47. P. 643— 657.
- Groh D.* The temptation of conspiracy theory, or Why do bad things happen to good people? // *Changing conceptions of conspiracy*. N. Y., 1987. P. 1-37.
- Grundmann S., Ashkenasi A.* New minorities in the East Germany and their influence on social and political development in united Germany // *Psychological issues in the political transformation of Central and Eastern Europe*. Helsinki, 1991. P. 84-91.

- Gudykunst W. B., Bond M. H.* Intergroup relations across cultures // Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 3: Social behavior and applications. Boston, P. 119-161.
- Hall E. T.* The hidden dimensions of time and space in today's world // Cross-cultural perspectives in nonverbal communication. Toronto, 1988. P. 141-152.
- Hammer M. R.* Behavioral dimensions of intercultural effectiveness: A replication and extension // International J. of Intercultural Relations. 1987. Vol. 11. P. 65-88.
- Haslam S. A., Turner J. C., Oakes P. J., McGarty C., Reynolds K. J.* The group as a basis for stereotype consensus // European Review of Social Psychology. Vol. 8. Chichester (UK), 1998. P. 203-239.
- Helkama K.* Recherches récentes sur les valeurs // La construction sociale de la personne. Grenoble, 1999. P. 61-75.
- Herskovits M. J.* Les bases de l'anthropologie culturelle. Paris, 1967.
- Hewstone M.* Contact and categorization: social psychological interventions to change intergroup relations // Stereotypes and stereotyping. N. Y., 1996. P. 323-360.
- Hewstone M., Jaspars J.* Social dimensions of attribution // The social dimension. Vol. 2. Cambridge; Paris, 1984. P. 379-404.
- Hewstone M., Ward C.* Ethnocentrism and causal attribution in Southeast Asia // J. of Personality and Social Psychology. 1985. Vol. 48. P. 614-623.
- Ho D. Y. F.* Indigenous psychologies: Asian perspectives // J. of Cross-Cultural Psychology. 1998. Vol. 29. P. 88-103.
- Hofstede G.* Culture's consequences: International differences in work-related values. Beverly Hills (Cal.), 1980.
- Honigman J. J.* Culture and personality. N. Y., 1954.
- Hui C. H., Triandis H. C.* Individualism-collectivism: A study of cross-cultural researchers // J. of Cross-Cultural Psychology. 1986. Vol. 17. P. 225-248.
- Iwao S., Triandis H. C.* Validity of auto- and heterostereotypes among Japanese and American students // J. of Cross-Cultural Psychology. 1993. Vol. 24. P. 428-444.
- Jasinskaja-Lahti I.* Psychological acculturation and adaptation among Russian-speaking immigrant adolescents in Finland. Helsinki, 2000.
- Johnson N. B., Middleton M. R., Tajfel H.* The relationship between children's preference for and knowledge about other nations // British J. of Social and Clinical Psychology. 1970. Vol. 9. P. 232-240.
- Kagitçibasi C.* Individualism and collectivism // Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 3: Social behavior and applications. Boston, 1997. P. 1-49.
- Kagitçibasi C., Berry J. W.* Cross-cultural psychology: Current research and trend // Annual Review of Psychology. 1989. Vol. 40. P. 493-531.
- Kanagawa Ch., Cross S. E., Markus H. R.* «Who am I?» The cultural psychology of the conceptual self // Personality and Social Psychology Bulletin. 2001. Vol. 27. P. 90-103.
- Katz D., Braly K. W.* Racial stereotypes of one hundred college students // J. of Abnormal and Social Psychology. 1933. Vol. 28. P. 280-290.
- Keel P., Klump K.* Are eating disorders culture-bound syndromes? Implications for conceptualizing their etiology // Psychological Bulletin. 2003. Vol. 129. P. 747-769.
- Kim U.* Psychology, science and culture: cross-cultural analysis of national psychologies // International J. of Psychology. 1995. Vol. 30. P. 663-679.
- Klineberg O.* Social psychology. N. Y., 1954.
- Knight G. P., Bernai M. E., Cota M. K.* Family socialization and Mexican American identity and behavior // Ethnic identity: Formation and transmission among Hispanics and other minorities. Albany, 1993. P. 101-129.
- Lambert W. E., Hamers J., Frasure-Smith N.* Child-rearing values: across-national study. N. Y., 1979.
- Lee Y. T., Seligman M. E. P.* Are Americans more optimistic than Chinese? // Personality and Social Psychology Bulletin. 1997. Vol. 23. P. 32-40.
- Leung K., Bond M.H., Carment D.W., Krishnan L., Liebrand W.B.* Effects of cultural femininity on preference for methods of conflict processing: A cross-cultural study // Journal of Experimental Social Psychology. 1990. Vol. 26. P. 373-388.
- Leung K., Chan D.* Management across cultures // Psychology and cultural context. Thousand Oaks (CA), 1999. P. 177-188.

- Liebkind K.* Acculturation // Blackwell, handbook of social psychology: Intergroup processes. Maiden (MA), 2003. P. 386-406.
- Liem R.* Shame and guilt among first- and second-generation Asian Americans and European Americans // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1997. Vol. 28. P. 365-392.
- Maass A., Ceccarelli R., Rudin S.* Linguistic intergroup bias: evidence for in-group-protective motivation // *J. of Personality and Social Psychology*. 1996. Vol. 71. P. 512-526.
- Macrae C. N., Milne A. B., Bodenhausen G. V.* Stereotypes as energy-saving devices: A peek inside the cognitive toolbox // *J. of Personality and Social Psychology*. 1994. Vol. 66. P. 37-47.
- Madon S., Guill M., Aboufadel K., Jussim L.* Ethnic and national stereotypes: The Princeton trilogy revisited and revised // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2001. Vol. 27. P. 996-1010.
- Makine A.* Le testament francais. Paris, 1995.
- Marin G.* Attributions for tardiness among Chilean and United States students // *J. of Social Psychology*. 1987. Vol. 127. P. 69-75.
- Markus H. R., Kitayama S.* The cultural psychology of personality // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1998. Vol. 29. P. 63-87.
- Markus H.R., Lin L.R.* Conflictways: Cultural diversity in the meanings and practices of conflict // *Cultural divides*. N.Y., 1998. P. 302-333.
- Marsella A. J.* Depressive experience and disorder across cultures // *Handbook of cross-cultural psychology*. Vol. 6: Psychopathology. Boston, 1980. P. 237— 289.
- Matsuda N.* Strong, quasi-, and weak conformity among Japanese in the modified Ash procedure // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1985. Vol. 16. P. 83-97.
- Matsumoto D.* Culture and psychology. Pacific Grove (Cal.), 1996.
- Mlicki P. P., Ellemers N.* Being different or being better? National stereotypes and identifications of Polish and Dutch students // *European J. of Social Psychology*. 1996. Vol. 26. P. 97-114.
- Moghaddam F. M., Taylor D. M., Wright S. C.* Social psychology in cross-cultural perspective. N. Y., 1993.
- Moscovici S.* The conspiracy mentality // *Changing conceptions of conspiracy*. N.Y., 1987. P. 151-169.
- Moscovici S.* Social representations. Explorations in social psychology. Cambridge, 2000.
- Murphy H. B. M.* Culture and schizophrenia // *Culture and psychopathology*. Baltimore, 1982. P. 221-250.
- Naumov A. I., Puffer S. M.* Measuring Russian culture using Hofstede's dimensions // *Applied Psychology: An International Review*. 2000. Vol. 49. P. 709-718.
- Nolan M. A., Haslam S. A., Spears R., Oakes P. J.* An examination of resource-based and fit-based theories of stereotyping under cognitive load and fit // *European J. of Social Psychology*. 1999. Vol. 29. P. 641-663.
- Ocampo K. A., Bernal M. E., Knight G. P.* Gender, race, and ethnicity: the sequencing of social constancies // *Ethnic identity: Formation and transmission among Hispanics and other minorities*. Albany, 1993. P. 11—30.
- Osgood C. E., May W.t Miron M.* Cross-cultural universals of affective meaning. Urbana, 1975.
- Peabody D.* National characteristics. Cambridge, 1985.
- Pearson V.M., Stephan W.G.* Preferences for styles of negotiation: A comparison of Brazil and the U.S. // *International J. of Intercultural Relations*. 1998. Vol. 22. P. 67-83.
- Pepitone A.* Lessons from the history of social psychology // *American Psychologist*. 1981. Vol. 36. P. 972-975.
- Pepitone A., Triandis H. C.* On the universality of social psychological theories // *J. of Cross-Cultural Psychology*. 1987. Vol. 18. P. 471-498.
- Perrin S., Spencer C. P.* The Ash effect — A child of its time? // *Bulletin of British Psychological Society*. 1980. Vol. 32. P. 405-406.
- Pettigrew T. F.* The ultimate attribution error: extending Allport's cognitive analysis of prejudice // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1979. Vol. 5. P. 461 — 476.
- Pettigrew T. F.* Intergroup contact theory // *Annual Review of Psychology*. 1998. Vol. 49. P. 65-85.
- Phinney J. S.* Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research // *Psychological Bulletin*. 1990. Vol. 108. P. 499-514.

- Phinney J. S.* A three-stage model of ethnic identity development in adolescence // Ethnic identity: Formation and transmission among Hispanics and other minorities. Albany, 1993. P. 61-79.
- Phinney J. S.* An intercultural approach in psychology: cultural contact and identity // Cross-Cultural Psychology Bulletin. 1999. Vol. 33. P. 24-31.
- Phinney J. S., Devich-Navarro M.* Variations in bicultural identification among African American and Mexican American adolescents // J. of Research on Adolescence. 1997. Vol. 7. P. 3-32.
- Piaget J., Weil A. M.* The development in children of the idea of the homeland and of relations with other countries // International Social Science Bulletin. 1951. Vol. 3. P. 561-578.
- Pollack R. H., Silvar S. D.* Magnitude of the Muller-Lyer illusion in children as a function of the pigmentation of the fundus oculi // Psychonomic Science. 1967. Vol. 8. P. 83-84.
- Psychological anthropology. Homewood (111.), 1961.
- Roberson D., Davies I., Davidoff J.* Colors categories are not universal: Replications and new evidence from a stone-age culture // J. of Experimental Psychology; General. 2000. Vol. 129. P. 369-389.
- Rohner R. P.* The warmth dimension: Foundations of parental acceptance- rejection theory. Beverly Hills (Cal.), 1986.
- Rotheram M. J., Phinney J. S.* Introduction: Definitions and perspectives in the study of children's ethnic socialization // Children's ethnic socialization: Pluralism and development. Newbury Park (Cal.), 1987. P. 10-28.
- Rotheram-Borus M. J.* Biculturalism among adolescents // Ethnic identity: Formation and transmission among Hispanics and other minorities. Albany, 1993. P. 81-102.
- Schwartz S. H.* Individualism-collectivism: Critique and proposed refinements // J. of Cross-Cultural Psychology. 1990. Vol. 21. P. 139-157.
- Schwartz S., Bardi A.* Value hierarchies across cultures: Taking a similarities perspective // J. of Cross-Cultural Psychology. 2001. Vol. 32. P. 268-290.
- Segall M. H., Campbell D. T., Herskovits M. J.* The influence of culture on visual perception. Indianapolis, 1966.
- Semin G. R., Zwiwerski M.* Social cognition // Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 3: Social behavior and applications. Boston, 1997. P. 51-75.
- Shweder R. A.* Thinking through cultures: expeditions in cultural psychology. Cambridge (Mass.), 1991.
- Smith P. B., Schwartz S. H.* Values // Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 3: Social behavior and applications. Boston, 1997. P. 77-118.
- Smolicz J. J.* Tradition, core values and intercultural development: Plural societies // Ethnic and Racial Studies. 1988. Vol. 11. P. 390-405.
- Stangor C., Lange J. E.* Mental representations of social groups: understanding stereotypes and stereotyping emotions as determinants of intergroup attitudes // Advances in experimental social psychology. Vol. 26. San Diego (Cal.), 1994. P. 357-416.
- Stephan W. G., Abalokina-Paap M.* Russia and West: Intercultural relations // Handbook of intercultural training. Thousand Oaks (Cal.), 1996. P. 366-382.
- Stephan W. G., Ageev V. S., Stephan C. W., Abalokina M., Stefanenko T., Coates-Shrider L.* Measuring stereotypes: A comparison of methods using Russian and American samples // Social Psychology Quarterly. 1993. Vol. 56. P. 54—64.
- Stephan W. G., Stephan C. W.* Intergroup relations. Madison, 1996.
- Stroebe W., Lenkert A., Jonas K.* Familiarity may breed contempt: The impact of student exchange on national stereotypes and attitudes // The social psychology of intergroup conflict: Theory, research and application. Berlin, 1988. P. 167-187.
- Sussman N. M., Rosenfeld H. M.* Influence of culture, language, and sex on conversational distance // J. of Personality and Social Psychology. 1982. Vol. 42. P. 66-74.
- Tajfel H.* Human groups and social categories: Studies in social psychology. Cambridge, 1981a.
- Tajfel H.* Social stereotypes and social groups // Intergroup behaviour. Oxford, 1981b. P. 144-167.
- Tajfel H., Flament C., Billig M. G., Bundy R. F.* Social categorization and intergroup behaviour // European J. of Social Psychology. 1971. Vol. 1. P. 149-177.
- Tajfel H., Turner J. C.* The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of intergroup relations. Chicago, 1986. P. 7-24.

- Tanaka-Matsumi J., Draguns J. G.* Culture and psychopathology // Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 3: Social behavior and applications. Boston, 1997. P. 449-491.
- Taylor D. M., Jaggi V.* Ethnocentrism and causal attribution in a South Indian context //, of Cross-Cultural Psychology. 1974. Vol. 5. P. 162-171.
- Taylor D. M., Moghaddam F. M.* Theories of intergroup relations. International social psychological perspectives. N. Y., 1987.
- Ting-Toomey S., Gao G., Trubisky P., Yang Z., Kim H., Lin S. L., Nishida T.* Culture, face maintenance and styles of handling interpersonal conflict: A study in five cultures // International J. of Conflict Management. 1991. Vol. 2. P. 275—296.
- Tinsley C. H.* How negotiators get to yes: predicting the constellation of strategies used across cultures to negotiate conflict // J. of Applied Psychology. 2001. Vol. 86. P. 583-593.
- Tinsley C., Curhan J., Kwak R.S.* Adopting a dual lens approach for overcoming the dilemma of difference international business negotiations // International Negotiations. 1999. Vol. 4. P. 1-18.
- Triandis H. C.* Culture and social behavior. N. Y., 1994.
- Triandis H. C.* Cross-cultural psychology // Asian J. of Social Psychology. 1999. Vol. 2. P. 127-143.
- Tronick E.Z., Morelli G. A., Hey P. K.* The Efe forager infant and toddlers pattern of social relationships: Multiple and simultaneous // Developmental Psychology. 1992. Vol. 28. P. 568-577.
- Vaughan G. M.* A social psychological model of ethnic identity development // Children's ethnic socialization: Pluralism and development. Newbury Park (Cal.), 1987. P. 73-91.
- Ward C., Kennedy A.* Acculturation strategies, psychological adjustment and socio-cultural competence during cross-cultural transitions // International J. of Intercultural Relations. 1994. Vol. 18. P. 329-343.
- Weinreich P.* The operationalization of ethnic identity // Ethnic psychology: Research and practice with immigrants, refugees, native peoples, ethnic groups and sojourners. Amsterdam, 1988. P. 149-168.
- Werner O., Campbell D. T.* Translation, working through interpreters and the problem of decentering // A handbook of method in cultural anthropology. N. Y., 1970. P. 398-422.
- Westwood R.I., Tang S.F.Y., Kirkbride P.S.* Chinese conflict behavior: Cultural antecedents and behavioral consequences // Organizational Development J. 1992. Vol. 10. P. 13-19.
- Whiting B. B., Whiting J. W.* Children of six cultures. A psycho-cultural analysis / In collaboration with R. Longabaugh. Cambridge (Mass.), 1975.
- Zavalloni M.* Ego-ecology: The study of the interaction between social and personal identities // Identity: Personal and socio-cultural. Stockholm, 1983. P. 205-231.



СТЕФАНЕНКО Татьяна Гавриловна — доктор психологических наук, профессор кафедры социальной психологии факультета психологии МГУ им. М. В. Ломоносова. Специалист в области этнопсихологии и межгрупповых отношений. Автор более 80 научных трудов, в том числе соавтор учебников и учебных пособий «Контент-анализ», «Методы этнопсихологического исследования», «Введение в практическую социальную психологию», «Этническая социализация подростка», «Психология развития».

Четвертое, переработанное и дополненное издание учебника «Этнопсихология» подготовлено в соответствии с государственным стандартом высшего профессионального образования по специальности «Психология». В нем классические и новейшие этнопсихологические концепции анализируются в междисциплинарной перспективе с привлечением обширного фактического материала из этнологической, языковедческой, художественной литературы. Книга имеет не только учебное назначение, но и обогащает читателей знаниями, необходимыми для деятельности в условиях постоянного межэтнического взаимодействия во всех сферах жизни.

ISBN 978-5-7567-0414-3



9 785756 704143