

Федеральное агентство по образованию  
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ГОУ ВПО «АмГУ»

УТВЕРЖДАЮ  
Зав. кафедрой Психологии  
\_\_\_\_\_ А.В. Лейфа  
«\_\_» \_\_\_\_\_ 2007 г.

ЭТНОПСИХОЛОГИЯ

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ПО ДИСЦИПЛИНЕ

для специальности 030301 - «Психология»

Составитель: А.Г. Закаблук

Благовещенск

2007

**Печатается по решению  
редакционно-издательского совета  
факультета социальных наук  
Амурского государственного  
университета**

А.Г. Закаблук

Учебно-методический комплекс по дисциплине «Этнопсихология»  
для студентов очной формы обучения специальности 030301  
«Психология»./ Сост. А.Г.Закаблук . Благовещенск: Амурский гос. ун-т,  
2006 – 238 с.

Учебное пособие составлено в соответствии с Государственным стандартом Д С. 14 ГОУВПО для специальности 030301 и включает наименование тем, цели и содержание лекционных, семинарских и практических занятий; творческие задания для контроля изученного материала; темы рефератов и вопросы для самостоятельной работы; вопросы для итоговой оценки знаний; список рекомендуемой литературы; учебно-методическую карту дисциплины.

© Амурский государственный университет, 2007

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
1. ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ ДИСЦИПЛИНЫ, ЕЕ МЕСТО В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ.....	5
2. СОДЕРЖАНИЕ ДИСЦИПЛИНЫ.....	6
2.1. СТАНДАРТ (ПО ПРЕДМЕТУ).....	6
2.2. НАИМЕНОВАНИЕ ТЕМ, ОБЪЕМ (В ЧАСАХ) ЛЕКЦИОННЫХ, СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ И САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ.....	7
2.3. СЕМИНАРСКИЕ ЗАНЯТИЯ. САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ РАБОТА.....	7
2.4. КУРСОВАЯ РАБОТА.....	17
2.4.1. Цель и задачи курсовой работы.....	17
2.4.2. Методические рекомендации по выполнению курсовой работы.....	17
2.4.3. Тематика курсовых работ.....	17
2.5. ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ.....	20
2.6. ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ.....	21
2.6.1. Требования к написанию реферата.....	21
2.7. ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОДГОТОВКИ К ЭКЗАМЕНУ.....	22
2.8. КРИТЕРИИ ОЦЕНКИ ЗНАНИЙ СТУДЕНТОВ.....	28
2.9. ИТОГОВЫЙ ТЕСТОВЫЙ КОНТРОЛЬ ПО ДИСЦИПЛИНЕ ..	28
3. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ДИСЦИПЛИНЕ.....	28
3.1. РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	30
3.2 МАТЕРИАЛЫ К ЛЕКЦИЯМ	
4. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ КАРТА ДИСЦИПЛИНЫ.....	354

## ВВЕДЕНИЕ

Учебная дисциплина «Этнопсихология» изучается студентами психологического отделения (специальность 030301) в цикле дисциплин специализации ДС.14 в 9 семестре. Междисциплинарно курс этнопсихологии связан с философией, социальной психологией, культурантропологией и социологией.

В учебном курсе «Этнопсихология» рассматриваются теоретические проблемы больших и малых этнических групп, проблемы национального характера, этнической идентичности личности, а также причины возникновения этнических конфликтов, особенности адаптация личности к новым культурным условиям.

Знания, полученные в ходе изучения курса этнопсихологии, особенно будут важны для работы практического психолога в многонациональном государстве, так как без понимания сущности различий между представителями разных этносов невозможна разработка эффективных стратегий этнического развития толерантной личности в обществе. Особенно в условиях многонационального Приамурья. Знание психологических основ межэтнического взаимодействия позволят сформировать у студентов толерантность и культурную компетентность, качества, относящиеся к профессионально значимым, для психологов и социальных работников. Кроме того курс призван сформировать у слушателей и устойчивую позитивную идентичность с собственным этносом.

Аудиторные занятия проходят в форме лекций, семинаров и выполнения практических заданий.

Студенты самостоятельно готовятся к семи семинарским занятиям, выполняют практические задания. Для раскрытия каждой темы студенты изучают рекомендованную к занятию литературу. Возможна подготовка письменного

го реферата, в котором более глубоко раскрывается одна из этнопсихологических проблем.

## **1. ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ ДИСЦИПЛИНЫ, ЕЕ МЕСТО В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ**

**Цель:** сформировать у студентов представления об этнопсихологии - междисциплинарной области знания, изучающей психологические особенности человека в единстве общечеловеческого и культурно-специфического, и на этой основе подготовить их к профессиональной деятельности в условиях постоянного межэтнического взаимодействия во всех сферах жизни российского общества.

### **Задачи изучения дисциплины;**

ознакомление студентов с историей и современными достижениями в области этнопсихологии, теориями ведущих научных школ;

углубление научного мировоззрения будущих психологов на основе междисциплинарного подхода, знакомства с концепциями смежных дисциплин (этнологии, лингвистики, социологии);

избавление студентов от предубеждений и негативных стереотипов, формирование толерантности к представителям других культур.

перечень дисциплин с указанием разделов (тем), усвоение которых студентами необходимо при изучении данной дисциплины.

### **Место курса в профессиональной подготовке выпускника**

В курсе нашел отражение интегративный подход к этнопсихологии как междисциплинарной области знания, рассмотрены базовые принципы мировой этнопсихологии, основные идеи различных психологических и культурно-антропологических школ и течений.

Преподавание курса предполагает усвоение других дисциплин государственного образовательного стандарта «Психология», «Философия», «Социология», «Культурология».

## **Требования к уровню освоения содержания курса**

Студенты должны:

овладеть системой основных знаний, умений и навыков, необходимых для профессиональной деятельности в мультикультурном российском обществе и позволяющих избежать этноцентризма в будущей профессиональной деятельности;

освоить основные методы (исследовательские и методы воздействия), позволяющие диагностировать, прогнозировать и подвергать коррекции межэтнические отношения;

выработать профессиональное отношение к сложным процессам, происходящим в мультикультурном российском обществе, сформировать умение применять психологический инструментарий к объектам этнопсихологических исследований.

В ходе изучения курса студенты должны приобрести следующие знания:

- основных понятий и концепций этнопсихологии,
- основных школ этнопсихологии,
- видов взаимодействия этнических общностей,
- функций этнического самосознания.

В ходе изучения курса студенты должны приобрести следующие умения и навыки:

- классифицировать возникновение межэтнической напряженности в предлагаемом, отдельно взятом регионе,
- выделять этнопсихологические особенности представителей конкретного этноса,

- определять этнических маргиналов и выстраивать поведенческие стратегии,

- использовать полученные знания при подготовке туристов в конкретный регион с представителями конкретного этноса,

- использовать получение знания для разработки этнографических маршрутов для туристов.

По окончании изучения данного курса студент должен демонстрировать умение системно мыслить и выделять психологические особенности каждого этноса.

В свою очередь, курс «Этнопсихология» должен стать основой для следующих курсов «Специальная этнопсихология», «Прикладная этнопсихология», «Сравнительная этнопсихология».

Студент должен знать, понимать и оперировать следующими понятиями:

- адаптация этнокультурная,

- аккультурация,

- аккультурация этническая,

- артефакты национальные,

- архетип,

- ассимиляция этническая,

- психологическая детерминация,

- догматизм этнокультурный,

- межэтническая интеграция,
- национальные интересы,
- национально-психологические особенности,
- этническая консолидация,
- межэтнические контакты,
- межэтнические конфликты,
- межнациональная культура,
- национальный менталитет,
- этническое меньшинство,
- этническая мобильность,
- национализм,
- национально-психологические особенности,
- национальный характер, чувства, темперамент, предрассудки, традиции, единство,
- пассионарность,
- этническая поляризация,
- этнические роли,
- этническая символизация,
- стереотипы этнические,
- статус этнический,



- субъекты межэтнического конфликта,
- субэтническая группа,
- фрустрация,
- национальные ценности.
- этническая эмпатия,
- национальная идентификация,
- этническая толерантность,
- этнокультурный опыт,
- этномаргинальная личность,
- этнофор,
- этническая общность.

## **2. СОДЕРЖАНИЕ ДИСЦИПЛИНЫ**

### **2.1. СТАНДАРТ ПО ПРЕДМЕТУ**

Предмет ведется в рамках дисциплин специализации ДС.14

### **2.2. НАИМЕНОВАНИЕ ТЕМ, ОБЪЕМ (В ЧАСАХ) ЛЕКЦИОННЫХ, СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ И САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ**

Номер темы	Раздел курса	Лекции	Семинарские занятия	Самостоят. работа
1	2	3	4	5

	<i>Раздел I</i> Место этнопсихологии в системе научного знания			
Тема 1	1. Этнический парадокс современности	1	1	4
Тема 2	Этнопсихология как междисциплинарная область знаний	1	1	4
	<i>Раздел II</i> Раздел II. История возникновения и становления этнопсихологии			
Тема 3	Этнопсихологические идеи в европейской и российской науке.	1	1	4
Тема 4	Этнопсихологические идеи в европейской и российской науке.	1	1	4
Тема 5	Сравнительно-культурный подход к построению общепсихологического знания	2	2	6
Тема 6	Основные направления этнопсихологических исследований	2	2	6
	<i>Раздел III</i> Человек и группа в культурах и этносах			
Тема 7	Социализация, инкультурация, культурная трансмиссия	1	1	4
Тема 8	Сравнительно-культурные исследования личности	1	1	4
Тема 9	Сравнительно-культурный подход в психологии общения и групп	1	1	2
Тема 10	Культурная вариативность регуляторов социального поведения	1	1	2
	<i>Раздел IV</i> Психология межэтнических отношений			
Тема 11	Межэтнические отношения и когнитивные процессы	2	2	6
Тема 12	Механизмы межгруппового восприятия в межэтнических отношениях	2	2	4
13	Этнические конфликты: причины возникновения и урегулирование	2	2	4
Тема 14	Адаптация к новой культурной среде	2	2	6
	ИТОГО	20	20	58

## **2.3. СЕМИНАРСКИЕ ЗАНЯТИЯ. САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ РАБОТА.**

### **Семинарское занятие 1**

**Цель: 1.** рассмотреть место этнопсихологии в системе научного знания, показать место этнопсихологии как междисциплинарной области знаний.

#### **Вопросы для обсуждения:**

Этническое возрождение как характерная черта развития человечества во второй половине XX столетия.

Психологические причины роста этнической идентичности в современном мире: поиск ориентиров в перенасыщенном информацией и нестабильном мире; интенсификация межэтнических контактов.

Трансформации этнической идентичности в ситуации социальной нестабильности современного российского общества.

Этнос и культура как психологические понятия.

Субъективная культура как предмет этнопсихологии.

Междисциплинарный статус этнопсихологии.

Три ветви этнопсихологии: психологическая антропология, сравнительно-культурная (кросс-культурная) психология и психология межэтнических отношений.

«Emic» и «etic» подходы в этнопсихологии.

#### **Самостоятельная работа**

Рефераты:

1. Межкультурные различия локуса контроля.
2. Особенности лексики личностных черт в русском языке.
3. Особенности вербальной коммуникации в высококонтекстных и низкоконтекстных культурах.

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 4, 20

## **Семинарское занятие 2.**

**Цель: рассмотреть историю возникновения и становления этнопсихологии.**

Вопросы для обсуждения

Зарождение этнопсихологии в античной истории и философии (Геродот, Тацит, Плиний Старший).

Географический детерминизм в представлениях о «духе народа» Ш.-Монтескье. Этнопсихологические идеи в немецкой философии истории (И.Г.Гердер). М. Лацарус и Г.Штеенталь о психологии народов как науке о народном духе.

Психология масс в интерпретации Г. Лебона.

Психология народов В.Вундта как первая форма социально-психологического знания.

Изучение «психической этнографии» в Русском географическом обществе. Развитие идеи психологии народов в трудах К.Д.Кавелина и А.А.Потебни.

Русские философы и историки о русском национальном характере. Г.Г.-Шпет о предмете и задачах этнической психологии. Культурно-историческая концепция развития высших психических функций Л.С.Выготского и этнопсихология.

Этнопсихологические идеи в европейской и российской науке.

Этапы развития этнопсихологии как субдисциплины культурантропологии.

Теория «культура и личность», ее методы и задачи. Р.Бенедикт и «конфигурации культур». Базовая (А.Кардинер) и модальная (К.Дюбуа, Р.Линтон, А.Инкелес) личности. Изучение национального характера народов современного общества (Дж.Горер, К.Клакхон, Э.Эрикссон). Ф.Хсю и современная концепция психологической антропологии.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

4. Каузальная атрибуция у представителей коллективистических и индивидуалистических культур.
5. Атрибутивные процессы в условиях изменения межэтнических отношений.

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 4, 20

### **Семинарское занятие 3.**

**Цель:** рассмотреть сравнительно-культурный подход к построению общепсихологического знания

Первые эмпирические исследования в общей психологии: изучение перцептивных процессов У.Риверсом.

Межкультурные различия в подверженности зрительным иллюзиям: гипотезы «мира плотников» и «перспективной живописи».

Изучение восприятия цвета для проверки гипотезы лингвистической относительности Сепира-Уорфа. Концепция фокусных цветов Б.Берлина и П.Кэя.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

1. Влияние этнических стереотипов на межличностные отношения.
2. Субъективная культурная дистанция как показатель межэтнических отношений.

Рефераты

1. Атрибутивные процессы в условиях изменения межэтнических отношений.
2. Компетентность в межкультурном общении.

Рефераты:

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 4, 28

#### **Семинарское занятие 4.**

Цель – рассмотреть основные направления этнопсихологических исследований.

Вопросы для обсуждения

Релятивизм как подчеркивание различий между культурами в сфере психического: Л.Леви-Брюль о ментальности первобытного и современного человека.

Универсализм как стремление за несходством психических процессов увидеть универсальные механизмы: концепция К.Леви-Строса об универсальности функций и структуры мышления людей из разных обществ. Абсолютизм как провозглашение инвариантности психики в разных культурах: измерение умственных способностей представителей разных народов и рас с помощью тестов интеллекта.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

3. Влияние этнических стереотипов на межличностные отношения.

4. Субъективная культурная дистанция как показатель межэтнических отношений.

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 20

### **Семинарское занятие 5.**

**Цель:** показать человека и группу в культурах и этносах.

Познакомить с понятиями социализация, инкультурация, культурная трансмиссия

Вопросы для обсуждения

Влияние культуры на физическое, эмоциональное, интеллектуальное и социальное развитие ребенка.

Проверка теории Ж.Пиаже в различных культурах.

Изучение этнокультурной вариативности социализации в психологической антропологии (М.Мид, И.Эйбл-Эйбесфельд).

Архивные исследования практики воспитания в 104 культурах: обучение уступчивости или самоутверждения (Г.Барри).

Полевые исследования социального поведения детей в шести культурах (Б. и Д.Уайтинги). Экспериментальные исследования степени родительской строгости/терпимости (У.Ламберт, Г.В.Старовойтова).

Теория родительского принятия/отвержения Р.Ронера. Отрочество и «обряды перехода» в мир взрослых (А. ван Геннеп).

Сравнительно-культурные исследования личности Исследования универсальных (локуса контроля, фемининности-маскулинности и др.) и культурно-специфичных личностных черт.

Личностные тесты в этнопсихологии.

Межкультурные исследования лексики личностных черт («Большая пятерка» глобальных измерений).

Индигенные концепции личности: африканская личность, индийская личность и др. Подходы к Интерпретации национального характера. Ментальность как система взаимосвязанных представлений, регулирующих поведение членов группы.

Проблема нормы и патологии личности в этнопсихологии.

Анализ норм психического здоровья, этнокультурной специфики психических заболеваний и измененных состояний сознания. Культурно-специфичные психотерапии.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

1. Адаптация беженцев в инокультурном окружении.

Рефераты:

1. Адаптация иностранных студентов к новой культурной среде.

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 3, 11

### **Семинарское занятие 6**

**Цель** - рассмотреть сравнительно-культурный подход в психологии общения и групп

Вопросы для обсуждения

Универсальные и культурно-специфичные аспекты общения.

Этнокультурная специфика вербальной и невербальной коммуникации: высококонтекстные и низкоконтекстные культуры.



Экспрессивное поведение (мимика, жесты, позы и т.п.) и культура. Пространственно-временная организация общения в разных культурах. Межкультурные различия в каузальной атрибуции.

Различия в групподинамических процессах (давлении группы на личность, лидерстве, групповом принятии решений).

Культурная вариативность регуляторов социального поведения Социотипическое поведение личности (А.Г.Асмолов).

Культура, традиция, обычаи. Измерения культур: индивидуализм/коллективизм, маскулинность /феминин-ность, избегание неопределенности, дистанция между индивидом и властью (Г.Хофстед). Культурные синдромы (Г.Три-андис).

Особенности индивидуалистических и коллективистических культур. Панкультурная иерархия ценностей (Ш.Шварц).

Вина и стыд как механизмы социального контроля. Конформность как регулятор поведения индивида в группе.

Рефераты:

1. Адаптация иностранных студентов к новой культурной среде.
2. Стратегии поддержания позитивной этнической идентичности при неблагоприятном межгрупповом сравнении

### **Семинарское занятие 7.**

**Цель:** рассмотреть межэтнические отношения и когнитивные процессы

Вопросы для обсуждения

Отношения межэтнические и межличностные.

Социальная категоризация, межэтническая дифференциация и этническая идентификация.

Две формы межэтнической дифференциации - сопоставление и противопоставление.

Когнитивный и аффективный компоненты этнической идентичности. Этапы становления этнической идентичности.

Язык как фактор этнической идентификации.

Стратегии поддержания позитивной этнической идентичности при неблагоприятном межгрупповом сравнении.

Линейная биполярная модель и модель двух измерений этнической идентичности. Формирование биэтнической идентичности в мультикультурном обществе. Проблемы культурной маргинальности.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

1. Личностные факторы успешной адаптации к инокультурной среде.
2. Формирование этнической идентичности в ситуации социальной нестабильности.

### **Семинарское занятие 8**

**Цель:** рассмотреть механизмы межгруппового восприятия в межэтнических отношениях.

Вопросы для обсуждения

Этноцентризм (предпочтение своей группы) как социально-психологическое явление.

Атрибутивные процессы, выполняющие функцию дифференциации этнических общностей: стереотипизация и групповая каузальная атрибуция. Этнические стереотипы: функции и наиболее существенные свойства. Проблема истинности этнических стереотипов.

Основные методы изучения этнических стереотипов. Стереотипы и предрассудки. Методы исследования этнических предрассудков. Проблема этноцентристских (по локусу и стабильности) атрибуций.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

1. Этническая идентичность в структуре Я-концепции выходцев из межэтнических браков.
2. Этнические предубеждения жителей российского города

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 9, 14

### **Семинарское занятие 9**

Цель: рассмотреть этнические конфликты: причины возникновения и урегулирование

Вопросы для обсуждения

Интерпретации причин этнических конфликтов в социальной психологии и смежных науках.

Изменения сторон в ходе конфликта: усиление групповой сплоченности и подчеркивание групповой идентичности.

Влияние когнитивных процессов (категоризации, деиндивидуализации, иллюзорной корреляции, социальной каузальной атрибуции) на этнические конфликты. «Концепции заговора» и этнический конфликт.

Пути урегулирования этнических конфликтов на макроуровне: применение закона, информация, переговоры.

Факторы межгрупповых и межличностных отношений и климат переговоров.

Национальные стили ведения переговоров.

Психологические модели урегулирования этнических конфликтов: а) информационная модель; б) модель контакта; в) переориентация человеческой агрессии; г) введение надгрупповых целей; д) достижение надгрупповых или пересекающихся идентичностей.

Семинары по урегулированию этнических конфликтов.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

1. Влияние настроения на активизацию этнических стереотипов.
2. Влияние настроения на активизацию этнических стереотипов.

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 25

### **Семинарское занятие 10**

**Цель:** рассмотреть адаптацию к новой культурной среде

Вопросы для обсуждения

Межэтнические контакты и взаимодействие культур.

Понятия межкультурной адаптации, психологической аккультурации, приспособления к новой культурной среде.

Культурный шок и этапы межкультурной адаптации.

Индивидуальные и групповые факторы, влияющие на процесс адаптации к новой культурной среде.

Дидактические и эмпирические способы подготовки к межкультурному взаимодействию.

Программы общекультурного и культурно-специфичного тренинга. «Культурный ассимилятор» как техника повышения межкультурной чувствительности.

Самостоятельная работа

Рефераты:

Рефераты:

3. Индивидуализм и коллективизм как ценности этнической общности.
4. Межкультурные различия в способах разрешения конфликтов.
5. Оптимизм/пессимизм в структуре российской ментальности.

Литература для самостоятельной работы

Основная: №№ 1, 5, 7

Дополнительная: №№ 4, 20

## **2.4 КУРСОВАЯ РАБОТА**

курсовой проект (работа) по плану отсутствует;

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ**

Примерный перечень контрольных вопросов и заданий для самостоятельной работы:

1. Рассмотрите одну из этнопсихологических концепций (п. П. 4, темы 1-8).

2. Выделите основные черты ментальности первобытного человека (по Леви-Брюлю) и сопоставьте их с особенностями социального восприятия современного человека. Обратите внимание на элементы сходства и различия.

3. Вычлените элементы сходства и различия между тремя направлениями этнопсихологических исследований: абсолютистским, релятивистским и универсалистским. Приведите примеры конкретных исследований. Представьте результаты работы в таблице.

4. Приведите примеры современных этнических общностей, в которых проявляются тенденции к воспитанию у ребенка: а) самоутверждения, б) уступчивости.

5. Попытайтесь выделить «ядерное» свойство своего национального характера. Проинтерпретируйте его, используя более частные характеристики.

6. Проиллюстрируйте с помощью лексических и грамматических индикаторов характерную для русских открытость проявления эмоций.

7. Побеседуйте с представителями разных культур о способах невербального поведения, которые они используют, если хотят кого-нибудь оскорбить, выказать восхищение, пожалеть. Сопоставьте результаты.

8. Выделите и представьте в виде таблицы основные различия между индивидуализмом и коллективизмом как культурными синдромами. Представьте «психологический портрет типичного представителя этнической общности», используя психологическую, художественную, этнографическую литературу. Попытайтесь объяснить его психологические черты и поведение с помощью объяснительной модели одной из концепций национального характера или ментальности.

9. Проведите интервью с представителем этнического меньшинства или выходцем из межэтнического брака. Выясните: а) в каком возрасте и при каких обстоятельствах он осознал свою этническую принадлежность; б) сталкивался ли он со сложностями при формировании этнической идентичности. Проанализируйте, какие стратегии респондент использовал для сохранения позитивной этнической идентичности и высокой самооценки.

10. Попросите одного из своих друзей составить список из десяти черт, присущих «типичному представителю» трех этнических общностей: своей собственной, той, которая ему «больше всего нравится», и той, которая ему «больше всего не нравится». Сравните полученные индивидуальные стереотипы и попытайтесь проанализировать индикаторы двух форм межэтнической дифференциации - сопоставления и противопоставления.

11. Попытайтесь среди конфликтов, вспыхнувших за последнее десятилетие на постсоветском пространстве, найти подлинный этнический, а не политический конфликт в этническом камуфляже. Обоснуйте свою точку зрения.

12. Опишите конкретную концепцию заговора, в которой ответственность за стихийные бедствия или социальный кризис приписывается этнической общности.

13. Проведите интервью с человеком, долгое время прожившим за пределами России. Попросите его вспомнить, какие чувства и мысли возникали у него на разных этапах пребывания вдали от Родины. На этом примере опишите процесс адаптации к инокультурной среде и постройте соответствующую кривую.

14. Создайте ситуацию для «культурного ассимилятора», предназначенного для российского студента, отправляющегося на стажировку в США.

15. После просмотра фильма О.Иоселиани «Охота на бабочек» выделите и проинтерпретируйте подмеченные в нем особенности психологической аккультурации русских и японцев во Франции.

## **2.5. ТЕМЫ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ**

1. Л.Леви-Брюль о ментальности первобытного человека и психология социального познания.

2. Концепция К.Леви-Строса об универсальности функций и структуры мышления людей из разных обществ и исторических эпох.
3. М.Коул об отсутствии различий в мышлении первобытного и современного человека.
4. Концепция Г.Г.Шпета об этническом самосознании.
5. В.Вундт: продукты духовной культуры как предмет психологии народов.
6. Русские мыслители о «загадке русской души».
7. М.Мид: этнография детства
8. Э.Эриксон: «гипотеза свивания» и русский национальный характер.
9. Отрочество в традиционных и современных обществах.
10. Восприятие ребенка в традиционных и современных обществах.

11. Современные представления о российской ментальности.
12. Введение надгрупповых целей как способ урегулирования этнических конфликтов.
13. Введение надгрупповых и пересекающихся идентичностей как способ урегулирования этнических конфликтов.
14. Достоинства и недостатки традиционных способов подготовки к межкультурному взаимодействию и межкультурного тренинга.
15. Задачи «культурного ассимилятора» при подготовке к межкультурным контактам.
16. Изучение этнических стереотипов в отечественной науке.
17. Методы исследования этнической толерантности личности

## **2.6. ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ**

5. Межкультурные различия локуса контроля.
6. Особенности лексики личностных черт в русском языке.
7. Особенности вербальной коммуникации в высококонтекстных и низкоконтекстных культурах.
8. Каузальная атрибуция у представителей коллективистических и индивидуалистических культур.
9. Атрибутивные процессы в условиях изменения межэтнических отношений.
10. Компетентность в межкультурном общении.
11. Влияние межэтнических контактов на стереотипы своей группы.
12. Влияние этнических стереотипов на межличностные отношения.
9. Субъективная культурная дистанция как показатель межэтнических отношений.
10. Адаптация беженцев в инокультурном окружении.
11. Адаптация иностранных студентов к новой культурной среде.
12. Стратегии поддержания позитивной этнической идентичности при не-



благоприятном межгрупповом сравнении.

13. Личностные факторы успешной адаптации к инокультурной среде.

14. Формирование этнической идентичности в ситуации социальной нестабильности.

15. Этническая идентичность в структуре Я-концепции выходцев из межэтнических браков.

16. Этнические предубеждения жителей российского города.

17. Влияние настроения на активизацию этнических стереотипов.

18. Индивидуализм и коллективизм как ценности этнической общности.

19. Межкультурные различия в способах разрешения конфликтов.

20. Оптимизм/пессимизм в структуре российской ментальности.

## **2.6. 1 ТРЕБОВАНИЯ К НАПИСАНИЮ РЕФЕРАТА**

1. Реферат по данному курсу является одним из методов организации самостоятельной работы студентов.
2. Темы рефератов являются дополнительным материалом для изучения данной дисциплины.
3. Реферат является допуском к экзамену.
4. Реферат должен быть подготовлен согласно теме, предложенной преподавателем. Допускается самостоятельный выбор темы реферата, но по согласованию с преподавателем.
5. Объем реферата – не менее 10 страниц формата А4.
6. Реферат должен иметь:
  - титульный лист, оформленный согласно «Стандарта предприятия»;
  - содержание;
  - текст должен быть разбит на разделы согласно содержания;
  - заключение;
  - список литературы не менее 5 источников.

7. Обсуждение тем рефератов проводится на тех семинарских занятиях, по которым они распределены. Это является обязательным требованием. В случае не представления реферата согласно установленного графика (без уважительной причины), студент обязан подготовить новый реферат.
8. Информация по реферату должна не превышать 10 минут. Выступающий должен подготовить краткие выводы по теме реферата для конспектирования студентов.
9. Сдача реферата преподавателю обязательна

## **2.7 ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОДГОТОВКИ К ЭКЗАМЕНУ**

- 1.М. Лацарус и Г. Штеенталь о психологии народов.
- 2.Психология народов В. Вундта.
- 3.Возникновение и становление этнопсихологии в России.
- 4.Г.Г.Шпет о предмете этнопсихологии.
- 5.Междисциплинарный статус этнопсихологии.
- 6.«Emic» и «etic» подходы в этнопсихологии.
- 7.Основные этапы становления этнопсихологии.
- 8.Теория «культура и личность», ее методы и задачи.
- 9.Три тенденции в сравнительно-культурных исследованиях: релятивизм, универсализм, абсолютизм.
- 10.Содержание и уровни инкультурации.
- 11.Противопоставление культур «вины» и «стыда».
- 12.Основные подходы к изучению национального характера.
- 13.Конфигурация культур, базовая и модальная личность.
- 14.Исследования этнической ментальности.
- 15.К.Леви-Строс об универсальности мышления людей из разных культур.
- 16.Изучение ориентированности культур на коллектив и на личность.

17. Межкультурные различия в процессе давления группы на личность.
18. Межкультурные различия в протекании атрибутивных процессов.
19. Этнокультурные аспекты измененных состояний сознания.
20. Изучение личностных черт в этнопсихологии.
21. Исследования социализации детей (этнография детства).
22. Проблема нормы и патологии личности.
23. Культурно-специфичные психотерапии.
24. Л. Леви-Брюль об особенностях дологического мышления
25. Мир детства как предмет исследования М. Мид и И. Эйбл-Эйбесфельда.
26. Полевые исследования социализации Б. и Д. Уайтингов.
27. Этнопсихологические исследования невербальной коммуникации.
28. Психологические причины роста этнической идентичности.
29. Регулятивная функция культуры.
30. Проблема межкультурных различий в восприимчивости к зрительным иллюзиям.
31. Первые сравнительно-культурные исследования в общей психологии.
32. Межкультурные различия в цветовом восприятии.
33. Этнопсихологические исследования отрочества.
34. Особенности коммуникации в низкоконтекстных и высококонтекстных культурах.
35. Влияние культуры на мимику.
36. Влияние культуры на жесты.
37. Межэтнические отношения как предметная область социально-психологического знания.
38. Отношения межэтнические и отношения межличностные.
39. Основные характеристики межэтнического восприятия.
40. Когнитивные процессы как основа феноменов межэтнического восприятия.
41. Сопоставление и противопоставление при сравнении этнических

групп.

42.Эффект этноцентризма и его детерминанты.

43.Атрибутивные процессы, выполняющие функцию дифференциации этнических общностей.

44.Стереотипизация как механизм межэтнического восприятия.

45.Методы исследования этнических стереотипов.

46.Этнические стереотипы, их содержание и функции.

47.Межэтнические отношения и этнические стереотипы.

48.Каузальная атрибуция как механизм межэтнического восприятия.

49.Проблема этноцентристских атрибуций.

50.Этнический конфликт, его объективные и субъективные детерминанты.

51.Поиски причин этнических конфликтов в социальной психологии и смежных науках.

52.Концепция «фрустрации-агрессии» как объяснительный принцип этнических конфликтов.

53.Модели эскалации межгруппового (этнического) конфликта.

54.Социальная категоризация и ее последствия в ходе этнического конфликта.

55.Типы атрибуций у членов групп этнического большинства и меньшинства.

56. «Концепции заговора» и этнический конфликт.

57. Пути урегулирования этнических конфликтов на макроуровне.

58. Национальные стили ведения переговоров.

59. «Гипотеза контакта» и урегулирование этнических конфликтов.

60. Изучение ценностей в этнопсихологии.

61. Использование тренинга для урегулирования этнических конфликтов.

62. Предубеждения как негативные аттитюды к членам этнических общностей.

63. Методы исследования этнических предрасположений.
64. Концепции скрытого расизма.
65. Культурный шок и этапы межкультурной адаптации.
- 66.«Культурный ассимилятор» как техника повышения межкультурной сензитивности.
- 67.Дидактические и эмпирические способы подготовки к межкультурному взаимодействию.
- 68.Факторы, влияющие на процесс адаптации к новой культурной среде.
- 69.Влияние культуры на развитие ребенка.
- 70.Межкультурные различия в пространственно-временной организации общения

## **2. 8 КРИТЕРИИ ОЦЕНКИ ЗНАНИЙ СТУДЕНТОВ**

Итоговая экзаменационная оценка знаний студента оценивается по пятибалльной системе. При этом учитываются: выполнение самостоятельной работы, участие студента в обсуждении тем семинарских занятий и раскрытие вопросов экзаменационного билета. Если студент не выполнил самостоятельную работу, то экзаменационная оценка понижается на один балл.

Оценка «отлично» - материал усвоен в полном объеме, изложен логично, сделаны выводы, самостоятельная работа выполнена.

Оценка «хорошо» - в усвоении материала имеются некоторые пробелы, ответы на дополнительные вопросы недостаточно четкие.

Оценки «удовлетворительно» - не полные ответы на вопросы билета, затрудняется отвечать на дополнительные вопросы.

Оценка «неудовлетворительно» - самостоятельная работа не выполнена, ответы не раскрывают вопросы экзаменационных билетов

## **2.9. 6 ИТОГОВЫЙ ТЕСТОВЫЙ КОНТРОЛЬ**

Итоговый тестовый контроль проводится в конце учебного семестра. Задания предлагаются в форме традиционных тестов с выбором одного правильного ответа из нескольких предложенных. Тест содержит 45 вопросов по три к каждой теме. По итогам написания тестирования ставится допуск к экзамену. Тест включает определение следующих понятий: - адаптация этнокультурная, - аккультурация, - аккультурация этническая, - артефакты национальные, - архетип, - ассимиляция этническая, - психологическая детерминация, - догматизм этнокультурный, - межэтническая интеграция, - национальные интересы, - национально-психологические особенности, - этническая консолидация, - межэтнические контакты, - межэтнические конфликты, - межнациональная культура, - национальный менталитет, - этническое меньшинство, - этническая мобильность, - национализм, - национально-психологические особенности, - национальный характер, чувства, темперамент, предрассудки, традиции, единство, - пассионарность, - этническая поляризация, - этнические роли, - этническая символизация, - стереотипы этнические, - статус этнический, - субъекты межэтнического конфликта, - субэтническая группа, - фрустрация, - национальные ценности, - этническая эмпатия, - национальная идентификация, - этническая толерантность, - этнокультурный опыт, - этно-маргинальная личность, - этнофор, - этническая общность.

### **3. Учебно-методические материалы по дисциплине**

#### **Рекомендуемая литература**

##### **Основная**

- 1. Учебник - Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М.: Аспект Пресс, 2003.**
- 2. В.Г. Крысько. Этнопсихология и межнациональные отношения. М., 2002.**
- 3. Ю.П. Платонов. Основы этнической психологии. СПб., 2003.**

4. **А.А. Налчаджан. Этнопсихология. СПб., 2004.**
5. Психология и культура /под ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003.
6. **О.В. Галустова. Этнопсихология. М., 2005.**
7. С.М. Прутконян. Нация и ее психический склад. Краснодар, 1966.
9. В.Г. Крысько. Социальная психология. М., 2002.
10. Л.М. Лебедева. Социальная психология этнических миграций. М., 1993.
11. В.Ю. Хотикец. Этническое самосознание. СПб., 2000.
12. Г.Г. Шпет. Введение в этническую психологию. М., 1997.
13. А.А. Налчаджан. Этнопсихологическая самозащита и агрессия. Ереван, 2000.
14. Л.Н. Гумилев. Древняя Русь и Великая степь. Л., 1989.
15. А.А. Налчаджан. Этническая характерология. Ереван, 2001.

**Первоисточники:**

1. Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.
2. Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М.: Институт психологии РАН; Издательство «КСП+», 1998. С. 195-308.
3. Кон И.С. Ребенок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988.
4. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.: Прогресс, 1977.

5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.
6. Леви-Строус К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.
7. Мацумото Д. Психология и культура. СПб.: прайм Еврознак, 2002.
8. Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979.
9. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998.
10. Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996.

#### **Дополнительная**

1. Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 2002.
2. Аронсон Э. Общественное животное. Введение в социальную психологию. М.: Аспект Пресс, 1998.
3. Асмолов А.Г. Психология личности. М.: Смысл, 2001.
4. Велик А.А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001.
5. Белинская Е.П., Стефаненко Т.Г. Этническая социализация подростка. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2000.
6. 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.: Наука, 1990. С. 43-271.
7. Будилова Е.А. Социально-психологические проблемы в русской науке. М.: Наука, 1983.
8. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1997.
9. Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. М.: Экоп-рос, 1993.



10.Здравомыслов А.Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М.: Аспект Пресс, 1997.

11.Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос,2000.

12.Кле М. Психология подростка: (Психосексуальное развитие). М.: Педагогика, 1991.

13.Кон И. С. К проблеме национального характера // И.С.Кон. Социологическая психология: Избранные психологические труды. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1999. С. 304-324.

14.Кон И. С. Психология предрассудка (о социально-психологических корнях этнических предрассудков) // Кон И. С. Социологическая психология: Избранные психологические труды. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1999. С. 270-303.

16.Коул М. Культурно-историческая психология. М.: «Когито-Центр», Издательство «Институт психологии РАН», 1997.

17.Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М.: Ключ-С, 1999.

18.Левин К. Разрешение социальных конфликтов. СПб.: Речь, 2000.

19.Лосский Н.О. Характер русского народа // Н.О. Лосский Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 238-360.

20.Лурье СВ. Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1998.

21.МайерсД. Социальная психология. СПб.: Питер, 1997.

22.Пронников В.А., Ладанов ИД. Японцы (этнопсихологические очерки). М.: Наука, 1985.

23. Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. М.: Аспект Пресс, 1999.

24.Стефаненко Т.Г., Шлягина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этнопсихологического исследования. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С. 3-27.

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

26. 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.

27. Хоркхаймер М., Адорно Т. Психоанализ антисемитизма // Психология национальной нетерпимости: Хрестоматия. Минск: Харвест, 1998. С. 114-174.

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

Эйбл-Эйбесфельд И. Поведение детей: культуры народов косан, янома-ми, химба и эйпо // Культуры. 1982. N4. С. 5—29.

VI. Степень обеспеченности преподавания дисциплины «Этнопсихология» учебниками

**Содержание дисциплины полностью обеспечивает учебник: Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. 3-е изд. М.: Аспект Пресс, 2003.**

## ЛЕКЦИОННЫЙ КУРС

### Тема 1            1. Этнический парадокс современности

#### 1.1. Этнический парадокс современности

Начиная с 60-70 гг. нашего столетия в мировом масштабе наметились процессы, характеризующиеся стремлением народов сохранить свою самобытность, подчеркнуть уникальность бытовой культуры и психологического склада, всплеском у многих миллионов людей осознания своей принадлежности к определенному этносу<sup>1</sup> – национального самосознания или этнической идентичности, если использовать более привычный для психолога термин.

Это явление, затронувшее население множества стран на всех континентах, вначале даже получило название этнического парадокса современности, так как оно сопутствует все нарастающей унификации духовной и материальной культуры. Но в настоящее время этническое возрождение рассматривается как одна из основных черт развития человечества во второй половине двадцатого века. 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,

---

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

например между валлонами и фламандцами в Бельгии или между англо- и франко-канадцами. Очень часто дело доходит до открытых межэтнических конфликтов и кровопролитных войн. В 90-е г.г. среди самых ожесточенных можно выделить столкновения между сербами и хорватами в бывшей Югославии, между народностями тутси и хуту в африканских государствах Бурунди и Руанде.

Но если во всем мире представители разных наук уже более тридцати 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 небывалого 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 этно-территориального 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-х – начале 80-х гг. в Грузии, Абхазии, Северной Осетии, Якутии. Но 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 гг., когда гласность «выпустила джинна из бутылки», застал всех врасплох. Не подготовленными к нему оказались не только государственные структуры, но и научное сообщество, многочисленные специалисты, занимавшиеся доказательством расцвета и сближения наций: историки, философы, социологи, демографы. Не подготовленными 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 г.г., 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 вопро-

сов, требующих ответа, и вопрос о психологических причинах роста этнической идентичности в наше время.

## 1.2. Психологические причины роста этнической идентичности в современном мире

В мировой науке существует несколько объяснительных концепций этнического возрождения второй половины двадцатого века. 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 классы. Мы не будем анализировать достоинства и недостатки этих социологических концепций, так как в любой из них, как справедливо отмечает этносоциолог А. А. Сусоколов (1990), этнос рассматривается как группа, призванная обеспечивать экономические и политические преимущества.

А психолога 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, профес-

сиональные 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 устойчивой, ведь состав групп постоянно обновляется, сроки их существования ограничены во времени, самого человека могут за какую-то провинность из группы исключить. Всех этих недостатков лишена этническая общность. Это межпоколенная группа, она устойчива во времени, для нее 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, 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, великий 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. ... Для того, чтобы сохранить такую культуру, старики были нужны, и не только для того, чтобы иногда вести группы людей на но-

вые 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. Согласно терминологии Мид, 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)».

В жизни современного общества можно найти проявления того, что прогноз Мид сбывается. Но если бы предсказание американской исследовательницы сбылось полностью, человечество исчезло бы с лица земли. Не-



смотря на любые инновации, человечеству, чтобы самовоспроизводиться и саморегулироваться, необходимо сохранять связи между поколениями.

Более того, в современном мире наблюдается психологический сдвиг в настроениях людей - большой интерес к корням. Это умонастроение есть следствие международных конфликтов, опасности ядерной войны, экологической угрозы. Человек ощущает нестабильность окружающего мира, уменьшается его оптимизм и желание смотреть вперед. Все больше людей – даже молодых – склонны смотреть назад и вглубь, искать поддержку и защиту в стабильных ценностях предков. Поэтому именно межпоколенные стабильные общности, 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 во второй половине двадцатого века – 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 «Интернет». Повторяющиеся 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 ситуациях социальной нестабильности

В условиях острой социальной нестабильности этнос часто выступает в качестве аварийной группы поддержки. Именно в такой период, который переживает и наша страна, человеку свойственно ориентироваться прежде всего на этнические общности и нередко преувеличивать позитивное отличие своей общности от других.

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 прежде всего 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 защи-

щенными 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 идеологической машины 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 пьяницу-мужа жена жаловалась в партком, заявление с просьбой починить крышу писали в райком КПСС. А многим из 18 миллионов 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 знает, 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 годы 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 «казачьи 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 – во всяком случае на первом этапе своего существования – оказываются лишь инсценировками групп, если использовать термин, предложенный социологом Л. Г. Иониным (1996). По его верному замечанию, в подобных группах превалируют внешние знаки идентификации: их члены осваивают символику одежды (сари, кожаные куртки, казачью форму), специфический жаргон, стиль движений и приветствий.

Многие люди «погружаются» в подобные субкультуры, но для большинства в период слома социальной системы необходимо «зацепиться» за что-то более стабильное, за более устойчивую группу. Как и в других странах, переживающих эпоху острой социальной нестабильности, в России такими группами оказались безпоколенные общности – семья и этнос. 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 во всем цивилизованном мире это понятие означает гражданство.

С помощью осознания своей принадлежности к этносам потерявшие опору в жизни бывшие граждане бывшего СССР стремятся найти выход из состояния социальной неприкаянности и беспомощности, почувствовать себя частью общности, которая обязательно имеет привлекательные черты. Конечно, на первых этапах и здесь не обходится 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 эле-

менты оформления внешности, стиль 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. Но обо всем этом речь впереди.

### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

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, 1996. С. 201-228.

Mud M. 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.

## Тема II ЭТНОПСИХОЛОГИЯ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ОБЛАСТЬ ЗНАНИЙ

### 2.1. Что такое этнос?

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, чью психологию изучает данная наука. Во-вторых, большинство авторов, предпочитает 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 в той науке, которая по сути является этнопсихологией, предпочитали и предпочитают называть себя исследователями «психологии народов», «психологической антропологии», «сравнительно-культурной психологии» и т.п.

Попытаемся разобраться с этими проблемами, и в первую очередь, с тем, что представляет собой этнос. В учебнике «Этнология» (1994) подчеркивается, что пока еще не сложилось общепризнанного понимания природы, характера и строения этноса. В отечественной науке до последнего времени 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 этой концепцией, первые этносы (племена ЯГ соплеменности) возникли с появлением человека современного типа в эпоху первобытнообщинного строя. Реальными группами считают этносы многие исследователи, при этом их взгляды на природу подобных общностей кардинально расходятся.

Л. Н. Гумилев 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 индивидами. Для лучшего осмысления того, что такое стереотип поведения, Гумилев приводит пример типичного поведения представителей разных народов в трамвае, куда вошел буйный пьяный. По мнению исследователя, русский «скажет несколько сакраментальных слов», немец позовет милиционера, татарин отойдет в сторону, а грузин «схватит обидчика за грудки и попытается выбросить его из трамвая» (Гумилев, 1990, с. 87).

Гумилев подчеркивает, что стереотипы поведения формируются у ребенка в первые годы жизни, то есть принадлежность к этносу не является врожденной, а приобретается в процессе социализации. Он 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 сформируются, полностью изменить их нельзя, даже если он переедет в другую страну, освоит другой язык и культуру.

Намного больше сторонников имела в СССР теория этноса Ю. Б. Бромлей (1983), который рассматривает 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 – этносоци-

альный организм, примером которого может служить нация, обладающая экономической и политической общностью.

В наши дни многие российские этнологи и психологи продолжают рассматривать этнос как реальную социальную группу, сложившуюся в ходе исторического развития общества (см. Андреева, 1996; Пименов, 1994), но видят недостатки теории

Бромлея. Во-первых, постепенно отказываются от понятия «нация» в этническом смысле, соглашаясь с тем, что существуют многоэтничные нации – британская, американская, канадская, российская. Во-вторых, приходят к убеждению, что этнические общности не являются изначальной характеристикой человеческого общества и не любое из них на любом этапе своего исторического развития разделяется на этносы. Безэтничность находят даже в современном мире, например у части жителей Новой Гвинеи (см. Крюков, 1989). В определениях этноса сторонников подобных концепций общим является рассмотрение его как группы, члены которой имеют общую страну происхождения и осознают себя носителями общей культуры. Некоторые авторы выделяют разные уровни характеристик этноса: этнооб-разующие факторы (общность территории, эндогамия), этнические признаки, отражающие реальные различия (язык, культура), и – как высший уровень – этническое самосознание, производное от первых двух и избирательно их отражающее. Существует и крайняя точка зрения, сторонники которой рассматривают этнос как общность, не связанную не только с государством, экономикой и политикой, но и с культурой, языком и I возникающую в результате потребности человеческого рода к группированию. При такой постановке вопроса самосознание или идентичность остается практически единственной характеристикой этноса.

В мировой науке широкое распространение получил еще один подход к изучению этнических общностей: как социальных конструкций, возникающих и существующих в результате целенаправленных усилий политиков и творческой интеллигенции для достижения коллективных целей, прежде



всего обеспечения социального комфорта в рамках культурно однородных сообществ (см. Тишков, 1993). Однако и авторы подобных концепций подчеркивают, что суть таких общностей составляет этническая идентичность, а также возникающая на ее основе солидарность.

Для психолога важны не различия – действительно радикальные – между современными подходами к интерпретации этноса. Не столь существенно даже то, представляют ли этносы изначальную характеристику человечества или они обязаны своим существованием заинтересованным в этом политикам. Намного более важно то общее, что есть во всех подходах – признание этнической идентичности одной (или даже единственной) из характеристик этноса. 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. В качестве этнодифференцирующих, то есть отличающих данный этнос от всех других, могут выступать 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 и многое другое. Значение и роль признаков меняются в восприятии членов этноса в зависимости от особенностей исторической ситуации, от стадии консолидации этноса, от особенностей этнического окружения. Этнодифференцирующие признаки почти всегда отражают некоторую объективную реальность, чаще всего элементы духовной культуры. Но отражение может быть более или менее адекватным, более или менее искаженным, даже ложным. 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. Этническая общность – это прежде всего общность представлений о каких-либо признаках, а не сама по себе культурная отличительность. Не случайно, попытки определить этнос через ряд признаков постоянно терпели неудачу, тем более что с унификацией культуры количество этнодифференцирующих признаков неуклонно сокращается, что, правда, компенсируется привлечением новых элементов, связанных с профессиональным искусством и литературой, историческими знаниями.

Поэтому с позиции психолога можно определить этнос как устойчивую в своем существовании группу людей, осознающих себя ее членами на основе любых признаков, воспринимаемых как этнодифференцирующие.

## 2.2. Культура как психологическое понятие.

Среди огромного множества этнодифференцирующих признаков подавляющее большинство составляют элементы, более или менее адекватно отражающие реальную культурную отличительность. Во второй половине двадцатого века 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 челове-

ческого окружения, созданная самими людьми» (Цит. по: Berry et al., 1992, p. 165). 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. Все эти элементы составляют материальные и духовные продукты жизнедеятельности человека. Материальная культура состоит из созданных человеком предметов, но в этих предметах материализуются знания и умения, которые вместе с ценностями, нормами, представлениями о мире и правилами поведения являются элементами нематериальной культуры. Разделение культуры на материальную и духовную есть только научная абстракция, так как 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. Как справедливо отмечает польский социолог Я. Щепаньский, «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: 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 даже выделяет субъективную культуру. Субъективной культурой он называет характерные для каждой культуры способы, с помощью которых ее члены познают созданную людьми часть человеческого окружения: то, как они категоризируют социальные объекты, какие связи между категориями выделяют, а также нормы, роли и ценности (которые они признают своими (см. Triandis, 1994)). Понимаемая таким образом субъективная культура охватывает все представления, идеи и верования, которые являются объединяющими для того или иного народа и оказывают непосредственное воздействие на поведение и деятельность его членов.

Чтобы лучше понять, что такое субъективная культура, представим себе двух приятелей, которые за совместный труд получили некоторую сумму денег. То, как они разделят деньги, во многом зависит от того, к какой культуре они принадлежат, ведь в поведении людей отражается специфика ее норм. Например, в США преобладает норма справедливости: Джон и Генри, по всей вероятности, разделят деньги согласно вкладу каждого в общий труд. Для нашей страны больше характерна норма равенства: почему бы Ивану и Петру не разделить деньги поровну? Есть культуры, представители которых в предложенной ситуации выберут норму потребности: родители одного из друзей бедны, поэтому он получит больше денег. Может быть выбрана и норма привилегий, в соответствии с которой в выигрыше окажется сын высокопоставленных родителей. В современном обществе подобные неписанные

нормы субъективной культуры часто противоречат законам государства, но сохраняются «в головах людей».

Мы все время говорим о различиях между культурами, но исследователи пытаются выделить и 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 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. Психологов прежде всего интересует социально-психологическая причина разнообразия культур. Французский этнолог К. Леви-Строс называет этот фактор желанием отличаться от своих соседей, развивая оригинальный стиль жизни. 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, люди удовлетворяли свою потребность в пище, т.е. их усилия вознаграждались. Действия, которые вознаграждались, становились обычаем и составляли 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 со-

бой – 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.

Как уже отмечалось, 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 стороны, 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 значительно сглажены в настоящее время, – не отрицает существования единой культуры русского народа.

Необходимо 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 этнопсихология.

### 2.3. Что такое этнопсихология?

Во многом наличие нескольких терминов для обозначения науки этнопсихологии связано с тем, что она представляет собой междисциплинарную область знания. В состав ее «близких и дальних родственников» разные авторы включают многие научные дисциплины: социологию, лингвистику, биологию, экологию и т.д. Что касается ее «родительских» дисциплин, то, с одной стороны, это наука, которая в разных странах называется этнологией или культурной антропологией<sup>2</sup>, а с другой – психология. Именно эти связи наиболее существенны. Две названные дисциплины длительно, но спорадически взаимодействовали. Но если в XIX веке они не были полностью разделены, если еще в начале XX века многие крупнейшие ученые – от В. Бундта до З. Фрейда – являлись экспертами 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 советского периода было характерным явное отставание в развитии этнопсихологических знаний. Исследования 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.

---

<sup>2</sup> В США эту науку чаще всего называют просто антропологией, а специалиста в данной области – антропологом, но мы будем использовать термины «этнолог» или «культурантрополог», тем более, что в русском языке термином «антропология» обычно обозначается физическая антропология.

А в мировой науке этнопсихология в XX веке получила значительное развитие. В результате разобщенности исследователей даже возникло 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. Как справедливо отмечала М. Мид, даже решая одни и те же проблемы, культурантропологи и психологи подходили к ним с разными мерками и разными концептуальными схемами (см. Мид, 1988).

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 образованы американским лингвистом К. Пайком по аналогии с фонетикой, изучающей звуки, имеющиеся во всех языках, и фонемикой, изучающей звуки, специфичные для одного языка. 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 подходов в этнопсихологии, по-разному изучающих психологические переменные, обусловленные культурой (см. Berry, 1980).

Все основные особенности *emic* подхода становятся понятными после знакомства со всемирно известными исследованиями американских культурантропологов, например с автобиографической книгой М. Мид «Иней на цветущей ежевике». Отправляясь в далекую экспедицию, культурантрополог, как пишет Мид, «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 «поведением», «личностью» и т.п. Кстати говоря, и сама Мид изучала не жилища, а образ жизни народов бассейна Тихого океана. Можно перечислить основные особенности *emic* подхода в любой науке, изучающей какие-либо компоненты культуры:

- изучается только одна культура со стремлением ее понять;
- 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» (Мид, 1988, с. 228);
- структура исследования постепенно раскрывается ученому, который заранее не может знать, какие единицы анализа он будет использовать.

Предметом психологической антропологии, опирающейся на *emic* 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.

В настоящее время главные достижения в этнопсихологии связаны именно с этим подходом. Но он имеет и серьезные недостатки, так как существует постоянная опасность, что бессознательно собственная культура ис-

следователя 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 или хотя бы адекватное описание присущих ей особенностей.

Этот подход очень уязвим при сравнении двух или нескольких культур из-за уникальности их культурно-специфичных элементов. Чтобы более наглядно представить различия *emic* и *etic* подходов, рассмотрим результаты исследований каузальной атрибуции в разных культурах. В данном случае изучалось, как представители разных культур объясняют причины успеха и неудачи в делах. При проведении *emic* исследования выяснилось, что основной причиной достижений американцы считают способности, а индийцы тактичность. В рамках данного подхода нет возможности корректно сопоставить полученные результаты. Но можно воспользоваться теорией американского психолога Б. Вайнера, который выделил три универсальных фактора, лежащие в основе приписывания любых причин успеха и неудачи. По его мнению, причины можно классифицировать как внутренние либо внешние, стабильные либо нестабильные, контролируемые либо неконтролируемые. Воспользовавшись моделью Вайнера, 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 – причины внутренние, стабильные и неконтролируемые.

Собственно говоря, для такой интерпретации результатов мы использовали универсалистский *etic* подход, который характерен для «психологической этнопсихологии», называемой сравнительно-культурной психологией. Приведенный пример поможет нам выделить основные особенности *etic* подхода:

- изучаются две или несколько культур 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<sup>3</sup>.

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).

А Г. Триандис вообще считает, 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 свободны 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 большинства европейцев

---

<sup>3</sup> В *etic* подходе гипотезы невозможны, так как у исследователя существует «установка на возможность столкновения в любое мгновение с новой, еще не зарегистрированной формой человеческого поведения» (Мид, 1988, с. 8).

на японское слово «гейша», – женщина легкого поведения. Но такое сравнение неправомерно, а найти подлинное etic значение понятия «гейша» можно, только проанализировав культурно-специфичную (emic) роль гейши в японской культуре. 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 в сакэ, 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 клиентов, 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 шутом (см. Триандис, 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, используя etic подход. Такое комбинированное исследование требует совместных усилий психологов и этнологов, а следовательно, создания междисциплинарной этнопсихологии. Пока единой науки не существует, хотя и намечилось сближение специалистов в двух областях. Как писал в 20-е гг. нашего столетия выдающийся российский этнопсихолог Г. Г. Шпет (1996), эта наука располагает необъятным материалом, но отличается большой неясностью в определении своих задач и в установлении собственного предмета. К сожалению, мало что изменилось и в наши дни. Пока единой науки не существует, хотя и намечилось сближение позиций культурантропологов и психологов.

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

Давая такое определение, мы не совсем правы, так как забываем о третьей, стоящей несколько особняком, ветви этнопсихологии – психологии межэтнических отношений. А в современном мире, в социальном контексте непрекращающихся межэтнических конфликтов именно этот раздел этнопсихологии требует к себе самого пристального внимания.

Особое 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 особенности восприятия, памяти, мышления у разных народов; 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, 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 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 (см. Андреева, 1996).

Еще раз подчеркнем, что именно эта ветвь этнопсихологии должна привлечь к себе особое внимание 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, хотя бы на бытовом уровне. Но 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 общества. Только выявив психологические особенности взаимодействующих этносов, которые могут мешать налаживанию отношений между ними, специалист-практик может выполнить свою конечную задачу – предложить психологические способы их урегулирования.

### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

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, 1996. С.151-171.

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

Mud M. 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.

## **ТЕМА 3 ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ ЭТНОПСИХОЛОГИИ**

### **I ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКЕ**

#### **1.1. Зарождение этнопсихологии в истории и философии**

Крупницы этнопсихологических знаний разбросаны в трудах античных авторов – философов и историков: Геродота, Гиппократ, Тацита, Плиния, Страбона. Уже в Древней Греции было замечено влияние окружающей среды на формирование психологических особенностей. Врач и основатель медицинской географии Гиппократ (460 до н.э. – 377 или 356 до н.э.) выдвинул общее положение, согласно которому все различия между народами – в том числе их поведение и нравы – связаны с природой и климатом страны.

Геродот (род. между 490 и 480 – ум. ок. 425 до н.э.) является «отцом» не только истории, но и этнографии. Он сам охотно и много странствовал и рассказывал об удивительных особенностях народов, с которыми знакомился во время путешествий. В «Истории» Геродота мы встречаемся с одной из первых попыток *etic* подхода, так как ученый стремится объяснить заинтересовавшие его особенности жизни 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 народ Геродот сравнивает со своими соотечественниками – эллинами. 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 «Истории» Геродота мы встречаемся со множеством интересных наблюдений, хотя часто он дает совершенно фантастические описания якобы существующих народов. Справедливости ради следует отметить, что сам историк не верит в рассказы о народе с козьими ногами или о людях, которые спят шесть месяцев в году.

В Новое время первые попытки сделать народы предметом психологических наблюдений были предприняты в XVIII веке. 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. Якобы умеренный климат Среднего Востока и Западной Европы 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 (1689-1755), 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 мало чувствительны к наслаждениям. При этом климат влияет на дух народа не только непосредственно, но и опосредованно: в зависимости от климатических условий и почвы складываются традиции и обычаи, которые в свою очередь влияют на

жизнь народов. 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 ХУШ века. Один из ее виднейших представителей, друг Шиллера и Гете, И. Г. Гердер (1744-1803) 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 етiс 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 отражает народный дух наилучшим образом. Являясь одним 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, до-

бросовестный, 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 (Там же, с. 267)<sup>4</sup>.

Взгляды Гердера – это лишь один пример пристального внимания европейских философов к проблеме национального характера или 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.

## 1.2. Изучение психологии народов в Германии и России

Развитие целого ряда наук, прежде всего этнографии, психологии и языкознания привело в середине XIX века к зарождению этнопсихологии как самостоятельной науки. Общеизвестно, что это произошло в Германии, в которой в тот период наблюдался всплеск общегерманского самосознания, обусловленный процессами объединения многочисленных княжеств в единое государство. «Отцами-основателями» новой дисциплины являются немецкие ученые М. Лацарус (1824-1903) и Г. Штейнталь (1823-1893), которые 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, так как именно народ как не-

---

<sup>4</sup> Запомним эти качества, со многими из них мы встретимся и в других «портретах» славянских народов, в частности народа русского.

что историческое, всегда Данное является для любого индивида абсолютно необходимой и самой существенной из всех общностей, к которым он принадлежит. Вернее, к которым он сам себя относит, ведь по мнению Ла-Царуса и Штейнталя, 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 Штейнталя нельзя рассматривать в качестве социально-психологической теории в собственном смысле слова. Психология народов, с их точки зрения, является продолжением индивидуальной психо-

логии, 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 их связывает в единое целое. Как и индивидуальная психология, психология народов призвана изучать прежде всего воображение, рассудок, нравственность, но не отдельного индивида, а целого народа, обнаруживая их в его творчестве, практической жизни и религии.

Идеи Лацаруса и Штейнталя 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 была предпринята попытка 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 населения разных губерний России, предложенной Надеждиным. В отделения Русского географического общества, расположенные по всей Российской империи, было разослано семь тысяч экземпляров программы, предлагавшей описывать народы, населявшие ту или иную местность. В течение многих лет в Петербург ежегодно доставлялось несколько сотен рукописей от дилетантов-собирателей – помещиков, священ-

ников, учителей, чиновников... В соответствии с программой в описания народного быта они включали и материалы наблюдений о «нравственном быте» народов, населявших Россию, т.е. о 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 гг. прошлого века и в России, вслед за Германией, была предпринята попытка «встроить» этнопсихологию в психологию. Идеи эти возникли у правоведа, историка и философа К. Д. Кавелина (1818-1885), который в 40-е гг. 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.

Между К. Д. Кавелиным и И. М. Сеченовым (1829-1905) – основоположником естественнонаучного 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. Собственно говоря, он отрицал возможность проведения *etis* исследований в психологии, полагая, что «всякий психолог, встречаясь с любым памятником умственной деятельности человека и задавшись мыслью проанализировать его, по необходимости должен подкладывать изобре-

тателю 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 етiс направления, он посчитал эти трудности непреодолимыми.

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

И прежде всего продолжился анализ народного – главным образом русского – характера. Большинство российских мыслителей XIX и XX веков в большей или меньшей степени были озабочены проблемой раскрытия самобытности «русской души», вычленения ее главных характеристик и объяснения их происхождения. Невозможно даже перечислить авторов, затрагивавших 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, 1990

а, с. 44). Он отмечал, что русский народ «не оформил» эти огромные пространства из-за своего самого опасного недостатка – недостатка «мужественного характера и закала личности» (Бердяев, 1990 б, с. 28).

В развитие этнопсихологических идей внесло свой вклад и российское языкознание. А. А. Потебня (1835-1891) разработал оригинальную концепцию языка, основанную на исследовании его психологической природы. По мнению ученого, именно язык обуславливает приемы умственной работы, и разные народы, имеющие разные языки, формируют мысль своим, отличным от других, способом<sup>5</sup>. 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, но прежде всего на основе единства языка. Связывая народность с языком, Потебня считает ее очень древним явлением, время происхождения которого не может быть определено. Поэтому и древнейшие традиции народа следует искать главным образом в языке. Как только ребенок овладевает языком, он приобретает эти традиции, а утрата языка приводит к денационализации.

### 1.3. В. Вундт: психология народов как первая форма социально-психологического знания

Как уже отмечалось, в России сторонники естественнонаучной и гуманитарной психологии вели между собой борьбу, в которой оказались победители и побежденные, но места для этнопсихологии среди других психологических дисциплин не нашлось. А в Германии обе ориентации пересеклись в творчестве одного исследователя – В. Вундта (1832-1920), создателя не только построенной по образцу физиологии экспериментальной психологии сознания, но и психологии народов как одной из первых форм социально-психологического знания.

---

<sup>5</sup> Еще одну концепцию лингвистического детерминизма – гипотезу Сепира-Уорфа – мы проанализируем в третьей главе. Там же рассмотрим исследования, проверявшие эту идею эмпирическим путем.



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 десятитомной «Психологии народов». Предшественниками Вундта в создании новой науки были Лацарус и Штейнталь. Вначале его разногласия с последними были едва уловимы, но затем он серьезно отклонился от предложенного ими пути.

Во-первых, как мы помним, для Лацаруса и Штейнтала изучение народного духа сводится к изучению тех же психологических явлений, что и изучение составляющих народ индивидов. Вундт согласен с ними, что душа народа<sup>6</sup> 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 сводятся к ним. А в качестве этих новых явлений, иными словами, в качестве содержания души народа им рассматриваются общие представления, чувства и стремления многих индивидов<sup>7</sup>. Из этого можно сделать только один вывод: психология народов для немецкого ученого – самостоятельная наука. Он подчеркивает, что она 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 эт-

---

<sup>6</sup> Он использует именно это понятие, а не термин дух народа, как его предшественники, но в терминологические разногласия мы углубляться не будем.

<sup>7</sup> 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.

нология, являющаяся для психологии народов вспомогательной дисциплиной. Кстати сказать, Штейнталь в своих поздних трудах согласился с точкой зрения Вундта по этому вопросу и отдал описательную психологическую этнологию на откуп этнографам.

В-третьих, по мнению Вундта, общие представления многих индивидов проявляются прежде всего 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 исследователя 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 чувствованиями 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).

Ознакомившись с 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.

Вундт отмечает, что 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 вопрос, какие психологические причины лежат в основе этого культа и связанных с ним представлений, и как психологически обоснованы изменения представлений с развитием культуры.

#### 1.4. Г. Г. Шпет о предмете этнической психологии

В 20-е гг. XX столетия в России с учетом достижений и просчетов немецких предшественников была предпринята еще одна попытка создания этнической психологии, причем именно под этим названием. В 1920 г. русский философ Г. Г. Шпет (1879-1940) в докладной записке об учреждении кабинета «этнической и социальной психологии» при историко-филологическом факультете Московского университета определил эту область знания как отрасль психологии, охватывающую изучение таких проявлений душевной жизни человека как язык, мифы, верования, нравы, искусство, т.е. тех же продуктов духовной культуры, которые призывали изучать Лацарус и Штейнталь, Кавелин и Вундт.

Более подробно он изложил свои взгляды в книге «Введение в этническую психологию», первая часть которой вышла из печати в 1927 г. В этой работе Шпет проводит подробный методологический анализ концепций Лациаруса – Штейнталя и Вундта. С его точки зрения, этническая психология вовсе не объяснительная, на чем настаивал Вундт, а описательная наука, предметом которой являются типические коллективные переживания. Мы в первый раз встречаемся с этим понятием, поэтому следует остановиться на том, как его интерпретирует русский ученый.

Полемизируя с Бунд том, для которого продукты духовной культуры есть психологические продукты, Шпет утверждает, что в самом по себе культурно-историческом содержании народной жизни нет ничего психологического. Психологично другое – отношение к продуктам культуры, к смыслу культурных явлений. Шпет полагает, что все они – язык, мифы, нравы, религия, наука – вызывают у носителей культуры определенные 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, Шпет это общее понимает не как усредненное, не как совокупность сходств, а как «тип», являющийся «репрезентантом» той или иной исторической общности (тип китайца, тип мещанина)<sup>8</sup>. Согласно концепции русского мыслителя, анализируя продукты культуры, этническая психология должна выявлять типические коллективные переживания, иными словами, отвечать на вопросы: Что народ любит? Чего боится? Чему поклоняется?

Первая часть книги Шпета представляет собой философское обоснование новой науки – этнической психологии, и мы не найдем в ней примеров типических коллективных переживаний какого-либо народа. Мы никогда не узнаем, как бы Г. Г. Шпет конкретизировал свои программные установки: в начале 30-х гг. он был репрессирован и в 1940 г. погиб в сталинских лагерях.

---

<sup>8</sup> При этом термин «тип» он употребляет в значении, сходном с использованием этого слова для характеристики героев литературных произведений и знакомом каждому по урокам литературы.

Но идеи русского философа, изложенные в первой части его книги .""звучат исключительно современно. Во-первых, это относится к введенному им понятию коллективных переживаний, которые он не сводит только к эмоциям или только к когнициям. Скорее это то, что в науке наших дней называют ментальностью, когда понимают ее не просто как социальные представления, а как эмоционально окрашенную систему миропонимания присущую той или иной общности людей. Г. Г. Шпет предлагает изучать не продукты культуры как таковые, а именно переживания людей по их поводу, подчеркивая, что «может быть, нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношениях к им же «созданным» духовным ценностям» (Шпет, 1996, с. 341). Он говорит о том же, к чему пришла современная наука: о необходимости изучения в психологии субъективной культуры.

Во-вторых, весьма актуально звучит его утверждение, 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).

Но при этом Шпет отмечает очень важную особенность этнической идентичности, на которую не обращают внимания многие исследователи наших дней: единство человека с народом определяется обоюдным актом признания. Иными словами, чтобы быть членом этнической общности, недостаточно осознания своей к ней принадлежности, необходимо и признание индивида группой.

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 психологии народов XIX – начала XX века

состоит в том, что ее творцы попытались соотнести мир личности не с миром природы, а с миром культуры. Социальная психология, которая в XX веке 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.

### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

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

Введение в этническую психологию / Под ред. Ю. П. Платонова. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1995. С. 5-34.

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

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

## II ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В АМЕРИКАНСКОЙ ЭТНОЛОГИИ

### 2.1. Конфигурации культур

У истоков этнопсихологии в США стоит Ф. Боас, который принёс 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 советским этнографом С. А. Токаревым (1978), 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.

Начало разработки теории «Культура и личность» относится к концу 20-х – началу 30-х гг. В 1932 г. появилась знаменитая статья ученицы Ф. Боаса Р. Бенедикт (1887-1948) «Конфигурации культур», в которой она выдвинула новаторскую идею о фундаментальных различиях между культурами, каждая из которых имеет свою культурную доминанту:

«Каждое человеческое общество когда-то совершило ... отбор своих культурных установлений<sup>9</sup>. 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

<sup>9</sup> В данном переводе словом «установления» переводится английский термин «sets», т.е. установки или готовность действовать определенным образом по отношению к определенным объектам в определенных ситуациях.

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 (см. Ницше, 1990). 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, их идеал – приверженность «среднему пути» и отказ! от сильных эмоций типа гнева или ревности. Они стремятся избежать насилия и проявлений индивидуальной напористости, разрушающих межличностные отношения. Поэтому в детях воспитывается прежде всего ответственность перед обществом и; стремление к кооперации, а не независимость и самоутверждение (см. Бенедикт, 1997).

Культуру соседей пуэбло – индейцев квакиютл – Бенедикт описала как дионисическую, подчеркивающую значимость буйства и экстаза. В своих установках они демонстрируют путь крайностей, прославляя индивидов, которые могут вырваться из границ здравого смысла. Высоко оцениваются любые способы, с помощью которых люди способны разрушить рутину повседневности, например употребление наркотиков. Высоким статусом в этой культуре обладают те, кто показал себя бесстрашным и жестоким, презирующим опасность в бою, безудержным в радости и в горе.

Американская 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 в этом племени с раннего возраста приучают-



ся 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, культурантропологи столкнулись с серьезными трудностями при попытках использования подхода Бенедикт раннего периода<sup>10</sup> к изучению культур, в которых не прослеживается столь явная культурная доминанта, как у индейцев пуэбло или квакиютл. Дальнейшее развитие теории не связано с созданием типологий культур, а пошло по пути выяснения того, где и как происходит взаимодействие культуры и личности.

## 2.2. 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 1924г., 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). К началу 30-х гг. работы антропологов стали печататься в психологических и социологических журна-

---

<sup>10</sup> Следует отметить, что концепции многих культурантропологов, а не только Р. Венедикт, претерпели значительные изменения на протяжении их длинной научной карьеры, и в своих ошибках они не стеснялись признаваться.

лах. 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».

Кардинер не был полевым исследователем, его теоретические обобщения сделаны на основе данных, полученных многими 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 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 и выдвинутая Кардинером идея о наличии в каждой культуре одного доминирующего типа личности. Развивая свои идеи, Кардинер вводит понятие базовой личности, определяя ее как основную личностную структуру, формируемую данной культурой. По определению американского исследователя, базовая личность – это склонности, представления, способы связи с другими людьми. 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.

Не трудно заметить, что Кардинер не оригинален, когда выделяет элементы личности, различающиеся в культурах – склонности, представления, специфику межличностных отношений. Со сходными мыслями мы уже встречались, анализируя более ранние этапы истории этнопсихологии, и еще не раз столкнемся в дальнейшем. А точка зрения культурантрополога об основной функции базовой личности практически совпадает с определением Э. Фроммом функции социального характера, благодаря которому людям «хочется делать то, что они должны делать» (Фромм, 1986, с.156). Кардинер является прямым последователем своего учителя З. Фрейда, выделяя методы ухода за маленькими детьми среди многих «первичных общественных институций», формирующих психологический склад личности, – способов жизнеобеспечения, семейной организации, социализации детей. Наиболее самобытной в анализируемой концепции является попытка доказать существование непосредственной связи между обусловленными культурой первыми «опытами» и переживаниями человека в младенческом возрасте – прежде всего способами ухода –и базовой структурой личности. То, что критики не без иронии называют «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. 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, особенности русского национального характера – 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. Культурантропологи стали сомневаться и в прямой зависимости структуры личности человека 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 статистического понятия модальной личности.

Это понятие выражает наибольшую распространенность (моду) типа личности в культуре. Это не «средняя» личность, а чаще всего встречающаяся. Иными словами, использование понятия модальной личности не предполагает, что все или даже большинство членов общности имеют одну и ту же личностную структуру. Это становится эмпирической проблемой, а не утверждением, основанным только на изучении особенностей культуры. При изучении модальной личности собираются и данные об отдельных индивидах.

Итак, модальная личность соответствует сравнительно прочно сохраняющимся чертам личности, чаще всего встречающимся у взрослых членов данного общества. Именно общества, а не культуры, так как исследователи модальной личности интересовались прежде всего современными индустриальными обществами. 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. Столкнувшись с трудностями выделения одной модальной личности в любом индустриальном обществе, этнологи стали разрабатывать концепцию мультимодальных обществ, согласно которой каждый народ представлен не одной модальной личностью, а несколькими, с переходными формами между ними.

### 2.3. Предмет и задачи психологической антропологии

В 1954 г. американский исследователь Дж. Хонигман попытался дать целостное представление о школе «Культура и личность», которая к этому времени уже пережила пик своей популярности. Главную задачу исследователей этой школы он видел в выяснении того, как индивид действует, мыслит, чувствует в условиях данного культурного окружения. Рассматривая судьбу индивида в культуре, культурантропологи школы «Культура и личность» изучали освоение индивидом социально стандартизированных образцов поведения – стереотипов поведения, если использовать более привычный для психолога термин. Иными словами, их интересовало прежде всего вхождение ребенка в культуру, а связь между культурой в широком смысле, включая 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 исследователя можно назвать включенным наблюдением, так как, как правило, он участвовал в жизни племени и даже занимал достаточно высокое положение в качестве его члена, например, статус сына вождя. Этому способствовали особенности многих традиционных культур, для которых высоко значимо родство «по кормлению». Так, у этнолога 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 – психологические – методы: глубинные интервью, анализ снов, запись биографий. Применялись и проективные методики исследования личности, когда испытуемым предлагались неопределенные, неоднозначные стимулы, например знаменитый тест «Чернильные пятна» Роршаха, которые они должны были конструировать, развивать, интерпретировать. 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 всемирно известные исследователи – Р. Бенедикт, К. Дюбуа, А. Инкелес, Р. Линтон, М. Мид, но в начале 50-х гг. она утратила ведущее положение в американской науке. В наши дни область культурантропологических исследований, имеющих психологический аспект, объединяется под названием психологической антропологии.

Американский исследователь китайского происхождения Ф. Хсю (Сюй Лангуан) предложил переименовать этнологическую ветвь этнопсихологии в психологическую антропологию. Сборник под его редакцией, изданный в 1961 г., именно так и назывался. Этот термин показался ему менее громоздким и более логичным, чем «Культура и личность». Одновременно он попытался выявить отличия психологической антропологии от ее предшественницы: учет внутрикультурных различий и последствий межкультурных контактов. Хсю подчеркивает междисциплинарный характер психологической антропологии, настаивает на использовании как результатов психологических, в частности психоаналитических, исследований, так и данных философии и социологии.

Хсю считает, что имеющиеся у людей социальные представления совпадают у большинства членов той или иной культуры. Эти широко распро-

страненные в культуре представления существуют в сознательной и бессознательной форме и управляют действиями людей. Именно они составляют первичный и наиболее фундаментальный «физический материал», исследуемый психологической антропологией независимо от того, кто является носителем представлений – индивид или группа (семья, поселение, племя), и как классифицируется культура, к которой он принадлежит, – 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.

Как уже отмечалось, даже решая одни проблемы, этнологи и психологи подходят к ним с разными концептуальными схемами. Их 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 антропологии<sup>11</sup>, Хсю подробно и даже поэтично описывает особенности знакомого нам *emic* 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 культурантропологов в наши дни, согласен с Дж. Хонигманом в том, что основная задача этой ветви этнопсихологии состоит в изучении судьбы индивида в культурно-специфичном окружении. Но круг проблем, за-

---

<sup>11</sup> Хотя иногда применяются тестирование и эксперимент.

трагируемых психологической антропологией, в наше время значительно расширился. Разные авторы выделяют до пятнадцати самых разных тем – от изучения национального характера до биологических аспектов поведения. Но основными направлениями психологической антропологии традиционно рассматриваются следующие:

- исследование социализации детей (этнография детства);
- исследование национального характера<sup>12</sup>;
- анализ нормы и патологии в разных культурах.

Имеются попытки и более широких классификаций направлений психологической антропологии. Наиболее полный их перечень под названием «Основные школы и подходы в психологической антропологии» предложил американский культурантрополог Ф. Бок (см. Бок, 1988).

Первая школа – психоаналитическая антропология, состоящая из двух подходов: а) ортодоксального (Фрейд) и б) неофрейдистского (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», в которую входит три подхода: а) материалистический (Маркс, Энгельс, Бухарин); б) позитивистский (Вебер, Мертон); в) интеракционистский (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

---

<sup>12</sup> Называть его могут по-разному – от конфигураций культур до ментальности.



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 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 культурантро-пологические исследования, которые систематически используют психологические понятия и методы. А схема Бока, как совершенно справедливо отмечает А. А. Велик «из междисциплинарной области ... превращается в метанауку, далеко выходящую за рамки этнологии и психологии» (Велик, 1993, с. 22). Даже если исходить из понимания антропологии как совокупности наук о человеке, социологические теории, включенные Бок 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 Бок, что психологическая антропология в широком смысле слова родилась не в 30-е гг. в США в школе «Культура и личность», а в настоящее время не сводится к исследованиям таких культурантропологов, как Хо-нигман и Хсю. И в истории этой науки действительно найдется место для большинства авторов, включенных в классификацию Бока. С работами большинства из них мы встретимся на страницах этой книги.

Что касается психологической антропологии в узком смысле слова, то с 60-х гг. заметен общий кризис этого направления. Не вызывает сомнений, что психологический склад каждого народа уникален, но в чем состоит эта уникальность, если даже сами этнологи давно отказались от исследования базовых и модальных личностей, а используемое ими в настоящее время понятие «национальный характер», как мы увидим, до сих пор остается чем-то туманным и загадочным. С точки зрения психологов и вся область психологи-

ческой 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. В этом проявляется присущее людям свойство при сравнениях преувеличивать межгрупповые различия и преуменьшать различия внутригрупповые.

У психологов вызывают сомнения и методы, используемые в психологической антропологии. Всегда возникает вопрос: может ли этнолог объективно, безошибочно взглянуть на личность индивида из 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.

### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

Велик А. А. Психологические направления в этнологии США. От исследования «культура-и-личность» к психологической антропологии // Этнология в США и Канаде / Под ред. Е. А. Веселкина, В. А. Тишкова. М.: Наука, 1989. С. 190-240.

Кон И. С. К проблеме национального характера // История и психология / Под ред. Б.Ф. Поршнева, Л.И. Анцыферовой. М.: Наука, 1971. С.122-158.

Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб.: Тип. им. Котлякова, 1994. С.5-23.

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

## ТЕМА 5 СРАВНИТЕЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К ПОСТРОЕНИЮ ОБЩЕ-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

### 1. Первые эмпирические исследования в общей психологии

Первые серьезные сравнительно-культурные исследования в психологии, точнее в общей психологии, которая к этому времени получила значительное развитие, датируются самым концом XIX века. Основателем сравнительно-культурной психологии считается английский исследователь У. Риверс (1864-1922), который работал в составе знаменитой культурантропологической экспедиции на островах пролива Торреса, а затем на Новой Гвинее и в Южной Индии.

На островах пролива Торреса Риверс проверял популярную в то время точку зрения о большем развитии некоторых чувств у «примитивных» народов, чем у людей из индустриальных обществ, в частности о необыкновенной остроте зрения неевропейцев. Он поддерживал так называемую компенсаторную гипотезу, согласно которой первобытные народы достигли высокого развития перцептивных процессов, но за счет меньшего развития умственных способностей. Иными словами, если слишком много сил затрачивается на ощущение и восприятие, то от этого страдает интеллект.

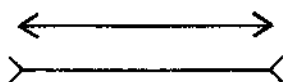
Для проверки этого предположения в полевых условиях использовались экспериментальные установки и методики, разработанные в психологических лабораториях Европы. Изучалось зрительное восприятие (острота зрения, восприятие цвета, восприятие пространства), а также слух, обоняние, вкус, опознание веса, время реакции на различные стимулы, память.

Риверсом были выявлены отдельные межкультурные различия в восприятии цвета. Изучая цветовое зрение, британский исследователь обнаружил, что туземцы часто смешивают синий и зеленый цвета. Он утверждал, что их зрение характеризуется меньшей чувствительностью в сине-зеленом участке спектра, чем зрение европейцев. Так, для них синий более темный

цвет, чем для нас: они сравнивают яркий синий цвет с грязной водой или темнотой ночи<sup>13</sup>.

Работы Риверса положили начало исследованию межкультурных различий в подверженности зрительным иллюзиям. Подобные иллюзии возникают, когда «выученные» интерпретации стимулов вводят в заблуждение из-за своих необычных характеристик. Психологами выявлено несколько типов иллюзий, возникающих у людей при восприятии специально подобранных геометрических фигур, углов и линий. В начале нашего века Риверс работал с двумя общеизвестными иллюзиями – Мюллера-Лайера и горизонтально-вертикальной (см. рис. 1 и 2), сравнивая восприимчивость к ним жителей Англии, Южной Индии и Новой Гвинеи.

Согласно результатам, полученным Риверсом, англичане чаще, чем представители двух других культур, воспринимают линии в иллюзии Мюллера-Лайера как различающиеся по длине. Он также обнаружил, 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. Полученные данные продемонстрировали, что культура, причем не только степень образованности ее членов, влияет на подверженность иллюзиям. Риверс и его последователи пришли к заключению, что культура воздействует на то, каким образом человек видит окружающий его мир.



---

<sup>13</sup> Вопрос о возможных межкультурных различиях в цветовом восприятии был поставлен задолго до Риверса. В середине XIX века 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: как мы увидим, современные исследователи доказали, что отсутствие в языке термина для обозначения определенного цвета вовсе не приводит к неспособности его выделения среди других. Невозможно даже предположить, что греки «не были в состоянии отличить цвет летнего неба от цвета крови или снега» (Роу, 1996, с.9).

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.

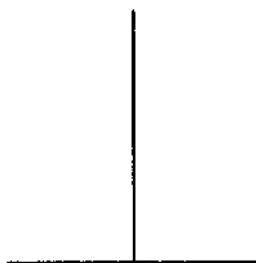


Рис. 2. Горизонтально-вертикальная иллюзия

Одинакова ли длина горизонтального и вертикального отрезка? Большинству людей вертикальная линия кажется длиннее, чем горизонтальная, хотя обе линии имеют одинаковую длину.

Хотя Риверсом и были выявлены отдельные межкультурные различия в зрительном восприятии, ничего экстраординарного обнаружено не было. На основе полученных данных британский исследователь пришел к заключению о необоснованности утверждений о более развитом восприятии «примитивных» народов.

Но ученый не был свободен от господствовавших в то время концепций и не смог полностью отказаться от идеи о дополнительности связи между восприятием и интеллектом. У бесписьменных народов, по его мнению, нет особого совершенства восприятия, но от европейцев их отличает пристальное внимание к малейшим деталям ландшафта, растений, животных, что мешает им развивать интеллект.

В дальнейшем психологическое сообщество отвергло многие интерпретации Риверса, особенно это относится к поддержке компенсаторной гипотезы. Но во многих отношениях исследования, проведенные в самом начале века, 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 аппаратных 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.

Несомненные достоинства первых эмпирических сравнительно-культурных исследований привели к тому, что многие полученные результаты были приняты без возражений, и долгое время восприятие в этнопсихологии почти не изучалось. На многие годы в центре интереса ученых оказалось измерение высших психических функций с помощью тестов интеллекта.

## 2. Немного о тестах интеллекта

Французы А. Вине и Т. Симон в начале XX века создали тесты интеллекта для измерения готовности детей к школе и выявления тех из них, кому требуется специальное обучение. Но после того, как тесты попали в США, их стали очень широко применять не только в школах, но и в других правительственных программах, а 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.

И до сих пор не утихают споры вокруг интерпретации результатов тестирования членов групп, не принадлежащих к доминантной культуре. Только дебаты возникают по поводу других групп – прежде всего расовых. Дей-

ствительно, «коэффициент интеллекта» (IQ) у «цветных» жителей США в среднем, как правило, оказывается ниже, чем у белых. В дебатах, известных 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 биологическое образование – раса, а тесты могут применяться (и действительно неоднократно применялись) при попытках доказать расовое превосходство одних народов над другими. Даже 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, кто доминирующим фактором при объяснении различий считают «обучение», настаивают, что различия в IQ между белыми и «цветными» жителями США обусловлены культурой и социальным окружением. Более низкие баллы 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 принадлежностью к социальному классу, например у бедных белых он на 10-20 баллов ниже, чем у белых из среднего класса. Более значительный эффект окружающей среды, чем расового происхождения, особенно наглядно продемонстрирован результатами исследований, в которых коэффициент интеллекта у бедных белых в южных штатах оказался ниже, чем у афроамериканцев, живущих в более экономически благополучных северных штатах.

В настоящее время этнопсихологи выделяют несколько обусловленных культурой причин различий в IQ у представителей разных народов. Во-первых, в разных культурах существуют разные представления о том, что собой представляет интеллект. Оценка интеллектуальных способностей представи-

телей каждой из них должна соответствовать смыслу, который вкладывается в это понятие. Европейец или американец под этим термином понимают относительно устойчивую структуру умственных способностей индивида. И такое понимание отражает ценности евро-американской культуры. Если проанализировать слова, которыми переводится на другие языки слово «интеллект», то становится очевидным, что они не точно соответствуют этому понятию, так как включают черты, отражающие ценности других культур. Китайцы, например, в интеллект включают усердие, ответственность перед обществом, подражание.

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 проведении сравнительно-культурных исследований, так как успешное выполнение тестового задания может требовать поведения, которое в одной культуре рассматривается как нескромное и самонадеянное, а в другой – как желательное.

В-третьих, тест, сконструированный для одной культуры, может оказаться неадекватным для другой, даже если его перевод не вызывает никаких замечаний. Например, в одном из американских тестов интеллекта есть вопрос: «Что общего между фортепьяно и скрипкой?» Совершенно очевидно, что ответ на этот вопрос требует знакомства с этими инструментами. Правильный ответ можно ожидать от представителей среднего класса США, но не от индивидов из культур, где играют на других музыкальных инструментах.

Межкультурные различия в наборе качеств, включаемых в понятие «интеллект», и в отношении к проявлению этих качеств еще требуют 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).

Предвзятые идеи об интеллекте различных рас очень долго влияли на результаты исследований и в других областях общей психологии. Так, в работах американских ученых по изучению восприятия вплоть до 50-х гг. XX века доминирующим фактором объяснения различий оставалась раса. Например, при тестировании музыкальных способностей в 30-е гг. 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 с точки зрения автора исследования, только два последних показателя позитивно коррелируют с интеллектом.

Вместо компенсаторной гипотезы о дополнительности связи между восприятием и интеллектом появились гипотезы баланса между различными сенсорными модальностями. Был предложен термин сенсотип, с помощью которого стали характеризовать различия между расами в отношении значимости разных органов чувств при восприятии. 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, которые могли бы привести к доминированию слухового восприятия у африканцев, так и не было предложено. Но есть много эмпирических приме-

ров, которые, по мнению сторонников гипотезы баланса, 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.

К началу 70-х гг. понятие сенсотип исчезло из сравнительно-культурной психологии. Это связано с тем, что в последние десятилетия стала преобладать точка зрения, согласно которой в психике народов, населяющих Землю, намного больше общих черт, чем различий. 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 зрительного восприятия: с этого предмета – вспомним Риверса – началась сравнительно-культурная психология, и ему посвящено больше всего серьезных исследований. И затронем уже знакомые нам области: зрительные иллюзии и восприятие цвета.

### 3. Зрительные иллюзии

К постановке вопроса о межкультурных различиях в подверженности зрительным иллюзиям привели результаты исследования У. Риверса, опубликованные в 1905 г. В настоящее время эта проблема относится к наиболее разработанным в сравнительно-культурной психологии. Заметной вехой в изучении зрительных иллюзий явилась работа М. Сегалла, Д. Кэмпбелла и М. Херсковица «Влияние культуры на зрительное восприятие» (1966). Исследование тем более примечательное, что его проводили крупнейшие авторитеты в своих областях знаний – культурантрополог Херсковиц и психолог

Кэмпбелл. А причиной проведения эксперимента послужили расхождения во мнениях между ними: если последовательный релятивист Херсковиц верил, что даже восприятие длины линий подвергается влиянию культурных факторов, то Кэмпбелл относился к этому скептически.

Были выдвинуты две основные гипотезы:

1. Гипотеза «мира плотников», согласно которой люди, выросшие в западном мире, 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»), а следовательно, более привычные к округлым и неправильным геометрическим формам.

Мы действительно живем в мире, где многие вещи имеют правильную прямоугольную форму<sup>14</sup>, 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 горизонт или смотреть вдаль, например у жителей джунглей, и сильнее у людей, которые живут в среде, где привычны бескрайние просторы.

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).

---

<sup>14</sup> А 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).

В исследовании участвовало почти две тысячи человек из 3 западных и 14 «неевропейских» культур. Результаты показали, что европейцы и американцы в большей степени были подвержены иллюзии Мюллера-Лайера, а многие, но не все, неевропейские группы – горизонтально-вертикальной иллюзии<sup>15</sup>. Гипотезы подтвердились, выдержали проверку и результаты, полученные Риверсом в начале нашего века. 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 иллюзиям. Кроме культуры и экологии учитывались и физиологические факторы. Р. Поллак и С. Сильвар выявили корреляцию между пигментацией сетчатки и способностью обнаруживать контуры: чем темнее пигментация, тем слабее данная способность (см. 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. Иными словами, Поллак и Сильвар предположили, что межкультурные различия могут быть объяснены межрасовыми различиями в пигментации сетчатки. 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, следует сравнивать воздействие среды и расы, но не смешивать их между собой. Для этого американка 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 сверст-

---

<sup>15</sup> Необходимо отметить, что иллюзии были обнаружены во всех культурах, разница была лишь в степени их проявления.

ников, окружение которых в разной степени прямоугольно. Она обнаружила, что подверженность иллюзии Мюллера-Лайера зависит от степени прямоугольности окружающего мира.

Как мы видим, в многочисленных исследованиях зрительных иллюзий были получены весьма противоречивые результаты, хотя большинство полученных за многие годы данных подтверждает ведущую роль среды, а не расовых особенностей. Наверное, при объяснении подверженности зрительным иллюзиям необходимо учитывать разные факторы – и культурные, и экологические, и физиологические.

#### 4. Цвет: кодирование и категоризация

К классическим темам исследования в сравнительно-культурной общей психологии относится и восприятие цвета. Как мы знаем, данная проблема заинтересовала ученых уже в середине XIX века, 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 гг. нашего столетия концепции, согласно которой существует неразрывная связь между структурой языка, с одной стороны, и характеристиками мышления и способом познания внешнего мира – с другой. Первоначально эта идея была сформулирована американским лингвистом и культур-антропологом 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 конкретного языка, который является средством общения для данного общества. Было бы ошибочным полагать, что мы можем пол-

ностью 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, 1960 б, с. 135).

Дальнейшая разработка концепции принадлежит Б. Уорфу (1897-1941), который еще более категорично утверждал, что языки расчленяют мир по-разному, поэтому обнаруживается относительность всех понятийных систем. Более того, он выдвинул доктрину лингвистического детерминизма, подчеркивая, что «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, 1960 а, с. 174).

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 американские психологи 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, факты говорят о том, что влияние языка на восприятие и мышление не столь значительно, как предполагал Уорф. Многие психологи, изучавшие влияние лексических различий на познавательные процессы, ис-

ходили из слабой версии гипотезы лингвистической относительности, согласно которой 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 многие исследователи избрали восприятие 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. Следовательно, тот, кому легче было обозначить цвета, легче их узнавал.

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. Не отрицая этого, американские культурантропологи Б. Берлин и П. Кэй, в своем классическом труде, опубликованном в 1969 г., обратили внимание не на границы между цветами, а на центр – на то, что они называли фокусными цветами (см. Berlin, Kay, 1969).

На первом этапе авторы 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 соот-

ветствуют 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 цветовых универсалий. Кроме фокусных цветов универсальной они считают последовательность возникновения цветовых категорий в языках мира. Исследовав 78 языков, Берлин и Кэй пришли к выводу, что 11 основных цветов стали кодироваться в истории любого языка 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 языках<sup>16</sup>.

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.

Если язык содержит восемь или больше терминов, то в нем имеются термины для фиолетового, розового, оранжевого, серого цветов.

---

<sup>16</sup> В настоящее время большинство ученых считает, что языки «первой ступени развития» имеют категории для «светлого теплого» и «темного холодного».



Поддержку для этой схемы можно найти как в истории литературы, так и в этнологии. Проанализировав случаи употребления цвета в «Илиаде» и «Одиссее», исследователи установили, что греки в эпоху Гомера имели трехчленную классификацию цветов: основными терминами являлись белый, черный, красный. Согласно данным британского этнолога В. Тернера (1920-1983), африканское племя ндембу 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 ндембу лингвистически отождествляются с ними. Синяя ткань, например, описывается как «черная», а желтые и оранжевые предметы объединяются под рубрикой «красных» (Тернер, 1972, с.51).

Исследования Берлина и Кэя имеют как ревностных сторонников, так и яростных критиков. За прошедшие годы собрано множество экспериментальных доказательств как универсальности их теории, так и ее недочетов. Серьезную поддержку их концепции оказали весьма однозначные 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 их названия. 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) (см. Heider, 1972). Следует вспомнить, что исследование восприятия цвета выросло из проверки гипотезы лингвистической относительности, в соответствии с которой чрезвычайно бедный цветовой словарь народности дани должен был бы тормозить их способности к выделению и запоминанию цветов. Но этого, как оказалось, не происходит.

В настоящее время можно считать доказанным, что все фокусные цвета легко кодируются представителями всех исследованных культур. И даже если для некоторых цветов нет вербальных «ярлыков», при необходимости в категоризации человеку удастся их запомнить. Но почему это происходит? На этот вопрос до сих пор нет ясного ответа. Во всяком случае большинство психологов ищет объяснение полученным результатам не в нейрофизиологической теории категорий цвета. Отнюдь не случайно, что Берлина и Кэя критиковали, в частности, за игнорирование социального значения цветов в культуре, их использования в символах и ритуалах.

Особый интерес вызывает попытка польской исследовательницы 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 синего и зеленого: это – небо и растительность. 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 целом. 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 которого 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 выражение «красный петух» служит синонимом огня.

На основе глубокого анализа обозначений цвета в разных языках А. Вежбицкая пришла к заключению, «что цветовые концепты связаны с опре-

деленными «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).

Но как мы видели, кроме универсалий в ходе сравнительно-культурных исследований в общей психологии было выявлено и достаточно много связанных с культурой различий. Что же все-таки превалирует? Та же Вежбицкая считает, что «крайний универсализм в изучении языка и мышления столь же неоснователен и опасен, сколь и крайний релятивизм в изучении культуры» (Там же, 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 тенденции этнопсихологических исследований.

#### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1997. С.231-290.

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» – недозревшая ягода, «зеленыш» – незрелый орех и многие другие (Даль, 1981, т. 1, с. 676-677).

Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.: Прогресс, 1977. С. 54-123.

Тернер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах на материале ритуала ндембу // Семиотика и искусствоведение / Под ред. Ю. М. Лотмана, В. М. Петрова М.: Мир, 1972. С. 50-81.

## ТЕМА 6 ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

### .1 Релятивизм, абсолютизм, универсализм

В массе этнопсихологических исследований можно выделить три тенденции. Первая из них заключается в подчеркивании различий между культурами. Ее крайним полюсом является максимизация межкультурных различий в содержании и структуре психических процессов. С примерами культурного релятивизма – концепцией конфигурации культур Р. Бенедикт, гипотезой лингвистической относительности Сепира-Уорфа – мы 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. Босаса, подчеркивавшего, что все культуры равные, но разные. Утверждая равенство культур, они мало интересуются установлением сходства между ними. А различия интерпретируются ими 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 изучается интеллект, то межкультурные различия находят в его форме или стиле, а не в интеллектуальной компетентности индивидов. При этом исходят из того, что в каждой культуре мы встречаемся со своим пониманием интеллекта, отражающим ее ценности: вспомним уже приводившийся пример – китайцы включают в интеллект социальную ответственность и даже подражание, что абсолютно чуждо европейской культуре.

Релятивисты стремятся избежать даже намека на предпочтение собственной группы, пытаясь понять людей на «их собственном языке» и «исходя из их ценностей». Описание и оценку с точки зрения внешнего наблюда-

теля они рассматривают как унижение людей, отмечая, что даже людоедство и детоубийство имели смысл в тех обществах, где они практиковались. Именно поэтому проводятся *etic* исследования, избегающие сравнений<sup>17</sup> и использующие методы, специально созданные для данной культуры и на ее языке. Релятивисты предполагают, что любые психологические феномены можно объяснить исходя в основном из культурных переменных с незначительным добавлением других, в частности биологических, факторов.

Вторая тенденция заключается в абсолютизации сходства между культурами: отрицается любая специфика, игнорируются очевидные различия между ними. Сторонников абсолютизма мало волнует проблема этноцентризма и, как следствие, игнорируется возможность того, что особенности культуры исследователей влияют 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<sup>18</sup>. Психологические феномены, например тот же интеллект, рассматриваются как одинаковые во всех культурах. Если различия обнаруживаются, а как правило, так и происходит, их интерпретируют как количественные, иными словами, осуществляют оценочные сравнения. В результате легко делается вывод, что люди в одной культуре более интеллектуальны (или более честны, более депрессивны), чем в другой, а культуры одинаковые, но неравные. Формально этот подход можно назвать *etic*, но в сущности это – псевдо-*etic* или евро-американский *etic* подход. С примером абсолютистской концепции – использованием тестов интеллекта в межэтнических и межрасовых исследованиях – мы уже знакомы и должны отдавать себе отчет в том, что именно этот подход служит питательной средой для попыток доказать превосходство одних народов над другими из-за «научно доказанной» интеллектуальной неполноценности последних.

---

<sup>17</sup> Крайняя точка зрения состоит в том, что само изучение межрасовых различий есть расизм.

<sup>18</sup> Т.е. методику переводят на другой язык, а затем осуществляют обратный перевод.

Но есть и более сложный случай проявления абсолютистских тенденций, полярно противоположный только что описанному.

Сторонники «абсолютизма наоборот», ярким представителем которого является американский психолог М.Коул (см. Коул, Скрибнер, 1977), рассматривают культуры как равные и одинаковые, а наличие различий объясняют неспособностью существующих методик выявить внутреннее сходство между психологическими явлениями. Впрочем, подобные концепции можно рассматривать и как крайний случай еще одного направления в этнопсихологии – универсализма.

Сторонники третьей тенденции отстаивают универсализм – единство психики с возможными достаточно существенными внешними различиями. Исследователи этого направления полагают, что базовые психологические процессы являются общими для человеческих существ повсюду на Земле, но на их проявления серьезное влияние оказывает культура. Иными словами, культура «играет разные вариации на общую тему» (Berry et al., 1992, p.258), 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 психический мир человека. Ответив на него, можно, по их мнению, приблизиться и к пониманию того, какие психологические понятия действительно являются универсальными и могут быть использованы для описания поведения человека в любой культуре. Исследования обычно проводятся в русле *etic* подхода. Но многие ученые, в том числе, как уже упоминалось, Г. Триандис, в последние годы поставили под сомнение его достижимость и предложили комбинированный *etic – emic – etic* подход ( см. с. 41 наст. изд.). Об исследованиях Триандиса у нас пойдет разговор в дальней-

шем, а в этой главе универалистский подход будет рассмотрен на примере взглядов создателя школы этнологического структурализма К. Леви-Строса.

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

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

Концепцию Л. Леви-Брюля (1857-1939) обычно называют гипотезой о качественных различиях между первобытным и современным мышлением. Термин «ментальность» использован нами не потому, что в наши дни 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 *mentalite*, которое означает отнюдь не только мышление, а и умонастроение, и мыслительную установку, и воображение, и склад ума (см. Шкуратов, 1997). 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 представлений<sup>19</sup>.

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).

---

<sup>19</sup> В свою очередь *социальные* представления понимаются нами в этом случае в самом широком смысле – как общие для представителей *социальной* группы представления о *социальном* мире.

Но дальше воззрения двух французских мыслителей расходятся. Дюркгейм с универсалистских позиций анализировал прежде всего то общее, что, по его мнению, преобладает в жизни различных обществ, утверждая, в частности, что нет пропасти между логикой первобытного и современного человека. А Леви-Брюль на основе огромного эмпирического материала – отчетов этнологов, записей путешественников, миссионеров и т.п. – стремился выявить различия между чисто познавательными индивидуальными представлениями и коллективными представлениями «примитивных народов». Последние, по его словам, – «гораздо более сложное явление, в котором то, что считается у нас «представлением», смешано еще с Другими элементами эмоционального или волевого порядка, окрашено и пропитано ими» (Там же, с. 28).

Итак, первой особенностью 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» (Леви-Брюль, 1994, 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. Леви-Брюль приводит 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 объектив-



ного 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 прало-гическая 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, по его мнению, 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.» (Там же, 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<sup>20</sup>. 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"» (Леви-Брюль, 1994, с.28). Это прежде всего потребность в сопричастности своей социальной группе, то, что мы назвали бы потребностью в социальной идентичности. В самой этой потребности не было бы ничего пралогического, если бы Леви-Брюль не выделял мистического содержания коллективных

---

<sup>20</sup> В русских переводах работ Леви-Брюля чаще используется термин «партиципация», являющийся калькой с французского языка и только затуманивающий значение, которое прекрасно передается русским словом «сопричастность».

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.» (Там же, с.29-30).

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» (Леви-Брюль, 1994, 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 из-под власти закона мистической сопричастности французский ученый считает выделение человеком себя из группы, к которой он чувствует себя принадлежащим, т.е. 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 социальных групп представления, выражающие интенсивно переживаемую сопричастность, не исчезли и в наши дни. Научное познание окружающего мира не может полностью заменить непосредственного общения с ним. Сохраняется и стремление поддерживать эмоционально окрашенную идентичность со своей социальной группой. 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.

В научной среде всегда преобладало критическое отношение к идее французского ученого о качественных различиях между примитивным и логическим мышлением. С точки зрения общей психологии, в трудах Леви-Брюля действительно слабо проанализированы особенности логического

мышления, что необходимо было бы сделать, пытаюсь сравнивать пралогическое мышление 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», «переживанием» (вспомним Г. Г. 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 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 (см. Андреева, 1997). 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, также не будет обнаружено качественных различий. Социальные представления, несмотря на накопленные человечеством научные знания, крайне субъективны. Заключение в них стереотипы, предрассудки, иллю-

зорные 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 году, К. Леви-Строс.

### 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. Созда-

тель структурной (или структуральной) антропологии исследует терминологию родства, фольклора, мифологии, приготовления пищи в разных обществах и культурах. Но всегда за внешними различиями он ищет внутренние универсальные структуры, которые лежат в основе любого явления культуры, 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 тому, что полезно 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 году:

«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. У 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 познавать») Леви-Строс выделяет еще одно общее свойство – требование порядка. Он утверждает, что примитивное мышление и в этом не отличается от современ-

ного, так как познавательная работа человеческого мышления заключается в упорядочивании, классификации. Например:

«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» (Там же, 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, категоризуя 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. Как отмечает В. Б. Иорданский, причина изначальной дуалистичности человеческого мышления состоит в том, что архаичный человек остро ощущал внутреннюю конфликтность мира: для него было очевидно, что «солнце проти-

востоит 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 бинарность в качестве универсального принципа категоризации. Одни, анализируя мышление современного человека, выделяют однополюсные смысловые конструкты, для которых характерно отсутствие семантических оппозиций. Однако они имеют в виду отнюдь не то, что человек не может подобрать антоним к 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» (Столун, 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 (1972) даже считает, что любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой трехчленной классификации.

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<sup>21</sup>.

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. Леви-Строс полагает, что прогресс произошел не в мышлении, а в мире, окружающем человечество, которое «...в процессе долгой истории сталкивалось со все новыми явлениями» (Леви-Строс, 1985, с. 207).

---

<sup>21</sup> Например, в культуре африканского народа доведу важными 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).



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 – создание его руками изделия.

Так и мифологическое мышление выступает в качестве интеллектуальной формы бриколажа с помощью знаков: «его создания всякий раз сводятся к новому упорядочиванию уже имеющихся элементов» (Там же, с. 129). По мнению Леви-Строса, 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 – 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 пред-

метов, и полученные знания построены из знаков, то научное мышление обращено к абстрактным качествам, и знания состоят из понятий.

Критикуя французского исследователя, многие этнологи утверждают, что бинарные оппозиции вовсе не являются внутренне присущими всем явлениям, анализируемым Леви-Стросом, а представляют собой часть созданной им концептуальной схемы. Иными словами, его критикуют за универсалистский *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 исследователя, чьи многочисленные труды пронизаны идеей психического единства человечества, состоит в его неустанном стремлении за бесконечно разнообразными явлениями внешне абсолютно различных культур обнаружить универсальные операции человеческого ума.

### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

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.

Тернер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах на материале ритуала ндембу // Семиотика и искусствоведение / Под ред. Ю. М. Лотмана, В. М. Петрова М.: Мир, 1972. С. 50-81.



## I ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ СОЦИАЛИЗАЦИИ

### 1.1. Социализация, инкультурация, культурная трансмиссия

Пожалуй, большинство специалистов в области наук о человеке согласятся с тем, что наибольшие достижения этнопсихологии связаны с изучением проблем социализации<sup>22</sup>. Некоторые теоретики даже выделяют этнографию детства в качестве самостоятельной субдисциплины, имеющей свои теории и методы исследования.

Современные сравнительно-культурные 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.
- Исследование взаимосвязи между воспитанием детей и другими аспектами жизнедеятельности общества. Особое внимание уделяется социальным институтам, определяющим цели и средства воспитания и контролирующим его результаты.
- Сравнение обусловленных культурой непосредственных результатов социализации. В этом случае исследователей интересует, чем отличаются дети, выросшие в разных социокультурных средах, каковы их ценности, идеалы, стереотипы поведения.
- Изучение отдаленных результатов социализации, т.е. присущей культуре взаимосвязи между методами воспитания ребенка и характером взрослого человека, что, как известно, являлось исходной проблемой теории «Культура и личность».

---

<sup>22</sup> Впрочем, это не единственный предмет этнопсихологического изучения детства. В психологии развития 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) до наших дней подвергаются проверке все в новых и новых культурах (см. *Matsumoto*, 1996). А Эриксон, как известно, разрабатывая свою теорию, опирался и на собственные этнологические исследования индейцев сию и юрок (см. *Эриксон*, 1996 а).

Но какие бы проблемы ни изучались, все они связаны с вхождением ребенка в культуру своего народа – инкультурацией, если воспользоваться термином, который ввел в культурантропологию М. Херсковиц<sup>23</sup>. 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, по его мнению, 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 ребенком 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 протекают одновременно, и без вхождения в культуру человек не может существовать и как член общества (см. Herskovits, 1967).

Херсковиц выделяет два этапа инкультурации, единство которых на групповом уровне обеспечивает нормальное функционирование и развитие культуры:

- Детство, когда происходит освоение языка, норм и ценностей культуры. Ребенок, по мнению Херсковица, хотя и не является пассивным элементом процесса инкультурации, скорее инструмент нежели игрок. Взрослые, применяя систему наказаний и поощрений, ограничивают его права выбора или оценки.

Хотя «инкультурация индивида в первые годы жизни – главный механизм стабильности и непрерывности культуры» (Herskovits, 1967, p. 30), она

---

<sup>23</sup> Термин «инкультурация» не следует путать с термином «аккультурация», используемым – среди других – для обозначения процесса вхождения индивида в новую для него культуру.

не может привести к полному повторению предыдущих поколений. Результат процесса инкультурации может находиться в любой точке континуума между точным и безусловным освоением культуры новым поколением (с едва уловимыми различиями между родителями и детьми) и полной неудачей в ее передаче (с детьми, абсолютно непохожими на родителей). Если вспомнить классификацию культур М. Мид, то первый вариант инкультурации характерен для постфигуративных, а второй – для префигуративных культур (см. Мид, 1988).

- Зрелость. Вхождение в культуру не заканчивается с достижением человеком совершеннолетия. Но инкультурация во взрослом возрасте 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 (см. Herskovits, 1967).

Используя – вслед за Херсковицем – 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, как он происходит в специфической культуре» (Цит. по: Кон, 1988 а, с. 400). 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 универ-

сальности 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 используется еще одно понятие – культурной трансмиссии, включающей процессы инкультурации и социализации и представляющей собой механизм, с помощью которого этническая группа «передает себя по наследству» своим новым членам, прежде всего детям (Berry et al., 1992, p.17). Используя культурную трансмиссию, группа может увековечить свои особенности в последующих поколениях с помощью основных механизмов научения (learning and teaching). Обычно выделяются три вида трансмиссии:

- вертикальная трансмиссия, в процессе которой культурные ценности, умения, верования и т.п. передаются от родителей к детям;
- горизонтальная трансмиссия, когда от рождения до взрослости ребенок осваивает социальный опыт и традиции культуры в общении со сверстниками;
- «непрямая» (oblique) трансмиссия, 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.)<sup>24</sup>.

Но эта только голая схема. В реальной жизни картина намного сложнее. 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

---

<sup>24</sup> В полиэтнической среде ребенок подвергается также влиянию взрослых, принадлежащих к чужой культуре, т.е. включается в процесс аккультурации.

- его физические и эмоциональные потребности;
- авторитетов, на собственном примере прививающих ребенку культурные ценности и нормы;
  - • дисциплинаторов, распределяющих наказания;
  - воспитателей, целенаправленно обучающих ребенка, передающих ему соответствующие знания и навыки;
  - компаньонов, участвующих в совместной с ребенком деятельности на более менее равных правах;
  - сожителей, проживающих в одном доме с ребенком (см. Кон, 1988 б).

Совершенно очевидно, что никогда не было и не может быть не зависящей от культуры «общей иерархии степени влияния и социальной значимости социализаторов» (Кон, 1988 б, с. 148). Если с точки зрения обыденного сознания современного европейского общества родители, и 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 более непосредственное участие в его воспитании. Этнографы отмечают «подвижность» детей у многих народов Океании даже в середине XX века: на одном из островов в 50-60 гг. 61% детей жил не в родительской семье, причем многие переходили из одной семьи в другую дважды, трижды и даже четырежды (см. Бутинов, 1992 а). Обычай обязательного воспитания детей вне родительской семьи был широко распространен и в раннеклассовом обществе.

Даже смысл терминов «родство», «отец», «мать» в некоторых культурах может значительно отличаться 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 терминологиче-



ски) от других «отцов», только в слово «отец» он вкладывал совсем иной, отличный от нашего, смысл» (Бутинов, 1992 а, с. 7).

В первобытном обществе 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 (см. Бутинов, 1992 б).

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 коллективистических обществах у родителей много помощников в воспитании детей, и разработаны строгие правила, кто – в случае смерти – их заменит (см. 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 гг. У. Бронфенбреннер сравнивал место родителей, других взрослых и сверстников в процессе социализации детей в США и СССР. Одной из особенностей советского воспитания он счи-

тал «перепоручение материнских обязанностей – готовность посторонних лиц принимать на себя роль матери»<sup>25</sup> (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, 1996 а, 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. А в Советском Союзе главным социализатором являлось само государство, поэтому его граждане не считали себя «посторонними лицами» и претендовали на участие в воспитании чужих детей.

## 2. 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, купание, приучение к гигиене. 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, 1996 а, с. 541).

Так, особенности русского национального характера связывали с сохранившимся вплоть до XX века обычаем тугого пеленания младенцев с

---

<sup>25</sup> 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».

помощью специального свивальника<sup>26</sup>. 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).

Такой подход не без иронии назвали «пеленочным детерминизмом». Действительно, неправомерно придавать столь глобальное значение одному из многих элементов ухода за младенцем, но не следует и с ходу отбрасывать его возможное влияние на развитие личности. Во-первых, сторонники гипотезы, о чем более подробно будет сказано далее, не считают способ пеленания единственным и главным каузальным аргументом и сопоставляют его с другими похожими паттернами в общей конфигурации русской культуры.

Во-вторых, хотя тугое пеленание и было, по словам Эриксона, самым распространенным обычаем в традиционных культурах, известны и другие – кардинальным образом отличающиеся от него – способы пеленания. Например, описанный самим Эриксоном обычай индейцев юрок оставлять ноги младенца в колыбели открытыми и – с двенадцатого дня жизни – начинать их массировать, стимулируя к раннему ползанию, а значит, и к дальнейшей активности (см. Эриксон, 1996 а).

В-третьих, при анализе гипотезы свивания невольно приходит на ум 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.

---

<sup>26</sup> 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 (Зеленин, 1991, с.330).

Им [взрослым] меня жалко, и они завязывают меня, и я, кому все нужно, я слаб, а они сильны» (Толстой, 1951, с. 329)<sup>27</sup>.

Первым теоретиком этнографии детства в школе «Культура и личность» был А. Кардинер, который рассматривал самый ранний период жизни человека как время, когда формируется основа 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 соответствующей базовой личности – недоверчивой, подозрительной, характеризующейся подавленной враждебностью к внешнему миру.

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.

М. Мид была пионером во многих областях и создала «эталон полевого исследования» (см. Лурье, 1997). Она первой в культур-антропологии 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 культурантропологии андроцентризм.

Мид была твердо убеждена, что «именно культура является главным фактором, который учит детей, как думать, чувствовать и действовать в об-

---

<sup>27</sup> Как известно, вплоть до самой смерти великий русский писатель пытался освободиться из пут, но уже общества и среды.

ществе» (Мид, 1988, с.48-49). Как и Кардинер, появление тех или иных черт характера она напрямую связывала со спецификой социализации. Так, в 1931 г. в качестве главной задачи исследования папуасских племен Новой Гвинеи Мид рассматривала «анализ различных способов, с помощью которых культуры определяют нормы ожидаемого поведения мужчин и женщин» (Там же, с.50).

Описывая племя мундугуморов, Мид подчеркивает, что их культура характеризуется постоянными схватками, насилием и эксплуатацией. Эти агрессивные и свирепые каннибалы относятся к детям сурово, лишая их тепла и ласки. Исследовательница не устает повторять, что мундугуморы не любят детей, и именно этим объясняет 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 приходит к выводу, что агрессивность возникает из-за недостатка любви и заботы, а внимание и нежность прямо ведут к доброжелательности и пацифизму. 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» (Там же, 1988, с. 56). Но даже если в доколониальные времена мундугуморы являлись образцом свирепости, то вовсе не обязательно в

результате враждебности 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 гг. занимался сбором материалов о межличностных отношениях в являющихся этнографическими аналогами первобытности культурах Африки, Южной Америки и Новой Гвинеи, 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 и ссоры, и даже убийства, но агрессивность у бушменов 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 являются и члены известного своими междуусобицами и войнами свирепого племени яномами, обитающего в верховьях Ориноко. И здесь дети находятся в ближайшем контакте с родителями и другими членами группы, их часто обнимают и целуют. Значит, агрессивность у них появляется 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 социа-

лизации у яномами и бушменов протекает одинаково. Но почему тогда одни вырастают агрессорами, а другие пацифистами?

По мнению Эйбл-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 обратившись к методам 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).

И одновременно Эйбл-Эйбесфельд убежден, что воспитание, лишённое ласки, создает ущербную личность, которая не чувствует привязанности к своей группе. Но как же быть с мундугу-морами и алорцами, которые, по мнению Мид и Кардинера, не любили своих детей? Более того, американский культурантрополог Р. Ронер, именно на основе этнографических данных<sup>28</sup>, выдвинул концепцию социализации, пытающуюся объяснить и предсказать последствия родительского принятия (положительного отношения) и отвержения (отрицательного отношения) для поведенческого, когнитивного и эмоционального развития личности ребенка – теорию родительского принятия/отвержения (PAR) (см. Rohner, 1986). Ронер выделил три типа воз-

---

<sup>28</sup> Анализа описаний 101 культуры и полевых исследований индейцев папаго и уже знакомых нам алорцев.

можного 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 (в среднем для 101 культуры присущ достаточно высокий уровень родительского принятия), и рассматривает культуры, характеризующиеся отвержением детей родителями, лишь как полюс намного более широкого континуума. Но Эйбл-Эйбесфельд советует и к отдельным примерам культур, в которых родители «отвергают» своих детей, относиться с осторожностью, напоминая, что многие из использованных американским исследователем этнографических описаний делались на основании эпизодических сообщений, а не научных данных. По его мнению, общество, в котором отсутствует любовь к детям, следует рассматривать не как норму, а как исключение (см. Эйбл-Эйбесфельд, 1982).

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 не объективной, а субъективной культуры. Согласно эмпирическим данным, в культурах, где строгий родительский контроль превалирует – например в Корее – он воспринимается детьми и подростками как норма, а 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 (см. Kagitcibasi, Berry, 1989).



### 3. Сравнительно-культурное изучение социализации: архивные, полевые и экспериментальные исследования

При проведении своего исследования Р. Ронер использовал этнографические архивы – «Региональную картотеку человеческих отношений» (Human Relations Area Files – HRAF), которую с 30-х гг. 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 тематических разделов, считающихся универсальными, 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 (см. Barry, 1980).

В 50-х гг. 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.

К середине 50-х гг. внимание пользователей HRAF сфокусировалось на степени представленности в культурах шести «основных измерений воспитания» – 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 – обычно в соревновании с другими членами общности – качественного исполнения работы;
- 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 (см. Barry et al., 1959).

Американские ученые во главе с Г. Барри провели целый цикл архивных исследований, в которых оценка практики воспитания в 104 культурах, представленных в HRAF, делалась двумя и более экспертами. Правда, исследователи не скрывали, что использование архивных материалов поставило их перед необходимостью решать многие сложные проблемы. Во-первых, им нужно было ответить на вопрос – всегда ли предложенные измерения обеспечивают надежную интерпретацию того, что происходит в той или иной общности? Действительно, во многих этнографических описаниях отсутствуют данные по какому-либо измерению, но остается не до конца ясным, в чем причина этого: в нерелевантности измерения для культуры, отсутствии интереса к определенной проблематике у собравшего материал этнографа или в его ненаблюдательности. Частично эта проблема была решена введением строгих критериев контроля за качеством представленных в HRAF данных.

Во-вторых, следовало выяснить, являются ли шесть измерений независимыми друг от друга. В конце концов исследователям удалось свести их к единственному 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 ис-

ключительной уступчивости до ориентированных на воспитание прежде всего стремления к самоутверждению.

Следующий вопрос, ответ на который искали американские 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 во взрослой жизни в обществе с определенным типом хозяйственной деятельности. Их гипотеза состояла в том, что для членов скотоводческих и земледельческих обществ, где круглый год совместными усилиями производятся и накапливаются материальные ресурсы и даже возможен их избыток (обществ «с большими запасами пищи», по их терминологии), функциональны прежде всего добросовестность, ответственность и консерватизм. А члены обществ охотников и собирателей, характеризующихся низкими запасами материальных ресурсов (обществ «с малыми запасами пищи»), должны быть уверенными в себе 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 культур-антропологов, 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 имелось 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 (см. Артемова, 1987).

А по наблюдениям М. Мид, занимающиеся огородничеством арапеша воспитывают ребенка так, чтобы у него росла не вера 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).

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 и не обнаружиться. Важнее другое – хотя и в наши дни значение анализируемой концепции для архивных исследований не подвергается сомнению, многое в ней признано излишне упрощенным.

Во-первых, самоутверждение и уступчивость, а также другие измерения воспитания, предложенные Барри, не обязательно исключают друг друга. На первый взгляд японскую культуру по основному измерению воспитания можно, не задумываясь, поставить на крайний полюс уступчивости<sup>29</sup>. Традиционное японское воспитание действительно направлено на формирование дисциплинированности и послушания. Но одновременно во многих исследованиях выявлено, что для японцев характерно и 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 меньшей степени, чем от содержания хозяйственной деятельности, зависит от многих других факторов – социальной структуры общества, структуры семьи и т.п. (см. Кон, 1988 б).

Эти факторы учитывались в другом классическом сравнительно-культурном исследовании – полевом исследовании «Дети шести культур», которое с 1954 г. проводилось американскими культурантропологами и пси-

---

<sup>29</sup> Правда, это не совсем корректный пример, так как Барри рассматривал культуры народов, до недавнего времени ведущих первобытный образ жизни.

хологами 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 (см. 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 7-11 лет)<sup>30</sup>.

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 начинают сами одеваться, играть вне дома, выполнять хозяйственные поручения и т.п.

На третьем – основном – 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 игры<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Так как в некоторых культурах удалось исследовать несколько меньшее количество детей, всего в проекте приняло участие 67 девочек и 67 мальчиков.

<sup>31</sup> Всего в период от нескольких месяцев до года было проведено не менее 14 пятиминутных наблюдений за поведением каждого ребенка.

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 12 основным типам действий: ищет помощи, ищет внимания, добивается господства, ответственно советует, предлагает поддержку, предлагает помощь, проявляет дружелюбие (общительность), прикасается, делает замечания, дружески нападает (грубая шутка), нападает, оскорбляет. Эти действия были обнаружены во всех исследованных культурах и, по мнению авторов, могут быть найдены и в более широкой выборке культур. Если бы культуры не оказывали влияния на социальное поведение детей, то частота двенадцати его типов была бы во всех культурах одинаковой. Однако выяснилось, что их распространенность варьирует от культуры к культуре. Хотя проявление дружелюбия везде встречалось 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 результаты 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/доминантно-

сти и заботливости/ответственности и шкале Б с полюсами дружественно-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). 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 коллективистических качеств личности. Как подчеркивают авторы, «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 множеством различных ролей и иерархической структурой, 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 роли взрослых, 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 нуклеарной семьи (Мексика, США, Филиппины): они чаще «действовали дружественно» и «прикасались». А 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).

Американские ученые, выявив зависимость поведения детей от социально-экономических и семейных структур, характерных для той или иной культуры, особо подчеркивают, что такие типы поведения, как заботливость или эгоистическая доминантность, авторитарность или сердечность внедрены в ценностные системы культуры и передаются ребенку в процессе социализации.

Исследование Уайтингов высоко оценивается как культуран-тропологами, так и психологами. Нельзя не согласиться с Коном, что оно может служить образцом с точки зрения методической тщательности полевых исследований и статистических процедур обработки данных (см. Кон, 1988 б). И в то же время оно 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 (см. 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 гг. под руководством канадского исследователя У. Ламберта. 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 из среднего и рабочего классов – магнитофонной записи взаимодействия ребенка с другими людьми. Реакция испытуемых на произнесенные детским голосом фразы типа: «Мама (папа), помоги мне», «Отдай мою игрушку, а то как дам», «Дождь кончился, можно я пойду на улицу?» – позволяла измерить степень родительской тер-

пимости и строгости (см. Кон, 1988 б). Обнаружилось, что строгость родителей прежде всего зависит 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 маленьких детей в сравнении с американскими намного более терпимы во всех ситуациях, кроме приучения детей к гигиене.

В целом эксперимент Ламберта с коллегами, проект Уайтингов и другие исследования, использовавшие психологические методы, выявил меньшую вариативность между культурами в способах родительского воспитания, чем архивные исследования примитивных культур (см. Berry et al., 1992). Связано ли это только с унификацией современных культур, утерей ими этнической специфичности, или немаловажную роль играют и используемые учеными методы, должны выяснить будущие исследования.

#### 4. Отрочество и «переход в мир взрослых»

В предыдущих разделах мы в основном упоминали исследования, посвященные социализации маленьких детей. Но культур-антропологи давно обратили внимание на вариативность как стилей воспитания, так и его результатов в другой важный для развития личности 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 наши дни в постиндустриальном обществе период отрочества покрывает «практически все десятилетие между 10 и 20 годами» (Кле, 1991, с.8).

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 включался в посильный труд, 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 8-10 лет уже обладали основными знаниями и навыками, необходимыми взрослому, и в знакомой для них местности могли прокормить себя в течение нескольких дней<sup>32</sup>.

Детей со взрослыми в традиционных культурах объединяет не только совместный труд: они получают «не специально препарированную и полную условностей, а правдивую и неупроценную информацию о жизни взрослых и об их взаимоотношениях», от них не скрывают никаких тайн, кроме религиозных (Там же, с.43).

Выявленные различия практики социализации подростков в «примитивных» и современных (европейских и американской) культурах позволили культурантропологам «поставить под сомнение существование универсаль-

---

<sup>32</sup> Раннее включение детей в трудовую жизнь общности характерно и для традиционных крестьянских культур: в России XIX века оно происходило в 7-8 лет (см. Берштам, 1988).

ной схемы взросления» (Кле, 1991, с. 29). 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<sup>33</sup>.

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, современные «западные» нормы воспитания и институты 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 западным культурам 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, взрослому необходимо уметь встречать их лицом к лицу; ребенок должен слушаться, взрослый – руководить его поведением» (Воробьева и др., 1987, с.13).

По мнению Бенедикт, подобное воспитание приводит к подростковому кризису, к тому, что «западному» подростку трудно «попасть в мир взрослых». 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 (см. Кле, 1991). Этот перелом связан с формированием новой – взрослой – идентичности, и именно этот процесс оказывается проблемным для современного подростка.

А в условиях общинно-родового строя среди обрядов перехода, которыми отмечались моменты изменения социальной идентичности человека от

---

<sup>33</sup> Нам представляется, что в учебнике нет необходимости вдаваться в подробности возникшей в 80-е гг. 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 (подробнее см. Кон, 1988 а).

рождения до смерти, особую роль играли обряды инициации, сопровождавшие переход подростка – во всяком случае мальчика – 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. Правда, при анализе 182 культур, являющихся аналогами первобытности, инициации мальчиков были обнаружены только в 63 из них (см. Кон, 1988 б). Однако эти данные не являются прямым доказательством того, что инициации не существовали на более ранних этапах развития остальных культур. Еще сложнее проблема «перехода в мир взрослых» девочек. Скудость сведений о женских инициациях связана с их меньшей доступностью для исследователя – они проводятся не публично, а в узком кругу, в доме матери или родственника. Но 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 пубертатными обрядами, так как они знаменуют собой физиологическое взросление девочки и осведомляют окружающих о ее готовности к супружеству. Они чаще всего не сопровождаются обучением девочки, тогда как ее сверстники мужского пола во время инициации приобщаются к культуре своей общности (см. 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 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.

А вариации мужских инициации 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.» (Еле, 1991, с.31).

Типичными можно считать инициации австралийских аборигенов, представлявшие собой систематическое, специально организованное, поэтапное и многолетнее обучение (см. Артемова, 1992). В «школе инициации» под руководством наставника мальчик овладевал самыми сложными навыками в мужской работе – изготовлении оружия, приемах 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 тому, что ему было необходимо, чтобы не только познать окружающий мир, но и уметь влиять на него.

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. Ориентируясь на психоанализ, Дж. Уайтинг и его соавторы выдвинули 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 противополож-

ным полом в обществах, где они имеют мало контактов с отцами и воспринимают матерей как распределителей семейных ресурсов (см. Whiting, Whiting, 1975).

Присвоение ритуализированной сексуальной идентичности очень часто осуществлялось через мучительные испытания. 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 б, с.206).

Но какие бы функции ни выделяли исследователи на индивидуально-психологическом уровне, они анализируют не функции сложного и длительного процесса инициации, а лишь функции 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», по терминологии французской африканистки Ж. Дитерлен (см. Иорданский, 1982). Не прошедшие подобных обрядов юноши<sup>34</sup> не могли иметь половых сношений под страхом сурового наказания, а в некоторых культурах не допускались к инициации.

Как справедливо отмечает М. Кле, «социальное значение обрядов инициации превосходит их индивидуальные функции, так как цель состоит не в праздновании физиологической зрелости и тем самым в поддержании природного начала 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 – функции обеспечения перехода от подросткового к признанному обществом взрослому статусу. Ее выделил

---

<sup>34</sup> А часто и девушки, так как именно подобным пубертатным обрядам они и подвергались.

еще в 1909 г. А. Ван Геннеп, разделивший процесс инициации на три последовательных этапа: ритуал отлучения от статуса ребенка, символизирующий разрыв с прежней группой<sup>35</sup>, переходный – иногда весьма длительный – период, который готовит подростка к новому статусу<sup>36</sup>, и ритуал его приема в общество взрослых – воскрешение новым человеком.

За прошедшие десятилетия 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, о чем мы уже говорили, это и формирование идентичности в качестве члена группы, сверстников, одновременно «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 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, и в конечном счете, достигалось, что будущие общинники

---

<sup>35</sup> Очень часто эти обряды инсценировали смерть мальчика, которого «символически сжигали, варили, жарили, изрубали на куски» (Пропт, 1986, с. 56).

<sup>36</sup> 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).



«не бросали вызова древним порядкам, а принимали их как священное и незабываемое наследие предков» (Иорданский, 1982, с.252).

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 (см. Пропп, 1986). В первобытных культурах инициации воспринимались как одна из важнейших сторон жизни общности и весьма успешно выполняли функцию связи поколений. Но в их основе лежала классификация индивидов по полу и формирование прежде всего тендерной идентичности. Поэтому не следует удивляться исчезновению инициации в более сложных социальных системах. В современном «западном» обществе взросление «рассматривается скорее как серия автономных друг от друга социальных переходов (гражданское совершеннолетие, начало трудовой деятельности, вступление в брак и т.п.)» (Кон, 1988 б, с.206), а тендерная идентичность утратила былое значение и уступила место другим социальным идентичностям (этнической, профессиональной и т.п.).

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. <sup>v</sup> 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» социализированным членом общества. Но такая «инициация» затрагивала только один, и не самый глав-

ный, 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.

### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

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.

Эйбл-Эйбесфельд И. Поведение детей: культуры народов ко-сан, яномами, химба и эйпо // Культуры. 1982. N4. С.5-29.

## Тема 8 ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ

### 1. Личностные черты: универсальность или специфичность?

Исторически так сложилось, что психологи – в отличие от культурантропологов – 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 отсутствии единой психологической теории личности и приверженности этнопсихологов тем концепциям, согласно которым поведение индивида является следствием наличия у него тех или иных стабильных черт (теориям черт).

В разных культурах сравниваются такие рассматриваемые стабильными личностные характеристики, как мотивация достижений, тревожность и т.п. Весьма многочисленны сравнительно-культурные исследования локуса контроля, т.е. качества, характеризующего склонность человека приписывать ответственность за результаты своей деятельности внешним силам (экстернальный или внешний локус контроля) или собственным способностям и усилиям (интернальный или внутренний локус 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 развивающихся стран в меньшей степени могут оказывать влияние на ход своей жизни.

Однако на локус контроля влияют не только экономические показатели. Так, в США – даже при исследовании людей с одинаковым социально-экономическим статусом – афроамериканцы оказались более экстернальными, чем белые. А люди в странах

Запада в среднем более интернальны, чем в не менее экономически развитых странах Дальнего Востока (см. Berry et al., 1992). Подобные различия можно объяснить культурными факторами. Например, во-первых, и в наши дни жизнь японца подчинена традициям, а значит, в меньшей степени зависит от него самого, и во-вторых, для японского миропонимания характерен фатализм.

Идея контроля универсальна для всех культур. Однако сторонники етiс подхода в этнопсихологии подчеркивают влияние характерных для культуры паттернов социализации на то, какие нормы и поведение группа и индивид считают возможными контролировать. В результате в каждой культурной общности обнаруживаются свои особенности локализации контроля.

Так, психологи, работавшие в Мексике над адаптацией американской шкалы локуса контроля для детей, кроме описанного в США внутреннего локуса, основанного на инструментальных способностях, выявили еще один его тип. Внутренний аффективный локус контроля позволяет индивиду косвенно манипулировать окружением благодаря своим аффилиативным и коммуникативным способностям: мексиканские дети склонны объяснять свои хорошие отметки проявлением вежливости и любезности по отношению к учительнице. Подчеркивание того, что человек может контролировать свою судьбу, контролируя других, в Мексике было обнаружено и у подростков, и у взрослых, что позволило исследователям интерпретировать внутренний аффективный локус контроля как стабильную внутрикультурную черту (см. Diaz-Loving, 1998). Следует только иметь в виду, что подобный локус не является уникальным для мексиканской культуры – мы уже упоминали результаты исследований, согласно которым индийцы особо важной причиной успехов человека рассматривают его тактичность.

В Мексике также была предпринята попытка операционализации и измерения черт, которые обычно рассматриваются как универсально мужские (инструментальные и деятельностные, направленные на прямую манипуля-

цию или изменение физической и социальной среды) и женские (экспрессивные и аффективные, с акцентом на коммуникацию и взаимодействие).

Полученные данные в целом обеспечили поддержку для разработанных в США теоретических конструктов и инструментов измерения черт феминности-маскулинности. Но так как ряд качеств имеет в Мексике другое значение, в этой стране 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 более принимаемых у женщин. Однако в Мексике это качество оказалось в той же степени желательным, что и качества из позитивной женской шкалы: «подобострастие является фундаментальной характеристикой общения взаимозависимых членов социальной группы, особенно на семейном уровне» (Diaz-Loving, 1998, p. 107). И наоборот, оценочный компонент «агрессии» из биполярной шкалы феминности-маскулинности намного более негативен в Мексике, чем в США.

Иными словами, при проведении сравнительно-культурных (etic) исследований личностных черт всегда необходима эмпирическая проверка того, существует ли в каждой новой культуре конструкт, который априорно рассматривается как универсальный, определяется ли он одним и тем же способом и имеется ли возможность его эквивалентного измерения.

При etic подходе рассматриваются специфичные для культуры черты личности, и лишь затем их соотносят с конструктами, выявленными в других культурах. При исследовании Г. Триандисом и В. Вассилиу греческой субъективной 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.

«Филотимос» – это человек широкой души, вежливый, надежный, добродетельный, гордый, щедрый, правдивый, «уважительный», обладающий чувством долга, выполняющий свои обязательства. Иначе говоря, это чело-

век, который ведет себя по отношению к окружающим так, как бы он хотел, чтобы другие вели себя по отношению к нему.

Авторы полагают, что они смогли передать значение греческого слова англоязычным читателям (см. Triandis, Vassiliou, 1972). Но возможно ли это в принципе? Охватывает ли их описание все аспекты понятия, осознаваемые греками, или при переводе что-то теряется? Ответить на вопрос, поддаются ли подобные «местные» понятия передаче на другие языки, попытались американские исследователи во главе с Ч. Осгудом, которые провели сравнительно-культурное исследование смысла, который люди вкладывают в слова. Для этого был использован метод семантического дифференциала, состоящего из многих биполярных шкал (50 в более подробном и 12 в более кратком варианте) и позволяющего оценивать понятия с точки зрения трех основных факторов измерений: оценки, силы и активности.

Вначале 32 выборки студентов-мужчин из 23 стран оценивали 100 свободных от культурных коннотаций существительных (типа «хлеб» или «огонь») с помощью 50 не переводившихся на английский язык шкал. После перевода на английский язык шкал, которые были выделены в каждой выборке для трех измерений, 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 охарактеризовать оценочные суждения людей, говорящих на разных языках. Хотя в дальнейших исследованиях были обнаружены и культурно-специфичные особенности<sup>37</sup>, полученные данные позволили авторам сделать вывод об универсальности структуры аффективных значений (см. Osgood, May, Miron, 1975).

---

<sup>37</sup> 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.

Это означает, что «местные» личностные характеристики, такие как понятие «филотимос» у греков, действительно могут быть адекватно переданы членам других культур. Мы не можем с уверенностью сказать, что Триандис правильно передал значение этого слова своим англоязычным читателям, но исследования Осгуда доказывают, что это возможно в принципе.

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 Три-андиса и Васси-лиу, переводивших греческое слово» (Berry et al., 1992, p. 80).

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. Наиболее широко в мире распространены «Личностный опросник Айзенка» (ECQ) для диагностики нейротизма (эмоциональной неустойчивости), экстраверсии-интро-версии, психотизма (эгоцентризма, эгоизма и неконтактности) и измерения лжи. 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 (1916-1997) 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 (см. Church, Lonner, 1998). Более того, даже если предложенные Айзенком характеристики личности проявляются в той или иной культуре, их наличие вовсе не свидетельствует о том, что обнаружены базовые для нее измерения.

Когда факторному анализу были подвергнуты наборы личностных черт, использованных американскими испытуемыми при описании себя и других людей, была выведена пятифакторная модель личности, состоящая из «Большой пятерки» глобальных измерений: пылкости (экстраверсии), дружелюбности, сознательности (совестливости), эмоциональной стабильности, открытости опыту.

На основе этой модели сконструирована структура личностных черт, используемых в английском языке. 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 подтверждается тем, что в каждой культуре факторному анализу подвергался «местный», а не переведенный с английского языка набор личностных черт<sup>38</sup> (см. Church, Lonner, 1998). Правда, популяризаторы пятифакторной модели пока еще не ответили на многие серьезные вопросы, в частности они не приводят доказательств того, что структура личностной лексики идентична структуре личности.

Подтверждение межкультурной устойчивости пятифакторной модели было получено и при исследовании лексики личностных черт русского языка. В России подтвердилась высокая устойчивость четырех из пяти факторов «Большой пятерки», причем не только при использовании, как в США, «экстернальных» суждений испытуемых о личностных чертах реальных их носителей, но и «интернальных» суждений о сходстве слов (см. Голдберг, Шмелев, 1993).

---

<sup>38</sup> Впрочем, сконструирован и универсальный личностный опросник для измерения пяти факторов, с помощью которого получены сходные результаты во многих культурах.



Кроме сравнительно-культурных исследований в последние десятилетия в этнопсихологии получили развитие и так называемые «местные» концепции личности. Их авторы подчеркивают, что существующие теории личности – порождение научных традиций западного индустриального 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, а ее массовый импорт «представляет собой форму культурного империализма, который увековечивает колониализм в умах» (Но, 1998, р.89).

Так, появившиеся в 60-70 гг. работы африканских авторов, доказывавших существование особой личности африканцев, частично явились реакцией на их негативные, богатые предубеждениями описания в колониальные времена. Наиболее известна основанная на данных этнологии и психологии концепция африканской личности (и одновременно психопатологии и терапии) сенегальского психиатра И. Сау (см. Berry et al., 1992).

Сау построил концентрическую модель личности, 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.

Концентрические слои личности находятся в постоянной связи с окружением человека. Сау описывает три оси, связывающие человека 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. Как подчеркивает Сау, общее правило 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. И все подобные теории, не подвергавшиеся эмпирической проверке и остающиеся на уровне гипотез, кардинальным образом отличаются от теорий личности, разрабатываемых в Европе и Северной Америке. «Местные» 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 универсальность психики человека. Что еще хуже, «местные» теории личности, сопротивляясь изменениям, приходящим извне, могут лишиться внешних стимулов к развитию и выродиться в огульный отказ от европейско-американской традиции изучения психологии личности.

## 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 трудно уловимая «материя». Ощущаешь, что он есть, но как только пытаешься его определить в слова, – он часто улечувивается, 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 (см. Кон, 1971). В дальнейшем, говоря о национальном характере, одни авторы подразумевали прежде всего 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 вновь 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 (см. Berry et al., 1992). Положение осложняется еще и потому, что в наши дни наблюдается «изгнание темы характера из психологии и замена интегрального понятия «характер» понятием «личностных черт» или просто понятием «личность» (Насиновская, 1998, с.180).

Но даже если рассматривать национальный характер как некое расплывчатое понятие, в которое исследователь включает – в зависимости от своих методологических и теоретических взглядов – 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 типичных 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» (.Кок, 1971, с.124).

Во-вторых, недопустимо рассматривать какие-либо черты 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, 1996, с. 165-166). 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.

Кроме того, черты характера можно понять лишь в соотношении с общей системой ценностей, зависящей от социально-экономических и географических условий, от образа жизни народа. 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.

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 нам концепции «Культура и личность». Например, идея «базовой лично-

сти» Кар-динера основывается на представлении о коренных личностных различиях, возникающих под влиянием разной культурной среды.

В качестве примера можно привести исследования «загадочной русской души». По причинам, которые легко объяснить, русский национальный характер оказался в фокусе интереса западных культурантропологов в первые годы после окончания второй мировой войны, т.е. в период войны холодной.

Его особенности выводились из уже упоминавшейся гипотезы свивания британского культурантрополога Дж. Горера. В популяризации этой гипотезы 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, 1996 а, с. 540).

Впрочем, сторонники гипотезы свивания вовсе не утверждают, что практика тугого пеленания детей является основной причиной авторитарных политических институтов царизма и сталинизма или что она привела к формированию маниакально-депрессивной базовой личности русского народа. Напротив, они подчеркивают, что не стоит ограничиваться единственной однонаправленной цепью причинности. Сам Горер скорее довольствуется тем, что рассматривает свивание младенцев как один из способов, которым русские «информируют своих детей о необходимости сильной внешней власти» (Воск, 1988, р. 85).

А Эриксон, осознавая, что тугое пеленание является почти универсальным в мировых культурах обычаем, утверждает, что он «получил усиление» именно в России из-за синхронизации особенностей ранней социализации детей с другими элементами русской культуры. В русской культуре он выделяет несколько паттернов, имеющих одинаковую форму – чередования полной пассивности и бурной эмоциональной разрядки. Так, на формирование личности русского человека, по его мнению, оказал влияние ритм крестьянской жизни в холодном климате – смена относительной бездеятельности и пассив-

ности в долгие зимние месяцы и «периодическое освобождение ... после весенней оттепели» (Эриксон, 1996 а, с. 543).

Следует отметить, что акцент на противоположных началах, легших в основу формирования русского национального характера, делают и представители самых разных философских и исторических концепций. Н. А. Бердяев полагал, что «в основу формации русской души» легли два противоположных начала: «природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие» (Бердяев, 1990 а, 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, когда противопоставляет 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).

В психологической антропологии существуют попытки исследования не только русского, но и других национальных характеров через выявление способов воспитания детей и особенностей детского опыта. Во время и после второй мировой войны в США появилось много работ, посвященных японскому и немецкому национальным характерам.

Так, Р. Бенедикт попыталась объяснить противоречие японского характера, отраженное в самом названии ее знаменитой книги «Хризантема и меч»: присущие японцам чувство прекрасного и фанатизм в преданности властям, а особенно – императору. Причину жестокости японских «эстетов» она

видела в особенностях социализации в Японии, где с самого детства ребенок осознает подчиненность своих желаний интересам группы и любыми способами стремится избежать позора для себя и своей семьи (см. Benedict, 1946).

Когда культурантропологи при исследовании национального характера использовали более «объективные» методы (глубинные интервью и психологическое тестирование), они теряли целостное представление о характере народа и, как и психологи, составляли «набор» качеств. В частности, К. Клакхонном были выделены качества, присущие, по его мнению, русским: «сердечность, человечность, зависимость от прочных социальных контактов, эмоциональная нестабильность, иррациональность, сила, недисциплинированность, потребность подчиняться власти» (Цит. по: Вокс, 1988, р. 87).

В последнее время и понятие «национальный характер» вслед за понятиями базовой и модальной личности покидает страницы психологической и культурантропологической литературы. Ему на смену для обозначения психологических особенностей этнических общностей приходит понятие «ментальность». В свое время для выделения 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.

По их мнению, ментальность – 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 ментальности трудно переводимое на иностранные языки французское слово *mentahite* ближе всего оказывается к русскому слову миропонимание, характеризующему общественные формации, эпохи или этнические общности.

Некоторые авторы, рассматривающие этносы как социально-экономические единицы, отрицают саму возможность выделения, их ментальностей – стабильных систем представлений (см. Российская ментальность, 1994). Однако при определении этноса как группы, ядерной характеристикой которой

является осознание людьми своей к ней принадлежности, именно ментальность, на наш взгляд, должна стать основным предметом этнопсихологического изучения.

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 француз Л. Леви-Брюль, как мы помним, даже использовал термин *mentahite*. Как элемент ментальности – как систему представлений о своей культуре – можно рассматривать и «субъективную культуру» в трактовке Г. Триандиса.

В 1993 г. в редакции журнала «Вопросы философии» прошло заседание «круглого стола» на тему: «Российская ментальность», участники которого затрагивали вопросы ее природы и изменений, ценностных ориентации 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, 1994, с. 50).

Но совершенно 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» (Российская ментальность, 1994, с. 50). И такие проблемы



постоянно будут возникать, если пытаться определить ментальность этноса через набор ее характеристик.

Правда, многие современные исследователи усматривают в не-доформализованности термина «ментальность» достоинство, позволяющее использовать его в широком диапазоне и соединять психологический анализ и гуманитарные рассуждения о человеке. Именно таким эклектичным способом чаще всего исследуют ментальность этнических общностей, практически сводя ее к национальному характеру, психологи и этнологи во многих странах мира. В качестве примера можно привести книгу О. Дауна «Шведская ментальность». В этой работе дополняют друг друга данные, 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 как 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 «местное» качество *duktig*, понимаемое как компетентность в самом широком смысле слова, включая моральное обязательство человека быть таковым (см. Daun, 1989).

Но историки школы «Анналов» особо подчеркивают, что ментальность есть не набор характеристик, а система взаимосвязанных представлений, регулирующих поведение членов социальной группы. К сожалению, этнопси-

хологи еще только подступают к выявлению подобным образом понимаемой ментальности этнических общностей. Интересна попытка

С. В. Лурье выделить центральную зону ментальности, которая, согласно ее концепции, состоит из:

- локализации источника добра, включающего Мы-образ и образ покровителя;
- локализации образа зла – образа врага;
- представления о способе действия, при котором добро побеждает зло.

В традиционной русской ментальности, по мнению исследовательницы, источником добра рассматривалась община (мир), а врагом – источником зла, находящимся в постоянном конфликте с народом, – государство (см. Лурье, 1994).

В развитие идеи, выдвинутой Лурье, вполне обоснованным представляется еще одно предположение: в системе русской ментальности важнейшим способом действия, ведущим к победе добра над злом, является 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, 1992 б, с. 260). 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, с. 536).

Эту же особенность русской ментальности обнаружили российские психологи при исследовании морального и правового развития современной молодежи. Как отмечают авторы, слова из протокола выполнения задания – «Не по закону, а по совести» – «содержат в себе основной результат исследования: противопоставление закона и совести буквально лежало на поверхно-

сти ответов» (Воловикова, Гренкова, Морскова, 1996, с. 91). Особенно наглядно это проявилось при обсуждении испытуемыми «истории» – жизненной ситуации, персонажами которой были пассажиры поезда – мама с ребенком, 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 не порядочным человеком.

### 3. Проблема нормы и патологии

Первый вопрос, который встает при исследовании этой проблемы – какое поведение индивида можно рассматривать аномальным, существуют ли его универсальные стандарты или они изменяются от культуры к культуре? В наши дни большинство исследователей подчеркивает, что «норма» и «патология» – понятия, детерминированные культурой.

А сторонники культурного релятивизма начиная с Р. Бенедикт, издавшей в 1934 г. работу «Антропология и аномальное», предлагают считать нормальным все то, что находится в соответствии с установлениями данного общества и оправдывается в нем. Такой подход к этой проблеме способствовал накоплению интересных и необъяснимых 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?.. С ; точки зрения абстрактного функционализма, – это необходимые ' элементы существования культур? Для культурного релятивизма — это проявление «логики собственного развития»?» (Белик, 1998, с. 96-97).

Еще один круг вопросов связан с рассмотрением патологии личности в разных культурах: являются ли психопатологические явления инвариантными по происхождению и проявлению, 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) (см. Berry et al., 1992).

Казалось бы, абсолютистская позиция правомерна при анализе органических психических расстройств, например деменции, и заболеваний, связанных с употреблением алкоголя, наркотиков и т.п. Но результаты – хотя и

немногочисленных к настоящему времени – исследований показали, что факторы культуры могут влиять на формы проявления даже этих болезней. Так, культурные нормы «винопития» (как, где, с кем и сколько пить) приводят к совершенно различным проявлениям алкоголизма. В настоящее время существует почти единодушное мнение, что бессмысленно рассматривать психопатологию как явление абсолютно свободное от культуры: мы можем понять то или иное 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.

Под эгидой Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) изучались распространенность и симптоматика шизофрении в девяти странах (Великобритании, Дании, Индии, Колумбии, Нигерии, Советском Союзе, США, Чехословакии и на Тайване). Исследователи пришли к заключению, что шизофрения – универсальное психическое расстройство, которое во всех культурах проявляется одинаковыми симптомами. Однако были выявлены и некоторые межкультурные различия. В частности, было обнаружено, что у больных из развивающихся стран болезнь протекала в более легких формах и с более длительными периодами ремиссии, чем у больных из высокоразвитых индустриальных государств. 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. Различия связаны также с тем, что культуры проявляют разную степень терпимости по отношению к некоторым симптомам. Так, в традиционных культурах Нигерии «голоса», т.е. слуховые галлюцинации, не считаются чем-то аномальным (см. Mat-sumoto, 1996).

Многие культурантропологи даже 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: Ж. Деврё даже назвал ее «этническим психозом западного мира» (Цит. по: Велик, 1991, с.38)<sup>39</sup>. Основную причину болезни в этом случае видят в неспособности современного общества удовлетворять потребности личности в уединении и общении, в регуляции 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 африканском поселении вся жизнь человека протекает «на миру», в постоянном общении всех со всеми, даже к младенцу в течение дня хоть ненадолго подходят все члены группы (см. Эйбл-Эйбелфельд, 1982). Но в такой культуре особые периоды жизни человека сопровождаются специальными обрядами, требующими изоляции и уединения. А жизнь латышской семьи еще в относительно недавние времена проходила на хуторе, вдали от родственников и друзей. Но культура позаботилась о том, чтобы разобщенные хуторские жители удовлетворяли свою потребность в общении, например во время массовых праздников песни.

Но даже и тогда, когда культурантропологи соглашались с выделяемыми современной психиатрией причинами шизофрении, они подчеркивают, что некоторые виды опыта могут ускорять темп развития болезни. В частности, отмечено влияние огромного объема неструктурированной и сложной информации, обрушивающейся на современного человека.

---

<sup>39</sup> 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.

Именно в этнокультурной специфике процесса передачи информации видят и одну из причин того, что в Великобритании ирландцы госпитализируются с диагнозом «шизофрения» значительно чаще, чем англичане. В ирландской культуре 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<sup>40</sup> (см. 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 представители индивидуалистических культур жалуются в основном на чувства одиночества и изоляции, то для членов культур коллективистических характерны соматические жалобы, например на головную боль.

Отмечается также, что даже 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 А. Марселла объясняет:

- преобладанием в коллективистических культурах больших семей, в которых человек получает больше социальной поддержки и меньше рискует потерять отношения любви;
- различиями похоронных ритуалов в разных типах культур, ритуализированным и открытым проявлением горя при потере близких в традиционных культурах (см. Mar sella, 1980).

Но одновременно с подтверждением универсальности многих психических расстройств выявлено и большое количество культурно-специфичных синдромов, само существование которых подпитывает релятивистский под-

---

<sup>40</sup> Другую причину высокого уровня госпитализации ирландцев связывают с характерным для ирландской культуры амбивалентным отношением к необходимости для человека индивидуальной независимости и уединения: для ирландских психиатров характерна тенденция препятствовать возвращению пациентов в их изолированные коттеджи и в течение длительного времени оставлять их в больнице – зависимыми, но окруженными заботой.

ход к проблеме нормы и патологии. Все их многообразие можно разделить на:

- болезни, имеющие социально-исторические корни (например «политическая истерия» – синдром, «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, сохранивших 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 испытывали "призывы духов". После посвящения шамана ...болезненные явления проходили» (Смоляк, 1991, с. 65)<sup>41</sup>.

- этнические психозы, встречающиеся в самых разных частях света.

Один из них – амок у малайцев – широко известен благодаря новелле С. Цвейга. Это род бешенства, напоминающего собачье, припадок бессмысленной, кровожадной мании, когда человек: «вдруг вскакивает, хватает 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:

1. Публокток или арктическая истерия – неконтролируемое побуждение покинуть кров, сорвать одежды во время полярной зимы в Гренландии и на Аляске. Причины этой болезни ученые видят в долгой изоляции в помещении, в специфическом чередовании дня и ночи, в недостатке кальция в организме.

---

<sup>41</sup> 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.



2. Сусто – бессонница, апатия, депрессия, беспокойство, охватывающее 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.

3. 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 (см. Berry et al., 1992).

Отличительные черты упомянутых и многих других этнических психозов – их экзотические для европейского наблюдателя свойства, возможность интерпретации только исходя из породившей их культуры<sup>42</sup>. 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

---

<sup>42</sup> Но появились и болезни, встречающиеся исключительно в западной Цивилизации, например нервная анорексия, поразившая огромное количество девушек и молодых женщин от 13 до 30 лет на Западе, но не обнаруженная в странах третьего мира. Психическое расстройство проявляется в искажении образа собственного тела, страхе лишних килограммов, приводящих к отказу от еды и серьезной – иногда необратимой – потере веса. Среди возможных причин этого недуга 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.

подобной роли культуры в сфере аномального поведения требует пересмотра способов диагностики и лечения индивидов с психическими расстройствами» (Matsumoto, 1996, p.235).

#### ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Андреева Г. М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 1996. С.163-171.

Велик А. А. Психологическая антропология: некоторые итоги развития // Этнологическая наука за рубежом: Проблемы, поиски, решения /Под ред. С. Я. Козлова, П. И. Пучкова. М.: Цаука, 1991. С.35-47.

Кон И. С. К проблеме национального характера // История и психология / Под ред. Б. Ф. Поршнева, Л. И. Анцыферовой. М.: Наука, 1971. С.122-158.

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

## ТЕМА 9 УНИВЕРСАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРНО-СПЕЦИФИЧНЫЕ АСПЕКТЫ ОБЩЕНИЯ

### 1. Сравнительно-культурный подход в социальной психологии

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 интраиндиви-дуальных механизмов или процессов обработки информации, которые активируются в ответ на некоторые стимульные условия и более или менее непосредственно определяют социальные когни-ции, аттитюды и поведение» (Pepitone, Triandis, 1987, p.479).

Во всех подобных априорно универсальных концептуальных системах бросается в глаза отсутствие контекстуальных, в том числе культурных, переменных и даже подчеркивается инвариантность механизмов и процессов у всех народов, во всех культурах. Так, теория когнитивного диссонанса индифферентна к содержанию когниций, а теория фрустрации-агрессии – к конкретному содержанию фрустрации и фруст-рируемой цели.

В настоящее время многие серьезные исследователи пришли к выводу, что якобы «естественные» социально-психологические «законы» очень часто ограничены только западной культурой, а большинство теорий нерелевантно незападным культурным условиям. Пример, подтверждающий культурные границы современной социальной психологии, – попытка повторить в Израиле исследования, проведенные в США. И. Амир и И. Шарон из тридцати пяти исследований, результаты которых были опубликованы в 1973-75 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 (см. 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?

«Так, японцы намного меньше озабочены проблемой когнитивного соответствия, чем представители западной культуры.... А в западной социальной психологии значительное место занимают теории «когнитивного-баланса», «когнитивного диссонанса», «когнитивной конгруэнтности» и т.д., в основе которых лежит зародившаяся: еще в древнегреческой мысли идея соответствия. 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»<sup>43</sup> (Triandis, 1994, p. 4).

Но Запад долгое- время являлся эталоном для психологов Азии, Африки и Латинской Америки. Поэтому они 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 из них даже сформировался комплекс неполноценности. 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 заключению о необходимости создавать «местные» социальные психологии, «стремящиеся взглянуть на группу глазами,ее,членов? и; учитывающие социальный и культурный контекст - ценности, нормы, систему верований, характеризующие конкретную этническую общность (Ho, 1998, p.94).

На Западе тоже озаботились новой ситуацией и стали намного серьезнее относиться к сравнительно-культурным исследованиям. Были выделены

---

<sup>43</sup> Индийские психологи подчеркивают, что основным свойством личности индийцев является принятие противоречий (см. *Peipone, Triandis, 1987*).

основные задачи, стоящие перед сравнительно-культурной социальной психологией. Наиболее очевидная из них – проверка универсальности (или валидности) существующих социально-психологических теорий. Этой задаче Дж. Берри дал название «перенос и проверка», так как психологи стремятся перенести свои гипотезы на другие этнические группы, чтобы проверить, подтверждаются ли они во многих, а желательно, во всех культурных контекстах (см. Berry et al., 1992). Вторая задача, стоящая перед сравнительно-культурной психологией, – изучение психологических переменных, которые отсутствуют в западном – весьма «ограниченном – культурном опыте. И создание «местных» психологии является при решении этой задачи необходимым этапом исследовательского процесса.

Предполагается, что лишь решив эти задачи, можно прийти к конечной цели – попытаться собрать и интегрировать результаты и обобщить их в подлинно универсальной социальной психологии, валидной если не для всех, то для широкого круга культур.

Но хотя исследователи универсалистского направления и верят в возможность раскрытия социально-психологических явлений, которые характеризуют *Homo sapiens* как вид, в настоящее время наиболее актуальной является первая из упомянутых задач. Ее разрешение сталкивается с большим количеством проблем и трудностей при буквальном переносе исследований из одной культуры в другую. Возможно ли вообще валидное сравнительно-культурное исследование?

По мнению Г. Триандиса, наилучшие результаты могут быть достигнуты при использовании комплексного *etic-emic-etic* подхода, при котором используются «*etic* категории и *emic* способы их измерения» (Triandis, 1994, p.69). При этом оригинальная система категорий должна быть точно операционализирована в каждой культуре.

В качестве примера можно привести проблемы, которые необходимо разрешить при- сравнительно-культурном исследовании социальной дистанции. В США понятие «социальная дистанция» было введено в научный обо-

рот в 20-е гг. Е. Богардусом, который, операционализируя его, спрашивал испытуемых, согласились бы они «жениться», «иметь в качестве близкого друга», «жить по соседству», «вместе работать», «изгнать из страны» и т.п. представителей ряда этнических общностей.

Не вызывает сомнений, что понятие «социальная дистанция» – универсальный (etic) конструкт и имеет смысл во всех культурах. Однако оригинальные вопросы Богардуса являлись культурно-специфичными (emic) для США начала века, и 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 нуклеарной семьей, в других – с племенем, в одних – наиболее значимой является группа соседей, а в других – элитарный клуб. При исследовании культурной дистанции в США и Греции Триандис учитывал это обстоятельство. Поэтому в каждой культуре он выявил связи индивида со всеми возможными группами и сконструировал два разных, но эквивалентных между собой – стандартизированных для культуры – набора вопросов. Иными словами, лишь часть вопросов являлась прямым переводом с английского языка на греческий, а остальные отражали культурную специфику. Например, в Греции измерялось согласие испытуемых на включение представителей этнических общностей в «парею» (компанию друзей), а в США – согласие видеть их своими приятелями 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 «прикасаюсь 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 (см. Triandis, 1994).

Итак, для получения надежных данных в сравнительно-культурном исследовании, предпочтительнее не переводить методики с одного\*языкана 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 психологических методик, например метод двойного перевода с децентрированием, предложенный О. Вернером и Д. Кэмпбеллом. Разрабатывая свой метод, американские исследователи 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, чем к А. После этого он осуществляет двойной перевод децентрированного текста А», в результате получая текст А, имеющий большие шансы оказаться идентичным тексту А (см. Werner, Campbell, 1970).

Невозможно перечислить все моменты, влияющие на валидность и надежность результатов сравнительно-культурных исследований. Во-первых, следует учитывать самые разнообразные межкультурные различия. Например, между представителями культур существует заметная разница в использовании предлагаемых вариантов ответов: испытуемые могут в большей или меньшей степени предпочитать крайние варианты ответов типа «Я совершенно 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 желания выразить идеалы своей культуры, угодить исследователю либо властям (см. Hui, Triandis, 1989).

Необходимо также помнить, что в каждой культуре существуют слои населения, трудно достижимые для исследователей. Например, богатые и влиятельные люди, как правило, недоступны в 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 (см. Triandis, 1994). А у российских исследователей при работе в школе не возникает столь серьезных трудностей,.

Во-вторых, 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 отмечают Дж. Берри и его коллеги, этноцентризм в - сравнительно-культурных исследованиях ; можно обнаружить достаточно часто и на разных уровнях: 1) при введении в якобы универсальные методики категорий, специфичных для своей культуры<sup>44</sup>; 2) при выборе предмета исследования без учета особенностей одной из изучаемых культур. Например, на Западе, как правило, изучается содержание коммуникации, тогда как для восточных культур не менее важен контекст, в котором она протекает; 3) в формулировании теорий и концепций, так как идеи социальных психологов и используемые ими понятия обусловлены культурой (см. Berry et al., 1992). 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 раз-

---

<sup>44</sup> Вспомните пример с исследованием социальной дистанции.



нообразии человечества. Далее мы затронем лишь отдельные аспекты из весьма обширной области социальной этнопсихологии, основное внимание уделив системам коммуникации и социальным регуляторам человеческого поведения.

## 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 мешающим 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 обыденном языке это правило выражается в словах: «все должны, говорить на одном языке»» (Андреева, 1996, с. 85).

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» (ван 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 знали только русские деревни, так представляли себе деревню Нёйисюр-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.

Иными словами, речь является лишь частью единого процесса коммуникации, и в реальной жизни вербальная и невербальная коммуникация тесно взаимосвязаны<sup>45</sup>. Единственная разница между ними в том, что люди не задумываются о своем невербальном поведении так же часто и настолько же осознано, как о тех словах, которые используют. Но это вовсе не означает, что невербальное поведение<sup>46</sup>, 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.

Между культурами существуют значительные различия в том, как используются средства коммуникации в межличностном общении. Представители индивидуалистических западных культур больше внимания обращают на содержание сообщения, на то, что сказано, а не на то – как; их коммуникация в слабой степени зависит от контекста. Для таких культур, называемых низкоконтекстными, 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.

---

<sup>45</sup> Прекрасный пример неразрывной связи вербальной и невербальной коммуникации предоставляют результаты эмпирического исследования, проведенного в США. При общении с соотечественниками 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) (см. Sussman, Rosenfeld, 1982).

<sup>46</sup> Паралингвистические (интонация, громкость голоса) и экстралингвистические (паузы) добавки, а также мимика, жесты, взгляды и многое другое.

Содержание коммуникации высоко ценится в американской культуре. Большинство американцев в повседневном общении используют «small talk» («короткий разговор»): они задают друг другу вопросы типа: «Как дела?», «Прекрасный денек, не правда ли?», – и вовсе не ждут на них ответа. В дискуссиях американцы предпочитают высказываться ясно и четко и стремятся в первую очередь выдвинуть основной аргумент, чтобы вызвать у оппонентов желание услышать остальную информацию (см. THandis, 1994).

В высококонтекстных культурах при передаче информации люди склонны в большей степени обращать внимание на контекст сообщения, на то, с кем и при какой ситуации происходит общение. Эта особенность проявляется в придании особой значимости форме сообщения, тому как, а не тому, что сказано.

Высокая зависимость коммуникации от контекста, характерная для многих восточных культур, 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.

Анализируя особенности русского языка, мы обнаружим большое количество признаков 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, на наш взгляд, не случайно пышным цветом расцвело на поле лингвистической неопределенности именно в ситуации социальной нестабильности, характерной для современной российской действительности. Россия действительно как бы отказалась от наследия прошлого и как бы строит как бы новое общество.

Для коллективистических культур характерна и большая, чем для индивидуалистических, дифференциация эмоциональных категорий, что отражается на стиле межличностных отношений (см. Triandis, 1994). 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 человека в возрасте и т.п.) (см. Проников, Ладанов, 1985).

Впрочем, высококонтекстные культуры могут существенным образом различаться по проявленности эмоций в речи. 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, сл. 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 веке П. Хохряков, считая особым качеством русской беседы задушевность, связывал с ним 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) (см. Хохряков, 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<sup>47</sup> русских имен и многое другое (см. 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 сиюминутного 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 века вариантность названия человека определенным именем намного более четко

---

<sup>47</sup> В русском литературном языке имеется около 20 общеупотребительных форм личных имен, а в разговорной речи выявлено не менее 80 экспрессивных суффиксов, используемых в именах.

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 традиционных, стереотипных элементов поведения, в том числе и вербального, чем русская. Вербальная коммуникация японцев и в наши дни больше зависит не от сиюминутной 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.<sup>48</sup>. Например, в Японии, с одной стороны, молчание не рассматривается как вакуум общения и даже оценивается как проявление силы и мужественности, а с другой стороны, «органом речи» для японца является взгляд, а глаза говорят в той же мере, что и язык. Именно

---

<sup>48</sup> В этом отражается второе значение понятия «высококонтекстная культура» – культура, в которой невербальное поведение оказывается более значимым, чем вербальное (см. Intercultural communication theory, 1983).

встретив взгляд другого человека, японец понимает движения его души и может на ходу перестроить свое вербальное поведение.

Видимо, и в этом русская культура имеет сходство с японской. Так, Э. Эриксон приписывал русским особую выразительность глаз, их использование «как эмоционального рецептора, как алчного захватчика и как органа взаимной душевной капитуляции» (Эриксон, 1996 а, 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. Так как в японской культуре контакт глаз не является обязательным атрибутом коммуникации, жителям этой страны подчас трудно выдержать «нагрузку чужого взгляда» (см. Пронников, Ладанов, 1985). Иными словами, японская культура – одна из наименее «глазеющих».

Русская же культура – «глазеющая», по крайней мере по сравнению с англосаксонскими культурами. 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 (см. Холл, 1995). Но 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. Эриксон обнаружил и в литературных произведениях. 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 (см. Толстой, 1952, с. 416-419).

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

### 3. Экспрессивное поведение и культура

Согласно теории эволюции Ч. Дарвина, мимика – движения лица, выражающие эмоции, – является врожденной, не зависимой от расы или культуры и не различается у человеческих существ во всем мире. Тем не менее в первой половине XX века многие ведущие культурантропологи, включая М. Мид, обнаружили многочисленные свидетельства того, что у представителей разных культур существуют значительные различия в экспрессивном поведении, в том числе и в мимике. По их мнению, выявленные различия означают, что мимика – это язык, которым, как и любым другим, человек овладевает в процессе социализации. Только благодаря тому, что японцев с детства учат



не расстраивать своими переживаниями окружающих, они, испытывая глубокое горе от смерти близких, сообщают об этом с улыбкой<sup>49</sup>.

Но в 60-е гг. П. Экманом и У. Фризенем была проведена целая серия экспериментов, выявивших инвариантность мимики в различных культурах и, получивших название «исследований универсальности» (см. 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 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 сходное 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 результатов исследователи сделали еще один шаг, предъявив студентам из США, которые никогда прежде не видели членов племен с Новой Гвинеи, их фотографии, запечатлевшие на лицах все те же эмоции. И новые результаты оказались аналогичными предыдущим: испытуемые опознали все эмоции, испытывая некоторые затруднения лишь при разграничении страха и удивления.

---

<sup>49</sup> Впрочем, буквально в последний год 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 авг., с. 11).

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 вызывающие определенные эмоции фильмы и записывали – без их ведома – их реакции на видео. 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.

В дальнейшем исследования, повторяющие и развивающие работы 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 базисных эмоций<sup>50</sup> в экспрессивных выражениях лица общепризнанна. 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.

Но если в вопросе об универсальности человеческой мимики правы Дарвин и современные психологи, то как же быть с многочисленными данными культурантропологов о существенных различиях в проявлении 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 людьми. А азиатский ребенок мигать не учится – во многих восточных культурах подмигивание считается дурной привычкой и может обидеть человека (см. Ситарам, Когделл, 1992).

Во-вторых, не только психолог, но и любой наблюдательный человек, взаимодействующий с представителями различных народов, видит меж-

---

<sup>50</sup> Кроме гнева, грусти, отвращения, страха, радости и удивления в наши дни к ним относят еще и презрение.

культурные 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 позволено в определенных ситуациях показывать, а какие – прятать. Экман и Фризен назвали их культурно обусловленными правилами «показа» эмоций.

Так, очень строгие правила «показа», а точнее, «сокрытия», маскировки эмоций существуют в японской культуре. Практически все наблюдатели отмечают, что у жителей страны восходящего солнца, «как правило, спокойное, безмятежное выражение лица, независимо от внутренних ... эмоций», которые они стремятся скрывать, пряча под маской (Пронников, Ладанов, 1985, с. 200)<sup>51</sup>.

Эта особенность японской культуры отразилась и на результатах сравнительно-культурного исследования, проведенного Экманом и Фризенем. Как уже отмечалось, при просмотре вызывающего стресс 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<sup>52</sup>.

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,

---

<sup>51</sup> Правда, среди близких японцы любят смеяться и улыбаться, считая возможным «снять маски», дать волю чувствам печали или радости.

<sup>52</sup> В этом случае мы имеем дело с предписанным культурой правилом использования улыбки. Французский социолог и этнолог М. Мосс обратил внимание и на «чрезвычайную распространенность обязательного и морально предписанного использования слез» в погребальных обрядах традиционных культур (Мосс, 1996, с.74). Т.е. культура может регулировать не только сдерживание эмоций, но и гиперболизацию их проявления.

придающих огромное значение статусу взаимодействующих с ними людей, не могло не повлиять то обстоятельство, что при демонстрации фильма присутствовал «старший высокостатусный экспериментатор».

В последние годы социальные психологи обратили особое внимание на межкультурные различия правил «показа» эмоций в разных ситуациях. 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 членов чужой группы, например в общественном месте, при общении со случайными знакомыми. 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. Американские испытуемые посчитали более приемлемыми проявления гнева, отвращения или страха перед родственниками или друзьями, а не перед посторонними, в присутствии которых индивид в США должен всегда демонстрировать оптимизм и радость жизни (см. Matsumoto, 1996).

Еще одним видом экспрессивного поведения человека являются жесты или выразительные движения рук. 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 обо 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 первобытной культуре, не знакомой со стрелковым оружием.

За последние десятилетия появилось большое количество работ, описывающих и систематизирующих жесты. В результате становится все более очевидным, что большинство жестов 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, оскорбил бразильцев: он сложил в кольцо большой и указательный пальцы, т.е. использовал жест, означающий «окей» в США, но непристойный в Бразилии (см. Triandis, 1994). Одинаковые по технике исполнения жесты могут по-разному 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 по лингвострановедению, полагая, что на первом этапе изучения иностранного языка учащимся следует исключить невербальные средства своей национальной культуры, так как выучить и правильно употреблять систему жестов сложнее, чем выучить язык. Постепенно они должны быть ознакомлены 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).

Разные типы жестов в разной степени связаны с культурой (см. Ekman, Friesen, 1969). Адаптеры, (почесывание носа, покусывание губ) помогают нашему телу адаптироваться к окружающей обстановке, но со временем могут

и утратить эту функцию. Хотя они слабо используются при межличностном общении, именно культура определяет, какие из них прилично или неприлично использовать в той или иной ситуации. Иными словами, правилам их использования 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 и правилах использования определенных жестов. Некоторые культуры поощряют своих членов к экспрессии в жестах (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 (см. Пронников, Лада-нов, 1985).

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 – «дай мне немного денег», а в некоторых регионах Европы, как и в Бразилии, – весьма непристойный жест.

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 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 ладонью вниз и согнутыми пальцами делают движение в свою сторону<sup>53</sup>. Но «договорный» 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.

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 из «договорных» жестов не были правильно интерпретированы ни одним из испытуемых (см. Berry et al., 1992).

В той или иной степени обусловлены культурой и другие элементы экспрессивного поведения человека, например поза. Например, «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.

К сожалению, мы не имеем возможности описать межкультурные различия во всех системах невербального поведения, используемых в человеческой коммуникации. К настоящему времени наиболее изученной – кроме перечисленных – оказалась пространственно-временная организация общения (проксемика) (см. Бгажноков, 1983; Леонтьев, 1997; Холл, 1995). Меньше внимания уделяется в этнопсихологии другим системам невербального поведения: разнообразным прикосновениям, основанным на тактильной системе знаков, паралингвистическим добавкам к речи, например интонации и громкости голоса, культуре запахов и т.п., хотя различия и в этих областях отнюдь не способствуют эффективному обмену информацией между представителями разных культур и народов.

---

<sup>53</sup> Еще один поразительный пример устойчивости символики жеста в разных культурах отмечен Ю. М. Лотманом. По его мнению, инвариантным является значение подпирания подбородка. Во всяком случае именно так изображается человек в состоянии выбора и в ритуальных фигурках африканского племени ндембу, и в «Мыслителе» О. Родена (см. Лотман, 1992 в).

Большой интерес представляет всестороннее изучение особенностей коммуникации в сложных, многокомпонентных обычаях и ритуалах. С этой точки зрения достаточно подробно в мировой науке проанализированы погребальные ритуалы в традиционных обществах (см. Мосс, 1996). Давно установлено, что стереотипизированные элементы вербального (крики, плачи, песнопения) и невербального (мимика, слезы, жесты) поведения их участников не являются стихийным выражением индивидуальных эмоций, а носят публичный и социальный характер. Так, прежде всего социальным явлением предстает вытье по покойнику в русской деревне. Наблюдатели отмечали даже использование причитаний для передачи информации, абсолютно не связанной с обрядом похорон: вытье по покойнику служило предлогом для того, чтобы «разнести «при народе» своих недругов». Особенно часто пользовались этим «молодые бабы, терпящие действительные или мнимые обиды в семье от мужа, свекрови и др.» (Громыко, 1986, с.108).

#### 4. 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 в рамках данного учебника подробно проанализировать межкультурные различия во всех процессах социальной перцепции, остановимся на атрибутивных процессах, составляющих ее основное содержание (см. Андреева, 1996).

Когда говорят об атрибутивных процессах, прежде всего имеют в виду каузальную атрибуцию – приписывание причин поведения. 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, ведь, как совершенно справедливо 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 другого» (Майерс, 1997, с. 112).

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» (Майерс, 1997, с. 112).

Так как во всем мире проводятся многочисленные эмпирические исследования, к настоящему времени накопилось до вольно 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 «локуса (внешнего или внутреннего), стабильности/нестабильности. и контролируемости/неконтролируемости.

Сам создатель модели участвовал в проведении сравнительно-культурного исследования атрибуции достижений в США и Чили (см.. 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 (см. Chandler et 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 объяснялись прежде всего недостатком усилий<sup>54</sup>.

Но между группами обнаружались и различия в атрибуции достижений. Особенно значительными они оказались у представителей двух восточных культур – японской и индийской. Так, японцы приписывали неудачам, внутренние причины, а успехам – внешние чаще, чем члены других этносов. Авторы объясняют это особенностями социализации в японской культуре: воспитанием чести, чувства долга перед семьей<sup>55</sup>. А индийцы оказались наименее интернальными при атрибуции неудачи и наиболее интернальными при атрибуции успеха. По мнению авторов, это – отражение косности индийской кастовой системы.

Но если Т. Чандлер с коллегами попытались 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 про-

---

<sup>54</sup> В более поздних исследованиях та же стратегия атрибуции была выявлена у китайцев и подтверждена для японцев.

<sup>55</sup> К этому следует добавить, что в японской культуре рекомендуется придерживаться жизненного правила: «Причиной несчастья считай самого себя» (Пронников, Ладанов, 1985, с. 39), и поощряется говорить о себе «плохие вещи» (см. Вежбицкая, 1997).

водить междисциплинарные исследования с участием культурологов, этнологов и лингвистов.

Необходимо также выйти за рамки вайнеровской модели и интегрировать полученные к настоящему времени многочисленные данные в единую теорию, тем более, что получил развитие еще один подход к изучению атрибуции – исследование различий в объяснительном стиле (оптимистичном или пессимистичном) не только у разных людей, но и в разных культурах (см. Lee, Seligman, 1997). Правда, авторы данной концепции как и «пользователи» вайнеровской модели 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 в них четырех факторов – 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 в объяснении везением успеха и неудачи, не будут иметь никакого смысла.

Существует и крайняя точка зрения А. Пепитона, согласно которой 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 различных культурах мы сталкиваемся с различными толкованиями причинности (см. Гуреев, 1984). А британский психолог М. Бонд, проанализировав проведенные в разных странах исследования, пришел к заключению, что члены самых разных культур могут осуще-

ствлять осмысленный процесс каузальной атрибуции, когда их об этом просят (см. 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 со всеми языками мира —»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 атрибуций в жизни людей психологами, которые сами интенсивно интересуются причинами поведения, а общаются в основном со студентами, которые разделяют этот интерес.

Второй вопрос, встающий перед исследователями межкультурных различий в каузальных атрибуциях – какие их типы чаще используются представителями той или иной культуры. Примеры исследований подобного рода мы уже приводили. Можно высказать предположение, что представители индивидуалистических культур .в большей степени, чем представители культур коллективистических, подвержены фундаментальной ошибке атрибуции, т.е. тенденции наблюдателя переоценивать влияние личностных диспозиций и недооценивать влияние ситуации на поведение людей. Перитон, ссылаясь на данные о преобладании ситуативных атрибуций девиантного поведения в Индии, даже высказал сомнение в универсальности фундаментальной ошибки атрибуции (см. Peritone, 1981).

Что касается типа обстоятельственных атрибуций, то представители коллективистических культур, на поведение которых большее влияние ока-

зывают групповые нормы, в качестве обстоятельственных чаще используют социальные (глобальные), а не индивидуальные (специфичные) атрибуты. Например, при сравнении атрибуций, используемых американскими и китайскими студентами, которым не задавалось списка возможных причин поведения персонажей ситуаций, не было обнаружено различий в частоте использования личностных (внутренних) и обстоятельственных (внешних) атрибуций. Но более глубокий анализ обнаружил значительные различия между китайцами и американцами: в качестве более вероятных причин поведения китайцы чаще указывали социальные обстоятельства, например долг перед обществом, а американцы – индивидуальные обстоятельства, например их благоприятное стечение (см. Bond, 1983).

Между коллективистическими 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 основных участников событий. Агеев объясняет это тем, что для вьетнамской культуры характерна большая, чем для русской или европейской, ответственность друг за друга членов первичных коллективов, «большая зависимость решений и поступков человека от социального окружения, от мнения значимых других» (Агеев, 1990, 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. Можно лишь высказать некоторые предположения на основании данных лингвистики, так как не вызывает сомнений, что разные языки способствуют разным типам атрибуции.

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). Негативность характерна для русской лексики, что можно обнаружить в глаголах типа удалось, успеть/неуспеть, получилось, вышло, посчастливилось, повезло и многих других, «значение которых сводится к тому, что событие произошло с человеком как бы само собой (см. Падучева, 1997).

Даже эти немногочисленные данные позволяют высказать предположение о том, что русские чаще, чем представители многих европейских народов, например англичане, свои и чужие достижения приписывают обстоятельствам, или в соответствии с терминологией Вайнера, – везению (внешней, неконтролируемой и нестабильной причине).

Перед исследователями встает и проблема соотношения культурных и социально-экономических детерминант атрибуции у членов различных этнических групп. В связи с этим интерес представляет работа Х. Марина, изучавшего объяснение причин опозданий гражданами США и Чили (см. Marin, 1987). Выяснилось, что чилийцы считают, что быть пунктуальным трудно, и важную роль при этом играет везение, т.е. предпочитают внешние и нестабильные 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 – общество, ориентированное 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 ориентации, тем не менее основное внимание обращает на социально-экономические причины различий в атрибуциях граждан двух стран: в Чили не все имеют часы, плохо работает 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 тренинг, способствующий большей точности ожиданий индивида о поведении члена другой культуры.

## **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

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.

Пронников В. А., Ладанов И. Д. Японцы (этнопсихологические очерки). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы издательства, 1985. С.200-235.





## ТЕМА 10 КУЛЬТУРНАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ РЕГУЛЯТОРОВ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

### 1. Регулятивная функция культуры

Во второй половине XX века 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 в той или иной мере определяющая 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, 1992 а, 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 типовые программы данной культуры» и регулируя поведение в стандартных для данной общности ситуациях, освобождаем индивида от принятия индивидуальных решений (Асмолов, 1990, с. 271-272)<sup>56</sup>. 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. 102).

Что же это за типовые программы культуры, являющиеся регуляторами человеческого поведения? На наш взгляд, все регуляторы социотипического поведения можно объединить понятием «традиция». Используя его, мы исходим из того, что в последние десятилетия в\* мировой науке все отчетливее

---

<sup>56</sup> Собственно говоря, это действия людей, соответствующие социальным или коллективным, если использовать терминологию Л. Леви-Брюля, представлениям.

прослеживается тенденция понимать под традицией более широкий, чем прежде, круг явлений и процессов (см. 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 входить в тонкости разграничения терминов «культура» и «традиция». Среди многих, зачастую исключаящих друг друга концепций, нам ближе та, которая рассматривает традиций 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 (см. Лурье, 1997). Нам представляется правомерной также точка зрения О. А. Осиповой, согласно которой между тремя понятиями существует «определенная соотнесенность по вертикали: понятие «культура» выступает как более общее по отношению к традиции, а традиция, в свою очередь, как более общее, да 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 доведения – 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 (см. Байбурин, 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, пост как воздержание от пищи относится уже к другому типу обычаев, 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 (Байбурин, 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 веке 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):

- коллективистические ценности русской культуры, прежде всего ценность самой общины – «мира» «как основы и предпосылки существования человека (см. Бороноев, Смирнов, 1995);

- нравственные нормы, существовавшие в русской общине: а) норма милосердия – «совершенно безвозмездные (т.е. без непременно угощения) помочи общины отдельному члену ее при особенно неблагоприятных для него обстоятельствах (пожар, болезнь, вдовство, сиротство, падеж лошади) были по крестьянским этическим нормам обязательными» (Громыко, 1986, с.60); б) норма равенству, 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 или 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/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 или допустимые во время общения дистанции и прикосновения;
  - дистанция между индивидом и «властью», степень неравенства между вышестоящими и нижестоящими<sup>57</sup>;
  - высокая контекстность/низкая контекстность или максимизация/минимизация различий в поведении в зависимости от ситуации;
  - дихотомия человек/природа или степень господства человека над природой, подчинения природе, жизни в гармонии с природой (см. Stephan, Stephan, 1996).

Конечно, это далеко не все измерения 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) (см. Berry et al., 1992), а также принятое в культурантропологии противопоставление культуры вины и культуры стыда (см. Кон, 1979). Ю.М. Лотман влияние культуры на поведение человека обнаруживает и при сопоставлении письменных и бесписьменных культур. По его мнению, в письменных культурах человек выбирает стратегию своего поведения исходя из причинно-следственных связей или ожидаемой эффективности, а «бесписьменная культура с ее ориентацией на приметы, гадания и оракулов переносит выбор поведения во вне-личностную область» (Лотман, 1992 в, с.104).

<sup>57</sup> Д. Матсумото предложил модификацию этого измерения культуры, назвав его дифференциацией статусов, т.е. степенью поддержания статусных различий между представителями культуры (см. *Mateumoto*, 1996).

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, организуемые вокруг какой-то темы», Г. Триандис называет культурными синдромами (Triandis, 1993, p.156). Так, при рассмотрении в качестве культурного синдрома индивидуализма 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 традиции, в которых отражается первоочередное поощрение культурой потребностей, желаний, целей либо автономного и уникального индивида, либо группы.

Так как по мнению крупнейших современных исследователей (Дж. Берри, Г. Триандиса, Г. Хофстеде и многих других), в ориентации культур либо на коллектив, либо на личность отражаются наиболее значимые различия между ними, эти культурные синдромы мы проанализируем более подробно.

## 2. Индивидуализм и коллективизм

Социальные психологи заинтересовались этой темой относительно недавно, но в культурантропологии, социологии и общей психологии ее изучению посвятили работы многие серьезные исследователи. Так, Дж. Брунер одной из двух основных групп культурных факторов, обуславливающих познавательное развитие<sup>58</sup>, рассматривает ценностные ориентации – ориентированность культуры либо на коллектив, либо на индивида (см. Брунер, 1977). С его точки зрения, индивидуалистическая ориентация характерна для современных культур, а коллективистическая ориентация – для традиционных

---

<sup>58</sup> Вторая группа факторов, по<sup>1</sup> его мнению, связана с различными аспектами языка и его использования.

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 коллективистической ориентацией: так как индивид традиционного общества не располагает возможностями влиять на условия среды, он меньше отделяет себя от физического мира и других индивидов.

Американский исследователь полагает, что фактором, формирующим выбор индивидуалистической или коллективистической ориентации, является интерпретация взрослыми ранних действий ребенка. Он приводит данные, согласно которым 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. По мнению Брунера, социальная интерпретация двигательных актов способствует тому, что ребенок уолоф в будущем будет больше идентифицировать себя с группой и меньше различать физические и социальные явления.

Брунер подчеркивает, что индивидуалистическая ориентация распространяется по мере овладения людьми окружающим миром. В индивидуалистических культурах внимание ребенка привлекается к другой стороне физической активности: его действия интерпретируются с точки зрения успеха двигательных актов, а «прочие люди тем самым становятся несущественными для реализации этих актов» (Брунер, 1977, с. 333).

Проблемы дихотомии индивидуализма/коллективизма волновали и многих других исследователей. Американский культурно-трополог Ф. Хсю сравнивал американцев, весь образ жизни которых центрирован на индивиде, и китайцев, в образе жизни которых, центрированном на ситуации, постоянно проявляется взаимозависимость. Социолог Т. Парсонс проводил различие между ориентацией «деятеля», преследующего собственные интересы, на «Я» и ориентацией «деятеля», преследующего общие интересы, на коллектив и рассматривал данную пару ценностных ориентации социальной системы в качестве одной из центральных.

Существенный вклад в эмпирическое исследование коллективизма и индивидуализма внес Г. Хофстеде, предложивший одну из наиболее известных систем измерения культур (см. Hofstede, Bond, 1984). Проделав гигантскую работу – факторный анализ 116000 анкет, выявлявших ценностные ориентации сотрудников корпорации IBM более чем в 50 странах, он выделил четыре фактора, одним из которых оказался индивидуализм, понимаемый Хофстеде как «эмоциональная независимость индивидов от групп, организаций или других коллективов» (Цит. по: Hui, Tri-andis, 1986, p. 228)<sup>59</sup>. В качестве единиц анализа рассматривались государства, в которых проводилось исследование. Они и были проранжированы по степени приверженности их граждан индивидуализму. Наибольший индивидуализм проявили граждане США, Австралии, Великобритании, а наименьший – граждане Пакистана, Колумбии, Венесуэлы.

К настоящему времени социальными психологами проведено большое количество сравнительно-культурных исследований индивидуализма и коллективизма, которые если теперь и рассматриваются на 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 и т.п. Или, вслед за Триандисом, используется понятие культурных синдромов.

Впрочем, индивидуализм/коллективизм продолжает подвергаться анализу и в качестве ценностных ориентации отдельных индивидов – склонных к коллективизму аллоцентрических и склонных к индивидуализму идиоцентрических личностей, по терминологии того же Триандиса.

Многочисленные исследования продемонстрировали полезность категорий индивидуализма и коллективизма для концептуализации, предсказания и объяснения межкультурных различий в поведении индивидов. Например, выявлены различия у членов двух типов культур в локусе контроля, каузаль-

---

<sup>59</sup> Другие измерения культуры «по Хофстеде» – маскулинность/фемининность, избегание неопределенности и дистанция между индивидом и «властью».



ной, атрибуции, проявлении эмоций, значимости личностной или социальной идентичности, способах выхода из конфликтов, стилях преподавания, и т.д. и т.п.

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», Г. Триандис попытался суммировать различия между двумя типами культур (см. Triandis, 1994; Hui, Triandis, 1986). Мы перечислим только некоторые из них, добавив особенности, выделенные Ш. Шварцем (см. 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. Индивидуалисты<sup>60</sup> являются членами многих групп, но – за исключением нуклеарной 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 подростков. Обязанности и ожидания людей 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

---

<sup>60</sup> Здесь и далее индивидуалистами мы условно называем представителей индивидуалистических культур, а коллективистами – представителей коллективистических культур.

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 социальными установками, чем групповыми нравственными нормами. Отмечается даже ориентированность подобных культур на нарушение норм – «стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству» (Лотман, 1992 а, с. 296)<sup>61</sup>. Существующие нормы поощряют независимость от группы: не принято одалживать деньги или брать займы вещи. При распределении материальных ресурсов превалирует норма справедливости, 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<sup>62</sup>.

Коллективисты осознают себя членами меньшего количества групп, чем индивидуалисты, но связаны с ними более тесно. Они чувствуют себя вовлеченными 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 брльщим коллективистов он является» (Hui, Triandis, 1986, p. 240).

---

<sup>61</sup> 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).

<sup>62</sup> Как отмечает Шварц, в идеальных коммунальных обществах, например небольших племенах, идентификация индивида с группой может быть столь тесной, что почти невозможно представить себе индивидов, имеющих собственные интересы (см. *Schwartz*, 1990).

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. Это относится прежде всего к одному из двух выделяемых Триандисом типов коллективизма – вертикальному коллективизму, при котором акцентируется иерархия членов группы. Самоопределение в этом случае связано с особым местом в иерархии, а как физическое, так и социальное пространство рассматривается в терминах «почетное – менее почетное».

Второй тип коллективизма – горизонтальный – делает акцент на взаимозависимости и единстве. Впрочем, строгая иерархия, характерная для вертикального коллективизма, часто сопровождается солидарностью лиц, занимающих различный статус (см. Бгажноков, 1983).

Основными ценностями коллективистической культуры являются следование традициям, послушание, чувство долга, которые способствуют сохранению единства группы, взаимозависимости ее членов и гармоничным отношениям между ними.

В коллективистических культурах групповые нормы являются более важным регулятором поведения, чем социальные установки. «Высоко оценивается «правильное поведение», «жизнь по обычаю», «как у людей», «по уставу»» (Лотман, 1992 а, 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. Так, в племенных поселениях все ресурсы объединялись в общий фонд, и даже в обществах охотников, поощрявших инициативу и независимость, крупная добыча часто делилась между членами сообщества.

Можно и дальше выделять особенности индивидуалистических и коллективистических культур, однако результаты теоретических изысканий и эмпирических исследований, полученные в последнее время, значительно

усложняют картину. Так, Шварц указал на недостатки рассмотрения индивидуализма/коллективизма как дихотомии противоположных базовых ценностей (см. Schwartz, 1990).

Во-первых, существуют ценности, которые в одинаковой мере служат интересам как индивида, так и группы, и поэтому регулируют поведение людей в любой культуре. С точки зрения Шварца, одной из таких ценностей является мудрость.

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 достижениям<sup>63</sup>. Шварц не обнаружил предполагаемой связи индивидуализма с гедонизмом (поисками удовольствия и счастья), а коллективизма – с безопасностью. Более того, Пепитон утверждает, что возможна тесная связь между справедливостью и равенством: в США, где «распределение вознаграждений в соответствии с 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).

Как бы то ни было, в настоящее время коллективизм и индивидуализм уже не рассматриваются, как это делал Хофстеде, в качестве взаимоисключающих полюсов некоего теоретического континуума. Два культурных синдрома могут сосуществовать и в зависимости от ситуации более или менее ярко проявляться в каждой культуре, у каждого человека. В эмпирических исследова-

---

<sup>63</sup> Другое дело, что цели представителей коллективистических культур более социально ориентированы, а приемлемыми формами их достижения считаются кооперация и даже самоуничтожение (см. *Diaz Loving*, 1998).

дованиях у одних и тех же людей по отношению к разным группам и в зависимости от целей взаимодействия были обнаружены обе ориентации.

Во-первых, поведение представителей коллективистических культур во многом зависит от того, кто те «другие», с которыми они взаимодействуют. Коллективисты обнаруживают описанные выше качества главным образом при контактах с членами своей группы, с членами других групп их поведение похоже на поведение индивидуалистов. В частности, стремление помогать другим или избегать конфликта есть отражение преданности группе и желания сохранить групповую гармонию. Среди чужих эти нормы не действуют.

Одна из- главных особенностей коммуникации в коллективистических культурах – 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 городов.

В общественных местах и русские воспринимаются иностранцами наблюдателями грубыми, невежливыми и «холодными». Но отмечая большую, чем у европейцев и американцев, холодность русских при анонимных контактах, те же наблюдатели подчеркивают их теплоту в отношениях внутри-групповых, особую значимость друзей и дружбы (см. Stephan, Abalakina-Raap, 1996).

Во-вторых, выяснилось, что применение той или иной нормы при распределении вознаграждения определяется целью взаимодействия. Вне зависимости от культуры справедливость предпочитается, если цель – продуктивность, а равенство, если цель – сохранение групповой гармонии. Лишь в том случае, когда цель четко не определена, индивиды из коллективистических культур ориентируются на сохранение групповой солидарности, а не на продуктивность (см. Kagitcibasi, Berry, 1989).

В социальных науках стран Запада долгое время предсказывалась мировая тенденция прогресса к индивидуализму, якобы неизбежному в индуст-

стриальном обществе. Еще и сегодня некоторые авторы, особенно из бывших социалистических стран, утверждают, что современное общество идет к полному разрушению коллективистической 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 коллективистических 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 коллективистического, характерны одиночество, разводы, депрессия, преступления, связанные с насилием, самоубийства.

В стремлении объединить лучшее из традиций коллективистических и индивидуалистических культур создается социологическая концепция коммунистпарианизма, рассматривающая как наиболее желанное качество лично-

сти в обществе способность жить в гармонии с окружающими, не теряя при этом собственной индивидуальности. Коммунитариянисты: «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).

### 3. 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 (см. Лотман, 1970).

Это – «стыд как ориентация на внешнюю оценку (что скажут или подумают окружающие?) и вина как ориентация на самооценку, когда невыполне-

ние какой-то внутренней, интернализованной 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, высмеивания<sup>64</sup> и бойкота: «Над тобой будут смеяться. На тебя рассердятся. Тебя будут ругать» – набор аргументов, с помощью которых мать взывает 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 он 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. (см. Салимова, 1993).

---

<sup>64</sup> Высмеивание является действенным способом отучения ребенка от того, что считается неправильным, во многих культурах с высокой значимостью общинных связей. Как отмечает О. Ю. Артемова, 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).



Итак, самым страшным наказанием для японского ребенка является 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 ostracism – 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 мир в русской деревне считал, что поступки члена общины запятнали репутацию всего селения, то сход занимался его «улучшением», как это называлось в Ярославской губернии<sup>65</sup> (см. Громыко, 1986). 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 (см. 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 на 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 чувстве вины. Хотя, по мне-

---

<sup>65</sup> 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», при этом претензии выражались в традиционной фольклорной форме (Громыко, 1986, с.107).

нию американской исследовательницы, в XX веке нравы в США значительно смягчились, «все психиатры знают, какие волнения доставляет современным американцам собственная совесть» (Benedict, 1946, p. 223).

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 пороли детей повсеместно, но особенно распространенной была эта практика в Англии» (Кон, 1988 б, 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 их сначала к осознанию зыбкости границ между культурами вины и стыда, а затем и к отказу от этой типологии. Более того, так как в психологии вина рассматривалась как эмоция, возникающая на более высокой ступени развития человека, 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 все больше 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. Более того, существуют эмпирические свидетельства того, что в ситуациях, когда американцы европейского происхождения испытывает стыд, американцы азиатского происхождения первого

поколения – в том числе и японцы – обнаруживают более сложные смешанные чувства стыда и вины (см. 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 (см. 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. Даже если стыд отсутствует в социальном дискурсе и отрицается индивидом, он играет значительную роль в межличностных отношениях членов постиндустриального общества (см. Liem, 1997).

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»<sup>66</sup>.

В настоящее время большинство исследователей согласны с тем, что нет дискретных культур вины и стыда, а все известные психологические механизмы социального контроля сосуществуют в каждой из культур. Но никто не отрицает и имеющихся межкультурных различий, хотя этнопсихологи по-разному объясняют приоритет того или иного регулятора поведения.

Согласно одной точки зрения, предполагается, 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 инди-

---

<sup>66</sup> Так, в средневековых христианских системах поступок человека рассматривается как грех только в том случае, если он влечет за собой загробное наказание (см. Лотман, 1992 г).

видуалистическими 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 (см. Triandis, 1994).

Социально-исторический контекст также влияет на «выпуклость» механизмов социального контроля, и не только вины и стыда, но и страха. Например, Ю. М. 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 (см. Лотман, 1970).

Сторонники альтернативной точки зрения подчеркивают, что культуры различаются не только по частоте появления 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 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» (Пронников, Ладанов, 1985, с. 228).

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 (см. Liet, 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 (1979), страх, стыд и вина составляют единый ряд регуляторов социального поведения.

#### 4. 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 прежде всего 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 подчинения индивида групповому давлению» (Андреева, 1996, с. 207).

В начале 50-х гг. 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 культуры. 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 и 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 (см. 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» (см. 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. (см. Bond, Smith, 1996).

Но какая бы точка зрения ни казалась нам наиболее обоснованной, сама их противоречивость свидетельствует о том, что якобы универсальный уровень конформных реакций является, по меткому замечанию британских исследователей С. Перрина и К. Спенсера, «дитяем своего времени», отразив-

шим эпоху мак-картизма и «охоты за ведьмами» начала 50-х гг. в США (Perlin, Spencer, 1980, p. 405).

Исследование самих британских психологов, повторивших эксперимент в конце 70-х гг., со всей очевидностью показало, что результаты Аша являются дитем не только своего времени, но и «дитем своей культуры». В их эксперименте обычные 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.

Но с точки зрения этнопсихолога высокий уровень конформных реакций выходцев из Вест-Индии можно 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» (Агеев, 1990, с. 123).

И действительно, в исследованиях не раз подтверждалось, что представители одних народов – индонезийцы, китайцы, японцы – одобряли конформность, покорность и уступчивость больше, чем представители других – американцы, англичане и итальянцы (см. Matsumoto, 1996). Из этого можно сделать только один вывод – конформность является продуктом социализации и ин-культурации, от особенностей которых зависит ее уровень. Так, необычайно высокий уровень конформности (51%) был выявлен у африканских племен банту, чьи методы социализации отличаются необыкновенной суровостью (см. Triandis, 1994).

А основываясь на уже рассмотренных нами идеях Барри (см. Barry, Child, Wason, 1959), можно предположить, что конформные реакции прояв-

ляются с разной степенью интенсивности в зависимости от того, делается ли в культуре акцент на воспитании самоутверждения или уступчивости. Именно эту гипотезу проверял в семнадцати культурах Дж. Берри (см. Berry, 1979). По его мнению, культуры охотников и собирателей – общества с малыми запасами пищи, которые воспитывают в детях необходимые для выживания стремление к самоутверждению, креативность и исследовательский дух, – оказывают меньшее давление на личность, что приводит к меньшей конформности. А в сплоченных, стратифицированных сельскохозяйственных культурах – обществах с большими запасами пищи – 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 Сьерре-Леоне, и более низкий – у охотников и собирателей, например у эскимосов. Причины высокой конформности Берри 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, вкусивших 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 (см. 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 коллективистических культурах конформность выше, чем в индивидуалистических<sup>67</sup>. Это позволило британским психологам утверждать, что:

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 (Bond, Smith, 1996, p. 127).

Но как быть с тем, что выводам очень тщательно проведенной мета-анализа Бонда и Смита противоречат многие данные, 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 коллективистических культурах люди не поддаются давлению любой группы. Они имеют тенденцию приспосабливаться к мнениям членов своей группы, но по отношению к

---

<sup>67</sup> Уровень индивидуализма/коллективизма определялся с помощью трех различных методов, среди которых получившие самое широкое распространение во всем мире методики Г. Хофстеде и Ш. Шварца.

членам чужих групп их поведение может оказаться даже менее кооперативным, чем поведение представителей индивидуалистических культур. Как совершенно справедливо отмечает Триандис, 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 (см. 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 взглянувшим на 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, сёкен 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 сото.

В своем эксперименте Матсуда разделил испытуемых – студенток первого курса университета – на три типа групп. Группы уши – «наивная испытуемая» и подставные лица – состояли из индивидов, осуществивших взаимный социометрический выбор. Группы сёкен 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 большинства 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 (см. 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 конформностью, так и с другими механизмами, влияющими на поведение индивида 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-феминность, равенство-справедливость, 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.

## ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Асмолов А. Г. Психология личности. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 258-272.

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.

МайерсД. Социальная психология. СПб.: Питер, 1997 г. С. 249-255.

Рейковски Я. Движение от коллективизма // Психологический журнал. 1993. Т. 14. № 5. С. 24-33.

## ТЕМА 11 ПСИХОЛОГИЯ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

### 1. Межэтнические отношения и когнитивные процессы

#### 1.1. Отношения межгрупповые и межличностные

Межэтнические отношения могут быть проанализированы с разных точек зрения, поэтому изучением проблем, касающихся межэтнических отношений, занимаются многие науки – культурантропология, политология, социология, экономика, история, психология. Мы же ограничимся лишь их социально-психологическим анализом.

Как уже отмечалось в первой части учебного пособия, 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. Не следует забывать, что не существует особых, свойственных исключительно межэтническим отношениям, психологических явлений и процессов: все они являются универсальными для межгрупповых отношений, на которые мы и будем ссылаться в этой части книги.

В мировой науке нет четкости в обозначении рассматриваемой нами области: термины «межгрупповые отношения», «межгрупповое поведение», «межгрупповое взаимодействие» и даже «межгрупповой конфликт» употребляются почти как равнозначные. 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 непосредственно не наблюдаются, но играют важную роль в жизнедеятельности индивидов и групп.

Например, предубеждения – негативные социальные установки (аттитюды) – не обязательно сопровождаются дискриминационным поведением. В социальной психологии давно установлено, что между аттитюдами и поведением существует расхождение, которое получило название «парадокса Лапьера» по фамилии автора знаменитого эксперимента, проведенного в 1934 г. в США. Обнаруженное расхождение заключалось в том, что персонал гостиниц и ресторанов оказывал радушный прием китайцам, путешествовавшим вместе с Лапьером по США, но очень многие ответы на 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 гг., домовладельцы намного чаще соглашались сдать квартиру семье афроамери-канцев, если переговоры велись по телефону, чем при личном визите потенциальных квартиросъемщиков (см. 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 гг. в США низкостатусным, угнетаемым меньшинством.

Итак, межэтнические отношения – это не только отношения между группами (соперничество либо сотрудничество). В эту область нужно 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 между группами 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 гг., 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.

Из всех близких по значению понятий мы выбрали наиболее широкий термин – «межгрупповые отношения». С точки зрения здравого смысла кажется достаточно очевидным, что межгрупповые отношения – это отношения между группами, в том числе между этническими общностями, т.е. отношения, объектом и субъектом которых являются группы. 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 британский социальный психолог А.Тэшфел (1919–1982), который все отношения между людьми располагал на континууме, полюса которого составляют межличностные отношения и межгрупповые отношения между представителями конкретных и ясно различимых групп (см. Tajfel, 1981).

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 двух групп, 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 находятся в разной степени отдаленности от полюсов. Одни и те же люди в одних обстоятельствах будут взаимодействовать в большей степени как индивиды, а в других – в большей степени 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 отношения 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 (см. 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 осознавал, 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.

Отсутствие единодушия при разграничении межгрупповых и межличностных отношений не случайно. Вполне вероятно, что 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 восприятия<sup>68</sup>.

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 – 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, содер-

---

<sup>68</sup> При 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 (см. Андреева, 1997).

жательную характеристику – тесную связь когнитивных и эмоциональных компонентов, большую оценочность, чем при восприятии межличностном (см. Агеев, 1983). Так, согласованными, унифицированными, устойчивыми и эмоционально окрашенными представлениями о группах являются этнические стереотипы, к анализу которых мы еще вернемся.

## 1.2. 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 интерпретируют окружающий мир и свое место в нем. Иными словами, это процесс, приводящий к порождению в сознании человека образа мира<sup>69</sup>. А.Н.Леонтьев, отмечая, что «...проблема восприятия должна ставиться как проблема построения в сознании индивида многомерного образа мира, образа реальности», 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).

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

---

<sup>69</sup> Как равнозначные употребляются понятия картина мира, модель мира.

которых люди себя воспринимают («мы»), и тех, которые они не воспринимают своими («они»).

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 разных культурах, категории, разделять их на «природный космос» и «социальный космос» (см. 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* (см. Rosch, 1978).

А по мнению российского историка Б.Ф.Поршнева, этнические категории и появились следом за этой глобальной категорией и ее противоположностью (люди – нелюди). Поршневу попытка 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 животнобразным 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 при-

надлежности 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» (История первобытного общества, 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*<sup>70</sup>. В древнерусском языке словом немец обозначали как человека, говорящего неясно, непонятно, так и иностранца: чужестранцы, не говорящие по-русски, воспринимались почти немymi, а значит, если и людьми, то достаточно ущербными.

В концепции Поршнева речь идет о процессах категоризации (на «мы» и «они»), социальной идентификации и социальной дифференциации, если использовать категориальную сетку британских исследователей А.Тэшфела и Дж.Тернера, получившую широкое распространение в мировой социальной психологии (см. Tajfel, Turner, 1986). 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 про-

---

<sup>70</sup> Кстати говоря, самоназвание немцев восходит к древне-германскому слову *teuta* – «люди, народ» (см. Агеева, 1990).

тивопоставление объединяет, всякое объединение противопоставляет, мера противопоставления есть мера объединения» (Поршнев, 1973, с. 14).

Позиции советского и британских исследователей не полностью совпадают. Поршнев 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 в качестве самоназвания прозвище, данное ей соседями, если только оно не имело ярко выраженного негативного оттенка» (История первобытного общества, 1986, с. 476-477)<sup>71</sup>.

А Тэшфел все когнитивные процессы выстраивает в цепочку, в которой идентификация предшествует дифференциации. 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.

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» (Ямское, 1997, с.217). Например, живущие в Приднестровье русские, украинцы и даже молдаване объединились в борьбе с руководством Республики Молдова против «румынизации».

---

<sup>71</sup> 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 (см. Выготский, 1982). А при изучении стереотипов было обнаружено, что на первоначальном этапе идентификации себя с группой другая группа («они») имеет более выраженную качественную определенность (см. Агеев, 1990).

### 1.3. Социальная и этническая идентичность

Единый процесс дифференциации/идентификации приводит к формированию социальной идентичности. По определению А. 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, 1981 а, с. 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, во-первых, 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), и иметь в виду, что в реальной жизни этническая идентичность далеко не всегда совпадает с официальной этничностью. Во-вторых, следует помнить, что этническая идентичность не сводится и может не совпадать с декларируемой идентичностью (причислением себя к этнической общности), которая проявляется в самоназвании.

Этническая идентичность – это, в первую очередь, результат когнитивно-эмоционального процесса осознания себя представителем этноса, определенная степень отождествления себя с ним и отделения от других этносов. Представляется, что смысл данного понятия хорошо отражает термин, предложенный Г.Г.Шпетом (1996), рассматривавшим этническую идентичность как переживание своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других<sup>72</sup>.

Считая этническую идентичность составной частью социальной идентичности, современные исследователи в то же время предпринимают попыт-

---

<sup>72</sup> 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 (см. Солдатова, 1998).

ки выделить присущие только ей особенности. Так, американский этнолог Ж.Девос рассматривает этническую идентичность как форму идентичности, воплощенную в культурной традиции и обращенную в прошлое в отличие от других форм, ориентированных на настоящее или будущее. 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).

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). Некоторые авторы, излишне расширяя, на наш взгляд, понятие этнической идентичности, выделяют еще и ее поведенческий компонент, 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).

#### 1.4. Когнитивный и аффективный компоненты этнической идентичности

В моделях, предложенных разными исследователями, используются самые разные термины для обозначения составных частей когнитивного компонента этнической идентичности – этнические ориентации, групповые концепции и др. Но самыми важными признаются, во-первых, этническая осведомленность, которая включает знания об этнических группах – своей и чужих, их истории, обычаях, особенностях культуры, и во-вторых, этническое самоназвание.

На основе знаний о своей и чужих этнических группах формируется комплекс представлений, образующих систему этнодифференцирующих признаков. Как уже отмечалось в первой части учебного пособия, в качестве этнодифференцирующих 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 (см. Левкович, Мин, 1996). Значение и роль признаков в восприятии членов этноса меняются в зависимости от стадии консолидации этноса, от особенностей исторической ситуации, от специфики этнического окружения.

Первой формой этнической идентичности, возникшей у охотников и собирателей «предэтнических общин», историки первобытного общества считают «сознание родства по крови и по браку» (История первобытного общества, 1986, с.466). Эти два вида родства в ту эпоху не различались, фактическое родство не обособлялось от фиктивного, широко распространен был обычай адопции – 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 их обособлению. В процессе межгруппового сравнения у некоторых племен просыпалась более четкая этническая идентичность. На смену представлений о горизонтальном родстве пришла вторая форма идентичности – осознание общности происхождения. Иными словами, формируется идея вертикального родства, которая проявляется: а) в мифах о происхождении народа в мифические времена от прародителей – культурных



героев<sup>73</sup>; б) в культе предков – духов умерших в реальные времена представителей племени. Генеалогии в родоплеменном обществе могли состоять из десятков поколений, как у полинезийцев, и восходить к 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, образовавшихся на руинах советской империи. 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 горных народов Вьетнама нет абсолютного запрета жениться на девушках из соседней общности, но существуют представления об их лени и дурном характере.

К XVIII веку сложилось этнолингвистическое и культурное единство многих европейских общностей, поэтому в Новое время важнейшими этнодифференцирующими признаками стали восприниматься родной язык и культура. В обыденном сознании часто происходит фактическое отождествление языка и народа: так, по данным этносоциологических исследований в 70-е гг. нашего века две трети русских определяли свою этническую идентичность по языку.

Язык действительно является одним из важнейших этно-дифференцирующих признаков. Но в последние десятилетия исследователи многих стран

---

<sup>73</sup> В роли прародителей выступали как тотемические зооантропоморфные первопредки (радужный змей у австралийцев, сивый волк у монголов и т.п.), так и первочеловек, например Мануу индийцев.

все больше внимания уделяют тому неоспоримому факту, что в некоторых исторических ситуациях этническая идентичность 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 (см. Аклаев, 1990). Еще более однозначные результаты были получены в Казахстане, где в начале 90-х гг. наступил новый период языкового развития – был принят Закон о языке и созданы условия для приоритетного положения и развития казахского языка как государственного. Привязанность студентов-казахов к этническому языку как символу единства народа наглядно проявилась в том, что 98,1% респондентов считают его родным, хотя у 25% опрошенных доминантным является русский язык, а 8% практически не владеют 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 соответствует 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 вызывает беседа двух казахов на русском языке – единственно возможная для них самих. Почти половину из них раздражает и беседа на двух

языках, а общение на казахском языке вызывает 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 (см. Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997).

Стоит добавить, что в нашем исследовании респонденты высоко оценили еще один символический признак этнической идентичности – общность исторической судьбы. В этом случае прослеживалась несомненная связь с компетентностью в казахском языке: чем в меньшей степени респонденты им владели, тем более значимой среди этнодифференцирующих признаков они считали общность исторической судьбы. Эти результаты подтверждают давно отмеченный 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 гг. обнаружили, что наиболее популярным литературным жанром у грузин и узбеков является исторический роман (см. Дробижева, 1991). У русских в те годы историческая память не была столь остро актуализирована, но уже в следующем десятилетии волна интереса к собственному прошлому докатилась и до них, а исторические романы В.Пикуля – за неимением других – зачитывались до дыр.

Этническая идентичность – это не только осознание своей тождественности с этнической общностью, но и ее оценка, значимость членства в ней, разделяемые этнические чувства. Как совершенно справедливо отмечает Г.У.Солдато-ва, «достоинство, гордость, обиды, страхи являются важнейшими критериями межэтнического сравнения. Эти чувства опираются на глубокие эмоциональные связи с этнической общностью и моральные обяза-

тельства 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 все они стали воспринимать свою группу как более привлекательную. Повышение этносоциального статуса этих народов в новой социальной реальности сопряжено с ростом чувства самоуважения, что проявляется в усилении чувства гордости и в снижении чувства стыда за свой народ (см. Солдатова, 1998). Наличие негативных аттитюдов к собственной этнической общности включает отрицание собственной этнической идентичности, чувство униженности, предпочтение других групп в качестве референтных. В том же 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 этнических

аттитюдов русских нового зарубежья сопровождается пробуждение у них этнической идентичности, связанное с кардинальными изменениями в жизни общества, в котором они живут (см. Лебедева, 1997 а). В следующей главе мы более подробно проанализируем проблемы формирования этнической идентичности у детей и ее трансформации у взрослых.

### **ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ**

Донцов А.И., Стефаненко Т.Г., Уталиева Ж. Т. Язык как фактор этнической идентичности//Вопросы психологии. 1997. № 4. С.75–86.

Левкович В.П., Пешкова 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.

Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. С.73-126.

Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. С.40–63.

## 2. Развитие и трансформация этнической идентичности

### 2.1. Этапы становления этнической идентичности

Было бы преувеличением считать, что в жизни человека вопросы, связанные с принадлежностью к этнической общности, как и к другим социальным группам, 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.

Нередко подобные проблемы возникают уже в детстве, в процессе формирования этнической идентичности. И чаще всего с ними сталкиваются члены групп меньшинств<sup>74</sup>.

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 смуглого цвета кожи он может получить обидное прозвище «чучмек». 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, «русскости», подчеркивании того, что она «русская американка».

---

<sup>74</sup> 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 (см. Смелзер, 1994). В этом смысле даже черное население Южной Африки в период апартеида можно назвать меньшинством.

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.

В процессе своего становления этническая идентичность проходит ряд этапов, соотносимых с этапами психического развития ребенка. Одним из первых концепцию развития у ребенка осознания принадлежности к национальной группе предложил Ж.Пиаже (1896–1980). В исследовании 1951 г. он проанализировал – как две стороны одного процесса – формирование понятия «родина» и образов «других стран» и «иностранцев». Развитие этнической идентичности швейцарский ученый рассматривает как создание когнитивных моделей, связанных с понятием «родина», а этнические чувства, по его мнению, являются своего рода ответом на знания об этнических явлениях. Пиаже выделяет три этапа в формировании этнической идентичности:

1) в 6–7 лет ребенок приобретает первые – фрагментарные и несистематичные – знания о своей этнической 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 своей этнической группой, выдвигает основания идентификации – национальность родителей, место проживания, родной язык. Просыпаются национальные чувства;

3) в младшем подростковом возрасте (10–11 лет) этническая идентичность формируется в полном объеме, в качестве особенностей разных народов ребенок отмечает уникальность истории, специфику традиционной бытовой культуры (см. Piaget, Weil, 1951).

К настоящему времени во всем мире проведено большое количество исследований, в которых уточняются и конкретизируются возрастные границы этапов развития этнической идентичности. 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 Пиаже в том, что «реализованной» этнической идентичности ребенок достигает в младшем подростковом возрасте, когда рефлексия себя имеет для человека первостепенное значение.

На последовательных этапах развития этнической идентичности формируется как этническая осведомленность, включающая в себя знания о своей и чужой группах, так и этническое самоназвание. Этническая осведомленность возрастает с опытом, получением новой информации и развитием когнитивных способностей. Первоначально она основывается на очевидных показателях – цвете кожи, внешности, языке, элементах материальной культуры (еде, одежде), обычаях. Постепенно повышается способность ребенка воспринимать, описывать, интерпретировать этнические признаки. Он включает в их комплекс все новые элементы – общность предков, общность исторической судьбы, религию. В исследовании развития этнической идентичности, проведенном О.Л.Романовой в Беларуси, 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. И только в младшем школьном возрасте наблюдался значительный рост этнических знаний, не простое повторение, а систематизация информации, полученной от взрослых. А подростки делали еще более четкие и конкретные замечания о существующих между народами различиях культуры, исторических судеб, политического устройства и т.п. (см. Романова, 1994).

Рост этнической осведомленности о групповых различиях неизбежно связан с восприятием своего сходства с членами одной из этнических групп и своего отличия от других групп, со способностью стабильно давать себе правильное этническое самоназвание. В том же исследовании О.Л.Романовой пяти–шестилетние и даже более старшие дети не всегда правильно называли собственную национальность, национальность родителей, не могли устано-



вить 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, четко идентифицировали себя с этнической общностью на основе значительного набора этнодифференцирующих признаков (см. Романова, 1994).

Когнитивный компонент этнической идентичности отвечает за способность ребенка структурировать информацию об этнических характеристиках. Но дети пытаются и оценить этнические группы. Среди современных исследователей нет единства в вопросе о последовательности возникновения когнитивного и аффективного компонентов идентичности. Одни авторы считают, что этнические предпочтения формируются лишь к 9–10 годам на основе достаточно значительных этнических знаний. Но в других исследованиях было обнаружено, что детские предпочтения этнических групп не всегда коррелируют с информированностью о них, предубеждения могут предшествовать какому-либо знанию, хотя и в этом случае они становятся более дифференцированными и интегрированными с возрастом (см. Phinney, 1990).

Но становятся ли этнические аттитюды более позитивными или негативными? Есть данные, что более старшие дети показывают себя менее предубежденными, но вполне возможно, что они просто знают социально желательные ответы. По другим данным, если аттитюды (позитивные или негативные) сформировались, именно эта их направленность сохраняется в дальнейшем.

Но 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.

Этнический статус чаще всего остается неизменным на протяжении всей жизни человека. И все-таки этническая идентичность не статичное, а ди-

намичное образование. Во-первых, процесс ее становления не заканчивается в подростковом возрасте. Внешние обстоятельства могут толкать человека любого возраста на переосмысление роли этнической принадлежности в его жизни, приводить к трансформации этнической идентичности. 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» (Кпим-чук, 1990, с.95). Кроме того, на трансформацию этнической идентичности влияют не только бесчисленные обстоятельства индивидуальной человеческой жизни, но и факторы, обусловленные изменениями в жизни общества, о чем уже говорилось. Во-вторых, даже у детей последовательность стадий развития этнической идентичности и их временные границы не являются универсальными для всех народов и социальных ситуаций. В зависимости от социального контекста они могут ускоряться или замедляться.

## 2.2. Влияние социального контекста на формирование этнической идентичности

На осознание людьми своей этнической принадлежности значительное влияние оказывает тот факт, живут ли они в полиэтнической или моноэтнической среде. Ситуация межэтнического общения дает индивиду больше возможностей для приобретения знаний об особенностях своей и других этнических групп, способствует развитию межэтнического понимания и формированию коммуникативных навыков. Свою этническую принадлежность раньше осознает русский ребенок, живущий в многонациональной Москве, чем житель отдаленной деревни в Архангельской области. Отсутствие опыта межэтнического общения обуславливает, с одной стороны, меньшую предрасположенность к подобным контактам, с другой стороны, меньший интерес к собственной этничности.

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 этнической идентичности не является жизненно важной проблемой (см. Романова, 1994).

Итак, этническая идентичность более четко осознается, а знания о различиях между группами раньше приобретаются, если социализация ребенка проходит в полиэтнической среде. Но не только временные границы формирования этнической идентичности, но и точность знаний о своей принадлежности к определенной этнической общности во многом зависит от того, к какой группе ребенок принадлежит – группе большинства или группе меньшинства.

Британскими социальными психологами Г.Л. 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. 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 которые больше похожи на них самих. Если дети из групп большинства в своих ответах практически единодушно проявляли предпочтение своей группы, то дети из групп меньшинств 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 гг. в США, 92% белых и только 26% афроамериканцев 3,5–5,5 лет сделали правильный выбор (см. Левковт, Панкова, 1973).

Выявленная тенденция отражает раннюю осведомленность детей о существовании определенной социальной структуры, о том, что в обществе одни группы оцениваются выше, чем другие. Но остается не до конца ясным, проявляют ли в выборе кукол маленькие дети с еще не сформировавшейся идентичностью желание принадлежать к группе с более высоким статусом, либо действительно воспринимают себя ее членами, т.е. выбирают ложную идентичность.

С возрастом и развитием этнической идентичности у членов этнических меньшинств обычно происходит сдвиг к «внутри-групповой ориентации». В процессе социализации, когда новому поколению передаются нормы и ценности социокультурной среды, ребенок приобретает все новые знания о межэтнических различиях и более четко 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 Э.Эриксона (1996 б), «свобода активного выбора», идентифицировать ли себя с группой, членом которой его воспринимают другие, или с группой доминантного большинства. Так, при исследовании американских подростков мексиканского происхождения выяснилось, что если одни сохраняют язык и обычаи своих родителей и осознают себя «испаноязычными американцами», то другие перестают говорить по-испански и воспринимают себя «белыми англоязычными американцами». Впрочем, в случае неблагоприятного межгруппового сравнения члены этнических меньшинств имеют еще более широкий выбор стратегий при определении этнической идентичности.

### 2.3. 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 стратегия, названная А.Тэшфелом и Дж.Тернером стратегией социального творчества. Она может принимать различные формы, связанные с пересмотром критериев 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 статусом имеют тенденцию характеризовать себя с точки зрения теплоты и добросердечия. Например, в нашем исследовании, проведенном в конце 80-х гг., московские студенты воспринимали представителей своей этнической общности (русских) как гостеприимных, дружелюбных, гуманных, добрых и отзывчивых. А американцы в их представлении оказались деловитыми, пред-

приимчивыми, 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 гг. 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.

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 они направили не на могущественное государство и не на доминантную группу западных немцев. Свои предубеждения и акты агрессии они направили на еще более уязвимые группы вьетнамцев, турок и других иностранных рабочих.

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 (см. Дроби-жева и др., 1996). Этот тип этнической идентичности неблагоприятен для межгрупповых отношений, так как сопровождается обострением восприятия дискриминации и увеличением субъективной культурной дистанции с группой большинства. Он неблагоприятен и для личностного роста индивида. В эмпирических исследованиях не раз подтверждалось, что дети, чья национальная принадлежность отличается от большинства в классе, имеют низкую самооценку. А если группы на-

ходятся в состоянии конфликта, на самооценку оказывает влияние уже не национальный состав класса, а широкий социальный контекст: одинаково низкая самооценка была выявлена у палестинских 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. Не случайно, израильские психологи при проведении семинаров по урегулированию этнического конфликта между арабами и евреями обязательным подготовительным этапом рассматривают повышение самооценки их участников-палестинцев (см. Bargal, Bar, 1992).

Но принимая негативную идентичность, человек может по-разному реагировать на негативные суждения о своем этносе, а значит, на негативный образ самого себя, сложившийся в глазах представителей доминантной группы. И в этом случае у него есть возможности избежать чувства неполноценности и сохранить высокую самооценку.

Он может относить негативные суждения к другим членам своей группы, но не к самому себе, установив психологическую границу между группой и собой. 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 (см. Собкин, 1995).

Осознание себя как члена негативно оцениваемой в обществе группы допускает и формирование идентичности по принципу: «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.

#### 2.4. Проблема изменения этнической идентичности

В случае неблагоприятного межгруппового сравнения индивид может выбрать и стратегию индивидуальной мобильности, которая состоит в попытке сменить группу. Имеется в виду именно осознанная смена группы, приводящая к формированию измененной, а не ложной идентичности, которая выявлена у маленьких детей с еще не сформировавшейся этнической идентичностью, воспринимающих себя в качестве 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 – в молодости торговал пирожками на улицах Москвы.

Но, как правило, 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. 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 шестьде-



сят километров от границы в сторону Италии, и ему четко дадут понять, что он – француз, а если он отправится вглубь Франции, его будут воспринимать как итальянца (см. Арутюнов, 1989).

Есть и непреодолимые границы: только маленькие дети могут не осознавать, что есть произвольные категории, такие, как пол или расовая принадлежность. 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: 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 точки зрения и определяет этническую принадлежность индивида по «крови». Большинство ученых согласны с тем, что этничность представляет собой скорее приписываемое (предписываемое обществом), чем 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.

В нашей стране понимание этничности как приписываемого качества часто встречает отторжение на уровне обыденного сознания. 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 (см. Здравомыслов, 1996). Во многом эти результаты есть следствие того, что

отечественная паспортная система «приковывает» 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 играют и критерий внутреннего выбора (то, кем они сами себя осознают). И здесь хочется еще раз вспомнить слова Г.Г.Шпета, подчеркивавшего, что принадлежность человека к народу определяется не биологической наследственностью, а сознательным приобщением к его культурным ценностям и святыням (см. Шпет, 1996).

Внешний критерий приписывания особенно важен, когда этничность проявляется в очень явных физических характеристиках, например в расовых различиях. 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. 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.Корагессана Бойла «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» (Корагессан Бош, 1994, с.12).

Оказавшись 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).

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 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.

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 идентич-

ность) – соответствуют полюсам континуума при рассмотрении идентичности на основе линейной биполярной модели (см. рис.1).

Рис. 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)

В реальности люди имеют больше вариантов выбора, чем полная идентификация с одной из этнических общностей. Индивид может одновременно идентифицировать себя и с двумя релевантными группами. 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).

## 2.5. Модель двух измерений этнической идентичности

Исследователи, полагающие, что индивид с разной степенью интенсивности может идентифицировать себя как с одной, так и одновременно с двумя этническими общностями, предложили модель двух измерений этнической идентичности (см. рис.2). Она включает четыре типа этнической идентичности, при которых связи с двумя группами могут сосуществовать относительно независимо друг от друга (см. Berry et al, 1992).

Высокий уровень идентификации со своей этнической группой  
Высокий уровень идентификации с чужой «этнической группой»

Рис.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 официальной этнопринадлежностью. Как и другие варианты

идентичности она проявляется в многочисленных уровнях интенсивности. 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)<sup>75</sup>.

Но позитивная этническая идентичность может проявляться в различных уровнях интенсивности. В своей крайней форме она представляет собой этническую гиперидентичность, которая доминирует в иерархии социальных идентичностей индивида и сопровождается этноцентристскими 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 – 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 (см. Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997).

Моноэтническая идентичность с чужой этнической группой (измененная этническая идентичность), как уже отмечалось, возможна в случаях, когда в полиэтническом обществе чужая группа расценивается как имеющая более высокий экономический, социальный и т.д. статус, чем своя. Конечным результатом идентификации с чужой группой является полная ассимиляция,

---

<sup>75</sup> Вызывает 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.

т.е. принятие ее традиций, ценностей, норм, языка и т.п. вплоть до – при условии принятия индивида группой – полного растворения в ней<sup>76</sup>. 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 гг. 74,5% казахов свободно владеет 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 (см. Донцов, Стефаненко, Утааиева, 1997).

В полиэтническом обществе наиболее благоприятна для человека биэтническая идентичность, так как она позволяет органично сочетать разные ракурсы восприятия мира, овладевать богатствами еще одной культуры без ущерба для ценностей собственной. С этой точки зрения интересна попытка выделения этапов личностного роста индивидов, взаимодействующих с пред-

---

<sup>76</sup> 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.

ставителями других культур и получающих социальную поддержку. Согласно этой модели, в процессе успешной адаптации индивид 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 культурным или групповым различиям, т.е. способность не только их признавать, но и действовать соответствующим образом; интеграция, т.е. применение этнорелятивизма к собственной идентичности) (см. Bennett, 1986). Позицию индивида на высшем этапе личностного роста Беннетт называет конструктивной маргинальное/пью, 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, 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, чаще «культурные гибриды» – члены групп меньшинства и выходцы из межэтнических браков – ощущают, что они представляют собой именно разрыв, 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 которого являются, по мнению автора книги «Маргинальный человек» Э.Стоунквиста, дезорганизованность, ощущение «неприступной стены», неспособленности, неудачливости, отчужденность,

отчаяние, бессмысленность существования, агрессивность (см. Социальная маргинальное™, 1992). По ответам на прямые вопросы трудно выделить индивидов с маргинальной идентичностью. Они могут четко декларировать моноэтническую идентичность и даже быть агрессивно настроенными националистами, обычно предпочитая группу, которая имеет более высокий статус в обществе. В проведенном нами исследовании казахи-маргиналы, плохо владеющие казахским языком и не включенные полностью в русскую культуру, проявили почти такую же предубежденность по отношению 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% затруднялись с ответом, то есть испытывали дискомфорт и колебания. Проявляя подобные негативные социальные установки и предпочтение внутригрупповых контактов, маргиналы пытаются разрешить конфликт этнической идентичности и озабоченность проблемами своего положения в обществе, где казахский язык и культура стали приоритетными (см. Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997).

Но и 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).



Подобная стратегия позволяет членам групп меньшинств сохранить позитивную идентичность, исключив из нее вызывающую беспокойство идентичность этническую. Во-первых, она может проявляться в предпочтении личностной идентичности перед этнической и социальной в целом, в осознании себя как уникального индивида, а не как члена группы. Во-вторых, возможна реструктуризация социальной идентичности с вытеснением из нее этнической идентичности.

Проявление этой стратегии мы обнаружили в своем казахстанском исследовании. При выявлении места этнической идентичности в структуре самокатегоризации было обнаружено, что при заполнении теста Куна – Мак-партланда «Кто я?» этническую принадлежность намного чаще указывали респонденты, компетентные в казахском языке (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 (см. Донцов, Стефаненко, Ута-лиева, 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, т.е. декларировать космополитическую идентичность.

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 негритянском ощущении «я – никто», невидимости, безымянности, безликости (см. Эрикссон, 1996 б).

## ЛИТЕРАТУРА ДЛЯ ЧТЕНИЯ

Донцов АИ., Стефаненро Т.Г., Уталиет Ж.Т. Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии. 1997. № 4. С.75–86.

Лебедева КМ. «Синдром навязанной этичности» и способы его преодоления // Этническая психология и общество / Под ред. Н.М.Лебедевой. М.: Старый сад, 1997. С.104-115.

Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. С.40–63.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. С.308-333.

## ТЕМ А 12 Механизмы межгруппового восприятия в межэтнических отношениях

### 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). Эталонным может рассматриваться все, что угодно: религия, язык, литература, пища, одежда, например, способ запахивания халата у древних китайцев и т.д. и т.п.

М.Бруэр и Д.Кэмпбелл выделили основные показатели этноцентризма:

- восприятие элементов своей культуры как «естественных» и «правильных», а элементов других культур как «неестественных» и «неправильных»;
- рассмотрение обычаев своей группы в качестве универсальных;

- оценка норм, ролей и ценностей своей группы как неоспоримо правильных;

- 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 (см. Brewer, Campbell, 1976).

Следует отметить, что среди исследователей нет единодушия в отношении к этноцентризму. 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 в казалось бы позитивном явлении – снижении негативной окраски гетеростереотипов, свидетельствовало о «размывании» единства этнической группы и приводило к увеличению выезда в Россию в поисках необходимого чувства «мы» (см. Лебедева, 1993).

Более того, этноцентризм изначально не несет в себе враждебного отношения к другим группам и может сочетаться с терпимым отношением к межгрупповым различиям. 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 (см. Brewer, Campbell, 1976).

Этноцентризм, при котором не критичное отношение не распространяется на все свойства и сферы жизнедеятельности своей группы и предпринимаются попытки понять и объективно оценить чужую культуру, разные авторы называют благожелательным или гибким.

Но этноцентризм может проявляться в самых разных степенях выраженности<sup>77</sup>. Некоторые исследователи основную причину этого видят в особенностях культуры. Так, существуют данные, что представители коллективистических культур более этноцентричны, чем члены культур индивидуалистических. Но другими авторами было обнаружено, что именно в коллективистических культурах, где преобладают ценности скромности и гармонии, межгрупповая предвзятость меньше, например, полинезийцы демонстрировали меньшее предпочтение своей группы, чем европейцы.

При анализе этноцентризма, как и любого другого социально-психологического явления, необходимо учитывать социальные факторы. На степень его выраженности более значительное влияние оказывают не особенности культуры, а система социальных отношений общества, объективный характер межэтнических отношений. При наличии конфликта между этническими общностями и других неблагоприятных социальных условиях этноцентризм может проявляться в очень ярких формах и становиться дисфункциональным для индивида и группы. 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 в собственных неудачах. Такой этноцентризм

---

<sup>77</sup> Напомним также, что у членов низкостатусных групп меньшинства, не видящих возможностей бороться за изменение ситуации в обществе, может проявляться внешнегрупповой фаворитизм.

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, 1996 б, с.311–312).

Так, 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 S СССР знали, что «начинается Земля, как известно, от Кремля».

И такое воспитание приносит свои'тиюды. В исследовании, проведенном нами в последние годы существования СССР, испытуемые – студенты из десяти стран – должны были «заселить» необитаемую планету жителями своей и еще восьми 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 испытуемых<sup>78</sup> 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 эт-

---

<sup>78</sup> Даже у студентов из США, хотя жители этой страны отличаются гиперпатриотизмом.

ноцентризма 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 или представляют ведьмами, вампирами, демонами. Это переводит их в категорию «нелюдей» и позволяет поступать так, как запрещено поступать с себе подобными – с людьми.

В качестве примеров этноцентристской делегитимизации Бар-Тал приводит отношение первых европейских поселенцев к коренным жителям Америки и отношение к «неарийским» народам в нацистской Германии. Так, этноцентризм, внедренный в расистскую идеологию превосходства арийцев, оказался тем механизмом, с помощью которого немцы пришли к убеждению, что евреи, цыгане и другие меньшинства – «недочеловеки».

Итак, для групп и их членов характерна разная степень выраженности этноцентризма. Явный внутригрупповой и внеш-негрупповой фаворитизм 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. Чем ближе к центру континуума, тем слабее выражено противопоставление, что может выражаться как в интегративных процессах, так и в тенденции к дифференциации в форме сопоставления – «миролюбивой нетождественности», по терминологии Б.Ф.Поршнева. В этом случае своя группа может предпочитаться в одних сферах жизнедеятельности, а чужая – в

других, что не исключает критичности к деятельности и качествам обеих. 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.

Основными механизмами, выполняющими функцию межгрупповой дифференциации, являются атрибутивные процессы<sup>79</sup>. На уровне межгрупповых отношений изучаются два основных вида атрибутивных процессов. Во-первых, стерео-типизация как особый случай атрибуции черт, когда индивиду приписываются характеристики исходя из его группового членства. Во-вторых, социальная каузальная атрибуция или приписывание причин поведения и достижений индивидов на основании групповой принадлежности.

### 3.2. Этнические стереотипы: история изучения и основные свойства

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 УЛиппман в 1922 г. в книге «Общественное мнение», когда ана-

---

<sup>79</sup> Под атрибуцией в широком смысле мы склонны понимать субъективную интерпретацию индивидом мира, которая а повседневной жизни далеко не всегда основывается на научном знании.



лизировал влияние имеющегося знания о предмете на его восприятие и оценку при непосредственном контакте<sup>80</sup>. 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. 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. Первое серьезное эмпирическое исследование было проведено в 1933 г. в США Д.Кацом и К.Брейли. Они предложили студентам Принстонского университета список 84 личностных черт, из которых те должны были выбрать по пять наиболее характерных для десяти групп: белых американцев, афроамериканцев, англичан, ирландцев, немцев, итальянцев, евреев, китайцев, японцев, турок. Кац и Брейли обнаружили высокую степень согласия в приписывании некоторых черт тем или иным этническим группам. Например, 84% испытуемых считали, что афроамериканцы суеверны, 78% – что немцы способны к наукам и т.п. Методика «Приписывание качеств» получила необыкновенно широкое распространение как в США и Европе, так и в странах «третьего мира» – Ливане, Пакистане, Филиппинах и т.д. В рамках описательного направления изучения стереотипов ее до сих пор считают непревзойденной.

Еще одна линия исследования стереотипов – анализ представлений об этнических группах в литературе и искусстве. Начиная с 40-х гг. контент-анализу подвергались американская журнальная публицистика, немецкие кинофильмы, странички юмора во французских журналах и многое другое. Подобная научная ориентация, объединяющая психологов, литературоведов, историков, получила специальное наименование – имагология. Однако одна из самых существенных проблем, встающих перед этим направлением, а

---

<sup>80</sup> Первоначально слово «стереотип» (твердый отпечаток) появилось в полиграфии для обозначения печатной формы – копии с типографского набора.

именно вопрос о том, насколько адекватно художественная литература, публицистика, различные виды искусства отражают стереотипы, существующие в обыденном сознании, не решена до сих пор.

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. Но с середины 50-х гг. под прямым «влиянием идей когнитивизма исследователи начинают все более пристальное внимание обращать на их когнитивный компонент, а негативные стереотипы даже рассматривать как когнитивный компонент предубеждения (негативной социальной установки). Однако нам представляется неправомерным выделение стереотипа исключительно в когнитивную сферу, отрицание его эмоционально-оценочной окраски. 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 века о присущих англичанам практицизме, деловой энергии, расчетливости, стремлений 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 (см. Ерофеев, 1982)<sup>81</sup>.

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.

---

<sup>81</sup> Но не сводя стереотип к когнитивной сфере, не следует впадать в другую крайность, выделяя в стереотипе – образе социального объекта – кроме когнитивного и эмоционального еще и поведенческий компонент, как в социальной установке.

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 японцев. А в нашем исследовании 1990 г. московские студенты стали воспринимать русских как терпеливых, выносливых, подавленных, послушных и пассивных, т.е. приписывать своим соотечественникам качества, которые отсутствовали в стереотипах, выявленных нами двумя годами раньше. В этом случае предыдущий, намного более позитивный, автостереотип был «сломан» очень быстро, чему, безусловно, способствовали коренные изменения, происходившие в обществе в те годы.

Но стереотипы могут трансформироваться и постепенно. Интересное предположение о причинах вхождения новой черты в представление об англичанах, сложившееся в русском обществе к середине XIX века, делает Ерофеев. В XVIII веке «англичанин рисовался как человек безупречно честный, порядочный и религиозный», чему способствовало убеждение в высоком нравственном уровне английской литературы. В XIX веке информация об Англии становится более многообразной, и идеализированный образ англичанина постепенно тускнеет. С точки зрения морали его уже нет 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 века мнение об английском ханжестве получило довольно широкое распространение, внося существенную поправку в этнический» стереотип» (Ерофеев, 1982, с.231).

Еще одно свойство социальных стереотипов, которое входит почти во все определения – согласованность, т.е. высокая степень единства представлений среди членов стереотипизирующей группы. Социальными, в том числе и этническими, стереотипами, можно считать лишь представления, разделяемые достаточно большим числом индивидов в пределах социальных общностей. Существуют даже попытки выделения не совпадающих с социальными индивидуальными стереотипов, когда индивидом «на основе ограниченной информации об отдельных представителях каких-либо этнических групп строятся предвзятые выводы относительно всей группы» (Андреева, 1996, с. 129).

Во многих эмпирических исследованиях стереотипными признаются качества, с наличием которых у описываемой группы согласны не менее 75–80% испытуемых. Но согласованность стереотипов это вовсе не их тождественность. Стереотипы – это типичные представления членов группы о социальном объекте, что не означает их полного тождества у отдельных индивидов или осознания всеми представителями группы в одинаковой степени.

Социальными психологами предпринимались' попытки выделить и другие свойства стереотипов: интенсивность распространенности среди членов описываемой группы, сложность, дифференцированность, иерархичность структуры и целый ряд других параметров, частично пересекающихся с уже перечисленными. Но с самыми серьезными проблемами исследователи столкнулись, пытаясь выявить степень истинности стереотипов.

### 3.3. Этнические стереотипы: проблема истинности

У. Липпман считал неточность и даже ложность одной из важнейших характеристик социальных стереотипов. В дальнейшем стереотипы получали не менее нелестные характеристики и интерпретировались как прямая «дезинформация», «совокупность мифических представлений» 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.

Лишь начиная с 50-х гг. получила распространение гипотеза американского психолога О. Клайнберга о наличии в стереотипе некоего «зерна истины». Теперь уже не вызывает сомнений, что социальные стереотипы вовсе не сводятся к совокупности мифических представлений. Большинство современных исследователей определяют социальный стереотип как образ социального объекта, а не просто как мнение об этом объекте, 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. Считается, что стереотипы более истинны, если существует единодушное мнение между двумя группами относительно черт третьей. В соответствии с так называемой гипотезой контакта, более глубокие и длительные контакты между группами приводят к более высокому удельному весу реальных черт в их взаимных стереотипах (см. Campbell, 1967). Признаком истинности предлагается считать и согласованность между восприятием группы самой себя и ее восприятием другой группой. Наверняка, 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. В целом в этом проекте был выявлен достаточно высокий уровень согласия между российскими и американскими студентами при восприятии качеств, присущих американцам (см. Stephan et al, 1993).

Кроме того, свойства, приписываемые другим, косвенным образом отражают особенности группы, в которой распространены стереотипы. 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. 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, и в конечном счете, степень их истинности.

В случае конфликта между группами строятся их полярные образы, когда себе приписываются только позитивные качества, а «врагам» – противоположные негативные. Такие стереотипы являются эмпирическим индикатором межгрупповой дифференциации в форме противопоставления. Наиболее ярко противопоставление проявляется в феномене неоднократно описанного «зеркального образа», когда члены двух конфликтующих групп приписывают идентичные положительные черты себе, а идентичные пороки – соперникам. Своя группа воспринимается как высоко моральная, и ее действия объясняются альтруистическими мотивами, а чужая группа – как «империя зла», преследующая свои эгоистические интересы. Именно этот феномен был обнаружен в период холодной войны во взаимных стереотипах американцев и русских.

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 (см. Stephan, Stephen, 1996)<sup>82</sup>.

Этноцентристские тенденции могут быть сглажены еще в большей степени, тогда дифференциация осуществляется в форме сопоставления двух групп 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 1987 г. 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

---

<sup>82</sup> Такие пары качеств Г.У.Солдатова называет атрибучи-ями-оборотнями (см. Солдатова, 1998).

данных с результатами опроса экспертов, проранжировавших позитивные качества из шкал использованной нами методики, показало, что испытуемые продемонстрировали явное предпочтение своей группы. «Типичному советскому человеку» московские студенты приписывали высоко оцениваемые в нашей культуре черты, а американцу – качества, формально позитивные, но находящиеся в нижней части иерархии личностных черт как ценностей.

### 3.4. Этнические стереотипы и механизм стереотипизации

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».

Но совершенно прав В.С.Агеев, подчеркивающий, что необходимо «четкое различие между социальными стереотипами как социальным явлением и стереотипизацией как психологическим процессом» (Агеев, 1987, с. 177). В социальной психологии последних десятилетий 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 этой категории, похожи друг на друга и отличаются от других людей» (Stephen, Stephan, 1996, p.7).

Однако стереотипизация не тождественна категоризации. Во-первых, стереотипизация все-таки не абсолютно неизбежное последствие категориза-



ции: 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 следствие категоризации социальных объектов, которая, по мнению А.Тэшфела, отличается от категоризации объектов физического мира воздействием на нее отношений между группами (см. Tajfel, 1981 в). Настаивая на этом, британский исследователь выделяет социальные функции стереотипизации, не отрицая и «индивидуальных» функций, предложенных еще Липпманом.

Нам представляется логичным – в развитие идей, выдвинутых Тэшфелом, – разделить функции стереотипизации на психологические, социально-психологические и социальные. Объективно необходимыми и полезными психологическими функциями стереотипизации являются: а) упрощение и систематизация обширной и сложной информации, получаемой человеком из окружающей среды; б) сохранение и защита ценностей индивида. Основные социально-психологические функции стереотипизации – межгрупповая дифференциация – как правило, оценочная в пользу своей группы – и осуществляемое с ее помощью поддержание позитивной групповой идентичности.

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. Нам кажется правомерным добавить еще одну социальную функцию – сохранения существующих отношений, ведь объяснение и тем более оправдание отношений между группами с помощью стереотипов необходимо прежде всего для сохранения этих отношений. Не случайно, 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 поработченных.

Иными словами, детерминанту 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 нашем исследовании, что русские дисциплинированы и трудолюбивы (см. Stephan et al, 1993), то российские партнеры могут не оправдать их надежд. С другой стороны, наши соотечественники ждут от американцев общительности и сердечности и бывают разочарованы, осознавая, что общение в США часто определяется деловой ценностью человека. Эти примеры показывают, что при использовании стереотипизации – грубого механизма межгруппового восприятия – при восприятии межличностном проявляются все недостатки стереотипов как образов схематичных, оценочных и устойчивых.

### 3.5. Социальная каузальная атрибуция

К началу 70-х гг. одно из ведущих мест в мировой социальной психологии заняла проблематика каузальной атрибуции. Однако результаты многочисленных исследований, проводившихся на интериндивидуальном уровне, в перспективе межличностных отношений, не могут быть перенесены на уровень отношений между социальными общностями, этническими в том числе. На «несоциальность» разработанных в США концепций атрибу-

ции обратили внимание европейские ученые. По мнению швейцарского исследователя Ж.-К.Дешама, «... бесполезным было бы изучение процессов атрибуции без учета отношений между группами, взаимодействия индивидов, принадлежащих к различным социальным категориям» (Deschamps, 1973/74, p.719).

А работавшие в Оксфордском университете психологи – англичанин М.Хьюстон и голландец Й.Яспарс – предприняли попытку создания сформулированной в виде системы гипотез и следствий концепции социальной (или групповой) атрибуции. Под социальной атрибуцией они понимают интерпретацию поведения и результатов деятельности<sup>83</sup> индивидов на основании их группового членства. Такая атрибуция является социальной по происхождению и групповой как с точки зрения объекта направленности, так и сходства у членов социальной общности. По мнению исследователей из Европы, основная функция социальной атрибуции – формирование, поддержание или усиление позитивной групповой идентичности, что проявляется в предпочтении своей группы благодаря утверждению ее положительного образа при сравнении с другими, сопоставимыми с ней группами.

Стратегия, позволяющая сохранить позитивную групповую идентичность, состоит в использовании этноцентристских атрибуций<sup>84</sup>, при которых позитивное поведение (успех) своей группы и негативное поведение (неудача) чужой группы объясняются внутренними причинами, а негативное поведение (неудача) своей группы и позитивное поведение (успех) чужой группы – внешними причинами (см. Hewstone, Jaspars, 1984).

Самое известное эмпирическое исследование, на результаты которого ссылаются практически все авторы более поздних работ по социальной атрибуции, было проведено в начале 70-х гг. в Южной Индии. Испытуемым-индуистам предлагались описания четырех ситуаций, в которых индуист или

---

<sup>83</sup> Результатами деятельности рассматриваются как непосредственные, например авария, так и отдаленные последствия действий индивидов и групп, в том числе дискриминация по этническому признаку.

<sup>84</sup> Следует отметить, что этноцентристскими в социальной психологии называют любые группоцентристские атрибуции. В этом, на наш взгляд, отражается значимость именно межэтнических отношений в проблематике межгрупповых отношений в целом.

мусульманин совершает социально желательные и социально нежелательные 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: испытуемые продемонстрировали этноцентристские атрибуции – внутренние причины приписывались социально желательному поведению членов своей группы и негативному поведению мусульман и наоборот. Подобные атрибуции были выявлены и в ряде исследований, в которых испытуемыми выступали члены этнических общностей. А использование этноцентристских атрибуций стало рассматриваться в качестве элементарной (ultimate) ошибки атрибуции.

Однако в дальнейшем социальные психологи обнаружили, что этноцентристские атрибуции, в которых проявляется предпочтение своей группы, не являются универсальными. Во-первых, члены групп подчиненного меньшинства, не видящие альтернатив существующей системе, довольно часто используют этноцентристские атрибуции, но отражающие тенденцию к обесцениванию своей группы и оказанию предпочтения доминантной группе. Так, китайцы в Малайзии внутренними причинами чаще объясняли позитивное поведение малайцев (группы большинства), чем членов своей группы.

Во-вторых, атрибуции, продемонстрированные индуистами 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.

Но при благоприятных условиях межэтнического взаимодействия – отсутствии явных конфликтов, относительно равном статусе и т.п. – предпочтение одной из групп не будет столь четко выражено, а атрибуции будут отражать дифференциацию не только в форме противопоставления, но и в форме сопоставления.

В нашем исследовании московские студенты должны были оценить степень влияния разных причин на поведение и достижения советских и американских персонажей нескольких ситуаций<sup>85</sup>. Полученные результаты свидетельствуют о том, что в атрибуциях может проявляться различное отношение к отдельным сферам жизнедеятельности взаимодействующих групп: противопоставление в пользу своей группы, сопоставление двух групп, противопоставление в пользу чужой группы.

В ситуации межличностного общения позитивное поведение советского прохожего, помогающего заблудившемуся туристу, чаще приписывалось его отзывчивости и бескорыстию (т.е. внутренним причинам), а позитивное поведение американского персонажа – обстоятельствам (т.е. внешней причине). Обнаруженные этноцентристские атрибуции (с противопоставлением в пользу своей группы) опирались на позитивные для этой сферы автостереотипы, которые обычно являются основным источником для объяснения поведения и достижений группы внутренними причинами.

Но когда испытуемые интерпретировали успехи и неудачи советского и американского научных коллективов, а в качестве причин достижений выступали многие качества, воспринимаемые стереотипными для американцев, они продемонстрировали внешнегрупповой фаворитизм – противопоставление в пользу чужой группы. Особенно это проявилось при объяснении неудач. Так, неудачи советских ученых приписывались не только стереотипным, а всем предложенным внутренним причинам: от недостаточного трудолюбия и предприимчивости до недостаточной сплоченности

---

<sup>85</sup> 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.

коллектива. А наиболее вероятной причиной неудачи американцев рассматривалась внешняя нестабильная причина – невезение. Иными словами, каузальные атрибуции строятся не только на основе стереотипов: в рассмотренном случае 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.

Тенденция к дифференциации 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 общезжитии 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). 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 в этом случае проявился внутригрупповой фаворитизм, так как с точки зрения русского человека, «уважение к другим народам» – качество более социально желательное, чем раскованность.

Кроме использования стереотипов имеются и другие возможности для выполнения каузальными атрибуциями функции межгрупповой дифференциации. В исследовании, проведенном нами в 1987 г. в Дагестане, ни у русских, ни у представителей коренных народов не было выявлено тенденций к этноцентристским атрибуциям. Однако испытуемые продемонстрировали слабо выраженный этноцентризм: хорошие взаимоотношения с представителем другого народа они объясняли национальными особенностями своей группы и индивидуальными особенностями 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.

Иными словами, при незначительном внутригрупповом фаворитизме специфика каузальных атрибуций может проявляться в использовании фактора стабильности/нестабильности причин: успехи членов своей, группы и неудачи членов чужой группы объясняются групповыми особенностями, т.е. внутренними стабильными причинами, а неудачи членов своей группы и успехи членов чужой группы – индивидуальными особенностями, т.е. внутренними, но нестабильными для группы причинами. .

Этот способ поддержания позитивной этнической идентичности, как и описанные нами ранее – поиск новых оснований для сравнения, выбор для сравнения менее успешных групп – относится к стратегии социального творчества. Но многие низкостатусные группы стремятся установить позитивные различия в прямом соревновании с группой большинства, победа в котором позволила бы группе занять более высокое положение в обществе. Анализируя во второй главе типы этнической идентичности, 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.

### **Литература для чтения**

Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С.134–158.

Дейкер Х., Фрейда Н. Национальный характер и национальные стереотипы // Современная зарубежная этнопсихология / Под ред. СААрутюнова и др. М.: ИНИОН СССР, 1979. С.23-44.

Стефаненко Т. Г. Социальные стереотипы и межэтнические отношения // Общение и оптимизация совместной деятельности / Под ред. Г.М.Андреевой, Я.Яноушека. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С.242-250.

Стефаненко Т. Г. Методы исследования этнических стереотипов // Стефаненко Т.Г., Щлягина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этнопсихологического исследования. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С.3–27.



ТЕМА 13 . Этнические конфликты: причины возникновения и способы урегулирования

### 1. Определение и классификации этнических конфликтов

Межгрупповые отношения состоят из неразрывной связи конфликтов и сотрудничества, но главные проблемы для любого общества вносятся многочисленными конфликтами. Когда мы говорим – «межгрупповые конфликты», на ум приходят революции, религиозная нетерпимость, межэтнические столкновения, соперничество между полами, 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. 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 (см. Здравомыслов, 1993).

Итак, одними из наиболее значимых являются конфликты между этническими общностями. Однако можно согласиться с В.А.Тишковым, что этнических конфликтов в «чистом» виде фактически не существует (см. Тишков, 1997). В реальности мы встречаемся с взаимопроникающими конфликтами, каждый из которых составляет питательную среду для другого. Не случайно, даже специалисты-конфликтологи часто не могут прийти к единому мнению, с каким конфликтом имеют дело – с этническим в политическом камуфляже или наоборот. По мнению

Тишкова, к категории этнических можно отнести практически все открытые конфликты на территории бывшего СССР, ведь: «В силу полиэт-

ничного 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).

Исследователи предлагают самые разные классификации этнических конфликтов. При классификации по целям, которые ставят перед собой вовлеченные в конфликт 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 (см. Ямское, 1997).

Социологи, политологи и этнологи, стремясь выделить конфликт из других близких феноменов, часто рассматривают его исключительно как реальную борьбу между группами, как столкновение несовместимых действий. Так, В.А.Тишков дает 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 противоре-

чий, 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 обычно 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 оценочным сравнением своей и чужой групп в пользу собственной.

А имеющиеся социальные противоречия, хотя и играют решающую роль среди причин конфликтных действий, не связаны с ними напрямую: конфликтные действия возникают, если противоборствующие стороны осознали несовместимость своих интересов и имеют соответствующую мотивацию поведения. Иными словами, очень важна стадия осознания и эмоционального вызревания конфликта. Пережитые «исторические несправедливости» вызывают у низкостатусных групп этнического меньшинства желание восстановить справедливость, но это не обязательно приводит к возникновению мгновенной реакции. Чаще до начала конфликтного взаимодействия проходят многие годы, на протяжении которых этническая общность спланируется вокруг идеи отмщения. Прошли многие столетия со времени изгнания евреев из земли обетованной, но именно этот факт явился обоснованием их многолетней борьбы за возвращение<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> А в наши дни в Татарстане отмечают дни памяти жертв захвата Казани войсками Ивана Грозного в 1552 году.

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 высоко статусными, 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) (см. Стрелецкий, 1997).

Психологи выделяют и еще одну стадию конфликта – его разрешение или урегулирование, анализу которого мы посвятим отдельный раздел данной главы. А пока отметим, что с точки зрения психолога, конфликт не только не начинается с началом 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 образе врага и предубеждениях. Даже в середине 90-х гг. 24% русских респондентов старше 60 лет, т.е. переживших войну, соглашались с утверждением, что немцы – исконные враги русского народа (см. Здравомыслов, 1996).

Итак, под этническим конфликтом в широком смысле слова мы понимаем любую конкуренцию между группами – от реального противоборства за обладание ограниченными ресурсами до конкуренции социальной – во всех тех случаях, когда в восприятии хотя бы одной из сторон противостоящая сторона определяется с точки зрения этнической принадлежности ее членов<sup>87</sup>.

С точки зрения социолога или политолога, такое понимание этнического конфликта, видимо, не является точным. Но при включении социальной конкуренции 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.

## 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, межэтнической напряженности и эскалации ее до уровня открытого конфликта» (Тишков, 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 враждеб-

---

<sup>87</sup> 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 (см. Солдатова, 1998).

ности, 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 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 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 В.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 природой<sup>88</sup>. Гидравлическая модель психики лежит и в основе идеи З.Фрейда (1856–1939) 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

---

<sup>88</sup> Макдугалл сравнивал инстинкты человека с газовым баллоном, из которого постоянно высвобождается отравляющее вещество.

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 (см. 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 невротами чаще, чем представители других культур (см. Лоренц, 1994).

Во всех подобных концепциях враждебность рассматривается продуктом «неразумной человеческой природы». 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.

Авторы, 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 концепция подобного рода – гипотеза фрустрации-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 цели<sup>89</sup>.

Л.Берковиц, воспользовавшись основными положениями теории 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 таких признаков выступает прежде всего расовая и этническая принадлежность, Берковиц использовал свои идеи для объяснения причин расовых волнений в США. В дальнейшем множество исследований подтвердило наличие связи между фрустрацией и агрессией. Кроме того, была продемонстрирована 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 отношениях человека с другими группами, наиболее известна концепция «авторитарной личности». Знаменитый исследовательский проект ТАдорна, Э.Френкель-Брунsvик, Д.Левинсона и Р.Санфорда, осуществленный в США после второй

---

<sup>89</sup> 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.



мировой войны, первоначально был направлен на выявление индивидов, восприимчивых к антисемитской идеологии («потенциальных фашистов»). Т.А. дорно (1903–1969) и др., заимствуя 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. Заменителем ненавидимого отца часто становится еврей, отношение к которому проявляется как в предрассудках<sup>90</sup>, 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 высказать 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 завышения оценки собственной группы.

В дальнейшем был описан новый антропологический тип, названный авторитарной личностью, среди черт которой кроме неприятия чужих групп были выделены и другие характеристики: слепое следование авторитетам, механическое подчинение общепринятым ценностям, стереотипность мышления, агрессивность, цинизм, подверженность суевериям, сексуальное ханжество, злобное отношение ко всему человеческому.

Сторонники этого подхода воздерживаются от выводов о преобладании авторитарных личностей у какого-либо народа, подчеркивая, что большая часть населения «срединна». Но они считают, что социальные условия 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 типологиче-

---

<sup>90</sup> Предрассудки рассматриваются как экран перед рассудком, который мешает человеку объективно воспринимать мир.

ского подхода видит Адорно его коренное отличие от биологической и статичной типологии гитлеровцев, делившей людей на «овнов» и «козлиц» (см. Адорно, 1993).

Но и в этом случае остается вопрос – система порождает авторитарные черты личности или индивидуальные черты людей вызывают к жизни авторитарную систему. Кроме того, и 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 – американский ученый М. Шериф. Он выдвинул предположение, что функциональная взаимозависимость двух групп в форме конкуренции непосредственно- ведет к враждебности, которая Проявляется в негативных стереотипах и социальных установках, а также в росте групповой сплоченности. А все вместе это приводит к враждебным действиям. Это единственный подход к анализу межгрупповых конфликтов, в котором причина-леауол межгрупповой враждебности (реальный конфликт интересов) рассматривается одновременно и ее причиной-cottse.

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 для мальчиков-подростков. 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.

Значение исследований М.Шерифа состоит в том, что именно с них начинается развиваться 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, нередко случаи ложного, если рассматривать его с позиции Шерифа, этнического конфликта, когда реальный конфликт интересов между группами отсутствует. Такие конфликты, называемые конфликтами-погромами или конфликтами-бунтами, имеют неопределенные цели, но самые тяжкие последствия. Так, ученые 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 гг. 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. 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,

Тэш-фел с сотрудниками провели множество лабораторных экспериментов, в которых 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 по результатам 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 (см. Агеев, 1983).

Итак, испытуемые были готовы платить ценой материальных потерь, чтобы выиграть в плане 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 большую тенденцию к социальной конкуренции. Но только до определенного предела – наиболее могущественные группы настолько уверены в своем

статусе и обладают столь однозначной позитивной идентичностью, что могут себе позволить не проявлять социальной конкуренции по отношению к группе меньшинства. 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.

Но в данном случае мы снова вернулись к группам, между которыми существуют 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 по их мнению, 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 безнадежно взаимозависимые. Мы не вправе считать, что психологические феномены (например, когнитивные процессы) предшествуют социальному контексту (реальному конфликту интересов) или наоборот.

### 3. Этнические конфликты: как они протекают

Кроме поисков причин конфликтов психология межгрупповых отношений пытается ответить еще на один вопрос: как протекает конфликт, как изменяются в его ходе конфликтующие стороны. Социального психолога интересуют прежде всего не временные и преходящие изменения в эмоциональ-

ной 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 ориентации 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 традиционных культур было обнаружено, что чем больше сходных элементов оформления внешности (одежда, прически, раскраска лица и тела), способствующих деиндивидуализации, у членов племени, тем более оно агрессивно.

Форма как элемент, увеличивающий деиндивидуализацию, безусловно, 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 трудно уловимы. 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 обе-

их 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. Чем шире оценочное в пользу своей группы сравнение используется в организованных акциях, тем значительнее будет успех. При этом группа должна оставаться лишь с собственной системой взглядов, убеждений и верований, а информации о врагах нет необходимости быть реалистичной<sup>91</sup>. Это сопровождается частичным или полным отсутствием внешней информации. Например, в XX веке 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 когнитивным феноменом, а точнее – акцентом в принятии социальной информации (см. Андреева, 1997), влияющим на протекание этнических конфликтов, является иллюзорная корреляция. Последняя означает, что два класса явлений 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. Так, этнические стереотипы могут интерпретироваться как иллюзорная корреляция между групповым членством и негативными групповыми свойствами или поведением: негры – ленивы, турки – грязны, немцы – милитаристы.

---

<sup>91</sup> 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 (см. Браун, Файерстоун, Мицкевич, 1994).

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, эта группа рассматривается как отличающаяся, так как взаимодействие с ее членами статистически относительно редкое событие. Кроме того, члены группы меньшинства часто имеют явные отличительные особенности, например цвет кожи. С другой стороны, с негативно оцениваемым поведением, например криминальным, человек встречается реже, чем с позитивно оцениваемым, поэтому оно тоже рассматривается как отличающееся. В результате совпадение этих двух явлений в принимаемой информации приводит к формированию иллюзорной корреляции и усилению негативных стереотипов типа «все чеченцы' – преступники».

Поиск «козлов отпущения» 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. Т.е. 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, для нас характерна тенденция «воспринимать» несчастья как результат чьих-то действий и найти 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 обеспечивало



большой выбор «козлов оглушения», 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 атрибуций заговора строятся отличающиеся большим разнообразием концепции заговора. Они встречаются и в так называемых примитивных, и в цивилизованных обществах, различаются степенью «научообразности», 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 эпидемии. Подчеркивается групповой характер заговора – вредителями объявляются группы меньшинств (реального – масоны; правдоподобного – агенты зарубежных разведок в московских процессах 30-х г.г.; фантастического – ведьмы). Очень часто в качестве «заговорщиков» выступают группы этнических меньшинств, которые «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 лишить жизни, им отказывали в наличии человеческих свойств – относили к категории «нелюдей», т.е. применяли механизм делегитимизации.

Яркий и страшный пример концепции заговора – «еврейская объяснительная модель» эпидемии чумы в позднем Средневековье:

«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 большую 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... не помог им. 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 меньшинства, почему на них возлагается ответственность за все беды и несчастья какой-либо группы или всего общества? На этот вопрос попытался ответить французский социальный психолог 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.

Таким образом, в глазах большинства членам группы меньшинства, несмотря на слабость и незащищенность, «позволено делать то, что они хотят». Но чтобы нарушать табу, они должны обладать какими-то таинственными силами, 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 (см. Moscovici, 1987).

Люди говорят, что они запуганы, потеряли свои права, что их лишили их собственной страны маленькие 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.

#### 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 гг. анализ этнических конфликтов организован в рамках Службы общинных отношений. В нашей стране конфликтологические аналитические центры и исследовательские группы возникли только на рубеже 90-х гг., и предметом практических усилий работающих там специалистов стали прежде всего этнические конфликты (см. 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 путь<sup>92</sup>.

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 способствующих гармонизации межэтнических отношений изменений в социальную структуру. С психологической точки зрения

---

<sup>92</sup> 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 судебного-карательного характера» (Гишков, 1997, с.354).

очень важно разрушить социальные барьеры между группами, что обычно способствует 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», отражающие точку зрения двух конфликтующих сторон.

При учете психологических моментов, во-первых, следует отказаться от подхода, согласно которому межэтнический конфликт лучше не обсуждать в средствах массовой коммуникации, чтобы не будоражить большинство населения. Во-вторых, 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, а не на сенсационность, «...на создание ясной и сбалансированной (по крайней мере многогранной) картины конфликта, его истоков, природы и возможных путей разрешения» (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 успешной программы 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 кинофильмах преуспевающего афроамериканского бизнесмена или ученого вместо ленивого и грязного «ниггера» представляет собой попытку трансформировать стереотип кон-

кретной 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<sup>93</sup>.

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 не придерживались.

Сторонники рассмотрения межгрупповой враждебности как продукта универсальных психологических характеристик подчеркивают, что нет шансов избежать насильственного разрешения конфликта интересов, так как невозможно ликвидировать агрессивные склонности человека. Но и при столь пессимистических взглядах они ищут методы борьбы с деструктивными формами межгрупповых отношений. По мнению З.Фрейда, надо пытаться так изменить направление человеческой агрессии, чтобы она не обязательно находила свое выражение в виде войны. В этом может помочь установление эмоциональных связей между людьми через идентификацию, понимаемую Фрейдом как достижение общности чувств (см. Фрейд, 1992).

Несколько способов, помогающих справиться с деструктивной агрессией, предлагает КЛоренц. Он вводит понятие «переориентированная агрессия», которая, с его точки зрения, способна предотвратить социально вредные проявления агрессии. Например, может быть использована культурно-ритуализированная форма борьбы – спорт. Но самыми мощными силами, противостоящими агрессии, австрийский исследователь считает:

---

<sup>93</sup> Правда, остается не до конца исследованным, 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.

- личное знакомство людей разных наций, так как именно анонимность облегчает прорывы агрессивности;
- воодушевление людей одним идеалом.

Более оптимистичной выглядит концепция Т.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, привлекая внимание самых широких кругов общественности, способствовали тому, что в послевоенные годы в Европе произошли значительные изменения в характере семейных отношений. На смену строгости и эмоциональной сухости пришли отношения более непосредственные и свободные.

М.Шериф, который видел цель своих исследований в выявлении стратегий для трансформации враждебных межгрупповых отношений в кооперативные, предложил простое лекарство для лечения межгрупповых конфликтов – введение надгрупповых целей, имеющих равную привлекательность для обеих групп, но достичь которых они могут, только объединив усилия.

В качестве надгрупповых целей для 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 своем лабораторном эксперименте 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 надгрупповые цели.

Понятие надгрупповых целей творчески использовали американские психологи, предложившие способ улучшения межэтнических отношений в десегрегированных школах. Они работали с малыми группами школьников, состоящими из представителей различных этнических и расовых общностей. Метод, названный «головоломкой», заключался в том, что материал, задавае-

мый учащимся, делился на всех членов группы. Чтобы выполнить задание, каждый ребенок должен был не только выучить свою часть, но и объединившись с другими членами группы, восстановить всю переданную информацию, т.е. «собрать головоломку». Иными словами, были созданы условия взаимозависимости школьников при выполнении общего задания.

Применение описанной процедуры способствует улучшению межэтнических отношений в коллективах школьников, так как между представителями разных общностей налаживается дружба. Кроме того, повышаются самооценка и достижения представителей групп меньшинств (см. Stephen, Stephan, 1996).

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 уменьшении, и в конечном счете, устранении различий между своей и чужой группами. А наиболее эффективным социально-психологическим подходом к этому они считают стимулирование трансформации межгрупповых отношений в отношения внутригрупповые через создание общей или надгрупповой идентичности. Сверхцель подобной декате-



горизации – общество, лишенное культурных, расовых и других межгрупповых различий, целое общество, пораженное «цветовой слепотой».

Однако 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 его членов. Она нежелательна из-за возможной утраты культурных различий, обогащающих человеческое сообщество.

При урегулировании этнических конфликтов часто помогает не надгрупповая идентичность, а введение дополнительных идентичностей для членов противоборствующих групп. Французские психологи использовали этот способ 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. В этом случае происходит пересечение категорий – член чужой группы при одной категоризации оказывается членом своей группы при другой, в результате межгрупповые границы размываются.

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. 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 межлич-

ностные. И для достижения этих благородных целей необходимо использовать возможности всех рассмотренных моделей, вне зависимости от того, какая теоретическая концепция за каждой из них стоит.

### **Литература для чтения**

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.

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.

### 1. Адаптация. Аккультурация. Приспособление

С древнейших времен войны и стихийные бедствия, поиски счастья и любознательность заставляют людей перемещаться по планете. Многие из них – переселенцы – покидают родные места навсегда. Визитеры (дипломаты, 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 установление непосредственных контактов между представителями разных стран и народов приводит к более открытым и доверительным отношениям между ними. Все мигранты в той или иной мере сталкиваются с трудностями при взаимодействии с местными жителями, поведение которых они не способны предсказать. Обычаи страны пребывания часто кажутся им загадочными, а люди – странными. Было бы крайним упрощением считать, что негативные стереотипы могут быть разрушены директивными указаниями, а знакомство с непривычным образом жизни, обычаями и традициями 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, 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), чувства тоски по родине знакомы людям с глубокой древности:

«Ими 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% (см. Фрейнк-ман-Хрусталева, Новиков, 1995).

Поэтому большое значение приобретает изучение межкультурной адаптации, в широком смысле понимаемой как сложный процесс, благодаря которому человек достигает соответствия (совместимости) с новой культурной средой, а также результат этого процесса. Обычно выделяют внутреннюю сторону адаптации, выражающуюся в чувстве удовлетворенности и полноты жизни, и ее внешнюю сторону, которая проявляется в участии индивида в социальной и культурной жизни новой группы.

Интерес к проблемам межкультурной адаптации возник в мировой науке в начале XX века. Но долгое время серьезные исследования проводились только этнологами при изучении аккультурации, которую Р.Редфилд, Р.Линтон и М-Херсковиц определили как «результат непосредственного, длительного контакта групп с разными культурами, выражающийся в изменении паттернов культуры одной или обеих групп» (Цит. по: Berry, 1997, p.7). Первоначально аккультурация рассматривалась 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 в психологии индивида. Но и в этом случае имеются в виду изменения ценностных ориентации, ролевого поведения, социальных установок индивидов, чья группа подвергается общей аккультурации.

С 50-х гг. в психологии проявился интерес к межкультурной адаптации индивидуальных переселенцев и визитеров, что стимулировалось послевоенным бумом в обмене студентами и специалистами и массовыми миграционными процессами<sup>94</sup>. 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 веке (см. Яс-перс, 1996).

Успешное приспособление обычно определяется как ощущение гармонии с ближайшим окружением, а основное внимание уделяется анализу чувства удовлетворенности, психологического благополучия и душевного здоровья «чужаков». Практически не затрагиваются возможные аккультурацион-

---

<sup>94</sup> 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 (см. Лебедева, 1997 в).

ные изменения. Это отражается в обращении к понятию культурный шок и к сходным с ним понятиям шок перехода, культурная утомляемость.

## 2. Культурный шок и этапы межкультурной адаптации

Термин «культурный шок» был введен 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 самоубийства<sup>95</sup>. Ощущение потери контроля над ситуацией, собственной некомпетентности и неисполнения ожиданий могут 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 саморазвития и личностного роста. Исходя из этого канадский психолог 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 (см. Berry, 1997).

---

<sup>95</sup> В этом списке нет ничего нового, те же самые симптомы, говоря о ностальгии, выделяли психиатры начиная с XVII века – «устойчивая печаль, мысли только о родине, нарушенный сон или длительное бодрствование, упадок сил, понижение аппетита и жажды, чувство страха, оцепенение...» [Ясперс, 1996, с.12].

Как правило, проблема культурного шока рассматривается в контексте так называемой кривой процесса адаптации. В соответствии с этой кривой Г.Триандис выделяет пять этапов процесса адаптации визитеров (см. Triandis, 1994).

Первый этап, называемый «медовым месяцем», характеризуется энтузиазмом, приподнятым настроением и большими надеждами. Действительно, большинство визитеров стремятся учиться или работать за границей. Кроме того, их ждут на новом месте: ответственные за прием люди стараются, чтобы они чувствовали себя «как дома» и даже обеспечивают некоторыми привилегиями.

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 влияют и психологические факторы: чувства взаимного непонимания с местными жителями и неприятия 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.

Однако намного чаще визитеры получают социальную поддержку окружения и преодолевают культурные различия – изучают язык, знакомятся с местной культурой. На четвертом этапе депрессия медленно сменяется оп-

тимизмом, ощущением уверенности и удовлетворения<sup>96</sup>. 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 ниже.

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 реадaptации, 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 странные. Так, некоторых немецких студентов, обучавшихся в нашей стране в советский период, по возвращении на родину очень раздражало, что немцы скрупулезно соблюдают «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 новую культурную среду, не обязательно проходят через все этапы адаптации и реадaptации. Во-первых, культурный

---

<sup>96</sup> Правда, у визитеров это может быть связано с предвкушением возвращения на родину.



шок испытывают не все визитеры, хотя бы потому, что 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 адаптации, так как уезжают, как только начинают ощущать симптомы культурного шока<sup>97</sup>. В-четвертых, возвращение домой далеко не всегда оказывается травмирующим.

Значительно отличается от описанного выше процесс адаптации переселенцев, ведь им необходимо полностью интегрироваться в культуру – достичь высокого уровня культурной компетентности, полностью включиться в жизнь общества и даже трансформировать социальную идентичность.

В психологии накоплены свидетельства о значительных различиях в протекании процесса межкультурной адаптации и его продолжительности – от нескольких месяцев до 4–5 лет – в зависимости от характеристик визитеров и переселенцев и особенностей своей и чужой для них культур.

### 3. Факторы, влияющие на процесс адаптации к новой культурной среде

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 различия – 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, по мнению психотерапевтов и врачей, многие пожилые эмигранты совершенно не способны адаптироваться в ино-

---

<sup>97</sup> 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.

куль-турной 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.

Образование также влияет на успешность адаптации: чем оно выше, тем меньше проявляются симптомы культурного шока. В целом, можно считать доказанным, что успешнее адаптируются молодые, высокоинтеллектуальные и высокообразованные люди.

Давно высказываются предположения, что для работы или учебы за границей необходимо подбирать людей с личностными характеристиками, способствующими межкультурной адаптации. Г.Триандис полагает, что в настоящее время можно считать доказанным влияние на успешность адаптации:

- 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 индивиды, 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 (см. Triandis, 1994).

Попытки выделения «человека для заграницы», который в наименшей 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, общительный индивид экстравертного типа; человек, в системе ценностей которого большое место занимают ценности общечеловеческие, открытый для самых разных взглядов, интересующийся окружающими, а при урегулировании конфликтов выбирающий стратегию сотрудничества. Однако, видимо, невозможно выделить универсальный набор личностных характеристик, способствующих успешной адаптации в любой стране и культуре. Так, 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. Но в Сингапуре более глубокий культурный шок испытывали именно экстраверты-англичане, так как чужая культура, в которой приветствуется направленность личности на собственный субъективный мир, а не на мир внешних объектов, воспринималась ими как крайне чуждая.

## 2. Обстоятельства жизненного опыта 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 добровольных переселенцев, которые стремятся к тому, чтобы оказаться включенными в чужую группу. В то же время из-за недостаточной мотивации процесс адаптации беженцев и вынужденных эмигрантов, как правило, оказывается менее успешным.

На «приживаемость» мигрантов благоприятно сказывается наличие до-контактного 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 «хозяев». Благоприятное влияние на адаптацию оказывает и предшествующее пребывание в любой другой инокультурной среде, знакомство с «экзотикой» – этикетом, пищей, запахами...

Одним из важнейших факторов, благоприятно влияющих на процесс адаптации, является установление дружеских отношений с местными жителями. Так, визитеры, имеющие друзей среди местных жителей, познавая неписанные правила поведения в новой культуре, имеют возможность получить больше информации о том, как себя вести. Но и неформальные межличностные отношения с соотечественниками могут способствовать успешной «приживаемости», так как друзья из своей группы выполняют функцию социальной поддержки. Однако в этом случае ограниченность социального взаимодействия с представителями страны пребывания может усилить чувство отчуждения.

Среди влияющих на адаптацию групповых факторов прежде всего необходимо выделить характеристики взаимодействующих культур:

1. Степень сходства или различия 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.Бабицером с соав-

торами индекс культурной дистанции, который включает язык, религию, структуру семьи, уровень образования, материальный комфорт, климат, пищу, одежду и др. (см. Лебедева, 1997 в).

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).

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;

- 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 контактах<sup>98</sup>.

Естественно, что процесс адаптации будет менее успешным, если культуры воспринимаются как менее сходные, чем они есть на самом деле. Но сложности при адаптации могут возникнуть и 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 гг., в период наибольшего сближения между СССР и США, были поражены и раздосадованы, когда обнаружили, что стиль жизни и образ мыслей американцев весьма отличен от сложивших-

---

<sup>98</sup> 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» (см. Лебедева, 1997 в).

ся не без помощи средств массовой коммуникации стереотипов о сходстве двух «великих народов».

2. Особенности культуры, к которой принадлежат переселенцы и визи-теры.

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. Им кажется, что они не знают «кода поведения» в стране пребывания. 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 значит, 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 или более толерантны к культурному разнообразию. Или – как японцы – отгораживаются от них 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 путешествует 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).

Ему вторит представитель международной экономической организации, все четыре года пребывания в Японии чувствовавший себя «альбиносом, который вызывает настороженное любопытство и которого все чураются» (Там же, с.61).

Для плюралистических обществ характерна большая толерантность по отношению к приезжим, чем для монистических. Легче адаптироваться в странах, 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.

Характеристики мигрантов и взаимодействующих культур 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.

#### 5.4. Последствия межкультурных контактов для групп и индивидов

Долгое время исследованиям культурного шока и межкультурной адаптации был присущ клинический акцент, однако в последнее время 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.Бочнер выделил четыре максимально общие категории последствия межкультурного контакта для группы:

- геноцид, т.е. уничтожение противостоящей группы;

- ассимиляция, т.е. постепенное добровольное или принудительное принятие обычаев, верований, норм доминантной группы вплоть до полного растворения в ней;

- сегрегация, т.е. курс на раздельное развитие групп;

- интеграция, т.е. сохранение группами своей культурной идентичности при объединении в единое сообщество на новом значимом основании.

Автор данной модели называет 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 (см. Vochner, 1982).

Сходную концептуальную схему предложил Дж.Берри. По его мнению, у индивидов и групп имеется выбор из четырех стратегий, которые он назвал стратегиями аккультурации:

- интеграция, когда каждая из взаимодействующих групп и их представители сохраняют свою культуру, но одновременно устанавливают тесные контакты между собой;

- ассимиляция, когда группа и ее члены теряют свою культуру, но поддерживают контакты с другой культурой;

- сепаратизм, когда группа и ее члены, сохраняя свою культуру, отказываются от контактов с другой;

- маргинализация, когда группа и ее члены теряют свою культуру, но не устанавливают тесных контактов с другой культурой (см. Berry, 1997).

Авторы этих моделей 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 Одес-



су» на Брайтон-Бич. Межкультурная адаптация представляет собой процесс вхождения в новую культуру, постепенное освоение ее норм, ценностей, образцов поведения. При этом подлинная адаптация предполагает достижение социальной и психологической интеграции с еще одной культурой без потери богатств собственной.

Но почему – даже при схожих отношениях между группами – на индивидуальном уровне одни люди становятся «маргиналами», а другие – «посредниками», одни остаются «шовинистами», а другие полностью ассимилируются? Социальные психологи пока не дали однозначного ответа на этот вопрос. Однако очевидно, что успех адаптации во многом зависит от того, поддержку для принятия какого из альтернативных решений переселенцы или визитеры получают от своего непосредственного 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.

##### 5. Подготовка к межкультурному взаимодействию

Существует несколько способов подготовки индивидов к межкультурному взаимодействию. Используемые модели различаются в трех аспектах:

- по методу обучения – дидактическому или эмпирическому;
- по содержанию обучения – общекультурному или культурно-специфичному;
- по сфере, в которой стремятся достичь основных результатов – когнитивной, эмоциональной или поведенческой.

Классификация основных типов обучающих программ при подготовке индивидов к межкультурному взаимодействию включает просвещение, ориентирование, инструктаж и тренинг.

Цель просвещения – приобретение знаний о культуре, этнической общности и т.п. Отправляясь в другую страну, как минимум, необходимо прочитать книги о ее истории, географии, обычаях и традициях жителей. Как наш соотечественник с презрением отнесется к иностранцу, живущему в России, но не знающему, кто такой Петр I, так и жители других стран будут смотреть на путешественника с недоумением, если он не знает их вождей и героев. В США подготовка уезжающих за границу долгое время строилась на основе дидактической модели культурно-специфичного просвещения, которую называют интеллектуальной, «классной комнатой» или «университетом». Обучаемых – волонтеров корпуса мира, представителей правительственных организаций и т.п. – знакомили с историей, государственным устройством, обычаями и традициями страны пребывания. При этом акцент делался на абстрактные знания.

Но очень скоро обнаружилось, что одного знакомства с чужой культурой недостаточно: полученные знания не всегда смягчали культурный шок, а информация часто не соответствовала характеру непосредственных контактов с местными жителями. Кроме того, совершенно очевидно, что каков бы ни был объем передаваемой информации, обучаемые не могут быть полностью подготовлены к жизни в чужой стране. Поэтому в настоящее время все большее распространение получает точка зрения, согласно которой переселенцев и визитеров необходимо «научить обучаться».

К просвещению примыкают еще два типа обучающих программ. Цель ориентирования – быстрое ознакомление с новым для человека окружением, основными нормами, ценностями, убеждениями инокультурной группы. При этом используются пособия, иронично называемые «культурными поваренными книгами» с рецептами типа: «Делай это и не делай того». Инструктаж

обеспечивает широкий взгляд на возможные проблемы или фокусируется на отдельных аспектах приспособления к новому окружению.

Практическое, ориентированное на непосредственное взаимодействие с членами других групп обучение призвано обеспечивать тренинг. Любая программа тренинга пытается ответить на вопрос «как» – как индивид может наладить межличностные контакты в новом для себя окружении, как он может овладеть ценностями, нормами, ролевыми структурами чужой культуры. Не случайно, при опросах вернувшихся на родину визитеров выясняется, что самым важным для успешной адаптации они считают умение справляться с психологическим стрессом и устанавливать межличностные отношения, эффективно общаться с местными жителями.

По мнению Г.Триандиса, межкультурный тренинг ставит перед собой две основные задачи:

- познакомить обучаемых с межкультурными различиями в межличностных отношениях, что требует проигрывания ситуаций, в которых что-то протекает по-разному в двух культурах;

- сделать возможным перенос полученных знаний на новые ситуации, что достижимо, если обучаемый знакомится с самыми характерными особенностями чужой для него культуры (см. Triandis, 1994).

Часто применяются программы общекультурного тренинга с акцентом на осознании самого себя представителем группы или культуры. При этом типе воздействия идут от обучения индивидов осознавать ценности собственной культуры к анализу различий между культурами и, в конечном счете, выработке умения «проникать» в культурные различия для повышения эффективности взаимодействия. Примером подобной обучающей программы может служить «американская модель контраста». В этом случае тренинг состоит в том, что обучаемый и подставное лицо («актер») проигрывают предложенные конфликтные ситуации. При этом поведение «актера» всегда противоположно действиям «типичного американца» в подобных ситуациях. А обучаемый, даже не осознавая того, демонстрирует стереотипы поведения и

восприятия, приобретенные им в процессе социализации в американской культуре, например больше внимания обращает на материальные ценности, чем на духовные, и на личные достижения, чем на статус человека как члена семьи. Взаимодействие снимается на видеокамеру, и во время просмотра записи тренер объясняет обучаемому, как на его поведение повлияла американская культура.

Среди многочисленных программ культурно-специфичного тренинга особенно широкое распространение получили:

- тренинг, включающий реальные межкультурные контакты, например семинары-мастерские с групповыми дискуссиями, где обсуждаются ситуации, возникающие при личных контактах представителей двух народов, к которым принадлежат участники. Такой тренинг К.Роджерс проводил с членами вовлеченных в конфликты групп в Северной Ирландии и ЮАР. Но подобного рода обучение далеко не всегда достигает своей цели, так как сильный этноцентризм участников мешает им избавиться от предубеждений в ходе занятий;

- атрибутивный тренинг, в котором акцент делается на обучении тому, каким образом представители разных народов и культур интерпретируют причины поведения и результаты деятельности. Это очень важная задача, так как одна из основных проблем при общении представителей разных культур состоит в том, что люди не понимают причин поведения друг друга и делают ложные атрибуции.

Яркий пример того, что людям свойственно интерпретировать поведение «чужаков» с точки зрения своей культуры, приводит Ю.М.Лотман, пересказывая впечатления японского путешественника, побывавшего в XVIII веке в России. Японский автор повествует, как императрица отправляется весной в Царское Село, «чтобы полюбоваться снегом». В таком объяснении поездки императрицы в загородный дворец отразилась, по словам Лотмана, специфика свойственного японцам эстетического восприятия природы. И – полное непонимание подлинных причин ее действий. В Японии снеговой по-

кров недолог, снег ассоциируется с чувством быстротечности земной красоты, и грешно было бы не полюбоваться им перед его исчезновением. А жителями Петербурга, включая самодержицу российскую, снег всегда воспринимался если и как красота, то красота естественная, привычная, и даже надоедающая к концу зимы (см. Лотман, 1994).

Атрибутивный тренинг помогает сделать ожидания индивида о возможном поведении члена другой культуры более точными и способствует освоению изоморфных атрибуций, т.е. атрибуций, характерных для культуры, с представителями которой индивиду предстоит взаимодействовать.

Следует признать, что ни один тип тренинга не является идеальным, поэтому необходимо стремиться к использованию возможностей нескольких тренинговых подходов, не забывая, впрочем, и об обучении традиционными дидактическими методами. И все они должны научить человека при межкультурном взаимодействии руководствоваться платиновым правилом:

«Делай так, как делают другие. Делай так,' как они любят, как им нравится. Это правило означает, что, попадая в чужую культуру, целесообразно поступать в соответствии с нормами, обычаями, традициями этой культуры, не навязывая своих религии, ценностей, образа жизни» (Почебут, 1995, с.77).

6. «Культурный ассимилятор» или техника повышения межкультурной сензитивности

Для подготовки к межкультурному взаимодействию широкое распространение во многих странах мира получили так называемые культурные ассимиляторы, хотя это и не самое удачное наименование, так как обучаемых не побуждают отказываться от собственной культуры и стать похожими на членов другой группы – ассимилироваться. Цель при использовании данного метода – научить человека видеть ситуации с точки зрения членов чужой группы, понимать их видение мира. Поэтому культурный ассимилятор называют также техникой повышения межкультурной сензитивности (см. Albert, 1983).

Первые культурные ассимиляторы были разработаны психологами университета штата Иллинойс в начале 60-х гг. под руководством Г. Триандиса. Они предназначались для американских граждан, взаимодействующих с арабами, иранцами, греками, тайцами. Создатели модели ставили своей целью за короткое время дать обучаемым как можно больше информации о различиях между двумя культурами и остановились на программированном пособии с обратной связью, позволяющем сделать его читателя активным участником процесса обучения. Позднее стали использовать и компьютерные варианты пособий.

Культурные ассимиляторы состоят из описаний ситуаций (от 35 до 200), в которых взаимодействуют персонажи из двух культур, и четырех интерпретаций их поведения – каузальных атрибуций о наблюдаемом поведении. Информация подбирается так, чтобы представить ситуации, в которых проявляются либо значительные, либо наиболее значимые ключевые различия между культурами. Идеальной можно считать ситуацию, во-первых, описывающую часто встречающийся случай взаимодействия членов двух культур, во-вторых, такую, которую представитель группы «гостей» находит конфликтной или которую он чаще всего неправильно интерпретирует, в-третьих, позволяющую получить важные сведения о чужой культуре.

При подборе ситуаций учитываются взаимные стереотипы, различия в ролевых ожиданиях, обычаи, особенности невербального поведения и многое другое. Особое внимание уделяется ориентированности культуры на коллективизм или индивидуализм. Например, представитель европейской индивидуалистической культуры в процессе работы с ситуациями ассимилятора должен осознать, что:

- поведение членов восточных коллективистических культур в большей степени отражает групповые нормы, чем индивидуальные установки;
- отношения между родителями и детьми на Востоке почти священны;

- во многих странах Востока принято проявлять скромность при публичной оценке собственных достижений;

- там принято дарить подарки в тех случаях, когда в Европе платят деньги.

Примеры потенциально конфликтных ситуаций могут быть взяты из этнографической и исторической литературы, прессы, наблюдений самих разработчиков. Проводятся также интервью с использованием методики «критического инцидента»: респондентов просят вспомнить события, в которых произошло что-то, что резко – позитивно или негативно – изменило их мнение о представителях другой культуры.

Наиболее сложные задачи встают перед создателями культурного ассимилятора на этапе комплектации набора альтернативных объяснений – атрибуций. Если ассимилятор предназначен для подготовки представителей культуры А к взаимодействию с представителями культуры Б, то необходимо подобрать – с помощью экспертов из двух культур – три интерпретации поведения персонажей, наиболее вероятные с точки зрения членов культуры А, и одну интерпретацию, которую чаще всего используют при объяснении ситуации представители культуры Б. Лишь ответы, характерные для членов культуры Б, считаются правильными. Если обучаемый выбирает неправильный ответ, его просят вернуться к ситуации еще раз и выбрать другое объяснение поведения персонажей. А при выборе правильного ответа подробно описываются особенности культуры, в соответствии с которыми они действовали.

Сам по себе культурный ассимилятор является методом когнитивного ориентирования, но его часто применяют в тренинговых программах – в группе обсуждаются и сравниваются результаты участников, проводятся ролевые игры с использованием ситуаций культурного ассимилятора. В этом случае он является основой программы атрибутивного тренинга, так как задача обучаемых – выбрать ту интерпретацию каждой ситуации взаимодей-

ствия представителей двух культур, которая соответствует точке зрения чужой для него группы, т.е. подобрать изоморфную атрибуцию.

Чтобы лучше понять, что представляет собой данная техника, проанализируйте ситуацию из культурного ассимилятора, предназначенного для обучения российского персонала совместных российско-германских предприятий. Этот ассимилятор был сконструирован в 1998 году студенткой факультета психологии МГУ Ю.С.Луканцев в выполненной под нашим руководством дипломной работе:

Антону Василькову повезло – сразу после окончания института он устроился на работу в совместное предприятие. Очень часто после рабочего дня он вместе со своими немецкими коллегами заходил в бар выпить пива и поболтать. Отношения, как казалось Антону, из деловых все больше превращались в дружеские. На следующий день после очередных «посиделок» Антон обратился к сидящему с ним рядом в офисе Питеру Бергу: «А помнишь, ты вчера рассказывал, как вы с Мартином устроили дебош в ресторане?». На что последовал очень резкий ответ: «Антон, занимайся своей работой». Молодой человек был обескуражен – вчера они с Питером были лучшими друзьями, а сегодня такое обращение.

Как бы Вы объяснили Антону причину размолвки с немецким коллегой?

1. Питер – грубый, невоспитанный человек.
2. Питер убежден, что то, что было рассказано в частной беседе, не стоит предавать огласке.
3. Питер полагает, что на рабочем месте не стоит говорить о посторонних вещах.
4. Питеру неприятно вспоминать случай из своей жизни, о котором он рассказал, изрядно выпив.

Вы выбрали объяснение № 1. В предложенной ситуации нет никаких указаний на невоспитанность Питера. Напротив, Антон, довольно давно с



ним общавшийся и считавший Питера своим другом, был явно шокирован его резкой отповедью. Вернитесь к ситуации и сделайте другой выбор.

Вы выбрали объяснение № 2. Это вполне вероятный вариант ответа – правила хорошего тона диктуют, что не следует делать достоянием гласности содержание частной беседы. Но в ситуации нет указаний, что кто-то мог слышать разговор коллег, сидящих за соседними столами. Попробуйте найти более точное объяснение.

Вы выбрали объяснение № 3. Это лучший вариант ответа. Немцы обычно не смешивают понятия дружбы и деловых отношений. Поэтому они считают, что в баре можно говорить на любые темы, а на рабочем месте – только на темы, непосредственно связанные с работой. Россиянин, взаимодействующий с немецкими партнерами и не придерживающийся этого принципа, может прослыть бестактным, бесцеремонным, навязчивым и невоспитанным.

Вы выбрали объяснение № 4. Исключить такую возможность нельзя, и тогда негативная реакция Питера на высказывания Антона понятна. Но это объяснение не раскрывает ситуацию полностью. Попробуйте найти более точное объяснение.

Хотя к настоящему времени в мире создано большое количество культурных ассимиляторов, они не могут получить широкого распространения, поскольку предназначены узкому кругу лиц – студентам-арабам в США, учителям, работающим с испаноязычными школьниками и т.п. Но во многих случаях готовить к межкультурному взаимодействию приходится не столь однородные группы: специалистов, взаимодействующих с многонациональной клиентурой, студентов, приехавших из разных стран и т.п. Группа исследователей во главе с Р.Брислином задалась вопросом, возможно ли создание универсального культурного ассимилятора, который бы помог людям адаптироваться в любой чужой культуре (см. Brislin, Cushner, Cherrie, Yong, 1986). На основе опыта создания узко ориентированных культурных ассимиляторов и работы с различными тренинговыми группами они пришли к выво-

ду, что такая задача разрешима, так как люди, попадающие в инокультурное окружение, проходят через сходные этапы адаптации и налаживания межличностных контактов с местными жителями.

Поэтому можно выделить круг прототипных ситуаций взаимодействия представителей двух разных культур, а также задач, выполняемых визитерами в стране пребывания. Хотя созданное ими пособие универсальным является прежде всего для американцев, в настоящее время оно применяется и в других англоязычных странах.

Многолетнее использование культурных ассимиляторов – культурно-специфичных и универсального – подтвердило, что они являются эффективным средством формирования изоморфных атрибуций, передачи информации о различиях между культурами, облегчения межличностных контактов в инокультурном окружении и, в конечном счете, решения стоящих перед человеком задач.

#### **Литература для чтения**

Лебедева Н.М. Социально-психологические закономерности аккультурации этнических групп // Этническая психология и общество / Под ред. Н.М.Лебедевой. М.: Старый сад, 1997. С.271-289.

Стефаненко Т. Г. Методы подготовки к межкультурному взаимодействию // Стефаненко Т.Г., Шлягина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этно-психологического исследования. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С.55-78.

Фрейнкман-Хрусталева Н. С, Новиков А.И. Эмиграция и эмигранты: История и психология. СПб.: Государственная академия культуры, 1995. С. 111-148.

## Литература

- Агеев В. С. Психология межгрупповых отношений. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983.
- Агеев В.С. Стереотипизация как механизм социального восприятия // Общение и оптимизация совместной деятельности / Под ред. Г.М.Андреевой, Я.Яноушека. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С. 177-188.
- Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие: социально-психологические проблемы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.
- Агеева Р.А. Страны и народы: Происхождение названий. М.: Наука, 1990.
- Адорно Т. Типы и синдромы. Методологический подход (фрагменты из «Авторитарной личности») // Социологические исследования. 1993. № 3. С.75-85.
- Аклаев А.Р. Язык в системе национальных ценностей и интересов // Духовная культура и этническое самосознание наций / Под ред. Л.М.Дробижевой. М.: Институт этнографии АН СССР, 1990. Вып.1.С.12-38.
- Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 1996.
- Андреева Г.М. Психология социального познания. М.: Аспект Пресс, 1997.
- Арутюнов С.А. Фантом безэтничности // Расы и народы. М.: Наука, 1989. Вып. 19. С.22-24.
- Берберова Н.Н. Курсив мой: Автобиография. М.: Согласие, 1996.
- Бойл Корагессан Т. Восток есть Восток // Иностранная литература. 1994. № 8. С. 5-179.
- Бороньев А.О., Павленко В.Н. Этническая психология. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1994.
- Браун ДР., Файерстоун Ч.М., Мицкевич Э. Теле- и радионовости и меньшинства. М.: Интерпракс, 1994.
- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Выготский Л. С. Мышление и речь // Собрание сочинений: В 6 т. М.: Педагогика, 1982. Т.2. С. 5-361.

Гостев А.А., Соснин В.А., Степанов Е.И. На путях становления отечественной конфликтологии // Психологический журнал. 1996. Т. 17. № 2. С.110-128.

ГуревичА.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.

Дейкер Х., Фрейда Н. Национальный характер и национальные стереотипы // Современная зарубежная этнопсихология / Под ред. С.А.Арутюнова и др. М.: ИНИОН СССР, 1979. С.23-44.

Донцов А.И., Стефаненко Т.Г., Уталиева Ж. Т. Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии. 1997. № 4. С.75-86.

108

Дробижева Л.М. Этническое самосознание русских в современных условиях: идеология и практика // Советская этнография. 1991. № 1. С.3-13.

Дробижева Л.М., Аклаев А.Р, Коротеева В.В., Солдатова Г.У. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации. М.: Мысль, 1996.

Ерофеев Н.А. Туманный Альбион. М.: Наука, 1982.

Здравомыслов А.Г. Фундаментальные проблемы социологии конфликта и динамика массового сознания // Социологические исследования. 1993. № 8. С.12-21.

Здравомыслов А. Г. Этнополитические процессы и динамика национального самосознания россиян // Социологические исследования. 1996. № 12. С.23-32.

История первобытного общества / Под ред. Ю.В.Бромлея. М.: Наука, 1986.

Кпимчук Ф.Д. Этнос и перепись: парадоксы статистики // Ожог родного очага / Под ред. Г.Гусейнова, Д.Драгунского. М.: Прогресс, 1990. С.92-106.

Кон И.С. Этноцентризм // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1983. С.812.

Лебедева Н.М. Социальная психология этнических миграций. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1993.

Лебедева Н.М. Новая Русская Диаспора: Социально-психологический анализ. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1997 а.

Лебедева Н.М. «Синдром навязанной этничности» и способы его преодоления // Этническая психология и общество / Под ред. Н.М.Лебедевой. М.: Старый сад, 1997 б. С.104-115.

Лебедева Н.М. Социально-психологические закономерности аккультурации этнических групп // Этническая психология и общество / Под ред. Н.М.Лебедевой. М.: Старый сад, 1997 в. С.271–289.

Левковш В.П., Мин Л.В. Особенности сохранения этнического самосознания корейских переселенцев Казахстана // Психологический журнал. 1996. Т. 17. № 6. С.72-81.

Левковт В.П, Панкова Н.Г. Проблемы формирования этнического самосознания у детей в работах зарубежных авторов // Советская этнография. 1973. № 5. С.123–131.

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.

Леонтьев АН. Образ мира // Избранные психологические произведения: В 2 т. М: Педагогика, 1983. Т.2. С.251-261.

Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.

Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство, 1994.

Науменко Л. И. Этническая идентичность. Проблемы трансформации в постсоветский период // Этническая психология и общество / Под ред. Н.М. Лебедевой. М.: Старый сад, 1997. С.76–88.

Поршнеv Б.Ф. Противопоставление как компонент этнического самосознания. М.: Наука, 1973.

Поршнеv Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979.

Почебуv Л. Г. Этнические факторы развития личности // Введение в этническую психологию / Под ред. Ю.П. Платонова. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1995. С.66–83.

Романова О.Л. Развитие этнической идентичности у детей и подростков: Автореф. дис.... канд. психол. наук. М., 1994.

Сикевич З.В. Национальное самосознание русских (социологический очерк). М.: Механик, 1996.

Смелзер Н. Социология. М.: Феникс, 1994.

Собкин В.С. Сравнительный анализ особенностей ценностных ориентации русских и еврейских подростков // Ценностно-нормативные ориентации старшеклассника. Труды по социологии образования / Под ред. П.С.Писарского, В.С.Собкина. М.: ЦСО РАО, 1995. Том III. Выпуск 1У. С.6-63.

Солдатова ГУ. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998.

Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии (обзор) // Общественные науки за рубежом: РЖ. Серия 11. Социология. 1992. № 2. С.70–83.

Стефаненко Т.Г. Социальные стереотипы и межэтнические отношения // Общение и оптимизация совместной деятельности / Под ред. Г.М.Андреевой, Я.Яноушека. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С.242-250.

Стефаненко Т.Г. Методы исследования этнических стереотипов // Стефаненко Т.Г., Шлягина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этнопсихологического исследования. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С.3–27.

Стефаненко Т.Г. Методы подготовки к межкультурному взаимодействию // Стефаненко Т.Г., Шлягина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этнопсихологического исследования. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С.55-78.

Стрелецкий В.Н. Этнотерриториальные конфликты: сущность, генезис, типы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Под ред. М.Б.Олкотт, В.Тишкова, А.Малашенко. М.: Моск. Центр Карнеги. М., 1997. С.225–249.

Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1997.

Фрейд З. Почему война? // Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 257-269.

Фрейнкман-Хрусталева Н.С., Новиков А. И. Эмиграция и эмигранты: История и психология. СПб.: Государственная академия культуры, 1995.

НО

Цветов В.Я. Пятнадцатый камень сада Рёандзи. М.: Политиздат, 1991.

Шихирев П.Н. Проблемы исследований межгрупповых отношений // Психологический журнал. 1992. Т. 13. № 1. С.15–23.

Шлягина Е.И., Данзаева Э.У. Зависимость актуального этнопсихологического статуса личности от ее характерологических черт // Этническая психология и общество / Под ред. Н.М.Лебедевой. М.: Старый сад, 1997. С.347-355.

Шпет Г. Г. Психология социального бытия. М.: Институт практической психологии. Воронеж: МОДЭК, 1996.

Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996 а.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996 б.

Ямское А.Н. Этнический конфликт: проблемы дефиниции и типологии // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Под ред. М.Б.Ол-

котт, В.Тишкова, А.Малашенко. М.: Моск. Центр Карнеги. М., 1997. С.205–224.

Ясперс К. Ностальгия и преступление // Собрание сочинений по психопатологии: В 2 т. М.: Издательский центр «Академия»; СПб.: Белый кролик, 1996. Т. 1. С.8-122.

Albert R.D. The intercultural sensitizer or culture assimilator: A cognitive approach // Handbook of intercultural training / Ed. by D.Landis, R.W.Brislin. New York etc.: Pergamon Press, 1983. Vol. 2. P. 186–217.

Bargal D., Bar H. A Lewinian approach to intergroup workshops for Arab-Palestinian and Jewish youth // Journal of Social Issues. 1992. Vol. 48 (2). P. 139-154.

Bar-Tal D. Causes and consequences of delegitimation: Models of conflict and ethnocentrism // Journal of Social Issues. 1990. Vol. 46. P.65–82.

Bennett M.J. A developmental approach to training for intercultural sensitivity // International J. of Intercultural Relations. 1986. Vol. 10 (2). P 179-196.

Berry J. W. Immigration, acculturation and adaptation // Applied psychology: An international review. 1997. Vol. 46 (1). P.5–34.

Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology: Research and applications. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1992.

Bochner S. The social psychology of cross-cultural relations // Cultures in contact / Ed. by S. Bochner. Oxford Pergamon Press, 1982. P.5–44.

Brewer M.B., Campbell D.T. Ethnocentrism and intergroup attitudes: East African evidence. New York: Halsted/Wiley, 1976.

Brislin R.W., CushnerK., Cherrie C, YongM. Intercultural interactions: A practical guide. Beverly Hills (Cal) etc.: Sage, 1986.

Campbell D. T. Stereotypes and the perception of group differences // American Psychologist. 1967. Vol. 22. P. 817–829.

Deschamps J.-C. L'attribution, la categorisation sociale et les representations intergroupes// Bulletin de Psychologie. 1973/74. Vol. 27. P.710–721.



Graumann C.F. Conspiracy: History and social psychology – A synopsis // Changing conceptions of conspiracy / Ed. by C.F.Graumann, S.Moscovici. New York etc.: Springer-Verlag, 1987. P.245-251.

Groh D. The temptation of conspiracy theory, or Why do bad things happen to good people? // Changing conceptions of conspiracy / Ed. by C.F.Graumann, S.-Moscovici. New York etc.: Springer-Verlag, 1987. P.I–37.

Hewstone M., Jaspars J. Social dimensions of attribution // The social dimension / Ed. by H. Tajfel. Cambridge etc.: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984. Vol. 2. P.379-404.

Moscovici S. The conspiracy mentality // Changing conceptions of conspiracy / Ed. by C.F.Graumann, S.Moscovici. New York etc.: Springer-Verlag, 1987. P.151-169.

Phinney J.S. Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research //Psychological Bulletin. 1990. Vol.108 (3). P.499-514.

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.

Rosch E.Principles of categorization // Cognition and categorization / Ed. by E.Rosch and B.B.Uoyd. Hillsdale (NJ): Erlbaum, 1978. P.87-116.

Stephen W.G., Abalakina-Paap M. Russia and West: Intercultural Relations // Handbook of intercultural training / Ed. by D.Landis and RBhagat. Thousand Oaks (Cal.) etc.: Sage, 1996. P.366–382.

Stephen W.G., Ageev V.S., Stephen C W., Abalakina M., Stefanenko T., Coates-Shrider L. Measuring stereotypes: A comparison of methods using Russian and American samples// Social Psychology Quarterly. 1993. Vol. 56 (1). P.54-64.

Stephan W.G., Stephen C.W. Intergroup relations. Madison etc.: Brown and Benchmark, 1996.

Tajfel H. Human groups and social categories: Studies in social psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981 a.

Tajfel H. Social stereotypes and social groups // Intergroup behaviour / Ed. by J.C. Turner, H. Giles. Oxford: Basil Blackwell, 1981 b. P. 144-167.

Tajfel H., Turner J. C The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of intergroup relations / Ed. by S.Worchel, W.GAustin. Chicago: Nelson-Hall, 1986. P.7-24.

Triandis H.C. Culture and social behavior. N.Y. etc.: McGraw-Hill, III.

#### 4. Учебно-методическая карта дисциплины для специальностей

9 семестр

Номер недели	Номер темы	Наименование вопросов, изучаемых на лекции	Занятия (номер)	Самостоятельная работа студентов		
			Семинар- ские	Содержание	Часы	Форма контроля
1	2	3	4	5	6	7

1	1	<p>1. Этнический парадокс современности  Этнопсихология как междисциплинарная область знаний</p>	<p>1</p> <p>Рефераты:</p> <p>6. Межкультурные различия локуса контроля.</p> <p>7. Особенности лексики личностных черт в русском языке.</p> <p>8. Особенности вербальной коммуникации в высококонтекстных и низкоконтекстных культурах.</p> <p>9. Каузальная атрибуция у представителей коллективистических и индивидуалистических культур.</p> <p>10. Атрибутивные процессы в условиях изменения межэтнических отношений.</p> <p>11. Компетентность в межкультурном общении.</p> <p>12. Влияние межэтнических контактов на стереотипы своей группы.</p>	<p>1</p> <p>Заслушивание на семинаре</p>
---	---	--	---	--

2	2	Этнопсихологические идеи в европейской и российской науке. Этнопсихологические идеи в европейской и российской науке.	2	Рефераты: 13. Влияние этнических стереотипов на межличностные отношения. 14. Субъективная культурная дистанция как показатель межэтнических отношений.	1	Заслушивание на семинаре
3	3	<i>Раздел II</i> Раздел II. История возникновения и становления этнопсихологии. Этнопсихологические идеи в европейской и российской науке.	3	Рефераты 1. Каузальная атрибуция у представителей коллективистических и индивидуалистических культур. 2. Адаптация беженцев в инокультурном окружении	1	Заслушивание на семинаре
4	4	Сравнительно-культурный подход к построению общепсихологического знания	4	Реферат 3. 1. Атрибутивные процессы в условиях изменения межэтнических отношений. 4. Компетентность в межкультурном общении.	1	Заслушивание на семинаре
5	5	Основные направления этнопсихологических исследований	5	Рефераты: 1. Влияние межэтнических контактов на стереотипы своей группы. 2. Влияние этнических стереотипов на межличностные отношения.	2	Заслушивание на семинаре

6	6	<i>Раздел III</i> Человек и группа в культурах и этносах. Социализация, инкультурация, культурная трансмиссия. Сравнительно-культурные исследования личности	6	Рефераты: 2. 1.Субъективная культурная дистанция как показатель межэтнических отношений. 3. Адаптация беженцев в инокультурном окружении.	2	Заслушивание на семинаре
7	7	Сравнительно-культурный подход в психологии общения и групп. Культурная вариативность регуляторов социального поведения	7	Рефераты: 3. 1.Адаптация иностранных студентов к новой культурной среде. 4. Стратегии поддержания позитивной этнической идентичности при неблагоприятном межгрупповом сравнении	2	Заслушивание на семинаре
8	8	Психология межэтнических отношений. Межэтнические отношения и когнитивные процессы	8	Рефераты: 3. Личностные факторы успешной адаптации к инокультурной среде. 4. Формирование этнической идентичности в ситуации социальной нестабильности.	2	Заслушивание на семинаре

9	9	Механизмы межгруппового восприятия в межэтнических отношениях	9	Рефераты: 3. 1. Этническая идентичность в структуре Я-концепции выходцев из межэтнических браков. 4. Этнические предубеждения жителей российского города	2	Заслушивание на семинаре
10	10	Этнические конфликты: причины возникновения и урегулирование	10	Рефераты: 6. Влияние настроения на активизацию этнических стереотипов. 7. Влияние настроения на активизацию этнических стереотипов. 8. Индивидуализм и коллективизм как ценности этнической общности. 9. Межкультурные различия в способах разрешения конфликтов. 10. Оптимизм/пессимизм в структуре российской ментальности. 11.	2	Заслушивание на семинаре

