

Этническая психология оказывается в положении той самой знаменитой черепахи, которую вот уже около трех тысячелетий неустойчиво преследует бедолага Ахиллес.

...если не из буквы, то из общего духа этой книги вытекает то, что конкретные локальные специфические черты некоего общечеловеческого психологического инварианта всё-таки объективны...

Этнически обусловленная вариативность человеческого поведения как ответа на определенные вызовы жизни реально существует. Однако она существует не только и не столько в головах конкретных людей, сколько в постоянно меняющемся облаке зыбких и варьирующихся взаимоотношений, набор и характер которых постоянно меняется в зависимости от того, откуда и куда дуют ветры экономической, политической, социальной, этической, эстетической и иной вмещающей реальности.

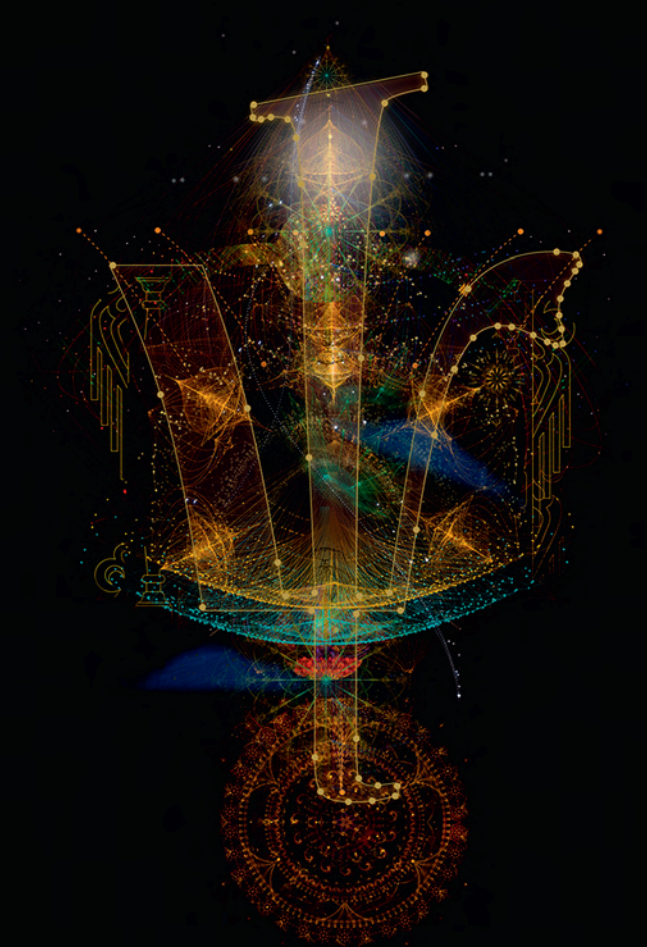
Член-корреспондент РАН
Заведующий отделом Кавказа
Института этнологии и антропологии РАН

С. А. Арутюнов

МАРИЯ ТЕНДРЯКОВА

МНОГООБРАЗИЕ ТИПИЧНОГО

Очерки по культурно-исторической
психологии народов



МНОГООБРАЗИЕ ТИПИЧНОГО

Очерки по культурно-исторической психологии народов





Школа Антропологии Будущего
РАНХиГС



Институт этнологии
и антропологии РАН

МАРИЯ ТЕНДРЯКОВА



МНОГООБРАЗИЕ ТИПИЧНОГО

Очерки
по культурно-исторической
психологии народов



Издательский Дом ЯСК
Москва
2020

УДК 159.9
ББК 71.1
Т 33

Научный редактор
А. Г. Асмолов

Рецензент
член-корр. РАН С. А. Арутюнов

М. В. Тендрякова

Т 33 Многообразие типичного. Очерки по культурно-исторической психологии народов / Науч. ред. А. Г. Асмолов. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2020. — 400 с., ил.

ISBN 978-5-907290-00-6

Каждая культура и историческая эпоха предоставляет человеку свой багаж знаний и опыта, вырабатывает свою систему координат добра и зла, свои представления о «герое» и «изгое», равно как и понятия нормы и ее нарушения. Человек вычерчивает свой уникальный жизненный путь и неповторим как индивидуальность. Но в то же время он представитель своего времени и носитель своей культуры: носитель традиционной системы ценностей и миропонимания, норм и стереотипов.

Каждое общество предлагает свой сценарий собственно человеческого поведения от способов удовлетворения витальных потребностей до реализации экзистенциальных сценариев жизни: «Культура — это способ быть человеком».

Где таится неуловимая «типичность» представителей того или иного народа? Она в «головах людей» или в предписаниях культуры? Как социальные структуры влияют на поведение человека? Что означает «быть личностью» в контексте исторического и культурного многообразия человечества? Зачем в непредсказуемо меняющемся мире возвращаться к тому, что требует от человека та или иная традиционная культура с ее этикетными сценариями и ритуальными типами улыбки, вспоминать давно раскритикованный термин «национальный характер» или исследовать закоулки мифологического мышления?..

Весь этот круг вопросов поднимается в очерках по культурно-исторической психологии народов, где человеческое поведение рассматривается в диапазоне от социальных стереотипов до непредсказуемых действий «поверх барьеров» норм и традиций.

Книга представляет интерес для широкого круга лиц, специалистов в области психологии, социальной антропологии, социологии, а также для всех тех, чья профессиональная деятельность призывает к тому, чтобы так или иначе учитывать этнокультурную составляющую любого проекта или принимаемого решения — для педагогов, политиков, предпринимателей, юристов, журналистов и др.

УДК 159.9
ББК 71.1

© В оформлении переплета использована работа
Татьяны Плаховой

ISBN 978-5-907290-00-6



9 785907 290006 >

© Тендрякова М. В., 2020
© Асмолов А. Г., предисловие, 2020
© Издательский Дом ЯСК, 2020

Содержание

А. Асмолов. Нефантастическое путешествие в иные цивилизации: об искусстве преодоления познавательного эгоцентризма	13
---	----

ВВЕДЕНИЕ

Способы быть человеком	19
Культурно-историческая теория развития психики	22
Человек в культуре: от приспособления — к преобразованию . . .	23

ЧАСТЬ I

Кризис методологии: от эволюционизма к антропоцентризму

ГЛАВА 1

Основные вехи становления

культурно-исторической психологии	31
Предыстория становления научного знания	31
От «психологии народа» — к культурно-исторической психологии . .	37
Проблема психологии народа в XX веке, подходы и направления . .	45
Кросс-культурные исследования и создание этнографических баз данных	49
Кросс-культурные исследования в психологии	52
Исследования Риверса в свете культурно-исторической психологии . .	56
Психоаналитические исследования истории и культуры	61
История ментальности	65

ГЛАВА 2

Развенчание эволюционизма и появление школы

«Культура и личность»	69
Критика эволюционизма и поиск альтернативы	70
Новые подходы, начало XX в.	77
Школа «Культура и личность»	79
Закат школы «Культура и личность»	92

Часть II

Человек в лабиринтах культуры: подходы и исследования

Глава 3

В поисках национального характера	97
Проблема национального характера	97
От базовой личности к модальной	99
«Хризантема и меч»	103
Традиционные модели поведения в эпоху высоких технологий	107
О русском национальном характере	108
Структурированные описания	115
Базовая культурная ценность	117
Психологические параметры культуры.	
Исследования Гирта Хофстеда	123
Исследования Гарри Триандиса	127
От «национального характера» к «культурным синдромам»	137

Глава 4

«Социальное в нас»: Я, Self и границы моего Эго	140
От универсальных теорий личности — к индигенной психологии	140
Выделение ключевых концептов культуры	146
Проблема Я и Self в этнокультурной перспективе	151
Вопрос о границах Эго или Self	156

Часть III

«Привычка свыше нам дана...»

Глава 5

Мышление в разных культурах	165
«Ум первобытного человека» Ф. Боаса	168
Первобытное мышление по Л. Леви-Брюлю	169
Мышление как классификация	176
Леви-Строс о природе мифологического мышления	182
Бриколаж	186
Экспериментальные исследования мышления в разных культурах	187

ГЛАВА 6

Культура и коммуникация	195
Уровни регулирования коммуникативных процессов	195
Типы коммуникации	201
Невербальная коммуникация	208
Сакральная составляющая этно-этикетных сценариев	224
Этикет и ритуал	226
Коммуникация и социально-политические процессы	227
Коммуникация как социальный код «свой-чужой»	231

ГЛАВА 7

Социотипическое поведение в зеркале многообразия культур ..	235
Социотипическое поведение как «роль для всех»	238
Социотипические программы поведения и их побудительная сила ..	242
Потребность в единении с другими людьми	246

Часть IV

«Правила беспорядка» и инновационный потенциал личности

ГЛАВА 8

Индивидуальность в плену типичного?	257
«Гениальность и помешательство» Ч. Ломброзо	259
Э. Дюркгейм о норме, патологии и проявлениях индивидуальности	262
Когда в истории культуры появляется личность?	264
Индивидуальность в историко-эволюционном процессе	271
В плену стереотипов	274
Ю. М. Лотман о путях развития культуры	280
Неопределенность в истории	283
Внутренняя вариативность социальной системы	284

ГЛАВА 9

Феноменология девиантности и ниши антиповедения	290
Те, кому «закон не писан»: безумцы и трикстеры	294
Право на душевную смуту	303
Антиповедение в ореоле святости	309
Антиповедение и язык протеста	321
«Казнить — нельзя — помиловать»: культурно-историческая диагностика девиантного поведения.	325

Часть V

Внутренний мир как открытая система

ГЛАВА 10

Культурно-историческая теория развития психики	333
«Этюды по истории поведения» Л. С. Выготского и А. Р. Лурии	334
Узелки на память	339
Высшие психические функции	343
От внешних средств к внутренним структурам психической деятельности	345
«Психологические орудия»: от «языка зарубок» к письменности	348
Социальная природа высших психических функций	349

ГЛАВА 11

Человек в мире знаков. Знаки в мире человека	353
Сигналы у животных	355
Знаки, которыми пользуются люди	357
Двойственная природа знаков	359
Сотворение знаков	363
Культура как семиосфера	364
Негенетическая память социума	366
Символ в культуре	371
 Заключение	 377
 Литература	 384

Памяти
ЖЕНИ АКСЕНОВА,
без которого эта книга,
да и вся моя жизнь были бы совсем другими,
а книги скорее всего и вовсе бы не было...

Эта книга создавалась в течение многих лет, и вклад в нее внесли очень многие люди, даже те, кто совершенно не собирались этого делать. Спасибо замечательным творческим собеседникам и всем тем, кто оппонировал в нескончаемых научных дискуссиях, которые составляют суть атмосферы, царящей в Центре азиатских и тихоокеанских исследований ИЭА РАН и в Центре социальной антропологии РГГУ. Спасибо всем поколениям неравнодушных студентов Центра социальной антропологии, чьи вопросы и критические атаки на лекциях и семинарах со всем запалом юношеского максимализма были источником вдохновения и постоянным подспудным двигателем работы над этой книгой.

Особая бесконечная благодарность А. Г. Асмолову, чья помощь выходит далеко за пределы этой книжки и разрастается до судьбоносных масштабов; поклон и благодарность Н. Л. Жуковской и С. А. Арутюнову, О. Ю. Артемовой, годы работы и общения с которыми несомненно внесли огромный вклад в мой образ мысли, в конечном счете, и в эту монографию; спасибо за доброе участие В. А. Тишкову, а также спасибо дорогим коллегам Е. А. Зверковой и Н. М. Хвастуновой.

Нефантастическое путешествие в иные цивилизации: об искусстве преодоления познавательного эгоцентризма

Можно ли создать особый путеводитель — путеводитель в иные цивилизации? Мудрая формула Фридриха Ницше: «Тот, кто знает зачем жить преодолевает почти любое “как”» — полностью приложима к своеобразному путеводителю в иные миры разума, который и является собой новая монография Марии Тендряковой «Многообразие типичного: очерки по культурно-исторической психологии народов».

В пестром веере мотиваций, побуждающих человечество к поиску себе подобных, иногда явно, иногда скрыто присутствует весьма амбивалентная мотивация поиска братьев по разуму. Немало столетий и даже тысячелетий человечество неустанно ищет встреч с носителями иного разума, иной культуры и одновременно страшится этих встреч, не решаясь предсказать их последствия для своей собственной судьбы.

Мифы, сказки, утопии, фантастические романы, рисующие в воображении встречи с иными разумами, то обожествляют, то демонизируют общение с инопланетянами и... особо замечу, весьма редко поселяют представителей иных миров в своем собственном доме. Позволю лишь упомянуть в связи с этим о хрестоматийных сюжетах — от «Войны миров» Герберта Уэллса до ставших моделью для социализации многих поколений подростков и молодежи «Звездных войн».

Все эти и подобные им фантазии, сказки и утопии, как это ни парадоксально, представляют собой попытки преодоления жесткого познавательного эгоцентризма, которым долгое вре-

мя страдали и продолжают страдать по сей день научные рациональные картины мира.

Эволюционный смысл научных революций, будь то коперниканская или эйнштейновская революция, превратившие мир классической физики Ньютона лишь в одну из реальностей, заключается в том числе, в преодолении познавательного эгоцентризма, приведении в действие когнитивных и ценностных децентраций, позволяющих распознавать различные физические, социальные, ментальные вселенные рядом с нами и повышать чувствительность разума разнообразию миров.

Монография психолога, этнолога и культурного антрополога Марии Тендряковой «Многообразие типичного: очерки по культурно-исторической психологии народов» представляет собой путеводитель, еще раз сделаю на этом акцент, для путников в ментальные миры иных культур, иных цивилизаций, иных логик репрезентации различных картин и моделей мира. Вступая благодаря этой книге в общение с иными культурами, читатель, к какому бы профессиональному цеху он ни принадлежал, получает шанс отрефлексировать то, насколько он сам в своем собственном мышлении порой оказывается в плену ловушек этноцентризма, европоцентризма и эволюционного снобизма.

Особенно велики риски европоцентризма и эволюционного снобизма при общении с другими культурами в современной и исторической динамике цивилизаций как точек отсчета при понимании эволюционного разнообразия разных типов культур. При взгляде на мир через оптику европоцентризма исследователи, политики и бизнесмены имплицитно пытаются разместить иные миры в прокрустово ложе европейских культурных эталонов или, переходя на российскую лексику, примерить их под свой кафтан. Когда же мы поглядываем на другие культуры с высоты эволюционного снобизма, то они наделяются атрибутами примитивности, когнитивной и социальной простоты, «дикости» и т.п. Сквозь призму эволюционного снобизма и европоцентризма мы то и дело расставляем на шкале времени «развитые» и «развивающиеся» страны; описываем «отстающие» и «догоняющие» модернизации; открываем и закрываем «окна» и «форточки» в Европу; проживаем синдромы

«старших» и «младших» братьев с особым политическим прищуром; наделяем якобы отстающие культуры комплексами «неполноценности», «провинциальности» и «периферийности», а свою собственную культуру — «комплексом полноценности» и горделивого цивилизационного величия; чествуем «сходства» и расцениваем как архаику «различия» любых иных культур. Печальным и даже трагичным итогом европоцентризма, эволюционного снобизма и лингвоцентризма является резкое падение нашей собственной чувствительности к пониманию, узнаванию и принятию Иного, Другого, непохожего, которое оборачивается всплесками ксенофобии, этнофобии и агрессивного фундаментализма.

И именно потому, что антропология имеет самое прямое отношение как к пониманию других народов, так и к социальным и политическим действиям различных государственных игроков, вокруг самой сути и перспектив антропологии разгораются нешуточные страсти. Сошлюсь для иллюстрации интеллектуальных поединков в проблемном поле культурной антропологии на недавно вышедшие книги классика структурной антропологии Клода Леви-Строса «Узнавать себя. Антропология и проблема современности» (2016) и «Все мы каннибалы» (2019), а также на книгу возмутителя антропологического спокойствия неутомимого бразильского исследователя Эдуарду Вивейруш де Кастру «Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии» (2017).

Не поленюсь и, для того чтобы читатель рельефнее почувствовал то, в каком интеллектуальном котле появляется книга Марии Тендряковой, приведу обширный фрагмент из книги де Кастру, бросившего перчатку самому Клоду Леви-Стросу:

«Антропология вполне готова возложить на себя новую миссию и стать теорией-практикой непрерывной деколонизации мышления. Но, возможно, не все мы согласны с этим. Кто-то по-прежнему считает, что антропология — это зеркало общества <...>

В силу того, что в Ином всегда видится Тождественное, — и тогда можно сказать, что под маской другого “мы” созерцаем самих себя, — мы в итоге <...> интересуемся лишь тем, что “интересует нас”, а именно нами самими.

Но настоящая антропология делает нечто противоположное — она “показывает нам тот образ нас самих, в котором нам себя не узнать” <...>, поскольку всякий опыт общения с другой культурой дает нам именно возможность поэкспериментировать с нашей собственной...» (де Кастру 2017: 9).

Книга Марии Тендряковой по гамбургскому счету и по духу ближе именно к «антропологии-практике». Она полна неожиданностей. И в своей культурно-исторической психологии народов автор показывает неведомое — образы нас Самих, в которых нам себя не узнать.

Уже само название книги по культурно-исторической психологии народов «Многообразии типичного» несет в себе импульс развивающегося парадокса. Мы привыкли, что типичность, статичность, незыблемость, «консервация», инвариантность — в одной комнате нашего сознания; разнообразие, неповторимость, уникальность — в другой комнате сознания. И замысел найти и показать в культурно-исторической психологии народов уникальность типичного, разнообразие типичного, своего рода «ментальную анатомию» разных видов культур выступает как дразнящая задача.

Решила ли эту задачу Мария Тендрякова? Удалось ли ей приоткрыть те образы уникальности типичного, в которых нам себя не узнать? Об этом судить читателю.

Меня же при чтении новой книги Марии Тендряковой, вышедшей после ее работ «Охота на ведьм» (год 2-го издания — 2019) и «Игровые миры: от homo ludens до геймера» (2015), не покидает чувство, что сама эта книга представляет собой один из важных векторов проекта историко-эволюционной антропологии будущего.

Переживая и проживая вместе с Марией Тендряковой уникальность типичного других народов, мы получаем возможность постижения искусства иного видения перспектив своего настоящего, настоящего нашей культуры.

Вместе с Марией Тендряковой мы совершаем нефантастическое путешествие во времени и пространстве в Иные культуры. И возвращаясь из этих путешествий в свою культуру, мы, надеюсь, начинаем зорче видеть, что творится с нами, какое место мы занимаем в полифонии цивилизаций и как мы можем вести переговоры с теми, в ком нам себя не узнать.

От всей души желаю читателю, использовав в качестве точки опоры культурно-историческую психологию народов, попытаться ощутить чувство раскрепощенного разума, которому удалось хоть в какой-то степени освободиться от оков познавательного эгоцентризма, преодолеть страхи встреч с Иными и обрести животворный заряд эволюционного оптимизма. Именно поэтому я завершаю предисловие к этой книге строчками из финальной сцены спектакля по мотивам пьесы Бертольта Брехта «Добрый человек из Сезуана», который уже в шестидесятые годы подарил многим моим сверстникам печальный свет и добрую надежду на будущее:

Другой герой? А если мир — другой?
А может, здесь нужны другие боги?
Иль вовсе без богов?
Молчу в тревоге.
Так помогите нам! Беду поправьте
И мысль, и разум свой сюда направьте.
Попробуйте для доброго найти
К хорошему — хорошие пути.
Плохой конец — заранее отброшен.
Он должен,
должен,
должен быть хорошим.

Директор Школы антропологии будущего РАНХиГС,
заведующий кафедрой психологии личности
МГУ им. М.В. Ломоносова
АЛЕКСАНДР АСМОЛОВ

ВВЕДЕНИЕ

Способы быть человеком

*Людей меняет само знание того, что другие
чем-то на них не похожи <...>*

*Антрополог также должен помочь властям по-
смотреть на себя со стороны...*

К. М. Клакхон

Много веков назад было сделано открытие, что в различных культурах царят разные нравы, люди по-разному ведут себя в сходных ситуациях, они по-разному трактуют события, у них разные вкусы и разные понятия о добре и зле. Люди отличаются друг от друга — не только как неповторимые индивидуальности, но и как представители своего народа и как носители определённой культуры — тем комплексом характерных особенностей, моделей или рисунков поведения, привычек и стереотипов, о которых мы, как правило, не задумываемся, но которые временами заявляют о себе, и особенно громко в зоне культурного пограничья.

Как говорил известный американский антрополог Клайд Клакхон (*Clyde M. Kluckhohn*), именно в том и состоит самый трудный вопрос для всей социальной антропологии: что же делает человека представителем своей этнокультурной общности, что роднит его с нею, что, например, делает итальянца итальянцем, а японца японцем (Клакхон 1998: 231).

Проблема *типичного* представителя своего народа или чем одни народы отличаются от других имеет свою давнюю историю. Во все времена «чужаков» сравнивали со «своими», при этом круг «своих» в зависимости от историко-культурного контекста ограничивался то своей тотемической группой, то поли-

сом, то сословием, то разрастался до масштабов «народа» и даже «цивилизации». Сравнение могло обернуться обывательской ксенофобией, конфликтами, религиозной и/или этнической нетерпимостью, хорошо, если оно направлялось в русло исследовательского интереса к миру другого — благодаря последнему античные авторы и средневековые хронисты оставили нам богатое наследие, описывая соседних «варваров».

Более того, человечество бесконечно разнообразно не только в пространстве различных культур, но и во времени. Представители новой исторической науки (истории ментальности и исторической антропологии) отчетливо сформулировали, что человек не является исторической константой, — нельзя забывать об исторической вариативности психологических особенностей. В разные эпохи и исторические моменты в разных странах психологическая/ментальная реальность различна, люди руководствуются различными чувствами, мотивами поведения и ценностями бытия. На семинарах по истории ментальности А. Я. Гуревич неоднократно подчеркивал это в лаконичной формуле: обращаясь к прошлому, историк должен следовать *презумпции инаковости*, не наделять представителей других времен и народов мыслями и чувствами собственных современников.

При этом психологи давно показали, что законы функционирования человеческой психики универсальны во всем мире, у всех народов и во все времена. Но каждая культура и историческая эпоха задают основные координаты жизни человека, предоставляя ему свой багаж знаний и опыта, накопленного поколениями. Каждая культура вырабатывает свою систему координат «хорошего» и «плохого», добра и зла, свои представления о «герое» и «изгое», равно как и понятия правильного и неправильного поведения, нормы и ее нарушения.

Каждое общество предлагает человеку свой сценарий собственно человеческого поведения от способов удовлетворения витальных потребностей до реализации экзистенциальных сценариев жизни: «Культура — это способ быть человеком»*.

* Это определение родилось в ходе дискуссий историков о предмете новой исторической науки и о сдвиге исследовательских интересов историков с бытийной канвы на человека в истории с его мотивами поведения, переживаниями, представлениями о телесности, времени, пространстве и жизни

Человеческому обществу, как замечает Ю.М. Лотман, присуще одно уникальное свойство: *изоморфизм части и целого*. «Человеческие структуры образованы как единство, состоящее из элементов, каждый из которых в отдельности изоморфен целому» (Лотман 2010: 58). Но это даже сложнее, чем фрактальная структура. Во фрактале часть множества в точности повторяет целое. Человек же повторяет общество, воплощает его в себе, и в то же время это «повторение без повторения» (формула Н.А. Бернштейна). Как элемент он «подобен целому и несет на себе все его основные свойства». Как личность он обладает такими качествами, «как сознание, ответственность, выбор решения... Он в этом отношении подобен человечеству — несет за него личную ответственность, принимает на себя его общие грехи и передает ему свои» (Там же: 58). Личность со своим самосознанием выступает «внешним наблюдателем» и «другим» по отношению к обществу в целом. И в этом своем качестве представляет собой один из существеннейших механизмов динамики культуры» (Там же: 40–44).

Человек выступает как носитель традиционной системы ценностей и миропонимания, норм и стереотипов, представленных в его культуре, и реализует их в своей деятельности. Но и не только... Вычерчивая свой уникальный жизненный путь, являясь «внешним наблюдателем» и «другим», переживая и оценивая происходящее, совершая поступки и делая открытия, личность проявляется как индивидуальность.

Поступая *не так, как все*, человек может заслужить всеобщее признание и благодарность или же, напротив, навлечь на себя гнев и гонения со стороны существующей нормативной системы. В любом обществе действует формула: «Индивидом рождаются. Личностью становятся. Индивидуальность отстаивают» (Асмолов 1996: 430) (гл. 7).

Весь этот круг человеческого поведения, который задается временем и местом, от *этно- и социотипических* особенностей, до непредсказуемых креативных действий «поверх барьеров»

после жизни: «Вместо описаний деяний “готового” человека историческая наука обращается теперь к изучению определенных способов быть человеком, к изучению разных типов рациональности...» (История ментальностей 1996: 38).

норм и традиций, входит в сферу научных интересов *культурно-исторической психологии народов*.

Несколько слов *о терминах и названиях*, которыми именовалась данная область исследований.

В течение нескольких десятилетий всё, что связано с психологическими особенностями различных народов, в отечественной науке называли *этнопсихологией*. Понятие «этнопсихология» было введено нашим соотечественником, мыслителем и философом-идеалистом Г.Г. Шпетом. В 1927 г. вышла в свет его книга «Введение в этническую психологию». По Г.Г. Шпету, этнопсихология — это описательная дисциплина, исследующая психологию народа в целом.

Но современную западноевропейскую и американскую науку, настроенную на политкорректность, этот термин смущает. Не принято подчеркивать различия между людьми — будь то расовые или этнические особенности. В рамках американской традиции аналогичное направление называется *психологическая антропология*. Психологическая антропология сосредоточивается, прежде всего, на психологических особенностях людей, на моделях поведения, на механизмах социализации — механизмах включения человека в культуру.

Наиболее всеохватывающим названием области, которая так или иначе сосредоточивается на взаимодействии человека и социума и исследует психологию человека в неразрывном единстве с социокультурным контекстом его бытия, представляется *культурно-историческая психология народов*. Это название отдает долг психологии народов В. Вундта, который сделал первые попытки систематического изучения того, как культура воплощается в человеке (гл. 1), и указывает на родство с *культурно-исторической теорией развития психики* Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, А.Р. Лурии.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ ПСИХИКИ

Генетически своей базовой методологией культурно-историческая психология народов восходит к направлению психологии, родившемуся в начале XX в. в трудах Л.С. Выготского, А.Н. Леон-

тьева, А. Р. Лурии. Центральной для этого направления является проблема «представленности культуры в психике» человека (Коул 1997). В этом направлении в 1930-е гг. уже была представлена идея культурной обусловленности высших психических функций (мышления, речи, памяти, внимания) и выдвинута гипотеза сосуществования «пластов различной древности» в психической организации человека. Культура являет собою психологический инструментарий, при помощи которого человек реорганизует свою память и расширяет ее возможности, вооружается вербально-логическим мышлением, сознательно управляет своими психическими процессами. Выготский показал, как внешнее вспомогательное средство изменяет структуру психических функций человека (подробнее см. гл. 10).

Предметом исследования у Выготского, Леонтьева, Лурии и их последователей становятся механизмы перехода объективного мира, мира культуры и человеческого сознания. Культурно-историческая теория развития психики принципиально пересматривает взаимоотношения человека с окружающим его миром.

Культура преобразует психологию человека, «прорастая» в нее. Мир культуры — внутри человека, но в то же время это его среда жизнедеятельности.

ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ: ОТ ПРИСПОСОБЛЕНИЯ К ПРЕОБРАЗОВАНИЮ

Существует великое множество определений культуры. Американские антропологи К. Клакхон и А. Крёбер, посвятившие в начале 1950-х гг. свой аналитический обзор понятию «культура», упоминают сотни различных определений (Cluckhohn et al. 1952). В основу большинства определений культуры заложена идея *адаптации* человека к среде его обитания.

За ними проступает образ человека как несовершенного представителя мира природы, которому самому пришлось «до-страивать» свои физические возможности, не особо сильные конечности, отсутствующие клыки и крылья, чтобы выжить в острой конкуренции и удовлетворить свои потребности.

«...Удовлетворение органических, базовых потребностей индивида и человеческого рода в целом определяет минимальный набор требований, налагающий ограничения на всякую культуру», — Б. Малиновский, один из признанных классиков этнологии, выводит культуру из человеческих потребностей. Любая культура должна решать проблемы, «вытекающие из человеческой потребности питаться, размножаться и соблюдать гигиену. Они решаются путем создания новой, вторичной искусственной среды, ...которая и есть... не что иное как культура...» (Малиновский 2000: 44). При этом сам Б. Малиновский замечает, что возникает «новое качество жизни», появляются новые потребности и новые ограничения, налагающиеся на поведение человека, возникает обычай, этика, законы, механизмы передачи знаний (Там же: 44–47). То есть люди «организуют среду своего обитания» (Арутюнов 1989: 6).

Взаимоотношения человека с окружающей средой принципиально отличаются от адаптации к среде обитания иных видов. Этолог К. Лоренц подчеркивает, что, когда речь идет о человеческой деятельности, само понимание адаптации в корне меняется: «Приспособление становится пустым словом, когда то, к чему происходит это приспособление, само несет на себе печать человеческого замысла» (Лоренц 2016: 517). Человек не просто приспосабливается к внешним обстоятельствам, но создает себе среду обитания.

Акцент переносится с адаптации на появление принципиально новой *формы хранения информации*. В эволюции природного мира знания приумножались путем закладывания информации в геном. С появлением же человека появляется уникальное человеческое мышление и культура, которые позволяют превратить кратковременную полезную информацию в «длительно сберегаемое сокровище выученного знания». Мгновенные прозрения не исчезают бесследно, а сохраняются и делаются наследуемыми: «Счастливая догадка отдельного человека может навсегда... увеличить запас знаний всего человечества» (Лоренц 2016).

Как рождается культура и как на самых ранних этапах эволюции человечества происходит развитие собственно человеческого мышления, пожалуй, одна из фундаментальных тайн нашего мира. Главное, что благодаря этому становится возмож-

Культура — негенетическая память социума



Акцент переносится с адаптации на появление **новой формы хранения информации** — без редакции генома

С появлением уникального человеческого мышления «счастливая догадка отдельного человека может навсегда... увеличить запас знаний всего человечества» (К. Лоренц).



Konrad Lorenz
1903 - 1989

Смена парадигмы:

Адаптивная парадигма =>>> информационная парадигма
Культура как форма хранения и передачи знаний

Только ли адаптация?

«Чем бы человек отличался от животного, если бы ему было нужно только необходимое и ничего лишнего» (Шекспир).



«Культуры не только решают проблемы, но и создают их» (К.М. Клакхон) – комплексы страхов, неадекватные представления о мире, стереотипы и предрассудки...



Когда речь идет о человеке, само понимание адаптации в корне меняется:
«*Приспособление* становится пустым словом, когда то, к чему происходит это приспособление, само несёт на себе печать человеческого замысла» (К. Лоренц).



Человек создаёт себе принципиально новую среду обитания. Человек – единственное существо, «конструирующее миры» (Асмолов 1996).

ным хранение и передача накопленного опыта без «редакции» генома, что заняло бы слишком много времени, исчисляющегося масштабами эволюции.

Культура выступает как негенетическая память социума, с одной стороны, и как новая среда жизнедеятельности человека, с другой.

Человек — единственное существо, «конструирующее миры» (Асмолов 1996).

* * *

Психологи А. Г. Асмолов и М. Коул предложили предельно широкое понимание культурно-исторического подхода, которое роднит его с такими направлениями, как история ментальности и историческая антропология, с культурологическими работами М. М. Бахтина, В. Я. Проппа, О. М. Фрейденберг, со структуралистским анализом мифического мышления К. Леви-Строса; с некоторыми работами по психолингвистике, а также с наследием психологии народов В. Вундта и кросс-культурными исследованиями (Асмолов 1993; Коул 1997).

Культурно-историческая психология народов, у истоков которой идеи Выготского, Леонтьева, Лурии, предметом своих исследований делает *человека как носителя и творца своей культуры, а значит, и мира, в котором он существует*. Она предельно расширяет исследовательское поле (по сравнению с этнопсихологией и даже психологической антропологией) тем, что сосредотачивается не только на изучении психологических аспектов этнокультурного пространства, но и обращает внимание на историческую вариативность психологических особенностей, и тем, что в конечном счете выходит на глобальные закономерности социокультурной обусловленности психики человека.

Часть I

**Кризис методологии:
от эволюционизма
к антропоцентризму**

ГЛАВА 1

Основные вехи становления культурно-исторической психологии

...Разве не ясна необходимость собрать отдельные лучи духовной жизни... в едином фокусе, ...сделать... предметом объединяющего и сравнивающего их исторического исследования?

В. Вундт

ПРЕДЫСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Культурно-историческая психология народов/этнопсихология — это, с одной стороны, очень молодая научная дисциплина. Как научное направление свои первые шаги она сделала в конце XIX в. Потом о ней на полвека забыли или, скорее, она просто отошла на второй план. А еще позже, в 1930-е гг., на стыке социальной антропологии и психологии стало выкристаллизовываться это новое направление.

С другой стороны, предыстория этнопсихологии уходит корнями вглубь времен к работам античных авторов: Геродота, Гиппократ, Тацита, Плиния. Они описывают европейцев и азиатов, египтян, лидийцев, скифов, эллинов, их нравы и темперамент, как странно они себя ведут, чем они хороши, чем плохи, в каких богов веруют и как следуют их заветам... И сразу же возникает множество вопросов: почему народы так непохожи друг на друга? Может быть, все дело в климате? Но тогда почему наши соседи ведут себя совсем не так, как мы? Что если причи-

на всех различий между народами — привычка и образ жизни? Или все дело в телосложении?

Имя Гиппократ ассоциируется, прежде всего, с медициной. Но, как и у большинства античных авторов, его кругозор и объем поднимаемых им вопросов намного шире. В своем труде «О воздухах, водах и местностях» Гиппократ сравнивает азиатов и европейцев:

...все в Азии рождается более красивым и более великим, и самая страна мягче другой, и нравы людей приветливее и спокойнее. И причиной всего этого служит умеренность времен года, так как страна расположена в середине восхода солнца к востоку и дальше отодвинута от холода. ...в ней нет ничего, что брало бы верх через силу, но во всем господствует равномерность. ...и люди, упитанные, прекраснейшие на вид и по величине величайшие мало различаются по своему виду и величине... Но мужественный дух, выносливость к труду и смелость не могут рождаться в такой природе... по необходимости берет верх наслаждение. (Так) обстоит дело относительно египтян и ливийцев.

Европа, напротив, отличается резкими переменами времен года:

...народы этих стран... больше различаются между собою, чем указанные выше, как вследствие перемен времен года, так и по местности. ...сильные жары, суровые зимы, многие дожди и снова продолжительные засухи и ветры, благодаря которым случаются многие и всякого рода перемены. ...грубость, дикость и отвага возникают в такой же природе, ибо частые возбуждения ума производят грубость нравов и, напротив, притупляют кротость и мягкость. Поэтому я считаю населяющих Европу более мужественными, чем азиатов, ибо равномерность вещей производит лень, а разнообразие возбуждает тело и душу к труду. И от покоя и лени возрастает трусость, а от упражнения и трудов — храбрость (Гиппократ 1994).

Обратите внимание, что здесь Гиппократ объясняет различия между людьми географическими обстоятельствами. Позже

такой принцип обоснования особенностей поведения людей, их быта и нравов, а также характера культуры в целом стал называться *географическим детерминизмом*.

Географический детерминизм всё объясняет климатическими условиями, природными ресурсами, горами, морями и иными особенностями местности: все в мире различно, потому что всем правит природа. По этим причинам одни народы встают на путь развития сельского хозяйства, другие — скотоводства, у третьих процветает рыболовный промысел.

«Отец истории» Геродот тщательнейшим образом описывает быт и нравы соседних народов:

«Нравы и обычаи лидийцев одинаковы с эллинскими, за исключением того, что лидийцы разрешают молодым девушкам заниматься развратом» (Геродот 1993, кн. 1(93): 42). «Молодые девушки у лидийцев все занимаются развратом, зарабатывая себе на приданое» (Геродот 1993: 41)*. Скифы жестки, жестоки и ведут суровый образ жизни; персы — мужественные воины, но при первой возможности склонны предаваться всем возможным наслаждениям и удовольствиям «по мере знакомства с ними», — уточняет Геродот (Там же: 55).

Особо важные решения у персов принимаются дважды: «За вином они обычно обсуждают самые важные дела... (принятое решение. — М. Т.) на следующий день хозяин дома... еще раз предлагает [на утверждение] гостям уже в трезвом виде. ...И наоборот: решение, принятое трезвыми, они еще раз обсуждают во хмелю» (Там же: 55). Кстати, любопытный подход к пониманию истины: недостаточно рационально оценить, нужно перепроверить в разных состояниях сознания и сравнить. Вот у персов, как мы знаем благодаря Геродоту, была такая двойная проверка истины.

Земли севернее скифов за каменистой пустыней у подножия высоких гор населены людьми, лысыми от рождения. Дальше следуют

...недоступные горы, и никто их еще не переходил. По словам лысых, на горах обитают, хотя я этому не верю, козлоногие люди, а за

* Вероятно, речь идет о ритуальной храмовой проституции, которая была частью культа богини Кибелы, распространенного в Малой Азии и, в частности, в Лидии.

этими горами — другие люди, которые спят шесть месяцев в году. Этому-то я уж вовсе не верю. Области к востоку от лысых достоверно известны: там живут исседоны. ...Выше исседонов, по их собственным рассказам, живут одноглазые люди (Геродот 1993: 193)

Обратите внимание, что Геродот пишет, постоянно сопоставляя соседние народы с эллинами. Это так называемый *этноцентризм* — когда представители другой культуры рассматриваются через призму своей собственной культуры, которая воспринимается как момент истины: у остальных народов все как бы не совсем правильно, не совсем так, как надо...

И еще одна черта присуща описаниям Геродота: чем дальше народы от родных ему эллинов, тем более странностей им приписывается, лысые люди, козлоногие, спят по шесть месяцев в году... В чем дело?

Здесь срабатывает *этнический стереотип восприятия чужака*: чем он более далек и чужд нам, чем он более странен и непонятен, тем меньше он вообще похож на человека.

Стоит вспомнить эндо- и экзоэтнонимы. *Эндоэтноним* — это самоназвание. *Экзоэтноним* — то, как народ называют соседи. Практически все эндоэтнонимы переводятся как «человек» или «люди», или «настоящие люди». «Ромо» по-цыгански означает «люди». На русском языке их называют «цыгане». На английском — «джипси».

«Инуиты» — это эндоэтноним тех, кого мы вслед за их соседями, говорящими на алгонкинских языках, называем «эскимосами». «Инуит» означает «настоящий человек», а «эскимос» в переводе с алгонкинского языка — «те, кто ест сырое мясо». (И соответствующую «невегетарианскую» этимологию имеет название нашего любимого мороженого «эскимо».)

Получается, что эндоэтнонимы, указывая, кто «настоящие люди», подразумевают тем самым, что все остальные — «не совсем люди». Все это из области этнического стереотипа восприятия чужака: чем ближе, тем он более понятен; чем дальше, тем более экзотические черты ему приписываются.

И географический детерминизм как попытка найти универсальное объяснение тому, что народы отличаются друг от друга, и этноцентризм, и стереотипы восприятия чужака —

как механизмы социальной перцепции накладывают свой отпечаток на описания исторических реалий и на представление о своих далеких и близких соседях. Свидетельство тому — античные источники. Но мы легко находим их и в поздних научных штудиях, более того, узнаем их очертания в новейших представлениях о народах и культурах.

В течение последующих веков философы, психологи, педагоги неоднократно будут обращаться, а точнее, возвращаться к географическому детерминизму, рассматривая связь «человек — природа». К географическому детерминизму вновь апеллируют в эпоху Просвещения. В XVIII в. в трактате «О духе законов» Монтескье выводит из климата не только законы, но и все душевные движения людей, включая воображение, вкус, чувствительность, добродетели и пороки:

«Народы жарких климатов робки, как старики; народы холодных климатов отважны, как юноши» (Монтескье 1955).

Даже сегодня на уровне бытовых суждений, когда мы говорим «холодный, как северное море, прибалт» или «кавказский темперамент», подспудно мы обращаемся к принципу географического детерминизма.

У Н. В. Гоголя в «Мертвых душах»: «Эх, тройка! птица тройка, кто тебя выдумал? знать, у бойкого народа ты могла только родиться, в той земле, что не любит шутить, а ровнем-гладнем разметнулась на полсвета, да и ступай считать версты, пока не зарябит тебе в очи», — это тоже своего рода географический детерминизм, объясняющий все перипетии души русской.

В том же духе писал и Н. А. Бердяев: «Есть соответствие между... географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине» (Бердяев 1990а).

Метафоры прекрасны, но они ни в коей мере не могут заменить научную аргументацию. Пришедший к нам из глубины веков принцип географического детерминизма и механизмы социальной перцепции, этноцентризм и межэтнические стереотипы восприятия, во власти которых были античные авторы, с одной стороны, продолжают исправно работать и сегодня, с другой же — они сами становятся предметом научной рефлексии.

«Вечные темы» ЭТНОПСИХОЛОГИИ

Географический
детерминизм

Объясняет различия обычаев и нравов представителей различных культур особенностями природной среды и климата: все в мире различно, потому что всем правит природа.

Этноцентризм

Этноцентризм – представители другой культуры рассматриваются через свою собственную культуру, которая берется за точку отсчета.

Межэтническая
перцепция

Восприятие *другого человека или целого народа* в свете принадлежности к иной чуждой этносоциальной общности.
У Геродота, к примеру, чем дальше живут народы, тем они экзотичнее и менее похожи на «нормальных» людей.

Возможно ли все многообразие культурных, социально-экономических и психологических особенностей выводить из географии, местоположения, климата? Какие аберрации претерпевает образ *другого*, чужака, чужеземца, носителя другой культуры?

ОТ «ПСИХОЛОГИИ НАРОДА» — К КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВ

В эпоху Великих географических открытий, когда европейцы открыли «дикарей» и изумились разнообразию культур и народов, возник новый виток интереса к *другому*. Что за люди обитают в неизведанных землях? Это «примитивные и грубые дикари» или, напротив, благородные и не испорченные пороками цивилизации «дети природы»? В чем суть различий между нами и ними? Как общаться с ними? Как торговать? Как ими управлять? Этот новый интерес был чаще всего не столько теоретического, сколько прагматического свойства. Но вслед за ним проснулся уже серьезный научный интерес к быту, нравам и образу мыслей представителей экзотических культур.

Спустя века из этого интереса, из всех подобных вопросов и мучительных попыток найти им объяснение стало прорастать новое научное направление.

Историю культурно-исторической психологии народов / этнопсихологии как науки можно начать отсчитывать с публикации в 1859 г. в Германии первого номера «Журнала психологии народов и языкознания» (*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*), подготовленного немецкими лингвистами и фольклористами Морицом Лацарусом (M. Lazarus) и Германом Штейнталем (H. Steinthal). В первом же номере этого журнала декларировалась необходимость создания новой дисциплины, которая бы исследовала духовную жизнь народа в целом, *народный дух*, и обсуждалось, какими должны быть эти исследования. То есть надо исследовать не только психологию отдельного человека, но и психологию человеческой общности: как люди живут и действуют, составляя некоторое единство.

Что же подразумевали Штейнталь и Лацарус под этим «народным духом»?

Прежде всего то, что у совокупности людей, являющихся представителями одного народа, есть сходные мысли, чувства и переживания. К тому же у этих людей есть ощущение принадлежности к одному народу: «...народ определяет себе человек сам субъективно, он причисляет себя к нему» (цит. по: Шпет 1996: 35). Сейчас бы мы назвали это этнической идентичностью. Но «этническая идентичность» — это современный термин.

Как изучать «народный дух»?

По М. Лацарусу и Г. Штейнталу, надо исследовать язык, религию, искусства и литературу, нравы и право, поступки и обычаи людей — «...все названные явления должны быть объясняемы из внутреннего существа духа, т.е. должны быть сведены к своим психологическим основаниям» (Там же: 20). Следовательно, будущая наука должна быть «объяснительной наукой не только в себе самой, но и для истории» (Там же). Она должна дать психологическое объяснение исторических событий и культурных явлений.

Предельно широко определяя исследовательское поле будущей науки, М. Лацарус и Г. Штейнталь выделяли два основных направления: одно «пытается разъяснить общие условия и законы “национального духа” (“историческая психология народов”», задача другого — “дать характеристику духа отдельных народов и их особые формы развития”» («психологическая этнология») (Вундт 1998: 203–207).

Под «духом» при этом подразумеваются не метафизические явления, напротив, это «данные состояния сознания», чувствования, стремления, переживания, общие для большинства народа — именно они будут «истинным объектом психологии».

Немецкие ученые предполагали, что реальными объективными носителями «духа народа» являются отдельные индивиды, оговариваясь при этом, что он не сводится к «простой сумме индивидуальных духов». Но оговорка эта принципиально ничего не меняла, будущая психология «народного духа» так или иначе сводилась к изучению индивидуальной психологии и становилась ее «продолжением» (Шпет 1996: 27–29).

Под знаменем «Журнала о психологии народов и языкознании» каких-либо выдающихся исследований произведено не было. Но необходимость создания новой науки была заявлена. Заявлена... и на некоторое время отложена.

Вильгельм Вундт



Wilhelm Maximilian Wundt
1832–1920

“Психология народов”
(Völkerpsychologie)

С именем Вундта связаны два направления развития психологии.

Экспериментальная психология

1879 г. Лейпциг – первая в мире лаборатория экспериментальной психологии.

Психология народов –

объяснительная дисциплина, которая должна исследовать явления духовной жизни и объяснить их психологические основания.

Последние 20 лет своей жизни посвятил созданию 10-томной «Психологии народов».

Например, у многих славянских и германских народов есть культ духов деревьев. Для историка это материал для реконструкции «древних религиозных воззрений». У психолога же другой вопрос: «...какие общие условия генезиса ... этих культов и связанных с ними представлений», какие «психологические причины» породили их.

Следующий шаг в направлении создания нашей дисциплины был сделан известным психологом, философом, естествоиспытателем и языковедом Вильгельмом Максимилианом Вундтом (*Wilhelm Maximilian Wundt*, 1832–1920).

В. Вундт в 1879 г. в Лейпциге создал первую в мире лабораторию, где экспериментальным путем пытались понять природу сознания, «расчленив» его на элементарные ощущения и факты сознания, проследив, как они связываются/ассоциируются, измеряя время реакции на внешние раздражители, а также исследуя особенности внимания и его роль в процессах осознания. И именно 1879 г. считается годом официального рождения психологии как экспериментальной науки.

Однако В. Вундт пришел к заключению, что между совокупностью элементарных ощущений и самим сознанием пропасть, и она столь велика, что экспериментально к жизни человеческого духа не подобраться. Далеко не все в психике человека может быть изучено путем лабораторного эксперимента. Высшие психические процессы, как, например, речь, мышление, воля, можно исследовать, только изучая общественную жизнь людей и культуру. Этому новому направлению В. Вундт посвятил более двадцати лет своей жизни, написав десяти томную «Психологию народов» (*Völkerpsychologie*). Обращаясь к историческим, лингвистическим и этнографическим материалам, он пытался найти психологические причины изменений, происходящих в жизни народов.

Сложилось так, что экспериментальная психология В. Вундта во многом задавала тон всей психологии конца XIX — первой половины XX в. Психология же народов изумила мир науки, вызвала ряд откликов, но прямых последователей у нее практически не было (подробнее: Коул 1997: 41–51).

Предметом изучения психологии народов, по В. Вундту, должны быть язык, мифы и нравы, иногда он дополняет этот перечень искусством, правом, религией — всё это «порождения» духовного взаимодействия людей, «необъяснимые из свойств единичного сознания» (цит. по: Шпет 1996: 46).

...язык, мифы, искусство, наука... представляют собою отдельные объекты различных исторических наук. Но разве не ясна необхо-

димось собрать эти отдельные лучи духовной жизни... в едином фокусе, ... сделать ... предметом объединяющего и сравнивающего их исторического исследования? (Вундт 1998: 206).

Лингвиста интересует постепенное изменение звуков и грамматических форм языка, дифференциация частей речи и изменение понятий. Психология же народа призвана за всем этим различить изменения в духовной жизни людей и свести их к общепсихологическим закономерностям. Или другой пример. У германских и славянских народов некогда был распространен культ духов деревьев. Для историка это материал для реконструкции «древних религиозных воззрений». Психолога же занимает другой вопрос: «...какие общие условия генезиса... этих культов и связанных с ними представлений», какие «психологические причины» породили их (Там же: 224–225).

Так, В. Вундт предлагает психологическое исследование продуктов культуры, вплоть до выяснения психофизических и психофизиологических оснований, на которых зиждется то или иное явление из области языка, мифов или представлений. Но удастся ли это самому В. Вундту?

Позже, когда в эту же дискуссию о предмете и методе будущей науки включился Г. Г. Шпет, он весьма критически заметил, что два громадных тома своей *Völkerpsychologie* В. Вундт посвящает языку, подробно анализируя психофизические и физиологические моменты происхождения языка и его трансформаций, ассоциации звуков, лингвистические теории, — но где здесь «собственно материал этнической психологии»? (Шпет 1996: 42).

Сам Г. Г. Шпет в своем «Введении в этническую психологию» (1927) представлял себе новую дисциплину как «описательную психологию, изучающую типические *коллективные переживания*» (Там же: 112). «Дух» народа, по Г. Г. Шпету, обретает «видимость», «объективируется (в продуктах деятельности. — М. Т.)... в языке, мифах», во всем, что создает окружающую нас действительность (Там же: 87; 112). Но ни сама действительность, ни сам человеческий коллектив не составляют предмета этнической психологии.

Этнопсихология изучает не продукты культуры, язык, миф, нравы, религию и исторические события, но то, как они вос-

Густав Густавович Шпет

«Введение в этническую психологию» 1927 г.

Густав Шпет – философ, учился в Петербурге, Москве и Гёттингене, ученик Эдмунда Гуссерля

- В 20-е годы возглавляет созданный им Институт научной философии
- В 1930-е – проректор Академии высшего актёрского мастерства, сотрудничеству с Мейерхольдом
- В 1935 году был осуждён по печально знаменитой 58-й статье
- В 1937 году расстрелян в Томске

Этнопсихология – это описательная психология, изучающая “типические коллективные переживания”.

Она изучает не продукты культуры – язык, мифы, нравы, религию, события истории, а то, как они воспринимаются людьми:

«...наиболее типичные «отклики» на происходящее перед их глазами, умами и сердцем... нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношении к им же созданным духовным ценностям» (Шпет 1996: 111).



Густав Густавович Шпет
1879–1937

принимаются людьми, какие они вызывают переживания наиболее типичные «отклики» на происходящее перед их глазами, умами и сердцем. «...Нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его *отношении* к им же созданным духовным ценностям» (Там же: 111).

По мнению Шпета, в рамках новой науки изучения требует само отношение людей к своей культуре, что отвергается, что принимается, как переживаются религиозные движения, войны, смерть близких, политические революции (Там же: 146). Изучение языка тоже может дать материал для этнопсихологического исследования, стоит вспомнить, как связано этническое возрождение нации (немецкий ученый мир в XVIII в., поляки в XIX в., украинцы в начале XX в.) с заботой о своем языке и его чистоте, а также об эволюции языка и изменении значения слов из поколения в поколение (Там же: 146–147).

На фоне революционных потрясений Г.Г. Шпет пунктуально и академично дискутирует с М. Лацарусом, Г. Штейнталем и В. Вундтом о том, какой должна быть новая наука — описательной или объяснительной, что является ее предметом и какую группу вопросов она должна рассматривать.

Возможно, само время перемен и слом эпох в начале XX века навели Г.Г. Шпета на поиски новой психологии, апеллирующей к народу в целом. После революции народ с восторгом «сбрасывает с корабля истории» старые ценности: провозглашение «пролетарской морали», по Шпету, переворот в сфере «коллективных переживаний».

То, что предлагал исследовать Г.Г. Шпет, сейчас бы мы назвали ментальностью (Стефаненко 1998, I). В самой трактовке Г.Г. Шпетом «коллективного переживания» содержится идея, что оно всецело не принадлежит отдельному человеку и не разбивается на сумму индивидуальных переживаний. Оно существует как «отношение» между людьми или между человеком и продуктом культуры — то есть как феномен «интерпсихологический». И именно такого рода интерпсихологические (или «интерсубъективные») факты и составляют новый предмет изучения будущей этнопсихологии (Шпет 1996: 102).

При этом всякий человек, будучи представителем своей социокультурной общности, «в большей или меньшей степени

носит в себе духовную коллективность, известную под названием традиций, преданий», влияния, внушения, сочувствия. Всё это вместе Г.Г. Шпет называет «духовным укладом» или «типом», который составляется из фрагментов отдельных индивидов (Шпет 1996: 139–140).

Новая наука о психологии народов как раз и займется составлением таких идеальных (то есть не реализованных в полной мере ни в одном отдельном человеке) типов, например, «коллективный тип... мещанина, китайца, труса...» (Там же: 110).

И здесь Г.Г. Шпет разрывает замкнутый круг, в который попадали как Лацарус и Штейнталь, так и В. Вундт. У них психология народа должна изучать общие представления народа, но так как народ состоит из отдельных людей, то она является продолжением старой индивидуальной психологии и строится по образу и подобию ее. Следуя такой логике, М. Лацарус, Г. Штейнталь, В. Вундт опять возвращались к изучению психологии отдельного индивидуума.

Г.Г. Шпет же, во-первых, по-новому определяет предмет будущей этнопсихологии — коллективное переживание как социальный феномен и продукт межличностных отношений, как надындивидуальная психологическая реальность.

Во-вторых, он отчетливо формулирует, что старая интроспективная/индивидуальная психология не справится с поставленными задачами: «Здесь нужна особая «описательная» психология с особыми методами типических, структурных и проч. построений» (Там же: 110). Но подходящего методологического инструментария ни у общей психологии, ни у социальной психологии, ни у лингвистики на тот момент не было. И новая наука, и сама книга Г.Г. Шпета с его постановкой проблемы этнопсихологии на долгие годы, в силу многих обстоятельств нашей отечественной истории, была предана забвению*. К обсуждению вопросов, поднимавшихся Г.Г. Шпетом во

* Сегодня Густав Шпет — известный, даже можно сказать, модный философ. Но до конца 1980-х гг. многие о нем не знали. Судьба этого блестящего ученого, еще в студенческие годы опубликовавшего свои первые научные труды, учившегося в Петербурге и стажировавшегося в Гёттингене — «Мекке» философов XIX в., ученика Эдмунда Гуссерля, сложилась трагично. После Октябрьской революции ему дважды предлагали покинуть СССР (знаменитые «философские пароходы» 1922–1923 гг.). Но Г.Г. Шпет, не разделяя взглядов большевиков и не

«Введении в этническую психологию», в отечественной науке вернулись лишь в 1990-е гг.

ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГИИ НАРОДА В XX ВЕКЕ, ПОДХОДЫ И НАПРАВЛЕНИЯ

Проблема психологии народа, но совсем в ином ключе, не так, как это было у Лацаруса — Штейнталя и В. Вундта (тем более у Г.Г. Шпета), в 1930-е гг. оказалась в центре нового научного направления, появившегося в американской социальной антропологии, — *школы «Культура и личность»*. Это направление родилось на стыке психоанализа, функционализма Б. Малиновского и исторической антропологии Ф. Боаса. И это была попытка понять и объяснить особенности культуры, исходя из психологии человека. Культура — это некая абстракция, подлинной эмпирической материей является лишь личность, ее-то и необходимо исследовать. Все явления культуры должны выводиться из психологии человека. «Культура — это индивидуальная психология, отброшенная на большой экран, получившая гигантские пропорции и большую длительность во времени», — этот тезис, выдвинутый Рут Бенедикт в 1934 г., С.А. Токарев представил как кредо школы «Культура и личность», а саму школу назвал этнопсихологическим направлением в американской

принимая безоговорочно марксизма, считал революцию все же политически оправданной, а интеллигенцию в ответе за судьбу русской культуры. Поэтому он отказался эмигрировать. По ходатайству Луначарского его вычеркнули из списков насильно высылаемых из СССР деятелей культуры. В 1921 г. Г.Г. Шпет возглавил Институт научной философии при МГУ, преподавал, переводил, активно сотрудничал с В. Мейерхольдом, Н. Бердяевым, Пильняком и другими деятелями искусства, пока не наметился «великий перелом», за которым последовала травля его как «чуждого философа». В 1935 г. был первый арест и высылка Г.Г. Шпета в Енисейск, откуда по ходатайству деятелей культуры он был переведен в Томск. В 1937 г. последовал повторный арест и приговор «десять лет без права переписки», что означало расстрел. Судьба Г.Г. Шпета была не ясна, пока в 1989 г. в архивах не был найден документ о «приведении в исполнение решения тройки» 16 ноября 1937 г. Вплоть до начала перестройки имя Г.Г. Шпета, его философские работы и его идеи по созданию нового научного направления — этнической психологии практически были под запретом. Сегодня в Томске существует общество Г.Г. Шпета, члены которого пытаются проследить его судьбу и вернуть в научный дискурс его богатое философское наследие.

этнологии*. Возглавил это направление, что показательно, не антрополог, а психиатр — точнее, психоаналитик — Абрам Кардинер. В рамках этого направления предметом исследования стала «базовая/модальная личность», или национальный характер, как ключ к пониманию той или иной культуры. Вопросы же психологии личности решались сугубо в психоаналитическом ключе: чтобы понять, как строится базовая личность (национальный характер), надо исследовать детство — детство выступало в роли «демиурга» культуры (Токарев 1978).

От школы «Культура и личность» берет свои истоки современная *психологическая антропология*, которая в 1950–1960-е гг. пересматривает основные представления об отношениях личности и общества. Психологическая антропология отказывается от идеи примата личности над культурой, от пансексуализма Фрейда (но не от основных положений психоанализа) и сосредотачивается на механизмах социализации, на «культурных моделях» поведения и инкультурации.

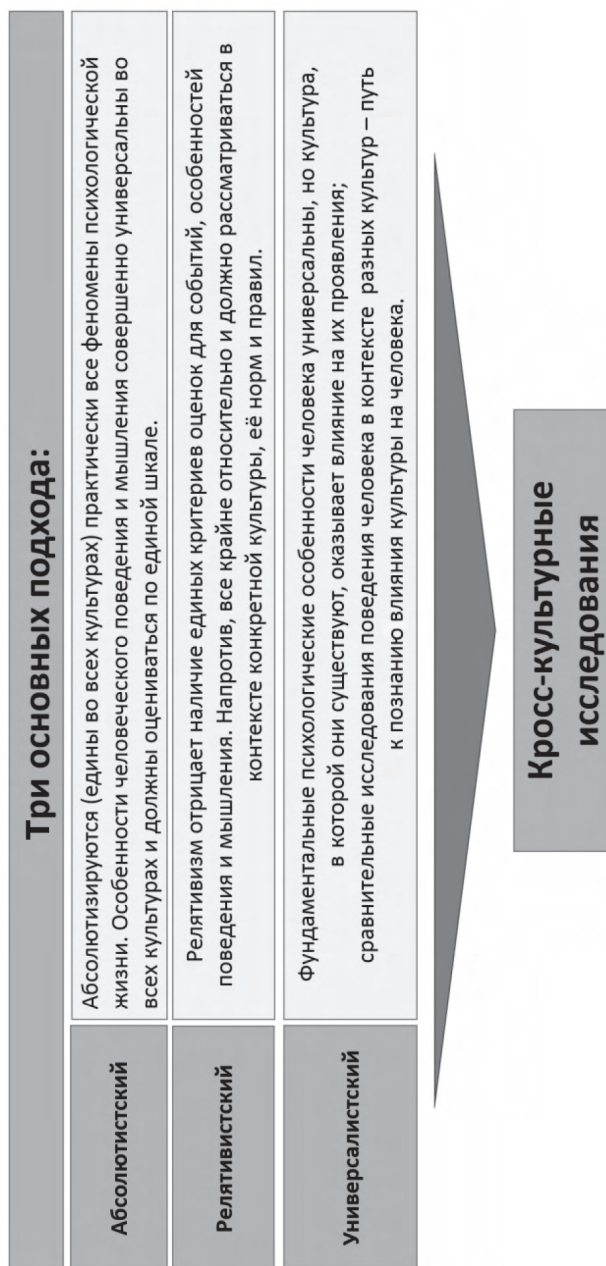
И в школе «Культура и личность», и в психологической антропологии в течение многих десятилетий одним из центральных вопросов был вопрос о том, что такое «национальный характер» (в 1930–1940-е гг. он был синонимом «базовой личности»), чем он обусловлен, в чем проявляется и какой отпечаток накладывает на культуру в целом, а также какими методами его исследовать.

Еще одно направление — это *кросс-культурные исследования*. В основе этого подхода лежит универалистское понимание социокультурной системы, представление о единстве строения и функционирования культуры при всем многообразии ее частных вариантов. Тогда сопоставление различных культур и их аспектов может стать источником понимания наиболее общих закономерностей. В самом широком смысле кросс-культурные исследования — это познание путем сопоставления.

В кросс-культурных исследованиях можно выделить два глобальных направления, которые зарождались обособленно,

* Возможно, этим наименованием С.А. Токарев (1899–1985) в своей «Истории зарубежной этнографии» (1978) отдавал дань Г.Г. Шпету, не ссылаясь, однако, на него прямо.

Человек в культуре



Два направления кросс-культурных исследований

В кросс-культурных исследованиях можно выделить два глобальных направления, которые зарождались обособленно, но существуют в неразрывном единстве:

Кросс-культурные исследования в социальной антропологии / этнографии

Кросс-культурные исследования в психологии

Что в поведении человека от природы, а что задается культурой?

Кросс-культурные исследования как альтернатива эволюционизму.
Попытки выявить общие закономерности развития культуры

а теперь, безусловно, переплелись и существуют в неразрывном единстве:

- кросс-культурные исследования в социальной антропологии на основе этнографических баз данных, это направление получило еще название *холокультурного* подхода (от слова *whole*)*, или *формальных кросс-культурных* исследований;
- кросс-культурные исследования в психологии, предметом которых является поведение человека в контексте культуры. Это систематические сопоставления психологических переменных (например, особенностей восприятия, запоминания, мышления) в различных культурных условиях с целью определить причины поведения человека (Берри и др. 2007).

Историческим фоном, на котором появляется кросс-культурное направление (точнее, направления), был методологический кризис конца XIX — начала XX в. На статус альтернативы свергнутому с пьедестала эволюционизму и новому взгляду на механизмы развития культуры претендовали и школа «Культура и личность», и функционализм Б. Малиновского, который предлагал рассматривать культуры как системы адаптации человека к окружающему миру. В качестве альтернативы эволюционизму выступил и разработанный Дж. П. Мёрдоком кросс-культурный, или, как еще иногда говорят, холокультурный подход.

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И СОЗДАНИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ БАЗ ДАННЫХ

Усилия Дж. П. Мёрдока** и его аспирантов были направлены на то, чтобы отыскать идею, которая могла бы собрать воеди-

* Термин «холокультурные исследования» шире, чем кросс-культурные. Говоря о кросс-культурных исследованиях в этнографии, мы, прежде всего, имеем в виду подход Дж. П. Мёрдока. Холокультурный же подход в широком смысле ассоциируется с рядом других исследований, где рассматриваются и сопоставляются культуры в целом, в частности с цивилизационными подходами Альфреда Крёбера (*Alfred Louis Kröber*) и Арнольда Тойнби (*Arnold Joseph Toynbee*).

** Джордж Питер Мёрдок (*George Peter Murdock*, 1897–1985), историк по образованию, защитил диссертацию по антропологии в Йельском университете и со

но и систематизировать этнографические описания различных культур, что в конечном счете помогло бы создать единую теорию культуры. Так с середины 1930-х гг. началась работа над созданием кросс-культурной сводки, или этнографической базы данных.

Дж. П. Мёрдок сформировал основные принципы кросс-культурного подхода, основную его суть*:

- во-первых, поиск социальных закономерностей должен базироваться на выборках, представляющих основные культурные ареалы мира;
- во-вторых, должен быть сформирован перечень таких характеристик культуры, которые можно использовать для описания различных культур и сопоставлять между собой. Сами эти характеристики и их значения должны быть строго определены;
- в-третьих, отношения между этими переменными должны быть установлены и продемонстрированы при помощи кросс-культурной табуляции (Мёрдок 2003: 490).

Поклонники количественных кросс-культурных исследований считают, что только в рамках данного подхода возможно провести строгую верификацию какой-либо гипотезы. Без объективных количественных показателей остается только ограничиться выдвижением предположений и подбором примеров для их подтверждения или опровержения. Этнография накопила столько материала, что путем произвольного подбора примеров можно постулировать или опровергнуть практически любую версию (Коротаев 2003). Кросс-культурный же анализ позволяет математически верифицировать ту или иную гипотезу на представленных в виде таблиц результатах огромного объема исследований различных культур и обществ.

Одной из первых баз данных, подготовленных Мёрдоком уже к 1942 г., а опубликованных уже после войны — в 1945 г.,

временем возглавил созданный там же Институт человеческих взаимоотношений, где и работал над созданием первых этнографических баз данных.

* *Correlations of Matrilineal and Patrilineal Institutions.*

была Региональная картотека данных по человеческим отношениям (*Human Relations Area Files* — HRAF). В ней были собраны данные по тысяче обществ, описывающие их по ста параметрам, при этом степень выраженности каждого параметра оценивалась по шестибальной шкале. Для описания обществ была разработана система классификации. Каждому обществу присваивался уникальный трехзначный номер — код ОСМ (*Outline of Cultural Materials*). Первая позиция — название региона. Регионов было выделено восемь. Для Азии — А (*Asia*), России — R (*Russia*), Океании — О (*Oceania*) и т.д. Вторая буква указывает на подразделение в регионе. Иногда это страна, но также она может указывать на территориальное или культурное деление. Ну а цифра — порядковый номер.

Эта первая база данных представляла собою около полмиллиона карточек, заполненных вручную, — компьютеров тогда еще не было.

В 1957 г. Мёрдок публикует «Всемирную этнографическую выборку», в которую входит 565 культур, описанных по 30 показателям.

В 1960-е гг. по инициативе Мёрдока учреждается один из ключевых журналов по социальной антропологии — «*Ethnology*». В нем из номера в номер публикуется «Этнографический атлас», включающий описание более 800 культур по 100 параметрам.

Совместно с американским математиком Дугласом Уайтом (*Douglas White*) Мёрдок создает Стандартную кросс-культурную выборку (*Standard Cross-Cultural Sample* — SCCS), в которую входят лишь тщательно подобранные 186 культур. Первые варианты стандартной кросс-культурной выборки — SCCS — включали всего 34 параметра.

Особенность SCCS в том, что численность параметров не ограничена, эту выборку постоянно пополняют следующие поколения последователей Мёрдока. Сейчас число параметров, описывающих эти 186 обществ, превышает 2000.

Формальные кросс-культурные исследования реализуют идею, согласно которой на больших выборках культур можно путем сопоставления вывести некие общие закономерности того, как различные параметры культуры связаны между собой;

они вооружают исследователя прекрасно разработанными математическими методами расчета.

Однако коэффициент корреляции только свидетельствует о наличии связи, но не объясняет ее. Чтобы понять, что это за связь, надо снова возвращаться от количественных методов работы с этнографическими данными к качественным.

Так что мечта отцов-основателей о том, что кросс-культурные исследования, опираясь на аккуратно составленные выборки обществ и как можно более полные этнографические базы данных, могут стать единой теорией культуры, в полной мере себя не оправдала.

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПСИХОЛОГИИ

Кросс-культурные исследования в психологии развивались с конца XIX в., но вполне обособленно. За точку отсчета можно взять 1895 г., когда к островам Торресова пролива (между Новой Гвинеей и Австралией) была снаряжена экспедиция Кембриджского университета, в которой приняли участие этнографы, географы, биологи. Психологию там представлял Уильям Риверс (*William Halse Rivers*). В задачи его входило исследование восприятия туземцев. В то время популярны были легенды о том, что «благородные дикари», эти дети природы, обладают совершенно невыносимыми для европейцев остротой слуха и зрения.

«У людей с Соломоновых островов глаза как линзы, они могут видеть с большого расстояния в самый пасмурный день голубей, которые спрятались высоко в кроне деревьев. А уроженцы Новой Ирландии — морской народ — в бурлящем море видели землю, когда матросы не могли разглядеть ее при помощи хорошей оптики... Они видели маленькие лодочки на расстоянии шести-семи миль, что европейцы не могли сделать даже при помощи биноклей и телескопов» (цит. по: Коул 1997: 58).

Эти представления об уникальных способностях объяснялись *компенсаторной гипотезой*, согласно которой у «дикарей» чрезвычайно развиты органы чувств, но за счет снижения интеллектуальных функций. «Цивилизованные» же народы ин-

Компенсаторная гипотеза

Околонаучные мифы XIX века:

“дикари” обладают уникальными сенсорными способностями.
Острота их слуха и зрения совершенно невысказаны для европейцев.

Компенсаторная
гипотеза:

У “дикарей” замечательно развиты органы чувств. Но это форсированное развитие происходит за счёт снижения интеллектуальной функции.

Компенсаторная теория точно подхватывала идею закона сохранения энергии. Она предполагала, что есть ограниченный резервуар некой психической энергии: если много энергии ушло на развитие зрения и слуха, то на интеллектуальные функции остаётся меньше.

теллектуально стоят выше «дикарей», но заплатились за это своими перцептивными возможностями.

Приблизительно в то же время в XIX в. был открыт закон сохранения энергии в физике (первые его формулировки относятся к 1840-м гг.). Компенсаторная теория точно подхватывала идею «энергетического баланса»: существует некий ограниченный объем энергии, которая перераспределяется, — одно за счет другого. Если много энергии ушло на развитие сенсорики, то на долю интеллектуальных функций ее придется меньше.

У. Риверс и его аспиранты проводили исследования в духе психофизических экспериментов В. Вундта. Они исследовали пороги тактильного восприятия туземцев: восприятие цвета, подверженность зрительным иллюзиям. Особый интерес исследователей вызывала острота зрения (см. подробнее Коул 1997: 57–69).

Для проверки остроты зрения бессмысленно было демонстрировать туземцам алфавит, как это делалось в европейских тестах, поэтому выбрали букву — Е. С этой буквой различных размеров и в различном положении — перевернутой вверх ногами, по часовой стрелке, против — готовили таблицу. Испытуемому в руки давали карточку с изображением буквы Е, с помощью которой он показывал положение Е в таблице.

Острота зрения измерялась как расстояние до таблицы, поделенное на размер предъявляемой буквы Е в этой позиции. Чем больше расстояние и чем меньше буква, тем острее зрение.

Было обследовано 170 туземцев. И что же?.. Никакой уникальной остроты зрения, как и у европейцев, есть люди с прекрасным, средним и с плохим зрением. Риверса обескуражило другое: аборигены, которые во время экспериментов показали средний результат, во время совместных прогулок по острову видели гораздо лучше, например, птиц, спрятавшихся в кроны деревьев. Один абориген с весьма средним зрением заявил, что на противоположной стороне острова в бухте пришвартовались корабли. Когда же Риверс спросил, откуда он об этом узнал, он указал на две еле различимые точки на линии горизонта и пояснил, что это не что иное, как верхушки мачт кораблей, которые зашли в гавань (Там же: 64).

Отход от компенсаторной гипотезы

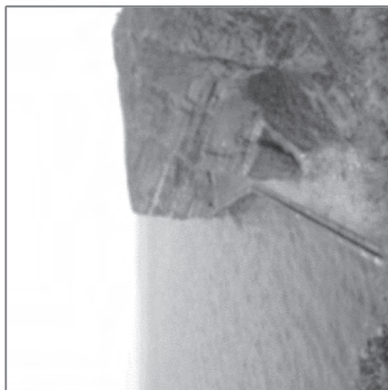
Результаты Риверса не подтвердили, но и не опровергли компенсаторную гипотезу. Но возникли новые вопросы:

- Как данные, полученные в экспериментах с аборигенами, сравнить с данными для европейцев?
- Что такое «европейская норма» остроты зрения?
- Почему аборигены о-вов Торресева пролива с самой обычной остротой зрения в повседневной жизни видели лучше, чем команда У. Риверса?

Эксперименты с контрольной группой

Рыбаки-фризы на о. Гельголанд (Северное море)

Результаты: никаких особенностей, острота зрения у рыбаков Гельгоlanda была не хуже и не лучше, чем у континентальных европейцев, как впрочем и острота зрения жителей Торресева пролива.



Итоги:

1. острота зрения абсолютно универсальна у людей разных рас и культур;
2. причины различий в видении деталей и точности картинки, а не в физиологии зрения.

К результатам, полученным У. Риверсом, которые по большому счету снимали компенсаторную гипотезу с повестки дня, у научного мира было множество вопросов: как понимали туземцы инструкции и сами экспериментальные задания? Что такое «европейская норма» остроты зрения? Как количественно сравнить показатели, полученные в экспериментах с аборигенами этих островов, с данными для европейцев, ведущих совсем иной образ жизни? Адекватны ли данные, полученные на студентах Оксфорда или Кембриджа?

Для выяснения «европейской нормы» необходимо было подобрать группу европейцев, которые бы вели сходный образ жизни. На счастье, такая группа людей обнаружилась — рыбаки Гельгоlanda, одного из островов в Северном Море.

Исследование показало, что острота зрения у рыбаков Гельгоlanda была не хуже и не лучше, чем у континентальных европейцев или жителей Торресова пролива. То есть острота зрения колеблется в одних и тех же пределах у людей разных рас и культур.

В рамках экспериментальной психологии невозможно объяснить, почему же люди с одинаковой остротой зрения видят по-разному. И во времена Риверса эти вопросы остались без ответа.

ИССЛЕДОВАНИЯ РИВЕРСА В СВЕТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Сделаем небольшое отступление от разговора о кросс-культурных исследованиях.

Дело не в физиологии зрения или слуха, а в *построении образа предметного мира*. Этой проблемой занимался А. Н. Леонтьев. На сетчатке нашего глаза мы получаем отображение объекта. Это первичный материал. А дальше начинается своего рода «достройка и интерпретация» полученного отражения, в которой существенную роль играет накопленный опыт. О влиянии прошлого опыта на наше восприятие говорили еще Г. Лейбниц и В. Вундт, этот феномен получил название *апперцепция* — предвосхищение того, что мы должны почувствовать от воздействия

того или иного стимула. А. Н. Леонтьев в ходе экспериментальных исследований и наблюдений за больными* показал, что человек видит не сетчаточное изображение, а предметный мир с тем содержанием, которое вкладывает в эти изображения усвоенный им жизненный опыт. Эти выводы были подтверждены экспериментальным путем. Очки с инверсированными линзами могут сделать так, что испытуемому выпуклое будет видиться вогнутым («псевдоскопическое» зрительное восприятие), при этом маска лица будет восприниматься как рельефное изображение, то есть инверсированно, а человеческое лицо — нет! (Леонтьев 1975: 66–69).

...При восприятии мира через меняющие проекцию оптические устройства видимые образы трансформируются в сторону их наибольшего правдоподобия; другими словами, при адаптации к оптическим искажениям происходит не просто иное «декодирование» проекционного образа, а сложный процесс... восстановления предметного содержания зрительного образа (Там же: 138).

Инверсированный сетчаточный образ лица человека «редактируется» где-то в глубинах сознания, то, что противоречит человеческому облику и, согласно опыту, в принципе не может быть, отвергается. Инверсированный сетчаточный образ человеческого лица обрабатывается перцептивными процессами, учитывающими прошлый опыт, таким образом, что обретает свои привычные формы.

* Во время Отечественной войны А. Н. Леонтьев, как и многие другие психологи, работал в восстановительных госпиталях. Распространенное комплексное поражение минеров — контузия, ожог, который мог привести к полной потере зрения, и травма рук, при которой кисти рук приходилось ампутировать. Делалась операция расщепления локтевой и лучевой кости, чтобы человек мог сам выполнять простейшие манипуляции с предметами. Но после всех операций и лечения, когда жизнь уже была спасена, слепота и резкое снижение осязания в ампутированных руках приводили к страшному результату — потере чувства реальности: «...внешний предметный мир постепенно становился для них “исчезающим”», слова «постепенно утрачивали свою предметную отнесенность. Возникала поистине трагическая картина разрушения у больных чувства реальности. “Я обо всем как читал, а не видел... Вещи от меня все дальше”» (Леонтьев 1975: 136).

Уровни сознания по А.Н. Леонтьеву

Сенсорика – условие необходимое, но недостаточное для акта восприятия.

Целостный образ строится с помощью когнитивной обработки сенсорного образа.

Построение целостного образа включает прошлый опыт – “предзнание”, в которое входит культурный опыт и личностные смыслы.

Это было названо А.Н. Леонтьевым предметностью восприятия.

Чувственная ткань = сенсорные данные	Чувственная ткань – это та информация, которая приходит в мозг от органов чувств.
Значения	Мир значений – это то, каким образом мы опознаем данный предмет в контексте культуры.
Смыслы	Личностные смыслы – это значения для меня, сформировавшиеся на основании личного опыта.



Александр Николаевич Леонтьев
1903 - 1975

«...Значения ведут двойную жизнь. Они производятся обществом и имеют свою историю в развитии языка, в развитии форм общественного сознания;

...Во второй своей жизни значения индивидуализируются», присваиваются человеком, обретают пристрастность.

«Сторона эта, однако, открывает себя лишь при анализе внутренних отношений, связывающих значения с еще одной "образующей" сознания – личностным смыслом». (А.Н. Леонтьев)

А. Н. Леонтьев показал, что в нашем сознании есть три основных уровня: чувственная ткань (в ней отражается внешний мир), уровень значений и уровень смыслов.

Чувственная ткань — это знание о мире, которое представляется сенсорикой, органами, которые «информируют» нас о воздействующих внешних стимулах. *Значения* — это обобщенный социальный опыт знаний / представлений о мире, благодаря которому мы «узнаем в лицо» и упорядочиваем окружающее нас многообразие: мы воспринимаем не хаос случайных впечатлений, не непонятные плоскости, а людей, животных, предметы культуры, «вот это стул, на нем сидят; вот это стол, за ним едят...» *Мир личностных смыслов* — это значение для меня, продукт личного опыта, наше пристрастное личностно окрашенное восприятие мира. Все это делает восприятие человека *предметным*, когда мы воспринимаем не хаос света, звука, цветов и линий, а предметы культуры со всем объемом культурно-исторического опыта, стоящего за ними (Леонтьев 1975).

Риверс и абориген с острова Торресова пролива видели одну и ту же картинку, но предметное содержание воспринимаемого образа было различным: две новые точки на линии горизонта для первого ничего не значили и игнорировались, тогда как для второго они приобретали важный смысл — это мачты корабля, стоящего в гавани на той стороне острова. То есть абориген иначе *опредмечивал* элементы видимой картины, нежели Риверс, и острота зрения здесь ни при чем.

По результатам психофизических экспериментов получалось, что туземцы ничем не отличаются от европейцев, но представители различных культур по-разному интерпретируют перцептивный образ. Различия не в психофизических параметрах, а в предметности восприятия, которое обусловлено культурным опытом. То есть кроме психофизических параметров на построение зрительного образа влияет тот аспект восприятия, который связан с культурой. Кросс-культурные исследования, начиная с Риверса, постоянно сталкивались с ситуациями, которые показывали, что представители разных культур по-разному подвержены зрительным иллюзиям, по-разному воспри-

нимают фотографии и нарисованные картинки, по-разному запоминают, классифицируют предметы, считают и понимают причинно-следственные связи — и все это связано не с природой человека, она универсальна, а с культурно-историческим опытом, который прорастает в психологию человека.

На протяжении всего XX в. **кросс-культурные исследования представлены тремя основными программами**, каждая из которых стремится выявить роль социокультурной среды в психике:

- исследование процессов восприятия, начиная с вышеописанных исследований У. Риверса;
- интеллект и культура, исследования когнитивного стиля (А. Р. Лурия, Г. Виткин (*Herman Allen Witkin*));
- память и культура (Ф. Ч. Бартлетт (*F. Ch. Bartlett*), Г. Бейтсон, С. Нэйдл (*S. F. Nadel*); см. подробнее: Коул 1997: 55–86; Берри и др. 2007).

Были и кросс-культурные исследования личностных особенностей (Триандис 2014; Берри и др. 2007), и исследования локуса контроля (Берри и др. 2007). Проводились масштабные кросс-культурные опросы и тестирования.

В 1960-х гг. во весь голос заявила о себе и была сформулирована одна из основных проблем кросс-культурных исследований — *проблема экологической валидности* применяемых методов: насколько адекватны тесты, опросники или экспериментальные методики, которые разработаны в европейских психологических лабораториях, для того чтобы исследовать представителей различных культур по всему миру.

Методы исследования должны быть адекватны экологическому, а точнее, культурному контексту, в котором живут люди. В контексте конкретных исследований становилось все очевиднее, что культура играет, пожалуй, ключевую роль в понимании психологических особенностей.

И на психологическую антропологию с ее исследованиями механизмов и институтов социализации, отношений в семье, моделей поведения, навязываемых различными культурами

личности, а также на интерпретацию результатов кросс-культурных исследований огромное влияние оказал психоанализ. Психоаналитические трактовки были даны множеству социальных институтов, табу, обрядов, традиций и поведенческих норм. Но не только антропология на протяжении всего XX в. обращалась к психоанализу, сам психоанализ также стремился выйти за пределы клинических изысканий и стать «инструментом» анализа исторических и культурных процессов.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

У истоков этого направления стоят работы Фрейда (*Sigmund Freud*) и Юнга (*Carl Gustav Jung*).

В 1913 г. выходит работа Зигмунда Фрейда «Тотем и табу», в которой автор по-своему реконструирует происхождение первых культурных норм. По Фрейду, культура — это прежде всего система запретов, «узды», которая надевается на человеческую природу: «если мы заменим сознательные душевные движения бессознательными желаниями... (это приведет. — М. Т.) к распаду общества» (Фрейд 2009). З. Фрейд проводит параллели между невротиком и первобытным человеком и, иллюстрируя эту аналогию богатым этнографическим материалом, показывает, что первыми культурными установлениями были табу, запрещающие убийство тотема, животного священного предка, и требующие «избегать полового общения с товарищем по тотему другого пола», то есть требование соблюдения экзогамии. Вся тотемическая система и связанные с нею табу, по З. Фрейду, прорастают из эдипова комплекса и бессознательных, но сильных страстей, от природы присущих человеку.

Давным-давно, на заре истории человечества, в некоем гипотетическом сообществе, «первичной орде», где не было ни культурных запретов, ни нравственных установлений, где был «только жестокий ревнивый отец, приберегающий для себя всех самок и изгоняющий подрастающих сыновей», молодые самцы взбунтовались против старого вожака.

...В один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде. ...Жестокий праотец был несомненно образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. ...Братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков... Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. ...Возникло сознание вины (Фрейд 2009).

Вот они, истоки амбивалентности чувств человека, на которые указывает психоанализ! Бунт против подавляющего авторитета, ненависть, но одновременно и сыновьи чувства. Доисторические отцеубийцы раскаялись в содеянном. С установления табу на убийство прародителя-тотема начинается культура с ее системой запретов, нравственность и тотемистическая религия.

«Тотем и табу» — не единственная работа З. Фрейда, посвященная истории и культуре. Еще ранее выходит статья о Леонардо да Винчи, где биография мастера подвергается психоанализу и становится своего рода ключом к пониманию произведений искусства и религиозных символов. В 1939 г., в год смерти З. Фрейда, публикуется «Человек Моисей и монотеистическая религия», работа, которая объединяет цикл статей о происхождении монотеизма. По версии З. Фрейда, Моисей был жрецом бога Атона, признанного единым и главным богом во времена правления Эхнатона. Моисей вывел евреев из египетского рабства — снова тема бунта против сильного лидера и религиозного авторитета, его убийство и запоздалое раскаяние, которое ведет к принятию его заветов и признанию единобожия.

Эти работы З. Фрейда содержат в себе «зародыши» будущих психоаналитических подходов, которые в тех или иных вариантах реализуются в работах последующих поколений психоаналитиков.

В *глубинной психологии* К. Г. Юнга, где вся культура, мифы, религии, искусство, социальные катаклизмы, войны, массовые психозы — все прорастает из недр души человеческой, из ар-

хетипов коллективного бессознательного, этого таинственного хранилища памяти всего человечества и опыта его животных предков.

В *эго-психологии* Эрика Эриксона, где жизненный путь личности — кризисы, которые она переживает, выборы, которые она совершает, — отражает в том или ином виде основные повороты и потрясения жизни общества. И тогда биографический метод, анализ биографий выдающихся личностей, становятся ключом к пониманию истории.

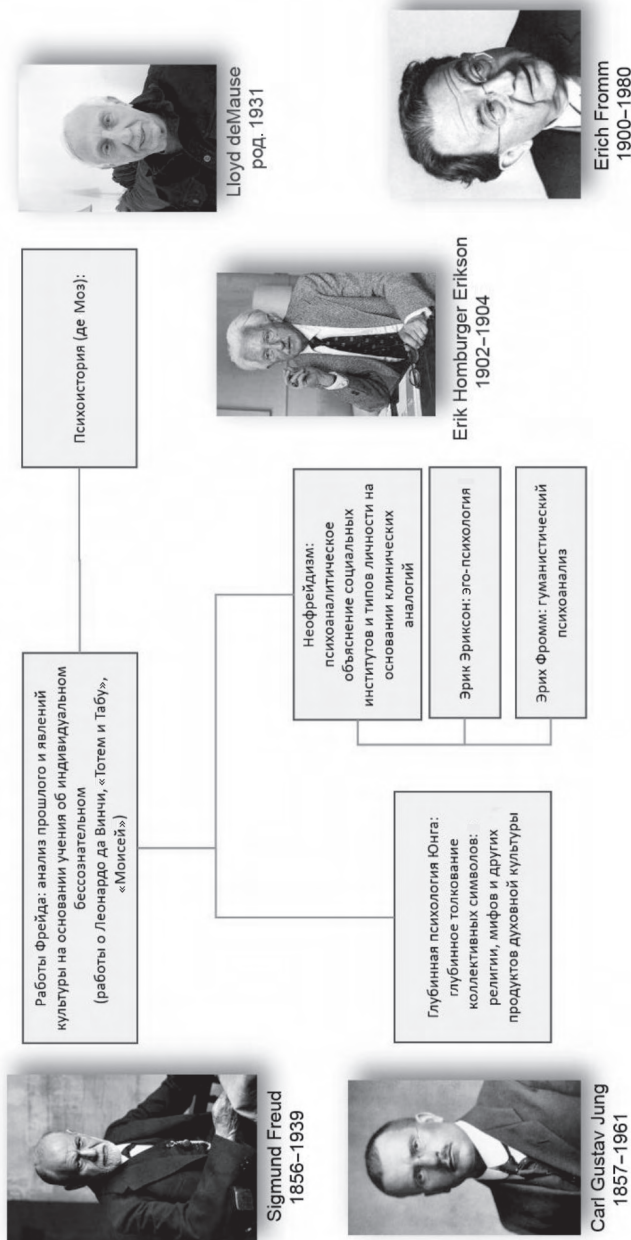
В *гуманистическом психоанализе* Эриха Фромма психическое здоровье человека, его возможность реализовать важнейшие экзистенциальные потребности становятся главным мерилем общественного прогресса.

Сегодня психоаналитический подход к исследованию истории и культуры представлен *психоисторией*. Сам термин «психоистория» был введен американским психоаналитиком Ллойдом де Мозом (*Lloyd de Mause*) в 1960-е гг. Им также был создан Институт психоистории (*Institute for Psychohistory*), штаб-квартира которого находится в Нью-Йорке, а филиалы — еще в 17 странах, и учрежден журнал по психоистории.

Это очень оригинальный, непривычный взгляд на историю. Путь де Моза к истории лежит через понимание мотивов людей, которые были участниками и вершителями исторических событий: чтобы понять, что такое нацизм, надо прежде всего понять Гитлера, понять мотивы, которые двигали этим политическим лидером. А уж психоанализ дает разнообразный инструментарий для исследования психологических «недр». И важнейшим среди них является обращение к детству. Де Моза же более всего интересуется детство в различные исторические эпохи. «Детство — это кошмар человечества», — де Моз описывает все ужасы, которые выпадали на долю детей в разные исторические эпохи: инфантицид (детоубийство), физические истязания и ограничения, суровое воспитание и издержки навязчивой родительской опеки. Эволюция отношений родителей и детей — для де Моза ключ к пониманию всех исторических процессов (де Моз 2000).

Почему же психоанализ оказался так близок к исследованиям культуры и вообще историческим наукам?

Психоанализ и история



Прежде всего потому, что психоанализ сам по себе чрезвычайно ориентирован на прошлое. Все явления, за которые берется психоанализ, начиная от психических расстройств, забываний, оговорок, психологических травм до войн и катаклизмов, он рассматривает как производное от прошлого. Чтобы понять то, что происходит с нами сегодня, надо развернуться к прошлому. Это во-первых.

Во-вторых, все общественные явления в психоанализе выводятся из глубинных предрасположенностей человека как функция сложной человеческой личности со всеми напластованиями сознательного, бессознательного, вытесненного и прорвавшегося наружу сквозь строй культурных запретов и ограничений.

ИСТОРИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ

Стоит упомянуть еще об одном направлении, где делается попытка соединить историю с психологией. Это **история ментальности** и школа «Анналов», из которой она выросла. Школа «Анналов» родилась в 1930-е гг., ее создателями были французские историки-медиевисты Марк Блок (Marc Bloch) и Люсьен Февр (Lucien Febvre). История ментальности — это прежде всего стремление разглядеть и понять человека в истории во всем многообразии проявлений его личности, в его непохожести на нас сегодняшних, постоянно пытающихся приписать ему свои мотивы и переживания. Это попытка «воскресить жизнь этих людей во всей ее полноте и сложности» (История ментальностей 1996: 6), их привычки, их образ мысли, их поведение.

История ментальности

...сосредоточивает внимание на человеке — члене общества, изменяющегося во времени. ...[И стремится] охватить повседневную жизнь людей из разных слоёв общества, воссоздать в той мере, в какой это возможно, их взгляды и привычки сознания, их системы ценностей, ...реконструировать картину мира, которая детерминировала их образ жизни и налагала на их мысли и поступки неизгладимый отпечаток (Гуревич 1998: 668).

В отличие от психоаналитиков и психоисториков историки ментальности очень внимательны к источникам, каждый их шаг, каждый вывод подтвержден документально. Ничего общего с психоисторией, с ее методами, как, например, у Л. де Моза, который смело предлагает «вжиться» в исторический материал, «прочувствовать» мотивы, которые двигали теми или иными историческими персонажами, всмотреться в историческое прошлое через «очки» родовых травм, компенсаций, комплексов, изживания негативного опыта путем моделирования наиболее важных событий жизни. Подход психоаналитика-психоисторика не допускает мысли, что люди иных эпох могли иметь иную мотивацию, жить и действовать, исходя из иной картины мира.

Для истории ментальности именно эта «инаковость» человека в различные времена и является той самой принципиальной «поправкой», которая может изменить наше понимание исторических процессов.

* * *

Подведем итог сказанному. В широком смысле культурно-историческая психология народов — это не одна наука, а целый спектр направлений научных исследований.

При всем их различии их объединяет то, что каждое из них по-своему, на своем материале исследует взаимосвязь между внутренним миром человека и миром культуры, или «тайны взаимопереходов» социально-исторического пространства и психологической реальности (Асмолов 1993).

Можно выделить три основных класса задач, которые стоят перед культурно-исторической психологией народов:

- изучение вариативности познавательных процессов представителей различных культур: как представители различных культур воспринимают, запоминают, мыслят, решают конкретные задачи и систематизируют окружающий их мир;
- изучение вариативности социотипических проявлений личности — к этому классу относятся исследования национального характера (Асмолов, Шлягина 2004);

Основные классы задач культурно-исторической психологии

изучение вариативности познавательных процессов представителей различных культур: как представители различных культур воспринимают, запоминают, мыслят, решают конкретные задачи и систематизируют окружающий их мир

изучение вариативности социотипических проявлений личности – к этому классу относятся исследования национального характера

изучение психологических аспектов этнокультурного пространства

- изучение психологических аспектов этнокультурного пространства.

Эти стратегические задачи предстают в виде ряда вопросов, которые в разных формулировках и контекстах с начала XX в. и по сей день не утрачивают своей актуальности:

- сколь различно можно видеть и понимать мир, то есть чем отличаются *познавательные процессы* (и перцептивные, и мыслительные) в различных культурах (гл. 5);
- какие *сценарии и модели поведения* предлагают нам наши культуры и сколь строго следят за их исполнением (гл. 3; 6; 7);
- наконец, что такое *надындивидуальные психологические феномены* и в чем они себя проявляют.

Более того, в силу происходящих сегодня в мире процессов — глобализации и этнического возрождения, интенсивных миграций и поисков не только отдельными людьми, но и целыми народами своей идентичности в меняющемся мире — все эти вопросы выходят далеко за пределы чисто научных интересов и становятся частью повседневного дискурса. На них так или иначе выходят проблемы, с которыми на каждом шагу сталкивается современное общество: проблемы культурной адаптации и толерантности, коммуникации в мультикультурном пространстве, диалога культур и диалога поколений, создание школьных программ и лечение душевных недугов.

ГЛАВА 2

Развенчание эволюционизма и появление школы «Культура и личность»

Гуманитарные науки подходят к общим проблемам через конкретных личностей или происшествия.

К. К. М. Клакхон

Позволим себе небольшой экскурс в начало XX в. и попытаемся представить обстановку, которая сложилась в науке. Долгие годы с XIX в. в этнографии царил дух эволюционизма, «властителями дум» были Герберт Спенсер (1820–1903), Льюис Генри Морган (1818–1881), Эдуард Тэйлор (1832–1917), Джемс Фрезер (1854–1941).

Ключевое положение концепции эволюционистов заключается в том, что история идет поступательно. Все известные нам народы и культуры, которые мы наблюдаем, представляют определенные стадии развития человеческого общества. Здесь уместна метафора лестницы, по которой восходят все народы по мере своего развития от простых форм социальной организации и укладов к высшим.

Согласно представлениям эволюционистов:

- все народы и культуры в своем развитии следуют одному и тому же пути, минуя одни и те же стадии;
- само развитие носит целенаправленный характер;
- оно идет от простого к сложному, от примитивного к более совершенному, то есть развитие — это всегда неизбежный и обязательный прогресс.

Последнее привносит в исследовательский взгляд на все многообразие культур и народов оценочный момент: общества подспудно или явно делятся на более или менее «примитивные» и «высокоразвитые». При этом в качестве мерил прогресса в одних случаях выступает совершенство технологий производства, в других — религиозные идеи и монотеизм, в третьих — моногамность и/или счет родства (матри- или патрилинейный). А в некоторых случаях — не всегда отчетливо сформулированные общие представления о «культурности» того или иного народа.

Во всем научном мире, кроме СССР*, положения эволюционизма оспаривались уже с конца XIX в. Одним из последовательных критиков эволюционизма был известный американский лингвист и антрополог Франц Боас (1858–1942)**.

КРИТИКА ЭВОЛЮЦИОНИЗМА И ПОИСК АЛЬТЕРНАТИВЫ

Ф. Боас стоит у истоков исторической школы социальной антропологии, которая появилась в начале XX в. в Америке как альтернатива эволюционизму. Исторический метод, по Ф. Боасу, состоит в скрупулезном изучении социальной жизни различных

* Советская историческая наука всецело стояла на позициях эволюционизма в виде теории экономических формаций, разработанной К. Марксом и Ф. Энгельсом. Теория формаций была частью идеологии марксизма-ленинизма и критике не подлежала. Формационный подход представлял историю как смену экономических формаций. Каждой формации присущ особый тип производства (производственные силы), на базе которого выстраиваются особые производственные отношения и которым определяется весь социальный уклад. В «Происхождении семьи, частной собственности и государства» (1884) Ф. Энгельс вычерчивал магистральную линию исторического развития: эволюция идет от человеческого стада к родовой общине, далее соседская община, рабовладельческий строй, феодальный, капиталистическое общество и, как перспектива светлого будущего, построение коммунизма, венец эволюции и прогресса. Долгие годы в СССР этот вариант экономического эволюционизма представлялся как единственно научный и верный подход к пониманию мировой истории.

** Ф. Боас был родом из Германии, он получил физико-математическое образование, даже защитил диссертацию по физике, но сперва заинтересовался экономической географией, учился в университетах Гейдельберга, Бонна и Киля, слушал лекции Рудольфа Вирхова, Адольфа Бастiana (*Philipp Wilhelm Adolf Bastian*) и Вильгельма Вундта. В итоге молодой физик увлекся социальной антропологией, которая и стала для него делом жизни.

Франц Боас

Историческая школа социальной антропологии

- исследователь должен освободиться от установок своей культуры и постараться понять культуру изучаемого народа «изнутри», объяснить обычай или явление культуры, исходя из норм и ценностей той культуры, в которой он существует;
- антиволуционизм: есть основания сомневаться, что все общества проходят в развитии единые для всех стадии;
- предположение об «исконной множественности форм» явлений культуры и различных путях их развития



Franz Boas
1858–1942

Приоритет полевым исследованиям

Эволюционизм:

все народы и культуры в своём развитии

следуют одному и тому же пути, минуя одни и те же стадии;

само развитие носит целенаправленный характер;

оно идет от простого к сложному, от примитивного к более совершенному, развитие видится неизбежным и обязательным прогрессом.

народов, описании обычаев, заимствований элементов культуры. У него было много учеников, среди них такие знаменитые антропологи и лингвисты, как Рут Бенедикт (*Ruth Benedict*), Альфред Крёбер (*Alfred Louis Kroeber*), Эдуард Сэпир (*Edward Sapir*) и Маргарет Мид (*Margaret Mead*).

Ф. Боас был прежде всего полевым исследователем и много внимания уделял исследованию языков. Он считал, что социальный антрополог не может не владеть языком того народа, который он изучает. Сам он, работая среди эскимосов и индейцев, знал семнадцать индейских языков. Не случайно начало планомерного изучения языков индейцев и система их транскрибирования связаны с именем Ф. Боаса.

Ф. Боас считал, что исследователь должен отказаться от априорных построений, не пытаться втиснуть наблюдаемые факты в какие-то готовые схемы (именно в этом он обвинял эволюционистов), а также стремиться максимально освободиться от установок своей культуры и попытаться понять культуру изучаемого народа изнутри.

Этот подход в современной науке получил название «эмик-подхода» (противоположность «этик-подходу»). Подобно тому как фонемика* изучает звуковой ряд одного конкретного языка, а фонетика изучает звуковую функцию языков вообще, включая и акустические особенности произнесения слов, и механизмы их восприятия, «эмик-подход» сосредотачивается на изучении конкретной культуры, требует не судить об исследуемой культуре с точки зрения своей и не делать выводов о прогрессивности или отсталости**.

Поясню суть проблемы на маленьком примере. В одном из племен Новой Гвинеи этнограф стал свидетелем случая, который его поразил: старый папуас неожиданно плохо себя почувствовал и схватился за сердце. Наверное, это был сердечный приступ. Его сын с воплями отчаяния подбежал к отцу и добил его ударами дубинки.

* Сейчас это направление стало называться «фонология».

** «Этик-подход», напротив, реализует универсалистский подход к исследованию культур. Исследователь остается на позиции внешнего наблюдателя, сопоставляет аналогичные явления в различных культурах и обществах, обобщает и формализует данные, стремясь за частностями различить универсальную закономерность (подробнее см.: Стефаненко 1998, ч. 1).

Жестокие дикие нравы? В рамках универалистского подхода — да. Это общество архаично. Его надо воспитывать, просвещать, христианизировать.

Но с точки зрения исследовательской позиции Ф. Боаса, отражающейся в современном «эмик-подходе», надо сперва понять, что означает столь странное для нас поведение в контексте данного общества.

И вот при более внимательном изучении выясняется, что это племя воинов, которые ведут постоянные войны с соседями. Война для них нормальное состояние. В их системе представлений и ценностей насильственная смерть для мужчины, смерть на поле брани — верный путь присоединиться к мифическим героям и предкам в загробном мире. Каждый мужчина должен умереть в бою, это единственная достойная смерть. Если же он умирает иначе, это страшная трагедия, так как недостойная смерть — препятствие на пути к хорошей загробной жизни.

Поэтому когда сын увидел, что отец схватился за сердце, что ему плохо и он вот-вот умрет, и умрет не от оружия, а от болезни, то сын, верный и преданный отцу, спас его, ударив дубинкой.

Вот и разбирайтесь, «жестокие нравы дикарей» с позиции «этик-подхода» или акт любви и преданности, *исходя из норм и ценностей той культуры, где он существует.*

Ф. Боас критикует сравнительный метод, главный метод эволюционистов: сходство различных социальных явлений в разных частях света еще не доказывает единообразия развития, так как «...сходные явления часто возникают... в силу разных причин, и пока не доказана общность причин... великая система эволюции общества вызывает сомнение» (цит. по: Аверкиева 1979: 76). Есть опасность отождествить разнородные явления только по признаку их внешнего сходства. Такое явление, как стыдливость, встречается везде; наиболее распространенные формы стыдливости связаны с приемом пищи, с физиологическими выделениями, со сферой половых отношений. Но имеем ли мы дело с различными специфическими проявлениями универсального свойства или это совсем различные «стыдливости» и у каждой свои корни и своя история формирования? То же

можно сказать и о масках. Маски встречаются у многих народов: маски, чтобы обмануть духов, маски, персонифицирующие духов, мемориальные маски, театральные маски — можно ли быть уверенным, что это явление универсально и едино по своему происхождению? (Боас 1997а: 509–518; 1997б: 502). В итоге Ф. Боас приходит к отрицанию основ эволюционизма.

Ф. Боас ставит под сомнение идею «однообразного развития человеческих цивилизаций», многообразие культур никак не выстраивается в эволюционный ряд. Нет доказательств, что материнский счет родства древнее патрилинейного. Говоря о системах родства, нет оснований утверждать, что все они произошли от какой-то одной древней формы. К тому же все «отсталые» народы современности имеют длинную историю и по их современным культурам нельзя судить о первобытных формах культуры (подробнее см.: Аверкиева 1979: 77–82).

То, что для эволюционистов было почти аксиомой — прогрессивное движение от простого к сложному, для Ф. Боаса совершенно неочевидно. Не всегда то, что было в прошлом, примитивно. Равно как и не всегда все, что грядет, прогрессивно: «Если оценивать общество, только исходя из технических и научных достижений, то легко установить линию прогресса, который, хотя и не везде одинаков, ведет от простого к сложному... Обнаружить же прогресс в любой другой фазе социальной жизни не так легко...» (цит. по: Там же: 84).

Ф. Боас возражал против моргановских стадий развития общества: многие элементы культуры, взятые Л. Морганом как признаки той или иной стадии (гончарство, обработка металла, земледелие, скотоводство), могут отсутствовать в весьма развитых обществах, имущественное же расслоение и/или выделение знати может быть на базе достаточно примитивного хозяйства. «Не каждый народ, достигший высокого уровня развития цивилизации, должен был пройти через все стадии» (цит. по: Там же).

Ф. Боас выступал против теории формаций К. Маркса: экономический тип и система производства вовсе не определяют социальной организации. Бушмены, аборигены Австралии, индейцы Аляски и индейцы Чили — все они охотники-собиратели, но социальная организация у них совершенно разная, раз-

ные системы родства, традиции и верования. При одинаковом уровне развития производительных сил их культуры абсолютно самобытны.

Что же тогда есть развитие культуры? Как попытаться выявить хоть какие-то наиболее общие закономерности? Почему, например, одни становятся скотоводами, а другие земледельцами?

Ф. Боас последовательно опровергает и географические, и экономические объяснения культуры:

...географические преимущества сказываются лишь там, где культурные условия позволяют извлекать из этого выгоду. ...Природная среда стимулирует развитие уже существующих культурных навыков, но не имеет самостоятельной творческой силы. Плодородная почва не породит земледелия, удобные для судоходства воды не создадут флот, избыток леса не обернется улицей из деревянных домов. ...Мы не знаем ни одной культуры, возникшей как прямая реакция на географические условия... (Боас 1997б: 505).

Недалеко от географической ушла и экономическая интерпретация культурного развития. В экономической жизни как таковой ничто не может сделать человека земледельцем или пастухом... Еще труднее вывести из экономических нужд сложные социальные формы, религиозные представления и художественные стили (Там же: 506).

Можно бесконечно долго ходить по плодородной почве, не подозревая, что ее можно возделывать. Но, когда земледелие возникнет, география и экономика действительно повлияют на то, какие культуры и какими технологиями будут возделываться, будет ли это земледелие мотыжное или плужное, террасное или равнинное, со сложной ирригационной системой или без.

Не надо торопиться с построением глобальных теорий и «пытаться установить законы развития всего человечества». «...Каковы бы они ни были (общие закономерности роста культуры. — М. Т.), они в каждом конкретном случае перекрываются массой случайностей, которые, вероятно, более могущественны... чем общие законы» (Боас, цит. по: Аверкиева 1979: 95–97).

Дело исследователя прежде всего обобщать и систематизировать эмпирический материал: «Чем крепче мы держимся конкретных форм, тем весомее наши обобщения» (Боас 1997б: 507). Так, крайний эмпиризм Ф. Боаса доходит до скептицизма и оборачивается по сути отказом от целенаправленного поиска «законов развития всего человечества».

Развенчивая современные ему теории культуры, Ф. Боас выдвигает ряд положений, которые на десятилетия вперед очерчивают круг дискуссионных вопросов науки об обществе:

- проблема типов эволюционного развития: критикуя однолинейный эволюционизм, Ф. Боас высказывает предположение об *«исконной множественности форм»* явлений культуры, тем самым предполагая наличие различных путей развития и предвосхищая современные теории «многолинейной» эволюции;
- понятие прогресса: критикуя идею прогресса, Ф. Боас показывает ценность и уникальность каждой культуры, неоднозначность представлений о том, что есть благо для того или иного народа;
- вопрос о позиции ученого: в какой степени она может быть нейтральной и лишённой этических оценок в отношении происходящих событий.

Эти идеи предвосхищают культурный релятивизм и дискуссии, которые будут вокруг него разворачиваться. Релятивизм полагает, что все относительно, и для каждого явления, для каждого события не может быть каких-то единых жестких оценок. Но сколь далеко должна простирается эта нейтральность? Если речь идет о человеческих жертвоприношениях, пусть даже это древний религиозный ритуал, можем ли мы остаться к этому абсолютно равнодушными? Стоит ли сохранять такие обычаи, которые позволяют манипулировать жизнями людей? В конце концов, фашизм — это тоже социокультурное явление. Можно ли оставить его без оценки?

Сам же Ф. Боас выдвигает предположение, что детерминантами общественной жизни выступают «ментальные отношения», а природные и экономические условия их облегчают или

затрудняют, оставляют время на художественную деятельность или нет, способствуют накоплению богатств или препятствуют ему (Боас 1997б: 506).

Таким образом, Ф. Боас увязывает внутренний мир человека и культуру: «...динамику социальной жизни можно понять лишь через изучение реакции индивида на культуру... (наличные) условия воздействуют на живущего в них индивида, индивид же воздействует на них» (Там же: 508). Забегая вперед, отметим, что это допущение сыграет свою роль в том, что ряд его учеников и последователей устремится к поискам именно психологических объяснений культуры.

НОВЫЕ ПОДХОДЫ, НАЧАЛО XX в.

Итак, в социальной антропологии США в начале XX в., с одной стороны, было разочарование в эволюционизме и витал дух скептицизма в отношении универсальных теорий, с другой, воодушевление вызвало появление новой теории Бронислава К. Малиновского (1884–1942) — «теории потребностей» — функционализма, который выводит все явления и институты культуры из удовлетворения человеческих потребностей и смещает акцент с культуры на человека (Токарев 1978: 229–239).

Б. Малиновский также был противником эволюционизма, выступал против увлечения историческими реконструкциями. Для него понять культуру означало объяснить, для чего это нужно человеку, какую человеческую потребность удовлетворяет каждый институт культуры и каким образом. Причем необходимость здесь понимается в смысле витальности.

На волне поисков новых подходов к пониманию культуры и общества ряд этнографов, пытаясь восполнить образовавшиеся в теории лакуны, обращаются к помощи еще одной могучей и новаторской теории, исследующей природу человека и его взаимоотношений с культурой и обществом, которая на рубеже XIX — начала XX вв. завоевывала всемирное признание, — к психоанализу.

В 1909 г. Фрейд впервые приехал с лекциями в Америку вместе со своими учениками К. Г. Юнгом и Ш. Ференци. По сви-

детельству очевидцев, когда корабль уже причаливал, Фрейд пошутил: «Они и не подозревают, какую чуму мы им привели!» (Руткевич 1995: 600). И действительно, Америка на многие годы вплоть до сегодняшнего дня стала «землей обетованной (или, если угодно, Меккой) психоанализа» (Там же).

Психоанализ был бесконечно популярен. Пожалуй, это первая психологическая теория, а может быть вообще первая научная теория, которая вышла за пределы кабинетов ученых и стала достоянием всего общества.

Причиной такого интереса может быть то, что психоанализ не просто исследовал причины душевного расстройства, а пытался объяснить человеку его природу и основные принципы его взаимоотношений с обществом и тем самым пролить свет на события его личной жизни. Что ты из себя представляешь? Почему ты забываешь? Совершаешь странные поступки? Терзаешься глупыми страхами? Испытываешь противоречивые чувства? Что стоит за всем этим на самом деле?

Психоаналитическая теория воспринималась как апология темных мыслей и сокровенных желаний человека: ты не виноват. Не расстраивайся. Это твоя природа в тебе бунтует против мира. Структура личности многослойна: глубинные пласты бессознательного — наше *ид*, унаследованное нами от животных-предков; *эго* — собственное человеческое Я и *супер-эго* — запреты и предписания культуры, инстанция, контролирующая и оценивающая наши действия, та самая культура, которая не позволяет вырваться наружу нашей природной сущности. Природа, темные силы *ид*, самый глубинный бессознательный уровень, дают о себе знать, эгоистично требуют своего. Общество надевает узду на твои бессознательные желания и потребности, но ты не в силах все время их контролировать. Вот источник разрывающих душу метаний. Ты, жертва своего природного наследия и строгого общества, вынужден страдать и идти на прием к психиатру.

Как в сказке Е. Шварца «Обыкновенное чудо» король жалуется на предков: «Я страшный человек!.. Очень страшный... Я тиран!.. Деспот... я коварен, злопамятен, капризен. И самое обидное, что не я в этом виноват... Предки... Прадеды, прабабки, внучатные

дяди, тети разные, праотцы и праматери... а мне приходится отвечать... Я по натуре добряк, умница... И вдруг такого натворю, что хоть плачь».

Это оказалось удивительно нужным. Психиоанализ воспринимался не просто как научное направление, а как мировоззрение — как жить, как понимать себя и как строить отношения с обществом. По психиоанализу писались книги, ставились спектакли, трактовались события, в том числе и исторические. Болели и сходили с ума тоже по психиоанализу...

З. Фрейд сформулировал идею глубокой психологической связи между культурой и переживаниями человека, и главное, во главу угла всего, что происходит в обществе, он поставил личность человека.

Школа «Культура и личность»

Обратите внимание: и функционализм Б. Малиновского, и психиоанализ замыкают культуру на человеке. И вот на стыке этих теорий и социальной/культурной антропологии рождается школа «Культура и личность».

Идеологом этого направления, что само по себе показательно, стал не антрополог, не этнограф, а психиатр и психиоаналитик Абрам Кардинер (1892–1981).

А. Кардинер возглавил психиоаналитический семинар в Колумбийском университете Нью-Йорка. Многие ученики Ф. Боаса стали участниками этого семинара и активными сторонниками школы «Культура и личность»: Эдуард Сепир, Рут Бенедикт, отчасти Маргарет Мид. В отличие от Боаса, который предлагал сосредоточиться на полевых исследованиях, они не отказались от поиска неких наиболее общих закономерностей развития культуры, для чего и обратили свои взоры к психиоанализу. Сам Ф. Боас с осторожностью относился к увлечению своих учеников психиоанализом и не признавал его в качестве универсального принципа объяснения культуры.

О духе, царящем в школе «Культура и личность», можно судить по названиям публикаций:

Школа “Культура и личность” 1930-1950



Abram Kardiner
1892–1981

Школа “Культура и личность” появилась в 1930-е годы в США

на стыке психоанализа и социальной антропологии.

Это попытка понять культуру через психологию личности.

Вводится понятие “базовой личности”, по которой выстраивается культура.

Внимание к “раннему опыту” и начало этнографии детства.



Edward Sapir
1884–1939

Возглавил это направление психиатр и психоаналитик **Абрам Кардинер**.

Рут Бенедикт: «Культура — это индивидуальная психология, отброшенная на большой экран, получившая гигантские пропорции и большую длительность во времени».



Ruth Benedict
1887–1948



Margaret Mead
1901–1978

- 1932 г. — Э. Сепир (*Edward Sapir*) «Культурная антропология и психоанализ»;
- 1938 г. — тот же Э. Сепир «Почему культурной антропологии требуется психиатр»;
- 1938 г. — М. Оплер (*Morris Opler*) «Психоаналитическая трактовка культур» и т. д. (Токарев 1978). Чувствуется четкий крен исследований в сторону психоанализа.

Что же постулирует школа «Культура и личность»?

Прежде всего, что культура — это некая абстракция, подлинной же эмпирической реальностью является личность человека — ее и необходимо исследовать. Все явления культуры должны выводиться из психологии человека.

Еще один важный момент — внимание к детству. Следуя логике психоанализа, чтобы понять, что происходит с человеком, надо вернуться к его детству. Из детства Фрейд выводил все особенности психики человека, его комплексы, страхи, избирательную забывчивость и амбивалентность чувств. Потом на этом фундаменте все будет превращаться в более сложное поведение, обретать социально приемлемые формы, вытесняться, трансформироваться. И мы даже знать не будем истинных причин нашей любви или ненависти.

Появившаяся в 1930-е гг. в США школа «Культура и личность» пыталась объяснить культуру исходя из особенностей поведения человека и практически ставила знак равенства между культурой и личностью.

В 1934 г. выходит работа Рут Бенедикт (*Ruth Benedict*) «*Patterns of Culture*». У нас ее переводят как «Конфигурации культуры». В этой работе Рут Бенедикт дает свое ставшее классическим определение культуры: «Культура — это индивидуальная психология, отброшенная на большой экран, получившая гигантские пропорции и большую длительность во времени» (цит. по: Токарев 1978: 273).

То есть культура, по Р. Бенедикт, это та же личность, только очень-очень большая. При этом культура — это не просто совокупность признаков, особенностей и явлений — это некая сложная их конфигурация.

Каждое человеческое общество когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Каждая культура, с точки зрения других (культур. — М. Т.), игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой — они основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же «примитивном», технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое — смерти, третье — загробной жизни (Benedict 1934: 36–37).

Относительно последнего вспомним, что в Африке и у аборигенов Австралии были, а отчасти и есть общества, в которых создается суперструктура юности, разрабатываются сложнейшие многоступенчатые системы возрастных инициаций — обрядов перехода, превращающих молодого человека в социально взрослого члена общества. На проведение этих обрядов затрачиваются значительные усилия. В то же время у древних египтян земная жизнь была лишь моментом подготовки к жизни загробной. И пирамиды, и предметы искусства, и великие храмы — все это создавалось ради благополучного существования в ином мире.

Почему для одной культуры нечто представляется несущественным, а для другой оказывается крайне важным? Отвечая на этот вопрос, Рут Бенедикт говорит, что все дело в «этосе». «Этос» — это лейтмотив культуры, ее специфический уникальный узор приоритетов и выборов. Р. Бенедикт не первая, кто употребляет этот термин, но она дает ему психологическую интерпретацию. «Этос», или «конфигурация культуры», напрямую связан с психологическим типом.

В контексте представления о конфигурации культур появляется знаменитая классификация культур по Рут Бенедикт — деление культур на *дионисийские* и *аполлонические*. Р. Бенедикт заимствует эти типы у Ницше*.

* Сами названия, принятые в этой классификации, идут от Шеллинга (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*), у него Дионис и Аполлон олицетворяют противоположные силы, соответственно стихийные порывы, которые сокрушают устоявшиеся формы, и сознательное упорядочение мира. Для Ницше же в его исслед-

Дионис — бог виноделия. Дионисиец стремится к уничтожению обыденных границ существования, к выходу за пределы чувственного опыта: «Он жаждет ощущений, аналогичных опьянению, ценит прозрение, возникающее в неистовстве. Подобно Блейку, он считает, что дорога невоздержания ведет во дворец мудрости» (Бенедикт 1997: 272).

Аполлонический тип относится ко всему этому с недоверием. Аполлон — бог знания, и аполлонический человек отрицает опыт транса, прозрения, экзальтации, которые для него суть заблуждения. Он признает только рациональный путь познания мира.

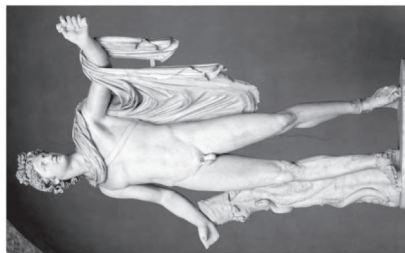
Следуя этой классификации, Р. Бенедикт описывает этос племен индейцев пуэбло юго-запада Америки (племена зуньи, хопи) и сравнивает их с племенами пима, квакиутль, виннебаго. Они контактируют друг с другом, заимствуют друг у друга некие элементы культур. Но при этом индейцы пуэбло — это абсолютно аполлоническая культура. Р. Бенедикт подчеркивает, что даже находясь в центре дионисийских культур, они сохраняют этос трезвости и воздержанности, у них нет оргий, мистического неистовства и транса. Они не принимают наркотиков. У них отсутствуют шаманизм.

В то же время у их соседей — племени пима, с которыми общаются индейцы пуэбло, — состояние экстаза неотделимо от религиозной ритуальной практики. Оно достигается при помощи наркотических снадобий. Большинство ритуалов у них сопровождают питьем забродившего сока плода гигантского кактуса. Для них ценным является то состояние, когда разум человека отключается, когда человека преследуют виде-

довании «Рождение трагедии из духа музыки» (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872) за Дионисом и Аполлоном стоят «художественные силы, прорывающиеся из самой природы», которые и вдохновляют разные способы бытия человека в мире и разные типы искусства. «Аполлон как бог всех сил, творящих образами, есть в то же время и бог, вещающий истину... Эта черта необходимо должна присутствовать в образе Аполлона: ...полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких порывов, мудрый покой бога — творца образов. Сущностное “дианисического начала” — это ужас и “блаженный восторг” от крушения *principium individuationis*, состояние, понять которое “доступно по аналогии опьянения”. Под чарами Диониса... сама отчужденная, враждебная или поработанная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком» (Ницше 1990: 60–62).

Дионисийские и аполлонические культуры

Образы Аполлона и Диониса в этой классификации Р. Бенедикт представила вслед за Ф. Шеллингом и Ф. Ницше (Ф. Ницше „Рождение трагедии из духа музыки“ 1872).



Аполлон Бельведерский, ок. 330–320 до н.э.
Музей Пие-Климента, Ватикан

Дионис и Аполлон олицетворяют противоположные силы:

Дионис — воплощение стихийных порывов, которые сокрушают
устоявшиеся формы;

Аполлон — сознательное упорядочение мира.

Они вдохновляют разные способы бытия и разные типы искусства «как
художественные силы, прорывающиеся из самой природы».



«Аполлон как бог всех сил, творящих
образами, есть в то же время и бог,
вещающий истину, возвещающий грядущее.
Он, по корню своему «блещущий», божество
света... Эта черта необходимо должна
присутствовать в образе Аполлона: ...полное
чувство меры, самоограничение, свобода от
диких порывов, мудрый покой бога — творца
образов...»

«... понятие о сущности дионисического
начала, более всего, пожалуй, нам
доступного по аналогии опьянения ...Под
чарами Диониса... сама отчуждённая,
враждебная или порабощённая природа
снова празднует праздник примирения со
своим блудным сыном — человеком».



Вакх. Скульптура Микеланджело.
Мрамор. 1496–97. Флоренция,
Национальный музей

ния, когда он путешествует в других мирах. В племени виннебаго практикуется употребление мескала, сопровождающееся трансом, яркими галлюцинациями, которые считаются «соприкосновением с божественным» и освобождением от злых сил. Для них это подлинная реальность и путь к познанию истины (Бенедикт 1997: 273).

Пуэбло хорошо знакомы со всеми этими техниками и состояниями, но они их отрицают и не используют. Более того, у аполлонийцев-пуэбло и у окружающих их дионисийских племен в культурах есть общие черты — их ритуалы и танцы похожи. Но если у пуэбло танец — это монотонные повторяющиеся движения, то у пима, нутка, квакиутль — это неистовство и путь к экстазу. Главное следить, чтобы танцующий не упал в костер и не получил серьезные ожоги. Аполлонийцы же пуэбло лишают аналогичные танцы или ритуалы их дионисийского характера.

Другой пример — пост. Он есть практически во всех культурах. Но у одних пост — это очистительный обряд, а у других он является средством достижения мистических переживаний и видений (Там же: 276).

Сопоставляя дионисийские и аполлонические типы культур, Рут Бенедикт задается вопросом, в чем причина этого «культурного разлома».

...Ключ следует искать в базовом психологическом типе, сформировавшемся в культуре этого региона на протяжении столетий, который переиначивает на свой лад заимствованные в соседних культурах элементы и для выражения своих собственных ценностей создает уникальную культурную модель (Там же: 283).

Психологический тип представителя аполлонической культуры отвергает все безудержные безумства дионисийской культуры. Дионисийцы, напротив, видят в этих состояниях высшие ценности бытия.

К тому, что Р. Бенедикт называла «психологическим типом», связывая его напрямую с конфигурацией культуры, близко понятие *основной или базовой личности (basic personality)*, введенное Абрамом Кардинером. Базовая личность — это «средний психологический тип, преобладающий в... обществе и составляю-

Базовая личность

1. Понятие базовой личности (basic personality) введено Абрамом Кардинером.
2. Базовая личность — это «средний психологический тип, преобладающий в... обществе и составляющий базу его культуры» (Токарев).
3. Согласно основным принципам психоанализа, базовая личность определяется ранним опытом (способами обращения с младенцами, практикующимися в данной конкретной культуре) → появление этнографии детства.
4. Специфика школы «Культура и личность»: чтобы понять культуру, надо попытаться понять и описать базовую личность → культура определяется по личности.
5. В школе «Культура и личность» понятие базовой личности было эквивалентно понятию «национальный характер».

щий базу его культуры» (Токарев 1978: 276). Здесь та же логика: чтобы понять культуру, надо попытаться понять и описать основную, или базовую, личность. Описав базовую личность, мы опишем культуру, поймем ее суть. Перефразируя известную поговорку, можно сказать: «Скажи мне, какова базовая личность, и я скажу тебе о культуре в целом».

В этом заключается специфика школы «Культура и личность». Обычно говорится, что личность определяется внешними обстоятельствами (культура, социальная структура, хозяйственно-экономические отношения). А здесь, по сути, наоборот, культура определяется личностью.

Как только мы сосредотачиваемся на личности, вступает в силу психоанализ: чтобы понять, как строится базовая личность, надо разобраться в детстве.

Как протекает детство той или иной культуры? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо разобраться со способами обращения с младенцами в культуре: как пеленают, как кормят, как родители отзываются на детский плач, учат ли ходить, наказывают ли за мелкие провинности, проявляют ли ласку, потакают ли ребенку или держат в строгости? При появлении маленького братика или сестрички старшему начинают уделять меньше внимания — мать спешит на крик нового младенца. Старшего лишают материнской груди — надо следующего выкармливать. У старшего ребенка возникает фрустрация и копится обида. Резкое отнятие от груди порождает «оральную тревожность»; продолжительный физический контакт с матерью — почва для развития эдипова комплекса; из всего этого прорастает базовая личность, которая накладывает отпечаток на культуру в целом. Способы обращения с младенцами и детские переживания отражаются на «проективных системах»^{*}.

Так поиски общей теории культуры привели к исследованию детства: чтобы понять культуру, надо понять базовую лич-

* Само понятие *проективных систем* (к которым относились мифы, религия, совокупность представлений о мире) имеет психоаналитические коннотации. Термин «проекция» широко распространен в психоанализе, и хотя в разных направлениях его содержание трактуется различно (в классическом психоанализе З. Фрейда, у А. Фрейда или в глубинной психологии К. Г. Юнга), но это всегда реализация внутреннего содержания бессознательного в виде социальных феноменов и/или явлений культуры.

ность; чтобы понять базовую личность, надо исследовать детство и способы обращения с младенцами.

Например, Кора Э. Дюбуа (*Du Bois*) описывала базовую личность жителей о. Алор в Индонезии. Женщины на этом острове постоянно заняты земледельческими заботами и мало уделяют внимания детям. Не учат их ходить и говорить. Кормят нерегулярно. Поэтому у детей складываются сложные противоречивые отношения к матери. Возникает ощущение одиночества и тоска по материнской заботе. На основании этого вырабатывается специфический национальный характер: алорцам присущи недоверчивость, подозрительность, враждебность. У них отсутствуют высокие идеалы (Токарев 1978).

Маргарет Мид, которая, правда, не является классическим представителем школы «Культура и личность», так проецирует детство горных арапешей (один из народов Новой Гвинеи) на их культуру в целом:

Существуют... тонкие и однозначные механизмы взаимосвязи между тем, как кормят ребенка, укладывают спать, учат дисциплине, ласкают, наказывают, поощряют, и сформировавшимися привычками взрослого. ... В течении первых месяцев своей жизни ребенок никогда не остается один. Когда мать отправляется куда-нибудь, она несет ребенка с собой либо в особой плетеной сетке, свисающей у нее с головы, либо в перевязи из луба, закрепленной у нее под грудью. ... Плач ребенка — это трагедия, которой следует избегать любой ценой. ... Когда маленький ребенок лежит на коленях матери, согретый и сияющий от ее внимания, она закладывает в нем доверие к миру (Мид 1988: 259, 262).

Ощущение тепла и безопасности нарушается только «двумя шоковыми переживаниями, каждое из которых сказывается на последующем развитии личности». Первое — холодный душ из бамбуковой лейки, и арапеша продолжают ненавидеть дождь на протяжении всей жизни:

Я не хочу утверждать, что нелюбовь арапешей к дождю и холоду полностью или даже в значительной мере определена этими ранними детскими переживаниями. Но интересно отметить, что

младенцы-чамбули, которых купают в теплой озерной воде... не обнаруживают нелюбви к дождю и могут находиться под ним, не испытывая особых неприятностей, в течение целого дня.

Второй шок:

...когда младенец мочится или испражняется, взрослый... толкает его в сторону, чтобы он не запачкал себя и его. Этот толчок прерывает нормальный ход выделения и сердит ребенка. В последующей жизни у арапешей явно ослабленный контроль сфинктера, и его полная потеря считается нормальной для любой высокострессовой ситуации (Мид 1988: 260).

В духе же школы «Культура и личность» английский антрополог Джеффри Горер (Geoffrey Gorer, долгое время работал в США) выдвинул знаменитую *гипотезу тугого пеленания*. Анализируя русский национальный характер, Дж. Горер предположил, что противоречивость русской натуры и перипетии русской истории связаны с практикой тугого пеленания младенцев: долгий период смиренной скованности сменяется бурным взрывом эмоций, сдержанность и покорность — революционным бунтом.

Следует заметить, что в школе «Культура и личность» понятия «базовая личность» и «национальный характер» были практически синонимами.

Итак, причины «проективных систем» культуры — мифов, религии, искусства, социальных отношений, невротических комплексов — надо искать в раннем опыте и обретенных в нем психологических травмах. Критики школы «Культура и личность» не без сарказма называли такой подход «пеленочным детерминизмом» (выражение американского социолога Г. Беккера).

А. Кардинер до последнего был верен концепции базовой личности. Но в конце концов и он пришел к противоречиям. Так, команчей, живущих в течение почти века в прериях между новой Испанией (Мексикой) и новой Францией (штатом Луизиана), А. Кардинер описывает как базовый тип вольнолюбивых

и агрессивных охотников и воинов. Они скачут на лошадях, привезенных европейцами, охотятся на бизонов, нападают на соседние племена. Позже эта территория оказалась под властью США. Понятно, что команчи со своими разбойничьими набегами совершенно не устраивали новые власти. Их потеснили, ограничили их свободу действий, и структура основной личности команчей распалась. При этом А. Кардинер оговаривается, что этот воинственный тип личности у команчей существовал только с конца XVII в., до этого их предки жили на плато и были миролюбивыми и безобидными.

По сути, в этом описании сам А. Кардинер доказывает не примат базовой личности над культурой, а примат образа жизни. Сам того не замечая, он утверждает, что изменившиеся условия существования изменили и занятия команчей, и психологический климат в их обществе (Токарев 1978: 279–281).

Сомнения относительно объективности такого исследовательского подхода зародились среди самих же последователей школы «Культура и личность». Масла в огонь добавляло еще и то, что базовая личность — понятие описательное; нередко возникали ситуации, когда два уважаемых исследователя совершенно по-разному описывали базовую личность одного и того же народа.

Так случилось, например, с теми же пуэбло, культуру которых Лаура Томпсон описывала как гармоничную, а самих пуэбло как миролюбивых, скромных и вежливых. Эстэр Голдфранк (*Esther Schiff Goldfrank*), напротив, представляла их культуру полной скрытной враждебности и подозрительности.

Ральф Линтон заметил, что базовая личность не столько изучается, сколько предполагается. Фактически строится некий гипотетический идеал, который, по мнению того или иного ученого, должен был бы сложиться в рамках данной культуры исходя из раннего опыта. Надо различать идеальный, социально желаемый тип личности, который был бы оптимален для данных условий существования, и реальный — *модальный* тип личности, тот, что чаще всего встречается. В отличие от базовой личности, модальный тип личности исследуется при помощи статистических методов.

Школа “Культура и личность”. Итоги

Переворот в понимании развития ребёнка — отказ от биологического детерминизма и замена его психосексуальным детерминизмом.

Тезис о взаимообусловленности *развития личности и культуры*.

Преодоление “андроцентризма” старой этнографии. Впервые за всю историю этнологии/этнографии предметом исследования стали женщины и дети.

Расширение границ не только полевых исследований, но и самого предмета социальной антропологии.

Увлечение психоанализом и интерес к детству превратились в системные исследования способов социализации детей и подростков.

Несмотря на то, что школа “Культура и личность” раскритикована, психоаналитический подход к исследованию этнографических явлений живет в психологической антропологии до сих пор.

ЗАКАТ ШКОЛЫ «КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ»

В 1950-е гг. вышла книга Джона Хонигмана (*John J. Honigman*) «Культура и личность» (*Culture and Personality*, 1954), где он дал характеристику Школы как единого направления. При этом он сделал акцент на том, что с нее начался интерес к детству, который положил начало системным исследованиям *механизмов социализации*, того, как общество воспитывает человека, как вводит его в мир культуры и какие модели поведения ему предлагает.

В конечном счете это привело к появлению *этнографии детства*. Впервые предметом исследования стали женщины и дети. До этого респондентами этнографов были в основном мужчины, с их слов узнавали об обычаях, тайных ритуалах, богах и духах, культовых предметах, военных и охотничьих походах — обо всем, что входило в мир мужчин. Мир женщин с их заботами о младенцах оставался вне поля зрения ученых. Более того, если бы этнограф-мужчина в силу каких-то обстоятельств пустился в разговоры с женщинами, поинтересовался, как долго они кормят грудью или как совершают гигиенические процедуры, он навсегда бы утратил уважение респондентов-мужчин. В школе «Культура и личность» среди этнографов оказалось большое количество женщин, которые поехали в поле и открыли ранее не попадавшие в фокус этнографии стороны культуры. Это стало преодолением «андроцентризма» старой этнографии / этнологии.

Также надо подчеркнуть, что *переворот произошел в самом понимании развития ребенка*, — это отказ от биологического детерминизма. До этого считалось, по крайней мере за пределами клерикальных теорий, что человек — существо природное. Как запрограммировано, так и развивается. Школе «Культура и личность» удалось преодолеть эту биогенетическую предопределенность, заменив ее детерминизмом психосексуальным, по З. Фрейду.

Школа «Культура и личность» была первым направлением в этнологии, которое отчетливо заявило, что *развитие личности и культурный контекст взаимообусловлены*. Правда, культура «выводилась» из базовой личности, базовая личность — из ран-

Психологическая антропология, 1950-е гг.

1950-е годы – закат школы „Культура и личность”.

Выходит книга Джона Хонигмана (John J. Honigman) «Культура и личность» (Culture and Personality, 1954), в которой даётся характеристика школы “Культура и личность” как единого направления и делается акцент на том, что школа “Культура и личность” впервые обратилась к исследованиям механизмов социализации.

В 1950–1960-е годы формируется и набирает силу новое направление науки — *психологическая антропология*.

Она отходит от пансексуализма классического психоанализа.

Выдвигается концепция *мультимодальных обществ*. В сложных обществах невозможно говорить о каком-либо одном преобладающем типе личности, есть разные модальные типы личности, наиболее характерные для различных социальных страт.

Идея связи культуры и личности сохраняется: «Личность – это культура, отражённая в индивидуальном поведении». Культурные модели поведения являются основным фактором, детерминирующим формирование личности.

него опыта, ранний опыт — из способов обращения с ребенком... Да, но последнее — это часть культурной традиции!

* * *

В 1950–1960-е гг. формируется и набирает силу новое направление науки, которое, с одной стороны, говорит о преемственности школе «Культура и личность», а с другой, критически пересматривает ее научное наследие. Это направление — *психологическая антропология*.

Дж. Хонигман снимает тезис примата личности над культурой. Нет никаких оснований выводить национальный характер/базовую личность и культуру в целом из отношений к ребенку, детских травм, комплексов и тревог. Связь культуры и личности признается, но зеркально преображается: «Личность — это культура, отраженная в индивидуальном поведении».

При всем том, что школа «Культура и личность» раскритикована, что идея детства как «демиурга» культуры отвергнута, психоаналитический подход к исследованию этнографических явлений живет в антропологии до сих пор. Он по-прежнему дает о себе знать, когда обряды инициации так или иначе связывают с преодолением эдипова комплекса, а исследования агрессии в обществе учитывают строгость родителей (Уайтинг 2001: 104–133).

ЧАСТЬ II

**Человек
в лабиринтах культуры:
подходы и исследования**

ГЛАВА 3

В поисках национального характера

...Любое, даже самое причудливое поведение не является препятствием для понимания.

РУТ БЕНЕДИКТ

...Выражение непостоянства человеческого поведения может стать настолько явным... что становится очень трудно обнаружить правила. Именно это доказывает Леви-Строс, когда говорит о народности Nambikwara: «Общество Nambikwara сокращалось до той степени, пока я не обнаружил ничего, кроме отдельных человеческих существ».

Р. ЭДГЕРТОН

С одной стороны, национальному характеру посвящено множество исследований. С другой, надо понять, эмпирическая ли это реалья или описательная категория? Существует ли на самом деле национальный характер?

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА

Каждый человек не только являет собою неповторимую индивидуальность, но и выступает носителем своей культуры, представителем своей этнической общности, некоей социальной группы или странового сообщества. Вступая в контакт с пред-

ставителями различных культур, мы сталкиваемся с тем, что существуют разные стили общения, представления о приличии, различное видение мира. Можно ли обобщенно говорить о «национальном характере» и что имеется в виду под «национальным» — этническая общность (народ как этническая группа) или гражданство (народ в смысле гражданской нации), как, например, американцы или швейцарцы?

Наконец, в чем проявляется «типичность», которую мы склонны объяснять этой категорией? Думаю, что никому из нас не приходилось в жизни сталкиваться с типичным представителем какого-либо народа. «Типичным» представителем своего народа человек будет оставаться, пока мы с ним мало знакомы, и тогда для нас все американцы практичные, а англичане — пунктуальные. Но как только мы знакомимся с человеком ближе — переходим с интерпсихологического уровня восприятия на интрапсихологический, типичность исчезает. Он уже для нас не вообще американец, а конкретный человек с именем, фамилией, особенный и по-своему единственный, со своими привычками, вкусами и опытом нашего контакта.

Так существует ли на самом деле национальный характер?

Поясню суть проблемы по аналогии с примером из области физической антропологии. Чтобы получить антропологический тип того или иного народа, нередко прибегают к методу фоторобота: множество фотографий различных людей, например, калмыков, накладываются друг на друга, и мы получаем портрет, отражающий типичные черты, присущие калмыкам. Мы знаем облик типичного представителя, однако такого человека не существует. А все, кто есть на самом деле, — они нетипичные, все сплошь исключения из правила. Полученный портрет — лишь обобщающая исследовательская конструкция.

То же и с национальным характером, только в этом случае обобщаются характерные черты человека как носителя своей культуры. И довольно часто эти черты будут давать о себе знать — в стереотипах поведения, в особенностях коммуникации, в том, как человек объясняет события и как он поступает... Однако носителя всех «типичных» черт не существует.

И это первое, что необходимо помнить и учитывать, говоря о национальном характере.

Вторая оговорка касательно национального характера связана с требованиями политкорректности: термин «*национальный характер*» в последние десятилетия не в почете. В научных работах американских и западноевропейских ученых не принято акцентировать внимание на изначальных различиях людей, даже если речь идет об антропологических особенностях. С этими проблемами сталкиваются даже физические антропологи, упоминая о тех или иных расовых особенностях.

Тем не менее исследования национального характера со множеством уточнений и оговорок в течение нескольких десятилетий были одной из центральных тем социальной антропологии.

ОТ БАЗОВОЙ ЛИЧНОСТИ К МОДАЛЬНОЙ

«Пеленочный детерминизм» и идея базовой личности как основы культуры уходят в прошлое, но понятие *национального характера* отделяется от базовой личности и перестает быть ее синонимом. В фокус исследовательских интересов входят не только архаичные бесписьменные общества, но и общества сложные индустриальные.

Обращаясь к исследованию сложных индустриальных (и постиндустриальных) обществ, социальные антропологи А. Инкельс и Д. Левинсон в начале 1960-х гг. выдвинули *концепцию мультимодальных обществ*: в каждом обществе сосуществует несколько типов модальной личности, она своя у каждой социальной группы, страты, класса (Лурье 1998: 70–72).

Модальная личность — это описание какой-то одной определенной социальной группы, полученное методом опроса и статистической обработки полученных данных. В отличие от *базовой личности*, которая описывает психологический тип общества в целом и едина у всех (как считали представители школы «Культура и личность»). Пока речь идет о таких обществах, как алорцы, пима, квакиутль или горные арапешы, это еще можно себе представить, но тезис этот совершенно неприложим к слож-

ным обществам, разделенным на различные социальные страты, классы, группы, субкультуры, религиозные общности. Так, сложные общества описываются не одним каким-то психологическим типом, но совокупностью модальных типов.

На формирование этой концепции существенное влияние оказало введенное известным психоаналитиком Эрихом Фроммом (*Erich Seligmann Fromm*) понятие социального характера. По Э. Фромму, каждому типу общества, каждой его социальной страте соответствует определенный *социальный характер* — те особенности личности, которые характеризуют большинство членов данной группы. Социальный характер вырабатывается как адаптация человеческих потребностей к определенному образу жизни в определенном обществе, он определяет мысли, чувства и действия индивида таким образом, чтобы они соответствовали тому, что востребовано и одобряемо в данном обществе. «Изменения социальных условий приводят к изменению социального характера, то есть к появлению новых потребностей и тревог. Эти новые потребности порождают новые идеи» (Фромм 2016).

Идея социального характера как адаптивной системы личности к запросам определенной социальной группы в значительной степени повлияла на развитие понимания национального характера, стала катализатором отрыва этого понятия от базовой личности и отхода от жесткой психосексуальной детерминации.

Существенную роль в расширении поля исследований национального характера сыграли события Второй мировой войны. В декабре 1941 г. Соединенные Штаты Америки вступили во Вторую мировую. Знаменитый Перл-Харбор, военные действия на островах Тихоокеанского региона. Страна, которая почти век, со времен окончания конфликта между Севером и Югом, не воевала (а тогда воевала на своей территории), вдруг столкнулась с таким противником, как японцы. Даже после ряда успешных операций и перелома в войне американцы оставались в некоторой растерянности: они никак не могли понять своего врага.

Американских военных поразило, что японцы не сдаются в плен. Вместо того, чтобы оказаться в лагере для военнопленных и через несколько месяцев вернуться на родину, они пред-

Базовая и модальная личность

Базовая личность определяется способами обращения с младенцами (каким образом обуздывается либидо ребенка, каким образом культура вводит это либидо в рамки дозволенного и недозволенного).

1950-е годы: критика школы "Культура и личность":
критики "пелёночного детерминизма",
отказ от жёсткой психосексуальной детерминации.
Провозглашение психологической антропологии.
Отказ от примата личности над культурой.

Понятие "модальной личности"
(не столь жестко детерминируется
психоаналитической парадигмой).

Модальная личность – это наиболее распространенный тип личности, который определяется статистическими методами (опросы, анкетирование).

Теория мультимодальных обществ.

почитали в случае угрозы пленения покончить жизнь самоубийством. Те же, которым это не удавалось, позже обязательно писали в документах, что пытались это сделать. Еще более поражало то, что японцы попавшие в плен живыми и здоровыми быстро переходили на сторону победителей и максимально сотрудничали с американскими военными.

Было множество случаев, когда японские летчики уже через сорок восемь часов после того, как попали в плен, добровольно вызывались помочь и совершали вылеты на американских боевых самолетах-бомбардировщиках, показывая японские военные базы артиллерийские подразделения, и даже служили в разведке, совершая выходы на японскую территорию, в общем, и участвовали в военных действиях, но уже на стороне американцев (Клакхон 1998: 208). В начале к этому относились с недоверием, принимали за японскую военную хитрость, однако потом убедились в искренности поведения пленных.

Почему японские солдаты, оказавшись вне своего общества, переходили на сторону противника и служили как могли, но уже новому обществу, до конца, наверное, нам никогда не понять. Но одна из версий, предложенная К. Клакхоном (*Clyde Kluckhohn*), заслуживает внимания. Японская военная этика не допускает пленения, это восходит еще к кодексу правил самурая Бусидо. Попав в плен, японец становится социально мертвым для своего общества. Японские солдаты и офицеры, воспитанные в духе кодекса Бусидо, предпочитали самоубийство плену не потому, что боялись американцев. Побывав в плену, они безнадежно теряли свое «лицо», обратной дороги для них не было: «Пленный японец ... смотрел на свои отношения с семьей, друзьями, страной как на законченные. Но, будучи физически живым, он хотел стать членом нового общества» (Там же: 208).

Американские военные обратились за помощью к антропологам. В контексте проекта, инициированного Пентагоном в 1944 г., Р. Бенедикт как глава Института межкультурных исследований Колумбийского университета получила задание от Службы военной информации провести исследование японской культуры. В результате этой работы была создана, пожалуй, одна из самых известных книг про Японию — «Хризантема и меч» (*The Chrysanthemum and the Sword*, 1946), «...книга об

обычаях, соблюдения которых в Японии ждут и считают само собой разумеющимся» (Бенедикт 2004: 56).

«ХРИЗАНТЕМА И МЕЧ»

Р. Бенедикт начинает свою монографию словами: «Японцы — самый чуждый из всех врагов, с которыми Соединенным Штатам когда-либо приходилось вести широкомасштабную войну» (Там же: 41).

Это был новый опыт исследования. В 1944 г. шла война, Р. Бенедикт было уже 56 лет, и у нее были проблемы с сердцем. О том, чтобы посылать антрополога на арену военных действий, не могло быть и речи. Поэтому впервые в антропологии начали разрабатываться методики дистанционного исследования. Источниками информации в этом случае стали опросы эмигрантов из Японии и японских пленных, дневники попавших в плен, фильмы, передачи японского радио, разного рода пропагандистские материалы, японская литература.

Описывая Японию, Р. Бенедикт определяет ее как *культуру «подобающего места»*. Если в европейской, а тем более в американской культуре ценятся стремление к самореализации, головокружительный карьерный рост, а также стремление к реформированию и справедливому переустройству общества, то в японской культуре необходимо, чтобы все оставалось на своих местах в раз и навсегда заведенной социальной иерархии. Никаких революций с их идеей всеобщего равенства, никаких переворотов в духе «кто был ничем, тот станет всем». У истоков японского милитаризма стояла идея мессианства Японии с ее культом порядка. Японский милитаризм времен Второй мировой войны поднимал на щит противодействие мировому хаосу и создание общемировой иерархии по примеру Японии и во главе с ней, где каждая страна занимала бы свое «подобающее место» для начала будет создана Великая Восточная Азия во главе с Японией. За японцами должен последовать «младший брат» — Китай, затем и другие народы (Там же: 61–65).

Центральным концептом японской культуры, определяющим национальный характер, Р. Бенедикт представляет поня-

тие долга — *он*. Человек в японском обществе существует в «обширной сети взаимного долга» перед живыми и ушедшими в мир иной Бенедикт 2004: 153). Праведная жизнь — это оплачивание всех долгов. Система долгов в японской культуре четко прописана, каждому долг имеет свое название и круг прецедентов, как и в каких ситуациях в разное время было принято его выплачивать. Ребенок рождается — он уже в долгу перед своими родителями, предками и императором.

Долги *он* делятся на *гиму* и *гири*. Гиму — это неоплатные долги, которые остаются с человеком всегда (долг перед императором и законом, долг перед предками, родителями и собственными детьми и др.). Гири — это долги, с которыми можно расплатиться, и «выплата производится с математической точностью»: долг перед сеньором, долг перед именем (долг чести перед предками), долги разным людям за оказанные любезности.

При этом долгом гири может быть и обязанность отдать жизнь за своего господина, и отомстить ему, если он оскорбил своего слугу:

Одному из самураев донесли, что его господин сёгун Иэясу сказал о нем: «Это такой парень, который может умереть от застрявшей в горле рыбьей кости». Допустить мысль, что самурай может умереть недостойной смертью, было нестерпимым оскорблением. Гири перед именем обязывало отомстить господину и смыть позор. Преданный самурай перешел на сторону врагов Иэясу, предложив им план уничтожения новой столицы, которой управлял Иэясу, Эдо (Токио) (Там же: 201).

Долг перед императором, *тю*, относится к неоплатным долгам. Всю жизнь японец должен служить императору. Император непогрешим, он стоит на вершине социальной иерархии, он символ японского единства! Японские дипломаты с изумлением обнаружили, что во многих европейских странах существует конфликт между правителями и народом. Но это недостойно японского духа!

Более того, ответ долга перед императором падает на тех, кто является проводником его приказов. Отсюда абсолютно

беспрекословное подчинение в японской армии. Р. Бенедикт приводит эпизод, когда офицер, чтобы воспитать в своих солдатах выносливость, запретил им пить из фляжек во время марш-броска на пятьдесят или шестьдесят километров. Переход был трудным. Двадцать человек не выдержали, упали без сознания. Пятеро из них умерли. Но фляжки у всех были полны! (Бенедикт 2004: 169).

При внимательном прочтении «Хризантема и меч» оказывается повествованием не только о японском, но и об американском «национальном характере», так как Р. Бенедикт излагает результаты своего исследования, ориентируясь на американцев.

Например, чтобы американцы поняли, что для японцев означают долги *гири*, которые возникают практически по любому поводу — когда вам кто-то помог, сказал доброе слово или вручил маленький подарок, она описывает конструкцию платного долга в терминах денежных отношений, финансовых сделок, пускается в рассуждения о выплатах и процентах и о налоговой системе, о том, что все это столь же необходимо, как и возврат денежного долга с учетом условий, на которых он был взят.

Здесь становится ощутимыми различия не только между японской и американской культурой, но и между американской и русской (Там же: 152–154, 180). В русской культуре, по крайней мере традиционной, не надо объяснять, прибегая к метафоре денег, что, если кто-то оказал услугу, он вправе рассчитывать на ответную любезность или услугу, что желательно, чтобы за подарком последовал «отдарок», равно как не надо объяснять, что родителей и детей связывают отношения не только любви, но и долга.

Р. Бенедикт с изумлением описывает, что японцы во Вторую мировую не заботились о своих же раненых: при эвакуации госпиталя их расстреливали или раздавали им гранаты, чтобы они свели счеты с жизнью сами, так как солдаты не сдаются живыми в плен. При этом она пытается объяснить, что эта вопиющая для американцев и европейцев жестокость в контексте норм и ценностей японского общества таковой не является. Смерть — это победа духа, плен и милость врага — это позор, с которым невозможно жить. Каждый солдат, выполняя

волю императора, должен стоять насмерть хоть «с бамбуковыми копьями» против бронированной техники. Американцы же искренне не понимали, почему плен — это позор, невыполненный долг и предательство.

В первые месяцы войны И. Сталин произнес свою знаменитую фразу: «У нас нет военнопленных. У нас есть только предатели»*. К попавшим в плен и бежавшим из него красноармейцам относились предельно подозрительно, их обвиняли в предательстве и шпионаже, и большинство попадало в сталинские застенки. Освобожденных из фашистских концентрационных лагерей пленных сотрудники Особого отдела подозревали в измене родине, им надо было оправдываться и доказывать, что они не изменники и шпионы. С запада на восток шли эшелоны выживших в гитлеровских застенках бывших военнопленных, вновь ставших заключенными, но уже «Архипелага ГУЛАГ».

Что это, глубинное сходство идеала коллективизма, характерного для многих культур, в нашем случае для японской и русской? Или принципы тоталитарного общества независимо от того, апеллируют ли они к архаичным феодальным представлениям о служении и долге или к классовой идеологии всеобщего равенства, обнаруживают сходные черты? Как бы ни было, ассоциации между отношением к плену в советском обществе и японском во время Второй мировой войны напрашиваются сами собой.

* Среди историков ведется спор, действительно ли Сталин произнес эту фразу или она ему приписана (Игорь Петров — служба утерянных цитат. URL: <http://labas.livejournal.com/855430.html> (дата обращения: 19.08.15)). В любом случае инициатива исходила с самого верха, и сам Сталин крайне негативно относился к военнопленным, включая попавшего в плен собственного сына Якова, обвиняя их в трусости и предательстве. Сталин подписал Приказ № 270 Ставки Верховного Главного Командования Красной Армии от 16 августа 1941 г. «Об ответственности военнослужащих за сдачу в плен и оставление врагу оружия» (под ним также стояли подписи заместителя председателя Государственного комитета обороны В. Молотова и маршалов С. Буденного, К. Ворошилова, С. Тимошенко). Согласно приказу № 270, если красноармейцы «вместо организации отпора врагу предпочтут сдаться ему в плен, — уничтожать их всеми средствами, как наземными, так и воздушными, а семьи сдавшихся в плен красноармейцев лишить государственного пособия и помощи» (Приказы народного комиссара обороны СССР. 22 июня 1941 г. — 1942 г. М.: Терра, 1997. Т. 13 (2–2). С. 58–60).

ТРАДИЦИОННЫЕ МОДЕЛИ ПОВЕДЕНИЯ В ЭПОХУ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

Р. Бенедикт неоднократно критиковали за то, что она не так поняла японский национальный характер, что ошибочно интерпретировала те или иные сюжеты. О японской культуре и японских нравах вышло много разных книг, причем написанных как европейцами, так и самими японцами. Наконец, с 1946 г. Япония проделала большой путь, совершила «экономическое чудо» и очень изменилась, превратившись в державу — мирового лидера научно-технического прогресса.

При этом сочетание традиций и новейших технологий порой оборачивается неожиданными проблемами.

В марте 2011 г. сильнейшее в истории Японии землетрясение и последовавшее за ним цунами унесли десятки тысяч жизней. В зоне стихийного бедствия оказалась и атомная станция Фукусима, часть ее энергоблоков была повреждена. Необходимо было в экстренном порядке принять ряд технических решений: как сбросить давление внутри корпуса реактора, чтобы избежать взрыва, как наладить охлаждение и подачу воды, оценить как технические риски, так и допустимые дозы радиации для ликвидаторов. В основе таких решений должны были быть только научные расчеты, к тому же и сама ситуация, и расчетные параметры постоянно менялись. Счет шел на часы и минуты.

Но Япония — страна, где строгая иерархия и соподчинение согласно установленному порядку — не только дань традиции, но живая система ценностей и представлений о функционировании социума.

Картина, которую увидел российский представитель МАГАТЭ и WANO, прилетев в Японию, поразила его*. Токийский центр WANO, который входит во всемирную ассоциацию операторов атомных станций (круглосуточный мониторинг всех атомных станций мира), был отключен от международной сети, о происходящем на станции международные эксперты

* МАГАТЭ — Международное агентство по атомной энергии (*International Atomic Energy Agency*); WANO — Всемирная ассоциация организаций, эксплуатирующих атомные электростанции (*World Association of Nuclear Operators*).

узнавали из новостей японского телевидения. В экстренной ситуации японские власти прибегли к испытанному способу защиты: они закрылись во избежание «потери лица» перед иностранцами.

Что касается экстренных решений, вот рассказ нашего специалиста по тяжелым авариям, прошедшего Чернобыль от начала и до конца, о его разговоре с японским коллегой физиком-ядерщиком:

— Ты лучше всех в Японии разбираешься в тяжелых авариях. Ты кому-нибудь свои расчеты отдавал? <...>

— Конечно, я сделал все расчеты на второй день. У меня, в отличие от вас, все данные были. Я их передал на 25-ю ступеньку. Все объяснил 25-й ступеньке. 25-я передает 24-й, и пошло вверх.

На первой ступеньке — премьер-министр Японии... [Но он-то филолог! А решения надо принимать чисто технические и дорога каждая минута! — М. Т.]

— Джан, а обратная связь у тебя есть?

— Никакой! Если я что-то новое насчитываю, я опять иду к 25-й ступеньке (Случай на станции Фукусима 2012).

По мнению МАГАТЭ, взрыва, который произошел только на третий день после землетрясения и цунами, можно было избежать, если бы решения принимали инженеры-физики. Японская модель управления с долгой и строгой иерархией усложнила последствия аварии. Чем дальше уходил вопрос от места аварии, тем медленнее принималось решение. А станция горела.

О РУССКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ

Во время Второй мировой войны знания антропологов пригодились на фронтах в Северной Африке, в Полинезии, на Филиппинах, на островах Меланезии. После войны появился стратегический интерес к изучению немцев и русских*.

* Д. Родник опубликовал монографию «Послевоенные германцы» (*Rodnick D. Postwar Germans: An Anthropologist's Account. 1948*). Вышла книга вышеупомянутого Дж. Горера (в соавторстве с Ж. Рикманом) «Великороссы: психоло-

Источником познания национального характера русских была прежде всего классическая русская литература, произведения Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, труды русских философов (Лурье 1998: 66–69), а также опросы и анкетирование русских эмигрантов. В результате было создано описание модальной личности великоросса: русские искренние, человеколюбивые, выносливые люди, однако зависимые и нуждающиеся в сильном авторитете. В то же время они недисциплинированны, эмоционально нестабильны, склонны бросаться из крайности в крайность, от жестокости к мягкости, от буйства к смирению. Они с трудом подчиняются давлению властей, но при этом с готовностью следуют за сильным лидером, идеализируя при этом его фигуру (Gorer, Rickman 1962). При этом коммунистическая партия культивирует совсем иные, чуждые русскому национальному характеру черты, насаждает формальный и неискренний стиль отношений. В описании русского характера настойчиво фигурирует мечта о Лидере, строгом и властном, но вершащем праведный суд. Тогда же, в 1940-е гг., с легкой руки Дж. Горера возникла идея влияния «тутого пеленания» на формирование русского национального характера: русские покорны, долготерпеливы, а потом, как распеленатый младенец, неожиданно «взрываются», устраивая революции и бунты. «Тугое пеленание» — не столько причина, сколько модель поведения, прививаемая русским с детства. Вокруг гипотезы влияния тугого пеленания на национальный характер велось в свое время множество дискуссий в связи с психологическими особенностями разных народов.

Русскому национальному характеру было посвящено много исследований; особняком среди них стоит работа психоаналитика Э. Эриксона, который был одним из основателей особого направления психоанализа — эго-психологии, психологии человеческого Я, ключевым методом которого был анализ биографий выдающихся личностей.

гическое исследование» (The People of Great Russia: a Psychological Study. 1949). Для американских военных, возможно, это был интерес к недавнему или потенциальному врагу. Но для антропологов это было прежде всего продолжением и развитием темы «культура и личность» и пристальным изучением новых национальных характеров.

В 1948 г. в разгар дискуссии по поводу японского и русского национальных характеров и влияния так называемого «тугого пеленания» Э. Эриксон был приглашен на просмотр фильма, снятого по трилогии М. Горького «Детство», «Отрочество», «Мои университеты»^{*}.

Трудное детство Алеши Пешкова, смерть отца, горе матери, жизнь мальчика в огромном семействе, где всем заправляет его дед-тиран, а любовь и защиту мальчику дает добрая, мягкая, страдающая от жестокости мужа бабушка, динамика отношений этих и множества других персонажей, добрых и злых, детей и взрослых, здоровых и ущербных, — богатая почва для психоанализа. Этому фильму и дискуссии, развернувшейся вокруг него среди антропологов, Э. Эриксон посвящает отдельную главу в своей монографии «Детство и общество» — «Легенда о юности Максима Горького» (*Childhood and Society*, 1950).

Анализируя этот фильм буквально по кадрам, он предлагает свою версию русского национального характера. По мысли психоаналитика, «тугое пеленание» не является первопричиной мучительных противоречий русской природы, оно встречается у многих народов, и в Европе, и среди индейцев США, и на островах Океании, но в результате народы оказываются не так уж похожи. Ключевым эпизодом фильма для Э. Эриксона оказывается тот момент, когда суровый дед Каширин избивает своего внука-сироту за мелкую провинность (так что тот отлеживается после побоев) не столько в наказание за сделанное, сколько чтобы «впредь неповадно было». Что особо поразило исследователя, так это даже не сами побои, атрибут жестокого отцовского авторитета, а то, что после избиения дед Каширин приносит гостинцев, пряников и сладостей до полусмерти избитому внуку и подсаживается на краешек его постели. И заводит с ним разговор, мол, «не по злобе бил, а так надо». Дед изливает мальчику душу, рассказывает, какой страшной, тяжелой жизнью жил он, как был бурлаком на Волге, как доставалось ему... Но главное, что внушает он своему избитому и любимому

^{*} Художественный фильм «Детство Горького», снятый по автобиографической трилогии М. Горького, реж. М. Донской, «Союздетфильм», 1938. Просмотр состоялся в Нью-Йорке в марте 1948 г. в рамках исследовательского проекта Калифорнийского университета по изучению современных культур.

му внуку: «Терпи — в зачет пойдет!», за долготерпение воздастся, «страдание есть благо во спасение» (Эриксон 1996: 517).

Если бы мальчик Алеша принял увещевания деда, принял его печатный пряник, то он бы получил, в терминологии Э. Эриксона, опыт *мазохистической идентификации с властью* — когда ты становишься на сторону того сильного, который тебя угнетает, принимаешь этот порядок вещей (Там же: 518). Для Э. Эриксона это одна из ключевых черт русского национального характера. Русский народ чрезвычайно долготерпелив, он принимает мучения и считает, что так заведено и надо терпеть. Терпит долго, но потом разом взрывается.

Признание сильного авторитета и преклонение перед ним — царем-батюшкой, отцом родным — постоянно присутствует в образе Руси. И приверженность к жестоким правителям от Ивана Грозного до Сталина вплоть до наших дней вполне подтверждает «диагноз» психоаналитика Э. Эриксона.

Дело в том, говорит Эриксон, что Россия — аграрная страна. Четыре пятых населения — крестьяне. Земля, с которой эти люди связаны, ассоциируется в психоанализе с образом матери: она кормит человека, дает ему жизнь. Аграрий, возделывающий землю, вспахивает ее, режет плугом, боронит острыми кольями, мучает ее. Для психоаналитика он подобен младенцу, который кусает материнскую грудь, дающую ему молоко и, причиняя боль матери, стремится контролировать ее, владеть ею. Это насилие над землей, над своей матерью, по мнению психоаналитика, порождает ощущение первичного греха: я причиняю боль тому, кому обязан жизнью: «...чувство первичной вины <...> привязывает крестьянина к циклу его скорбного искупления и безудержного веселья» (Там же: 527). (Любопытно заметить, что и в некоторых традиционных культурах сельскохозяйственные работы воспринимаются не как почтение к земле, а как то, за что надо просить прощение. Вот одна из версий, почему у кочевников башмаки с загнутыми носами: чтобы ненароком землю не ковырнуть, не причинить ей боль.)

Надо подчеркнуть, что психоанализ смело переносит психологические особенности развития младенца на психологию народа в целом. Для аналитика здесь нет принципиальной разницы. Переживания дитяти, зависимого от матери-земли и ее

же терзающего, чувство греха, неизбежности и необходимости наказания распространяется на все общество, передается из поколения в поколение и, с точки зрения психоанализа, формирует психологию земледельца.

К тому же, продолжает Эриксон, играет роль сам суровый образ жизни, разбросанные в бесконечных просторах России маленькие деревеньки (так представлял себе Эриксон Россию), длинные снежные зимы, когда голодно, холодно и темно большую часть суток: аграрий терпит и ждет тепла, зелени, нового урожая. Во всем этом, по мнению Эриксона, и следует искать истоки главной черты русского национального характера — покорности и готовности терпеливо ждать. Крестьянин должен «продержаться», дожить до осени с ее выстраданным изобилием, встречать которое по традиции положено разгульными веселыми праздниками. Праздник ассоциируется с временным снятием запретов, освобождением от всевозможных тягот и с избыточностью во всем: веселье переходит в буйство, сытость — в обжорство. И поэтому, по Эриксону, первопричина превратностей национального характера русских не пресловутое «тугое пеленание», но сам исторический уклад жизни, который учит человека смиряться и терпеть ради его же блага.

Русский человек как младенец, которого туго стянули свивальником, чтобы он сам себе не причинил вреда, не поранился, не свалился, а лежал спокойно. Если чуть-чуть пеленание ослабло, немедленно вспыхивает полное раскрепощение и буйство. И как следствие — то полное, до раболепия, приятие власти, то бунт, «бессмысленный и беспощадный». Здесь кроются истоки этого удивляющего иностранцев полного одобрения власти, нечеловеческих, вплоть до героизма, выносливости и долготерпения наряду с готовностью к бунту и жестокости. Ссылаясь на Чехова, Толстого и Горького, Эриксон говорит о сочетании в русском национальном характере «рабства с «душой» (Эриксон 1996: 543).

Между прочим, Н. А. Бердяев, признававший самобытность и мессианство России, воспевавший и разоблачавший ее «особый дух», также во главу угла ставит противоречивость русской натуры: «В русском народе поистине есть свобода духа, которая дается лишь тому, кто не слишком поглощен жаждой земной

прибыли и земного благоустройства <...>. А вот и антитезис. Россия — страна <...> жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности...» (Бердяев 1990б).

Только истоки этих начал Н. Бердяев как религиозный философ видит в религии:

Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; ...смирение и наглость; рабство и бунт (Бердяев 1990а).

Русское православие предъявляло прежде всего «требование смирения»: «В награду за добродетель смирения ему все давалось и все разрешалось. Смирение и было единственной формой дисциплины личности. Лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться» (Там же). При этом Н.А. Бердяев отмечает, что «русский дионисизм — варварский, а не эллинский» (Там же).

В заключение разговора о русском национальном характере и в качестве иллюстрации к вышесказанному можно привести выдержки из книги Н.И. Костомарова «Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях». Свои очерки автор дает на основе отечественных источников и описаний русского быта иностранцами, в частности «Описания путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию» А. Олеария.

Костомаров особо отмечает, как изумляли иностранцев русские традиции: «...чем больше был праздник, тем ниже был разгул...» Костомаров приводит русскую поговорку: «“Кто празднику рад, тот до света пьян”, — говорил и говорит народ великоросский» (Костомаров 1992: 243).

Празднование сопровождалось всяческими увеселениями, среди которых были и кулачные и палочные бои; «бились неистово и жестоко, и очень часто многие выходили оттуда калека-

ми, а других выносили мертвыми. <...> Церковь карала отлучением предающихся таким забавам, <...> участники таких забав изгонялись из церквей», а убиенных церковь проклинала. Но и это не останавливало праздничного разгула. В «Очерках...» Н. И. Костомаров пишет:

...время от дня Рождества Христова до Богоявления проводилось разгульно; пьянство доходило до бесчинства ... по улицам ходили толпы песельников, а халдеи, отправлявшие пред праздником действо чуда над отроками, бегали в своих нарядах по городу и обжигали встречным бороны. На праздник Богоявления некоторые купались в реке... (в 25–30-градусный мороз окунались с головой в ледяную Иордань (прорубь)). На масленице бесчинства было еще более; тогда ночью по Москве опасно было пройти чрез улицу; пьяницы приходили в неистовство, и каждое утро подбираемы были трупы опившихся и убитых. В воскресенье, пред постом, родные и знакомые посещали один другого и прощались. Равным образом и встретясь на улицах говорили друг другу: «Прости меня, пожалуй!» Ответ был: «Бог простит тебя».

С наступлением Великого поста... те самые, которые в мясоед и на масленице позволяли себе неумеренность... теперь питались одним кусочком хлеба с водою в день» (Костомаров 1992: 245–246).

Начинали изнурять себя строжайшим постом и молитвами ночи на пролет, словно монахи.

Попытки создать психологический портрет русского народа никак не ограничиваются исследованиями модальной личности великороссов или построениями в духе психоанализа: к этой теме неоднократно, помимо Н. Бердяева, обращались отечественные мыслители, писатели и публицисты, от М. Ломоносова до И. А. Ильина, Н. О. Лосского и В. С. Соловьёва... Забегая вперед, надо оговориться, что всякое описание национального характера не может быть исчерпывающим, а достоверность его можно оспаривать, обращаясь к богатому историко-этнографическому материалу. Объяснения же его религией, бескрайними просторами, климатом и/или аграрными циклами, равно

как и способами обращения с младенцами, на сегодняшний день являют собою более метафоры, нежели научную аналитику. Тем не менее, они ценны масштабностью постановки проблемы и диапазоном своих подходов, опытом прозрений и иллюзий, хотя современная наука, включая социальную и кросс-культурную психологию, далеко ушла и от романтизма «бескрайних просторов», и от психоаналитических казусов «пеленочного детерминизма».

СТРУКТУРИРОВАННЫЕ ОПИСАНИЯ

При описании модальной личности исследователи часто прибегали к методу опросов. Произошел поворот от произвольного описания к использованию заранее разработанного структурированного реестра дескрипторов. В результате национальный характер/модальная личность представлялся в виде набора черт-дескрипторов: какие качества присущи тем или иным народам. Например, англичане спортивные, чтят традиции, консервативны; итальянцы артистичны, импульсивны, музыкальны; ирландцы драчливы, вспыльчивы, остроумны, честны, религиозны и т. д. (Кон 1966: 189). Описания составлялись на основании ответов респондентов. Но у дескриптивного подхода есть ряд недостатков:

- Неполнота описаний: «Если рассматривать характер просто как совокупность каких-то черт... перечисление таких черт уходит в бесконечность» (Кон 1971: 122). Сколько бы черт мы ни выделили при описании национального характера, оно всегда будет не полным.
- Этноцентризм и «оценочность» самих описаний: тот, кто описывает, судит «со своей собственной колокольни»: «...Пунктуальность, высоко ценяемая немцами или голландцами, сравнительно мало значит в Испании и еще меньше — в странах Латинской Америки» (Там же: 126–127; 148).
- Неопределенность самих дескрипторов: «Порывистый, горячий, добродушный, искренний, смелый, вспыльчивый, широкий, прямой?.. На все перечисленные, положительные

Проблемы структурированных описаний (по И.С. Кону)

- Перечисленные черты могут уходить в бесконечность. Количество черт выбирается произвольно.
- В одном ряде перечисляются разные характеристики (например, нейродинамические характеристики и религиозность).



Игорь Семёнович Кон
1928–2011

Каковы значения шкал – невозможность сопоставления дескрипторов у разных народов.

Перечисляемые черты не свободны от этноцентризма и являются следствием социального взаимодействия.

Примеры описаний:

Коулман: американцы – общественно активны, демократичны, верят в демократические идеалы, в равенство людей, проповедают свободу личности, пренебрегают при этом законом, очень практичны, стремятся к материальному благополучию. При этом им свойственно пуританство.

Для американцев характерны: моногамный брак, свобода, демократия, стремление к образованию, преклонение перед наукой...

Главные ценности американцев – это достижения, успех, активность, хорошая работа, гуманистические идеалы, материальный комфорт, конформизм, свобода.

и отрицательные эпитеты имеют право претендовать все народы» (Кон 1966: 126–127; 148). Одинаково ли дескриптор «гостеприимный» трактуется на Кавказе и в Северной Европе? Или, например, «трудолюбие»? У немцев трудолюбие будет ассоциироваться с чётким следованием бизнес-процедуре, систематическим, регулярным действием в соответствии с предписаниями. При упоминании трудолюбия китайцев перед нами встанет образ Великой Китайской стены, по кирпичику отстраиваемой из поколения в поколение. Когда мы говорим о русском трудолюбии, оно ассоциируется с каким-то трудовым подвигом, авралом, усилием, рывком. Мы сами подшучиваем над собой: зима для нас всегда большая неожиданность (когда приходится в экстренном порядке что-то утеплять или чинить), а сбор урожая — это всегда борьба за урожай и героизм хлеборобов. Все народы трудолюбивы, но каждый по-своему.

В подобных описаниях через запятую перечисляются и нравственные качества (честолобивы, скупы), и нейродинамические особенности, проявляющиеся в темпераменте (вспыльчивы, импульсивны), и религиозность, и самые разные склонности (музыкальны, драчливы). Как следствие, такие описания национального характера (реестры дескрипторов или перечни основных ценностей) могут содержать совершенно противоречивые характеристики.

БАЗОВАЯ КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ

В конце 1950-х гг. Ф. Сю выступил с критикой дескрипторного подхода и описаний американского национального характера, в которых демократические и христианские ценности соседствуют с расистскими предубеждениями, а стремление к материальному благополучию с пуританством (*Francis Hsu*)* (Хсю 2001: 207–212).

* Следует обратить ваше внимание, что в русскую транскрипцию фамилии *Francis Hsu* вкралась ошибка. Ее транскрибировали как Хсю, и под таким именем была опубликована на русском языке его статья «Базовые американские ценности

Ученый предложил другой подход к исследованию национального характера: не следует множить списки черт, все равно они будут иметь свою «зону слепоты». Все хорошее и все плохое по сути есть проявление одной главной базовой культурной ценности. Исследовать надо не совокупность черт, а именно базовую культурную ценность, которая первична по отношению ко всему многообразию проявлений национального характера:

Нам следует уяснить, что противоречивые американские «ценности» <...> — это всего лишь проявление одной главной ценности. ...Эта базовая американская ценность — *уверенность в себе* <...> все ...ценности — взаимно противоречивые и взаимно подкрепляющиеся, дьявольские и ангельские — вытекают или связаны с уверенностью в себе (Хсю 2001: 213).

Идея существования некой базовой культурной ценности как главной характеристики национального характера и раньше присутствовала в американской антропологии. Это очень похоже на идею *этоса* или *конфигурации культуры*, о которых писали А. Крёбер и Р. Бенедикт, имея ввиду, что в каждой культуре есть нечто, вокруг чего собирается все остальное, в том числе и национальный характер.

Базовая американская ценность, по Ф. Сю, — уверенность в себе — и есть тот «воинствующий идеал, который родители внушают своим детям и через призму которого они оценивают достоинства других и всего человечества. ... Радуйся, и мир будет радоваться с тобой. Плачь, и ты будешь плакать в одиночестве» (Там же: 214–215). На этом строится и понимание свободы личности, и знаменитая американская мечта, и «американская сказка».

Этой базовой культурной ценностью американская культура тесно связана с базовой культурной ценностью англичан — с английским «индивидуализмом». Индивидуализм англичан — это требование политического равноправия: ни один человек не может лишить другого человека данных ему Богом прав, права управлять собой или выбирать тех, кто будет управлять им.

и национальный характер» (2001). Китаисты сделали замечание: правильным транскрибированием его фамилии было бы Сю.

Френсис Сю. Базовая культурная ценность

Francis L. K. Hsu
*"Psychological
 Anthropology: Approaches
 to Culture and Personality"*

Все хорошее и все плохое, что присутствует в национальном характере — проявление главной **базовой культурной ценности**. И исследовать надо не множество черт, а именно эту базовую культурную ценность.



Francis L. K. Hsu
 1909–1999

Базовая американская ценность — это уверенность в себе.
 Это „воинствующий идеал“.
 На нем строится и понимание свободы личности, и вера в „американскую сказку“

Уверенность в себе — согласно этому идеалу, каждый индивид сам себе хозяин, преуспевающий или деградирующий в обществе только благодаря своим собственным усилиям.

„Радуйся, и мир будет радоваться с тобой. Плачь, и ты будешь плакать в одиночестве“.

При помощи анализа базовой ценности Сю анализирует американское общество, выявляет его проблемы:

Страх зависимости -> Одиночество

Стремление к успеху -> Зависимость от высокостатусных групп

В контексте американской культуры английская базовая ценность — «индивидуализм» — перерастает в идеалы безграничной уверенности в себе и безграничного равенства (Хсю 2001: 213). И все, что есть хорошего и плохого в американском характере, связано с этой ценностью.

Уверенность в себе оборачивается *страхом зависимости*, который стал в американском национальном характере одной из важнейших черт. Страх показать, что ты нуждаешься в чьей-либо помощи или поддержке, становится чуть ли не фобией в американском обществе: «“Зависимый характер” — настолько унижительная характеристика, что человек, обладающий этим качеством, по общему мнению, нуждается в помощи психиатра» (Там же: 215).

Френсис Сю сравнивает китайское и американское общество. Китайские родители растят ребенка и знают, что в старости он станет для них надеждой и опорой. И если на старости лет они получают помощь от своих детей, это предмет гордости. Все друзья, соседи, знакомые должны об этом знать. Значит они вырастили хороших детей (Там же: 213). Представления о преуспевании или идеи независимости здесь ни при чем.

Если же американские родители, оказавшись в нужде, примут материальную поддержку от своих детей, это будет скрываться от окружающих. Это будет позор, признание своей несостоятельности. И при первой же возможности они откажутся от помощи.

Страх зависимости ведет к отрицанию важности других людей в жизни человека, к подрыву взаимных связей, отношений внутри семьи, связей между супругами, между поколениями детей и родителей. Но человек не может быть один. Ему необходимы другие люди, это одна из экзистенциальных потребностей человека (подробно описанная Э. Фроммом). Возведенная в культ независимость оборачивается незащищенностью и одиночеством.

Еще одна характерная черта, связанная с уверенностью в себе, — постоянное стремление к успеху. Но успеха на всех может и не хватить. Если кто-то победил, то кто-то, видимо, проиграл: «превосходство и триумф одних обязательно должны быть основаны на неудаче, неполноценности и поражении

других» (Хсю 2001: 226). Человек с высоким уровнем притязаний чрезвычайно остро переживает свои неудачи. Следствием этого может быть депрессия и заниженная самооценка. Но плохое настроение нельзя показывать. Ф. Сю, по сути дела, выявляет предпосылки тех проблем, о которых американцы заговорили несколько десятилетий спустя: почему миллионы людей подсади на антидепрессанты? Уже сами американцы широко обсуждают эту тему. Автобиографическая книга о проблеме антидепрессантов журналистки Элизабет Вурцель «Нация прозака», вышедшая в 1994 г., стала культовой.

Антидепрессанты в значительной степени следствие установок культуры на успех и путешествие вверх по социальной лестнице, на уверенность в себе и независимость, на то, что надо всегда прибывать в идеальной форме. Но человек имеет право на плохое настроение. Неприятности и проблемы надо встретить лицом к лицу, а таблетки их не решают.

Что же касается религиозности американцев, которая омечалась большинством исследователей, то и она не спасает от противоречий. При анализе этого аспекта Ф. Сю опирается на результаты исследования американского психолога Гордона Олпорта (*Gordon Willard Allport*), которые показали, что студенты, которые при опросе подчеркивали свою религиозность, продемонстрировали более высокую расовую предубежденность. Г. Олпорт связывает это с тем, что активная религиозная позиция ведет к абсолютизации истин. В результате получается, что активная религиозность ведет к обострению несогласия людей друг с другом и фактически является почвой для сегрегации (Там же: 218).

Думаю, что как выходец из Китая Ф. Сю не понаслышке знал, что такое расовая сегрегация в американском обществе в 1940–1960 гг. Ф. Сю дает не просто критический анализ национального характера: «В Америке лучшее и худшее связаны как сиамские близнецы», — и все это является следствием базовой культурной ценности (Там же: 227). Подход к исследованию национального характера через базовую культурную ценность стал тем методологическим инструментом, который позволил увидеть то, что не лежит на поверхности. Обозначенные Ф. Сю в конце 1950-х гг. болевые точки сегодня еще более актуальны,

Где искать национальный характер?

Где искать национальный характер?

- В «голове» человека?
- Или в культуре?

Является ли каждый представитель этносоциальной общности носителем национального характера? Национальный характер – это атрибут культуры или отдельного человека?

Каждому члену общества предписывается некий набор социальных ролей: как себя вести в том или ином случае, как выражать эмоции, что считать правильным, а что нет.
Национальный характер – одна из этих ролей.
За проявлениями национального характера стоят усвоенные в культуре в процессе социализации стереотипы поведения и восприятия.

Исследование национального характера переходит из плоскости психологии личности в плоскость исследования культуры.

и это противоречия не только американского общества, но и дилеммы всей европейской цивилизации.

Нельзя сказать, что идея базовых ценностей была подхвачена и что дальше появилась «базовая итальянская» или «базовая ирландская ценность». Но Ф. Сю *предложил сместить фокус исследования национального характера с изучения человека на исследование культуры в целом*, что принципиально меняет объект исследования: в центре исследовательских штудий оказывается не человек — носитель набора черт и качеств, а культура с ее ценностно-нормативной системой.

Термин «национальный характер» постепенно стал терять актуальность. На смену ему пришел термин «ментальность», под которым понимаются психологические особенности культуры. В рамках исследования ментальности рассматривается то, как культура задает основные параметры и обуславливает поведение человека.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ КУЛЬТУРЫ. ИССЛЕДОВАНИЯ ГИРТА ХОФСТЕДА

В 60–70-е гг. прошлого столетия нидерландский социолог Г. Хофстед предпринял исследование с целью выявить, какие особенности культуры в наибольшей степени влияют на поведение человека. Это, наверное, одно из самых глобальных кросс-культурных исследований в истории. Оно проводилось в два этапа: в конце 1960-х и в начале 1970-х гг. Сотрудникам фирмы IBM (в те годы она имела представительства в 50 странах мира) были разосланы анкеты, содержавшие набор вопросов, касающихся различных жизненных ситуаций, отношений и предпочтений. Всего было собрано более ста шестнадцати тысяч анкет. Г. Хофстед и его коллеги обработали массив данных при помощи факторного анализа, который позволил кластеризовать ответы респондентов.

При этом были выделены основные четыре типа-кластера ответов испытуемых. Было выдвинуто предположение, что за каждым кластером (группой похожих ответов) стоят культурные факторы, влияющие на содержание ответов анкеты. По Г. Хоф-

стеду, эти факторы являют собою психологические параметры культуры, определяющие поведение человека. Условились, что по степени выраженности эти факторы могут иметь значение от 0 до 100.

Первый такой параметр — *индивидуализм (Individualism)*. Начально предполагалось, что это два полюса единой шкалы и теоретически культуру можно адекватно расположить на протяжении всего континуума. Если значение по шкале индивидуализма низкое, то такую культуру можно скорее назвать коллективистской, она ориентирована на некую социальную группу, групповое единство для нее важнее, чем интересы и права отдельного человека. Если значение высокое — предполагается, что культура индивидуалистская.

Второй параметр культуры — *избегание неопределенности (Uncertainty avoidance)*. В культурах с высоким уровнем избегания неопределенности люди предпочитают действовать в строгом согласии с правилами. В этих культурах прописан сценарий поведения в тех или иных ситуациях, и сценарии эти почитаются. Как правило, такие культуры не очень толерантно относятся к новому, чужому и незнакомому. В них большое значение имеет одобрение окружающих и страх осуждения.

Следующий параметр — *дистанция с властью (Power distance)*. Там, где значение этого параметра велико, общество в значительной степени иерархично, в почете конформизм, преклонение перед властью, послушание. Обычно этому сопутствует наличие наследственных привилегий и значительное влияние на социальный статус родовитости.

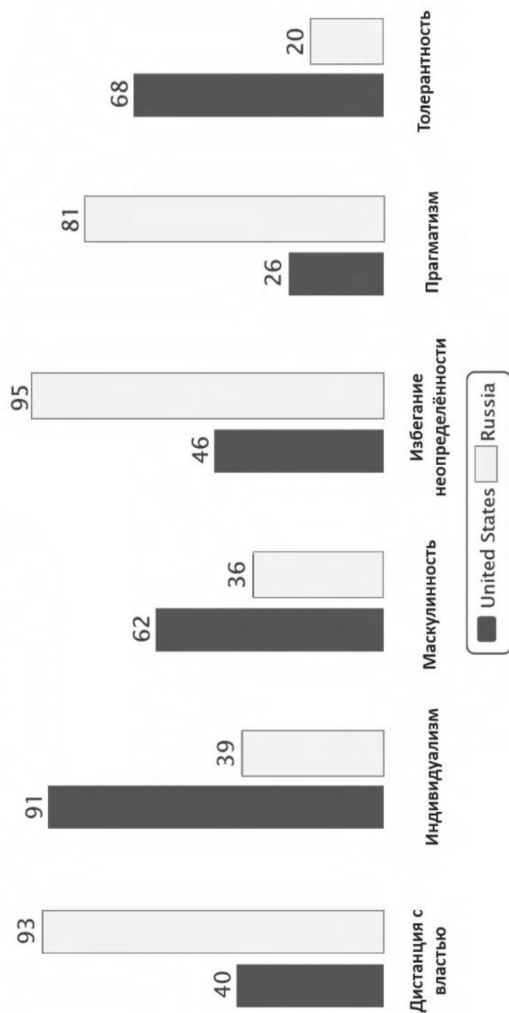
Еще один параметр — *степень маскулинности*. Здесь речь идет не о статусе мужчин или женщин и не о лидерстве тех или других в обществах, а о системе ценностей и приоритетных видах деятельности, которые ассоциируются с гендерными стереотипами.

К «мужским» ценностям относятся независимость, конкуренция, стремление к власти и достижению целей. Примерами «мужских» культур, где эти ценности преобладают, могут быть Иран, Ирак, США, Канада, Австрия, Мексика, Филиппины. «Женские» культуры в меньшей степени готовы к прямой

Исследования Г. Хофстеда

United States
in comparison with Russia

<http://geert-hofstede.com/russia.html>



конкуренции, в них чаще большое значение играют дети и большое внимание уделяется семейным ценностям. Здесь примерами могут быть Россия, Чили, Норвегия, Швеция, Югославия, Португалия (подробнее см.: Триандис 2014: 197–200).

Существует еще два параметра, которые Г. Хофстед ввел чуть позже, — это *прагматизм* и *толерантность*, бесконфликтность.

За каждым таким параметром стоит определенный набор норм и стереотипов, ценностей и идеалов, представлений о миропорядке и о том, «что такое хорошо и что такое плохо», как строить взаимоотношения с властью имущими и родней, со старшими и младшими, какие цели допустимо ставить и какие стратегии пригодны для их достижения.

Следует оговориться, что перечисленные параметры описывают не противоположные типы культур, а пространство культурных норм, ценностей и стереотипов, в котором можно так или иначе позиционировать все культуры. Согласно первому списку параметров культуры, по Хофстеду, это было бы четырехмерное пространство, а с введением дополнительных параметров — шестимерное.

Разработав методику количественной оценки значения этих параметров, исследователи получили возможность сравнивать культуры между собой и наблюдать за изменениями значений показателей для одной культуры во времени.

Самым изучаемым, а значит, и дискуссионным стал параметр индивидуализм/коллективизм. После ряда исследований ученые пришли к заключению, что индивидуализм/коллективизм — слишком сложное и содержательно неоднородное понятие, чтобы быть единым параметром. Было показано, что существует множество вариантов коллективизма: в семье, среди равных, в обществе — и разные коллективистские стратегии поведения. А также, что индивидуализм/коллективизм в многообразии своих проявлений в реальной жизни не взаимоисключающие, а, напротив, отчасти сосуществующие модели поведения. Таким образом, этот параметр распадается на два отдельных параметра, которые надо исследовать и измерять различными техниками (Берри и др. 2007: 82–84).

ИССЛЕДОВАНИЯ ГАРРИ ТРИАНДИСА

Аналогичные кросс-культурные исследования, также охватывающие широкий круг стран, включающие в себя опросы, интервью, наблюдения и беседы с респондентами, провел американский антрополог Г. Триандис. Он ввел понятие *культурного синдрома*, по смыслу близкое к *измерению культуры* в понимании Хофстеда. Культурный синдром, по Г. Триандису, — это комплекс характерных черт культуры (схема или матрица), в который входят нормы, ценности, убеждения, установки, «организованные вокруг определенных тем и предметов», которые данный социум предоставляет человеку, предлагая следовать заданному образцу (Триандис 2014: 20). Культурные синдромы включают отношение индивида к группе, набор локальных для определенной культуры правил: как правильно поступать в той или иной ситуации, какой делать выбор, как относиться к себе и окружающим.

Отчасти культурные синдромы Триандиса совпадали с параметрами Хофстеда: например, индивидуализм и коллективизм, а также избегание неопределенности. Согласно Триандису, важнейший культурный синдром связан со *сложностью* культуры, которая определяется многими показателями: сегментированностью и иерархизированностью социальной организации; наличием различных социальных групп, страт, конфессий, классов, профессиональных сообществ, политических партий и течений; разнообразием укладов жизни (города и деревни). К простым культурам относятся культуры значительно более однородные. Чаще всего это традиционные общества, где нет письменности, где в почёте послушание старшим, различия в социальных статусах основываются на гендере или возрасте, круг занятий невелик. Примерами таких культур может быть общество аборигенов Австралии (до детрибализации), бушменов или жителей острова Алор. Мультикультурные и поликонфессиональные сообщества, в которых есть культуры города и деревни, а также множество локальных субкультур, социальных страт и групп, имеют сложное строение и относятся к сложным культурам.

Сам Триандис сформулировал это различие как «*Hunters and gatherers versus information societies*» («Охотники и собиратели против информационных обществ») (Triandis 2002).

Синдром, связанный со степенью сложности культуры, не столь прямо обуславливает поведение человека, он действует скорее опосредованно. Г. Триандисом и его коллегами исследовалось, как сложность связана с другими аспектами культуры, например, с размерами поселения, со структурой семьи, с политической интегрированностью общества (Триандис 2014: 204). И как в свою очередь это влияет на социальное поведение. В частности, Г. Триандис рассматривает, как связан этот синдром с *прописанностью социальных ролей* в культуре и *отношением ко времени*.

В сложных культурах социальных ролей множество, а сами роли детально прописаны. Когда мы в большом городе идем в магазин, мы выступаем в роли покупателя, а тот, у кого мы покупаем, — в роли продавца. При этом, когда мы совершаем покупку, нам не нужно выяснять с продавцом ни степень родства, ни его идеологические убеждения. Мы просто берем продукт, рассчитываемся и уходим. Этого достаточно.

На восточном базаре в стране, где мало туристов, нам не удастся просто так выбрать товар, расплатиться и уйти. Надо будет обменяться с продавцом новостями, поговорить о погоде, сказать что-то о себе, откуда и кто вы. После этих фаз наступит почти «*ритуальный*» торг. Вы не просто совершаете покупку, а покупаете, потому что уважаете продавца и его семью, выбрали именно его лавочку, предпочитаете его товар, при этом смутно рассчитываете на встречные уступки с его стороны. Это не просто ролевые отношения «*покупатель — продавец*», а сложный комплекс социальных отношений, складывающийся вокруг акта купли-продажи. В этом случае в менее сложных культурах социальные роли не столь жестко прописаны.

Стоит справедливости ради отметить, что и у нас в деревенском магазине или на дачном рынке могут складываться похожие отношения. Но на сегодняшний день это скорее будет исключением из общих правил жизни сложной культуры и порождением локальной субкультуры.

Триандис обращает внимание на то, как в разных культурах *относятся ко времени*. Чтобы выяснить это, представителям различных культур был задан вопрос: «Если вы решили встретиться с другом и назначили встречу на полдень, сколько времени вы будете ждать, прежде чем решите, что друг не придет?» (Триандис 2014: 176).

Исследование проводилось со студентами в США, странах Латинской Америки, Европе, Японии. Представители сложных культур — США, Японии, Западной Европы — отвечали, что минут пятнадцать — двадцать. В более патриархальной и традиционной Греции — приблизительно час. В странах Латинской Америки и некоторых странах Африки ответ был в сутках. Представьте себе, что встречаются посланцы различных племен, у которых нет понятия точного времени, — встречи можно ждать еще дольше.

Здесь мы сталкиваемся с тем, что в разных культурах время представляет собой ценность различного характера. В сложных индустриальных и постиндустриальных культурах преобладает векторная концепция времени: время быстротечно, дорого, его можно «конвертировать» в какие-то результаты (Лебедева 1998). Оно устремлено из прошлого в будущее, оно стремительно и неуловимо, миг, в котором мы сейчас существуем и который мы называем «настоящим», больше никогда не повторится. В сложных обществах время — это великая ценность.

В более простых традиционных культурах господствует иная концепция времени. Здесь прошедшее, настоящее и будущее сцеплены воедино. Причем в настоящем могут быть своего рода «окна во времени» (ритуалы, праздники, особые дни календарного цикла), когда предки оказываются среди живых, а события давнего прошлого, священной истории повторяются «здесь и сейчас». И течение времени не однонаправленно, из прошлого в будущее, но скорее циклично. В культурах, где превалирует циклическая концепция времени, время и ощущается, и ценится иначе.

Более того, отношение ко времени различается не только в различных культурах, оно изменяется и в рамках одной культуры.

В начале XX в. Россия — аграрная страна. Понятие времени для крестьян связано в основном с порядком ежедневных работ и световым днем. На стене, да и далеко не в каждой избе, — часы-ходики. Иногда простые крестьяне смотрели не столько на стрелки, сколько на то, где находятся гирьки ходиков: «Эй, хозяйка, гирька уж до полу, а обед не на столе!» И дело не только в неграмотности. Цифры знали многие, на базаре торговали. Просто ритм жизни был таков, что точности гирек на ходиках хватало!

Отношение ко времени неоднородно, и в сложной культуре есть сочетания разных «времен» и разное отношение ко времени.

Герои А. П. Чехова из пьес «Три сестры», «Дядя Ваня», представители дворянства, образованной и рефлексирующей части общества, страдали от того, что время необратимо утекает сквозь пальцы, секунда за секундой, день за днем, которые необходимо наполнить смыслом. И у того же А. П. Чехова в одном из рассказов есть описание деревенского персонажа, церковного сторожа Матвея, который на крещенском морозе может простоять сколько угодно времени, пока ему не скажут, где прорубь делать. И ожидание его абсолютно не раздражает: «Матвей стоит неподвижно, как статуя, и терпеливо ждет. Задумчиво-сонный вид реки, кружение галок и лошадь нагоняют на него дремоту. Проходит час, другой... Матвей ждет и только позевывает. Чувство скуки ему незнакомо. Прикажут ему стоять на реке день, месяц, год, и он будет стоять» (А. П. Чехов «Художество»).

Следующий важнейший культурный синдром, выделенный Триандисом, в русскоязычных работах чаще всего представляется как степень *открытости/закрытости культуры**. Однако сам Г. Триандис использует термин *tightness* (напряженность, жесткость, строгость). Он противопоставляет *tight cultures* и *loose cultures*. Суть различия между ними в том, что в строгих культурах (*tight cultures*) принято неукоснительно следовать принятым в этих культурах нормам и правилам поведения; на все случаи жизни у них есть ответ, как правильно себя вести;

* См., например: Лебедева 1998; Психология 2001.

любое нарушение вызывает тревогу, осуждается и карается. В свободных мягких культурах (*loose cultures*) и самих норм и правил поменьше, и к отклонениям от норм отношение более терпимое (Triandis 2002). В последних также могут уживаться различные нормативные системы, а само понятие нормы трактуется широко.

Открытость или «мягкость» культуры часто связывается с неоднородностью культуры. Примером такой культуры может быть культура США, которая изначально гетерогенна, так как является эмигрантской, и восприимчива к разного рода инновациям и инокультурным влияниям. На огромных пространствах сосуществует разнообразие норм, ценностей, укладов жизни (Триандис 2014). Эта культура открыта, весьма терпима и толерантна. Близкая же культуре США английская культура намного более традиционна, а для традиционных обществ свойственна закрытость (что вовсе не исключает гостеприимность).

Японская культура является еще более строгой и закрытой. Все преобразования, которые в ней происходят, создают причудливое сочетание традиционности и инноваций, которое очень сложно уловить иностранцу. Нормам поведения должны следовать все; кто поступает иначе, вызывает раздражение. От чужаков ждут того же, но они никогда не освоят нюансов поведения и не проникнут в глубинный смысл традиций (об этом роман бельгийской писательницы А. Нотомб «Страх и трепет»).

Любопытная история об отношении к иностранцам. Моя старшая коллега — японист и востоковед — с семьей уехала на стажировку в Японию. Маленький ребенок пошел там в школу и, естественно, посещая японскую школу в возрасте шести-семи лет, внучка легко, без специальных усилий, стала осваивать японский язык. Занятия в первом классе в японской школе начинаются не с грамоты, чтения и письма, а с обучения детей навыкам взаимодействия с учителями, друг с другом, с умения слушаться, выполнять задания, правильно вести себя в тех или иных ситуациях. Девочка с воодушевлением участвовала в таких уроках, страшно радовалась, потому что отношение к ней было доброжелательным, она была лучшей ученицей в классе и японская учительница ее все время хвалила и ставила в пример другим.

Но вот однажды, уже хорошо освоив японский язык, девочка поняла, что ее хвалят, обращаясь к другим ученикам в классе, со словами, смысл которых: «Даже глупый иностранец может это сделать, а вы...» Когда она в этом разобралась, она очень огорчилась.

Степень закрытости общества выражается по-разному. В Малайзии есть архаичные народы — сенои и семанги, которые ведут образ жизни, близкий к первобытному. Для того чтобы минимизировать вынужденный контакт с соседями-земледельцами, некоторые их группы еще в XX в. практиковали немой обмен товарами. В условленном месте оставляли продукты леса: орехи, ягоды, мед — и забирали оставленные для обмена нужные им орудия из металла, муку, ткани. Для сеноев и семангов это было стратегией сохранения своего образа жизни.

Закрытая культура может искренне не замечать даже полезных для нее инноваций. Когда индейцы поднимались на корабли Колумба по его приглашению, их совершенно не интересовали корабли, которых они ни разу до этого не видели. Они не удивлялись, каким образом и откуда они приплыли, как они устроены и что позволяет им двигаться. В то же время они безумно интересовались шляпками, которые были на этих кораблях. Их они трогали, пытались разобраться, как они сделаны, взять что-то на вооружение. А такое техническое изобретение, как корабль, оказалось за пределами интересов этой культуры. Культура не была готова к такой инновации.

Особо надо подчеркнуть, что закрытыми могут быть не только традиционные, но и тоталитарные общества, проявляющие весь спектр интолерантности, ксенофобии и нетерпимости к инакомыслию.

Наконец, важнейший культурный синдром, присутствующий также и у Г. Хофстеда, — *степень индивидуализма*. Мы уже говорили, что в индивидуалистских культурах интересы отдельного человека не менее важны, чем интересы группы в целом. В этих культурах ценится свобода, самодостаточность, возможность самореализации человека, за ним признается право отстаивать свои интересы, право на оригинальность. В коллективистских же культурах, напротив, интересы группы превалируют над интересами отдельного человека. Одной из

главных ценностей является сохранение группового единства, кооперация, групповая сплоченность.

В индивидуалистских культурах не принято брать в долг, просить помощи. В коллективистских культурах взаимовыручка, помощь группы считается совершенно нормальным явлением и поощряется. Ты во многом это твоя референтная группа — родственники, клан, семья. Ты ни в коем случае не должен предавать эту группу, критиковать, возражать, идти против нее. Если это произойдет, ты будешь отвергнут группой, станешь изгоем, окажешься в изоляции куда более страшной, чем одиночество человека в любом индивидуалистском обществе. Главное бедствие для «коллективиста» — это остракизм; для «индивидуалиста» — это зависимость от других.

Поведение «индивидуалиста» практически не будет отличаться, вступает ли он в контакт с членами «ин-группы» (со «своими», с представителями своей референтной группы) или с членами «аут-группы», чужаками. Во многих традиционных обществах «чужак» мог не считаться человеком в полной мере, его можно было безнаказанно убить, ограбить. Кодекс чести распространяется только на «своих», на членов «ин-группы». Более того, убить чужака и овладеть его имуществом может почитаться за доблесть: «Мы наследовали от отцов оружие с тем, чтобы им добывать себе хлеб и славу <...>. Знает Аллах, что мы не хотели обидеть диклоЙцев, но взять лишь одних баранов и ни одного пленного, не выстрелить ни раза <...>. Нам жизнь не в жизнь без боя...» (Карпов 2007).

В индивидуалистских культурах законы и правила едины для всех; в коллективистских же культурах это представляется совсем иначе.

По нормам обычного права горного Дагестана «размер штрафа за продажу земли чужаку был столь велик, что не шел в сравнение даже с наказанием (штрафом) за убийство — тяжчайшее уголовное преступление и, соответственно, предполагал немедленное расторжение сделки» (Там же: 160).

Если попросить человека рассказать о себе, то в индивидуалистских культурах он станет рассказывать о своих достижениях, навыках и чертах характера. Если же члена коллективистской культуры просят рассказать о себе, вероятнее всего, он

будет говорить о себе в терминах «ин-группы», представляя себя через принадлежность к определенным социальным группам и взаимоотношения со «своими», и чаще, чем индивидуалист, употреблять местоимение «мы» (подробнее см.: Триандис 2014: 209–226).

Г. Триандис подробно описывает наиболее вероятные сценарии поведения «коллективистов» — *аллоцентрических личностей* и «индивидуалистов» — *идеоцентрических личностей*. Он и его коллеги разработали несколько *межкультурных тренингов*, включающих знакомство с неизвестной культурой, умение рефлексировать собственное поведение и власть стереотипов своей культуры и способствующих обретению новых коммуникативных навыков, а также «*культурные ассимиляторы*» — наборы из 100–200 эпизодов на тему взаимодействия представителей различных культур и подробный анализ, почему в сложившихся обстоятельствах люди поступают так, а не иначе (Там же: 330–354). Еще в 1980-х гг. Триандис с коллегами разработали своего рода инструкцию в помощь американским специалистам, которым предстояло жить и работать в странах с коллективистским типом культуры: как вести переговоры, как и кому аргументировать свое мнение, как оплачивать услуги и распределять награды — следуя принципу равенства или же принципу справедливой оценки личного вклада (Triandis et al. 1988).

При этом отметим, что у Триандиса степень предпочтения индивидуалистских или коллективистских ценностей — не просто точка на оси в диапазоне от индивидуализма до коллективизма. Это некоторое пространство норм, ценностей, стереотипов, социальных установок и предпочтений, в котором каждая культура условно занимает определенную позицию. Каждая культура дает свой относительно индивидуальный рисунок этого культурного синдрома. По сравнению, например, с японской, таджикской и большинством кавказских культур русская культура более индивидуалистична. В то же время по сравнению со Швецией или США в России куда более коллективистская культура.

В связи с понятием «коллективизма» Г. Триандис различает *горизонтальный коллективизм* и *вертикальный коллективизм*. Первый предполагает равенство членов группы, он более харак-

терен для традиционных эгалитарных обществ. *Вертикальный* же коллективизм предполагает иерархические статусно-асимметричные отношения внутри группы, здесь идея служения индивида интересам группы зачастую превращается в подчинение высокостатусным лицам и группировкам.

В более поздней работе горизонтальные/вертикальные культуры, а точнее, *отношение к социальной иерархии* Г. Триандис представляет как отдельный параметр. Вертикальные культуры воспринимают иерархию как то, что дано свыше. Совершенно естественно, что те, которые сверху, обладают большей властью и привилегиями, чем находящиеся у основания пирамиды. Равно как и горизонтальные культуры исходят из естественного изначального равенства людей и равного права на все блага и ресурсы.

Помимо вышеназванных параметров, Г. Триандис выделил еще ряд других:

- *Активность — пассивность (activity — passivity)*. В «активных» культурах люди стремятся изменить внешние обстоятельства и подстроить их под свои нужды; в «пассивных» люди меняются сами, «вписываясь» в среду обитания.
- *Универсализм — партикуляризм (universalism — particularism)*. В «универсалистских» культурах люди стараются судить о других исходя из универсальных критериев, например: профессиональные требования едины для каждого работника вне зависимости от пола, возраста, расы и т. п. В «партикуляристских» культурах скорее будут делать выводы исходя из индивидуальных особенностей, собственного впечатления: «Я знаю Джо Блоу, он хороший человек, и работником он тоже будет хорошим».
- *Диффузность и селективность (diffuse — specific)*. В «диффузных» культурах отношения, оценки, реакции на некие события представляют собой целостный недифференцированный ответ («Если я сказал, что мне не нравится твой отчет, это означает, что ты сам мне не нравишься»). «Селективные» культуры различают отдельные аспекты целостного явления («То, что мне не понравился твой отчет, еще ничего не говорит о том, как я к тебе отношусь»).

- *Предписания — достижения (ascription — achievement).* В одних культурах о людях принято судить на основании тех черт и особенностей, которые они должны иметь согласно их социальному положению, например, исходя из пола, расы, родovitости и тому подобного, что присуще им от рождения. В других же культурах, напротив, о людях принято судить на основании их личных достижений, умений, публикаций, полученных ими наград.
- *Инструментальные и экспрессивные культуры (instrumental — expressive).* В качестве мерила событий и поведения людей в одних культурах будет выбираться инструментальный критерий (например, работа должна быть сделана хорошо); а в других культурах — экспрессивный (доставит ли удовольствие этот социальный контакт).
- *Эмоциональные и сдержанные (emotional expression or suppression).* В одних культурах допускается и поощряется открытое проявление эмоций, независимо от последствий, в других же проявление эмоций строжайше контролируется.

Триандис также выдвинул предположение, что культурные синдромы, вероятно, коррелируют между собой, но предоставил разработку этой темы новому поколению кросс-культурных психологов (Triandis 2002).

Культурные синдромы и стоящие за ними нормы поведения, ценностные ориентации и смысловые установки могут напоминать дескрипторы в старых описаниях национального характера. Принципиальное их отличие в том, что они находятся *вне личности* и не являются чертами характера, хотя могут влиять на формирование тех или иных ценностно-смысловых личностных структур в ходе социализации. Это характеристики не личности, а культуры в целом.

Социокультурные размерности и культурные синдромы задают ценностно-нормативное пространство культуры, которое «поляризует» и организует поведение и образ мысли человека, задавая ему диапазон возможного, допустимого и социально одобряемого. На этом строятся модели поведения, усваиваемые человеком в процессе социализации.

Если мы ищем национальный характер «в головах» людей, он оборачивается эфемерной сущностью. Как только мы переносим наши штудии в сферу установлений культуры, мы получаем «дорожную карту» того, как подобает вести себя «настоящему» представителю данной этнической общности.

ОТ «НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА» К «КУЛЬТУРНЫМ СИНДРОМАМ»

В поисках национального характера фокус исследований постепенно смещался с отдельных представителей той или иной культуры как носителей определенного набора черт — умные, честные, вспыльчивые, музыкальные — на исследование самой культуры. Как та или иная культура ориентирует человека?

Говоря о национальном характере, сегодня мы уже говорим не о наборе типичных черт личности, присущих немцу, англичанину или японцу, а о культурах. Культуры могут быть представлены в виде множества силовых линий или векторов, которые задают основные направления и очерчивают пространство возможного, в котором разворачивается жизненный путь человека. Да и само понятие «национальный характер» уходит в прошлое.

В 1970–1990-х гг. термин «национальный характер» стал постепенно терять актуальность и все чаще уступать место *менталитету*, или *ментальности*, которая не сводится к набору психологических характеристик или определенных черт личности. Национальный характер настолько же внутри нас, насколько мы несем в себе весь мир, включая мир нашей культуры, погружая бесконечность макрокосмоса в глубины микрокосмоса нашего сознания. Это то, что Л. С. Выготский называл «социальное в нас» (Выготский 1983: 324), только в данном случае мы не абстрагируемся от этнического многообразия социального, а делаем его предметом нашего исследования.

Отдельный человек не является носителем национального характера — ментальности, его черты «рассеиваются» и фрагментарно воплощаются в людском разнообразии. Чтобы представить то, что условно называем национальным характером,

Общие подходы: от национального характера — к характеристикам культуры

Свободные описания национального характера, сделанные путешественниками, миссионерами, колониальными чиновниками – этник-подход.

Свободные описания методом включенного наблюдения – эмик-подход.

- Социальные антропологи
- Исследования базовой личности «культура и личность»

Структурированные описания. Опросы и метод приписывания черт

Представление национального характера через базовую культурную ценность (Ф. Сю)

Исследования психологических параметров культуры (Г. Хофстед, Г. Триандис)

надо изучать культуру и предлагаемый ею репертуар ценностей, норм, стереотипов и моделей поведения.

При более современном понимании национального характера как ментальности рассматривается не человек как носитель определенной совокупности психологических особенностей, а пространство культуры в целом. Именно оно задает модели поведения, усваиваемые человеком в процессе социализации.

ГЛАВА 4

«Социальное в нас»: Я, Self и границы моего Эго

Проблема человеческого «я» принадлежит к числу ускользающих от научно-психологического анализа. Доступ к ней закрывают многие ложные представления, сложившиеся в психологии...

А. Н. ЛЕОНТЬЕВ*

Культурные синдромы, нормы и ценности, предписывающие определенные модели поведения, превращаясь в «социальное в нас», становятся частью внутреннего пространства личности. И здесь правомерны вопросы о том, каким именно социокультурным содержанием наполняется внутренний мир личности? Что остается внешним, а что присваивается личностью? Как можно представить этнографическое «измерение» личности, не сводя его к внешнему поведению?

ОТ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ ЛИЧНОСТИ — К ИНДИГЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

Психология как наука создавалась западными исследователями, ориентировалась на западного человека, его переживания и духовные искания, его болезни и его производственные проблемы. Традиционным же культурам по большей части отводилась роль своего рода исследовательского поля для верификации теорий и гипотез относительно того, что в человеке

* Леонтьев 1975: 230.

универсально, а что обусловлено локальными особенностями культуры.

По мере того как в течение XX в. психология развивалась как прикладная наука и распространялась по всему миру, все очевиднее становилось, что разработанные в Европе и США теоретические представления о личности, диагностические и терапевтические методики не универсальны.

До этого представления об универсальности человеческой природы с трудом прокладывали себе путь, преодолевая расизм и всяческие мифы о диффузности и несобранности первобытного сознания, или «компенсаторную» гипотезу (см. гл. 1)

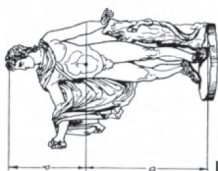
Всем направлениям психологии второй половины XIX–XX вв. была присуща установка, что люди в разных культурах и исторических эпохах мыслят сходным образом, руководствуются одними и теми же мотивами, обладают приблизительно одинаковыми свойствами и чертами личности. Это позволило Фрейдю прочерчивать единую линию развития от первобытного дикаря до современного невротика: на того и другого давит пресс культуры, будь то табу или нормы светского общества. Давление социальных запретов и обуздание человеческой природы во все времена порождает сходный круг душевных явлений (амбивалентность чувств, вытеснение, перенос, эдипов комплекс) и аналогичные по своей функции социальные институты. Следуя той же универсалистской логике, К. Хорни представляет базовую тревогу (следствие травмы, получаемой индивидом при рождении) как отправную точку развития личности. По К. Хорни, совсем не важно, когда, где и в какой культуре человек появляется на свет. Равно как механизм компенсации у А. Адлера выступает основной движущей силой развития личности всегда и везде.

Действительно, в погоне за универсальным «классические» теории личности не брали в расчет культурное многообразие человечества и не ставили своей задачей рассмотреть, как именно реализуются те или иные принципы в конкретных обществах.

Общеметодологические принципы психологических теорий личности — своего рода боги-Олимпийцы, они отнюдь не

«Универсальные» теории личности XIX–XX вв.

В конце XIX–XX вв. психология берётся за глобальную проблему — проблему личности.



Основные черты исследовательской парадигмы

Философская концепция человека	Универсальность законов внутренней жизни	Игнорирование многообразия	Сходство процесса мышления
Базировались на европейской философии – от античности до эпохи Просвещения и немецкой классической философии	Поиск универсальных законов внутренней жизни человека	Игнорирование если и не культуры, то культурного многообразия человечества	Априорная установка, что люди в разных культурах и исторических эпохах мыслят сходным образом, руководствуются одними и теми же мотивами, обладают приблизительно одинаковыми свойствами и/или чертами личности

«Универсальные» теории – название условное.

Они себя таковыми не называли в силу того, что не подразумевали, что может быть иная постановка вопроса. Их часто называют «западными», но дело не столько в локализации, сколько в постановке вопроса о границах влияния культуры на личность и учёте этнической специфики при построении теории личности.

всегда снисходят своим вниманием до жизни конкретных людей с учетом их этнокультурной и исторической специфики и не заботятся о «переводимости» на разные языки мира.

В 1960–1980 гг. в бывших колониях, в неевропейских странах появляются собственные научные кадры психологов/антропологов, которые получили образование в Европе или США, открываются отделения антропологии в местных университетах, накопленный опыт дает основания для теоретических обобщений и возникает бунт против «западной» психологии. «Западная» психология пытается навязать свои представления о личности, предлагает следовать своим теоретическим моделям и терапевтическим практикам — все это расценивается как новая форма интеллектуальной колонизации.

Позднее на смену возмущению приходят систематические попытки критического переосмысления классических психологических концепций. Главный вывод, к которому приводят поиски альтернативных подходов: для понимания поведения человека и возникающих у него проблем необходимо прежде всего учитывать контекст его родной культуры. На исходе XX в. появляются и громко заявляют о себе *индигенные психологии* (от англ. *indigenous* ‘коренной, местный, туземный’).

Индигенный подход к психологии человека ставит в центр культуру, причем не культуру вообще, а культуру в ее специфическом этнографическом проявлении. Его цель — соединить традиционные знания и представления о человеке и его жизненном пути с научными знаниями, накопленными в западной психологии.

Обращение к своему прошлому становится исходной точкой для построения индигенной психологии.

Так индийская психология обращается к опыту всех школ, направлений и учений древности, как следующих ведической традиции, так и пересматривающих ее, к веданте, санкхье, джайнизму, буддизму, йогическим практикам и др. (Kumar Kīran 2010: 97–98). Предпринимается множество попыток найти соответствие между западными теориями и индуистскими учениями. Например, уточнить и дополнить на индийском материале знаменитую психоаналитическую трехуровневую структуру личности, введя коллективное Я, семейное Я,

Появление индигенной психологии

Indigenous ~ коренной

К 1970-80 гг. в бывших колониях, в неевропейских странах просыпается активный интерес к антропологическим наукам, к которым в западном дискурсе относится и психология

Собственные научные кадры, которые получили образование и в Европе/США и отделениях антропологии своих университетов + опыт работы с местным контингентом

Неудовлетворенность «импортированными теориями»

Рефлексия своих собственных проблем и признание того, что западные науки не могут предложить их решения

Отказ от предложенного западной наукой постулата УНИВЕРСАЛЬНОСТИ

Индигенные теории личности

Необходимо изучать человека обязательно в контексте его родной культуры

Взгляд «изнутри» – описание того, как понимается человек в данной конкретной культуре

Переосмысление традиционных представлений о болезни и целительских практиках

Люди в разных культурах имеют свои представления о себе ... необходимо перевести их в аналитическое знание (Kim, Berry)

духовное Я, или попытаться использовать некие традиционные техники в искусстве управления персоналом современных бизнес-процессов (вписав их в контекст современных теорий менеджмента, и в частности BPM — *business process management*) (Kumar Kiran 2010: 95).

Психология майя апеллирует к мезоамериканским мифам и ритуальным практикам — жертвоприношениям и жертвоприношениям богам, которые должны поддерживать гармонию между миром людей и высшими силами (Fischer 1999).

Психология личности маори обращается к практикам местных целителей, а также внимательнейшим образом изучает маорийские татуировки и их роль в обрядах взросления и формировании идентичности (Nikora 2007).

Акцент делается на уникальности историко-культурного опыта, который оборачивается уникальными же психологическими особенностями. Ключ к пониманию психологии майя, филиппинцев, маори и др. видится исключительно в уникальности каждой культуры, в неповторимости опыта и в наследии прошлого.

Как бы разноплановы ни были индигенные подходы к личности, равно как и исходный индигенный «материал», из которого они создают психологические портреты, в индигенных подходах обозначился общий круг проблем. Благодаря индигенной психологии в научный дискурс на первый план вышли или обрели новое звучание ряд вопросов, фундаментальных для понимания человека:

- поиск и выделение **ключевых концептов культуры** (термин А. Вежбицкой) — основных понятий и элементов культуры, которые представляются главными и системообразующими для понимания индигенной личности;
- проблема существования некой центральной личностной структуры *самости* или *Self* как активного начала, которое дает ощущение самого себя, чувство, что есть *Я* и *другие*;
- проблема **границ** личности в различных культурах. Что входит в человеческое Я / Self и как оно может простирается за пределы телесности субъекта?

ВЫДЕЛЕНИЕ КЛЮЧЕВЫХ КОНЦЕПТОВ КУЛЬТУРЫ

Констатировать, что «западные» теории и психотерапевтические практики недействительны для представителей «незападного» общества, — это только первый шаг. В идеале надо создать психологию, которая бы «говорила на языке» данной конкретной культуры.

Индигенный подход — это прежде всего взгляд на человека изнутри/через призму его родной культуры. Такой подход будет обязательно опираться на прошлое и местные традиции, черпая в них материал для самопознания. Но встает вопрос о методе: как учесть уникальность каждой культуры, чтобы увидеть за ней черты индигенной личности?

Во всем многообразии подходов к представлению индигенной личности за последние два десятилетия можно выделить две основные тенденции.

Тенденция 1. Применение «западных» наработок к индигенным материалам.

Выделение ключевых концептов культуры

Исследования индигенной личности следуют наработанным западной психологией концепциям, моделям и методикам, при этом, конечно, адаптируя и уточняя их. Так, например, тайваньский психолог Kuo-Shu Yang со своими коллегами разрабатывает модель базовых личностных параметров, присущих китайцам Китая и Тайваня. Они предлагают китайский вариант основных личностных черт — «Большую семерку», которая в принципе аналогична модели личности *Big five*, разрабатываемой Номаном и др. в 1960–1990-х гг. (Yang K.-S. 2008)*.

* «Competence vs. Impotence, Industriousness vs. Unindustriousness, OtherOrientedness vs. Self-Centeredness, Agreeableness vs. Disagreeableness, Extraversion vs. Introversion, Large-Mindedness vs. Small-Mindedness, and Contentedness vs. Vaingloriousness. Separate factor analyses for the Taiwan and China samples (students and adults combined) indicated that the two combined samples differed only in the seventh factor: Optimism vs. Pessimism for the Taiwan sample and Contentedness vs. Boastfulness for the China sample» [Yang K.-S. 2008: 292–296].

Два основных подхода к исследованию Self

Два подхода к исследованию SELF

Применение «западных» наработок к индигенным материалам	От уникальных концептов культуры к индигенной теории личности
Тайваньский психолог Kuo-Shu Yang описывает особенности проявлений индивидуализма – коллективизма у китайцев.	Исследуется одна единственная культура, в ней выделяется круг традиционных верований, институтов культуры, событий (case studies) и понятий, которые наиболее отчётливо передают суть понимания человека.
Kuo-Shu Yang разрабатывает модель базовых личностных параметров, присущих китайцам Китая и Тайваня, – «Большую семёрку», которая в принципе аналогична «Big five» (Kuo-Shu Yang 2008).	Индигенный «синдром» личности описывается в локальных категориях, как правило трудно переводимых на другие языки.

Этим же путем следует мексиканский цикл исследований, проведенных при помощи опросников и биполярных шкал. Мексиканская личность описывается как зависимая, контролируемая, нуждающаяся в эмоциональной привязанности, демонстрирующая высокую потребность в социальном одобрении и поддержке — все эти аспекты личности и дескрипторы были разработаны еще в исследованиях национального характера и хорошо известны в психологической антропологии (Díaz-Loving 2008: 319). Мексиканский психолог R. Díaz-Loving замечает, что на этом пути в паруса дуют «универсалистские» ветры («The road is winds from a universal perspective») (Там же: 315–325).

В исследованиях, подобных вышеописанным, индигенные психологические портреты делаются по западным «лекалам». За ними легко угадываются знакомые модели и подходы к изучению личности в культуре, такие как психоанализ, диспозициональная теория личности Г. Олпорта, наработки кросс-культурных исследований, культурные синдромы, вроде коллективизма/индивидуализма, выделенные Г. Триандисом и Г. Хофстедом.

Тенденция 2. От уникальных концептов культуры к индигенной теории личности

Альтернативным направлением выступает сознательный отказ от всяческих западных наработок. Здесь в каждом случае пристально исследуется одна единственная культура, в ней выделяется круг традиционных верований, институтов культуры, событий (*case studies*) и понятий, которые наиболее отчетливо передают суть понимания человека.

Так, для понимания становления китайской личности веками представляются фигурирующие в ранних источниках по истории и религии Китая понятия: *wo*, появившееся около 3000 г. до н.э. и обозначающее отдельного человека или его статус; *wu* (начало I тыс. до н.э.), которое описывает человека, способного покинуть свою телесную оболочку и контактировать с духами и душами предков, а также значительно более поздние, уже конфуцианские *li* и *wei*, где первое означает стремление

следовать ожиданиям общества и жить по правилам, а второе — «музыкальность», которая помогает почувствовать, что требует *li* (Yang C.-F. 2008: 332–335).

Индигенный «синдром» личности описывается в локальных категориях, как правило, трудно переводимых на другие языки. В каждой культуре вырабатываются свои социальные конструкты для понимания человека. С этой проблемой неоднократно сталкивались в кросс-культурных исследованиях личности, о чем писал Г. Триандис (Триандис 2014: 98–101): такие личностные характеристики, как *филотимос* в Греции или *мамихлапинатапеи** жителей Огненной Земли, непригодны для использования в тестах или опросниках, но весьма показательны как квинтэссенция индигенной личности.

В индигенных теориях личности постоянно фигурируют подобные понятия, в которых фокусируются основные ценностно-смысловые представления о том, что значит быть личностью.

Ключевым словом в описании филиппинской личности выступает понятие *карва* как «the shared inner self». *Карва* — это внутренняя инстанция, присущая каждому филиппинцу, его Эго, но такое Эго, где собственное Я и Эго других сливаются воедино; оно не отделяет, а объединяет его с другими людьми. *Карва* характеризуется такими свойствами, как взаимное доверие и единение с другими, эмпатийные переживания и тонкие невербальные взаимодействия, стыдливость и благодарность (Javie 2012: п. 40–44).

Без проникновения в сущность японского слова *атае* невозможно представить характер взаимоотношений между близкими людьми в Японии. *Атае* начинается в глубоком детстве между матерью и ребенком, позже этот опыт переносится на всех, кто действительно дорог: это и духовная связь, и эмпатия, и территория внутренней свободы, так как только внутри

* В исследовании Триандиса и Вассилиу главной позитивной личностной чертой мужчины в Греции был назван *филотимос* (что означает «человек широкой души, вежливый, надежный, гордый, щедрый, никогда не женится, пока не обеспечит приданым сестер...»). *Мамихлапинатапеи* — означает «смотреть друг на друга в надежде, что кто-то первый предложит то, чего хотят оба, но никто не хочет первым предложить это другому».

таких отношений можно нарушать правила и делать то, что обычно под запретом (Yamaguchi, Ariizumi 2008: 163–174).

Корейскую личность невозможно описать, не прибегнув к понятию *shimjung* (*shim* — ум и *jung* — эмоция)*. Оно обозначает особое внутреннее состояние реагирования на происходящее, которое никак не проявляется, но должно приниматься во внимание другими людьми (Choi, Kim 2008: 359).

Yuuuaraq — центральное понятие, которое вбирает в себя все, что связано с жизнью эскимоса-юпик, «the way of being a human being» — как быть человеком в обществе юпик: как устроен мир, как ловить рыбу и делать каяки, как воспитывать детей и строить отношения со старшими и младшими, с духами и предками, что петь и какие совершать обряды... (Napoleon 1991: 4–5).

В индийских теориях основа и внутренняя сущность личности представляется при помощи тысячелетних религиозно-философских понятий: *атман*, *джива*, «четвертое состояние» сознания *turiya*... При всех нюансах интерпретаций этих терминов они так или иначе обозначают частицу универсума, представленного в отдельном индивиду и во всем живом, что есть в этом мире. Это то, что дарует жизнь и не исчезает вместе с физической смертью. Это то, что внутри нас знает, чувствует боль и радость и является источником нашей активности. Эта внутренняя инстанция, которая объединяет в себе главные начала человека: мысли, чувства и волю — из этой точки разворачивается все многообразие духовной жизни человека (Kumar 2010: 103–106, 123–124).

При этом психологические реалии понимаются совсем не так, как в западной психологии. Мышление — не более чем «интерфейс» между сознанием и мозгом или *sattva guna*. Сознание рассматривается независимо от мышления и нервной системы, как трансцендентная сущность без начала, конца и формы, поэтому нет четких границ между сознанием и бессознательным, между бытием и познанием. Если картезианский человек описывается формулой «я мыслю, следовательно, я существую», то

* «...*Shimjung* is a central concept in the Korean culture and so reading *shimjung* of others is a direct path to understanding the Korean culture» [Choi, Kim 2008: 365].

индийская индигенная теория личности соединяет бытие и познание: «Я существую, следовательно, я знаю» (Кумаг 2010: 125).

Вслед за А. Вежбицкой такой подход можно назвать **анализом ключевых концептов культуры**. Только А. Вежбицкая имела ввиду ключевые слова: сравнивая родственные термины, часто используемые в основном дискурсе, она показывает, что содержание их далеко не идентично и в разных культурных контекстах они по-разному истолковываются (например, *liberty/freedom* в латинском, английском, русском, польском), что многое может сказать о самой культуре (Fischer 1999: 481). В контексте же индигенных исследований в роли ключевых понятий могут выступать не только слова, но и различные элементы культуры от традиционных религиозно-философских представлений до татуировки, как *токо* у маори, которая некогда была связана со всеми сторонами их жизни, а сегодня выступает как символ идентичности маори и связи с прошлым (Nikora 2007).

ПРОБЛЕМА Я И SELF В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Краеугольным вопросом всех индигенных теорий становится вопрос о понимании человека в контексте его родной культуры, и вопрос этот предстает во всей многогранности: как культура представляет себе человека? Как это — быть личностью в данном конкретном историко-культурном контексте? Как в свете *ключевых концептов культуры* выстраивается представление человека о самом себе и как переживает свою самость индигенная личность?

Бесконечное число раз «западная» и «незападная» личность противопоставлялись как активная — пассивная, автономная — неавтономная, эгоцентричная — аллоцентричная (греч. *allos* ‘другой, иной’), то есть ориентированная на свою социальную группу... Но какая именно структура личности отвечает за эти различия?

«Идентичность» всегда предполагает отождествление себя с другим человеком или сообществом (Психология 1985: 129–130). Это то, что делает человека частью некой референтной группы, подчеркивая то общее, что у него есть с этой группой:

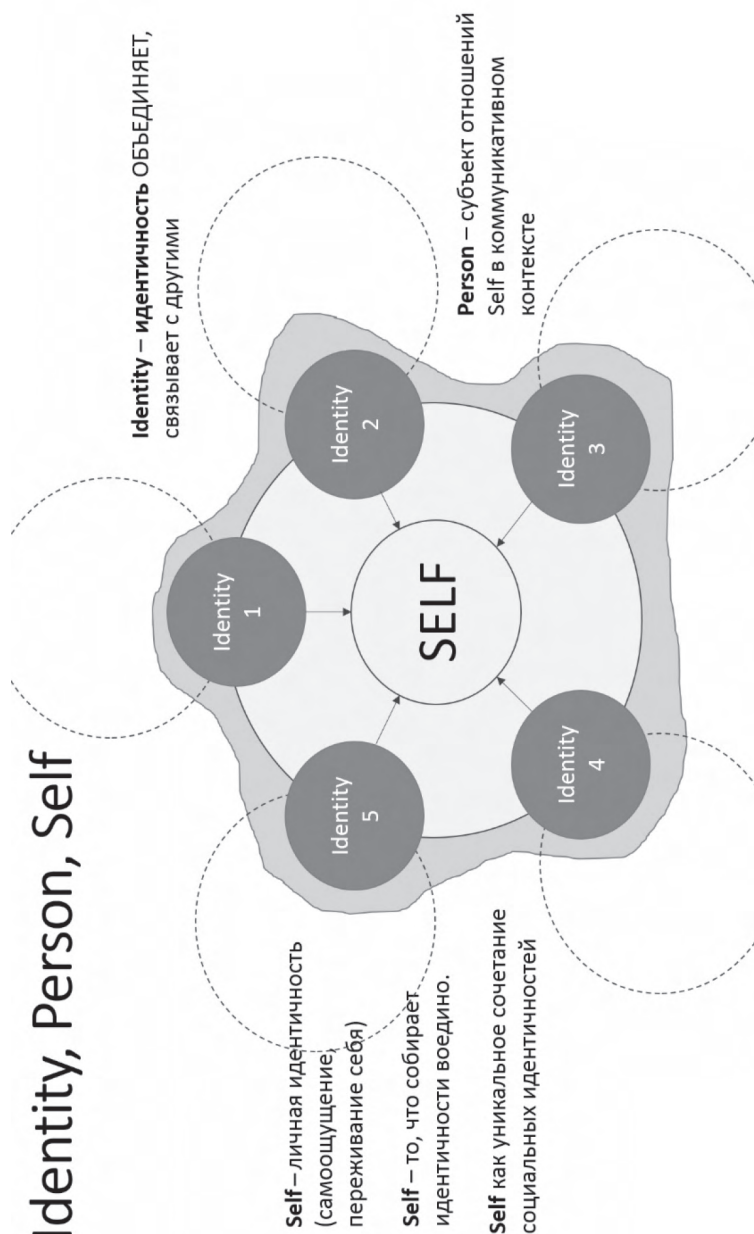
нормы, ценности, представления о мире, образ мысли, — все это так или иначе определяет круг «своих» и всех остальных. Идентичность связывает человека с другими. Идентичностей может быть много, более того, они могут вступать в противоречие. Например, человек может быть суннитом и в то же время членом деревенской общины и членом родственной группы, куда входят шииты. Принадлежность к каждой социальной группе предполагает особую идентичность, а значит и определенный соционормативный сценарий поведения. С соседями и родичами шиитами он находится в непримиримых религиозных противоречиях, требующих ограничить контакты, но одновременно в силу соседства и родства он повязан с ними же системой взаимных обязательств, требующих личных встреч и участия в общих ритуалах, семейных практиках и даже застольях (Sökefeld 1999: 419–421). Невыполнение того и другого может обернуться разрывом отношений и неприятностями.

Какая психологическая инстанция берется за разрешение и примирение противоречивых идентичностей и переживаний? Как в системе социальных отношений мы выстраиваем и обретаем относительно целостное ощущение себя и образа Я? Кто проделывает всю эту работу?

Подобный вопрос не раз возникал в психологии, и конкретная его формулировка зависела от того, в контексте какого направления он возникал. В эмпирической психологии сознания и в психологии восприятия еще в XIX в. возник вопрос о субъекте: кто воспринимает элементарные ощущения и складывает их в образы, кто ассоциирует образы в картину мира? Позже дистрибутивные теории личности, в которых личность представляется как совокупность самых разных черт (от макиавеллизма до общительности), так и не смогли дать ответ на вопрос: кто хозяин черт, кто распоряжается всем арсеналом свойств, поведенческих установок и др., заставляя их выстраиваться в иерархии? Культурно-историческая психология Выготского, Леонтьева, Лурии аналогичный счет предъявляла ролевым теориям личности: можно ли свести личность к набору ролей, игнорируя внутреннюю сущность, которая скрывается под маской-ролью?

В индигенных теориях в научный обиход вводится понятие Self как главный концепт, описывающий сущность/сердцевину

Identity, Person, Self



личности. Понятие *Self* очень близко понятиям *идентичность*, *Я-концепция*, *личность* (то, как это понимается в «западной» психологии), но в то же время не является их абсолютным синонимом.

Если идентичность направлена во вне (идентичность — это *присоединение себя к* некой социальной общности), то *Self*, напротив, *присвоение себе* того, что ассоциируется со мною, что и есть Я. Именно *Self* — то самое, что собирает идентичности и роли воедино, примиряет противоречия между ними и позволяет отстроить свою собственную линию поведения. Роли, социальные стереотипы, культурные модели поведения, нормы и ценности — все это «блоки», из которых строится *Self*, при этом они не остаются как есть, а модифицируются и подгоняются, чтобы составить более или менее интегрированное целое: *Self активно* (перерабатывает и присваивает весь опыт), *рефлексивно* (дает ощущение самого себя, чувство, что есть Я и другие), а также оно осуществляет *интегративную* функцию (Sökefeld 1999: 424–428).

Если по формуле Л.С. Выготского «личность — это социальное в нас», то *Self* — своего рода сердцевина этой личности, некая «самость», то, что распоряжается всем присвоенным социальным богатством: *Self* что-то переплавляет и делает своим, что-то отвергает, а также ощущает свое единение с другими людьми или свою чуждость им.

Понятие *Self* куда более объемно, чем Я-концепция, как она представлена классиками психологии. У. Джеймс описывает две ипостаси Я: «Я сознающее» и «Я как объект рефлексии». Американский психолог М. Розенберг, описывая Я-концепцию современного человека, выделяет более семи образов Я: «настоящее» Я, «динамическое» Я, каким индивид поставил себе цель стать, «фантастическое» — как почти недостижимый идеал, провозглашаемый общественной моралью, и другие маски-образы, какими ему предлагает быть его социальная среда (см. Кон 1983). Такое понимание Я-*Self* не может в равной степени относиться к представителям самых разных культур. К. Роджерс неоднократно подчеркивал, что представление о себе самом обязательно связано с культурными ценностями (Роджерс 2001). Образно говоря, Я-концепция в современных версиях западной психологии — это отражение собственного образа в зеркале куль-

туры. Во многом это продукт усилий по «сборке» собственной Я-концепции из серии такого рода «переотражений». Тогда-то и создается все множество Я: Я «настоящее», Я «идеальное» и др. В конечном счете такая Я-концепция работает на выстраивание собственной жизненной стратегии.

Понятие *Self* выступает как самоконцепция или образ Я, присущий, а точнее, предписанный человеку определенной культуры. Индигенное *Self*, китайское *Self*, филиппинское *Self*, *Self* майя или меланезийцев — это прежде всего культурный императив. В этом смысле *Self* **выступает как наиболее этнографически репрезентативный аспект личности.**

Каждая культура по-своему отражает образ Я, по-своему наполняет его содержанием, то сужая до глубинных внутренних переживаний — «лишь жить в себе самом умей, есть целый мир в душе твоей», то расширяя до масштабов вселенной (как присутствие «абсолютного бытия» Брахмана в душе-Атмане).

Одни культуры и общества будут стимулировать острое переживание субъектом своей уникальности, а также требовать от субъекта тонкой рефлексии своего внутреннего мира, ответственности и самостоятельности. Тогда психология личности говорит о динамической системе представлений человека о самом себе, а также о «втором рождении» как рождении сознательной личности (Леонтьев 1975: 211). Здесь Я-концепция оказывается в центре сознания и субъективной картины мира индивида (см. К. Роджерс).

Другие же культуры совсем не стремятся поставить ваше собственное Я в центр вашего мира, акцентировать вашу самостоятельность и уникальность. Например, индонезийские *доу донго*, объясняя, как следует себя вести и что такое человек, устами старейшин племени провозглашают юноше: ты не принадлежишь самому себе! Ты принадлежишь своим родителям, ты принадлежишь своим родственникам, ты принадлежишь своей деревне, ты принадлежишь Богу. Думать не смей поступать по-своему! (Monaghan, Just 2000). В последнем случае Я-концепция должна сместиться на куда более периферийное место сознания, а объем понятия «кто есть Я» включить в себя широкий круг значимых других. И это будет то самое *Self* как расширенное Я, которое пытаются описать индигенные теории.

Возможно, такая характеристика *Self*, как его локация в картине мира человека, и есть главное, что отличает «западного» человека от человека традиционной культуры: располагается ли *Self* в центре собственного мироздания и является точкой отсчета всего, что воспринимает, переживает и делает человек, или же оно, *Self*, должно почтительно уступить центральную позицию тому/тем, кто считается в данной культуре (системе ценностей, картине мира) куда более значимым.

В индигенной психологии *Я-Self* — это не только как я представляю себя сам в свете предписаний и ожиданий моего социального окружения, не только маски-образы, но и круг вещей, явлений и понятий, которые представляются неотъемлемыми от меня, являя мою сущность.

ВОПРОС О ГРАНИЦАХ ЭГО ИЛИ SELF

Известно множество примеров, описывающих теснейшую связь между человеком и его тотемом, их единосущность. Леви-Брюль и Фрезер называли такого рода связь симпатической: люди и животные, предметы и явления — всё связано между собой невидимыми нитями. Примером тому может быть случай, произошедший в 1990-е гг.

Как-то этнограф поинтересовался у пожилой миштекской женщины, как она себя чувствует. Она ответила, что болела в течение нескольких месяцев из-за страшного ожога, который получила от молнии, ударившей в нее, когда она была в поле. Но видимых следов ожога не было. Соседи же дали разъяснения, что молния ударила не в нее (во время грозы она спала у себя дома), а в «ее животное», носуху (*kiti nuvi*), которая была поражена разрядом. Это и стало причиной плохого самочувствия женщины. Просто в представлении миштеков все живое, что приходит в этот мир в одно и то же время, животное и человек, рожденные в один и тот же момент, превращаются в двойников, они имеют общую душу и временами переживают одни и те же ощущения (Monaghan, Just 2000).

Во многих культурах, особенно традиционных, *Self* может быть аффилировано не только с кругом значимых людей, но

может и включать в свое пространство иные сущности (духов, души предков, тотемы), а также животных-двойников (Appell-Warren 2014).

Self простирается далеко за пределы телесности субъекта. Индигенное *Self* может вбирать в себя все мироздание, как, например, индийское *Self*. Индийское *Self* — это трансцендентная сущность; она в недрах души человека, но сама эта душа — частица космоса и его энергии, в *Self* соединяются противоположности: Атман и Брахман, Пуруша и Пракрити.

Очень часто именно эта особенность распространения индигенных *Self* на членов социума, тотемов и духов считается их главным отличием от «западных» *Self*, которые представляются независимыми, автономными и эгоцентричными.

Но так ли уж автономно и самостоятельно «западное» *Self*, если к нему внимательнее присмотреться? Так ли уж диаметрально противоположно оно индигенным *Self*?

Представления об автономном и эгоцентричном Эго идут еще от психологии сознания XIX в. Его склонны были уподоблять гомункулусу, крохотному человечку внутри нас, где-то внутри личности или «в сердце, который в нужную минуту “держит за веревочки” и управляет всеми нашими помыслами и поступками (Леонтьев 1975: 228). У. Джеймс был, пожалуй, первым, кто конце XIX в. поставил проблему Я, выделив в структуре личности *внутреннее Я* и *эмпирическое Я*. *Внутреннее Я*, или познающий субъект (термина *Self* тогда не было), — это «святое святых нашего существа... чувство активности», «то, что в каждую данную минуту сознает» (Джеймс 1991: 86, 100). *Эмпирическое Я* осуществляет связь субъекта и внешнего мира:

Трудно провести черту между тем, что человек называет самым собой и своим. ...в самом широком смысле личность человека составляет общая сумма всего того, что он может назвать своим: не только его физические и душевные качества, но также его платье, дом, жена, дети, предки и друзья, его репутация и труды, его имение, лошади, его яхта и капиталы (Там же: 82).

Такое расширение и экспансия нашего Эго во внешний мир было воистину революционным для старой психологиче-

Self в традиционном обществе



На Западе Self – наши представления о том, кто мы и что мы;
центр нашего мира;
неделимое целое, неповторимое и бессмертное;
автономное;
субъект действия и «хозяин своей судьбы».



«Часть пространного континуума сущностей, который может включать как других людей, так и тотемических животных».

VINIK – слово *vinik* испанские колонисты изначально переводили как «индивид», «личность», но в 1699 г. испанский священник и лингвист отец Francisco Varea указал, что слово *vinik* «не означает «личность»... оно скорее означает **людей, относящихся к моему кругу** или сообществу».

«Бог триедин» («three persons in one God») ~ используя слово *vinik*, «три *vinik*» ~ троица ~

У майя *vinik* = 20. **Мой круг**
В мезоамериканском календаре 20 наименований дней, каждый из которых по-своему предопределяет судьбу.

20 основных человеческих типов. «...В один день рождаются художники, в другой – воины, в третий – акушерки, и все двадцать равняются полной социальной группе – *vinik*».

ской школы. Но, как это бывает, не было должным образом оценено и не изменило предмет исследования: и сознание, и Эго, и личность еще долго продолжали рассматриваться как «вещь в себе», нечто присущее изолированному индивиду.

В культурно-исторической психологии Выготского, Леонтьева, Лурии происходит отказ от «эгоцентрического “птолемеевского” понимания человека в пользу понимания “коперниковского”, рассматривающего человеческое “я” как включенное в общую систему взаимосвязей людей» (Леонтьев 1975: 229). Многочисленные исследования показали, что осознание своего Я — это процесс, который не замыкается в нашем внутреннем мире. Самопознание и построение своего образа Я происходит как интериоризация социальных отношений, значений, норм и ценностей — всей картины мира, в которой реализуется жизнедеятельность человека: «...познание себя начинается с выделения внешних, поверхностных свойств и является результатом сравнения, анализа и обобщения... Психологическая проблема “я” возникает, как только мы задаемся вопросом, к какой реальности относится все то, что мы знаем о себе...» (Там же: 227).

Психологическая проблема Я не внутри нас и не во вне, она в системе взаимоотношений индивида с миром.

И «западные», и индигенные теории личности разными путями приходят в принципе к одному: человеческое Я распространяется за пределы индивида и охватывает социум. В понятии *Self* границы между *собой* и *своим* размываются. Что будет входить в такое расширенное пространство Я-Self, семья или иное сообщество, животные-тотемы или геральдическое древо, репутация в клубе или ответственность перед предками? В индигенных подходах акцент делается на этнографических особенностях: кто в данном конкретном обществе входит в референтную группу «своих»? Как представляются основные законы и силы, правящие миром и жизнью человека? Вокруг каких концептов культуры выстраивается поведение человека? В каких институтах культуры, обрядах и ритуалах реализуются механизмы социализации и происходит усвоение культурно-исторического опыта?

Только у «западной» психологии века ушли на то, чтобы от анализа изолированного индивида перейти к *человеку-в-систе-*

ме-социальных-связей, от интроспекции, которая пыталась повернуть «глаза зрачками в душу внутрь» — к исследованию мира культуры. Индигенная же психология легко преодолела границы между внешним и внутренним, между социальным и индивидуальным, между коллективными представлениями (в духе Э. Дюркгейма и Л. Леви-Брюля) и глубинными личностными смыслами.

И на то были свои основания:

- Как наука о человеке сама индигенная психология была рождена в контексте тех культур, которые воспринимали человека в неразрывной связи с его референтной группой.
- В мифологических системах и религиозно-философских представлениях традиционных культур, на которых фокусировалась индигенная психология, существовал отработанный образный и понятийный аппарат, описывающий внутреннюю сущность личности как воплощение мироздания, например, атман и брахман, пуруша и пракрити в Индии или понятие «vinik» у майя (последнее означает всё, что входит в круг личности, близких людей, людей, которые не могут обойтись друг без друга, и календарные даты, которые определяют судьбу человека). Благодаря таким понятиям легко снимается противопоставление внутреннего и внешнего миров, субъекта и объекта, познающего и познаваемого.
- А также четко артикулированные социальные категории, вроде вышеупомянутых li у китайцев или karwa у филиппинцев, которые в традиционной системе представлений всецело переносятся на отдельного человека и представляются основой и фундаментом, на котором выстраивается индигенная личность.

* * *

Вместе с *Self* индигенная психология вводит этнокультурное измерение личности, а также бросает научному миру вызов: как соотносить многообразие *Self* с универсальными моделями и теориями личности? Как соединить древнейшие религиозно-философ-

ские учения и архаичные понятия, описывающие человека и его жизненный путь, с современными научными представлениями? И наконец, как задействовать традиционные целительские практики в психотерапии и даже психиатрии, чтобы они стали адекватны проблемам и заболеваниям человека с «незападной» душой?

У индигенной и «западной» теоретической науки больше общего, чем может показаться на первый взгляд. Особенно в постановке проблем. Индигенная психология, говоря о человеке в контексте культуры, вводит понятие *Self*. «Западные» психология и антропология тоже не раз обращались к исследованию этнических особенностей, но только эти проблемы рассматриваются, как правило, через внешние проявления личностных качеств, в особенностях поведения людей, в их выборах, приоритетах, в решении ими разного рода задач. Свидетельство тому — вышеупомянутые попытки описать и объяснить национальный характер, а также многочисленные кросс-культурные исследования мышления и коммуникации.

ЧАСТЬ III

**«Привычка свыше
нам дана...»**

ГЛАВА 5

Мышление в разных культурах

Для человеческого ума недоступна совокупность причин явлений. Но потребность отыскивать причины вложена в душу человека. И человеческий ум, не вникнувши в бесчисленность и сложность условий явлений, хватается за первое, самое понятное сближение и говорит: вот причина.

Л. Н. Толстой

«В поте лица твоего будешь есть хлеб», — сказал Родитель. В поте лица надел человек на себя вериги разума и узко стягивающие обручи логики.

Фридрих Горенштейн

Вопрос о мышлении в разных культурах возник, как только произошли первые контакты европейцев с туземцами, людьми архаичных культур. Из рассказов путешественников, торговцев, миссионеров складывался образ «дикарей»: они страшно эмоциональны, странным образом связывают все происходящие события между собой и до смерти боятся нарушить табу, а также наивно считают своими предками и родственниками различных животных-тотемов, с которыми чувствуют постоянную связь. Все это воспринималось как свидетельства того, что мышление «дикарей» несобранно, диффузно, расплывчато.

При этом представление о «дикаре», который якобы не умеет думать, парадоксальным образом сочеталось с образом

«благородного дикаря», чистого человека, не испорченного цивилизацией и наделенного от природы фантастическим зрением, слухом и удивительной памятью. Во второй половине XIX в. возникла уже упомянутая нами *компенсаторная гипотеза*: у дикарей чрезвычайно развиты органы чувств, но это достигается за счет снижения интеллектуальных функций.

Компенсаторная гипотеза на рубеже XIX–XX вв. была частью научного дискурса об особенностях первобытного мышления (об этом много написано, см., например: Коул, Скрибнер 1977; Коул 1997, а также гл. 1). Тогда же, на рубеже веков, вышел ряд работ, описывающих характерные черты *иного мышления*, присущего представителям архаичных культур. Работы Э. Дюркгейма, М. Мосса, Л. Леви-Брюля, Ф. Боаса вошли в золотой фонд истории науки.

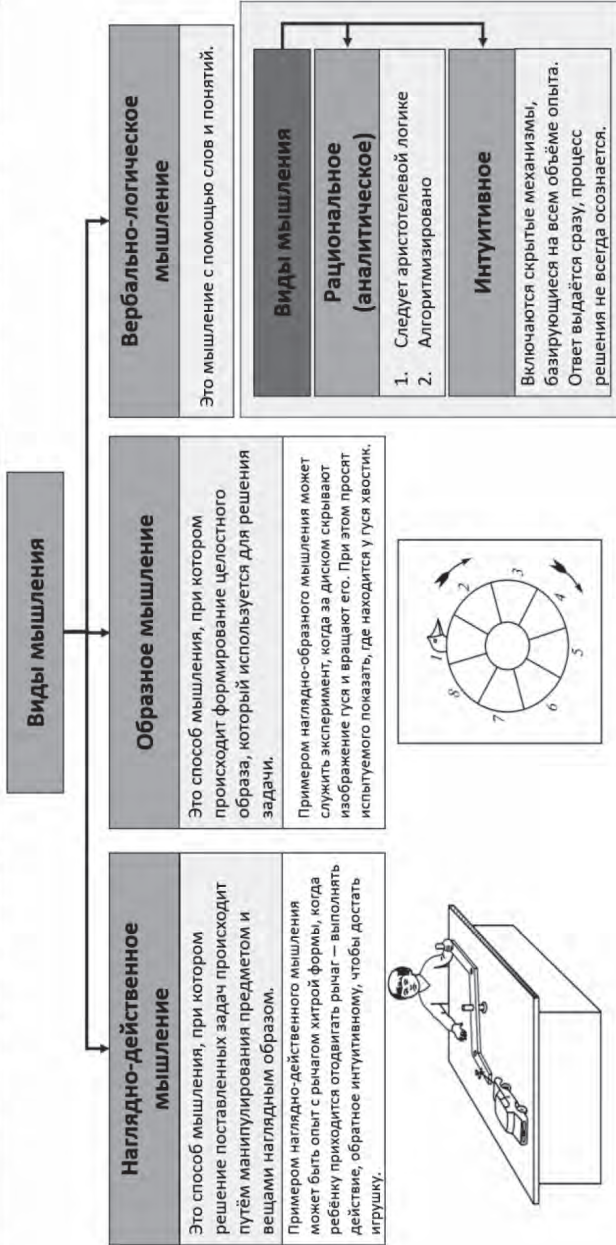
Стереотипы о наивном дикаре, который совершенно ничего не понимает и путает элементарные понятия, были уделом лишь части кабинетных ученых. Полевые исследователи, которые имели дело с представителями «естественных народов» — *Naturvölker*, видели, что они прекрасно адаптированы к условиям своей жизни и живо справляются с задачами, которые им приходится решать. Только по-другому. Постепенно приходило понимание, что это другой мир и *другое* мышление.

А какое мышление можно считать европейским? Четкого и общепризнанного ответа на этот вопрос не было и нет. Исследования мышления в психологии (Вюрцбургская школа, гештальтпсихология) показали сложность и многоплановость того, что подразумевается под мышлением. Подчеркивалось, что в процесс мышления вовлечены мотивы, что оно зависит от общего плана решаемой задачи. Были выделены различные виды мышления: *рациональное* (или аналитическое) и *интуитивное, образное, наглядно-действенное* (при котором решение задач происходит в виде и по ходу развернутого действия) и *вербально-логическое*, или, как его иногда называют, *теоретическое* мышление. Мышление разнообразно, оно задействовано в самых разных процессах, неотделимо от восприятия и запоминания, не сводимо к решению задач. Даже экспериментальные лабораторные исследования мышления уводили в бесконечное разнообразие его вариаций.

Что такое мышление?

Можно ли свести мышление к умению решать задачи?

Можно ли мышление приравнять к сознанию (как это было в интроспективной психологии)?



Исследования мышления в разных культурах еще расширили этот диапазон, но в то же время позволили поставить вопрос: а в чем, собственно, универсальность человеческого мышления?

«УМ ПЕРВОБЫТНОГО ЧЕЛОВЕКА» Ф. БОАСА

В 1911 г. в Нью-Йорке выходит книга уже хорошо знакомого вам Франца Боаса «Ум первобытного человека»*. Для полевого исследователя Ф. Боаса не было вопроса о наивности, дикости или глупости индейцев. Его книга, по сути, системная работа по развейиванию европейских стереотипов, связанных с восприятием первобытного мышления как «недомышления». Он последовательно выступает против расистских теорий (в то время популярны были взгляды А. Гобино и Г. Лебона с их представлениями о второсортных или вырождающихся расах и их природной ограниченности). Ф. Боас развенчивает «наивное предположение о господстве европейских наций» (Боас 1926: 5). В том, что касается интеллектуальной и эмоциональной сферы «первобытных» людей, Боас выступает против расхожих стереотипов: они импульсивны, непостоянны и подвержены страстям? Но представьте себе, что европейский путешественник торопится и негодует, требуя точно следовать графику, боится куда-то опоздать. Его спутники из местного племени спокойны, они не понимают, почему надо спешить, им неведомо точное время. Они вправе удивиться непонятной эмоциональности путешественника. Сами-то они умеют сдерживать себя в тех ситуациях, когда того требует их этикет и система табу. (Там же: 60). Они готовы заподозрить европейца в чем угодно, только не в отслеживании времени. Ведь время — это пора охоты на бизонов, пора возделывания маисового поля, пора сбора урожая... Это нормальные хозяйственные циклы, а не кружочек со стрелочками.

Принято считать, продолжает Боас, что у них ленивый ум, неспособный сосредотачиваться. Взгляните на ситуацию с дру-

* Уже в 1920-х гг. она была переведена на русский язык, см. Боас 1926. Предисловие к ней писал А. Н. Леонтьев.

гой стороны: появляется некий европеец, чужой и непонятный, и начинает задавать неинтересные вопросы на неважные для них темы. Но попробуйте заговорить о том, что представляет интерес для них. Не останется и следа от этого «сонного ума» (Боас 1926: 62). Итак, мы не лучше и не прогрессивнее. Мы просто другие и оперируем другими ценностями. Надо сказать, что для начала XX в. это были абсолютно новые, революционные мысли.

ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ ПО Л. ЛЕВИ-БРЮЛЬ

Одним из первых среди антропологов и социологов к проблеме специфики мышления в архаичных обществах обратился Люсьен Леви-Брюль (*Lucien Lévy-Bruhl*, 1857–1939).

В 1910 г. выходит его работа «Мыслительные функции в низших обществах», где Леви-Брюль называет такое мышление «пралогическим» или «дологическим». В более поздних работах он подчеркивал, что это вовсе не означает, что первобытные люди были алогичны, или нелогичны. Они прекрасно решали задачи, которые ставила перед ними среда их обитания.

Позже, в 1922 г., выходит его самая знаменитая книга «Первобытное мышление». Само слово «первобытное» здесь условно. Народы, которые ведут образ жизни, близкий к первобытному и которые существуют поныне, конечно, не являются эквивалентами первобытных. Но за неимением лучшего термина давайте условно назовем это мышление первобытным.

Леви-Брюль был кабинетным ученым. Первые его публикации куда более жестко описывали первобытное мышление. Но чем больше он занимался первобытным мышлением, тем больше понимал, что имеет дело не с «наивными и глупыми дикарями», но с людьми, которые по-другому понимают мир. Леви-Брюль подчеркивал, что, хоть это мышление принципиально отличается от мышления «цивилизованного», оно не примитивнее него и не предшествующая ступень развития: «Не существует двух форм мышления у человечества, одной пралогической, другой логической, отделённых одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, ко-

торые сосуществуют в одном и том же обществе и часто — быть может, всегда — в одном и том же сознании» (Леви-Брюль 1989: 131–132).

И все же пралогическое мышление обладает рядом особенностей.

Прежде всего Леви-Брюль обращает внимание на то, что оно *мистически ориентировано*. «Без всяких затруднений оно допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в двух или нескольких местах. Оно обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум» (Там же: 131). Мало того, одно и то же существо в одно и то же время может быть самим собой и кем-то еще.

Пример, приводимый Леви-Брюлем и ставший классическим: индейцы племени бороро называют себя красными попугаями араара. При этом они не имеют в виду, что когда-нибудь их душа превратится в красного попугая или что красный попугай араара когда-то был членом их племени. Нет, просто нормальный индеец бороро одновременно является и человеком, и попугаем араара.

Это вызывает удивление у антропологов, путешественников, но ни в коем случае не у самих индейцев. Для них это совершенно нормально и естественно. Противоречия они в этом не усматривают. Такая *терпимость к противоречиям* и принятие их и есть одна из фундаментальных особенностей пралогического мышления.

Наше логическое мышление, напротив, следует «закону противоречия»: противоречащие суждения не могут быть одновременно истинными; вещь не может быть собой и чем-то иным в одно и то же время, нельзя объединить или слить воедино два различных объекта так, чтобы они одновременно оставались разделенными.

По Леви-Брюлю, пралогическое мышление следует не логическому закону противоречия, а *закону партиципации*, то есть предполагает, что люди и животные, предметы и их изображения «...непостижимым образом... излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них» (Там же).

Следующая *особенность пралогического мышления состоит в его малой дифференцированности*. Образы объектов, идеи, эмоции нерасторжимы в представлениях первобытных людей. Ощущение и идея, образ и эмоция, вызываемая этим образом, соединяются в сложный конгломерат.

В силу этого в архаичном мышлении изображение предмета оказывается абсолютно тождественным его оригиналу и вызывает опасения. Поэтому в большинстве традиционных культур считается, что художник, который рисует картину, или фотограф, который создает портрет человека, забирают у него частицу души, делая его более уязвимым. Ведь изображение обязательно несет в себе часть того, кого изображают, и отныне они навсегда связаны общей судьбой. Эти представления лежат в основе многих магических действий, когда символическое изображение врага уничтожается (пронзается костью, протыкается булавкой, сжигается...). По этой же причине нельзя наступать на тень человека. В некоторых культурах это приравнивается к порче и даже убийству (Фрезер 1980).

Индеец сиу так отреагировал на зарисовки этнографа: «Я знаю, что этот человек уложил в свою книгу много наших бизонов, я знаю это, ибо я был при том, когда он это делал, с тех пор у нас нет больше бизонов для питания» (Леви-Брюль 1989).

Очень схожа со связью с изображением связь с именем. Имя человека — не звук пустой, оно несет в себе программу жизни. Для этого существуют специальные обряды имянаречения. Детей называют по имени культурного героя или великого предка. На Северном Кавказе распространены имена героев нартского эпоса, *Асхар*, *Сослан*, в исламской традиции это имена пророка и членов его семьи, *Мухамед*, *Ибрагим*, *Талиб*, *Фатима*... Имя может нести в себе пожелание: *Ваха* — живи долго (чеченск.), *Мамэла* — бессмертный, *Баргиш* — глаза, зоркий (ингушск.). Многие кавказские имена и фамилии до сих пор несут упоминание о тотемах. В Абхазии считается, что носители фамилии *Цугба* находятся в родственных (тотемических) отношениях с кошкой (*ацгу* — кошка); фамилия *Аджба* признает свое тотемическое родство с дубом (*адж* — дуб, *Аджба*, *Адж-ипа* — сын дуба). К доисламской вайнахской традиции восходят имена *Таус* — павлин, *Борз* — волк, *Човка* — галка (Чурсин 1957; Бурова,

Зверева 2001). Носители имен обмениваются с тотемами энергией и силой.

Этот образ мысли абсолютно жив и среди нас. Во времена Советского Союза появилось огромное количество *Ленинин*, *Виленов*, *Тракторин*, были даже *Даздрапермы* (да здравствует первое мая) и *Лагшмивары* (лагерь шмидтовцев в Арктике) — имена новые, принцип имянаречения старый, в основе его все те же представления о связи имени и его носителя.

Изображения, нарисованные, гравированные или изваянные, в китайской культуре представляются столь же реальными, как и изображаемые существа, «изображение, более или менее похожее на свой оригинал, является alter ego (вторым “я”) живой реальности, обиталищем души оригинала» (де Гроот 2000). «Портрет Дориана Грея» О. Уайльда, когда изображение становится хранилищем души своего прототипа, — европейское исполнение этой же темы. О подобных представлениях говорил Леви-Брюль, подчеркивая, что в нашем сознании логическое мышление уживается с пралогическим.

Когда мы подозрительно относимся к нашим фотографиям и когда нам по телевизору закатывают целые передачи о чудесных свойствах картин, портретов, икон, мы живем в том же архаичном миропонимании.

Еще одна особенность архаичного мышления — **представление о причинно-следственных связях**. Европейское мышление в поисках причинно-следственных связей выискивает какие-то глубинные закономерности. В пралогическом же мышлении сочетание представлений происходит совсем иным образом. Все события, следующие друг за другом, с легкостью связываются причинно-следственной связью. Предшествующее событие воспринимается как причина последующего. Для нас же это одна из классических логических ошибок, *post hoc ergo propter hoc*. Если, пишет Леви-Брюль, на человека напала змея, то он начинает чувствовать себя ответственным за смерть ребенка в соседней деревне. Причинно-следственная связь между напавшей змеей или случайно нарушенным табу и свершившейся бедой для него совершенно очевидна.

Такое понимание причинности заставляет искать и находить причинно-следственные связи там, где для европейско-

Леви-Брюль. Первобытное мышление

ПРАЛОГИЧЕСКОЕ $\neq$ НЕЛОГИЧЕСКОЕ: не существует двух форм мышления, разделенных глухой стеной

Основные работы:

“Первобытное мышление” (1922). Леви-Брюль пытается объяснить особенности мышления туземцев. «Мыслительные функции в низших обществах» (1910), где он пытается объяснить особенности, присущие такому мышлению. Леви-Брюль называет его пралогическим или дологическим.



Lucien Lévy-Bruhl
1857–1939

Особенности пралогического мышления по Леви-Брюлю:

идеи не отделены от эмоций;

следует закону партиципации;

терпимо к противоречиям;

иное понимание причинности;

МИСТИЧЕСКОЕ мышление.

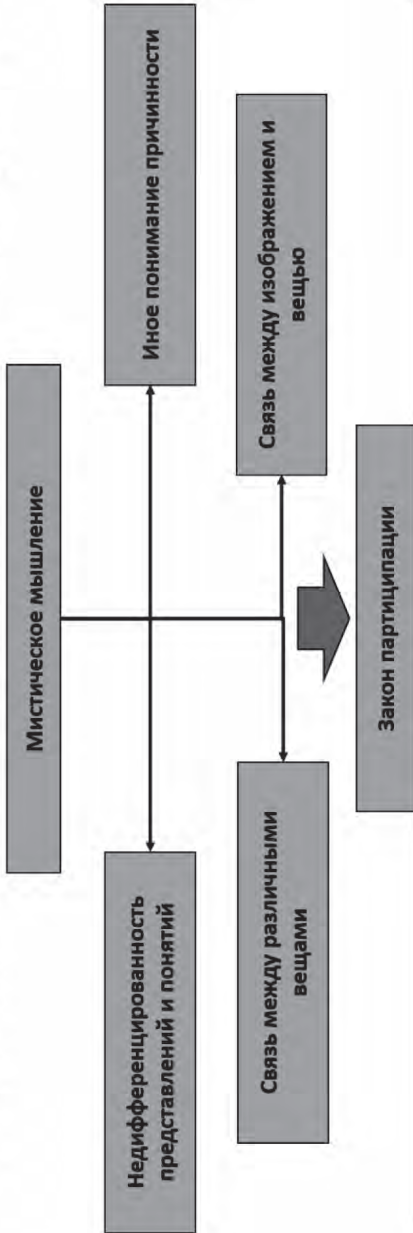
го рационального мышления их нет. В силу этого *архаичное мышление не признает случайности* как объяснения тех или иных событий. Оно всегда находит обоснование и объяснение происходящему. То, что рациональное мышление считает сверхъестественным и потому оставляет за пределами познаваемой реальности, для магического миропонимания как раз является объектом познания (Юнг 1994: 160–184). Магическому мышлению присуща убежденность, что за случайностью скрываются иные таинственные, но совершенно реальные мощные закономерности. Это те самые силы, что правят миром и определяют порядок вещей. Эта особенность первобытного мышления отмечалась Л. Леви-Брюлем, Р. Юбером и М. Моссом. К. Леви-Строс вслед за ними называет магическое мышление «гигантской вариацией на тему причинности», которое «отличается от науки не столько незнанием или пренебрежением детерминизмом, сколько требованием более властного и более прямолинейного детерминизма, который наука может счесть безрассудным или поспешным» (Леви-Строс 1994: 121; см. также Лотман 1992: 92–94).

Мистичность, «недифференцированность» образов и предметов, их странное взаимодействие и слияние, а также предельно широкое понимание причинности — за всеми этими свойствами первобытного мышления стоит иная картина и даже концепция мира:

Для первобытного сознания нет чисто физического факта... Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы». Все в мире связано между собой невидимыми нитями, «подобное производит подобное», вступившие в контакт объекты обмениваются энергией, «заражаются» друг от друга, оставаясь уже навсегда в магическом «контагиозном» взаимодействии. Именно такие представления лежат в основе магической картины мира, порождая магические практики и сложнейшие архаичные теории о силах, царящих в природе, и их персонификациях (Фрезер 1980: 20–61).

Если в мире царит «закон симпатии» (термин Дж. Фрезера) или «закон партиципации» (Л. Леви-Брюль), то совершенно ло-

Различия в способах мышления по Леви-Брюлю



✓ Подобное вызывается подобным – основа имитативной магии.

✓ "В коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут быть непостижимым для нас образом одновременно и самими собой и чем-то иным... они излучают и воспринимают силы, способности, качества, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них".

Европейское мышление следует "закону противоречия", "согласно которому явление или вещь не может быть одновременно и собой и чем-то иным".

гично, что шаман племени гуичолов, надевая на себя головной убор из перьев орла, обретает его исключительную прозорливость и видит все, что происходит в небе, на земле, под землей, — по мнению гуичолов, орел обладает всеми этими качествами. Совершенно логично, что, нацеливаясь костью или протыкая фигурку врага, поражаешь его, равно как если давно не было дождя, то нужно провести ритуал, окропляя землю водой, и, громыхая колотушками, вызывать гром, — все это логично, но *это иная логика, релевантная иной концепции мира*, весьма далекой от европейского рационализма.

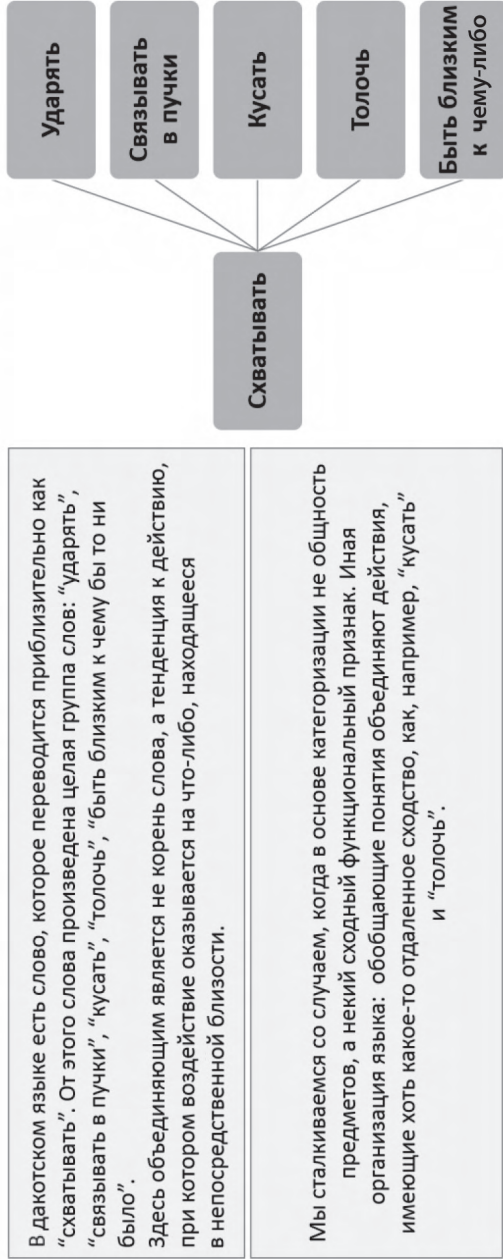
МЫШЛЕНИЕ КАК КЛАССИФИКАЦИЯ

Еще одна особенность архаического мышления — его скрупулезная *конкретность*, оно внимательнейшим образом относится к малозначительным (на наш взгляд) деталям и сиюминутным переходящим обстоятельствам, фиксируя их в понятийном аппарате языка. Примеры, ставшие классическими: двадцать наименований снега у эскимосов, множество наименований тюленя, отражающих пол, возраст и то, что он делает, «тюлень, греющийся на солнце», «тюлень на плавающей льдине» (Боас 1926: 81). Это примеры, приведенные Ф. Боасом в его монографии «Ум первобытного человека», которые из этой книги перекочевали в работы Э. Сепира, К. Леви-Строса и других, кто занимался исследованием понятийного аппарата мышления в разных культурах. Ф. Боас был первым, кто показал, что за этой, с нашей точки зрения, излишней и бессистемной детализацией стоит не аморфность мышления и не «дикость», а *иной принцип образования понятий*.

Например, на языке племени квакиутл идея «сидеть» почти всегда выражается неотделимым суффиксом, обозначающим место, на котором сидит какое-либо лицо: «сидит на полу в доме», «на земле», «на пологом берегу», «на гряде вещей» (Там же: 83) Но самого по себе слова «сидеть» нет. В крайнем случае, как выяснил Боас, можно сконструировать фразу: «будучи в сидячем положении».

Пример словообразования в дакотском языке

Ф. Боас «Ум первобытного человека», 1911 г.



Ф. Боас предложил индейцам острова Ванкувер перевести фразу: «Глаз есть орган зрения». Фраза, которая легко переводится на все европейские языки, вызвала множество затруднений. Что такое «орган»? Глаз человека или животного, и какого именно?

Индеец может так же оказаться неспособным легко обобщить отвлеченную идею глаза, как представителя целого класса объектов; но, может быть, ему придется специализировать мысль выражением вроде «этот глаз здесь». Далее, он, пожалуй, не в состоянии выразить одним термином идею «органа», но ему придется подробно определять ее при посредстве выражения вроде «орудия видения», так что вся фраза может принять форму вроде «глаз неопределенного лица есть орудие его видения» (Боас 1926: 82).

Важно, что, несмотря на определенные сложности, удалось сконструировать фразу, которая передавала точный смысл. Точно так же при отсутствии в языке отвлеченных понятий («любовь» и «сожаление» без уточняющей притяжательной формулы типа «моя любовь к кому-то», «мое сожаление к вам» в языках индейцев о. Ванкувер не употребляются) сама мысль существования таких терминов без уточнений была легко воспринята молодыми индейцами, собеседниками Боаса.

«Тот факт, что обобщенные формы выражения не употребляются, не доказывает неспособности образовывать их, но доказывает лишь то, что образ жизни народа таков, что они не нужны, но они развивались бы по мере надобности» (Там же: 83–84).

В языке прежде всего кодируется то, что жизненно важно. Для эскимосов жизненно важно передать точную характеристику состояния снега, равно как и донести информацию о тюлене, охота на которого входит в их систему жизнеобеспечения. В русском языке, к слову сказать, также насчитывается более десятка терминов, характеризующих состояние снега. В монгольском языке есть множество наименований лошади, отражающих возраст, пол, породу, физические параметры, выносливость, готовность участвовать в состязаниях на определенную дистанцию.

То же самое можно сказать о счете, у многих архаичных народов набор числительных крайне мал: «один», «два»... «много».

В одном из племен Новой Гвинеи счет шел до шестидесяти. На вопрос этнографа, почему бы не продолжить далее, ему с удивлением ответили: «Зачем? Ведь у одного человека не может быть больше 60 свиней» (Выготский, Лурия 1993: 98).

Стоит отметить одну особенность, связанную со счетом, — это потеря индивидуальности. То, что посчитано, — унифицировано и низведено до порядкового номера. К тому же в традиционных культурах хорошо известна идея опасности прямого счета из-за боязни, что он как-то влияет на то, что подсчитывается, отнимая энергию и силу. В ситуациях, когда в открытую считать было нельзя, пользовались приемами тайного счета, счетом без цифр (для него придумывались различные приемы типа ритмизированных текстов-считалок), или так называемым «натуральным счетом» (термин Л. С. Выготского) (Там же: 108–111). Надо ли при натуральном счете подсчитывать точное число? Зачем считать, если понятно, что этот табун должен заполнить этот загон? Или когда все учитываемые объекты сами по себе идентифицируемы и их можно окинуть единым взглядом? Или когда количество *ощутимо*?

«Натуральный» счет может соседствовать с самым точным подсчетом. Однажды в банке кассирша должна была принять большую сумму денег. Аппарат для счета был занят, и она начала быстро-быстро считать — только руки мелькают. Одна пачка, вторая. И вдруг, едва взяв в руку следующую пачку, она остановилась: «Тут явно одной купюры не хватает». Она определила количество без счета, наощупь... и, конечно, оказалась права.

Основания для образования абстрактных понятий в разных языках могут быть самыми разными. В большинстве европейских языков обобщающие понятия объединяют некие категории предметов, например, «дерево». Смею заверить, что никто из нас в жизни дерева не видел. Мы видели высохшую сосну на поляне, ясень, березу, наряженную к Новому году ель... Но коль скоро на свете нет дерева, к чему это слово? Без него можно обойтись, как это и делают многие народы. Но это вовсе не означает, что в их языках совсем не будет никаких обобщений, за которыми бы стояло объединение в группу чего-то, в чем усма-

тривается сходство по тем или иным признакам. В дакотском языке есть слово, которое переводится приблизительно как «схватывать». От этого слова произведена целая группа слов: «ударять», «связывать в пучки», «кусать», «толочь», «быть близким к чему бы то ни было» произведены от общего основания, обозначающего «схватывать». Здесь под одно понятие подводятся не предметы, а действия (Боас 1926: 81). Категоризироваться и «подводиться под одно понятие» могут не сами предметы, а их свойства. Фраза «Злой мужчина убил бедного человека» на языке индейцев чинук звучала бы как «Злоба мужчины убила бедность человека». Или «Она вкладывает корни в малость корзины» (цит. по: Леви-Строс 1994: 113). Здесь «злоба», «бедность», «малость» суть обобщающие абстрактные категории.

Позже К. Леви-Строс, включившись в дискуссию об архаичном мышлении, показал, что множество терминов в «примитивных» языках и отсутствие привычных абстрактных понятий отражает не «ленивый» ум, а как раз попытку по-своему классифицировать мир, это «свидетельство жажды объективного познания и никак не ограниченность» (Там же: 114). Создание абстрактных терминов — это прежде всего «выражение интересов» людей. (Там же: 114).

Можно привести примеры, когда русский язык или английский тоже покажутся недостаточно абстрактными или «примитивными». Как известно, знаменитая китайская кухня насчитывает века и славится разнообразием используемых продуктов. Искусство повара, приём пищи, вкус еды — все это занимает в системе традиционных китайских ценностей куда более значимое место, чем у русских или англичан. Гастрономическая терминология китайского языка вооружена рядом понятий, отсутствующих у нас. В современном китайском языке есть, например, устойчивые фразеологизмы для *пищи с высоким содержанием углеводов* (高碳水化合物食品, gao tanshui huahewu shipin, букв. «высоко углеводная пища») и для *пищи с высоким содержанием белка* (高蛋白食物, gao danbaizhi shiwu, «высоко белковая пища»). Подобного рода конструкты у нас скорее относятся к специальной лексике по диетологии, мы вряд ли скажем, что надо пойти в магазин, чтобы купить то, что содержит множество углеводов, нам придётся перечислить: мака-

Образование понятий

На многих языках трудно выразить отвлеченные понятия «глаз» – чей именно? Нет терминов для выражения качества без связи с объектом – «любовь», «сожаление», «доброта».

Пример: у эскимосов нет единого названия для тюленя. Это для них слишком абстрактное понятие. Зато есть отдельные термины для самки тюленя, молодого тюленя, греющегося на льдине, для тюленя, который плывет под водой, и так далее.

- У многих архаичных народов **нет абстрактного счета**: “один”, “два” ... “много”. Аборигены папуа Новой Гвинеи считали до тридцати. Зачем больше, если у человека не может быть больше тридцати свиней.
- **За счетом стоит потеря индивидуальности**. Вещь превращается просто в порядковый номер. Теряет энергию, силу.
- **Натуральный счет** (Выготский) — когда количество оценивается по общему «ощущению», например размер табуна или когда «считают» стадо, зная каждое конкретное животное.

Франц Боас показал, что за излишней конкретностью стоит не “дикость”, а иной принцип образования понятий, **иное обобщение эмпирического материала**.
Отсутствие отвлеченных понятий связано с отсутствием надобности в них.

роны, хлеб, картошка; в китайском же это компактные словосочетания, входящие в повседневную речь.

Стремление классифицировать и систематизировать мир — это самое универсальное свойство человеческого мышления. Оно выражается в категоризации и создании обобщающих понятий. А вот сами обобщающие понятия и абстрактные термины, как раз напротив, НЕ универсальны, и язык отражает это культурное своеобразие.

ЛЕВИ-СТРОС О ПРИРОДЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Леви-Строс посвятил свою научную жизнь отстаиванию идеи универсальной структуры человеческой психики, в основу которой положен *принцип бинарности*. Познавая, упорядочивая и классифицируя мир, человеческая мысль выстраивает многоуровневую систему *бинарных оппозиций*. Плодом такого познания становится культура в самом широком смысле слова: язык, мифы, системы родства, социальные структуры, системы тотемов, организация поселения... Структурирование мира Леви-Строс изучал более всего на материале мифов, выделяя зашифрованные в них бинарные оппозиции (этому посвящены все четыре тома его «Мифологиики»). Неевропейское мышление Леви-Строс предпочитал называть не «пралогическим» или «первобытным», а *мифологическим*.

Леви-Строс в монографии «The Savage Mind» (в старом переводе «Неприрученная мысль») описывает богатейшую терминологию языков индейцев для растений и животных. Индейцы коауила (*coahuila*), обитающие в пустынных районах Южной Калифорнии, знают около шестидесяти наименований съедобных растений, 28 видов растений с наркотическими и тонизирующими свойствами (тогда как европейцы знают порядка шестидесяти растений с наркотическим действием) (Леви-Строс 1994: 115–117). Обычный индеец-семинол называет 250 различных растений, ботаническая лексика навахо — 350 растений, а хопи — 500. При этом названия растений отсылают к самым

разным свойствам, таким как форма листа, корня, соцветия, время цветения, место обитания, пол, вкус, запах, хозяин растения. Все растения и животные у них образуют своеобразные таксономические группы.

Навахо считают себя «великими классификаторами».

Они, например, делят всех живых существ на тех, кто обладает речью, и тех, кто ею не обладает. Не обладающих речью делят на животных и растения. Животных — на тех, что бегают, летают и ползают. Бегающие делятся на путешествующих по воде или по земле и далее на дневных и ночных...

Индейцы-осейджи делят все, что есть в мире, на три категории: одни связаны с небом, другие с водой и третьи с землей. К небу относятся солнце, звезда, журавль, ночь... К воде — мидии, черепаха, туман, рыбы... К земле — медведь, пума, дикобраз, олень... Куда следует отнести орла? Казалось бы, к небу... Но осейджи связывают орла с землей!

Дело в том, что, согласно их логике, орел летает рядом с молнией. Молния всегда приносит огонь. После огня остаются угли. Угли — это черная земля. Поэтому у осейджей никаких сомнений в том, что орел как хозяин угля является земным животным (Леви-Строс 1994: 158–159).

По сути дела, архаическое мифологическое мышление всегда работает в рамках довольно строгой логики. Просто ключи к этой логике необходимо знать.

«Любое классифицирование, — писал Леви-Строс, — имеет превосходство над хаосом; и даже классификация на уровне чувственных качеств — этап в направлении к рациональному порядку» (Там же: 125).

Каждый термин подразумевает некую классификацию, так как он отделяет значимое от второстепенного, а это изначально задаётся историко-культурным контекстом, в котором он рождается и фигурирует. Надо только дать себе труд понять, почему в данном контексте такая систематизация работает.

Те же осейджи некий цветок (на английском языке называется *blazing star*)*, бизона и маис в ритуальных заклинаниях называют одним словом. Нам это кажется нелогичным, но только до

* *Lacinaria psyenostachy*.

Поливалентная классификация навахо



тех пор, пока мы не узнаем, что эти индейцы летом охотились на бизонов до тех пор, пока на равнинах не расцветет «пылающая звезда». Как только она распускается, осейджи понимают, что маис вызрел и что пора возвращаться в свои деревни для уборки урожая (Леви-Строс 1994: 161).

Аналогичный пример, приведенный Леви-Брюлем, рассматривает А.Н. Леонтьев. Индейцы племени гуичолов одним словом называют пшеницу и оленей. Но это вовсе не означает, что последние для гуичолов сливаются в единый обобщенный

Особенности мифологического мышления

Иные принципы образования понятий

Иные основания классификаций

Гипердетерминированность архаического мышления

Заболел ли человек, неудача ли случилась на охоте, чердак ли упал, поддел ли кто-то кого-то на рог – всегда есть тот, кто навёл болезнь, порчу. Надо обязательно найти виновных, установить причину и понять какое табу было нарушено. Даже если между нарушением табу и неприятностью прошло лет 8 или 15, не сомневайтесь: до их причинно-следственной связи обязательно докопаются.

образ, они «разумно засевают пшеницей поля и с полным сознанием цели своих действий ведут охоту на оленей». Понятие же отражает и объективирует в себе то, какой смысл и олень, и пшеница имеют для гуичолов: «...олень и пшеница имеют действительно общее, а именно они одинаково суть предметы, от которых зависит существование племени» (Леонтьев 1981: 315).

Например, еще более загадочная сопричастность значений «олень» — «перо» выражает лишь осознание того, что стрела должна быть изготовлена так, чтобы она могла поразить оленя. Об этом прямо говорит факт привязывания волос оленя к оперению стрелы, направляющему ее полет (Там же: 316).

Такого рода термины «расположены на полпути между образами и (абстрактными. — М. Т.) понятиями» (Леви-Строс 1994: 126). Они могут обобщать предметы, их свойства, их смысл и значение для людей данного племени, они также могут группировать и классифицировать явления и вещи, флору и фауну, не придерживаясь единых классообразующих признаков. В силу этого Леви-Строс говорит о *поливалентной природе логик* мифологического мышления, которые одновременно прибегают к разным по типу связям и свободно ими оперирует (Там же: 162).

БРИКОЛАЖ

Для описания характера мифологического мышления Леви-Строс ввёл термин *бриколаж*. Изначально глагол *bricoler* означал не прямое, неожиданное действие — рикошет, срезание угла. О бриколаже говорили при игре в бильярд, в мяч, охоте и т. д. «В наши дни, — пишет Леви-Строс, — бриколёр — это тот, кто творит сам... используя подручные средства» (Леви-Строс 1994: 126). Бриколёр — это ремесленник, самоучка, народный умелец, который мастерит и пускает в дело все, что под рукой. У него нет какой-то конкретной рациональной логики подбора материала, но все у него подгоняется очень точно, удобно и красиво.

Леви-Строс уподобляет мифологическое мышление такому народному умельцу — бриколёру. Как ремесленник — шестеренками сломанного будильника, оно с легкостью оперирует предметами, знаками, образами и понятиями, исследуя и структурируя мир. Именно поэтому таким причудливым это мышление кажется нам, использующим более алгоритмизированные пути мышления.

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МЫШЛЕНИЯ В РАЗНЫХ КУЛЬТУРАХ

Строго говоря, экспериментальным путем исследовалось не мышление в целом, а способы решения задач, которые были поставлены так, что подводили испытуемых к абстрактной категоризации предметов, а также к обращению к логическим умозаключениям.

Группа московских психологов под руководством А.Р. Лурии, друга и сподвижника Выготского и Леонтьева, в начале 1930-х гг. приняла участие в экспедициях в отдаленные кишлаки Узбекистана и к кочевникам Киргизии (Лурия 1971). Испытуемых можно было отнести к двум основным группам: неграмотные и те, которые получили хотя бы несколько классов школьного образования. Им предъявляли задания, которые разрабатывались специально для этого исследования (в подготовке принимал участие Выготский), чтобы задачи были насколько возможно связаны с их обычными занятиями.

Следуя методике «четвертый лишний», испытуемым показывали рисунок, где изображены предметы, например, топор, пила, молоток, полено. Какой предмет лишний?

Представители традиционного общества, люди, не тронутые школьным образованием, отвечали, что лишнего нет ничего. В хозяйстве все эти предметы решительно нужны.

Лурия описывает разговор с испытуемым:

— Они все похожи, — сказал он. — Я думаю, что все они нужны...

Если вам нужно разрубить что-нибудь, Вам нужен топор. ...

— Какие из этих предметов можно назвать одним словом?

Методика «четвёртый лишний»

Методика «четвёртый лишний» разрабатывалась как личностная методика для выявления особенностей нарушения мышления.

Испытуемым дают карточку, поделённую на четыре части.

В каждой части изображён определённый предмет. Например: топор, пила, таяпка, полено.



Который из них лишний?

Аргументация может быть различной. И главный вопрос состоит в том, на какую именно логику рассчитан тест.

- Как это? Если мы назовем все три вещи «топор», это будет неверно.
- Но один человек выбрал три предмета: молоток, пилу и топор — и сказал, что они схожи.
- Пила, молоток и топор все должны работать вместе, но полено тоже должно быть вместе с ними!
- Как ты думаешь, почему он выбрал эти три вещи, а не полено?
- Может быть у него много дров, но если он останется без дров, он ничего не сможет делать.
- Правильно, но ведь молоток, пила и топор — орудия.
- Да, но даже если у нас есть орудия, все же нам нужно и дерево. Иначе мы ничего не сможем построить... (Лурия 1982: 47–69).

Согласитесь, испытуемый по-своему прав. Просто он рассуждает в логике своей повседневной жизни.

Еще один пример из исследований Лурии:

...испытуемому показали рисунки птицы, ружья, кинжала и пули. Он сказал: «Ласточка сюда не подходит...» — исследователи ликовали, вот она, абстрактная классификация, но недолго: «...Ружье... заряжено пулей и убивает ласточку. Зато нужно разрезать птицу кинжалом — по-другому это сделать нельзя. То, что я сначала сказал про ласточку, неверно. Все эти вещи подходят друг к другу» (Там же: 47–69).

Все вернулось на круги своя.

Аналогичный пример был получен при психодиагностическом обследовании пациента, представителя традиционного патриархального общества, в начале 2000-х гг. Клинический психолог в Израиле (ученица Лурии) обследовала больного, уроженца Эфиопии, простого неграмотного крестьянина. Одним из тестов был «четвертый лишний». В медицинской психологии этот тест используется при диагностике особенностей мышления, в частности нарушения логики. В некоторых случаях (в совокупности с другими данными) это может быть признаком заболевания. На карточке были нарисованы свисток, дудочка, кепка и радио. Пациент из Эфиопии объяснил, что лишнего ничего и нет. Ведь когда пойдешь пасти овец, кепочка точно нужна — жарко. Что-

бы овцы не расходились, да и скучно не было, сидишь и слушаешь радио или играешь на дудочке. Но овцы бывают такие тупые, что на дудочку могут и не пойти, им только свисток резкий нужен... Пациент был представителем другой культуры. В этом контексте тест утратил свою медицинскую диагностическую силу и ярко показал особенности «архаичной» логики.

Другим заданием у А. Р. Лурии было решение силлогизмов — задачек на формальную логику. Предлагалось два вида силлогизмов — со знакомым и незнакомым содержанием.

«Хлопок растет там, где жарко и сухо. В Англии холодно и сыро. Может там расти хлопок или нет?» Несмотря на то, что про хлопок испытуемые, казалось бы, знали все, они отказывались давать ответ: «Я был только в Кашгаре. Ничего больше я не знаю»... Только после длительных разъяснений их убеждали отвечать на основе самих слов, и они неохотно соглашались сделать вывод: «Из твоих слов понятно, что хлопок там не может расти, если там холодно и сыро. Когда холодно и сыро, хлопок растет плохо» (Лурия 1982: 47–69).

Силлогизмы второго типа строились на совсем незнакомом материале: «На Дальнем севере, где снег, все медведи белые. Новая Земля — на Дальнем севере. Какого цвета там медведи?» — и требовали чисто теоретических умозаключений. Но испытуемые по-прежнему опирались только на собственный опыт: «На твои слова может ответить только кто-то, кто там был», «Что я знаю, я говорю, и ничего кроме этого» или «Если человеку шестьдесят или восемьдесят лет и он видел белого медведя и рассказал об этом, ему можно верить» (Там же).

В то же время молодое поколение, получившее образование, отвечало: «Из ваших слов понятно, что медведи там белые». Лурия делает вывод, что испытуемые, получившие основы школьного образования, легко могут перейти к абстрактному мышлению.

В 1960-е гг. аналогичные эксперименты повторили в Африке, в Либерии, среди народа кпелле американские психологи М. Коул и С. Скрибнер (*Sylvia Scribner*). Кпелле предложили решить простой силлогизм:

«Паук и чёрный олень всегда едят вместе. Паук сейчас ест. Ест ли сейчас чёрный олень?»

— Они были в лесу?

— Да. <...>

— Но меня там не было. Как я могу ответить на такой вопрос?

— Разве ты не можешь на него ответить? Даже если вас там не было, вы можете ответить на этот вопрос.

— Да, да, черный олень ест... Потому что черный олень всегда бродит целый день и ест листья на кустах. Потом он немного отдыхает и снова принимается есть листья (Коул, Скрибнер 1977: 198).

И еще один силлогизм:

«Если Флюмо или Йакпало пьют сок тростника, староста деревни сердится. (Как вы понимаете, сок тростника здесь вовсе не безобиден, это местный алкогольный напиток. — М. Т.) Флюмо не пьет сока тростника. Йакпало пьет сок тростника. Сердится ли староста деревни?»

— Люди не сердятся на других людей.

— Флюмо не пьет сока тростника. Йакпало пьет сок тростника. Сердится ли староста деревни?

— Староста деревни в тот день не сердился.

— ...Почему?

— Потому что, когда Флюмо пьет сок тростника, это плохо. Поэтому староста деревни сердится... а когда Йакпало иногда пьет сок тростника, он ничего плохого не делает людям. Он идет и ложится спать. Поэтому люди на него не сердятся. Но тех, кто напивается и начинает драться, — староста не может терпеть их в деревне (Там же: 199).

Неграмотные кпелле, как и неграмотные крестьяне из Средней Азии, переводили логическую задачу в практическую плоскость. В последнем случае кпелле удалось вспомнить каких-то знакомых Флюмо и Йакпало, один из которых, выпив, становился агрессивным, а другой — нет, и сделал вполне логичный вывод, в основе которого был его собственный опыт.

Задача же на формальную логику попросту игнорируется. С. Скрибнер просила кпелле просто повторить задачу. Повторяя, они не называли основного посыла силлогизма, вопрос

подменяли общей фразой — это было названо *неприятием логической задачи*.

Эксперименты, проведенные с интервалом более чем в 30 лет, в разных частях света, показали совершенно аналогичные картинки. Представители традиционных обществ решают задачи, исходя из своего непосредственного опыта. Справедливости ради надо отметить, что, несмотря на все попытки приблизить тесты к реалиям жизни испытуемых, задачи по сути своей были для них совершенно новыми. Сходство антуража (орудия труда, хлопок, сок тростника) создавало мнимую близость к тем проблемам, с которыми им приходилось иметь дело в обыденной жизни. Отсюда и «недоверие к первоначальным посылкам, которые не основывались на их личном опыте», и отсутствие представления об «универсальности посылок» силлогизма, о которых как об особенностях архаичного мышления писал А. Р. Лурия (Лурия 1982). Испытуемые решали задачи так, как подсказывал им их опыт, не испытывая ни малейшей необходимости в абстрактных категориях или в формальной логике.

Эксперименты А. Р. Лурии впервые показали, что понятийное мышление обусловлено культурой и формальная Аристотелева логика вовсе не имманентно присуща человеческому сознанию (как это декларировалось, например, в Вюрцбургской психологической школе, в их тезисе о «логических ощущениях») (Там же).

Поэтому навыки восприятия абстрактных логических конструкций — увязывание отдельных фраз в единый силлогизм, принятие посылки, процедура вывода — всё это не что иное, как культурный опыт.

* * *

Архаичному мышлению свойственны иные логики. Как и рациональное мышление, оно категоризирует и систематизирует мир, но делает это иначе:

- Иначе понимает причинно-следственные связи (что воспринимается как магия и позволяет говорить Леви-Брюлю о его магическом характере).

- Оперирует иными понятиями и иначе образует понятия (вспомним одно название для оленя и пшеницы или примеры Ф. Боаса). Обобщающие понятия могут не только объединять предметы в отдельные категории, но обобщать способы действия, качества предметов, а также отражать некие общие смыслы или знаки (олень и пшеница как основа жизнеобеспечения или как у осейджей: цветок как знак начала сбора урожая маиса).
- Апеллирует к иной картине мира и склонно к *гипердетерминированности*: если всё в мире, согласно партиципации, связано между собой, то для случайности нет места.

Европейские культуры разработали свой понятийный аппарат, который стал инструментом вербально-логического мышления. Для понятийного мышления, оперирующего абстрактными понятиями и усвоившего логические операции, совершенно неважно, о чем задачи, о хлопке, о белых медведях, о каких-то астрономических величинах, о загадках микро- или макромира. Это мышление с легкостью отрывается от конкретики и воспаряет в сферу абстракций, рассматривая мир как самый сложный силлогизм, принимая за систему посылок знания, наработанные человечеством. Такое мышление делает открытия и легко выходит за пределы непосредственно чувственного опыта. Этим путем идет современная наука, которая открывает миры за пределами нашего обыденного сознания, открывает реалии, которые никак не стыкуются с нашей повседневной картиной мира: черные дыры, квантовые переходы, антиматерию и наночастицы. Наука изучает их и трансформирует представление человечества о вселенной, вычисляет «на кончике пера» новую картину мира, которая вступает в конфликт с эмпирическим житейским опытом: уму непостижимо, чтобы частица была в то же время волной (это еще труднее себе представить, чем то, что индеец бороро — человек и в то же время красный попугай), но корпускулярно-волновая теория непреклонно доказывает это положение.

Однако и у научного, логического пути мышления свои ограничения. Оно мощный инструмент в алгоритмическом рациональном мире, однако эта логика теряет свою непреклон-

ность, как только речь заходит о «тонких материях», например, об экзистенциальной реальности, о внутреннем мире человека с его богатой эмоциональной жизнью и перипетиями межличностных отношений.

Мифологическое архаичное мышление прекрасно уживается и в одном культурном пространстве, и в одном сознании с мышлением рациональным. И в нашей культуре часто встречаются персонажи, которые, как булгаковский Воланд, указывают на неведомые нам законы, которые ничуть не слабее тех, которые открыты наукой: «Кирпич ни с того ни с сего, никому и никогда на голову не свалится».

Исследование мышления в разных культурах — это не только взгляд в прошлое, но и шанс для самопознания и поиска иных логик и иных причинно-следственных отношений — отношений и взаимозависимостей не столь очевидных, чтобы быть зафиксированными современной наукой. «Подсказка» для рефлексии более тонких связей между всем, что есть в нашем мироздании, и шаг за пределы европейского рационализма.

ГЛАВА 6

Культура и коммуникация

Нас палило солнце и омывал дождь. Мы мерзли и голодали. Но мы пришли увидеть вас.

М. Мид. Поход в гости горных арапешей

Общение — та область человеческой жизнедеятельности, где влияние этно-культурных факторов дает о себе знать самым непосредственным образом. Оно опутано сетью традиций, норм, этноэтикетных сценариев, предполагает определенный набор тем, многие из которых привязаны к определенному времени и обстоятельствам взаимодействия, принимают в расчет пол, возраст и статус собеседника. В каждой культуре, в каждом обществе свои табуированные темы и формы коммуникации и свои понятия о приличиях. Должен ли человек говорить все сразу, вываливая на собеседника весь объем информации, или необходимо следить за реакцией собеседника? Говорить четко, напористо или спокойно, выдерживая необходимые паузы? Давать ли волю эмоциям или тщательно скрывать их?

УРОВНИ РЕГУЛИРОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ

Культура регулирует исторически сложившиеся коммуникативные процессы. Условно вслед за черкесским этнологом Б. Х. Бгажноковым можно выделить три уровня такой регуляции: 1) общие принципы коммуникации, 2) нормы и 3) социальные институты коммуникации (Бгажноков 2003: 100–107).

Общие принципы коммуникации еще можно назвать идеологией общения, они подразумевают нравственные императивы, долг, честь, совесть, благожелательность — ключевые представления о том, на чем и как должно строиться взаимодействие между людьми. В арабской культуре коммуникация следует принципу *мусайра*, что означает «идти вдоль»: общение должно быть гладким, без открытых разногласий. Разногласия, дискуссии, споры, дебаты — то, чего следует избегать.

У китайцев есть конфуцианские понятия *li* и *уеи*, первое из которых означает стремление следовать ожиданиям общества и жить по правилам, а второе — «музыкальность», которая помогает почувствовать, что требует *li*. Ожидания общества и одобряющее поведение предписывают, как правильно взаимодействовать старшим и младшим, чтобы те ненароком не проявили недостаточного уважения, что также распространяется на контакты с родственниками, сослуживцами, знакомыми.

У японцев коммуникация связана с подробно прописанной, иерархически выстроенной системой *гирри* — долгов платных и неоплатных, перед родителями, предками, именем, императором, господином...

Принципы коммуникации могут и не носить этнической окраски. Например, принцип гласности, который был крайне популярен в конце 1980-х — начале 1990-х гг. у нас в стране: говорить надо все, особенно обращая внимание на то, о чем ранее было принято умалчивать.

Принципы общения могут быть не только идеологическими, но и формативными, то есть касаться того, как выражаются мысли. Это могут быть рекомендации общего эмоционального характера: никогда не раздражаться, никогда открыто не проявлять эмоции. Говорить кратко или многословно, красочно или сдержанно.

М. Монтень в эссе «О воспитании детей» упоминает, как однажды

Александр (Македонский. — М. Т.) бросил вполне справедливый упрек тому из ораторов, который обратился к эфорам с прекрас-

ной, но слишком длинной речью: «О чужестранец, ты говоришь то, что должно, но не так, как должно». У кого тощее тело, тот напяливает на себя много одежек; у кого скудная мысль, тот приукрашивает ее напыщенными словами (Монтень «Опыты»).

В советское время один из членов Верховного Совета во время встречи на высшем уровне с представителями США позволил себе приветственное слово на 50 минут. В США, где принято говорить коротко, это стало маленькой сенсацией.

Следующий уровень коммуникации — это *нормы* коммуникации, свод конкретных правил поведения. Здесь можно выделить два момента: *стандарты* общения и *атрибуты* общения.

Стандарты общения — это устойчивые модели коммуникативного поведения, например, этикет. Они сложились в культуре и работают в периодически повторяющихся ситуациях. Стандарты предписывают, как необходимо взаимодействовать, когда люди приветствуют друг друга, благодарят, просят прощения, отдают приказания или знакомятся. Всю совокупность предписаний, как коммуницировать с другими людьми, как и в какой степени проявлять эмоции, какие жесты и дистанция между собеседниками приемлемы, а какие нет, определенные формулы обращения, — все вместе это называют иногда *этно-этикетным сценарием*.

Например, в японской культуре самое печальное сообщение — сообщение о смерти — надо произносить с подобающей для данной ситуации улыбкой (довольно того, что вы говорите то, что должно огорчить вашего собеседника, избавьте его от вашего кислого выражения лица). Причем это лишь одна из множества улыбок, предписываемых японским этикетом в различных жизненных ситуациях.

Или горные арапешы (Новая Гвинея): обычно они живут мирно, но в редких случаях ссор прибегают к «высоко стилизованным методам разрыва отношений». Есть специальные знаки конфликта, когда он зашел очень далеко и об этом должно знать все общество. Если поругались соседи, то обиженная сторона вывешивает у дверей своей хижины пучки кротоновых листьев. Если муж хочет всем показать, что его недовольство

женой достигло высшей точки и ее пора наказать (главная же причина состоит в том, что она плохо ухаживает за свиньями) он берет корыто, из которого кормят свиней, и пробивает его копьём. Но все это крайние меры, и надо дважды подумать, чтобы решиться на такой суровый шаг (Мид 1988: 268–269).

Помимо стандартных сценариев — как проявить приязнь или как поругаться, есть еще *атрибуты общения* — те знаки или паралингвистические элементы, которые присутствуют в коммуникативном акте и считаются собеседниками. Обычно атрибуты общения не предписываются культурой, но они помогают более достоверно прочесть информацию. Например, внешний вид, акцент, некоторые особенности поведения (взмахи руками, тихий голос, спокойная интонация), по которым считается не прямой текст, а дополнительная информация о собеседнике, его отношении к субъекту сообщения. Считается, что, в отличие от стандартов общения, в атрибутах общения снижена побудительная сила: они несут дополнительную, внеситуативную информацию, не требуют немедленной реакции, а подчас могут оставаться за порогом сознания (Бгажноков 2003). В то же время они накладывают отпечаток на общее впечатление и на результат коммуникации.

Принципы общения довольно консервативны и меняются во времени чрезвычайно медленно, принцип может оставаться неизменным сотни лет. Стандарты же и нормы общения, этно-этикетные сценарии, могут меняться от поколения к поколению. Они легко откликаются на любые изменения жизни и составляют суть того, почему старшее поколение говорит о младшем: «Ох уж эта молодежь!» — или «О времена, о нравы — разучились быть вежливыми, уважать стариков». В метро перестали уступать место старшим. Раньше это было нормативным поведением, сегодня это личный выбор человека.

Другой пример того, как стремительно меняются нормы коммуникации. Сегодня в США можно обидеть женщину, если предложить помочь ей донести тяжелые сумки. А поцеловать ручку? Это уже может быть интерпретировано как *sexual harassment* и демонстрация неравенства полов.

После Октябрьской революции стало принято обращение «товарищ». Тогда совершенно осознанно рушили устоявшиеся

стандарты коммуникации. А.Н. Леонтьев — основатель московской школы психологии — как ученый во многом опережал время, но в вопросах этикета был человеком XIX в. Он говорил: «...не понимаю, почему сейчас обращаются друг к другу и в письмах пишут “уважаемый”. Ну ладно, понимаю “милостивый государь” устарело, государей отменили. Но хотя бы “глубокоуважаемый”!.. “Уважаемый!” — так в трактире к половому обращались, когда просили еще водки».

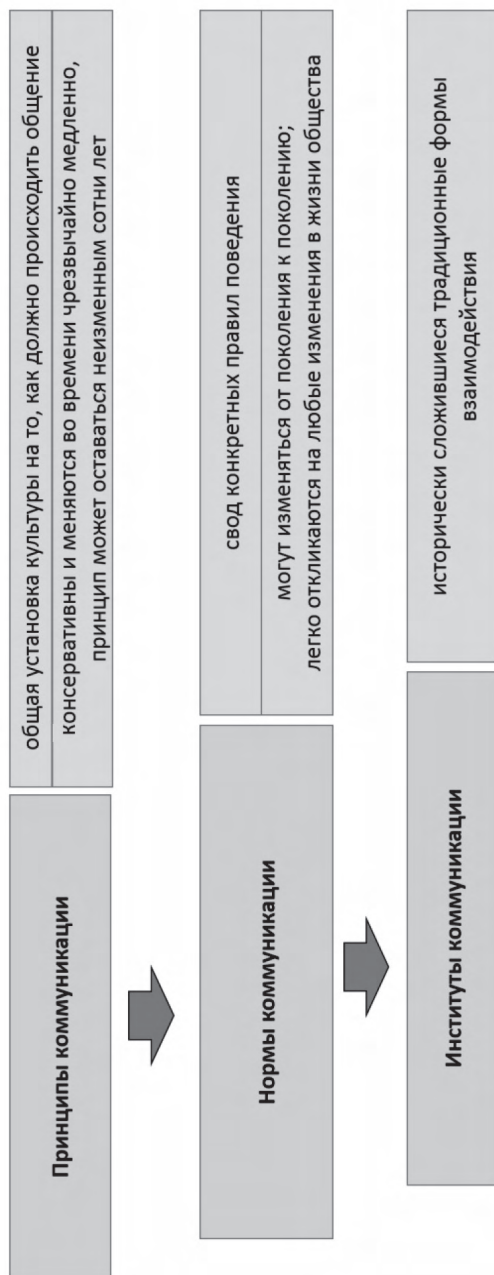
Третий уровень — *институты коммуникации*, исторически сложившиеся традиционные формы взаимодействия.

Примером института коммуникации может быть корейская или японская чайная церемония. Это не просто чаепитие. Это разработанный сценарий взаимодействия. В нем все проработано и прописано до мелочей: в какой обстановке она должна происходить, как должен быть накрыт стол, как должен преподноситься чай... Все четко определено. Но самое важное — общение и знакомство участников чайной церемонии. Это только прелюдия к дальнейшему разговору о каких-то важных делах, добрая почва для дальнейших контактов.

Институты ученичества. Во времена Упанишад ученики, «сидящие у ног учителя», внимали гуру. Средневековые университеты породили свои формы коммуникации, лекции и диспуты. Средневековые диспуты предполагали распределение ролей — что делать мэтрам, бакалаврам и студентам — строгий порядок выступлений и предъявляемых аргументов, и могли продолжаться несколько дней (Ле Гофф 2003: 84–87). Сегодняшние школьные уроки, лекции, семинары, коллоквиумы и другие форматы учебной деятельности — это тоже институты коммуникации.

Традиционные игры — сложный ритуально-игровой комплекс, — тоже институт общения. Для каждого события — будь то праздник календарного цикла или какое-то событие жизни человека: рождение, имянаречение, свадьба, смерть — предполагается не только ритуал, непосредственно связанный с этим событием, но и специальные, посвященные этому событию игровые практики. Возьмем, например, черкесскую или

Уровни коммуникативного процесса (по Б. Бгажнокову)



киргизскую культуру, где и по сей день прощание с человеком часто сопровождается играми во время траура: это могут быть состязания всадников, борьба, перетягивание каната, веселые кормления кашей с завязанными глазами. Это тоже своего рода диалог — живых и обитателей иного мира, задабривание высших сил, выяснение их благосклонности (подробнее см.: Тендрякова 2015).

Пир — это тоже институт коммуникации. По тому, кто по какую руку от царя-батюшки сядет, будет ясно, в милости и почете он или нет, какая расстановка сил в государстве — все это несет колоссальный объем информации.

ТИПЫ КОММУНИКАЦИИ

Существует множество классификаций коммуникации.

Вербальная и невербальная коммуникации. В обоих случаях речь идет о знаковом общении, но в случае вербальной коммуникации мы имеем дело со знаками лингвистическими, а в случае невербальной коммуникации — с паралингвистическими средствами выражения.

По степени избыточности информации коммуникацию можно разделить на *точную, сжатую и сверхубедительную* (или *искусную, вычурную*). О точной коммуникации идет речь тогда, когда для передачи сообщения используется минимум слов и только по делу, что называется, без обиняков. Главное — донести смысл до собеседника, а вся избыточная информация отбрасывается. Такой стиль характерен для Америки, Европы.

Сжатый тип коммуникации — минимум слов, допускающих не до конца определенную трактовку и широкое использование пауз, молчание здесь тоже часть коммуникации. Это тип коммуникации, свойственный для Востока. Предполагается, что собеседник глубоко погружен в контекст происходящего и темы сообщения, поэтому можно не все проговаривать и обойтись без подробностей.

За последним типом коммуникации обычно проступают ценности коллективистской культуры, когда все глубоко погру-

жены в единый контекст. Такого рода коммуникация может быть в неких относительно замкнутых сообществах. Как у героев ковбойских рассказов О'Генри: если один ковбой задал вопрос, а другой не отвечает, это не означает, что он не реагирует. Просто между вопросом и ответом можно проскакать десятки миль.

Искусный или свехубедительный тип коммуникации предусматривает использование большого количества слов, метафор, эпитетов, за счет которых эмоции педалируются. Этот стиль присущ арабской культуре. За ним стоит идеология общения, когда избыточная эмоция должна побудить собеседника принять позицию повествователя.

Прямая и косвенная коммуникация.

При прямой коммуникации сообщение равно самому себе. Минимум подтекстов. План выражения и план содержания совпадают. Косвенная же коммуникация, напротив, «шифрует» текст подтекстом. Здесь текст и передаваемый смысл не равны, не тождественны друг другу.

Приведу пример, ставший классическим. Э. Эванс-Притчард (*Edward Evan Evans-Pritchard*) писал о народе занде, у которого чрезвычайно развито искусство косвенной речи, которая называется «санца». Этнографу, говорил он, очень сложно: мало того, что надо язык выучить, надо еще и понять, прямо с тобой говорят или косвенно. Причем выучить это невозможно — слова одни и те же. Надо внимательно следить и ориентироваться по ситуации.

Вот пример использования санца:

Человек говорит своему другу в присутствии жены: «Ну и порхают же эти ласточки, друг мой». Он говорит о ветрености своей жены и на случай, если она поймет намек, прикрывается тем, что смотрит во время этой якобы невинной реплики вверх, туда, где летают ласточки. Друг понимает, что он имеет в виду, и отвечает: «Да, не говори мне об этих ласточках!» (Ты говоришь сущую правду). Жена также понимает, о чем идет речь, и говорит раздраженно: «Да, господин, оставь эту ее (жену) и возьми хорошую ее (жену), господин, если ты женился на ласточке, господин!» ... Муж дела-

ет вид, будто он удивлен и огорчен, что жена обиделась из-за невинной реплики по поводу ласточек: «Разве обижаются по поводу тех, кто наверху (ласточек), госпожа?» Она отвечает: «Ах, господин, мне не нравится, когда меня обманывают... Ты упадешь с моего дерева...» (Коул, Скрибнер 1977: 221).

Эванс-Притчард следующим образом определяет удачную санцу: «Самое главное — это говорить туманно и оставлять открытым путь к отступлению, если человек, на которого вы нападаете, обидится и попытается доставить вам неприятности» (цит. по: Там же: 221–222).

Еще один пример непосредственно из жизни, практически из первых рук. К израильскому социальному работнику на прием пришла молодая пара олим, недавно приехавших в Израиль эфипских евреев, и заявила: «У нас кончились вода и хлеб!». Соцработник пришел в ужас: вновь прибывшие переселенцы оказались в беде, пособие небольшое, и они не сумели в него уложиться. Он бросается им помогать — хватается за кошелек и предлагает им пятьдесят шекелей, пока не уладится ситуация. Молодая пара приходит в негодование, подумав, что их хотят оскорбить. Оказалось, что «кончилась вода и хлеб» в их культуре означает, что прошла любовь и они пришли просить развода.

В той или иной мере нам всем приходилось иметь дело с косвенной коммуникацией, когда в ответ на наше предложение или просьбу приходилось услышать: «Зайдите через недельку...» Косвенная коммуникация может встречаться в разных культурах, в одних это может быть узаконенной пространенной формой общения (санца), а в других обусловлено особым контекстом.

Пример из «Молодой Гвардии» А. Фадеева. Во время оккупации фашистами Краснодона шофер — солдат немецкой жандармерии — спросил Любку Шевцову на чистом русском языке:

— Не найдется ли у вас воды, залить в машину?

— Иди ты в болото! Понял? — сказала Любка, спокойно глядя на него в упор.

«Она, совершенно не подумав, сразу нашла что сказать... Если бы он попробовал сделать с ней что-нибудь плохое, она бы... подняла на ноги весь квартал, крича, что... предложила солдату взять воду в балке...»

Личностно-ориентированная или ситуационно-/статусно-ориентированная коммуникация

Личностно-ориентированная коммуникация ориентируется на личность говорящего: я вам что-то сообщаю, и главное, чтобы я сумел донести до вас информацию. При этом стиле общения избегают формальных кодов, сложных витиеватых формулировок, титулов, почестей.

Вспомните анекдот, в котором к старому английскому лорду врывается дворецкий и кричит:

— Сэр, катастрофа, Темза вышла из берегов... Наводнение... Надо бежать... Спасаться...

— Джордж, выйдите и доложите как положено, — говорит старый лорд.

Дворецкий выходит и снова входит в комнату.

— Сэр... — начинает медленно дворецкий и, срываясь, второпях, — но вода уже практически у порога. Нам надо...

— Джордж, я же сказал, доложите, как следует, — сердится лорд.

В третий раз дворецкий лаконичен:

— Сэр, Темза! — говорит слуга, и в проем двери врывается поток воды.

Для старого лорда форма коммуникации была важнее содержания. Тем не менее, считается, что английский язык личностно-ориентирован.

Ситуационно или статусно-ориентированное общение выстраивается в зависимости от контекста, учитывает нюансы ситуации и статус реципиента сообщения. В этом случае важно, как говорят. Как в анекдоте: лорд требовал статусно-ориентированного общения, которое предполагает жесткие правила, готовые устоявшиеся формы обращения. Предполагается также, что человек по-разному и разными словами будет разговаривать с тем, кто выше его по званию, и тем, кто младше.

Однажды американская журналистка пожаловалась специалисту по буддизму на обидную ситуацию, в которой она оказалась. Она хотела встретиться с Далай-ламой и взять у него интервью. В канцелярию Далай-ламы она направила письмо с просьбой о встрече. В письме она представилась, указала ряд вопросов, которые хотела бы обсудить с ним, и приложила свое расписание. Пусть, мол, Далай-лама посмотрит на свой график и укажет, в какой день он тоже свободен.

Она была крайне разочарована и обижена, когда не получила вообще никакого ответа.

Тогда этнограф и специалист по буддизму, которая много раз встречалась с Далай-ламой, так прокомментировала ситуацию: Далай-лама — это живой бог, воплощение Будды на земле. Теперь представь себе, что тебе предоставляется возможность встретиться с Иисусом Христом. Ты ему вышлешь свое расписание, когда ты занята, когда свободна?

Журналистка взаимодействовала в рамках западного личностно-ориентированного общения, предполагающего изначальное равенство сторон коммуникации — я и Далай-лама. А Далай-лама — живой бог. Не может здесь быть симметричного общения — не нужно его информировать о своем расписании. Ее коммуникативная некомпетентность показала, что она далека от буддистских традиций, — не ей вести диалог между культурами.

Свидетелем этого разговора был другой этнограф. Эта исследовательница тоже хотела встретиться с Далай-ламой. Для этого она приехала в город Дхармасала, поселилась там и оставила в канцелярии Далай-ламы прошение о встрече с Его Святейшеством. Несколько месяцев жила неподалеку, проводила свои полевые исследования, но главное, ждала аудиенции. Присутствовала на всех появлениях Далай-ламы на публике, пока наконец на одной из встреч он не остановил на ней взгляд. После к ней подошел референт и назвал время аудиенции. Так она дважды была удостоена встречи с Далай-ламой и личной беседы с ним.

По типу коммуникации культуры принято разделять на *высококонтекстные* и *низкоконтекстные*. В высококонтекстных куль-

турах важно то, *как* преподносится сообщение, а в низкоконтекстных — то, *о чём* в нем говориться.

Русская культура высококонтекстная. Когда мы разговариваем, предпочитаем, чтобы собеседник на нас смотрел, а не стоял, опустив глаза в землю. Важно паралингвистическое сопровождение нашего сообщения — невербальная составляющая коммуникации: будет ли говорящий размахивать руками, жестикулировать, как будет звучать его голос, насколько близко подойдет (подробнее см.: Стефаненко 1998, II: 60–66). Высококонтекстный тип коммуникации чаще встречается в культурах коллективистских. Здесь «что» сильно зависит от «как», смысл сообщения зависит от формы, при этом важна настройка на реципиента.

В низкоконтекстных культурах в центре коммуникации — личность говорящего. В примере про встречу с Далай-ламой в формате низкоконтекстной коммуникации журналистка сделала все правильно: четко определила задачу и граничные условия коммуникации, а ее не приняли и даже не ответили.

Обобщая, можно сказать, что восточные культуры чаще высококонтекстные, а западные — низкоконтекстные. Для высококонтекстных коммуникаций невербальная коммуникация может нести более высокий информационный посыл, нежели прямой вербальный текст.

Такого рода принципы общения отражаются в языке, в лексике и языковых формулах.

В той же японской культуре есть «энрё» — этикетная форма самопоприцания. Когда младший говорит со старшим по статусу, он должен это подчеркивать при помощи энрё.

Лексика языка также подстраивается под стиль общения. В английском наиболее употребимо одно местоимение — *you*, в русском, немецком во втором лице два местоимения — *ты* и *Вы*, в японском таких местоимений шестнадцать.

Еще пример: в европейских языках есть несколько часто употребляемых слов для обозначения мужа, так в русском — *муж*, *хозяин*, *супруг*, *благочестивый*, *суженый*. В английском — *spouse* и *husband*. В японском же 7 терминов, обозначающих «муж», 9 — обозначающих «дочь», 11 — «жена» и 9 — «отец» (Пронни-

Виды коммуникации

Существуют различные системы классификации с различными классообразующими признаками:

по типу используемых знаков (лингвистические или паралингвистические) —

вербальная и невербальная

по степени избыточности — **точная, сжатая и сверхубедительная (вычурная)**

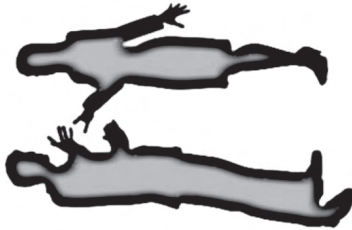
по степени совпадения плана выражения и плана содержания —

прямая и косвенная

по тому, на кого ориентирована (на говорящего или реципиента), —

лично-ориентированная и статусно-ориентированная

по отношению к контексту, то есть к паралингвистическому сопровождению сообщения (к невербальной составляющей коммуникации) — **высоко- и низкоконтекстные**



ков, Ладанов 1985, цит. по: Стефаненко 1998, II: 65). Причем речь не идет о синонимах. Чтобы понять, какое конкретное местоимение или слово использовать, мало просто освоить японский язык, надо вникнуть в нюансы взаимоотношений и контекстов, стать компетентным и в этике, и в этикете вербальной коммуникации.

Имеет значение также и тональность того, как вы говорите. Европейские языки атональные. От высоты звука может, конечно, измениться интерпретация информации, но незначительно. Не так, как, например, в китайском. Там одинаковые звуки, произносимые на различной высоте, могут означать совершенно разные по смыслу слова.

Хотелось бы обратить внимание на то, что классификации всегда немного условны, всегда есть исключения из правил, всегда есть определенная динамика изменений, которые могут влиять на особенности коммуникации. Мы уже говорили, что русской культуре свойственно ситуационно- и статусно-ориентированная коммуникация. Но мы все дальше и дальше уходим от патриархальных отношений с неизменной дистанцией между статусами. Еще недавно невозможно было себе представить, что ученик старших классов, обращаясь к учителю, позволит себе сказать: «Что это Вы мне тыкаете?». А сейчас это встречается довольно часто. От преподавателей также требуют, чтобы в университете, особенно во время официальных процедур, студентов величали по имени-отчеству.

НЕВЕРБАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Рассмотрим подробнее арсенал паралингвистических средств коммуникации. Прежде всего это мимика, жесты и проксемика.

Мимика

Еще Чарльз Дарвин высказал предположение о врожденной природе мимики. Мимика человека и высших приматов весьма похожи. Многочисленные исследования в дальнейшем подтвердили предположение Дарвина, что мимика врожденна.



Американские антропологи Пол Экман (*Paul Ekman*) и Уоллес Фризен (*Wallace V. Friesen*) в 1970-х гг. провели серию экспериментов, подтвердивших врожденность мимики. В ходе этих экспериментов испытуемым предлагался набор фотографий, на которых были запечатлены люди в различных эмоциональных состояниях. Представители различных культур — жители Аргентины, Бразилии, Соединенных Штатов, Чили, Япония — должны были идентифицировать эмоцию человека на портрете. Радуетесь или грустите, злитесь или боитесь. Опрошено было огромное количество людей. В результате наибольшее согласие в оценках выпало на шесть эмоций: *гнев, грусть, отвращение, страх, радость, удивление*.

Так была выдвинута гипотеза существования *базовых эмоций*, которые являются врождёнными и проявляются культурно независимым образом.

Тут же последовала критика, что все эти культуры в той или иной степени американизированы. Чтобы развеять сомнения, в следующей серии экспериментов была несколько изменена конфигурация: опять предъявляли набор фотографий огромному количеству людей. На этот раз папуасам Новой Гвинеи показали фотографии американцев, а американцам — фотографии из Новой Гвинеи. Получилось, что и в случае антропологически различных сообществ наибольшее согласие в ответах испытуемых было относительно этих же шести эмоций.

В следующей серии экспериментов попытались выяснить, насколько близки эмоциональные реакции представителей разных культур при схожих ситуациях. В этих экспериментах в основном участвовали американцы и японцы, испытуемым показывали фрагменты из кинофильмов, одновременно пытаясь заснять их лица, чтобы сравнить эмоциональную реакцию. Возникло множество осложнений. Прежде всего, оказалось, что японцы вообще не готовы демонстрировать свои эмоции в присутствии американских экспериментаторов. Но все же со многими поправками результат был получен положительный: одни и те же моменты вызывают схожие реакции — отвращение, улыбку, испуг.

Заметим, что результаты этих экспериментов не бесспорны. Причем претензии к этим исследованиям предъявляют не биологи, а лингвисты. Биологи как раз считают, что эмоциональные состояния и их выражение в мимике суть важнейшая эволюционная необходимость. А вот известный польский и австралийский лингвист Анна Вежбицкая (*Anna Wierzbicka*) ставит под сомнение не столько само существование базовых эмоций, сколько то, каким образом они исследуются. По А. Вежбицкой, проблема всех этих экспериментов состоит в том, что они были связаны с языковой перекодировкой — проще говоря, с переводом. Каким образом подбирались в различных языках слова, выражающие то или иное эмоциональное состояние? Ведь когда интервьюировались жители Новой Гвинеи, то исследователь должен был адекватно перевести объяснения респондента с одного из языков Новой Гвинеи на английский язык. Но любой перевод, особенно когда важны оттенки ощущений — это всегда упрощение, подгонка. Эмоциональные переживания новогвинейцев «вкладывались» в английские термины, обозначающие эмоции. В языке таитян, например, замечает Вежбицкая, нет слова «печальный». Как бы они обозначили эмоцию, если бы им предъявляли фотографии грустных людей, и каким образом перевели бы на английский?

Например, в английском языке есть слово *sad* 'печальный'. На русский же язык оно может быть переведено как 'грусть', 'печаль', 'тоска', 'уныние', 'огорчение', 'сплин' (было в XIX в. такое заимствованное из английского слово), но в русском языке они

1970-е: эксперименты Экмана и Фризена

Испытуемым предлагался набор фотографий разных людей в разных эмоциональных состояниях. В выборку вошли представители различных культур и стран (Аргентины, Бразилии, США, Чили, Японии, Новой Гвинее). Надо было идентифицировать эмоцию человека на портрете: радуется или грустит, злится или боится...

В результате наибольшее количество совпадений оценок выпало на шесть эмоций: гнев, грусть, отвращение, страх, радость, удивление.

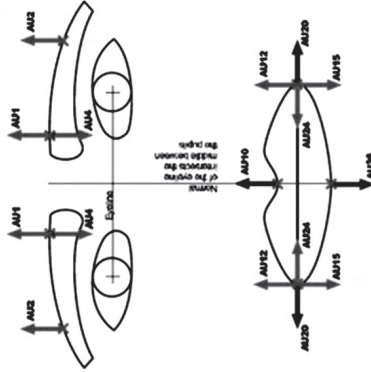
Базовые эмоции по Экману



Страх **Гнев** **Грусть** **Отвращение** **Радость** **Удивление**

Выдвинуто предположение, что существуют базовые эмоции, которые выражаются культурно независимым образом. Мимика, выражающая базовые эмоции, врожденна.

FACS:
Facial Action Coding System
Основа для автоматического распознавания и кодирования эмоций



Коммуникация в ситуации преодоления

Хелен Келлер



Келлер и Энн Салливан в 1888

В возрасте двух лет после тяжелой инфекционной болезни Хелен потеряла зрение и слух.

Родители пригласили учительницу, которая была рядом с ней большую часть жизни. История их общения и взаимного обучения стала началом разработки научных методик обучения слепоглухонемых детей. Х. Келлер «История моей жизни» (1903).



Ольга Скороходова (1911–1982) – слепоглухая, которая стала известным психологом. Работала в НИИ дефектологии. Её книга – «Как я воспринимаю окружающий мир» (1947).

Культура дает свою огранку мимике

не являются синонимами и отражают разные переживания (см. подробнее: Вежбицкая 2001: 15–40).

Тем не менее независимо от лексики пришли к выводу, что базовые врожденные эмоции, которые являются филогенетическим наследием человека, существуют. Мимическое их выражение универсально у представителей всех культур. Подтверждением их существования могут быть и другие источники. Время от времени природа ставит свои жестокие эксперименты: на свет появляются слепоглухонемые дети. Они никак не могут обычным путем усваивать культурные стереотипы, реагировать «как все», тем не менее их мимика абсолютно узнаваема и понятна.

Одной из таких детей была знаменитая Хелен Келлер (Helen Adams Keller). Хелен была дочерью состоятельных американцев. Этот недуг поразил ее после тяжелой инфекционной болезни, когда ей еще не было и двух лет. Родители сделали все, чтобы она жила полной жизнью. Ее воспитательницей стала Энн Салливан, молодая талантливая учительница, которой удалось разработать систему тактильной коммуникации и настроить канал общения слепоглухонемой девочки с миром. Х. Келлер и Э. Салливан вместе провели многие десятилетия жизни. История их общения и взаимного обучения дала начало разработкам методики обучения слепоглухонемых детей и интенсивной работе с ними психологов (описана в книге Х. Келлер «История моей жизни», первое издание 1903) (Келлер 2003).

По мимике этих детей совершенно понятно, радуются они или огорчены. И все же их мимика отличается от мимики обычного человека, на лице которого, как в зеркале, отражаются эмоции собеседника, которому свойственна эмпатия — *сопереживание* другому человеку. Кроме того, культура все равно дает свою огранку мимике.

Итак, мимика в основе своей врожденна, но проявление базовых эмоций культура встраивает в свои сценарии экспрессивного поведения. Она может поощрять и форсировать те или иные эмоциональные состояния, или стремиться максимально блокировать их проявление.

Жесты

Жесты намного более, чем мимика, обусловлены культурой. Принято выделять жесты-адаптеры, жесты-иллюстраторы и жесты-символы (Стефаненко 1998, II: 72–73).

К *жестам-адаптерам* относятся жесты, которые сопровождают речевое сообщение или просто помогают освоиться в обстановке: можно поправить прическу, одежду или перебирать в руках четки. Это те самые вышеупомянутые атрибуты общения, они могут не иметь прямого отношения к содержанию коммуникаций, он и скорее не для другого (собеседника), а для самого себя. Но по ним стороны коммуникации могут составить некое представление о душевном состоянии собеседника и косвенно оценить его отношение к предмету беседы.

Жесты-иллюстраторы сопровождают речь и поясняют значение передаваемого сообщения: «Я поймал вот такую-то щуку», — хвастаясь, говорят рыбаки, широко разводя руки.

В Латинской Америке, в Израиле, на юге Европы жесты являются неотъемлемой частью разговора. В Китае и Японии это представить себе трудно. Но уж если в этих культурах сообщение сопровождается жестами, то они будут чрезвычайно важны и содержательны. Они могут даже вступать в противоречие с содержанием сказанного. И то, что выражается жестом, будет существеннее и значительнее сказанного и может в корне изменить смысл сообщения.

В качестве жестов-иллюстраторов могут выступать в буквальном смысле иллюстрации. Так, в традиционной культуре аборигенов Австралии (аранда), когда женщины рассказывают детям разные истории из жизни предков, рисуя веткой на песке некие условные традиционные изображения.

Жесты-символы

И, наконец, третий тип — *жесты-символы*. К этому типу относятся жесты, значение которых общеизвестно. Это устоявшиеся, принятые в культуре знаки, которые образуют своего рода самостоятельный язык жестов. С этим типом жестов, да и вообще с жестами, надо быть предельно аккуратными, так как,

Жесты		
Жесты-адаптеры	Жесты-иллюстраторы	Жесты-символы
Помогают освоиться в обстановке и успокоиться – можно поправлять причёску, гладить бороду, покачивать ногой или перебирать в руках четки.	Жесты этого типа сопровождают речь и поясняют значение передаваемого сообщения.	Жесты, значение которых общеизвестно. Это устоявшиеся знаки, принятые в культуре.
Не имеют прямого отношения к содержанию коммуникаций, но по ним можно сделать заключение о душевном состоянии собеседника и оценить его отношение к субъекту сообщения.	Классический пример: “Я поймал вот такую щуку”, – хвастаясь, говорят рыбаки, широко разводя руки.	Надо быть предельно аккуратными. В отличие от мимики, жесты чрезвычайно культурно специфичны.



в отличие от мимики, у которой, как мы помним, есть определенная общая для всех народов физиологическая база, жесты чрезвычайно культурно специфичны.

Мы хорошо знаем жест «о'кей» — когда большой и указательный сомкнуты. Он означает «хорошо» и в США, и в различных европейских странах. Но уже на юге Европы он будет означать «ноль», в Японии — «дайте мне немного денег», а в Бразилии и вовсе — «давай займемся сексом» (Триандис 2014: 254; Стефаненко 1998, II: 72–73).

В Японии:

Кулак с торчащим вверх мизинцем означает «женщина» или «возлюбленная». Кулак с отогнутым большим пальцем означает «мужчина» или «возлюбленный». Если при этом мизинец и большой палец прикасаются друг к другу, то это означает любовную сцену. Когда же соприкасаются кончики большого и указательного пальцев, а остальные остаются вытянутыми, то это в Японии означает «деньги». А если при этом указательный палец изгибают, да еще пошевеливают им, вам следует крепче держать свой кошелек, это предупреждение, что поблизости появился грабитель (Пронников, Ладанов 1985).

Большой палец, поднятый вверх, у нас обозначает «все в порядке»; в древнем Риме — дарование жизни поверженному на арене цирка гладиатору; у подводников — тревогу и экстренный подъем на поверхность.

Хлопки в ладоши. Во многих европейских культурах это аплодисменты, выражение одобрения, восхищения, поддержки. У таджиков — это просто выражение сильного эмоционального возбуждения, а на Тибете хлопками ладоней изгоняют злых духов.

В жестах-знаках, наиболее устойчивых и архаичных, чаще всего существует некая сакральная подоплека. У восточных и западных славян кукиш был оберегом от сглаза и жестом, отгоняющим нечистую силу. «Рога» или «шипак» (подняты вверх мизинец и указательный палец, а остальные прижаты к ладони), равно как и «кур» (поднятый вверх средний палец, остальные согнуты), у южных славян отгоняют мору или вампира.

В то же время все эти жесты обозначают коитус и гениталии, выступают как символ мужской силы и в силу этого являются универсальным средством против нечисти. Все они задействованы в разнообразных магических обрядах, защитных, прокреативных, целительских. (Левкиевская 1994: 26–27). Сегодня обценные коннотации этих жестов сохранились, а магические функции практически забыты.

Пощечина сама по себе неприятна и оскорбительна, но если удар наносится тыльной стороной ладони, то это уже оскорбление вдвойне. Это связано с тем, что «обратное» действие ассоциируется с нечистью, то есть оскорбляемый таким образом низводится до нечеловеческого существа.

В языке жестов также очень важно, какой рукой производится действие. У многих народов, например у монголов, правая рука — это рука благодати (она для благодарения, приветствия и других «чистых» дел) и ассоциируется с сакральными действиями (как и вся правая сторона). Левая рука — для всяческих обыденных действий и, как и левая сторона, ассоциирована с профанным. Если делаете кому-то подарок или принимаете его, вы обязательно должны делать это правой рукой. Еще лучше — двумя руками, придерживая правую руку левой. У монголов это первое, что усваивает маленький ребенок. Если ему дают конфетку, он никогда не возьмет ее левой рукой.

Однажды в Таиланде я увидела очень любопытный синтез американского и тайского приветствия. В небольшом городке возле Макдональдса стоял его знаменитый бренд — клоун. Но стоял он, в поклоне, почтительно сложив ладони рук на уровне груди. Сложенные ладони — буддистский жест, который означает бутон лотоса, лотос — это цветок Будды, а вместе это приветствие Будды — благопожелание и благословение. И все это в исполнении макдональдского клоуна.

Проксемика

Первопроходцем этого направления исследования коммуникаций был американский антрополог Э. Холл (E. T. Hall), он же в 1960-х гг. ввел само понятие «проксемика» — пространственная организация общения. К ней относятся позы, принятая

в культуре дистанция коммуникации, а также телесные контакты и их допустимость/недопустимость (можно ли касаться собеседника? можно ли склоняться к нему?).

По особенностям пространственной организации общения культуры принято разделять на низкоконтактные, среднеконтактные и высококонтактные. К *низкоконтактным культурам* относятся культуры Дальнего Востока: Япония, Корея, Китай. В этих культурах крайне нежелательно прикасаться к собеседнику, хлопать его по плечу, не приняты дружеские объятия и рукопожатия при встрече.

К *среднеконтактным* можно отнести Западную Европу, Америку, Россию. При этом Америка активно эволюционирует в сторону низкоконтактности. Но в отличие от Китая и Японии, в Америке это связано, скорее, с артикулированием понятия *privacy*, личного пространства, с подчеркнутым уважением к личности и боязнью, что какой-либо телесный контакт может оказаться неприятным и даже трактоваться как *sexual abuse*.

Высококонтактные культуры — это преимущественно Южная Европа, Латинская Америка, Испания, Португалия, Бразилия, Аргентина, Италия, Израиль, Средняя Азия и отчасти Кавказ. Когда общаются хорошо знакомые, причем одного пола, допустим высокий уровень контактности: дружеские похлопывания, объятия. Если же взаимодействуют лица разного пола, то это недопустимо. Степень контакта зависит также и от возраста собеседника, и от его статуса.

Проводившиеся исследования показали, что дистанция общения варьирует в различных культурах. Она зависит от языка коммуникации: когда японских или венесуэльских студентов просили перейти на английский, дистанция между собеседниками сокращалась: «Язык выступал... индикатором, определяющим, какие нормы общения следует использовать». Равно как есть зоны тела, к которым в одних культурах можно прикасаться во время беседы, а других они табуированы (см. Триандис 2014: 249–253). Наконец, на все аспекты проксемики накладывает свой отпечаток царящая в обществе система представлений о приличиях, статусах, магической опасности и т. п.

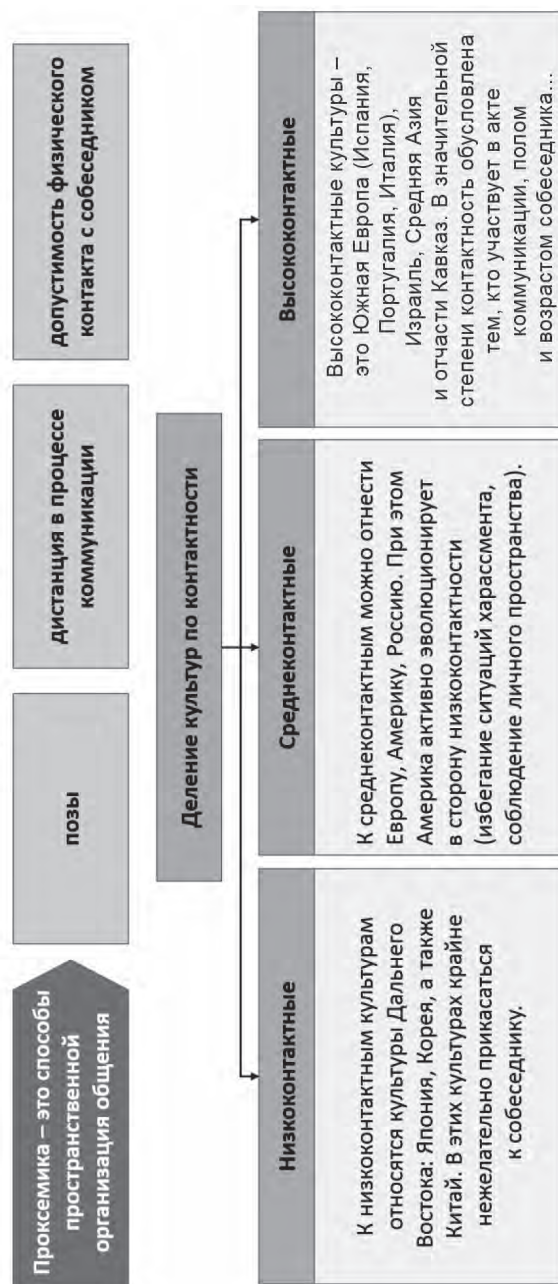
Б. Малиновский об аборигенах Тробрианских островов:

в присутствии знатного человека все люди более низкого ранга должны соответственно наклонять головы, или сгибать свое тело, или же садиться на корточки на землю — в зависимости от степени подчиненности своего ранга. Ни под каким видом ни одна голова не должна оказаться выше головы вождя. К дому вождя всегда пристраиваются высокие помосты, и на одном из них он обычно сидит... Когда простолюдин проходит мимо группы знатных людей, сидящих на земле, даже на расстоянии от него, он должен выкрикнуть *tokau* («поднимайтесь»), и вожди немедленно вскочат на ноги и останутся стоять, пока он будет, пригнувшись к земле, пробираться мимо них. <...> Святость персоны вождя локализуется прежде всего в его голове, которая окружена ореолом строгих табу. Наиболее святы лоб и затылок с шеей. Только равным вождю по рангу, то есть женам и нескольким особо привилегированным лицам, разрешено прикасаться к этим частям тела на предмет мытья, бритья, украшения и поиска вшей. Эта святость головы распространяется на женщин из знатных субкланов, и если знатная женщина выходит замуж за простолюдина, то муж не должен — по крайней мере теоретически — касаться ее лба, затылка, шеи и плеч даже во время самых интимных моментов супружеской жизни (Малиновский 2004: 492–493).

Ну и конечно, проксемика — это позы. Какие позы считаются удобоваримыми при беседе, а какие нет, какие могут подчеркивать почтение, а какие — неуважение к собеседнику. Для нашей культуры довольно странным покажется, если серьезные деловые переговоры, рассчитанные минут на сорок, будут проходить на корточках, а на Востоке беседы на корточках на самые разные темы могут длиться часами.

Когда М. Мосс (*Marcel Mauss*) описывает техники тела, он неоднократно упоминает, что мы, европейцы, забываем, что можно сидеть на корточках, а у других народов это может быть позой отдыха, беседы, трапезы. Оказывается, для европейцев поколения М. Мосса эта поза была столь непривычна, что большинство взрослых просто не могли сесть на корточки. М. Мосс сетует: «Все человечество, кроме наших обществ, сохранило эту

Проксемика



привычку», — и нам стоило бы сохранить этот навык, который есть у детей (Мосс 1996а: 250–256). У многих народов, например народов Кавказа, это нормальная поза расслабления и отдыха. Аборигены Австралии, масаи и другие народы, живущие в саваннах Кении и Танзании, отдыхают, пребывая в полном расслаблении, стоя на одной ноге. Другая же нога, согнутая в колене, упирается в ту, на которой стоят.

В России, на Кавказе, в Средней Азии этикетные нормы требуют, чтобы младший при появлении старших немедленно встал и как минимум поприветствовал их стоя или даже остался почтительно стоять рядом. В Японии это было бы проявлением дерзости — там не принято вставать, когда входят другие люди, тем более старшие. В сознании японца сидение — это поза смирения, поэтому он почтительно не встает: «...смирненная поза стала культурной и социальной ценностью... Японец принимает смиренную позу при ходьбе, стоя, сидя» (Пронников, Ладанов 1985).

Еще один важный канал невербальной коммуникации в высококонтактных культурах — это *запах*. В самоанской высококонтактной культуре, например, чтобы поздороваться, надо тесно прижаться носом к щеке приветствуемого и вдохнуть воздух. Иногда такого рода приветствия называются «поцелуй носами»: люди трутся носами или обнюхивают друг друга. Они распространены в Малайзии, Океании, у народов Севера: «Как отмечал В.Г. Богораз, “взаимное обнюхивание у чукч имеет значение поцелуя... Чукча-отец, оставляя на некоторое время свою семью, иногда целует свою жену, но обычно он прикладывает носом к шейке ребенка и втягивает запах его тела и одежды”» (цит. по: Байбурун, Топорков 1990: 49).

Многие исследователи считают, что запах всегда присутствует в любом человеческом общении. Этот запах обеспечивают феромоны, которые даже у людей, осознаем мы это или нет, всегда вносят свой вклад в социальную перцепцию. Среди феромонов есть аттрактанты, особые вещества, которые привлекают внимание партнеров противоположного пола. Это «химическая коммуникация», которую человек унаследовал от далеких животных-предков, и, конечно же, в высококонтактных культурах

она играет существенную роль независимо от того, отдаем мы в этом себе отчет или нет.

Иногда упования на силу воздействия аттрактантов на человека явно преувеличиваются. Несколько лет назад мне попалась в журнале реклама, которая предлагала людям, у которых есть проблема с общением, дружбой, любовью, заказать по почте какой-то замечательный аттрактант, и все жизненные проблемы уйдут в прошлое.

Невербальная коммуникация человека в целом — это одновременно и врожденная программа поведения, продукт эволюции рода *homo*, и этно-этикетные сценарии поведения, усваиваемые в процессе социализации и регулируемые нормами и ценностями. Оба эти плана переплетаются воедино, и генетически заданные паттерны поведения реализуются в виде культурно специфических форм коммуникации и экспрессивного поведения. Мимика врожденна, радость — это базовая эмоция, но существует множество типов «социальной улыбки» японцев, «которая служит подобно кимоно, надеваемому для подходящего момента... с целью соблюдения благопристойности»: улыбка, за которой скрывается печаль, надменная улыбка, довольная улыбка человека в возрасте (Пронников, Ладанов 1985) — всё это уже не природа, а культура. Жесты, равно как и многие позы, — культурные конструкторы, их значение, представление об уместности, приличии/неприличии конвенционально, оно сложилось и существует только в определенных социально-исторических контекстах. Но у истоков языка жестов и поз — выразительные движения, которые в основе своей универсальны. Как доказал в своем исследовании Й. Эйбль-Эйбесфельдт, в стандартных ситуациях (таких как приветствие, прощание, спор, влюбленность, радость, страх, испуг) движения, выражавшие аффекты, оказались одинаковыми у папуасов центральной части Новой Гвинеи, у индейцев вайка верхнего Ориноко, у бушменов Калахари, у отж-химба области Каоко, у австралийских аборигенов, у французов, южноамериканцев и других представителей нашей западной культуры (Лоренц 2016: 531–532).

Культура очерчивает круг возможных и «узаконенных» способов проявления эмоциональных состояний. В одном древнем

китайском трактате встречается фраза, в которой говорится про некоего персонажа, который так гневался, что много раз терял сознание. Для нашей же культуры связь гнева и потери сознания как внешнего его проявления по крайней мере странна.

В XIX в. благородные барышни от любых переживаний теряли сознание. И дело не только в узком корсете, а в культурно заданном сценарии проявления чувств утонченной возвышенной натурой.

Марсель Мосс одним из первых показал, что проявления чувств «представляют собой не только психологические или физиологические, но и социальные явления», которым свойственна «несpontанность» и «самая полная обязательность» (Мосс 1996б: 74). Мосс описывает, как скорбь и радость во время ритуальных оплакиваний включаются как по команде, все прекращают свои занятия и заливаются слезами об усопшем, издают вопли, даже ранят себя, если того требует традиция. «Крикам за умершего» отведены определенные часы и периоды, есть лица, «уполномоченные» выть и стенать, может быть что-то вроде «соревнования в плачах и слезах» — и всё это не исключает искренности переживания утраты (Там же: 77–79). Подобная этнография скорби отражает реальные эмоциональные переживания всего сообщества, о глубине же индивидуальных переживаний речь не идет, последняя — предмет психологии личности или литературной рефлексии.

Именно это становится предметом строго взыскующей рефлексии Л.Н. Толстого о том, что такое истинное переживание, имеет ли оно отношение к общепринятым знакам скорби, нуждается ли во внешнем проявлении. Даже для самых личных, глубоких, казалось бы, касающихся только тебя и никого другого чувств культура подразумевает свои выразительные средства. И маленький Николенка, герой автобиографической повести Толстого, уже вовлечен в соблюдение этих правил и норм, повязан ими, неожиданные мысли лезут в детскую голову в момент великого горя, когда он стоит у гроба матери:

...первая мысль, которая пришла мне, была та, что, так как я не плачу и стою на стуле в позе, не имеющей ничего трогательного, дядчок может принять меня за бесчувственного мальчика...

я перекрестился, поклонился и заплакал. Вспоминая теперь свои впечатления, я нахожу, что только одна эта минута самозабвения была настоящим горем. Прежде и после погребения я не переставал плакать и был грустен, но мне совестно вспомнить эту грусть, потому что к ней всегда примешивалось какое-нибудь самолюбивое чувство: то желание показать, что я огорчен больше всех, то заботы о действии, которое я произвожу на других... (Толстой. «Детство»).

САКРАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЭТНО-ЭТИКЕТНЫХ СЦЕНАРИЕВ

Во многих традиционных культурах оплакивание ушедшего из жизни было делом отнюдь не только родственников. Часто в этом процессе участвуют и люди, для которых это профессия, например, плакальщицы. Зачем нужны особые люди, которые оплакивают усопшего по всем правилам? Казалось бы, разве мало слез, пролитых родными? В нашей культуре плакальщиц уже практически забыли, и забыли, в чем именно их миссия. А вот в Хакасии, например, не забыли. Когда человек уходит, обязательно приглашают специальных людей, которые в течение трех дней должны оплакивать и отпевать ушедшего особым горловым пением.

Дело в том, что в представлении хакасов умерший три дня слышит. Но слышит и понимает он не обычную речь, а только это специальное горловое пение. Оплакивание с помощью горлового пения — не что иное как «разговор» с умершим, его заверяют, что он может спокойно уходить, что близкие делают все, что положено, чтобы облегчить ему путь по загробным дорогам, чтобы он не возвращался и не беспокоил живых, а замолвил бы за них слово перед духами (Харитонов. ... 2000: 102).

Следует отметить, что в этно-этикетных сценариях невербальной коммуникации, как правило, сакральная подоплека подразумевается. Вот маленький пример из монгольской культуры. Юрта стоит чаще всего одна в радиусе нескольких сотен километров. «Свой» появился или «чужой», надо понять по первым же движениям гостя, поэтому он, прежде всего, должен продемонстрировать мирные намерения: вынуть нож из

ножен и оставить болтаться его на цепочке на поясе (ни в коем случае он не должен пытаться войти с оружием в юрту), начать разговор с традиционных формул приветствия, спросить у хозяев, все ли у них в порядке. В ответ хозяева должны его заверить, что все хорошо, даже если в юрте находится тяжело-больной, умирающий или умерший человек. Это происходит потому, что пока это не обмен информацией, а приветствие, которое должно содержать в себе магию благопожелания: у нас все хорошо. Обмен информацией будет позже.

Традиционное приветствие может быть во множестве вариаций; если гость хорошо владеет языком приветствия, он уже «свой»: «Хорошо ли кочуете?..» — «Хорошо кочуем». — «Чтобы выюки ваши были уравновешены!» — «...Ваши уста благословенны» (Жуковская 2002: 141). Если все прошло гладко, гости должны пригласить пройти на почетное место. Мужчина должен пройти по правой стороне юрты (потому что правая сторона — «мужская» и сакральная), сесть напротив входа и обменяться табаком с хозяином. Лишь после этого, когда начнется чайная церемония, можно действительно начинать обычный разговор (Там же: 140–144).

В этом примере видно, что этно-этикетный сценарий выполняет две функции: благопожелания и проверки «свой — чужой».

Ошибки в приветствии могут иметь далеко идущие последствия. Крашенинников, первый этнограф народов северо-востока Сибири, описывает, что у камчадалов есть мужской и женский входы в юрту, и «...стоило казакам пролезть в юрту не через верхнее дымовое отверстие, а через нижнее... этого было достаточно, чтобы быть принятым за коекчуча» — лицо превращенного пола, мужчину, перешедшего в женскую гендерную роль (Максимов 1997: 217). Как правило, такие превращения у камчадалов и других дальневосточных и северных народов были связаны с обретением шаманского дара. По приказу духов мужчина оставляет традиционные мужские занятия, переодевается в женскую одежду и становится женщиной, говорит на женском наречии, занимается домашним хозяйством, детьми, даже выходит замуж. Женщины-коекчучи признаются при этом шаманами превращенного пола, сильными и опасными (Там же: 217–234).

Так вот, камчадалы оказались в страшном изумлении: уса-тые воинственные люди с оружием, но почему-то все они на самом деле женщины. Ведь лезут же они в юрту через женский вход!

Магия благопожелания или оберега часто сохраняется в формах приветствия — «Здравствуй-те!»; в выражениях благодарности — «Спасибо» = спаси [вас] Бог; в присказках. К кому обращаются дети, когда говорят: «Чур не я, чур не меня»? К Чуру — богу — хранителю домашнего очага славянского языческого пантеона. Сами того не подозревая, современные дети просят оберега у архаичного Чура.

Особое место в этно-этикетных сценариях невербальной коммуникации занимают танцы. В жестах, движениях, позах танцев сохраняются знаки ушедших и забытых в повседневной жизни тайных языков. Особо показателен в этом смысле анализ индийских танцев. Индийские танцы — это не просто набор выразительных движений. Это невербальный текст, в котором важны мельчайшие подробности — движение глаз, положение пальцев. Анализируя их, восстановили более пятисот тайных знаков, которые может понять только посвященный. Некогда храмовые танцовщицы владели этим священным языком в совершенстве.

ЭТИКЕТ И РИТУАЛ

Этикет во многом близок к ритуалу, особенно эта связь актуальна в традиционных обществах. При этом одни и те же поведенческие стереотипы могут быть элементами и этикета, и ритуальных действий: «Можно сказать, что этикет и ритуал пользуются общим фондом поведенческих стереотипов, приспособляя их к своим “нуждам”» (Байбурин, Топорков 1990).

В обоих случаях это регламентированное поведение, реализующееся в повторяющихся стандартных ситуациях; это *знаковое* поведение, когда прямой его результат всецело зависит от того, *как* оно совершается. И в том, и другом случае за типовыми действиями и вербальными формулами стоят высшие, сакральные смыслы, которые могут забываться, рационализи-

роваться, но так или иначе, латентно или активно, они присутствуют в культуре.

При этом, как показывает А.А. Байбурин: «на язык этикета и язык ритуала переводятся разные фрагменты жизни... В частности, этикет регулирует отношения лишь между участниками общения, в то время как система ритуалов призвана поддерживать устойчивость основных параметров жизни всего коллектива, глобальное равновесие между ним и природным окружением... ритуал (даже периодически повторяемый) — всегда событие, некоторый кризисный период» (Байбурин, Топорков 1990).

То же подчеркивал и В. Тэрнер: ритуал выступает как разрешение некой «социальной драмы», преодоление критической точки в жизни общества (Тэрнер 1983). «Поэтому в успешном проведении ритуала заинтересован весь коллектив», невыполнение ритуальных предписаний чревато глобальными последствиями, потрясением основ самой жизни — нарушится контакт с миром духов и предков или богов, поля перестанут давать урожай, деревья — плодоносить, а в водоемах переведется рыба. Этикет же, в отличие от ритуала, «регламентирует повседневную норму», в соблюдении правил этикета заинтересованы лишь участники коммуникации (Байбурин, Топорков 1990).

КОММУНИКАЦИЯ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

Следует отметить еще один аспект коммуникации. В том, как реализуется коммуникация, всегда находят отражение процессы, которые протекают в культуре и обществе. Во все века реформаторы и социальные реформы не обходили своим вниманием язык. В мае революционного 1917 г., когда рушится многовековой уклад жизни страны, когда идет война, царит экономическая разруха и перестраиваются все государственные структуры, Временное правительство проводит языковую реформу в виде «Постановлений совещания по вопросу об упрощении русского правописания». Вводится новая орфография, упраздняются буквы «и десятеричное» (і), фита (ѳ), ижица (ѵ), ять, ер (ѣ) в конце некоторых слов. Будучи молодым студентом, Д.С. Лихачев делает доклад («полушуткой, полусерьезно») про новую орфографию:

с нововведениями русский язык многое теряет, упраздненные буквы напрямую были связаны с общими корнями слов, они хранили память об истории языка, объясняли омонимы, делали понятными старинные тексты. С.Д. Лихачев приводит даже религиозную аргументацию: «Введение новой орфографии равносильно изъятию церковных ценностей. <...> Новая орфография еще более отделила русский язык от церковнославянского, сделав его еще более трудным и непонятным. Наконец, новая орфография посягнула на самое православное в алфавите» (Лихачев 1993а: 6, 13). Эти тезисы сыграли свою роковую роль в судьбе Д.С. Лихачева*.

Выражением демократических перемен в Швеции первой половины XX в. было движение против употребления местоимения «*ni*».

«*Ni*» — местоимение второго лица, которое употреблялось либо в обращении к людям очень низкого социального статуса, либо самого высокого — к членам королевской семьи. Известно, что маргиналы «аутсайдеры» общества и сверху, и снизу, находятся вне обычных законов, это их отчасти сближает, и их особый статус подчеркивается. Были созданы клубы для отмены этого слова, люди носили значки с надписями: «Я не говорю местоимения “*ni*”». Надеюсь, что Вы тоже не будете» (Клакхон 1998: 181).

Другой пример: в начале XX в., когда шел процесс обретения Венгрией независимости от Австрии, в венгерском парламенте пришлось говорить на латыни, потому что мадьярская знать не умела говорить по-венгерски и не хотела по-немецки (там же). Конец XIX — начало XX в. — период бурного развития и распространения венгерского языка. В 1918 г. распадается Австро-Венгрия и появляется независимое государство Венгрия. Знание языка оказывается значимо для осознания своей историко-культурной идентичности.

* «...Тезисы доклада были изъяты у меня при обыске в день ареста и послужили одним из мотивов осуждения на пять лет заключения в концентрационном лагере на Соловках. ...спустя шестьдесят четыре года... я был допущен к своему “делу” в рассекреченном архиве Ленинградского КГБ на Литейном. Там я получил копию тезисов своего доклада 1928 года» (Лихачев 1993а: 6).

Репатриация евреев на историческую родину и возрождение Израиля также начинается с воссоздания иврита. Идиш, язык «галута», язык изгнания, в качестве языка нового нациестроительства был отвергнут. Но иврит — это язык богослужения, на нем не говорят — только читают священные тексты. Еще в начале века, задолго до создания в 1948 г. государства Израиль, публицист и общественный деятель Лейзер Перельман (потом он изменил свое имя на Элиэзер Бен-Йехуда (1858–1922)) задался идеей реконструирования и воссоздания этого абсолютно не приспособленного для жизни языка. Он поклялся, что в семье будет звучать только иврит и дети его будут говорить только на этом языке.

Его сын рос, с рождения зная только иврит, но дети вокруг не знали иврита, у него не было друзей-сверстников. Он играл с собакой, отдавая ей команды на «священном» языке, за что его не раз били религиозные ортодоксы. Ортодоксальные евреи жестоко преследовали Л. Перельмана, оговорили его перед властями, обвиняя в заговоре. Но, несмотря на все гонения и арест Л. Перельмана, иврит стал живым языком, сегодня это государственный язык Израиля и родной язык для очень большого количества людей.

Языковые реформы живо отзываются на протекающие в обществе процессы. Дух общественных реформ так или иначе отражается в языке: в современной России постоянно предпринимаются попытки очистить русский язык то от иностранных слов, то от мата или решить наконец в законодательном порядке, какого рода слово «кофе»*.

В стремлении к всеохватывающей политкорректности Европарламент прилагает серьезные усилия, чтобы выработать такой язык, в котором не было бы указаний на гендер и социальный статус. Уходят в прошлое обращения «мисс» и «миссис». Не рекомендуется говорить «*businessman*», «*businesswoman*», желательнее «*business person*», равно как и «*policeman*, «*policewoman*» заменить на «*police officer*»**. (Напоминает уравнивающее все статусы,

* Кофе стал среднего рода. Ошибки в русском языке узаконили. 31 августа 2009 <http://www.mk.ru/social/article/2009/08/31/343231-kofe-stal-srednego-roda.html> (дата обращения: январь 2018).

** Parliamentary questions. 8 April 2009 <http://www.europarl.europa.eu/sides/>

возраста и гендеры обращение «товарищ», ставшее знаковым для послереволюционной Советской России.)

В развитие гендерной тематики в общественном дискурсе — трансформация гендерных ролей, узаконивание третьего пола и прав людей, испытывающих проблемы с гендерной идентификацией, — в европейских языках появляются инновации. В 2015 г. в Академический словарь Швеции было внесено гендерно-нейтральное местоимение третьего лица «hen» (среднее между «он» и «она», или объединяющее оба пола). «Hen» используется в случаях, когда пол не определен, неизвестен или не важен.

Языковые преобразования предстают своего рода «знаменем» социальных перемен. Они могут касаться лексики, орфографии, форм обращения, обычаев и этно-этикетных сценариев. Могут быть обращением к языкам, ушедшим из повседневного употребления, и возрождением их для новой жизни. В случае с ивритом восстановление и преобразование древнего языка в современный было знаком обращения к своим историческим корням, к эпохе до утраты евреями собственной государственности и рассеяния по всему миру и в то же время средством конструирования новой идентичности. То есть знаком соединения прошлого и будущего.

Индикатором процессов, происходящих в обществе, могут выступать не только сознательно проводимые реформы и инновации, но и спонтанные нецеленаправленные изменения в лексике, частота употребления тех или иных синтаксических конструкций и форм, стилистика речи. *Язык может «проговариваться»* и выдавать смыслы и ценности, которые не артикулируются или даже вуалируются прямой речью.

Немецкий филолог В. Клемперер (1881–1960) в течение многих лет вел дневник, в который заносил все особенности языка нацистов (Клемперер 1998)*. Газетные статьи, выступления по радио фюреров всех калибров, плакаты и повседневная речь простых

getDoc.do?type=WQ&reference=E-2009-2611&language=EN (дата обращения: январь 2018).

* LTI — Notizbuch eines Philologen (Lingua Tertii Imperii).

граждан постепенно менялись. Все больше становилось слов, связанных с войной, выражение «война на благо человечества» превратилось во что-то вроде идиомы, слово «героизм» «всегда попадалось в военной форме... и никогда в гражданском платье». Слова меняли свои значения: слово «фанатический» стало синонимом «героический»; все рассматривалось под углом зрения «арийское» или «не арийское»; рефреном шло «всемирное еврейство плетет заговор»; словом «народ» приправлялось всё, как еда солью («всенародный праздник»; Гитлер не просто канцлер, а «народный канцлер») постоянно употребляется суперлатив (превосходная степень), чтобы придать особую значимость сказанному, — но за всем этим скрывается эмоциональная бедность, постоянные повторы, скудная лексика и масса штампов, которые запускаются идеологами крута Геббельса: «Нацизм въедался в плоть и кровь масс через отдельные словечки, обороты речи, конструкции предложений...» (Клемперер 1998).

Так, изменения в сфере языка могут не только подчеркивать и акцентировать происходящие социальные сдвиги, но и проявлять подспудные социальные течения и скрытые смыслы. «Пусть кто-то намеренно стремится скрыть — только лишь от других или себя самого — то, что он бессознательно носит в себе, — язык выдаст все» (Там же).

КОММУНИКАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ КОД «СВОЙ — ЧУЖОЙ»

За коммуникацией стоит традиция, а также план глубинных смыслов, норм, идеалов. *Общий язык* не только сплавливает, но и размежевывает людей, разделяя участников коммуникации на «своих» и «чужих». Выше упоминалось, что по тому, как человек приветствует и соблюдает этикетные нормы, он может быть принят или отторгнут как *чужак*. Это свойство языка давно стало инструментом конструирования группового единства: некое сообщество, выделяющее себя из остального мира, создает собственный язык, непонятный всем остальным.

Особый язык есть и в старых школах Англии. Со средних веков каждая школа создавала свой тайный язык на основе средневековой латыни, который понимают только выпускники этой школы. Представители разных поколений выпускников, встречаясь в разных уголках земли, перебросившись парой фраз, признают *своих*.

Пристрастие детей к придумыванию собственных «тайных» языков, непонятных взрослым и сверстникам, с которыми они не дружат, некогда навело английского лингвиста Дж. Толкиена на мысль о создании искусственных языков, которыми он наделил персонажей своих книг, жителей Средиземья.

Естественные языки, складывающиеся в том или ином сообществе, называют сленгом, феней, арго или жаргоном. Причем, за исключением сленга, все они преимущественно ассоциируются с маргинальными группами. Арго / жаргон / феня есть у преступников, у нищих, но есть арго и у профессиональных сообществ. Д. С. Лихачев связывал «арготирование» с очень старыми или, напротив, новыми профессиями (Лихачев 1993б: 134). Свой сленг есть у молодежных и других субкультур. В такого рода языках сохраняются архаизмы, употребляются кальки с иностранных языков, трансформированные и переиначенные, специфические слова, которых нет в обычном языке, а так же слова повседневной речи, которые обретают совсем другое значение, они могут произноситься иначе и нарочито менять ударение. Язык становится маркером такой группы, он выступает как *социальный код*, разделяющий мир на «своих» и всех остальных. Для «своих» же он выступает как декларация сопричастности определенным ценностям и нормам.

Исследуя профессиональные аргы, Д. С. Лихачев отмечает, что аргы получает наибольшее развитие в нестабильные периоды, в кризисы, при ломке привычных стереотипов (Там же: 135–136). Аргы / сленги напрямую связаны с социальным многообразием общества.

* * *

Коммуникацию можно отнести к высоко ритуализированным типам поведения, в которых содержание действия неотделимо

Функции коммуникации и этно-этикетных сценариев

передача информации

мобилизация группового единства и конструирование групповой идентичности

социальный код «свой–чужой»

социальная память и связь «по вертикали»

отражение и акцентирование процессов, протекающих в обществе

от его формы. Важно не только, *что* будет сделано или сказано, но и *каким образом*. Такого рода действия имеют *косвенное целеполагание*, в них воплощается единство цели и способа ее достижения. Социальная значимость такого рода действий была проанализирована Ю. А. Шрейдером: ритуализированные формы поведения выводят человеческое взаимодействие далеко за пределы сиюминутной ситуативности, за пределы решения конкретных прагматических задач и тем самым объединяют людей на принципиально ином уровне. Они выступают как «договор о причастности» к одним и тем же культурным ценностям, к единому историческому прошлому, то есть выступают как особая *форма исторической памяти*: «Ритуальность связана с ощущением человеком или обществом своего места в истории, в культуре. Деклассированному люмпену ритуалы не нужны» (Шрейдер 1979: 111).

В силу сказанного, помимо своей непосредственной функции — передачи информации, коммуникация с ее этикетно-традиционной составляющей играет важную роль в жизнедеятельности социума.

- Особенности коммуникации выступают как *знак* или *социальный код «свой — чужой»*. В принятых этно-этикетных сценариях и исторически сложившихся институтах коммуникации отражается приверженность сходным обычаям, ценностям и представлениям о порядке вещей в мире — всему тому, что в самом начале этого раздела было обозначено как принципы коммуникации.

- *Коммуникация становится формой бытия социальной памяти.* Коммуникация хранит определенный набор сакральных формул и символов (как, например, формулы магии благопожелания, перешедшие в приветствия и прощания). Некогда значение их было актуально, но со временем стало забываться, превращаясь в часть этикета. Подобного рода архаизмы — не просто дань традиции, которая «оформляет» взаимодействие людей, но то, что связывает прошлое и настоящее, архаичные и современные пласты культуры.
- *Коммуникация играет важную роль в мобилизации группового единства.* Вырабатывая свой язык, этикет, институты, формулы и коды, группа подчеркивает свою обособленность и конструирует свою групповую идентичность.
- *Наконец, рефлексивно-прогностическая функция коммуникации:* изменения, происходящие в языке и стандартах коммуникации, отражают процессы, происходящие в обществе.

ГЛАВА 7

Социотипическое поведение в зеркале многообразия культур

Антропология держит перед человеком большое зеркало и дает ему возможность посмотреть на себя во всем его безграничном разнообразии. Именно это, а не удовлетворение праздного любопытства или потребности в романтических путешествиях и есть значение работы антрополога в бесписьменных обществах.

К. К. М. Клакхон

Культура регламентирует все сферы жизни человека, она заботливо и скрупулезно предписывает нам, чем и как удовлетворять наши витальные потребности, что считать съедобным, а что не съедобным. Например, змеиное мясо и говядина. Для большинства европейцев немыслимо первое, тогда как жители Индии, напротив, скорее откажутся от второго, так как для индуистов корова — это священное животное. Чем пополнять запасы витаминов, например, витамина С? В поисках кисло-сладких ощущений мы скорее всего обратимся к фруктам и ягодам. А вот для индейцев намбиквара источником витамина С в их скудном рационе питания служат личинки древесных жуков. К. Леви-Строс описывает, как однажды в знак уважения и дружелюбия намбиквара поднесли ему ценное угощение: на большом блюде он увидел кучу шевелящихся белых личинок. Отказаться было невозможно. Личинки оказались чуть кислыми на вкус.

То же касается и способов поглощения пищи. В Европе принято использовать нож и вилку. А к рыбе и морской живности вообще особый подход: к рыбе специальный нож для снятия с кости, к устрицам — свой, для подрезания мышцы, к улиткам — не нож, а специальная вилка, да еще и пинцет, а может быть еще и винтообразный зацеп. Каждый вариант сервировки стола предполагает свой культурно обусловленный этикетный сценарий поведения.

Арабы редко используют нож за едой, а у монголов принято отрезать куски мяса около губ. Даже закаленным полевым исследователям трудно привыкнуть, что крохотный ребенок берет острейший нож и манипулирует им возле своего лица. У свидетеля при этом бывает желание спасти ребенка, скорее выхватить у него этот нож. Но родители сохраняют спокойствие и не понимают удивления ученых: раз их отпрыск взял нож, значит, справится, должен же он когда-то научиться правильно есть.

Культурные предписания также могут касаться того, в какую сторону надо смотреть во время поглощения пищи и сколько раз за трапезу можно наполнить рот. В индуистской традиции от этого зависят обретаемые человеком духовные совершенства (праведность — если есть, обратив лицо к северу; долголетие — на восток; благополучие — на запад...) (Альбедиль 1985: 72).

Культура также предписывает, как правильно спать. Можно спать в кровати, можно в гамаке (как принято у многих народов Латинской Америки), можно на циновке (как буддийские монахи) или подставив под шею узкую жесткую скамеечку, чтобы не испортить сложную прическу (как было принято в Японии). А можно, как раньше в Корее, на *ондоле* — возвышении на полу, которое обогревается снизу теплыми углями.

Также может регламентироваться поза сна (на спине в Западной Европе в XVIII–XIX вв. спать считалось нежелательно: это поза покойника; правильный сон — полусидя, откинувшись на подушки или оперевшись о стену; русские же обращали внимание на расположение тела — головой к красному углу избы, вдоль или поперек половиц).

Или, казалось бы, такая простая вещь, помыть руки. Кто об этом задумывается? Но руки можно мыть под струей воды, а можно и как англичане, затыкая раковину пробкой. До сих

пор в старых английских домах сохраняется этот традиционный способ омовения рук: два крана, из одного идет почти кипяток, из другого ледяная вода, вода смешивается в раковине, которая затыкается пробкой, и в ней с мылом моются руки.

Итак, культура программирует все стороны человеческой жизни: как есть, как спать, как заниматься продлением рода (традиционные позы соития и многочисленные предписания, связанные с деторождением; древние и средневековые трактаты, посвященные искусству любви, например, индийская «Камасутра» (подробнее см.: Ивик 2011)).

Даже дыхание. Казалось бы, природа позаботилась, чтобы человек не мог просто так произвольно совсем перестать дышать. Задержите дыхание, и тут же сработают рефлекторные механизмы, которые заставят сделать вдох и вернут вас в этот мир. Но есть множество культурных практик, которые регламентируют дыхание: дышать можно по йоге, по Стрельниковой, по Бутейко, также есть холотропное дыхание, как способ достижения измененных состояний сознания.

Такого рода предписания становятся сценарием *социотипического поведения*. Репертуар социотипического охватывает поведение самых разных уровней: от проявлений национального характера, разного рода стереотипов, норм и ценностных ориентиров, включая понятия добра и зла, до бытовых установлений типа как правильно мыть руки или на какую сторону запахивать халат.

Запах халата имел огромное значение для всего тюрко-монгольского мира и для китайцев. Граждане Поднебесной, настоящие хань, должны были носить правый запах (левая пола сверху), это было их знаковым отличием от тюркоязычных кочевников, обитавших за Великой Китайской стеной, которые запахивали халат на левую сторону.

В 494 г., в пору активной китаизации государства Северная Вэй, ношение халатов на китайский манер было введено в законодательном порядке. Это было одной из реформ Тоба Зун, сяньбий-

ского правителя Северной Вэй — наряду с указами, запрещающим и употребление сяньбийского языка, сменой сяньбийских имен на китайские и даже изменениями погребальных обрядов. Тот же запах халата фигурировал и у киданей, когда император Тай-цзун в X в. проводил активную политику китаизации (Крюков и др. 1987: 121–122).

СОЦИОТИПИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ КАК «РОЛЬ ДЛЯ ВСЕХ»

В социотипическом поведении проявляется не индивидуальность человека, не его неповторимая сущность, а предписанные культурой ролевые качества. С точки зрения психологии, это *роль для всех*. Для каждого члена общества предписывается некий набор социальных ролей: как ему следует себя вести и что делать. И национальный характер можно представить как одну из таких *ролей для всех*, в которую вводится член общества в процессе социализации, когда он осваивает определенные стереотипы поведения и восприятия. В социотипическом поведении отчетливо проступают не индивидуальные черты, а черты, характерные для определенной социальной группы, (см. Асмолов 1990: 264–285). Являясь членами некой социальной общности, мы реализуем стереотипы «надлежащего поведения», последние могут нести этническую окраску (тогда речь идет о принадлежности к этнической общности), а могут и не нести, могут иметь локальный или глобальный характер — то, что присуще студентам такого-то вуза, или жителям мегаполиса N, или аборигенам Тробрианских островов, буддистам и т. д. Сценарии подобных «ролей для всех» как раз отражают *культурные синдромы* Г. Триандиса, которые предписывают человеку некие образцы «надлежащего поведения».

Важной функцией стереотипов поведения является то, что они обеспечивают взаимопонимание между членами сообщества, как говорится, по умолчанию.

Во многие учебники по социальной антропологии вошел следующий пример*.

* См.: Лебедева 1998: 44; Триандис 2014: 51–53; Triandis 1994.

В 1990 г. Иракские войска оккупировали Кувейт. США по мандату ООН и вели переговоры с Ираком, требуя вывода войск и восставления независимости Кувейта. В январе 1991 г. в Женеве шли последние переговоры американских и иракских дипломатов. Переговоры для Саддама Хусейна, президента Ирака, были столь важны, что для догляда он послал «смотрящим» одного из своих братьев — Барзана Такрити. Госсекретарь США Бейкер ровным голосом зачитал дипломатическую ноту, что, если Ирак не выведет свои войска, силы международной коалиции во главе с США применят против Ирака военную силу. Без гнева и криков. Господину Такрити показалось, что так война начинаться не может. Ведь если люди собираются начать стрелять, то они должны показать истинное лицо гнева. А так это просто очередная угроза. Б. Такрити передал Саддаму Хусейну буквально следующее: «Американцы не хотят воевать. Они хотят “заболтать” дело. Они слабы» (Попов 1992). Дальнейшее стало, как пишут политологи, крупнейшей стратегической ошибкой Саддама Хусейна.

Социотипическое поведение усваивается в ходе социализации.

Образцы «надлежащего поведения» выступают в роли маркеров для выделения определенной группы из всего социального пространства, разделяя людей на членов ин-группы и аут-группы — на «своих» и «чужих» (как вышеупомянутые запах халата у тюрков и китайцев или представления о съедобных и несъедобных продуктах).

Очень часто носителями социотипического поведения оно не осознается. Индивид просто поступает как положено. При этом он воспринимает это «положено» как единственно возможный путь, как нечто естественное.

Приведу в связи с этим один маленький пример.

Как-то раз в конце 1970-х в Берлине были организованы совместные советско-немецкие семинары филологов-славистов. Говорили об ошибках перевода, различиях в восприятии читателями тех или иных фрагментов текста, об особенностях немецких и русских читателей. Немецкие слависты с самоиронией говорили о немецкой пунктуальности, консерватизме в привычках, подшу-

чивали над обывательской приверженностью к порядку и регламентированностью.

В какой-то момент немецкие коллеги все разом встали и вышли. Что случилось? Почему интересный разговор прервался на полуслове? Оказалось, просто подошло время ланча. Советская делегация, недоумевая, осталась в одиночестве. Для «наших» людей, если разговор пошел всерьез, время ланча уж точно не повод для того, чтобы, не медля ни минуты, прерываться.

Осознание социотипических стереотипов часто происходит именно в контексте межкультурных контактов. Зона межкультурных контактов — своего рода «точка» самопознания. Именно поэтому американский антрополог Клайд К. М. Клакхон назвал социальную антропологию «зеркалом для человека» (так называется его известный учебник по социальной антропологии — *Mirror for Man*. 1944).

Социотипическое поведение можно рассматривать в двух аспектах: чем оно является для культуры и чем — для человека.

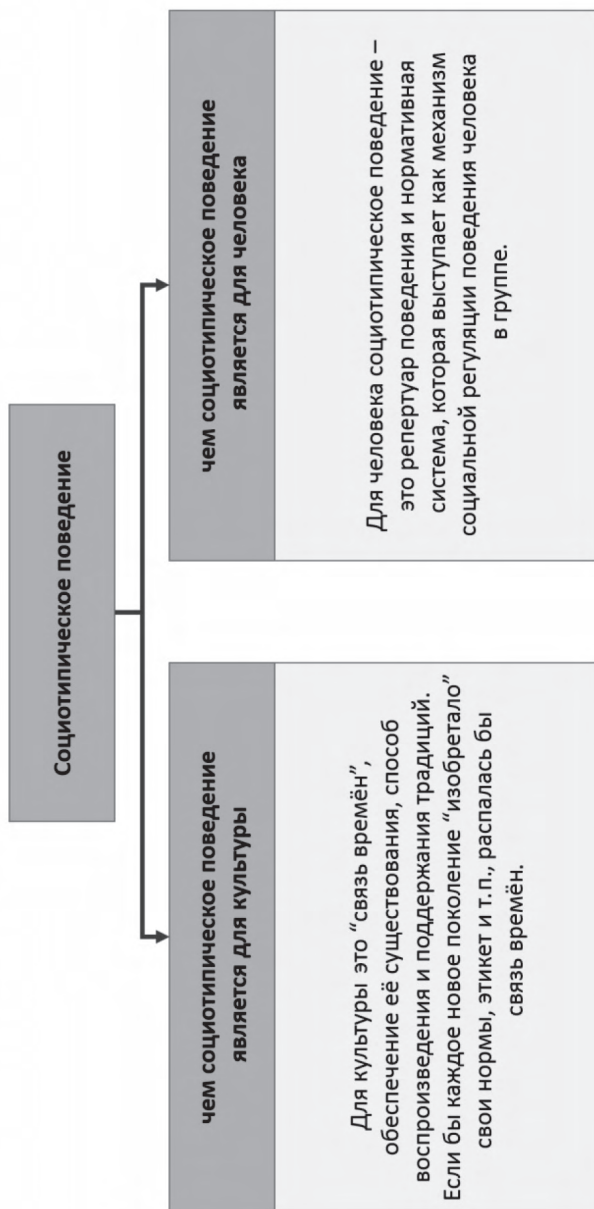
Для культуры социотипическое поведение — это не что иное, как способ воспроизведения и поддержания традиции, оно работает на сохранение преемственности и воспроизведение отработанных веками способов действия и моделей поведения. В этом смысле социотипическое поведение, роль для всех, воспроизводимая в череде поколений, обеспечивает связь времен и само существование культуры во времени.

Для человека социотипическое поведение — это заданный культурой набор программ, которые выступают как механизмы социальной регуляции.

Каким образом происходит усвоение социотипического — культурных норм, ценностей, стереотипов поведения и восприятия — всего того, что составляет «представленность культуры» в психологии человека? Ролевые теории личности попытались было показать, что мы — это совокупность ролей, которые мы играем. Но дело в том, что роль не остается только ролью. Роли и соответствующие им маски со временем отпечатываются на лице, вырастают в нас, становятся частью нашего естества. Как же это усвоение происходит?

Самый общий универсальный психологический механизм усвоения культуры — **интериоризация**. Термин «интериориза-

Аспекты изучения социотипического поведения



ция» ввел в научный оборот Жан Пиаже (*Jean William Fritz Piaget*) — швейцарский психолог, занимавшийся вопросами развития мышления ребенка, освоения им математических понятий.

Интериоризация — это переход от внешнего к внутреннему, усвоение существующих в культуре представлений, знаний, норм, выработанных понятий, которые становятся внутренним содержанием психологической реальности, «формирование внутренних структур человеческой психики благодаря усвоению структур внешней социальной деятельности» (Интериоризация 1990: 147). Л. С. Выготский и его последователи экспериментально показали, как это происходит, на примере того, как в игре ребенок усваивает новые понятия, как обучается счету, как овладевает своей памятью, расширяя ее возможности за счет выработанных в культуре вспомогательных приемов запоминания (Выготский 1984; Леонтьев 1981; Гальперин 1966).

СОЦИОТИПИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ ПОВЕДЕНИЯ И ИХ ПОБУДИТЕЛЬНАЯ СИЛА

Каждый из нас в глубоком детстве проходил стадию бунтарства. Маленький ребенок всегда бунтарь, он не готов принимать на веру все, что пытаются вложить в его голову. Он требует объяснений, почему надо делать так, как ему говорят. Почему надо, например, кашу есть аккуратно — ложкой из тарелки, а не размазывать ее по столу спиралькой или еще каким-то узором. Почему за одно по головке гладят, а за другое наказывают. Ребенок сопротивляется, задает вопросы и обнажает массу условностей, которых мы, взрослые, не замечаем: «Почему занимаются в “кружке” по рисованию, а не в “квадрате” по рисованию?» Знаменитые детские «почему». Затем, насытившись разного рода объяснениями, этот бунт сходит на нет. Постепенно маленький бунтарь дает себя уговорить и, как правило, смиряется с большинством общепринятых установлений.

Не все так просто, детский бунт может смениться другим бунтом, непринятием иных норм, ценностей и правил. Один из основателей эго-психологии Э. Эриксон рассматривал жизнь как череду кризисов (восемь кризисов человеческой жизни —

от первого года до глубокой старости). На каждом этапе человек совершает выбор, принять или не принять то, что предлагает ему общество. Эти выборы и есть контрапункты на пути становления личности (Элкинд 1996).

Если бы каждое поколение изобретало свои нормы поведения, скорее всего, пришли бы просто к отсутствию этих норм и правил, а вместе с ними и к исчезновению культуры как таковой. Но что заставляет ребенка-бунтаря смириться? Наивно было бы уповать только на авторитеты или избегание наказания.

Социотипические программы, нормы, правила, предметы окружающего нас мира обладают побудительной силой. Общепринятое, социально одобряемое поведение по формуле «делай как все» обладает своим магнетизмом. Возьмем, к примеру, моду. Как часто новинки вызывают возмущение, отторжение (сколько воевали с мини-юбками, брюками клёш, стрижкой сессон, купальниками бикини, сапогами на платформе...). Со временем, если новая мода «прививается», то она обрастает положительными коннотациями (прогрессивно, удобно, престижно и т. п.), все-таки хочется не отстать, «что я, хуже других...» и всё, что раньше казалось эпатажным и некрасивым, постепенно перестает отторгаться, даже начинает нравиться.

С XIX в. философы и психологи говорят о «побуждающем характере предметов».

Окружающие предметы не являются для нас нейтральными. ...многие вещи и события, с которыми мы встречаемся, обнаруживают по отношению к нам более или менее определенную волю, они побуждают нас к определенным действиям: хорошая погода или красивый ландшафт манят нас к прогулке, ступени лестницы побуждают двухлетнего ребенка взбираться и слезать, двери побуждают закрывать и открывать их, собака — дразнить ее, строительный ящик зовет к игре, шоколад или кусок коржика возбуждают желание их съесть и т. д. (Выготский 1984, 4: 16).

Этот феномен получил название *установки* и представляет собой готовность к совершению определенного рода действий,

когда внутренняя потребность находит адекватный предложенный культурой способ реализации*.

Нет нужды возвращаться к доказанному тезису о том, что человек не является пассивным объектом внешних воздействий, что взаимодействие его с миром активно и интенционально. Сейчас мы обращаем внимание на противоположную тенденцию: мы живём в социальном пространстве — пространстве предметов культуры, стереотипов, норм, образов, которые не молчат, а «засывают» нас действовать определенным образом. Представьте себе, что в жару вы видите прохладные напитки: они так и манят к себе и вы понимаете, что действительно очень хотите пить.

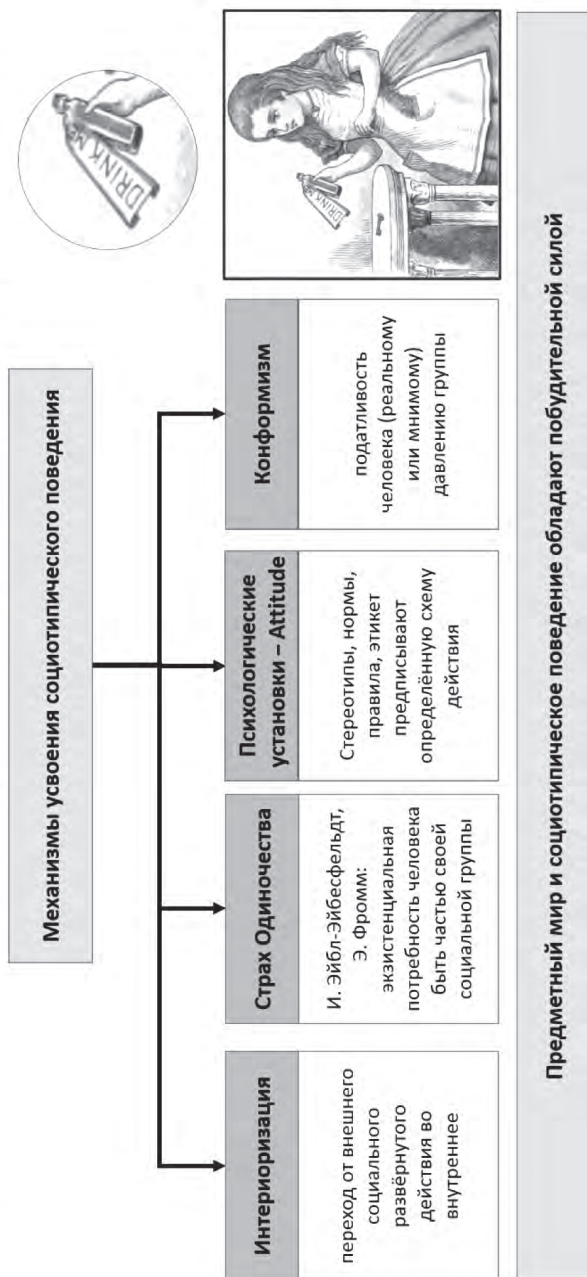
В Стране чудес, в которую попала Алиса, провалившись в кроличью нору, на вкусном румяном пирожке было написано: «Съешь меня», а на бутылочке с золотистой искрящейся пузырьками жидкостью: «Выпей Меня!» Предметы честно и четко говорили, что вам надо с ними сделать. В нашем мире происходит то же самое, только надписи не видны, а голоса вещей звучат не так громко. Тем не менее это не мешает всему, что входит в наше социокультурное пространство — от самого первого человеческого орудия до сложнейшей техники, от первого культурного табу до категорического императива Канта, давать нам установку определенным образом действовать и воспринимать окружающий нас мир.

Есть много разного рода установок, одни влияют на наше восприятие предметного мира (фиксированные установки, первичные установки), другие — на социальную перцепцию (смысловые установки, в которых проявляются глубинные личностные мотивы и ценности).

В 1970-е гг. в Ленинграде проводились знаменитые опыты по социальной перцепции. Испытуемым показывали фотографию человека и просили описать его характер, определить его душевные качества. Только одной группе испытуемых при

* Понятие *установки* как состояния готовности к определенного рода действиям, которое возникает в момент, когда потребность может быть реализована, было центральным в психологической теории Д. Н. Узнадзе (см.: *Асмолов А. Г. Деятельность и установка // Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.: Воронеж, 1996*).

Психологические механизмы социотипического поведения



этом говорили, что это замечательный человек, серьезный ученый, а другой — что это опасный преступник. В первом случае испытуемые отмечали открытое лицо, проницательный взгляд, высокий лоб, свидетельствующий о незаурядном уме... В другом говорили, что преступное начало в нем выдают злые холодные глаза, черты лица изобличают жестокость и презрение к людям, хитрость, такому человеку нельзя доверять...*

Здесь проявляется все могущество социальных установок. Они становятся своего рода руководством к действию и «очками», сквозь которые мы воспринимаем действительность: что увидеть на картине, в мире, в человеке. Социальные установки задаются нормами, системой ценностей, всевозможными стереотипами, предрассудками и идеалами — все они постоянно подсказывают нам готовые решения. И часто, сами того не замечая, мы послушно следуем им.

Почему прохладная и свежая вода так и манит, когда хочется пить, достаточно подробно исследовано психологами (понятие *аптерцепции* у Г. Лейбница и В. Вундта; *опредмечивание* потребности в теории деятельности А.Н. Леонтьева; создание первичных установок у Д.Н. Узнадзе, см.: Асмолов 1996: 281–286). Но почему оказывается столь привлекательно делать как все, следовать моде, соблюдать этикет, идти на поводу у разного рода социальных установок и стереотипов? (Речь об общей тенденции к принятию социотипических программ, а не об индивидуальном бунте.)

ПОТРЕБНОСТЬ В ЕДИНЕНИИ С ДРУГИМИ ЛЮДЬМИ

Разделяя общее мнение, поступая как принято, следуя предписанным социотипическим образцам поведения и образу мысли, человек конструирует и осознает свою общность с теми, кто делает и думает так же, создается некая общая идентичность. Появляется референтная группа «своих». Человеку необходимо чувствовать себя членом социума.

* «Я и другие» Киевнаучфильм. 1971. <https://www.youtube.com/watch?v=985gjjvZzw20>

Э. Фромм считал, что в основе этого лежат экзистенциальные потребности, которые так или иначе заставляют человека стремиться к единению с другими людьми.

Человек вырван из первоначального единства с природой, свойственного животному существованию. При этом, будучи наделен разумом и воображением, он осознает свое одиночество и изолированность, свое бессилие и невежество, случайность своего рождения и смерти. Он не вынес бы ни минуты такого существования, если бы не мог найти новых связей со своими собратьями... Человек может попытаться обрести единство с миром, подчиняясь отдельной личности, группе, организации, Богу. Таким образом он преодолевает изолированность своего индивидуального существования (Фромм 1995: 298).

Экзистенциальные потребности, по Э. Фромму, врожденные, но в отличие от витальных они являют то, что отличает человека от других живых существ. Витальные потребности обеспечивают физическое выживание, а экзистенциальные — делают его членом социума, открывают пути реализации как личности. Всего Э. Фромм называет 5 экзистенциальных потребностей, которые разворачиваются перед человеком как экзистенциальные дихотомии — продуктивная реализация (что прекрасно и для общества, и для личности) и негативная, пагубная: потребность в единении с людьми, приобщенность *vs.* нарциссизм; потребность в преодолении пассивности своего существования, созидательность *vs.* разрушительность; потребность в укорененности, идеи равенства, братства, неприкосновенности жизни *vs.* фиксация на узах земли и крови, которая оборачивается расизмом, шовинизмом, национализмом; потребность в тождественности, переживание собственной индивидуальности, которое дает понимание своей свободы, ответственность за свои поступки *vs.* конформизм; потребность в системе ориентаций, разум *vs.* иррациональность (Фромм 1995: 291–327).

Возможно, что социум как экзистенциальная среда обитания человека и стремление быть членом «своего» сообщества, лежат в основе притягательности социотипических программ

поведения: делай, как мы, и ты станешь частью нас, так безопаснее и спокойнее. Но свойственное в то же время человеческой натуре острое переживание своей индивидуальности, стремление к созиданию и порождают те самые бунты и личностные кризисы, которые упоминались выше.

Зависимость человека от группы и affiliативные тенденции проявляются также в таком феномене, как **конформность**. Конформность определяется как податливость человека (реальному или мнимому) давлению группы и проявляется в изменении поведения индивидуума под воздействием мнения большинства. Конформность может быть внешняя и внутренняя. Внешняя конформность (ее еще называют демонстративной) имеет место, когда человек подчиняется давлению группы, чтобы избежать наказания или отторжения группой. Внутренняя конформность — это принятие ранее чуждого мнения, что называется, всей душой. В этом случае влияние группы действительно преобразовывает внутренний мир человека (Конформность 1990: 175–177).

Оценка уровня конформности — одна из центральных тем социальной психологии. Американский психолог Соломон Аш (*Solomon Eliot Asch*) в 1950-х гг. разработал методику экспериментального исследования степени конформности. В его классическом эксперименте был применен метод подставной группы. В нем участвовали группы сверстников. В группе выделялся испытуемый, которому предлагали сравнить длину трех отрезков с эталоном и выбрать равный. Остальные члены группы вступали с экспериментатором в «сговор», который заключался в том, чтобы силой единого мнения убедить «наивного» испытуемого, что тот не прав, что отрезки равны или что самый короткий или самый длинный отрезок не тот, который таков на самом деле. В 12 случаев из 18 предъявляемых «подсадные утки» давали неправильные ответы, а в остальных давали правильные. Была еще контрольная группа, где все участники давали ответы на свое усмотрение, то есть не было подставной группы. У С. Аша более 70% испытуемых под давлением группы соглашались с неправильными ответами хотя бы один раз.

От чего зависит степень конформности? Этому вопросу посвящено множество исследований и самого С. Аша, и его по-

Конформность

Конформность – податливость человека (реальному или мнимому) давлению группы. Конформность проявляется в изменении поведения индивидуума под воздействием мнения большинства в определенной социальной группе.

Конформность может быть внешняя и внутренняя.

Внешняя конформность – когда человек подчиняется давлению группы на внешнем уровне, чтобы избежать наказания или отторжения группой.

Внутренняя конформность – это принятие нормы всей душой. При этом индивид может действительно менять свои убеждения, свои собственные установки, оценки.



Эксперимент Соломона Аша (Solomon Eliot Asch): метод подставной группы.

В группе выделялся испытуемый, которому предлагали сравнить длину отрезков. Остальные члены группы вступали в "сговор" с экспериментатором, который заключался в том, чтобы иметь единое мнение о равной длине отрезков или указывать, что самый короткий или самый длинный отрезок не тот, который таков на самом деле. Цель этой группы состояла в том, чтобы заставить неискушенного испытуемого изменить своё собственное мнение о длине отрезка.



Solomon Asch
1907–1996

следователей. Ряд исследований пошли по пути варьирования экспериментальной ситуации; другие сосредоточились на зависимости конформности от общего социально-исторического контекста. В последнем случае выделялись два направления: кросс-культурное и историческое.

Оказалось, что организация экспериментальной ситуации, то есть конкретные условия, в которых человек принимает решение, влияют на степень его податливости внешнему давлению. Так, конформность выше, если участники эксперимента взаимодействуют лицом к лицу, видят друг друга, контактируют, а не рассажены каждый за своей перегородкой. Конформность весьма невелика, если в группе 1–2 человека, но, если «подсадных уток» трое, конформность возрастает самым драматическим образом — во много раз, и далее она демонстрирует зависимость от размера группы, но зависимость эта нелинейная. Также была обнаружена и некоторая связь конформности с гендерным составом групп, с теми, кто входил в эти группы (знакомые, друзья, совсем не знакомые), с анонимностью испытуемого (он думал, что его ответы будет знать только экспериментатор)...

Самое известное кросс-культурное исследование конформности было предпринято Дж. Берри (*John W. Berry*) в конце 1960-х гг. Он сравнил уровень конформности среди народа темне, крестьян из Сьерра Леоне, и инуитов (эскимосов), охотников-рыболовов Баффиновой Земли.

Берри исходил из предположения, что культуры охотников и собирателей с экономикой непосредственного потребления и культуры сельскохозяйственные, накапливающие производимые продукты, требуют различного уровня организованности и кооперации и по-разному ориентированы на уступчивость. Занятие сельским хозяйством нуждается в более высокой степени кооперации и согласованности в действиях людей: необходимо вместе и в одно и то же время пахать, сеять, в срок пожинать плоды, уметь их хранить, распределять и потреблять. В таких культурах должны поощряться уступчивость и неконфликтность.

Охотники и собиратели — общества с экономикой немедленного потребления. Они постоянно в зависимости от ситу-

ации образуют отдельные группы, в этой среде поощряются активность и конкурентность, умение самостоятельно себя обеспечить и дух индивидуализма.

В экспериментах Барри использовал один из вариантов методики Аша. Полученные им результаты в целом подтвердили начальную гипотезу: в культурах, ориентированных на сельское хозяйство и поощряющих сотрудничество, уровень конформности выше, чем у охотников и собирателей, ценящих активную позицию и независимое поведение. Позже эта тенденция подтвердилась исследованиями в Кении, а также экспериментами самого Берри на Новой Гвинее и среди индейцев Северной Америки. Но этот вывод относится только к сугубо традиционным обществам. Далее оказалось, что чем более общество подвержено европеизации (работа за зарплату, урбанизация, школьное образование), тем менее очевидна связь между уровнем конформности и традиционными ценностями.

Цикл исследований, проведенных в 1990-х гг., показал, что уровень конформности выше в коллективистских культурах, чем в индивидуалистских. Система ценностей оказалась куда более сильным фактором, влияющим на готовность человека подчинить свое мнение мнению группы, чем всяческие ситуативные параметры вроде размера группы (Bond, Smith 1996: 125).

И все же уровень конформности определяется не чем-то одним, а сочетанием ряда факторов.

Япония — коллективистская культура. Вопреки ожиданиям, японские испытуемые в эксперименте по методике Аша продемонстрировали уровень конформности меньше 20%. Дальнейшее исследование показало, что для японцев крайне важно, кто именно входит в группу, которая выражает общую позицию. Было предложено три варианта групп: «старые знакомые» (в подставную группу вошли люди, в предварительном социометрическом исследовании продемонстрировавшие высокие показатели), «новые знакомые», которые сплотились во время самого эксперимента, и незнакомые, случайные участники. Группа старых знакомых, полученная методом социометрического отбора, показала средний уровень конформности: в этом случае мал риск испортить отношения и потерять группу из-за какого-то мнения о длине отрезков. Люди уважают

друг друга и доверяют друг другу. Поэтому можно оставаться самим собой.

Минимум конформности был среди чужаков. Мнение чужаков, с которыми, может, никогда больше не встретишься, неинтересно. Важно не выпячивать свое мнение по пустякам и не потерять новых знакомых, с которыми только-только сложились добрые отношения, — именно в этой группе конформность оказалась максимальной (Стефаненко 1998, II: 105–106).

Оказалось, что наряду с коллективистскими ценностями существенную роль играет состав группы: кто именно уговаривает испытуемого изменить мнение.

Более того, в одном и том же обществе общий уровень конформности может меняться во времени в зависимости от текущей социально-политической ситуации. Многочисленные исследования в США в разные годы могут выступать как такого рода замеры уровня конформности. В 1974 г. показатель конформности среди американских студентов был меньше, чем в начале 1950-х гг., когда С. Аш проводил свои первые исследования. Это связали с политическими разногласиями в американском обществе и с протестами молодежи против войны во Вьетнаме. В 1979 г. уровень конформности в студенческой среде снова возрастает, это происходит на фоне спада протестной активности молодежи и переориентации ее на карьерный профессиональный рост. Снижение конформности в 1988 г. также связывается с возросшей протестной активностью молодежи. Среди британских студентов в 1980 г. вообще не удалось воспроизвести эксперименты Аша — как считают психологи, из-за царящей в университетской атмосфере ценности индивидуальности и права на собственное мнение; в повторных же исследованиях в 1985 г. эксперименты Аша воспроизвести удалось, хотя они показали сравнительно низкий уровень конформности среди британского студенчества; локальным историко-политическим фоном последних была война за Фолклендские острова, которая в какой-то мере сплотила британское общество (обзор см.: Bond, Smith 1996: 112–113).

Конформность встречается во всех обществах и в этом смысле является универсальным свойством, но степень ее проявления определяется множеством факторов.

Она может выступать в разных ипостасях:

- конформность как черта личности, воспитанной в процессе социализации в данной конкретной культуре с ее предпочтениями и ценностями, ориентированными на поддержку индивида или группового единства;
- конформность как относительно стабильная характеристика того или иного общества (например, некоторые параметры общества, или культурные синдромы, по Г. Хофстеду и Г. Триандису, ориентируют людей на конформное или неконформистское поведение);
- конформность как своего рода продукт локального социального контекста и в то же время глобальной социально-политической ситуации.

В последних случаях наиболее отчетливо конформность выступает как одна из адаптивных стратегий личности, когда человек стремится согласовать свое поведение и свое мнение с группой (эта идея получила дальнейшее развитие в информационной теории конформности М. Дойча и Г. Джерарда (Deutsch, Gerard 1955)).

* * *

С социокультурными стереотипами поведения связано ощущение удивительной естественности, однозначности: а как же можно думать иначе, как можно иначе вести себя, решать задачи? Эти модели поведения чаще всего не осознаются человеком. Как не осознаем мы свой процесс дыхания, когда ничто не вызывает его затруднения.

Только вступая в контакт с чужой культурой, можно заметить, что кажущиеся очевидными вещи — понятия добра и зла, правильного или неправильного — могут смещаться в пространстве разных культур весьма существенно. Можно по-разному вести себя, по-разному воспитывать и любить детей, по-разному представлять себе причинно-следственные связи между чередой событий, по-разному трактовать картинки, поступки и даже самые упрямые факты бытия. Именно поэтому

социальная антропология выступает в роли «зеркала для человечества» .

Выше описаны основные механизмы, благодаря которым социотипическое поведение усваивается и реализуется человеком. Оно — основа социальности, поскольку обеспечивает единство и взаимопонимание людей, выделяет в человеческом многообразии «своих», разделяющих общие стереотипы, ценности, нормы, и «чужих», и, что очень важно, через него реализуется преемственность традиций и по самому большому счету — жизнь культуры в непрерывности ее континуума.

Но в культуре есть не только норма, упорядоченность, правило, но и то, что отступает от стандартов и канонов, то, что НЕ типично, что нарушает, выворачивает наизнанку, выходит за границы — и в конечном счете может оказаться креативным и предложить что-то новое.

ЧАСТЬ IV

«Правила беспорядка»*
и инновационный потенциал
личности

* «Правила беспорядка» — название работы английских психологов, посвященной нормам поведения в молодежных протестных субкультурах: *Marsh P., Rossier E., Harré R. The rules of disorder. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.*

ГЛАВА 8

Индивидуальность в плену типичного?

...люди рождаются, и тем самым каждый человек потенциально становится началом обновления и в каком-то смысле начинает мир заново. Дар начинания... есть высшая способность человека.

Х. АРЕНДТ

Попытаемся взглянуть в то, как происходят изменения социокультурной системы и появление инноваций.

Самые разные подходы — будь то эволюционизм, географический или экономический детерминизм, диффузионизм или функционализм — так или иначе вводили человека как необходимый элемент глобального механизма развития культуры: человек взаимодействует с природными условиями, подстраивается под неумолимые законы экономики или тормозит своей косностью прогресс, сохраняя пережитки старых укладов жизни (см. гл. 2). Даже диффузионизм, который пытался представить максимально объективно процесс распространения культур и их трансформации в зависимости от природных условий, так или иначе признавал участие человека в этом процессе. Ф. Ратцель в своей «Антропogeографии» замечает, что «...распространение этнографических предметов может совершаться только через человека, с ним, при нем, на нем, особенно же в нем, т.е. в его душе...» (цит. по: Токарев 1978: 136). Для диффузионистов человек выступает как носитель культу-

ры, причем в самом прямом смысле слова. Даже Л. Фробениус, уподобляя культуру живому организму, выдвигая тезис, что «культура развивается сама по себе, без человека, без народа», вынужден был признать, что люди все-таки нужны: «У культуры нет ног», — без людей она не может передвигаться (цит. по: Токарев 1978: 139–140).

Растущий интерес к внутреннему миру человека, триумф психоанализа и сближение психологии с социальной антропологией и историческими науками позволили увидеть в человеке не только «носильщика культуры» (по выражению С.А. Токарева). Появившаяся история ментальности сместила акцент с выдающихся личностей, монархов и полководцев как творцов истории на обычных людей и признала необходимость понимания мотивов их поведения для реконструирования картины мира в разные эпохи. Все это дало основания для того, чтобы в поведении человека, в его поступках, мотивах стали искать ключ к пониманию социально-исторических процессов. Вопрос о традициях и инновациях в социокультурной системе начал рассматриваться в плоскости взаимодействия культуры и личности.

В личности стали видеть воплощение культуры, ее персонифицированное бытие, напрямую связав ее с преемственностью культурных традиций. При этом тут же обозначилась тема противостояния человека и общества: культура как «узда», надеваемая на человеческую природу, в психоанализе; идея социальной обусловленности психики человека и в то же время угнетающего и нивелирующего влияния социума на индивидуальность во французской социологической школе. Ярким выражением последнего стала формула французского социолога и психолога Шарля Блонделя: «Наша первая пеленка есть первый саван нашей индивидуальности».

Люди различны от природы, у каждого свой жизненный путь, поэтому отступления от канонов, осознанные и случайные, неизбежны. Как, когда, каким образом и почему человек поступает не так как принято? Все эти вопросы активно вошли в общественный дискурс, причем раньше, чем в научный. По крайней мере социальная антропология, занимаясь прежде всего обычаями и нравами, долго не удостаивала вниманием девиантное

поведение, относясь к нему как к чему-то совершенно случайному, не имеющему значения в общекультурном масштабе.

Идея связать нарушение норм и различные виды девиантности с инновационными изменениями в культуре и обществе родилась за пределами социальной антропологии.

Одним из первых, кто указал на возможную креативность ненормального отклоняющегося поведения, был Чезаре Ломброзо (1835–1909).

«ГЕНИАЛЬНОСТЬ И ПОМЕШАТЕЛЬСТВО» Ч. ЛОМБРОЗО

Итальянский тюремный врач-психиатр Чезаре Ломброзо более всего известен своей теорией о врожденном преступном типе: склонность к преступлениям — следствие регресса человеческой природы, о чем свидетельствуют атавистические признаки (особая форма черепа, величина надбровных дуг, форма ушей и т. п.)

Нам же интересна другая работа Ломброзо — «Гениальность и помешательство» (1863), где крайности ненормального поведения рассматриваются как единство противоположностей. На множестве примеров Ломброзо показывает, что гениальность и умопомешательство часто соседствуют друг с другом. Гениальность — это тоже отклонение от нормы. Душевная болезнь — не обязательный, но частый спутник гения. Выдающиеся люди нередко страдают теми или иными психическим расстройствами. Им свойственно обостренное ощущение всего, что происходит, они замечают то, что укрывается от обычных людей: «...они рассматривают предмет с новых, не замеченных другими точек зрения, а в практической жизни уклоняются от общепринятого образа действий...» (Ломброзо 1892: 137). Гениальность вовсе не всегда оборачивается душевной болезнью, но в основе ее всегда оригинальность, особенности психического и физического (для Ломброзо — обязательно!) свойства. Ломброзо сравнивает гениальность и помешательство не ради того, чтобы поставить их на единую ступень как патологию. Скорее для того чтобы подчеркнуть, что отклонение от нормы не всегда ущербность, но в каких-то случаях оно открывает дополнительные возможности.

В силу этого Ломброзо отдает должное роли, которую играют «гениальные безумцы» в истории.

...Великие успехи в области политики и религии народов нередко бывали вызываемы или, по крайней мере, намечались благодаря помешанным или полупомешанным. Причина такого явления очевидна: только в них... рядом с оригинальностью, составляющей неотъемлемую принадлежность... гениальных безумцев, экзальтация и увлечение достигают такой силы, что могут вызвать альтруизм, заставляющий человека жертвовать своими интересами и даже самой жизнью для пропаганды идей толпе, всегда враждебно относящейся ко всякой новизне и способной иногда на кровавую расправу с новаторами (Ломброзо 1892: 137).

...Нормальное, прочное развитие исторической жизни народов совершается медленно... но гениальные безумцы ускоряют ход этого развития, опережают на много лет свою эпоху... не думая о своих личных интересах, бросаются в борьбу с настоящим, выступают с горячей проповедью новых идей, хотя бы совершенно неприменимых на практике в данное время. Они уподобляются... насекомым, которые, перелетая с цветка на цветок, переносят цветочную пыльцу и тем содействуют оплодотворению растений (Там же: 138–139).

Идеи Ломброзо получили неожиданное продолжение в Советской России в начале 1920-х гг., соединившись с революционным пафосом создания нового общества, которое во всем должно было руководствоваться наукой. Уральский психиатр Г.В. Сегалин выдвинул идею создания новой дисциплины — «эвропатологии» (от слова «эврика»). Европатология должна была, изучив биографии выдающихся личностей, разобраться, каким образом происходит скрещивание «биологических родовых линий, одна из которых является носителем потенциальной одаренности, другая — носителем психической ненормальности», понять природу творчества и в конечном счете взять его под контроль, «положить конец этой дикой свистопляске», «футуристическому кликушеству» и создать то искусство, в котором будет заинтересовано новое общество. Революционно-утопический посыл был в духе нового времени и в СССР в те

Чезаре Ломброзо «Гениальность и помешательство» (1863)



Cesare Lombroso
(1835–1909)



Широко известен своей теорией о врождённом преступном типе

Предлагает свою теорию гениальности и исторической миссии гениев

Гениальность и умопомешательство часто соседствуют друг с другом. Гениальность – это тоже отклонение от нормы, но иного качества.

«...Нормальное, прочное развитие исторической жизни народов совершается медленно... но гениальные безумцы ускоряют ход этого развития, опережают на много лет свою эпоху... не думая о своих личных интересах, бросаются в борьбу с настоящим, выступают с горячей проповедью новых идей... Они уподобляются... насекомым, которые, перелетая с цветка на цветок, переносят цветочную пыльцу и тем содействуют оплодотворению растений».



Тип «убийца» – экспонат музея криминальной антропологии Ломброзо в Турине

годы возражений не вызвал. Но реализация его натолкнулась на непреодолимое препятствие. Подробный анализ биографий выдающихся деятелей чреват был развенчанием авторитетов. За знаменитостями прошлого неизбежно последовали выдающиеся деятели и кумиры революции. Сама отстраненная позиция наблюдателя-эксперта, которую должна была занять европаталогия, ее метод объективного психиатрического анализа, разговор о человеческих слабостях и болезнях — все это никак не способствовало героизации эпохи и мифологизации вождей пролетариата. В начале 1930-х гг. все европаталогические изыскания были запрещены*.

Предтечей же серьезного научного интереса к нарушениям социального порядка и девиантному поведению можно назвать обращение Э. Дюркгейма к теме преступности («Правила социологического метода», 1895).

Э. ДЮРКГЕЙМ О НОРМЕ, ПАТОЛОГИИ И ПРОЯВЛЕНИЯХ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

В «Правилах социологического метода» Дюркгейм пишет, что во всех без исключения обществах есть определенный уровень преступности, следовательно, мы не можем списать это явление на счет случайности. Люди различны, а значит отклонения от нормы неизбежны. Но будут ли эти отклонения признаны преступлениями, это оценивается обществом. «Общество без преступности совершенно невозможно... Представьте себе общество святых, образцовый монастырь... Преступления в собственном смысле здесь неизвестны, однако проступки, представляющиеся несущественными мирянину, вызовут тут точно такой же скандал, какой обычные преступления вызывают в обычных условиях» (Дюркгейм 1966: 40). Речь идет не о «преступлении и наказании», а о том, какие последствия могут иметь отступления от стереотипов и социальных норм не столько для человека, сколько для системы в целом.

* Клинический архив гениальности и одаренности 1925 год. Т. 1. Вып. 1 // Научный Центр Психического Здоровья. URL: <http://www.psychiatry.ru/lib/1/ook/113> (дата обращения: январь 2017).

Эмиль Дюркгейм

Э. Дюркгейм о преступлении («Правила социологического метода» 1895).



Émile Durkheim
1858-1917

«Общество без преступности совершенно невозможно... Представьте себе общество святых, образцовый монастырь... Преступления в собственном смысле здесь неизвестны, однако проступки, представляющиеся несущественными мирянину, вызовут тут точно такой же скандал, какой обычные преступления вызывают в обычных условиях» (Дюркгейм 1966: 40).

По законам Афин Сократа казнили как преступника, вменив ему в вину независимость мысли. Но «преступление» Сократа послужило на благо человечеству: «Оно помогло сложиться новой морали и вере...»

«Либеральная философия имела своих предшественников в лице всякого рода еретиков...»

То, что в данный момент считается девиантным, подготавливает необходимые перемены. «Чтобы был возможен прогресс, индивидуальность должна иметь возможность выразить себя».

Э. Дюркгейм постоянно оговаривается, что не оправдывает преступных злодеяний: «Хотя преступность – явление нормальной социологии, из этого не следует, что мы не должны питать к ней отвращения» (Дюркгейм 1966: 43).

По законам Афин Сократа казнили как преступника, вменив ему в вину независимость мысли. Но «преступление» Сократа послужило на благо человечеству: «Оно помогло сложиться новой морали и вере...» И так было не раз в истории: свобода мысли, посягнувшая на общепринятое и привычное для среднего сознания, приравнивалась к преступлению, подвергалась гонениям, но была «прелюдией к реформам»: «Либеральная философия имела своих предшественников в лице всякого рода еретиков...» (Дюркгейм 1966: 42).

И идеалист, «чи мечты опережают время», и преступник, «стоящий ниже уровня современного ему общества»*, пренебрегают заведенным порядком, хотя суть их действий диаметрально противоположна. Преступность прочно связана с основными условиями любой социальной жизни и в силу этого неотделима от нормальной эволюции морали и права. То, что в данный момент считается девиантным, подготавливает необходимые перемены. «Чтобы был возможен прогресс, индивидуальность должна иметь возможность выразить себя» (Там же: 42).

Когда в истории культуры появляется личность?

Возможно ли существование безличного, безиндивидуального периода развития общества? Был ли первобытный человек личностью?

«Как ни импозантно выглядят в наших глазах люди этой эпохи, они неотличимы друг от друга, они не оторвались еще, по выражению Маркса, от пуповины первобытной общности», — тезис К. Маркса и Ф. Энгельса получил отклик во многих работах по истории общества (Энгельс 1961: 99). Продолжением его стали дискуссии на тему того, можно ли считать личностью древнего грека или средневекового ремесленника (Кон 1984). Может ли появиться личность в раннепервобытной общине (Артемова 1987)? Дискуссии о появлении личности в истории был посвящен выпуск такого авторитетного истори-

* Э. Дюркгейм постоянно оговаривается, что не оправдывает преступных злодеяний: «Хотя преступность — явление нормальной социологии, из этого не следует, что мы не должны питать к ней отвращения» (Дюркгейм 1966: 43).

ческого альманаха, как «Одиссей» (1990). Очевидным казалось, что вопрос о существовании личности не приложим к далекой первобытности.

В самой постановке проблемы о появлении личности в истории наметились две основные, не взаимоисключающие тенденции: в одном случае в центре внимания находится внутренний мир человека и личность приравнивается к самосознанию, к ощущению «отдельности» от других людей, упоминаются нравственные качества как обязательный атрибут личности; в другом — объектом исследования оказывается культура и тогда о существовании личности судят по наличию соответствующего термина или социально-психологической категории.

В первом случае анализ психологического портрета людей различных эпох и культур предполагает оценку их душевных качеств, за которые они могут или не могут быть «удостоены звания личности» (см., например: Панченко 1990; Рашковский 1990). Понятие «личность», по словам Л. М. Баткина, превращается в планку для измерения эмпирических индивидов (Баткин 1990: 64). Личность оказывается чем-то вроде «положительного героя» новейшей истории Европы.

В связи со вторым подходом правомерен вопрос, может ли факт существования личности в культуре отождествляться с наличием идеи (понятия) «личность» (Там же: 64)?

Соблазнительно было бы констатировать, что человечество в ходе исторического развития доросло до выделения личности и осмысления ее как особой культурной ценности. Тогда и вошел в обиход термин «личность» в привычном для нас понимании, который должен свидетельствовать о появлении самоценной личности и социальной значимости каждого отдельного индивида. Но ценность личности — феномен относительно вневременной. Особенности понимания личности в Древнем мире или средневековые подлежат пристальному изучению, прошедший же XX в. в изобилии может предоставить примеры «обезличивания» и утраты ценности человеческой индивидуальности (с чем неизбежно связано и падение цены человеческой жизни) в тоталитарных режимах и/или во время военных действий.

Так что между идеей личности и самим фактом ее существования нельзя поставить знак равенства.

История высвечивает лица — Сократ и Гераклит, Софокл и Эзоп, Фома Аквинский и Блаженный Августин — и порой не только выдающиеся, но и самые обычные; читаем новгородские берестяные грамоты — Онфимы, Митрошки, Настасьи, Негляды... — люди, лица, характеры. Присутствие людей-личностей ощутимо и в различных событиях, и в духовном наследии прошлого, и в прорывающейся сквозь века беспокойной живой человеческой мысли, бьющейся над вечными вопросами бытия.

Любое однозначное заявление о том, что личность появилась (существовала) в определенном месте в определенный период времени, будь то античность или Европа XIX в., чревато обезличиванием людей других эпох. Сопоставление человека прошлого с сегодняшним как с неким воплощением личности уже несет в себе «прогрессивистское высокомерие» (выражение А. Я. Гуревича).

В поисках личности в истории надо с большой осторожностью брать на вооружение современные определения личности. Всякое определение предполагает некие качества (критерии), которыми должна обладать личность, и тем самым неизбежно ограничивает феноменологию личности, становясь фильтром, который не допустит к рассмотрению непривычные проявления личности.

Поиск личности в истории должен отталкиваться от конкретных этнографических и археологических данных о жизни первобытных людей, рассматривая их, по выражению Л. С. Выготского, как «психологические окаменелости», в которых подспудно присутствует мир человека (Выготский 1983: 64). Тогда суть историко-психологической реконструкции заключается в том, чтобы понять, какие психологические реалии стоят за конкретным эмпирическим материалом. Такая стратегия хоть в какой-то мере уменьшает влияние «эталонной» личности нашего современника на представления о человеке прошлого.

В свете вышеизложенного, пожалуй, самым ранним признанием в другом индивиде особого человека, выделяемого из социума, можно считать первые в истории человечества погребения (Тендрякова 1995).

Первые погребения появились около 90–80 тысяч лет назад. Их создателями были различные представители палео-

антропов, в том числе неандертальцы. На сегодняшний день открыто более 50 преднамеренных погребений, сделанных в последние 50–55 тысяч лет эпохи мустье.

Они поражают тем, что возникают «в готовом виде», со всеми присущими им атрибутами, никакой эволюции от примитивного захоронения к погребальному комплексу. В мустьерскую эпоху уже существовало два основных типа погребальных сооружений: грунтовая яма и насыпь. Набор поз захороненных индивидуумов (на спине, на животе, на правом и левом боках, тело вытянуто, скорчено) многократно встречается в разных культурах на различных этапах истории.

Среди первых погребений есть одиночные, парные, коллективные. Сам характер погребений отвергает предположение об их утилитарно-гигиенических целях и говорит о том, что они были связаны с комплексом представлений о смерти и загробном мире. Умершего могли снабдить инвентарем, рядом со скелетами обнаружены кремниевые ножи, скребла, остроконечники, отщепы, нуклеусы, следы кострищ. Одно из самых ярких и знаменитых погребений — Шанидар IV: сорокалетний неандерталец либо был покрыт настилом, либо покоился на подстилке из ветвей и цветов. По пыльце установлено, что цветов было семь видов, среди них были и съедобные, и целебные, и чисто декоративные (виноградный гиацинт с прекрасными иссиня-черными цветами), и даже эфедра, обладающая наркотическим действием (см. подробнее: Смирнов 1991: 5–9, 17–59, 154–162).

Погребения и «человечное» отношение к умершим вряд ли связаны с витальными потребностями палеоантропов. Они не нужны, чтобы выжить, но необходимы, чтобы жить в мире людей. Воистину шекспировское «чем бы человек отличался от животного, если бы ему было нужно только необходимое...»

Мы не знаем о том, какие цели преследовали создатели первых преднамеренных погребений, но их ритуальный характер свидетельствует о сложившихся устойчивых, внеситуативных социальных отношениях. Умерший член социума не мог быть автоматически отторгнут от него, вычеркнут, забыт; для его окружения его (ино)бытие продолжалось и после смерти.

Сам факт погребения есть проявление особого отношения к одному из членов социума. Выделение отдельного индивида, *другого*, отличного от всех остальных, является для первобытного человека важной предпосылкой осознания своего собственного Я. Психологические исследования показали, что построение образа Я вторично по отношению к вычленению в картине мира другого человека. Образ другого дает материал, необходимый для рефлексии своего бытия. Открыть себя через себя невозможно, это все равно что, никогда не видев своего отражения, пытаться представить свой облик без зеркала, простым усилием мысли.

В том, что неандертальцы стали хоронить своих умерших сородичей, можно увидеть важнейшую веху на пути духовного становления рода человеческого. Первые преднамеренные погребения — «вещественное доказательство» того, что первобытный человек порядка 80 тысяч лет назад сделал великое открытие: он открыл, что существует окружающий мир и он в этом мире. Само выделение субъекта из социума содержит громадный потенциал индивидуализации: «есть Я и есть отличный от меня другой». И мустьерские погребения — овеществленный след этого преобразования в картине мира первобытного человека.

Противопоставление «Я — они», «Я — другой» — один из критериев и индикаторов рождения личности. Личности иной, несходной с личностью нового времени, но уже не растворенной в общественных отношениях и начинающей ощущать свою самость. Было бы грубой ошибкой этот «исток» личности или этот момент личностного начала проигнорировать, а первобытность счесть безличностным периодом социогенеза.

Другими свидетельствами проявлений личности как индивидуальности в самые далекие эпохи могут быть данные этнографии об охотниках и собирателях, чья социальная организация квалифицируется как раннепервобытная, а образ жизни сопоставляется с мезолитическим или даже верхнепалеолитическим.

Вопреки распространенному среди историков мнению, что люди первобытной культуры «неотличимы друг от друга», при всей регламентированности поведения первобытный че-

ловек, как показала О.Ю. Артемова, вовсе не является слепым орудием действующих в обществе законов. Многочисленные нарушения норм и исключения из правил среди аборигенов Австралии тому свидетельства: нарушители строжайших брачных табу, заставившие тем не менее признать свой брак; особо уважаемые женщины, для которых сделали исключение и которых посвятили в тайные мужские ритуалы; особо авторитетные неформальные лидеры; внимание к индивидуальным способностям отдельных людей. Среди тех же аборигенов Австралии существовали выдающиеся резчики по дереву, которые каждый зубчик копья превращали в произведение искусства; сочинители, самостоятельно предпринимавшие длительные путешествия, чтобы познакомить со своими песнями, танцами, пантомимами людей из других локальных групп; наконец, колдуны и знахари, знаменитые за пределами своего племени. Признанные искусники часто освобождались от повседневного труда по добыванию пищи, сородичи обеспечивали их необходимым, им же было позволено большую часть времени посвящать делу, которое лучше всего им удавалось (Артемова 1987: 127–128). Так что в первобытно-родовой общине были не только «talанты», но и люди, способные оценить их.

Важно подчеркнуть, что первобытный человек не слепо следует канону, как агент некоего «коллективного Я», но сам выбирает, как ему поступать, исходя из конкретной ситуации и жизненного опыта. То есть проявляет свое отношение к общественным стереотипам и ценностям. Мотив, связанный с социальным одобрением, с тем, что «так надо и так правильно», подчиняется другому, более значимому для данного человека мотиву (узнать таинства, быть вместе с возлюбленной...). *Выбор же свидетельствует о полимотивированности поведения.*

Именно полимотивированность поведения человека в культурно-исторической теории представляется одним из важнейших оснований личности. Личность-индивидуальность реализуется и формируется, как «высшая инстанция», совершая выбор между различными мотивами поведения, оценивая степень их значимости для себя (Леонтьев 1975: 211). Выбор собственной индивидуальной стратегии поведения — это то, что ведет к рождению сознательной личности.

Историко-психологическое исследование личности напрямую зависит от того, что подразумевается под личностью. Выделение субъекта из окружающего мира, о котором свидетельствует появление преднамеренных погребений; нестереотипные поступки, реализующие индивидуальное отношение человека к общепринятым нормам, за которыми стоит иерархизация мотивов, — эти характеристики могут выступить в качестве рабочих критериев существования личности. Но, скорее всего, и это не единственные критерии, которые можно обнаружить в различных «психологических окаменелостях».

Может ли быть единый критерий личности, априорно приемлемый для анализа любого материала и любой эпохи? Феноменологию личности в истории вряд ли возможно подвести под единую дефиницию. Средневековые каббалисты говорили: «Определить Бога — значит убить его». Перефразируя, можно сказать, что для историко-психологического исследования заранее жестко определить личность означает «убить» ее или попросту не заметить.

Культура и общество увидели в личности особую социальную ценность и проявили исследовательский интерес к внутреннему миру человека значительно позже появления личности *de facto*. И само содержание этой ценности может существенно меняться во времени и в (культурном) пространстве. Что будет «в цене», любая человеческая жизнь как таковая или только жизнь того, кто, как в древней Спарте, будет соответствовать строгим критериям отбора? Что будет в почете, созидательность и креативность или воплощение традиции?

Невозможно момент появления личности в истории приурочить к какой-либо конкретной эпохе или культуре. Важно, что первые предпосылки, они же свидетельства существования личности, почти столь же древни, как сама история общества.

Может ли в «безличном» обществе, где «все кошки серы», быть создано что-то, что осталось бы существовать в веках? Может ли возникнуть хотя бы одна философская этическая или религиозная проблема?

Личность-индивидуальность со своим инновационным запалом столь же необходима для развития общества, как и общество для становления личности. Их можно противопоставить

только в какой-либо конкретной ситуации. В историческом же пространстве они выступают в неразрывном единстве — единстве, напоминающем два полюса магнита, которые друг без друга не существуют.

Индивидуальность В ИСТОРИКО-ЭВОЛЮЦИОННОМ ПРОЦЕССЕ

Историко-эволюционный подход к пониманию личности, разрабатываемый в психологии А. Г. Асмоловым, опирается на исследования М. М. Бахтина, С. Д. Лихачева, Ю. М. Лотмана и рассматривает странное и нестандартное поведение человека как один из механизмов развития социокультурной системы.

Носителями такого поведения могут быть различные персонажи, которые прослыли странными людьми, чем-то выделяющимися из своего окружения, равно как и «профессиональные» возмутители спокойствия вроде фигляров, шутов и юродивых — все они так или иначе выступают в роли дестабилизаторов социокультурной системы, тем самым делая ее более лабильной и способной к изменениям. Портретная галерея такого рода персонажей бесконечно разнообразна, среди них античные философы-киники, нарочито пренебрегающие правилами приличия, религиозные реформаторы, изобличители всяческих пороков, еретики, знаменитые «лишние люди», которые были главными героями русской литературы XIX в., смеховые персонажи и авторы сатиры — их можно пытаться типизировать, расписать по эпохам и культурам. Немецкий философ Питер Sloterdijk представляет длинную вереницу возражающих и возмущающих спокойствие мирных граждан героев истории, философов, деятелей искусства и целых субкультурных течений — от Диогена Лаэртского до Вальтера Беньямина; от карнавалов до футуристов (см.: Sloterdijk 2001). Они очень разные — по масштабам и содержанию своих нестандартных действий и по степени новаторства. Но во всех случаях они показывают альтернативный общепринятому способ жизни: как еще можно себя вести, что сделать и что придумать, отвергают что-то общепринятое и предлагают взамен

иной взгляд на заведенный порядок вещей. Во всех случаях у истоков такого поведения будут стоять нестандартные поступки отдельного человека — поступки личности как индивидуальности.

Историко-эволюционный подход показывает, что поступки индивидуальности, выходящие за нормативные рамки — будь то просто отступление от канонов, новаторские идеи и изобретения, опередившие свое время, разного рода «несвоевременные мысли», — все это не что иное, как «поиск иных вариантов развития культуры» (Асмолов 1996: 461). Каждое нестандартное деяние в зародыше своем может содержать некие варианты будущего: «за проявлениями индивидуальности (открываются. — М. Т.) потенциальные возможности бесконечных линий творческого эволюционного процесса жизни» (Там же: 458).

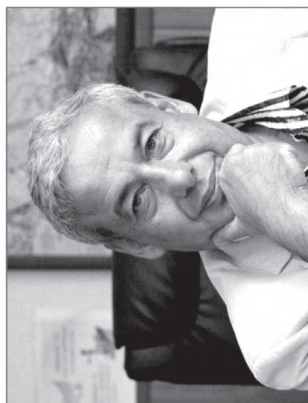
Век спустя после Э. Дюркгейма на новом витке психологии в историко-эволюционном подходе к пониманию личности (Асмолов 1996) *индивидуальность* вновь оказывается в фокусе внимания и рассматривается как *источник инновации социокультурной системы*. Теперь этот вывод опирается на основные положения теории эволюции живых саморазвивающихся систем, а также на исследования по истории культуры:

- В социокультурной системе, как и в любой живой саморазвивающейся системе, должны присутствовать два противоположных начала: стремление к сохранению и стремление к изменению.
- Чем сложнее живая саморазвивающаяся система, тем более разнообразны должны быть составляющие ее элементы (подробнее см.: Там же).

Проецируя эти глобальные общесистемные принципы на общество, мы видим, что в социокультурных системах эти противоположные тенденции могут реализоваться в поведении людей. Личность реализует в своей жизни два противоположных начала:

- как носитель усвоенного в процессе социализации социотипического поведения, она работает на сохранение систе-

А.Г. Асмолов. Историко-эволюционный подход к пониманию личности



Асмолов Александр Григорьевич,
Род. 1949

Изменчивость – залог выживания системы в непредсказуемых ситуациях, в моменты кризисов.

В социокультурной общности вариативность проявляется в поведении людей, в отступлении от стандартов и норм – в проявлениях индивидуальности.

«личность как индивидуальность»

неповторимые проявления человека в историко-эволюционной перспективе в конечном итоге обеспечивают историческую изменчивость социальной общности

за проявлениями индивидуальности выступают потенциальные возможности бесконечных линий творческого эволюционного процесса жизни

Асмолов: «индивидом рождаются, личностью становятся, индивидуальность отстаивают...»

мы как она есть, на продолжение и воспроизведение традиции (см. гл. 6);

- как неповторимая индивидуальность, которая задается уникальным сочетанием врожденных природных данных и тем, что принято называть жизненным путем личности, она выступает как один из важнейших источников внутреннего многообразия и инновационного развития социокультурной системы.

«...индивидуальность личности обогащает человеческую историю» (Асмолов 1996: 437).

В ПЛЕНУ СТЕРЕОТИПОВ

Следует подчеркнуть, что возможности проявления индивидуальности в значительной степени зависят от самой социокультурной системы. Нам уже приходилось говорить, что культуры отличаются друг от друга по степени жесткости требования неукоснительно исполнять принятые в этих культурах нормы и правила. Например, предложенное Г. Триандисом деление на «строгие» и «мягкие» культуры — *tight cultures* и *loose cultures* (см. гл. 3).

Отношение культуры к отступлениям от нормы и проявлениям индивидуальности проявляется прежде всего:

- в системе ценностей;
- в существующих в обществе механизмах контроля за девиациями;
- в том, какие горизонты возможного открывает та или иная культура.

Система ценностей определяет, насколько культура и общество терпимы к отклонениям от стереотипов, что важнее, послушание — делай как все — или какой-то нестандартный поступок. Что в цене, сохранение «статуса кво» или новый поворот сюжета?

В традиционных обществах с подозрением относятся ко всему, что сулит отступление от привычного образа жизни и ставит под угрозу устоявшийся социальный порядок: «как было» и «так поступали наши предки» здесь всегда аргумент в пользу выбора. Это приоритеты обществ, которые Леви-Строс называл «холодными» обществами. Жизнь в них подчиняется порядкам, освещенным мифами (в отличие от «горячих» обществ, мобильных и многоплановых, ориентирующихся на реальную историю и признающих всяческие новшества) (Иванов 1983: 405).

В традиционных архаичных обществах все, что непривычно, оказывается за пределами собственно человеческого мира: все, кто не такие как мы, у кого иные обычаи и нравы, — не совсем люди. Стоит вспомнить, значение большинства традиционных эндоэтнонимов — «человек», «люди» или «настоящие люди», остальные же не удостоиваются этого звания (см. гл. 1).

У тоталитарных систем своя аргументация нетерпимости к вариативности и отступлению от канонов. Как правило, мерилом «правильного» поведения и самооценностью для них выступает идеология, которая, как и мифы в «холодных» обществах, превращается в диктатуру раз и навсегда установленной истины.

Но и без тоталитарной идеологии доброе традиционное общество может достаточно жестко отсекай нестандартное поведение.

Когда Маргарет Мид рассказывает про горных арапешей (Новая Гвинея), она обращает внимание на то, что у них уважением и почетом пользуется не тот, кто совершил какой-то выдающийся поступок, не лидер и не воин (это миролюбивое общество, которое ни с кем не воюет), а тот, кто прожил жизнь без конфликтов. Она рассказывает историю про женщину, которая была очень активна, требовательна и независима, и эти ее качества не имели точки приложения. Все, что она заслужила, — это репутацию плохой жены. М. Мид описывает мужчину, который мог бы стать, живя в Америке, политиком и общественным деятелем, но для его талантов в его племени не было поприща, и он просто-напросто снискал себе репутацию скандалиста. Герой горных арапешей — уживчивый спокойный человек, который знает и чтит традиции. Такой человек заво-

юет авторитет и станет старейшиной. К нему будут обращаться, если возникнут споры. Его образ будет мифологизирован и идеализирован, когда он умрет, в ходе погребального обряда одна из его костей будет отделена и ею станут пользоваться в магических целях, она станет оберегом для живых (Мид 1988).

Механизмы контроля за социальными девиациями могут быть самыми разными. Во многих архаичных обществах механизмы контроля, как было сказано выше, всецело санкционированы мифами и *представляются частью миропорядка*, который был установлен мифическими предками и культурными героями и который действует помимо и независимо от людей. То есть считается, что за нарушением правила само собой последует наказание уже в силу того, что правило священо; кара последует автоматически, и это тоже часть общего мироустройства. В этнографии известно множество примеров, когда человек, случайно нарушивший какое-либо табу — съевший животное, являющееся его тотемом, прикоснувшийся к священному предмету, ступивший на запретную территорию, — узнав, что совершил такое преступление, начинал чахнуть, болеть и, если на помощь не приходил колдун, у которого бы хватило силы нейтрализовать вредоносную магию табу, умирал.

Социальный контроль может реализоваться как стихийные расправы над нарушителем — в этом случае наказание может носить несистематический характер. В этом случае возможны всякого рода исключения из правил.

В африканском племени камба строго соблюдался обычай избегания, зять и теща не имели право быть рядом или даже случайно встретиться на одной тропинке. Но однажды обстоятельства сложились так, что зять вынужден был заночевать в хижине своей тещи. Наутро у дома собралась большая толпа, чтобы поглазеть на такой конфуз и наказать нарушителя. Зять же не стал ни прятаться, ни дожидаться расправы, он вышел навстречу собравшимся и заявил, что не намерен выслушивать ругань, принимать наказания и вообще считает этот обычай глупым и устаревшим. В итоге, санкций за проступок не последовало, более того с того момента

правило избегания было существенно пересмотрено (Эдгертон 2001: 350).

Редкий случай, когда изменение традиции произошло буквально на глазах. Авторитет нарушителя был столь велик, что заставил пересмотреть старинный обычай.

В такого рода делах многое будет зависеть от статуса нарушителя, формального и неформального. Одна любопытная женщина, пренебрегая строжайшими запретами, подглядывала за культовыми действиями мужчин и платится за это жизнью. Другая же, заслужившая всеобщее уважение и признание, посвящается в тайную сакральную жизнь племени наряду с мужчинами и вместе с ними принимает участие в решении важнейших вопросов. Влюбленная пара, преступив брачные табу, спасаясь от наказания смертью, убегает из лагеря. Скрываясь от преследователей, годами скитается вдали от людей, но были случаи, когда такие одиночки, проявив достаточное упорство, стойкость, смелость, отстаивали своё право жить как считают нужным, а их родная группа смиралась и принимала беглецов (Артемова 1987). И это опять напоминает нам о роли индивидуальности в переоценке ценностей и в трансформации традиций.

Контроль за девиациями может предстать в виде разработанной **системы санкций**. При этом наказание, как правило, это не только физическое воздействие на нарушителя, но и высоко символическое действие, изменяющее его социальный статус, маркирующее его как существо асоциальное, выталкивающее его за круг «нормальных» людей. Остракизм в Древней Греции не был убийством, но изгнание из полиса было потерей гражданского, а в том контексте и человеческого статуса. Наказание — не обязательно расправа над нарушителем, но всегда *маргинализация**

* Маргинальность (от лат. *marginalis* 'край; находящийся на краю') в контексте наук о человеке и обществе обозначает пограничное положение человека или социальной группы, поведение которых отклоняется от того, что считается нормальным, которое далеко от идеального или эталонного и предполагает отрицание традиционных норм и ценностей, подразумевая альтернативную

его. Широко известны такого рода символические действия, как стояние у позорного столба, проезд по улицам задом наперед на лошади, на осле или даже на свинье, надевание особого платья наизнанку, рубища или всяческих балахонов с рисунками, обозначающими вероотступников и пособников дьявола. И в античном мире, и в Европе с раннего средневековья до XIX в. символическое наказание превращалось в особый ритуал «словом и делом», уничтожающий нарушителя как личность и как члена общества. При этом телесные и символические наказания чаще всего соседствовали и переплетались друг с другом: физическая расправа должна была пресечь поведение, в котором видели серьезную угрозу для общественных устоев, а символическая казнь — нивелировать и обесценить личность и все, что ею было сделано.

Наконец, с появлением государства механизмы контроля упорядочиваются, систематизируются, обретают безличный и неотвратимый характер — нарушитель закона должен быть наказан, по крайней мере, так в идеале! — и превращаются в административные и пенитенциарные структуры со множеством законодательных и исполнительных институтов.

Социокультурный контекст «пленяет» индивидуальность не только тем, что контролирует, поощряет или не поощряет отступление от нормативного поведения, но и тем, что определяет принципиальные *горизонты возможного*. Гениальный изобретатель своими открытиями, конечно же, обгоняет свое время, но это не значит, что он абсолютно свободен в полете своей творческой фантазии. Чертежи и механизмы Леонардо да Винчи были прозрениями будущего, но его летательные аппараты не могли летать даже как самый заурядный современный самолет. В середине XIX в. не было физиков-ядерщиков, потому что уровень знаний о мире, развитие науки и техники не представляли такой сферы приложения талантов.

систему ценностей; маргинальными также могут быть периферийные явления культуры (будь то их локальные вариации или пережитки). При этом подразумевается обособленность от «культурного центра» и особый социальный статус, которые отражаются в знаковости поведения и в отношении высоко-статусного большинства к маргинализируемым персонажам, группами или явлениям.

Стоит вспомнить, что помимо общеисторического контекста, есть еще и жизненный путь человека, неповторимый и чреватый многими случайностями, — те частные микроисторические обстоятельства, в которых индивидуальность вынуждена реализовываться.

В психологии принято различать *задатки* и *способности*. *Задатки* — это биологические предпосылки развития личности, они даны, и им только предстоит тем или иным способом реализоваться по мере того, как человек выстраивает свои отношения с миром. В процессе реализации в конкретном социокультурном контексте задатки превращаются в *способности*, навыки, умения, которые таким образом раскрываются миру, приносят свои плоды, становятся тем, на основе чего выстраивается жизненная стратегия человека и его отношения с другими людьми (подробнее см.: Леонтьев 1975: 177–179).

В новелле Марка Твена попавший на тот свет капитан Стромфилд с изумлением обнаруживает, что в раю почести воздаются не по делам земным, а по потенциалу тех возможностей, которые человек обязательно бы реализовал, будь судьба к нему чуть благосклоннее:

Наполеон крайне недоволен, «здесь (в раю. — М. Т.) он, вопреки его ожиданиям, не считается таким уж великим полководцем.

— Вот как! Кого же считают выше?

— Да очень многих людей, нам даже неизвестных, из породы башмачников, коновалов, точильщиков, — понимаешь, простолюдинов бог знает из каких мест, которые за всю свою жизнь не держали в руках меча и не сделали ни одного выстрела, но в душе были полководцами, хотя не имели возможности это проявить... Величайшим военным гением в нашем мире был каменщик из-под Бостона по имени Эбсэлом Джонс, умерший во время Войны за независимость. Где бы он ни появлялся, моментально сбегались толпы. Понимаешь, каждому известно, что, представься в свое время этому Джонсу подходящий случай, он продемонстрировал бы миру такие полководческие таланты, что все бывшее до него показалось бы детской забавой, ученической работой. Но случая ему не представилось. Сколько раз он ни пытался попасть в армию рядовым, сержант-вербовщик не брал его из-за того, что

у Джонса не хватало больших пальцев на обеих руках и двух передних зубов. Однако, повторяю, теперь всем известно, чем он мог бы стать... Цезарь, Ганнибал, Александр и Наполеон — все служат под его началом...» (Марк Твен «Путешествие капитана Стромфида в рай»).

Своими нормами, ценностями, идеалами, а также способами производства и развитием техники культура намечает нам перспективу, кем стать, к чему стремиться, к роли «великого полководца» или аскета-отшельника. Культура задает нам пространство возможностей, и мы сами выстраиваем уникальную траекторию наших выборов, активно взаимодействуя с нормами и моделями поведения, предоставляемыми нам в процессе социализации.

Ю. М. Лотман о путях развития культуры

Исследуя механизмы развития культуры, Ю. М. Лотман говорит о «двух полюсах исторического движения» (Лотман 1992: 96). Один из них представляет собой постепенные процессы, предсказуемые, медленно назревающие и ожидаемые изменения. Это эволюционный путь развития, обеспечивающий преемственность (Там же: 17–26). В линии эволюционного развития каждый шаг — продолжение предыдущего движения, новое прорастает из старого и обусловлено им. Это поступательное развитие и продолжение той же линии, по которой и ранее двигалась система.

Примером такого развития может быть, по Лотману, технический прогресс, где каждое последующее изобретение так или иначе базируется на предшествующих достижениях. Экспозиция Политехнического музея, посвященная развитию техники, является замечательной иллюстрацией такого постепенного развития. Во второй половине XIX в. увенчались успехом многочисленные попытки создать двигатель внутреннего сгорания. Затем последовало совершенствование технологий и развитие идеи, где и как может быть использован двигатель внутреннего сгорания: появились автомобили, поднялись в воздух первые

самолеты, а потом и космические корабли. Эволюционную преемственность в развитии технической мысли можно проследить и в сфере связи: от появления первой возможности общения на расстоянии — телеграфа — до современной сотовой и спутниковой связи.

Противоположностью поступательному постепенному типу развития, по Ю. М. Лотману, являются «изменения, реализуемые в порядке взрыва». «Взрывные» изменения в конечном счете помогают социокультурной системе преодолевать различные кризисы, делают ее более жизнеспособной и устойчивой ко всяческим потрясениям, открывают ей новые жизненные перспективы.

Различие между постепенным прогрессом и взрывными изменениями Лотман показывает на примере различия науки и техники: «Величайшие научные идеи в определенном смысле сродни искусству: ...происхождение их подобно взрыву. Техническая реализация новых идей развивается по законам постепенной динамики. ...новое в технике — реализация ожидаемого, новое в науке и искусстве — осуществление неожиданного» (Лотман 1992: 18).

Научным открытием на грани провидения были проектирование гипотетической вычислительной машины Беббиджа в 1833 г. и разработка основ алгоритмических вычислений Адой Лавлейс (дочерью Байрона) в середине XIX в. Это было то, что можно отнести к категории «взрыва», открытие совершенно нового способа представления и обработки информации. Прошел едва ли не век, прежде чем этот «взрыв» превратился в новое направление науки: появилась машина Тьюринга, а потом и первые компьютеры. Далее последовало развитие вычислительной техники, наступила компьютерная эра, создавшая виртуальные миры, — пока это все еще технический прогресс, но виртуализация уже превращается в «культурный взрыв», который кардинально изменяет жизненную среду человека.

Культурный *взрыв* — это неожиданное непредсказуемое событие, которое прерывает плавное движение.

...взрыв порождает целую цепь других событий... результатом его является появление целого набора равновероятных последствий.

Из них суждено реализоваться и стать историческим фактом лишь какому-то одному...

Путь как отдельного человека, так и человечеств, усеян нереализованными возможностями... каждое свершившееся событие окружено целым облаком несвершившихся (Лотман 1992: 94, 96).

Итак, рассматриваемое в масштабе всей социокультурной системы «случайное происшествие пробивает начало новой и непредсказуемой закономерности» (Там же: 97).

Моменты «взрыва» — это моменты кризиса системы, когда она не может жить так, как раньше. При этом в различных сферах культуры могут протекать различные процессы: «Культура как сложное целое составляется из пластов разной скорости развития... Взрывы в одних пластах могут сочетаться с постепенным развитием других» (Там же: 25)

«Взрывы» происходят не только в различных сферах культуры, но и бывают разного масштаба. Например, революции, совершающиеся в масштабах всего общества, переворачивают «верх» и «низ», кардинально меняя всю структуру общественной жизни. Могут быть и микровзрывы, за каждым из которых разворачивается своя цепочка событий, в том или ином масштабе меняющая облик мира. Так, например, вышеупомянутый двигатель внутреннего сгорания невозможен был бы без изобретения жидкого топлива. Это стало исходной точкой не только технологической эволюции, но и социальных подвижек: с развитием автомобилестроения стала востребована нефть. В начале XX в. спрос на нее как на стратегическое топливо стал стремительно возрастать. Появление нового источника энергии привело к изменению макроэкономики и перераспределению политических сил и даже к новым переделам мира (стратегические запасы углеводородов сыграли существенную роль и в развязывании Первой и Второй мировых войн, и в стратегии военных действий). Микровзрыв — научное открытие — в одном пласте привело к техническому прогрессу, а в другом пласте (углеводородном, энергетическом) привело к существенным социальным сдвигам.

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ В ИСТОРИИ

«Взрыв» — это всегда точка наивысшей неопределенности и непредсказуемости, когда непонятно, как будут развиваться события. Он задает широкое пространство возможных состояний. В момент «взрыва» какое-то время вопрос о выборе путей развития остается открытым. Как будет развиваться дальше система? Все может зависеть от какой-то случайности или от того, что нам кажется случайностью (Лотман 1992).

Пример — 1917 год. Революция в России, Николай II отрекся от престола. Система не может жить по-прежнему. Однако даже после того, как «взрыв» произошел, было совершенно неочевидно, которая из политических сил придет к власти, а значит, по какому пути будет развиваться страна. Было множество партий и политических сил, конституционные демократы, монархисты, эсеры... Оказавшиеся у власти большевики — лишь одна из вероятностей, но именно она реализовалась.

Другой, по времени предшествующий «взрыв», повлекший глобальные изменения в истории — это гибель Александра II. Царь-освободитель готовит реформы, готовит проект создания парламента в России. 1881 год. Группа революционеров-народовольцев, считающих индивидуальный террор наиболее эффективным методом борьбы с монархией, устраивает взрыв. Молодой революционер, студент-химик Кибальчич изобретает новый вид бомбы (то, что впоследствии назовут гранатами). Рысаков и Гриневицкий метают бомбы в царский кортеж... Царь-реформатор Александр II погибает. Его преемник — Александр III — придерживается уже других взглядов, гайки закручиваются, а Россия так и не становится конституционной монархией. Как знать, случилась бы в 1917 г. Октябрьская революция и последовавшие за ней Гражданская война, крестьянские бунты, «великий перелом», индустриализация и ГУЛАГ, если бы Александр II остался жив и провел свои реформы?

Примеров таких исторических развилок великое множество. Какой объем нереализованных возможностей канул в Лету? Лотман призывает к тому, чтобы, анализируя прошлое, обращать внимание на моменты «взрыва» с последующим «веером» возможных сценариев развития. В момент культурного

взрыва история оказывается на перекрестке. Но, как говорится, история не знает сослагательного наклонения. А вот историки — знают и все больше стремятся за свершившимися событиями разглядеть возможные альтернативы.

Нам привычнее представлять историю в виде детерминированного, провязанного причинно-следственными связями процесса, в котором свершившийся выбор кажется единственно возможным. А разве это так?

Посмотрим не в прошлое, а в будущее. Мы не можем его предсказать, так как в настоящий момент мы видим множество сценариев развития событий, ощущая, сколько случайностей может повлиять на ход каждого из них. Рассматривая не глобальную историю, а, например, чью-то биографию или нашу собственную жизнь, мы прекрасно отдаем себе отчет в том, что его величество случай не раз вмешивался и вносил свои коррективы. В жизни каждого человека полно *точек бифуркации* в виде выборов, решений, случайностей, глобальных процессов, влияющих на нашу повседневность, — всего того, что так или иначе делает наш жизненный путь не плавным и предсказуемым, но движением с рывками и зигзагами.

ВНУТРЕННЯЯ ВАРИАТИВНОСТЬ СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

Чтобы были возможны кардинальные, «взрывные» инновации, в социокультурной системе не должно быть все идеально подогнано, напротив, должен быть некий задел того, что не вписывается в отработанные программы жизнедеятельности, нечто странное, неактуальное, избыточное. Это и есть *внутреннее многообразие системы*, которое является ее «запасом прочности». Лотман называет такое внутреннее многообразие культуры *«механизмом для выработки неопределенности»* (Лотман 1973а: 90–93). Источниками такой неопределенности могут выступать любое отступление от канонов, любое нарушение абсолютной незыблемости установленного порядка, любая инновация.

В этом лотмановские идеи перекликаются с введенным английским антропологом В. Тэрнером понятием «коммунитас».

По В. Тэрнеру, коммунитас — это моменты нарушения социального порядка, особое недифференцированное состояние общества, которое противопоставляется стабильной социальной «структуре». «Коммунитас» и «структура» — два параметра, две противоположности, существующие как диалектическое единство. Ни одно общество не может нормально функционировать без этой диалектики. (см.: Тэрнер 1983: 170, 197–199). В. Тэрнер рассматривает ситуации, когда нарушается социальная структура, — особые лиминальные (переходные) состояния в жизни человека и общества, кризисы, вызванные внешними и внутренними причинами; отказ от существующего порядка, выражающийся в расколах и протестных движениях; а также ритуалы и праздники как временные отступления от заведенного обыденного порядка.

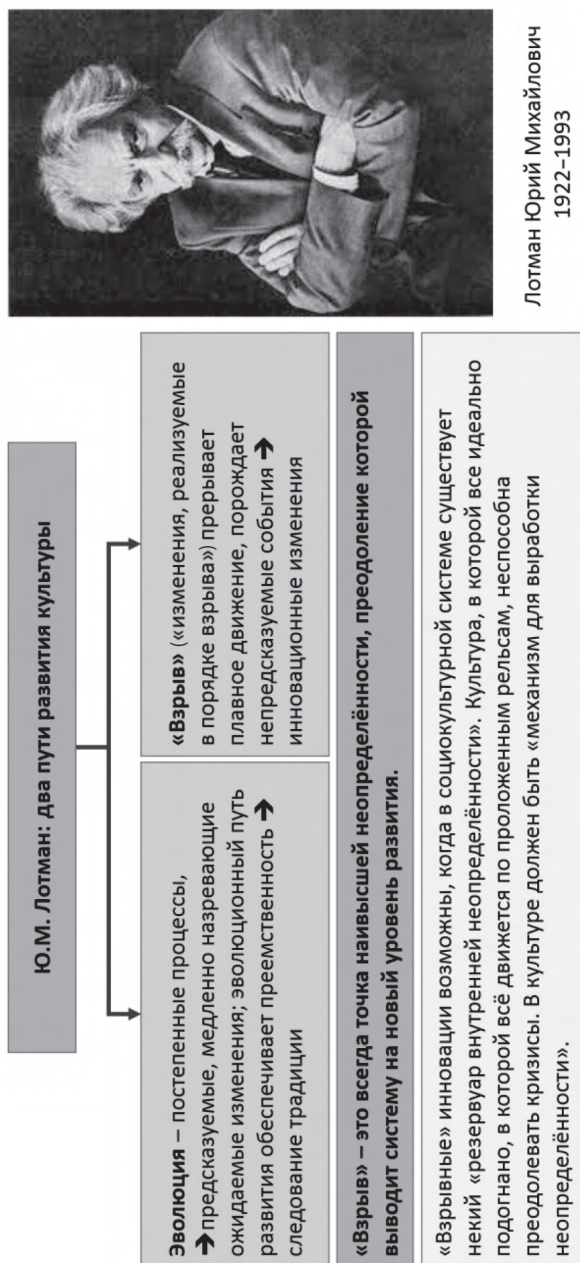
Резерв неопределенности вбирает в себя и тэрнеровские нарушения структуры, и нереализованные, некогда отвергнутые возможности, а также непонятые изобретения, открытия, идеи...

Порох был изобретен в древнем Китае и использовался для фейерверков задолго до того, как он изменил в армиях всё — и вооружение, и доспехи, и тактику, и стратегию боя — и наконец привел к переделу мира. Первая электрическая лампочка Эдисона была аттракционом, развлечением. Никому и в голову не приходило заменять привычное газовое освещение на электрическое, светящиеся, наполненные газом шары устраивали всех.

То же и в истории социальных утопий, и в истории религии. В Иудее было множество религиозных течений и пророков, выступавших против старой веры. Иисус Христос был не первым и не единственным, но он оказался тем, кто сдвинул этот камень, и по его заветам мир живет уже второе тысячелетие. Множество ересей в течение многих веков предлагали свое понимание христианства и праведного мироустройства. Мартин Лютер вне круга своих адептов воспринимался как еще один еретик, был гоним. Но именно с его именем связано начало Реформации и появление нового направления в христианстве.

Условием появления нового и реализации «взрыва» должно быть наличие выбора чего-то нового из существующего многообразия. Странные идеи, непонятные теории, непрактичные

Пути и механизмы развития культуры



«Зоны неопределённости», где отступление от правил не влечёт за собой строгих санкций, обеспечивают внутренний потенциал развития культуры.

изобретения — разного рода «несвоевременные мысли»* — должны присутствовать в культуре, становясь источником ее внутреннего многообразия.

В 2013 г. в печальную годовщину прихода к власти Гитлера в Берлине целый год шли выставки и мероприятия под общим названием «Разрушенное многообразие». Рассказывалось о людях разных национальностей и профессий, о писателях, актерах, музыкантах, художниках, инженерах и ученых, которые вынуждены были покинуть страну из-за преследований нацистов или сгинули в концентрационных лагерях, а также о начинаниях, проектах, замыслах, которые не были реализованы из-за прихода к власти нацистов**. Диктатура и тоталитарная идеология, унифицируя все процессы, разрушают многообразие социальной жизни, обедняют культурную палитру и тем самым ограничивают жизнеспособность самой социокультурной системы, снижают ее внутренний потенциал развития.

В моменты «взрыва» внутреннее многообразие культуры — резерв неопределенности — оборачивается веером возможных решений неразрешимой старыми способами проблемы, за ними отрывается перспектива новых сценариев развития. Для Лотмана резерв неопределенности и многообразие — не что иное, как зона роста культуры.

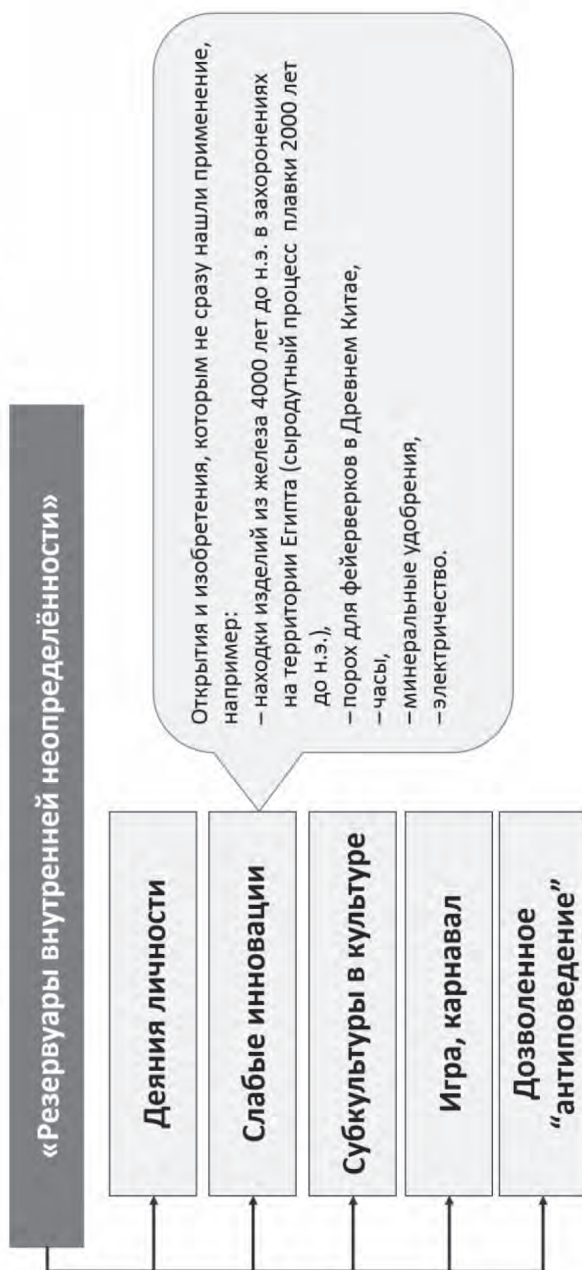
* * *

Итак, личность-индивидуальность выступает как один из важнейших механизмов развития социокультурной системы как

* Выражение М. Горького: *Горький М.* Несвоевременные мысли: заметки о революции и культуре. М.: Советский писатель, 1990.

** Разрушенное многообразие. Берлин 1933–1938 // Культурные проекты Берлина. URL: <https://www.kulturprojekte.berlin/projekt/zerstoerte-vielfalt-berlin-1933-1938> (дата обращения: 2.03.2019); *Simone Erpel S.* Leiterin des Ausstellungsprojekts Zerstörte Vielfalt. Berlin 1933–1938. Die Portalausstellung im Deutschen Historischen Museum. URL: <https://www.berlin.de/aktuell/ausgaben/2013/juni/ereignisse/artikel.223528.php> (дата обращения: 2.03.2019).

Источники трансформационных процессов – «резервуар внутренней неопределенности»



в плавных эволюционных трансформациях, так и в момент «взрывных» преобразований. В последнем случае — в так называемых точках бифуркации — роль личностного фактора возрастает. Стоящая за поступками личности новая жизненная стратегия в изменившихся условиях может быть реализована. Личность изобретает инновации, а не только разносит их, как считал Л. Фробениус.

В социокультурной системе наряду с социальным порядком — правильным, типичным, традиционным — в обществе должны существовать нарушения; наряду с нормой — девиация, из которой может прорасти новое (как у Дюркгейма новые «мораль и вера» — из поступков еретиков). «Сфера непредсказуемости — сложный динамический резервуар в любых процессах развития» (Лотман 1992: 128, 17–34, 96–97). То есть должны быть некие сферы культуры и формы поведения, относительно свободные от контроля.

Культура не обходит своим вниманием отклоняющееся поведение, отводит для него специальные ниши, определяет ему границы. Наряду с порядком вводятся и узакониваются «правила исключения».

ГЛАВА 9

Феноменология девиантности и ниши антиповедения

...Великие создатели новых философских систем... принимались всеми за людей свихнувшихся... в повседневных своих речах и поступках они совсем не считались с пошлыми предписаниями непросвещенного разума и во всем были похожи на теперешних общепризнанных последователей своих из Академии нового Бедлама... Таковыми были Эпикур, Диоген, Аполлоний, Лукреций, Парацельс, Декарт и другие; если бы они сейчас были на свете, то оказались бы крепко связанными... и подвергались бы в наш неразборчивый век явной опасности кровопускания, плетей, цепей, темниц и соломенной подстилки.

Джонатан Свифт, памфлет «Сказки бочки»
(A Tale of a Tub, 1704)

В XX в. тема попраания норм и бунта против заведенных порядков оказалась в центре внимания целого ряда исследований по литературоведению, фольклористике и семиотике. Прежде всего это ставшая классикой работа М.М. Бахтина о творчестве Франсуа Рабле и смеховых персонажах в народной культуре и литературе средневековья и Ренессанса (1965) (Бахтин 1990); работы С.Д. Лихачева и его коллег о смеховой культуре Древней Руси и бунте «кромешного» мира — *антимира* (1984); а также исследования Ю.М. Лотмана о дураке и сумасшедшем в свете его представлений о механизмах развития культуры (см. гл. 8), и разработка темы неопределенности в социокуль-

турных системах как «резервуаре» потенциальных инноваций (Лотман 1973а; 1992).

В 1970-х гг. в социальной антропологии появилось особое направление, изучающее проблемы измененных состояний сознания и психопатологии в различных культурах, представленное работами Э. Бургиньон, Р. Принса, Н. Хольма (Бургиньон 2001). До этого тема нарушения социальных установлений звучала лишь по ходу исследования других вопросов. Так, например, тема нарушения общепринятых запретов и норм в контексте обрядовой практики была поднята в классической работе бельгийского фольклориста А. ван Геннепа «Обряды перехода» (1908). А. ван Геннеп выделяет особую фазу обрядов перехода, когда неофит (посвящаемый), утратив свой прежний социальный статус и не обретя новый, оказывается в *лиминальном* состоянии. На него *уже* не распространяются нормы и правила его прежней жизни, но он *еще* не вступил в свои новые права и обязанности. Поэтому во многих культурах посвящаемый может вести себя как асоциальное существо, находящееся вне общества (подробнее об этом речь пойдет чуть позже).

Вслед за А. ван Геннепом к теме лиминальности обратился В. Тэрнер, исследуя «пустыню бесстатусности» как особое состояние, которое может быть не только у неофита, но и у общества, когда происходит нарушение обычной социальной структуры (Turner 1988).

Б.А. Успенским было введено понятие «антиповедение» — «отказ от принятых норм и обращение к прямо противоположному типу поведения» (Успенский 1994). Причем культура принимает и узаконивает эти, как правило, высоко символические действия, отводя им определенное время и место. Вслед за Б.А. Успенским хотелось бы расширить понятие антиповедения, включив в него любое отступление от канонов. Рассматривая поведение не по правилам как вариации на тему антиповедения, можно увидеть целый круг персонажей и жизненных ситуаций, в случае которых нарушение норм и обычаев не только допустимо, но и обязательно. Эти сферы и социальные роли представляют собою своего рода *ниши антиповедения*.

Они же выступают как своего рода *зоны толерантности* культуры ко всякого рода инаковости образа мысли, поведения, системы ценностей.

В роли такого рода «ниш антиповедения» могут выступать:

- отдельные социальные роли, воспринимаемые обществом как маргинальные, например, роли *шутов*, *юродивых* или *безумцев*, а также всякого рода странных личностей, которые не вписываются в стереотипный образ «такой как все». Под последнюю категорию подпадает широкий круг лиц от преступников, еретиков, ведьм до алхимиков, изобретателей и разного рода неформалов. Правила поведения такого рода персонажей предполагают всяческие нарушения правил, вплоть до сознательного эпотажа и вызова окружающим;
- целые сферы культуры — *смеховая культура* во всех ее формах бытования от публичного действа (ряжений, карнавалов, пародий, фиглярств, шутовства) до литературных жанров, от реальных личностей до мифо-фолклорных персонажей вроде *трикстеров*,
- а также *сфера сакрального*, которая противопоставляется профанному и не подлежит регламентации повседневными бытовыми нормами.

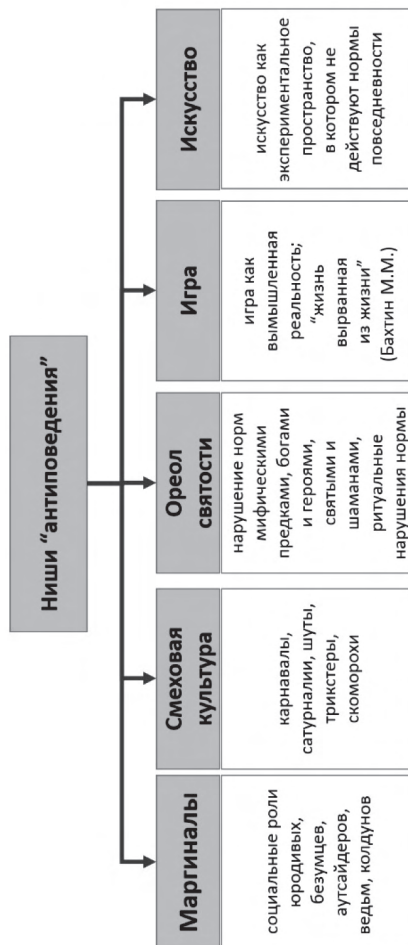
В роли «ниши антиповедения» могут выступать и разнообразные *игры*, так как любая игра начинается с отказа от объективного мира и конструирования некой условной реальности, где сложные и запутанные законы обычной жизни заменяются точными, произвольно установленными правилами (Кайуа 2007: 46; Тендрякова 2015).

Более того, необходимо оговориться, что экспериментальным пространством, где нарушаются стандартные нормы, развенчиваются стереотипы, конструируются новые альтернативные миры, может быть и *искусство* со всем его многообразием жанров и течений от олитературенной народной сатиры до научной фантастики. В том, что касается критического осмысления действительности, протеста и даже антиповедения, оно говорит само за себя во весь голос.

Между такого рода «нишами» и ролями нет непроницаемых границ. Смеховые персонажи или безумцы могут обрести ореол святости. Изобретатели и алхимики — быть объявлены

Ниши антиповедения в культуре

Наряду с социотипическим поведением есть сферы культуры, где нарушение норм допустимо и относительно свободно от карающих санкций:



Девииции поведения личности как индивидуальности также могут явиться источником "инноваций" (личные поступки и собственные решения, когда человек не следует никаким нормам и ничьим предписаниям).

пособниками дьявола. Одни и те же персонажи могут относиться и к смеховой культуре, и нести на себе ответ сакрального (вроде трикстеров или ряженных и кудесов). Игры же состоят в близком родстве с ритуалами и искусством.

Все это можно представить как самый краткий перечень сфер жизнедеятельности, в которых генерируется многообразие социальной жизни и «резервуар неопределенности», а значит и инновационный потенциал культуры (см. гл. 8).

ТЕ, КОМУ «ЗАКОН НЕ ПИСАН»: БЕЗУМЦЫ И ТРИКСТЕРЫ

Ю.М. Лотман показывает три основных сценария поведения человека, дав им условные названия: *дурак — умный — сумасшедший* (Лотман 1992: 64–76). Умный — это воплощение нормы, он реализует заданное культурой социотипическое поведение, поступая правильно и предсказуемо. «Почтенный муж» — пример для подражания, оплот норм и правил.

Сумасшедшему вообще «закон не писан». «Сумасшедший — что возьмешь», живет и действует вне норм.

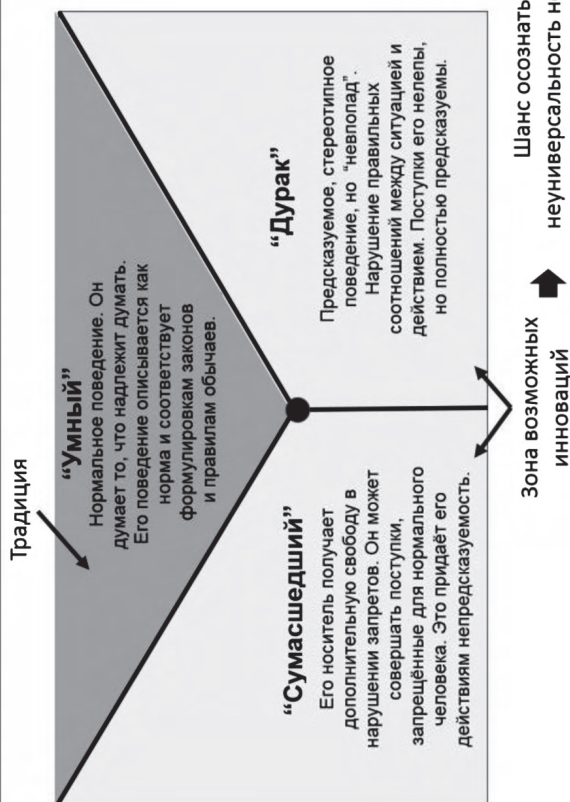
Дурак, казалось бы, делает все то же, что и умный, но не рассчитывает свои действия, не умеет подстроиться под ситуацию, поэтому возникает какая-то несуразица: «вели дураку Богу молиться, он и лоб расшибет». У дурака что-то всегда идет не так: или он неадекватен, или обстоятельства выбивают его из проторенной колеи (Там же).

Вспомним сказку про Иванушку-дурачка: «Было у отца три сына. Старший умный был детина. Средний был и так и сяк. Младший — вовсе был дурак». Но сказка-то в результате не об умном — про него все понятно. И даже не о среднем, который «и так и сяк», а о дураке — он интересен! Именно он попадает в невероятные обстоятельства и добывается какого-то важного результата.

Иванушка-дурачок — это одна из поздних персонификаций трикстера, комического дублера культурного героя. Культурный герой в мифах многих народов одаривает людей всяческими благами, преподносит огонь, учит ремеслам, иногда

Лотман: “дурак – сумасшедший – умный”

Три сценария поведения: полное отвержение нормы, чёткое следование ей и спорадическое нарушение норм



даже созидает людей и животных, а его брат-близнец или просто антагонист-трикстер пытается ему подражать, но делает глупости, лепит людей из навоза, вместо жизни создает смерть, святотатствует, обжирается, нарушает священные табу своею похотью (Мелетинский 1982, 2: 26–27).

Сказочный трикстер тоже делает нелепости, но они оборачиваются «непрямым» путем решения трудной задачи: перепутанная дорога дарит судьбоносные встречи, обменянное на отцовское наследство и спасенное от смерти животное оказывается волшебным помощником, промах оборачивается удачей (упала стрела в болото, пришлось взять в жены лягушку...). Канва поведения сказочного героя была показана В.Я. Проппом: его путешествие «за тридевять земель» оказывается проникновением в иной мир, где действуют иные законы и где он вступает во взаимодействие с потусторонними существами (Пропп 1986). Здесь важно подчеркнуть, что дурак оказывается способным на такое, что «умный» сделать не может. Правильное предсказуемое поведение и обычный арсенал средств срабатывают не всегда. Своим поведением дурак как будто испытывает норму и демонстрирует ее несовершенство, неуниверсальность.

В лотмановской триаде *дурак — умный — сумасшедший* дурак-трикстер — это вариант социальной роли, которая реализуется в повседневном девиантном поведении и в виде целой плеяды фольклорных и литературных героев, обнаруживающих в себе черты трикстера. И в жизни, и в фольклоре дурацкие выходки вызывают смех, возмущение или восхищение, но они всегда притягивают к себе внимание социума. То есть это вполне узаконенная в культуре форма отступления от канонов, популярная и рефлекслируемая в социальном дискурсе, о чём свидетельствует многообразие традиционных дурацких личин и персонажей (Петрушка, Пульчинелло, Каспер...) и их фольклорно-литературное осмысление.

Таким образом, трикстер — один из общепризнанных генераторов неопределенности в социокультурной системе.

Сумасшедший еще более свободно нарушает нормы, чем дурак. Он «может совершать поступки, запрещенные для “нормального” человека» (Лотман 1992: 65). Ю.М. Лотман показывает, что такое разрушительное, с точки зрения норм и правил,

поведение «неожиданно оказывается эффективным в моменты остроконфликтных ситуаций» (Там же). Непредсказуемое поведение в условиях боя лишает противника его арсенала боевых приемов:

...скандинавские эпосы описывают берсерков. Берсерк — это воин, находящийся постоянно или в момент боя в состоянии «боевого безумия». Он участвует в сражении голый или покрытый одной шкуркой, но в любом случае он не чувствует боли от ран. В сражении он уподобляется зверю, сбрасывая с себя все ограничения человеческого поведения: грызет свой собственный щит и бросается на врагов, нарушая все правила боя. Включение одного такого воина в боевую ладью резко повышает боеспособность всего отряда, потому что выбивает противника из привычной ориентируемой ситуации (Лотман 1992: 67).

Непредсказуемость и вседозволенность безумия оказываются востребованными в ситуации кризиса, неопределенности, например, боя. «Боевое безумие» входит в арсенал культурных средств для ведения поединков с особо опасным противником. Здесь оно уже не просто проявление болезни, а одна из техник, осмысленных и используемых культурой. Помимо всего «боевое безумие» может быть достигнуто при помощи различных снадобий.

Пример тому — ниханги, профессиональные воины-сикхи*. Перед боем ниханги используют наркотик на основе конопли — бханг, они принимают его сами и дают своему коню. Безумие воина и его коня становится одним из приемов ведения боя. И культура пользуется этим — должна быть категория таких воинов, действия которых не просчитаешь. Попробуй-ка против них применить тактику или стратегию!

Другой вариант легитимизации безумного поведения — это оракулы и пифии Древней Греции, сивиллы Древнего Рима

* Сикхи — этноконфессиональная общность, живущая преимущественно на территории Пенджаба (Индия), её основу составляет военная организация — хальса. Элита хальсы, ниханги, должны заниматься только воинскими искусствами. Они не имеют права работать, обзаводиться семьей, не могут возделывать землю. Крестьянская община должна кормить таких воинов.

и прорицатели Древнего Востока с их разнообразными техниками достижения измененных состояний сознания. Особые состояния, в которые впадала надыхавшаяся ядовитыми парами пифия в храме Аполлона в Дельфах, состояния транса или экстаза представлялись моментами высшего прозрения и разговором с богами.

Безумие — это не только медицинский диагноз (диагнозы, в свою очередь, также менялись от эпохи к эпохе). Это также одна из сфер культуры, к которой относят людей, в силу различных причин не следующих правилам и нормам (см.: Фуко 1997).

Временами безумное поведение, экстравагантные выходки, нелогичные действия могут входить в моду, воспеваться, становиться предметом подражания (Лотман 1992: 76). Они входили в идеализированный образ рыцаря. Рыцарь не только должен был владеть оружием, участвовать в турнирах, снискать славу своими победами, иметь родословную, девиз и герб, но его поведение должно было резко выделяться на фоне нормальной обыденности. Описывая странности и причуды Дон Кихота, Сервантес иронизирует именно над экстравагантным или попросту безумным поведением рыцарей: «В том-то вся соль и есть, — отвечал Дон Кихот. — ...Кто из странствующих рыцарей по какой-либо причине не сошел с ума, тот ни награды, ни благодарности не спрашивай» (цит. по: Лотман 1992: 71).

Идеалы рыцарства призывали постоянно решать какие-то нерешаемые задачи, давать непонятные и трудновыполнимые обеты, защищать униженных и оскорбленных, культивировать образ прекрасной дамы и посвящать ей свои подвиги. Узаконенное в рамках культуры рыцарское «безумство» оказалось по-своему креативно: от идеализированного образа рыцарства тянется нить к идеалам чести, служения, защиты слабых, а также к куртуазности и светскости (о значении рыцарства см., например: Ле Гофф 2008: 88–95; Фергюссон 2004).

Особый случай признания культурой безумия — это *одержимость*: одержимость злыми духами, одержимость дьяволом. Массовые вспышки одержимости в начале XVII в. по своему характеру напоминают эпидемии: стоит только какому-нибудь подростку или монахине объявить, что в них вселился злой дух и начать биться в конвульсиях, как в скором времени те

же симптомы «болезни» обнаруживаются среди их окружения. В монастырях в Экс-ан-Провансе, в Лудене, в Лувьере по 30–50–80 монахинь одновременно вдруг начинали карабкаться на деревья, лаять, блеять, крушить распятия, срыгивать булавы и гвозди, галлюцинировать сценами шабаша и описывать подробности коитуса с инкубами: «Они пользовались неприличными выражениями, которые могли заставить покраснеть самых развращенных мужчин, и столь развратно обнажались и предлагали себя присутствующим, что могли бы удивить обитательниц худшего в стране борделя» (Роббинс 1995: 261–262).

В трактатах середины XVII в., написанных «по горячим следам», среди главных симптомов одержимости перечислены дословно: жизнь вне законов общества, порочный образ жизни, постоянные неприличности и богохульства, боязнь священных реликвий и причастия, яростные ругательства при любой молитве, похотливое поведение... (Там же: 296). Одержимых не наказывали. В отличие от ведьм, которых сжигали за их связь с дьяволом, в одержимых видели жертву темных сил, экзорцисты прилагали огромные усилия, чтобы изгнать духов, тщательно пересчитать их и постараться узнать имена, например, всех 6665 дьяволов, чтобы надежнее избавиться от них.

Одержимому позволено безнаказанно вытворять то, что обычно карается строжайшим образом, он свободно манипулирует христианскими святынями, так как принадлежит иному миру. Асоциальное богохульное поведение одержимых становится стереотипом ненормальности, атрибутом присутствия дьявола (или демонов), а также знаком антимира.

Так демонология квалифицирует и теоретически обосновывает девиантное поведение и даже по-своему сочувствует одержимым, узаконивая таким образом проявления недозволенного и крамольного в рамках существующей социальной системы. А ведь под личиной безумия с пеной у рта выкрикивались не только какие-то скабрёзности, но, что вероятно, и боль, и грезы слабых существ, и реальные ужасы, которые происходили за монастырскими стенами...

Еще один пример антиповедения как узаконенного безумия — это *юродивые* Христа ради. Юродивый ведет себя как сумасшедший, он наг, бос или одет в многошвейное рубище,

может носить ошейник или вериги, каждым своим действием, всем своим видом он противопоставляет себя окружающим, бросает им вызов. Формула парадоксального поведения юродивого: в церковь он камнями кидается, а на кабак крестится. Истинную же картину видит только он: нечистая сила так и вьется вокруг храма Божьего, ее он и побивает камнями; у кабака же молится он о душах пьяниц пропавших, видит ангелов, что снаружи стоят, слезами о грешниках обливаются. Этот сюжет восходит к византийской легенде об ангеле, нанявшемся в работники к попу (Иванов 2005: 119–121; Лихачев и др. 1984: 106–107). В различных вариациях этому сюжету следуют повествования о русских юродивых. Так Василий Блаженный, скитаясь по улицам Москвы, «меташе, и бияше, и велик звук творяше», кидаясь в стены домов благочестивых и праведных обитателей. У домов же пьяниц, где «плясание и кошуны содевахуся», он углы целовал (Лихачев и др. 1984: 103).

Юродивый безобразничает в церкви, дебоширит, мешает службе, гасит светильники, таскает за собой на веревке дохлую собаку, не знает сраму, заголяется и испражняется при всех, бранится на священников и водится с гулящими девками, бьется в судорогах, кликушествует и тайно ночью молится, скрывая от непосвященных свою истовую веру — вот фабула и арсенал приемов антиповедения византийских салесов VII в., например Симеона Эмесского, которые поразительным образом наследуются древнерусскими «блаженными похабами» XV — начала XVII вв. (Иванов 2005: 106–118).

Салес «рутается миру» (Там же: 108), своим поведением он провоцирует окружающих на агрессию, часто бывает бит, но это его способ утверждения правды — так он обличает порочность и слепоту людского суда. За его выходками и непристойностями стоит истинная вера божьего человека. Юродивый нарочито отрекается от всего мирского, от благ и условностей, от собственного Я, он уничтожает себя физически и самоуничижается, пряча свое служение и святость под личиной бесноватого. Ему дано видеть суть, скрытую за внешними пеленами. И он требует того же от окружающих: отвлекись от внешнего, вникай в суть, не следуй формальному благочестию, не ослепляй себя расхожими истинами.

Подвиг юродства состоит не только в срывании покровов с мнимой религиозности, но и в том, что настоящий божий человек должен избегать прижизненного признания, «скитаться меж двор», убивать плоть, быть гонимым и умереть как собака, не ведая, похоронят или нет, — вот участь юродивого. Только тогда мир поверит в чистоту его веры, признает, что он «настоящий». Что блаженность и убогость его — не просто болезнь, а печать, отмечающая святого человека. И начнется его жизнь после смерти в преданиях и легендах о его провидчестве и подвигах, и именно в них оформится идеальный образ юродивого.

В древнерусской традиции склонны были видеть во всяком душевнобольном «божьего человека». Его непосредственность, небрежение условностями трактовались как неиспорченность мирской суетой. Истина может глаголить устами юродивого, как и устами младенца.

Как явление культуры юродство — это «самовольное мученичество», добровольно избранная форма служения, которая теснейшим образом связана с аскетизмом раннехристианских отшельников, с их отказом от всего мирского, включая свою собственную человеческую природу, что приравнялось к социальной смерти.

Описанные в житиях первых христианских аскетов-пустынников страдания — проголодь, бесприютность, гноящиеся и смердящие раны, вьевающиеся в тело веревки — все это не просто умерщвление плоти, но знаки отказа от социальности, исключения себя из круга людей: «если хочешь спастись, будь мертвым». В течение нескольких веков складывается своего рода стереотип аскетического служения восставшего против мира бунтаря-одиночки. Ему в той или иной степени следуют и раннехристианские подвижники, и византийские салесы, и древнерусские юродивые.

Среди древнерусских похабов были лица княжеского рода, иностранцы, образованные книжники, выходцы из богатых семей, даже религиозные деятели. Епископ Павел Коломенский, протестуя против церковной реформы, снял архиерейское облачение и пошел «уродствовать Христа ради». Подвиг юродства мог быть оставлен, вчерашний похаб мог облачиться в монашеский клобук и посвятить себя религиозно-литературному тру-

ду, как это сделал, например, юродивый Афанасий (инок Авраамий), ученик и последователь протопопа Аввакума (Лихачев и др. 1984: 75–77; см. также: Иванов 2005: 270–271).

Особенностью древнерусских юродивых выступает их «дружба-вражда» с царями (Иванов 2005: 265–267). Широко известно о юродствующем поведении Ивана Грозного и его «псевдониме» Порфирий Уродивый, о близости юродов к царскому престолу и самого Грозного, и названного «благоуродивым» царя Федора, и Алексея Михайловича. Только юродивый мог сказать сильным мира сего: «ты не князь, а грязь» (Лихачев и др. 1984: 74).

Бесноватый юрод, похаб, не стесненный никакими правилами поведения, спящий среди псов, питающийся милостыней, возводится в статус блаженного, божьего человека. В топографии социального пространства он оказывается где-то рядом с престолом властелина. Он там не одинок, в этом его качестве рядом с ним оказывается фигура шута, тот на свой лад тоже живет вне закона, зубоскалит, задирает власть имущих. Чуть поодаль от него стоят фигляры и мимы, их выходки не Христа ради, они относятся к сфере смеховых персонажей, последнее же в свою очередь тоже дает им некоторый иммунитет от санкций социального контроля.

Итак, в большинстве традиционных культур к безумству и безумцам относились терпимо:

- их могли почитать, считая, что высшие силы говорят их устами, как было в Древней Греции и Древнем Риме; видеть в них божьих людей, святых праведников, как это было с византийскими салесами и древнерусскими юродивыми; терпеливо лечить, видя в них жертв дьявольских происков, как средневековых одержимых;
- безумство даже могли использовать для решения конкретных задач, вроде «боевого безумия» берсеков или нихангов.

Но в истории культуры есть такие периоды, когда напрочь отвергаются любые формы девиантного поведения, даже безумство. Как только гайки в обществе начинают закручиваться, отношение к больным и разного рода аутсайдерам резко меняется. Такая перемена может быть индикатором этого процесса.

ПРАВО НА ДУШЕВНУЮ СМУТУ

В XVII в. с церковными реформами и последовавшим расколом начались гонения на юродивых, которые по духу своему были близки старообрядцам. Петровские же реформы объявили их «притворно беснующимися», в законодательном порядке велено было «в колтунах, босых и в рубашках ходящих» предавать суду и определять в работу. Это было наступлением на сам институт древнерусского юродства (Лихачев и др. 1984: 150–152).

Особо нетерпимы к социальным девиациям, включая безумие, тоталитарные системы. Тоталитарный режим, как правило, открыто не формулирует свое реальное отношение к аутсайдерам, он решает куда более глобальные задачи — построения нового общества, спасения расы, социальной «дезинфекции» от потаенных врагов или классово чуждых и иных нежелательных элементов, временами ставя вопрос об экономической целесообразности содержания паразитических элементов.

Позиция Гитлера публично не обозначалась, но с приходом в 1933 г. нацистов к власти «дотации психиатрическим лечебницам резко сокращаются, что ставит их в критическое положение. Врачей и медсестер подталкивают к тому, чтобы они перестали лечить своих пациентов». Всячески стимулируется так называемый «евгенический энтузиазм»: опасаясь «гибели расы» (*Volkstod*), нацистская Германия начинает массовую стерилизацию тех, кто эту «чистую» расу портит, — сумасшедших, эпилептиков, больных, слепых, глухих; далее следует устранение инакомыслящих, евреев и цыган. И наконец, медицинская эвтаназия как «умерщвление из жалости» (*Gnadentod*) в рамках хорошо отлаженной программы Aktion T4 (Кетель 2012).

Отношение к безумию и безумцам в различных культурах значительно различается. Культура может воспевать безумие, безумием пользоваться, может уничтожать безумцев, а может отторгать их от себя.

Маргиналов и различного рода аутсайдеров вовсе необязательно убивать физически, достаточно сделать их «социально мертвыми». Не столь жесткие, как нацистская Германия, системы делают это, стигматизируя странных людей, в том числе и при помощи изоляции в разного рода спецучреждениях,

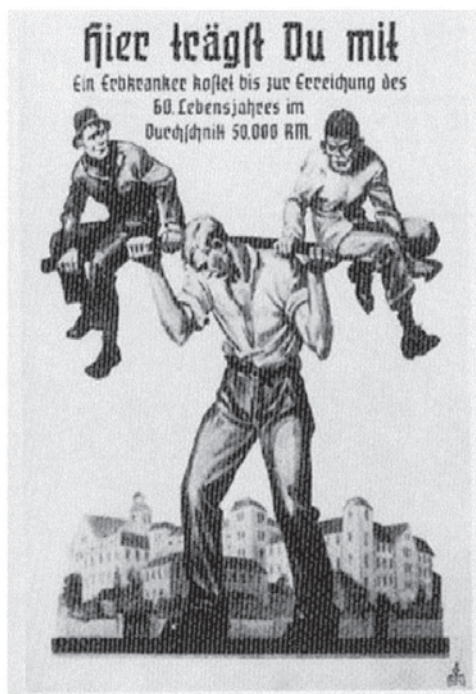
в качестве которых могут выступать и лечебницы для душевнобольных, и тюрьмы.

«Палата № 6» А.П. Чехова как раз о том, кого общество признает сумасшедшим, где грань между болезнью и нормой, почему одни люди могут лишать свободы и держать взаперти других.

...За что вы меня здесь держите?

— За то, что вы больны.

— Да, болен. Но ведь десятки, сотни сумасшедших гуляют на свободе, потому что ваше невежество неспособно отличить их от здоровых. Почему же я и вот эти несчастные должны сидеть тут за всех, как козлы отпущения? Вы, фельдшер, смотритель и вся ваша больничная сволочь в нравственном отношении неизмеримо ниже каждого из нас, почему же мы сидим, а вы нет? Где логика?



“Ты несёшь их на себе. В среднем один больной до 60 лет стоит 50000 рейхсмарок”
Плакат 1936 года. Источник: DÖW.

— Нравственное отношение и логика тут ни при чем. Всё зависит от случая. Кого посадили, тот сидит, а кого не посадили, тот гуляет, вот и всё. В том, что я доктор, а вы душевнобольной, нет ни нравственности, ни логики, а одна только пустая случайность.

Доктор Андрей Ефимыч Рагин беседует с пациентами палаты № 6, он видит в них людей, сопереживает им, терзается теми же думами и сомнениями, начинает ненавидеть действительность — этого довольно, чтобы прослыть сумасшедшим. А уездный город N-ск с такими строг, он их отвергает и запирает навсегда в палате № 6. Устами своего героя Чехов выносит вердикт:

— Когда общество ограждает себя от преступников, психических больных и вообще неудобных людей, то оно непобедимо...

Читаем далее у Чехова:

— Раз существуют тюрьмы и сумасшедшие дома, то должен же кто-нибудь сидеть в них... Не вы — так я, не я — так кто-нибудь третий. Погодите, когда в далеком будущем закончат свое существование тюрьмы и сумасшедшие дома, то не будет ни решеток на окнах, ни халатов. Конечно, такое время рано или поздно настанет.

Именно в палате № 6 сквозь безумие пробивается живая ищущая человеческая мысль, не усмиренная обывательскими порядками, витают грезы о будущем и прозрения милосердия.

Отгораживаясь от «ненормативного» мира, общество действительно обеспечивает себе определенную устойчивость и становится на какой-то срок «непобедимо». Но это лишь до поры до времени. До момента «взрыва» в лотмановском смысле, когда будет востребован запас «неопределенности», «несвоевременные мысли», иные ценности и стратегии жизни, позволяющие нащупать формы существования в изменившейся реальности.

«Каждая установившаяся система является препятствием для развития новой системы в той степени, в какой установившаяся система лишена гибкости» (Дюркгейм 1966: 42–43).

И еще одна зарисовка на тему безумия как социального диагноза и способа бегства от действительности — блистательный роман И. Ильфа и Е. Петрова «Золотой теленок» (1931). Совслужащий треста «Геркулес» бухгалтер Берлага скрывается от чистки в сумасшедшем доме. Кого он там встречает? Крупного нэпмана, недоплатившего налоги и желающего избежать «вынужденной поездки на Север», «мелкого вредителя», выдающего себя за женщину и бывшего присяжного поверенного. Последний

...пошел в сумасшедший дом по высоким идейным соображениям: — В Советской России, — говорил он, драпируясь в одеяло, — сумасшедший дом — это единственное место, где может жить нормальный человек. Все остальное — это сверх-бедлам. Нет, с большевиками я жить не могу! Уж лучше поживу здесь, рядом с обыкновенными сумасшедшими. Эти по крайней мере не строят социализма... Здесь у меня, наконец, есть личная свобода. Свобода совести! Свобода слова!

Увидев проходящего мимо санитаря, Кай Юлий Старохамский визгливо закричал:

— Да здравствует учредительное собрание! Все на форум! И ты, Брут, проданся ответственным работникам! — И, обернувшись к Берлаге, добавил: — Видели? Что хочу, то и кричу. А попробуйте на улице!..

Не будем забывать, что И. Ильфу и Е. Петрову, чтобы рассказать об аферах, подлогах и преступлениях новой советской бюрократии и высказать свои мысли в то непростое время, потребовались уста «мнимого больного» и смеховой контекст «Золотого теленка».

Смеховая культура — еще одна ниша культуры, где антиповедение имеет свое право на существование.

К смеховой культуре относятся самые разные карнавалы, разнообразные пародии, ряжения, фарсы и всяческие представления на площади (из последних позже вырастает театр, сатирические жанры в литературе и в живописи).

Пародии на священные ритуалы — одно из универсальных явлений. Они были отмечены в традиционной культуре аборигенов Австралии: после серьезного ритуала, посвященного тотемическим предкам, на ритуальной площадке вдруг появлялся персонаж, который якобы вторил участникам священного действия, но вызывал у всех смех. Пародии на посвящение в рыцари, на чествования победителей, избрания «дурацкого» папы, «королей» или «королев» для смеха были распространены и в Средние века в Европе. На Руси ряженые могли устраивать пародийные «службы», «кадить» лаптем с навозом, распевая непристойности.

Носителями смеховой культуры выступают вышеупомянутые трикстеры, шуты, мимы, а также клоуны и буффоны, последние развлекали тем, что отплясывали на площадях и на пирах в бычьей шкуре с рогами на голове. В восточнославянской традиции это разного рода «игрецы», «глумы», скоморохи, волочебники, «дорожные люди». Все они кочуют и по дорогам, и по самым разным слоям общества, то сопровождают крестьянские свадьбы, похороны и аграрные праздники, то обитают в боярских палатах и везде скачут, пляшут, играют на «бесовских гудебных инструментах», сыпят шутками-прибаутками, задирают, не взирая на чины и звания (см. подробнее: Лихачев и др. 1984; Власова 2001).

На Руси первые осуждения народных игрищ и зрелищ с участием скоморохов начали появляться с XIII в. Новгородцы в XIV в. даже крест целовали, обещая отвадиться от подобных забав, но не соблюли обета (Власова 2001: 11). Далее отрицательное отношение церкви и светских властей к подобного рода развлечениям все более и более набирало силу: «церкви пусты, а гульбища утоптаны», «в церковь идти — то дождь, то жарко, то холод, а на бесовское игрище всегда горазды», «потекут, аки крылаты». Стоглавый собор 1551 г. запрещает скоморохам появляться на свадьбах и похоронах, участвовать в святочных гуляниях, а также требует:

«...личины (хари, маски) и платье скоморошеское на себя не накладывать, олова и воску не лить, зерню, в карты и в шахматы не играть, на Святой на досках не скакать, на качелях не качаться

РЧДНГОРАЗДО



Древненовгородская миниатюра с изображением скомороха-гуслера из новгородского Евангелия-апракос. 1358 г.

... медведей не водить, с собаками не плясать, кулачных боев не делать, в лодыги (в бабки) не играть, не говоря уж о ворожбе, чародействе и всяком мирском суеверии» (Забелин 1915: 291).

Видимо, запреты не возымели должного действия, и сто лет спустя царская грамота 1648 г., а вслед за нею и грамоты митрополитов, снова призывали православный мир унять от неистовства. А. Олеарий описывает, как по приказанию патриарха по Москве собрали пять возов музыкальных инструментов, «гудебных сосудов», свезли все это за Москву-реку (на Болото — место казни преступников) и сожгли (Там же: 292–293).

Роль шута, скомороха, бродячего актера, равно как и роль юродивого, — это социальная миссия, статус и образ жизни. Они, как это отмечает Б.А. Успенский, представляют собой более или менее постоянных — внеокказиональных — носителей антиповедения (Успенский 1994: 328). Наряду с ними могут быть временные ряженные персонажи, участники какого-либо пародийного игрового действия. Сняв личину, они возвращаются к обычной жизни и следуют нормам поведения.

Смеховая культура с ее насмешкой над чем- или кем-либо заключает в себе отстраненный взгляд на происходящее, взгляд извне, взгляд оценивающий. Это то, что М.М. Бахтин назвал «привилегиями *непричастности* жизни» (Бахтин 1975). В силу этого беспристрастным смех быть не может, он всегда выражает свое отношение к событиям, лицам, заведенным порядкам и священным ритуалам. Это и позволяет смеховому персонажу и всей смеховой культуре в целом устраивать «разоблачения всяческой конвенциональности, дурной, ложной условности во всех человеческих отношениях» (Там же). Это и есть та *свобода в смехе*, о которой говорит Д. С. Лихачев (Лихачев и др. 1984: 3–7).

Смеховая культура выступает как форма социальной рефлексии, как способ самопознания общества, как резервуар, где скапливается запрещенное, гонимое, невостребованное. В смехе создается то, что вслед за М.М. Бахтиным можно представить «как бы искрами единого карнавального огня, обновляющего мир».

АНТИПОВЕДЕНИЕ В ОРЕОЛЕ СВЯТОСТИ

Кому еще, кроме шутов, фигляров, несчастных безумцев и нагих бесноватых юродов, облаченных в рубище, позволено нарушать нормы поведения, причем самые основные, вплоть до универсальных, общечеловеческих? Кому позволено творить инцест?

Никому кроме Богов, Героев и мифических предков.

Вспомним библейскую легенду о Лоте. Все жители Содомы были уничтожены «серой и огнем» за грехи и злость. Спасен был лишь один праведник Лот и его семья. Ангел сказал им, что они должны без оглядки покинуть город. Но жена Лота, обернувшись, нарушила запрет и превратилась в соляной столб. Дочери Лота, оставшись одни со своим престарелым отцом, решили, что они последние люди, все остальные погибли. Они опоили своего отца и вступили с ним в кровосмесительную связь. Бежав из города, сожженного за грехи, в том числе и сексуальные, они совершают инцест, но во имя того, чтобы восстановить свое племя. И этот инцест воспевается, он созидателен.

От рожденных в инцестуозной связи сыновей берут свое начало библейские народы, моавитяне и аммонитяне. Начинается новый отсчет времени, новая страница истории.

Дело здесь не в том, что цель оправдывает средства. Дело в том, *кто* совершает эти деяния и в каком контексте. Если это делают существа высшего порядка, то мотивы и последствия такого рода нарушений всегда обретают космический масштаб.

Кронос, сын Урана, по наущению матери Геи, оскотливляет своего отца, чтобы прекратить его бесконечную плодовитость; он женится на своей сестре Рее, Рея предсказывает, что он умрет от руки собственного сына, и Кронос проглатывает всех родившихся детей, пока божественная супруга не подкладывает ему вместо Зевса камень... Греческие боги вступают в кровосмешительные связи, ссорятся и мстят своим соперникам, а попутно одаривают людей разными благами, учат ремеслам, заботятся об урожае и продолжении жизни.

Аккадская Иштар и близкая к ней шумерская Инанна покровительствуют плотской любви, они коварны, жестоки и любвеобильны, они не признают супружеских уз, губят своих возлюбленных — и людей, и богов, но, как только они уходят в преисподнюю, жизнь на земле начинает чахнуть: без любви нет плодородия.

Тема нарушений самых строгих заповедей настойчиво повторяется в мифах разных народов мира. От Древней Греции до мифов аборигенов Австралии и палеоазиатских мифов — везде встречаются боги, культурные герои, тотемические предки, которые совершают странные поступки, кого-то заглатывают, кого-то расчлениают, вступают в брак с родственниками и животными, совершают нелепости вроде Ворона, который по ошибке вместо тверди земной делает горы и болота...

Такого рода события относят к мифическому прошлому, когда мир только создавался — до времени, до начала человеческой истории, до космоса, когда не было ни норм, ни самой культуры. Этими деяниями преодолевался хаос. Поправление привычных нам норм поведения высшими существами оборачивается креативностью: нарушая, боги и герои создают.

Если встречается персонаж, который свободно нарушает какой-либо запрет или не следует культурным нормам: совер-

Нарушение нормы в ореоле святости

ритуальные нормы поведения

 ≠

 повседневные нормы поведения

Нарушая норму, боги, культурные герои и персонажи мифа созидают.

Дочери Лота, испугавшись, что больше нет людей на земле и племя людей исчезло, опоили своего старого отца и вступили с ним в кровосмесительную связь. От этой связи пошли новые народы.

Храмовая проституция, священные кражи.

Знаток классического конфуцианского канона Ли Юйань (XIV в.) щеголял в высоких кожаных сапогах на толстой подошве с загнутыми вверх носками, т.е. в обуви монгольского типа...



Лот и его дочери (Хендрик Гольциус, 1616)

Кому
Дозволено

Аутсайдерам высокого статуса – они над обществом и его правилами:

- Боги, герои, акторы священной истории
- Мифические предки
- Посвященные, ученые мужи, религиозные авторитеты
- Цари
- Шаманы

шает детоубийство, инцест, не почитает святыни и авторитеты и остается безнаказанным, — то мы имеем дело с тем, кто в той или иной степени уподобляется богам и героям.

Например, шаманы — также особые «высшие» существа. В некоторых культурах им и только им разрешены и предписаны гомосексуальные связи, для обычных людей невозможные или даже наказуемые смертью. Среди чукчей, коряков, индейцев Северной Америки есть категория особо сильных шаманов — шаманы превращенного пола. По приказу духов они изменяют свою гендерную принадлежность, что для обычного человека также немыслимо.

Избранники духов вынуждены были сменить мужскую одежду на женскую, изменить занятия, образ жизни, язык. Со временем они, как женщины, начинали бояться чужих, становились физически слабее, привыкали нянчиться с детьми. У них могла измениться сексуальная ориентация, некоторые из них выходили замуж. Сохранились легенды о полном психическом и физическом превращении шаманов в старое время (Максимов 1997: 217–235).

Юродивый, эпатируя публику своим непотребным поведением, тоже уподобляется высшим существам и заявляет о причастности божьему промыслу. Но публика еще должна правильно «прочсть» его безобразия и поверить ему. Если его похабство не будет признано святой простотой, неудавшийся блаженный может поплатиться жизнью.

Есть еще одна категория лиц, которым дозволено недозволенное, — это монархи, короли, цари, фараоны, императоры. Все они не просто венчают собой социальную иерархию, но и воспаряют над ней, располагаясь где-то между простыми смертными и небожителями. Они — «помазанники божьи», носители божественной харизмы. Прикосновение европейского монарха могло излечить от всяческих заболеваний (о сакральности королевской власти и персоны короля см. подробнее М. Блок «Короли-чудотворцы» 1998). Жизнь правителя как харизматического лидера следовала правилам исключительности, начиная с самых ранних форм социальной организации общества (см. подробнее: Фрезер 1980). Подданные должны следовать строгой моногамии, а властителю предписана полигамия (например,

у жителей Тробрианских островов). Широко известно, что среди монарших семейств допускались близкородственные браки, которые среди простых людей сочли бы инцестом. Древнеегипетским фараонам, персидским царям, инкским правителям следовало вступать в брак с родными сестрами. Династические браки Габсбургов не были кровосмесительными, но все же близкородственными, нормой было заключение брака между двоюродными братьями и сестрами, дядями и племянницами. Среди «простых» людей такие связи были крайне нежелательны. На аналогичные браки требовалось особое дозволение, и давали его не часто.

Боги, герои, правители, шаманы и маги, добавим также служители культа, — являют собою маргиналов особого высшего порядка. Это лица в той или иной степени сакрализованные.

Сверхъестественная божественная энергия бросает свой свет и на таких обитателей дна жизни, как юродивые. Они влачат жалкое существование, формально их социальный статус низок. Но «...культурный стереотип предусматривает близость царя и юродивого» (Лихачев, Панченко 1984: 145; Иванов 2005: 265–288). Не случайно блаженный похаб оказывается где-то рядом с царем, а царь может позволить себе юродствовать (вспомним о лицедействах Ивана Грозного — Парфирия Уродивого). Уже в Риме существовал институт «императорского дурака»: «Войдя во дворец, я увидел юродивого, прикованного к ножке трона золотой цепью...» (Али Сафи, цит. по: Иванов 2005: 104–105).

Боги, герои, цари и иные носители сакральной харизмы, включая юродивого, — все пребывают вне социальной иерархии, это маргиналы. В маргинальности снимается противопоставление социального «верха» и «низа». Возвышающиеся над социальной иерархией аутсайдеры и последний «скитающийся меж двор» юрод равны в своем маргинальном статусе. Они вне общества, закон писан не для них, а для обычных людей. Достижение особого статуса, особой святости только подчёркивается небрежением общепринятыми порядками.

Великие совершенные подвижники йогины-махасиддхи принципиально противопоставляли свой образ жизни монашескому и тому, что предписывалось благочестивым мирянам: они могли есть мясо, пьянствовать, посещать дома терпимости,

жить вместе с париями и тем не менее «слыть великими святыми и чудотворцами» (Торчинов 1998: 20).

Знаменитый китайский ученый муж, великий знаток классического конфуцианского канона Ли Юйань, признанный в веках авторитет, сам не был ревностным блюстителем буквы закона: «...Ли Юйань вынужден был мириться с тем, что его супруга ходила в халате, запахнутом на “варварский” манер (в ее могиле была найдена левозастежная женская одежда). Сам он щеголял в высоких кожаных сапогах на толстой подошве с загнутыми вверх носками, т.е. в обуви монгольского типа...» (Крюков, Малявин, Софронов 1987: 122). Важны ли житейские мелочи, когда все прекрасно понимали, что лучше Ли Юйаня конфуцианский канон не знает никто?

Здесь игнорирование правил и маргинализация есть знак избранности и приближения к божественному.

Особым случаем нарушения социальных норм, нарушения, санкционированного высшими сакральными причинами, выступают *ритуальные нормы поведения*. Поведение участников священных ритуалов регламентируется особым образом. Повседневные нормы поведения не распространяются на ритуальные действия.

Ритуальная инверсия норм, скорее всего, связана с тем, что ритуал — это выход за пределы социального пространства в мир сакрального. Участник ритуала утрачивает свой обычный социальный статус и временно перестает быть нормальным социальным существом. Он находится в ином мире, где и вести себя следует иначе.

Примером тому может быть поведение неофитов во время инициации. Утратив свой прежний статус и не обретя новый, неопит оказывается в «пустыне бесстатусности», временно превращаясь в *лиминальное существо* (Turner 1988). Во время цикла обрядов посвящения неопиты живут обособленно от всего общества, они могут ходить нагими, творить безобразия, воровать, нападать на встречаемых, могут делать вид, что утратили элементарные навыки человеческого поведения: как есть, как разговаривать. В некоторых случаях это может осмысливаться

как временная смерть и уже знакомое нам путешествие в мир мертвых, где инверсированные действия оправданы.

Символическая смерть — центральный момент инициаций у аборигенов Австралии и некоторых африканских народов. Во всем, что происходит с неофитами, можно увидеть символику смерти.

Матерям внушают, что их сыновей глотает монстр, мифический питон или главный дух, а потом выплевывает их уже взрослыми мужчинами. С этим сюжетом связано сооружение во время инициаций хижины в виде макета животного, у которого есть «утроба» и «хвост», и уединение неофита в этой хижине, окончательно покинуть которую он может, только разобрав заднюю стенку, а не через вход.

Особые состояния, в которые ввергается посвящаемый, могут рассматриваться как знаки смерти: потеря сознания, невменяемость (это может достигаться при помощи токсических веществ), забвение прошлого (когда после инициаций мальчик якобы не узнает родных, утрачивает простейшие навыки — есть, пить, умываться; ведет себя как ребенок), также некоторые особенности поведения; посвящаемые должны ходить обнаженными, должны быть максимально молчаливы и пассивны, наставники переносят их с места на место на плечах, им подолгу запрещается пить и есть; чтобы выразить какое-либо свое желание, они должны прибегнуть к специальному языку (см. подробнее: Пропп 1986: 62–68; Eliade 1956: 31–36).

Эквивалентом мистической смерти многие авторы считают обрезание и удаление пальца или фаланги. Более того, А. Элькин предполагает, что некоторые обряды, входящие в инициацию, произошли от погребальных обрядов, например, выщипывание волос, нанесение рубцов — они символизируют обряд сдирания кожи и волос, практикующийся при похоронах в племенах Восточной Австралии; обряд выбивания зуба символизирует ритуальное раскрытие рта покойника, для того чтобы он мог продолжать пить и есть в загробной жизни (Elkin 1964: 198–199).

Нет в мире культуры, где воровство было бы нормой (если это, конечно, не маргинальная воровская субкультура, однако и в ней по-своему прописано, у кого можно, у кого нельзя воро-

вать). Тем не менее существовало такое явление, как *священные кражи*. В IX–XI вв. в Европе создавались монастыри, строились и перестраивались храмы. В эти же времена на Ближнем Востоке добывались священные реликвии, святые мощи, различные артефакты, связанные с первыми веками христианства. Пример священной кражи — перенесение мощей святого Николая. Охотники за мощами были посланы из апулейского города Бари под видом купцов. Прибыв в Миры Ликийские под покровом темноты, они выкрали мощи, погрузили на корабль со всяческими товарами и доставили в Бари. Похожая история была и с мощами св. Апостола Марка, которые под покровом ночи вывезли из Александрии (Египет), спасая их из храма, обреченного на разрушение, и перевезли в Венецию*.

Похищение мощей святого было принятым способом получения священной реликвии для монастыря, города, монарха. Такая «кража» обосновывалась тем, что без содействия самого святого она была бы неосуществима. В некотором смысле сам святой являлся «соучастником» этого деяния. Иначе это попросту не могло свершиться.

К ритуальным нарушениям норм также можно отнести то, что путешественники, миссионеры, служители церкви часто принимали за «первобытный промискуитет», — элементы оргии, а точнее снятие сексуальных табу и регламентаций обычной жизни во время отправления особых ритуалов и обрядов.

Примером могут быть ритуалы аборигенов Австралии, когда люди, которым в обычной жизни категорически запрещено контактировать друг с другом, могут разговаривать, прикасаться друг к другу и даже вступать в связь — но только во время определенных ритуалов, когда место и время строго ограничены. Более того, оговаривается даже поза соития во время ритуала, она должна отличаться от той, что предписана брачным партнерам в обычной жизни.

Широко известно такое явление, как храмовая проституция. Она была распространена на Древнем Востоке, в индуист-

* Знаменитая история о том, как мощи святого были спрятаны под свиными тушами, к которым не могли прикоснуться таможенники-мусульмане. (Императорское православное патетинское общество. URL:<http://www.ippo.ru/ippo-ru/article/venecianskie-svyatyni-moschi-svyatogo-apostola-mar-202520>).

ских храмах, в Шумере, в Вавилоне, позже распространилась в Древней Греции, на Кипре. При храмах богинь плодородия, Инанны, Иштар/Астарты, Афродиты, жреческие функции выполняли священные блудницы. У них был особый статус, они пользовались почетом, это было формой служения, культовой практикой. Обычная же уличная проституция была делом презренным.

Геродот, описывая этот обычай, представил его как повинность, распространявшуюся на всех вавилонянок:

Каждая вавилонянка однажды в жизни должна садиться в святилище Афродиты и отдаваться [за деньги] чужестранцу. Многие женщины, гордясь своим богатством, считают недостойным смешиваться с [толпой] остальных женщин. Они приезжают в закрытых повозках в сопровождении множества слуг и останавливаются около святилища. Большинство же женщин поступает вот как: в священном участке Афродиты сидит множество женщин с повязками из веревочных жгутов на голове. Одни из них приходят, другие уходят. Прямые проходы разделяют по всем направлениям толпу ожидающих женщин. По этим-то проходам ходят чужеземцы и выбирают себе женщин. Сидящая здесь женщина не может возвратиться домой, пока какой-нибудь чужестранец не бросит ей в подол деньги и не соединится с ней за пределами священного участка. Бросив женщине деньги, он должен только сказать: «Призываю тебя на служение богине Милитте!». Милиттой же ассирийцы называют Афродиту. Плата может быть сколь угодно малой. Отказываться брать деньги женщине не дозволено, так как деньги эти священные. Девушка должна идти без отказа за первым человеком, кто бросил ей деньги. После соития, исполнив священный долг богине, она уходит домой и затем уже ни за какие деньги не овладеешь ею вторично. Красавицы и статные девушки скоро уходят домой, а безобразным приходится долго ждать, пока они смогут выполнить обычай. И действительно, иные должны оставаться в святилище даже по три-четыре года. Подобный этому обычай существует также в некоторых местах на Кипре (Геродот 1993: 74–75).

Дело не в красоте служительниц культа. Современные исследователи считают, что Геродот ошибался. Священной про-

ституцией на службе у Афродиты/Иштар занимались только жрицы, которые избирались среди девушек, принадлежавших знатнейшим семьям Вавилона.

Еще один пример ситуации, когда происходит ритуальная инверсия норм, регламентирующих сексуальные и брачные отношения, — многочисленные календарные праздники, связанные с плодородием людей, полей, растений и животных. На Масленицу, на Троицу, в ночь на Ивана Купала, на Русальную неделю «сходятся мужи и жены и девицы на ночное плещевание», на «бесовские песни» (Стоглав. Гл. 41, Вопрос 24); «на плясання и вся бесовския игрища», с «сладострастными непристойными разговорами... кривляниями, любовными песнями» (Срезневский 1847: 90–91).

Игрища эти не были развратом, как трактовали их христианские священнослужители, не были простым попранием норм, но были отголоском языческих представлений о единстве всего живого и символическим возвращением в те времена, когда мифические предки оплодотворяли мир своей животворной энергией. У многих народов по всему миру распространен был обычай ритуального соития на земле, на пашне, в саду. На островах возле Новой Гвинеи считается, что перед сезоном дождей Господин Солнце спускается по фиговому дереву, чтобы оплодотворить землю, ему делаются обильные жертвоприношения свиней и собак, а «мужчины и женщины предаются разгулу, и среди пения и танцев мистический союз солнца и земли в драматической форме инсценируется посредством реального соединения полов под деревом» (Фрезер 1980: 159, 142–163). Оргиастические действия людей, недопустимые в повседневности, в контексте ритуала призваны были приумножить фертильные силы природы.

Аналогичные обычаи были и у славянских, и у германских народов; отголоски их в Украине, в Германии, на юге России — катание по полям женатых молодых пар в обнимку весной перед посевом. Оргии, ряжения в одежды противоположного пола, нарочитый эротизм, возлияния, сквернословие и ритуальный смех — все это теснейшим образом было связано с сельскохозяйственным календарем, входило в празднества, посвященные богам и богиням плодородия. «Для того, чтобы придать земле необ-

ходимое плодородие... греческие земледельцы пользовались земледельческим сквернословием и прибегали к помощи земледельческого заголения и обнажения» (Б.Л. Богаевский, цит. по: Пропп 2000: 142). В.Я. Пропп подчеркивает, что здесь именно «человеческая плодovitость ...стимулирует силы земли и заставит ее дать урожай» (Там же: 142).

Антиповедение было также неотъемлемой частью древнеримских луперкалий (в честь Фавна), врумалий (в честь Деметры), матроналий (в честь Юноны и/или Гекаты) — все они проводились в разное время года, включали жертвоприношения, возлияния, шествия обнаженных мужчин или женщин, бичевания, а также оргии посвященных, которые представлялись важнейшим таинством.

Хаос оргии допускался только во времени и пространстве ритуального действия. Он обновлял порядок жизни и подчеркивал строгость установленных культурных норм и правил.

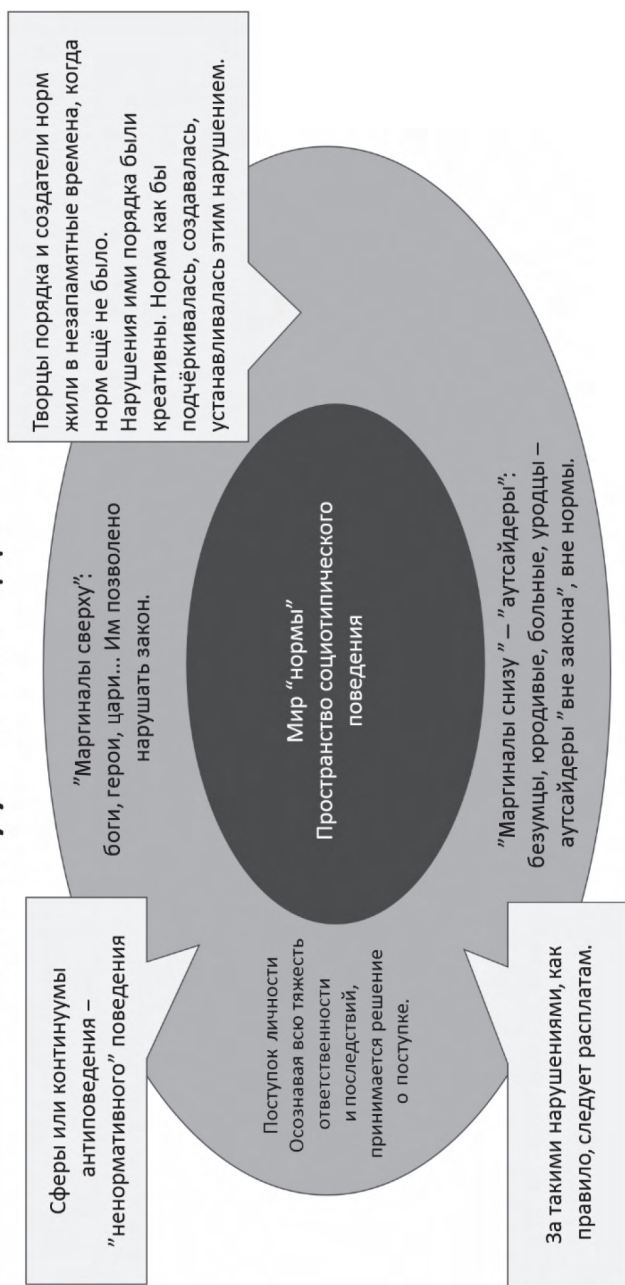
И участник аграрных ритуальных действий, и неофит во время инициации, и похититель реликвии временно уподобляется существам высшего порядка, обретая креативность мифических созидателей порядка жизни. Нарушая, он созидает.

Игра — еще одна «ниша», где отменяются нормы и где царит альтернативный порядок. Игра, что называется, по определению есть некое обособленное пространство, «временный мир внутри обычного» (Хейзинга 1992: 20). На территории игры действуют свои правила и нормы. В игре даже время течет иначе, чем в жизни. Игровое время можно остановить, повернуть вспять, насытить событиями по своему усмотрению. Только здесь, в мире игры, можно сказать «стоп» и начать все с начала, можно дважды войти в одну и ту же реку, переиграть и сделать так, как хотелось бы (см. подробнее: Тендрякова 2015).

Все это универсальные черты игры, верные и для детских забав, и для архаичных игр, которые корнями своими уходят в ритуальные практики и обрядовые гадания.

Игра не подчиняется реальности. Во многом именно в силу этого игра становится прибежищем вытесненных из жизни

Континуумы поведения



практик, изживших себя обычаев и «обветшалой обрядности» (Брокгауз, Ефрон 1903, XXXVII (74): 576).

Игровые персонажи с легкостью представляют весь репертуар протестного *антиповедения*, знакомый нам по юродству, шутовству и всей смеховой культуре, а также гонимые официальной церковью элементы язычества. Так, в традиционных играх фигурируют «покойники», «старики», «старухи» и прочие гости с того света (Морозов, Слепцова 2004: 612–619). Они вымазаны сажей, одеты в устрашающие маски и странные одеяния, в звериные шкуры или рванину, косматые, кудлатые, заголяются, кувыркаются, изображают разных животных. Наследие языческой старины, изгнанное из повседневности, веками живет под покровительством игры как альтернативный мир, иная система ценностей и образов.

Игра может быть не только прибежищем прошлого и контекстом для легитимизации антиповедения. Она свободно манипулирует правилами, создает свою игровую реальность, которая, в свою очередь, становится сферой экспериментов по части норм и порядков. Примером тому «новая социальность» в виртуальных игровых сообществах и «виртуальный опыт» — то, что происходит в компьютерных играх и на что уже обратили внимание социологи и психологи (Бек, Уэйд 2008; Тендрякова 2015).

АНТИПОВЕДЕНИЕ И ЯЗЫК ПРОТЕСТА

Всмотримся повнимательнее в сами нарушения социального порядка.

В большинстве вышеописанных ситуаций нарушение происходит по принципу *инверсии нормы*, как действие строго наоборот, которое имеет сакральное обоснование. Такого рода нарушения были названы Б.А. Успенским антиповедением в широком смысле слова и в самом широком диапазоне его проявлений. Б.А. Успенский выделяет три основных типа антиповедения в соответствии с «разными причинами, его вызывавшими» (Успенский 1994: 321).

Сакрализованное антиповедение, которое представляет потусторонний мир и реализует представления о перевернутости

всех отношений в загробном мире: правое и левое, верх и низ меняются местами, действия производятся наоборот, одежда выворачивается наизнанку или шьется на живую нитку, предметы разбиваются или недоделываются (оппозиция целому): недоплетенные лапти, незавязанный ворот, недопеченный хлеб на поминках, плохо обструганный гроб, разорванная рубаха на покойнике» (Успенский 1994: 321). Антиповедение здесь выступает как маркер существования, явившегося с того света.

Символическое антиповедение выступает как механизм маргинализации некоего субъекта.

«...Характерно для ритуала наказаний... публичное осмеяние (бесчестье) и в конечном счете... приобщение к «кромешному», перевороту миру... в предельном случае наказание воспринимается как символическая смерть» (Там же: 324–325).

...Принудительное переряживание еще относительно недавно применялось в крестьянском быту, когда, например, человека, пойманного на каком-либо грязном деле, показывали народу в вывернутом наизнанку платье, сажали на лошадь задом наперед и т.п.; точно так же парочке, уличенной в прелюбодеянии, взаимно обменивали платье (т.е. на мужчину надевали женское и наоборот) и в таком виде водили их по всем улицам города (Там же: 325).

Дидактическое антиповедение — это нарочитое отрицание «грешного мира — мира, где нарушен порядок. Отсюда именно оправданным оказывается антиповедение» (Там же: 326). Оно присуще юродивым.

Стоит подчеркнуть, что все эти три вида антиповедения — грани единого целого. В той или иной степени они присутствуют в каждом случае. «...Во всех случаях антиповедение так или иначе связано с темой сакрального — постольку, поскольку понятие сакрального определяется, в свою очередь, представлением о потустороннем мире» (Там же: 330).

Юродивый, конечно, дидактизирует, но выходки его намекают на его особый сакральный статус и маргинализируют его персону. Наказание уничтожает преступника как равноправ-

ного члена социума, его раздевают прилюдно, натягивают одежду противоположного пола, сажают на лошадь задом наперед, произносят определенные формулы отлучения — у всех этих действий есть отдаленные коннотации с поведением потусторонних существ.

Нарушение порядка вовсе не всегда должно строиться на прямом противопоставлении сакрального и профанного. Статус антиповедения и маргинальность может быть результатом взаимодействия с тем, с чем обычный человек дела иметь не может, с тем, что отвергается социумом, считается «нечистым». При этом обоснование «чистоты — нечистоты» и табуированности тех или иных материй и поступков в каждой культуре будут свои. В традиционных культурах у «чистого — нечистого», как правило, будут сакральные основания.

Палач и могильщик не совершают антидействий, но они соприкасаются со смертью и в силу этого обретают свой маргинальный статус (Успенский 1994). Им запрещается селиться среди добропорядочных граждан, на контакты с ними накладывается ряд ограничений. Церковный брак с палачом запрещен. В архаичных обществах маргинализуются люди, съевшие табуированную пищу; путешественники, вернувшиеся из дальних странствий, считаются «нечистыми» и опасными, пока не будут проведены соответствующие ритуалы; «нечистыми» считаются беременные женщины и женщины в дни регул, а также представители профессий, которые имеют дело с презируемыми материями, трупами и шкурами животных или попросту с нечистотами.

Однако понятие «нечистоты», помимо сакральных коннотаций, имеет и профанное значение, это нечто, что отторгается, выводится за предел социального круга.

«Нечистота» в широком смысле может выступать двояко: не только как знак маргинальности, но также как *прием маргинализации*. Так маргинализируемой группе сплошь и рядом приписываются некие болезни, заразность. Этот механизм сегрегации и отчуждения инородных элементов широко исследовался в психоанализе. Он получил название проективного механизма: «чужакам» приписываются (проецируются на них) качества, свойства и недостатки, которые не хотелось бы видеть у самих себя. Э. Эриксоном, Б. Беттельгеймом это представлялось как

психологическая защита — рационализация смутных страхов и ксенофобских настроений «благопристойных обывателей» по отношению к различным маргинальным группам (мигрантам, иноверцам, представителям различного рода этнических и/или социальных меньшинств) (см. подробнее: Эриксон 1996; Кон 1966).

Вышеперечисленные способы нарушения порядка представляют собой *традиционные формы антиповедения*, которые проходят сквозь века, наследуются разными культурами и персонажами.

В антиповедении есть свои «правила беспорядка», свои стереотипы и знаки: собака у юродивого «как символический знак отчуждения, который известен по крайней мере со времен кинизма» (Лихачев, Панченко... 1984: 129), равно как у них же нагота или «многошвейное» рубище; корчи и срыгивание булавок у одержимых; поддёвки и задирания у смехового персонажа.

Так складывается язык антиповедения — своего рода узаконенный язык неповиновения конвенциональным нормам, язык, на котором разговаривают особые сферы культуры и отдельные персонажи — нарушители конвенциональных норм. Отчасти знаки такого рода имеют сакральные коннотации, *инверсии нормы* осмысляются как знаки причастности к миру мертвых (Б.А. Успенский) или «кромешному» миру (Д.С. Лихачев). Со временем религиозные коннотации забываются, и на первый план выходит смысл аутсайдности и протеста. Язык протеста наследуется светской культурой и по-прежнему манипулирует давним набором символов и приемов: табуированные материи, кровь, сажа, гарь; разломанные предметы, физические страдания, а также нагота и боль...

Художник-перформанционист Петр Павленский свой протест против власти облекает в форму традиционно-юродствующего поведения в духе перформанса-протеста Василия Блаженного, Прокопия Устюжского, Арсения Новгородского и иже с ними. Это «правда голого», «ругающегося миру», добровольно и демонстративно страдающего. Причиняя себе боль, бунтарь показывает ощущение от этого мира и заражает им присутствующих, передает им свое беспокойство. Абсурдность действий — дань традиции блаженного похабства. Бессмысленно обсуждать

правоту — неправоту юродивого, некорректность его поведения, бунтующая же суть его действий предельно ясна. «Знаковость» антиповедения легко читается.

Юродство как институт культуры уходит в прошлое, но язык юродствующего поведения по-прежнему актуален для публичного обличения и протеста.

«КАЗНИТЬ — НЕЛЬЗЯ — ПОМИЛОВАТЬ»: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИАГНОСТИКА ДЕВИАНТНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Маргинализация некоего лица или социальной группы может исходить:

- от самого маргинала, когда человек или группа лиц по тем или иным причинам противопоставляют себя обществу, такого рода отказ следовать нормам по сути являет собой *протест*;
- от общества, которое *отчуждает* от себя нечто инородное, не вписывающееся в существующие стандарты и стереотипы.

В любом случае маргинализация предполагает *категоризацию* некоего девиантного поведения и определение его в одну из вышеназванных ниш. Благопристойное общество «считывает» и на свой лад трактует странное поведение: «Кто такой? Еретик, безумец, божий человек?..» Каждое общество, каждая эпоха поднимает на щит свои варианты и сценарии антиповедения. «Возмутители спокойствия» распределяются по назначенным им нишам, и в зависимости от этого им вершился приговор: подвергнуть остракизму, изгнать бесов, испытать ордалией или казнить.

В конце XVI в. Святая инквизиция была озадачена теологическими рассуждениями простого фриульского мельника. Мельник Меноккио позволял себе собственные трактовки Священного Писания, Троицы, Святого Духа, выдвинул доморощенную кос-

могоническую теорию происхождения земли, ангелов и людей по аналогии со взбиванием сыра из молока и появлением в сыре червей, а также критиковал церковные порядки и говорил об этом со всеми жителями деревни «без всякого удержу». Последовал донос в инквизицию: «...во время следствия... генеральный викарий спросил сначала, “всерьез” всё это говорил Меноккио или “в шутку”, а затем — в своем ли он уме. ...Один из сыновей Меноккио... стал по совету некоторых друзей отца... ссылаться на его “помешанность” или “одержимость”» (Гинзбург 2000: 65). Непонятного деревенского религиозного *антидогматика*, шокирующего своими сомнениями в непорочности Девы Марии и отрицанием таинств, попытались последовательно «приписать» к смеховым персонажам, к безумцам, к одержимым, но безуспешно, все оказалось слишком серьезно. На допросах и в суде Меноккио воодушевленно излагал свои взгляды. В итоге его речи были признаны еретическими, хотя он не вписывался ни в одну из известных ересей. На первом суде его приговорили к публичному отречению, пожизненному тюремному заключению и ношению накидки с вышитым крестом, знаком раскаявшегося еретика, вернувшегося в лоно церкви. Позже его даже простили, выпустили из тюрьмы, оставив под надзором, но накидка уличенного в ереси, как клеймо маргинала, осталась на нем навсегда. Оказавшись же на свободе, Меноккио снова стал рассуждать на опасные темы, он просто не мог ни думать, ни говорить иначе. Второй суд приговорил мельника Меноккио к смертной казни.

Историк Карло Гинзбург проводит параллель: приблизительно в тоже самое время в 1600 г. в Риме завершился судебный процесс против бывшего монаха Джордано Бруно. Его научные гипотезы, безнадежно опередившие свое время, также были восприняты как очередная ересь (Там же).

Понятие *еретичества* и стереотип *еретика* сложились в XI–XII вв., и в течение веков под них подводились практически любые попытки переосмысления существующей картины мира. Еретик бунтует в открытую, он не укрывается ни в социальной нише «блаженного похабства», ни под масками смеховой культуры.

Еретики принимают на себя полный удар, их искореняют огнем и мечом. Все не вписывающееся в привычные рамки и вызывающее особые опасения, признавалось ересью.

Это видно на примере Жанны д'Арк. Неожданная победа войска, во главе которого стояла странная девушка, грезившая о «прекрасной Франции» и к тому же утверждавшая, что слышит ангельские голоса, а также полное доверие к ней со стороны короля Карла VII были для современников очень подозрительны. Политическая дискредитация военных успехов Карла VII требовала доказать, что дело нечисто. Инквизиция пыталась то уличить Жанну д'Арк в сношениях с дьяволом, то увидеть ересь в ее откровениях, но ничего не получалось, пока наконец не удалось признать ее закоренелой еретичкой за ношение мужской одежды (Роббинс 1995). Для XV в. понятным объяснением преобразования крестьянской девушки в Орлеанскую деву, облаченную в доспехи, во главе войска, ее пусть краткого, но успеха, было колдовство и ересь.

В каждой культуре и в каждой эпохе есть свои «лишние люди». Их не всегда преследуют. Если они вписываются в одну из культурных ниш, где нарушения дозволены, их терпят. Участь юродивых при всем их «ругании миру», аскезе и телесных муках, на которые их обрекал «подвиг юродства», до поры была относительно благостна (что не мешало прижизненным побоям), а после смерти молва возвеличивала их подвиги.

Странного «лишнего человека» всегда пытаются втиснуть в понятный стереотип вроде «Безумным вы меня прославили всем хором...». И судят уже не самого человека с его мыслями и деяниями — они могут быть совсем непонятны, — а сконструированный образ преступника, решая, казнить или помиловать. Леонардо да Винчи с его непонятными чертежами и загадочными картинами среди современников имел репутацию человека, знающего с нечистой силой, почти колдуна. Если бы он жил чуть позже, он рисковал бы стать жертвой охоты на ведьм, которая разразилась в Европе со второй половины XVI в.

Под стереотип «еретика», «юродивого», «одержимого», «ведьмы», «шута», «безумца» в каждую эпоху подводятся разные люди: религиозные реформаторы, бунтари, революционеры, естество-

испытатели, оригиналы или просто странные люди, чем-либо выделяющиеся на общем фоне.

При всей традиционности антиповедение — в значительной степени «авторский продукт». Оно напрямую связано с личностью исполнителя; в чем именно будет заключаться протест, какие устои и ценности будут подвергаться сомнению и/или осмеянию. Шут или юродивый при всей прописанности этих социальных ролей — это бунтующие одиночки, каждый по-своему неповторим и уникален. Их протесты едва ли имеют шанс превратиться в политическую или религиозную оппозицию*. Это *протест Личности*, которая в зависимости от историко-культурного контекста будет рядиться в рубище или кафтан с бубенчиками или примерять еще какие-нибудь маски, но всегда будет носителем уникальной системы ценностей и смыслов.

* * *

Культура предписывает не только то, как правильно себя вести и как следовать традиции, но и то, как можно нарушить существующий порядок. Рамки отклонений от дозволенного определяются общей социокультурной системой (вспомним такие характеристики, как открытые/закрытые культуры (*loos and tight cultures*), культуры с высоким уровнем избегания неопределенности — см. гл. 3). Эти рамки могут расширяться и сужаться. Нестандартные поступки и деяния личности всегда рискуют выйти за пределы разрешенного фрондёрства, а сам их автор — оказаться в незавидной роли «еретика» или революционера.

Формы разного рода антиповедения, его знаки и язык поразительно устойчивы. Институт юродивых уходит в прошлое, а юродствующее поведение как форма протеста остается. Карнавалы, эхо средневековья, существуют и по сей день во многих городах Европы и Южной Америки. Смеховая культура находит свое продолжение в многообразии сатирических жанров

* А. М. Панченко считает, что кризис института юродства на Руси был связан с тем, что во время церковного раскола второй половины XVII в. юродивые примкнули к старообрядцам. «Примкнув к старообрядцам, юродивые распрощались с социальной отверженностью. Одновременно исчезла исключительность их протеста» (Лихачев, Панченко... 1984: 150).

от литературы, театра и цирковых буффонад до специальных интернет сайтов. Меняясь во времени, «узаконенные» форматы антиповедения принимают в свое лоно новых бунтарей, представляя им слово и защищая по мере возможности от репрессий.

Суть же протеста, предмет осмеяния, сами нестандартные поступки и деяния личностей, их идеи, поиски, изобретения, открытия и откровения всецело определяются культурно-историческим контекстом.

Во все века во всех культурах критическое мышление восставало против «идола традиции». Плоды творчества всякого рода неформалов, неформальные течения, будь то трикстеры, античные киники, еретики или гениальные безумцы, и их вклад в историю культуры в наше время все более привлекает внимание исследователей. Немецкий философ Питер Слотердаjk называет такой ракурс глобального исторического процесса «социальной историей дерзости» (Слотердаjk 2001).

ЧАСТЬ V

**Внутренний мир
как открытая система**

ГЛАВА 10

Культурно-историческая теория развития психики

Одна маленькая девочка обычно говорила: «Откуда я знаю, что я думаю? Вот скажу — тогда узнаю!»

Б. Заходер в «Главе никакой»,
предваряющей перевод
«Алисы в стране чудес»

Вернемся к одной из основополагающих проблем культурно-исторической психологии, проблеме культурной обусловленности психики человека.

Строго говоря, первым из психологов, кто обратился к истории и культуре, был В. Вундт. Он заявил, что экспериментальные методы годятся только для исследования элементарных форм человеческого поведения. «Высшие» же психические процессы — результат исторического развития человечества, и для их изучения необходимы другие методы. Позже влияние культуры и социальной среды не раз становилось предметом исследования в разных психологических теориях мышления и развития ребенка (подробнее см.: Коул 1997: 121–137).

Проблема культурной обусловленности психики человека была поставлена в центр и стала краеугольным камнем культурно-исторической теории развития психики Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева и А. Р. Лурии. В отличие от других подходов начала XX в. культура была представлена не просто как один из факторов, но как системное основание формирования собственно человеческой психики. И именно здесь проблема вну-

тренного мира человека и внешнего социально-культурного бытия впервые предстала не как дихотомия, не как оппозиция, а как неделимое единство, которое и стало основной парадигмой исследования.

«Этюды по истории поведения» Л. С. Выготского и А. Р. Лурии

В 1930 г. в свет вышла книга Л. С. Выготского и А. Р. Лурии «Этюды по истории поведения». Молодые психологи, обращаясь к данным о развитии ребенка и к обширному историко-этнографическому материалу, пытались показать, как культура задействована в психической деятельности человека. Одна из главных идей культурно-исторической школы заявлена в самом названии — это историзм, понимаемый как развитие:

Нашей задачей было вычертить три основные линии в развитии поведения — эволюционную, историческую и онтогенетическую — и показать, что поведение культурного человека является продуктом всех трех линий развития и может быть научно понято и объяснено только при помощи трех различных путей, из которых складывается история поведения человека (Выготский, Лурия 1993: 19).

Главы «Этюд по истории поведения» как раз представляют эти три линии. Первая глава — «Поведение человекообразной обезьяны» — посвящена предпосылкам формирования человеческой психики, в ней исследуется поведение высших антропоидов, анализируются знаменитые эксперименты Келлера: «Употребление и “изобретение” орудий у человекообразных обезьян завершают органическое развитие поведения в эволюционном ряду и подготавливают переход всего развития на новые пути, создавая основную психологическую предпосылку исторического развития поведения» (Там же: 19). Вторая — «Примитивный человек и его поведение» (терминология вполне соответствует представлениям начала XX в.) — содержит многочисленные ссылки на работы Ф. Боаса, Турнвальда, ав-

Культурно-историческая теория развития психики



Лев Семенович Выготский
1896–1934



Александр Романович Лурия
1902–1977

«Этюды по истории поведения»

Высшие психические функции (ВПФ):

- социальны по природе;
- опосредованы культурным артефактом;
- интериоризируются.



Алексей Николаевич Леонтьев
1903–1979

Механизмы развития и функционирования ВПФ универсальны у всего человечества, но в различном историко-культурном контексте ВПФ реализуются по-разному – различные приемы, артефакты и понятия:

- счетные бирки или вычислительная техника;
- узелок на память или письменность;
- натуральный счет или математические понятия.

Социальная природа ВПФ в том, что они формируются только в социальном контексте, а также в том, что они всегда рассчитаны на диалог с другими людьми во времени или пространстве.

страловедов Спенсера и Гиллена и других этнографов и пытается показать, как развивались вспомогательные культурные средства прежде всего для запоминания и счета. И третья глава — «Ребёнок и его поведение» — о развитии психики в онтогенезе. Первые две главы написаны Выготским, третья — Лурией.

С момента нашего рождения мы перестаем быть «натуральными» существами. По мере того как ребенок включается в социальные отношения, заложенные от природы психические функции реорганизовываются, предлагаемые культурой приемы запоминания и/или способы мышления «врастают» внутрь, становятся культурными механизмами, неотделимыми от работы психики человека.

Именно эти наиболее универсальные «механизмы преобразования культуры в мир личности» и являются основным предметом исследования школы Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева и А. Р. Лурии (Асмолов 1993: 7). Их главное открытие — то, что психика человека неотделима от мира культуры. До этого все психологические исследования ставили в центр одного отдельно взятого индивида и пытались «заглянуть» внутрь его черепной коробки. Интроспективные методы исследования требовали полной отрешенности от внешнего мира и погружения во внутренний мир своих чувств, мыслей, образов, ассоциаций.

Выготский же, напротив, утверждает, что понять психику человека в «чистом виде», изолировав ее от культуры, невозможно.

«По воспоминаниям А. Р. Лурии, Выготский любил повторять: “Тот, кто надеется найти источник высших психических процессов внутри индивидуума, впадает в ту же ошибку, что и обезьяна, пытающаяся обнаружить свое отражение в зеркале позади стекла. Не внутри мозга или духа, но в знаках, языке, орудиях, социальных отношениях таится разгадка тайн, интригующая психологов”» (цит. по: Соколова 1999: 75).

Выготский приводит пример из практики А. Бинэ, который исследовал двух мнемонистов — людей, которые демонстрировали выдающуюся память, запоминая длинные ряды цифр. Но, как решил А. Бинэ, один из них его обманывал, симулируя уникальную память. Испытуемый признался Бинэ, что «заменил числовую память словесной. Каждую цифру он заменял соответствующей буквой, буквы складывал в слова, из слов полу-

чались фразы... вместо бессвязного ряда цифр ему оставалось запомнить и воспроизвести... маленький роман» (Выготский 1999: 246). Бинэ был разочарован, ведь он ставил своей целью исследование памяти в «чистом» виде. Для Выготского, напротив, признание мнемониста — никак не обман и не симуляция, просто испытуемый позволил заглянуть в мастерскую своей памяти, рассказав, какими мнемотехническими приемами он пользуется. Суть в том, что именно так в принципе работает память человека: «...логическая память взрослого человека и есть “вращённая внутрь” мнемотехническая память» (Там же: 249). По Выготскому, «чистая» или натуральная память, существующая на базе органических процессов, — продукт природы и в этом смысле не является собственно человеческой памятью. Высшие формы запоминания — это память, вбирающая в себя культурные приемы.

Именно поэтому Выготскому так важны мнемотехники, которые рассекретил честный мнемонист. Именно они суть культурные средства, при помощи которых человек овладевает своей памятью. Это и есть *культурное опосредование* психики человека. То же происходит и со вниманием. То же происходит и с мыслительными процессами.

Выготский обращает внимание, что дети лет до пяти-шести обладают особой *эйдетической* памятью: ребенку показывают картинку, потом убирают, а ребенок продолжает еще некоторое время видеть ее во всех подробностях, будто бы он сфотографировал ее, и легко рассказывает, что было на ней изображено, считает окна в доме, вспоминает про кошку на крыше, читает слова на вывесках... Он не вспоминает, просто так называемый послеобраз или след достаточно ярок, чтобы он мысленным взором рассматривал детали. Сохранение эйдетических образов — психофизиологический процесс, в основе которого до конца еще не изученные особенности созревания нервной системы ребенка (возможно, некоторая асинхронность развития различных отделов мозга, инертность нервных процессов, постепенная миелинизация нервных волокон).

Есть примеры «фотографического» запоминания не только картинок. Мне рассказывали о трехлетнем мальчике, который очень

любил оперу и фрагменты оперных партий напевал с абсолютной точностью. У него явно был замечательный музыкальный слух и вдобавок эта детская способность к эйдетическому воспроизведению. Но, к сожалению, его мама решила, что опера мальчику в три года не нужна. Рано. Лет в десять он наконец-то начал заниматься музыкой, слух у него явно хороший, учеба идет, но уникальной музыкальной памяти нет. Моцарт-штрих не получится. Время упущено.

В редких случаях эйдетическая память сохраняется у людей на всю жизнь. Такой человек берет любой фолиант и, пролистывая его, запоминает. С такой памятью замечательно сдавать экзамены. Просмотрел, «сфотографировал», а дальше остается только мысленно пролистнуть страницы и найти нужный фрагмент. Люди с такой памятью не вспоминают, а считывают запомнившуюся картинку.

Эйдетическая память с годами тускнеет, сходит на нет, но это вовсе не значит, что ребенок-эйдетик будет все плохо помнить. Выготскому пример с эйдетическим запоминанием нужен, прежде всего чтобы показать, что память ребенка и взрослого функционирует по-разному.

Представьте себе, что я попросила вас вспомнить, что было три недели назад. Первая реакция: «Ой, да не помню я...». И это правда. Вы не помните. Потом вы все же стали восстанавливать ход вещей, дни, часы, события... Одна деталь цеплялась бы за другую, из памяти всплыло бы множество подробностей... Этот процесс реконструкции прошлого куда ближе к мышлению, чем к памяти — «считыванию» невольно запечатленных образов. Между функционированием памяти маленького ребенка и взрослого есть принципиальная разница: для маленького ребенка «мыслить — значит вспоминать конкретные случаи», а для взрослого (подростка) вспоминать — значит мыслить (Выготский 1982а: 119–120). Происходит перестройка «естественных функций, замещение их и появление сложного сплава мышления и памяти» (Там же: 114).

Ребенок, вспоминая, оказывается во власти сохранившихся образов, взрослый же вызывает их произвольно, управляя процессом.

Человек создает «ряд искусственных приспособлений, направленных на овладение собственными психическими процессами», Выготский называет их *психологическими орудиями*: «примерами психологических орудий... могут служить язык, различные формы нумерации и счисления, мнемотехнические приспособления, алгебраическая символика, произведения искусства, письмо, схемы, диаграммы, карты, чертежи, всевозможные условные знаки и т.д.» (Выготский 1982б: 103). Психологические орудия Выготский еще называет стимулами-средствами, внутренними техниками, позже М. Коул предлагает более современное название — культурные артефакты (Коул 1997: 140–156). Какой бы из смысловых синонимов мы ни взяли — во всех случаях подразумеваются искусственно созданные знаки, которые человек задействует в своих ментальных процессах.

Мнемотехнические приемы — это не жульничество и не симуляция хорошей памяти, а пример того, как культура встраивается в работу нашей психики. Психика человека неотделима от культурных приемов, которые осваивает человек.

Узелки на память

В «Этюдах по истории поведения» озарения относительно универсальных принципов и механизмов функционирования человеческой психики вступают в вопиющее противоречие с терминологией начала XX в. «...“Этюды по истории поведения” — послание золотого века. В ней важны не столько ответы, сколько вопросы» (Асмолов 1993: 18). Выготский, описывая особенности памяти и мышления, говорил на языке эволюционизма: «примитив», «биологический тип», «примитивный счет». Открытия опережают свое время и задают перспективу будущим исследованиям, а форма изложения и попытки представить различные способы запоминания или счета как эволюционно более ранние и примитивные способны не только смутить сегодняшнего читателя, но и сбить его с толку, если только он не даст себе труд преодолеть эволюционистский дискурс и вникнуть в суть.

Описывая вспомогательные механизмы психики, Выготский приводит множество этнографических примеров: как западноафриканские рассказчики путешествуют из племени в племя с целым мешком маленьких золотых фигурок. Каждая фигурка — определенный рассказ, повествование, которое он должен донести до слушателей. А фигурки выступают в роли оглавления книги (Выготский, Лурия 1993: 88–89).

Выготский приводит описание того, как туземец острова Борнео запоминал данное ему поручение: обойти 45 деревень, восставших и покоренных, и сообщить им сумму штрафа, которую они должны заплатить.

Как взялся он за поручение? Он принес несколько сухих листьев и разделил их на кусочки. Но его начальник заменил листья кусочками бумаги.

Он разложил кусочек за кусочком на столе, пересчитывая их одновременно на пальцах рук. Потом он положил ногу на стол и стал считать на пальцах ног дальнейшие кусочки бумаги, из которых каждый служил знаком для имени деревни, имени ее начальника, числа ее воинов и суммы штрафа. Когда он исчерпал пальцы ног, он вернулся к пальцам рук. В конце счета оказалось 45 кусочков бумаги, разложенных на столе.

Он попросил снова повторить ему поручение, что и было сделано. В это время он пробегал рукой по своим кусочкам бумаги и перебирал свои пальцы рук и ног, как и прежде. «Вот наше письмо, — сказал он, — вы, белые, не умеете читать так, как мы». Поздно вечером он все повторил точно, кладя палец на каждый кусок бумаги в отдельности. Он сказал: «Ну, если я завтра утром вспомню, все будет хорошо, оставим эти бумажки на столе». Затем он смешал бумажки в кучу. Наутро он разложил бумажки в том же порядке, как накануне, и повторил все детали с совершенной точностью. В течение месяца, переходя из деревни в деревню, в глубине страны, он не забыл ни одной из всех этих различных сумм (Там же: 112).

Чтобы сообщить что-то своим соплеменникам, индейцы дакота разработали целую систему знаков, используя обычное перо:

...перо с продырявленным отверстием означает, что враг убит, вырезанный треугольник — у врага перерезано горло и снят скальп, отрезанный кончик — перерезанное горло, расщепленное перо — ранение и т.д. (Выготский, Лурия 1993: 89).

Еще пример — знаменитое перуанское узелковое письмо квипу. До сих пор часто, чтобы что-то запомнить, мы завязываем узелки на память. За каждым узелком стоит какой-то квант информации.

В Перу были специальные «офицеры узлов», которые умели вязать и «читать» эти узелки. Как правило, у каждого было свое квипу. Когда «офицер узлов» умирал, квипу могло захораниваться вместе со своим создателем, ведь эти узелки уже никто не мог расшифровать.

«Офицер узлов», — пишет Выготский — стоит на лестнице культурного развития памяти выше, чем африканский посол [который запоминает, полагаясь только на свою естественную память. — М. Т.] не потому, что его естественная память стала выше, а потому, что он научился лучше пользоваться своей памятью, господствовать над ней при помощи искусственных знаков (Там же: 93).

«Выше» здесь подразумевает принципиальное изменение технологии запоминания с опорой на знаки.

Выготский, отдавая дань своему времени, пытался представить развитие человеческой памяти в эволюционном ключе, видя в квипу «рудиментарную форму памяти»: «Подобный узел, завязываемый на память, и является, видимо, древнейшим памятником того, как человек от пользования своей памятью



“перьевая” система знаков индейцев дакота



узелковое письмо квипу

перешел к господству над ней» (Выготский, Лурия 1993: 91). Но, описывая квипу, он описал не стадию запоминания, а стадию развития письменности. Узелковое письмо было распространено не только в Перу, но и в Древнем Китае, и в других регионах мира.

Нам же важен универсальный культурный прием, который Выготский действительно открыл на этом материале. Говоря на языке эволюционизма, Выготский делает совсем не эволюционистские заключения, открывая универсальные механизмы работы человеческой памяти. И не только памяти.

На разных этапах истории люди могут по-разному классифицировать предметы и явления, создавать различные понятия, по-разному решать задачи. Люди стали считать прежде, чем создали числа. Просто считали они другими способами. Чтобы составить представление о количестве чего бы то ни было совсем не обязательно пользоваться числами. Без них можно обойтись, если нет задач, требующих абстрактного счета. Зачем отвлеченные числительные, если то, что подсчитывается, конкретно и наглядно? Можно прибегнуть к «натуральному счету», тогда вопрос не «сколько диких лошадей вы пригнали с охоты?», а «сколько места займет табун лошадей, которых вы привели?» (Там же: 109). Хороший хозяин «почувствует» количество без пересчета. Или можно считать, ни на секунду не отвлекаясь от конкретики, того, что именно пересчитывается: 1 лошадь + 1 лошадь = 2 лошади; 1 человек + 1 человек = 2 человека, но 1 лошадь + 1 человек = всадник. Здесь «Числительное... всегда есть имя, которое обозначает нечто конкретное, это числовой образ... известного множества» (Там же: 111, 114). Но во всех системах и способах счисления люди прибегают к *орудиям счета*, будь то счетные бирки, пальцы рук и ног или некие эталоны количества, объема, площади, веса (Там же: 111–117).

Даже в магии, которую так часто представляют как воплощение архаичного «нецивилизованного» мышления, Выготский видит не различие, а универсальную черту собственно человеческого поведения: в магии проявляется стремление человека к власти над природой и в той же мере к господству над самим собой, в ней заключена «культурная техника, направленная на овладение собственным поведением» (Там же: 120).

Обращение к подобного рода вспомогательным средствам — универсальное свойство человеческой психики. К «узелкам на память» (в широком смысле) прибегают и представители архаичных обществ, и люди современного постиндустриального информационного мира.

Именно поэтому Выготскому так важны мнемотехники, которые раскрыл Альфреду Бинэ незадачливый мнемонист. Именно они суть культурные средства, при помощи которых человек овладевает своей памятью. То же происходит и со вниманием. То же происходит и с мыслительными процессами. Это и есть культурное опосредование психики человека.

ВЫСШИЕ ПСИХИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ

Мы приходим в этот мир несовершенными существами. Несовершенными даже в биологическом плане, детеныш примата куда более готов к жизни, чем дитя человека. После рождения продолжается сложный процесс органического развития, включая созревание нервной системы. При этом с первого крика (а может, еще раньше) ребенок оказывается в культурной среде. И начинается «вторая», как назвал ее Выготский, «культурная линия развития психических процессов». Ребенок усваивает речь, учится описывать, моделировать и воспринимать мир с помощью слов и знаков. Он «считывает» знания о мире не только по письменам, не только из слов других людей, обращенных к нему, но и осваивая предметы культуры, подчиняя свое поведение логике их действия. Наше познание мира обязательно опосредовано культурой.

Обе эти линии развития, натуральная и культурная, в реальной жизни неотделимы друг от друга.

Можно ли их представить раздельно? В некоторой степени да. Или умозрительно, аналитическим методом, или исследуя жестокие эксперименты, которые природа иногда устраивает с людьми. Я имею в виду органические нарушения, которые становятся препятствием освоению культуры. Отклонение от нормы порой рассказывает о норме больше, чем она сама. Выготский был практикующим психологом-педологом, он одним

из первых попытался показать, что умственная отсталость может быть вызвана органическими причинами, а может быть следствием «педагогической запущенности», отставанием в развитии по культурной линии, когда ребенок не обучился управлять своим поведением, не умеет использовать вспомогательные средства для запоминания, не владеет речью в достаточной степени, чтобы перейти к вербально-логическому мышлению (Выготский 1999: 242–243).

Выготский вводит понятие *высших психических функций* (ВПФ), которые формируются в ходе культурного развития. Они обладают тремя основными характеристиками: ВПФ социальны по своему происхождению, носят «опосредствованный характер» и формируются как *интериоризация* — усвоение внешних приемов и «психологических орудий» и превращение их во внутренние психологические процессы. Это три грани единого целого.

Мы уже упоминали, что термин «интериоризация» был введен Жаном Пиаже для обозначения перехода от внешнего развернутого действия, в ходе которого ребенок познает мир, к неким внутренним ментальным структурам.

Выготский взял на вооружение этот термин Ж. Пиаже и попытался исследовать, как именно происходит интериоризация, как совершается переход от внешнего развернутого действия к внутреннему психологическому приему. Более всего это исследовалось на примере памяти. В многочисленных экспериментах детям разного возраста зачитывали список слов и предлагали их запомнить. Список был слишком длинным, чтобы запомнить его просто так. На столе перед ребенком раскладывали различные предметы, картинки (но не изображения того, что говорилось словами!), веревочки, дробинки и др. Раньше или позже дети догадывались воспользоваться подручными средствами. Для экспериментатора важно было, чтобы ребенок сам придумал себе подсказку, выбрал картинку, которая напомнит о слове, завязал узелок на веревочке, отложил какое-то количество дробинок. То есть *чтобы он от непосредственного запоминания перешел к запоминанию, опосредованному знаком*. Выготский экспериментально показал, как происходит овладение собственной памятью и как от внешних подсказок происходит переход к преобразованию внутренних процессов (Там же: 244–252; 1983: 239–253).

При этом у Выготского ребенок рассматривается не как маленький Робинзон, который абсолютно самостоятельно делает все открытия, но как ребенок в контексте социальных связей — он находится в мире людей, смотрит, как делают другие, прислушивается к советам, выполняет задание, его окружают предметы культуры. Развитие приемов управления собственной памятью происходит в социальном пространстве.

Поэтому показывая суть интериоризации, Выготский представлял ее как «погружение» социальных связей вглубь сознания.

ОТ ВНЕШНИХ СРЕДСТВ К ВНУТРЕННИМ СТРУКТУРАМ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Человек сам устанавливает связь между запоминаемым и внешним вспомогательным средством. Эту связь, пишет А. Н. Леонтьев, можно назвать ассоциацией, но принципиально важно, что «эта ассоциация не возникала, а ее делали, находили способ связать» (Леонтьев 2000: 309). Вслед за Выготским А. Н. Леонтьев продолжил исследования памяти и экспериментально показал, как с возрастом внешние средства превращаются во внутренние: по мере того как дети школьного возраста только учатся пользоваться вспомогательными средствами, эффективность запоминания стремительно возрастает, затем в подростковом возрасте, у старшеклассников, у студентов наличие/отсутствие вспомогательных средств никак не влияет на результат. Старшие испытуемые прекрасно справлялись с заданиями сами. Им внешние знаки-напоминания уже были не нужны, потому что это опосредующее звено «врастало» внутрь психики, например, можно обойтись без предложенных экспериментатором картинок, а просто представить себе некий образ и благодаря ему запомнить то или иное слово или, условно говоря, завязать воображаемый узелок.

Внешние вспомогательные средства, развернутые предметные действия превращаются во внутренние психологические механизмы и приемы — это и есть суть *интериоризации* (Там же: 309–310).

Если я попрошу вас запомнить какой-нибудь длинный телефонный номер, не записывая, вряд ли вы станете выкладывать разные предметы или разуваться и считать по пальцам. Вы выстроите себе более или менее развернутую внутреннюю конструкцию, свяжите числа с некими образами или понятиями, как-то 525 — это номер моей первой школы, 15 — это день рождения моей мамы, а 86 — это автобус, на котором я езжу домой, и запомните, удержите эту информацию в своей голове.

Механизмы интериоризации и формирования внутренних структур психической деятельности подробнейшим образом были исследованы на материале освоения детьми математических понятий и навыков счета, став основой теории поэтапного формирования умственных действий П. Я. Гальперина (Гальперин 2000).

Вспомните первый урок арифметики. Как он начинается? Одна морковка и другая морковка будет две морковки. Освоение навыков счета и усвоение понятий числа, количества, суммы, математического действия начинается с внешних действий, манипуляций предметами, кубиками, счетными палочками... Есть 5 кубиков, 2 взяли, сколько осталось?.. Потом кончили считать на предметах, отложили в сторону счетные палочки, перешли к устному счету. Можно еще какое-то время прибегать к счету на пальцах, даже пряча кулачок за спиной и едва шевеля пальцами. Счет все усложняется, и наступает момент, когда никакие пальцы не помогут. К этому времени уже должны быть усвоены основные понятия и математические операции. Как это происходит? Как интериоризация — переход внешних действий со счетными палочками или предметами во внутренний план, когда внешнее развернутое действие сворачивается, становится внутренним. Все это фундамент для того, чтобы мышление могло воспарить в сферу математических абстракций.

Узелки на память, перья с надрезанными кончиками, клочки бумаги, золотые фигурки, бирки, картинки и всяческие подручные средства, предлагаемые ребенку в экспериментах Выгот-

ского, — все это материальные предметы, предметы культуры, но они уже неотделимы от деятельности человеческой психики.

А.Н. Леонтьев метафорически сказал, что узелок, завязанный на память, это также «узелок», завязанный на наших психических процессах. Узелок на память существует вне нас, но на него уже «завязываются» наши психические процессы, поэтому он не только вне нас, но и «внутри», так как организует наше запоминание, становясь инструментом, «вспомогательным орудием памяти».

Память человека оперирует такими орудиями, изобретая целые технологии, — и для того, чтобы сохранить некий объем знаний, и для того, чтобы извлечь их из «хранилища» по первому же требованию, то есть уметь распорядиться известным осознанно и произвольно. Пьер Жане еще в начале XX в. заметил, что наша память работает по принципу «обратного билета», то есть запоминание, путь «туда», включает в себя операцию припоминания, «обратно»: «когда мы запоминаем что-нибудь, мы постоянно действуем так, как действует путешественник, покупая билет сразу туда и обратно. Запомнить надо так, чтобы оно припомнилось» (цит. по: Леонтьев 2000: 312).

Сегодня напрашивается компьютерная аналогия: память — это не только запись о каком-то факте, но и отдельная технология хранения и извлечения этой записи из всего объема хранимой информации. Технология, которая обеспечивает кэширование, архивацию, индексацию, то есть организует не только сохранение данных, но и оперативный доступ к ним.

На принципиально новый уровень овладения психическими процессами выходит и память, и мышление, и внимание, и понимание мира в целом, когда в роли «психологических орудий», культурных знаков, выступают слова.

Слово — вот важнейший культурный знак, который играет ключевую роль в том, что человек становится «хозяином» своих психических процессов. Оно приходит к нам из внешнего мира, ребенок слышит человеческую речь с первых мгновений своей жизни и благодаря словам вырывается из плена непосредственно чувственного опыта, когда есть только «здесь и теперь». Слово открывает горизонты мироздания. Собственно человеческая психика начинается не столько с первого каменного орудия

или палки-копалки, сколько со слова, которое является вместилищем культурно-исторического опыта: «...обобщение, которое несет слово, есть не что иное, как кристаллизация познавательных операций, ...обобщенный человеческий опыт... которым мы овладаем как способом понимания мира, мышлением о мире. Так океан истории вливается в микрокосм, в малый мир отдельного человеческого сознания» (Леонтьев 2000: 311).

«ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОРУДИЯ»: ОТ «ЯЗЫКА ЗАРУБОК» К ПИСЬМЕННОСТИ

Слово «растет» в ментальные процессы человека, становится (как уже было сказано) инструментом познания мира, формой презентации мысли, в нем соединяются внешний и внутренний миры. Но слово, язык, речь являются также совокупностью культурных знаков, устных и письменных.

А. Н. Леонтьев писал о двух линиях развития средств запоминания: линии развития «зарубок и узлов и прочее в соответствующие “письменные” знаки» и линии средств индивидуального запоминания, отметки только для себя без передачи другим — «сохранение только мнемической функции» (Там же: 307–308). Надо подчеркнуть, что обе эти линии существуют синхронно и в истории, и в жизни человека. И те, и другие знаки «прорастают» в сознание.

Знаки, используемые человеком для овладения своим поведением, в масштабах человеческой жизни и в масштабах истории претерпевают различные трансформации. Поэтому, образно говоря, у них две судьбы.

В масштабах человеческой жизни, в онтогенезе, «психологические орудия», будь то слова речи, знаки или приемы запоминания интериоризируются, проникают в нас, становятся, собственно говоря, самым нашим мышлением и памятью. Каждый раз в онтогенезе происходит процесс превращения внешних действий и приемов использования культурных знаков во внутреннее содержание сознания или — как описывали это в 1930 гг., когда начали проводиться первые эксперименты по исследованию опосредованного запоминания и усвоения детьми

различных понятий, — погружение социальных связей вглубь сознания.

На этом пути человек часто изобретает для себя какие-то ситуативные «внутренние отметки» — знаки для себя, подсказки, которыми может воспользоваться только он сам. Но «язык зарубок» может быть обращен и к другому, и тогда он должен быть унифицирован и превратиться в читаемую широким кругом лиц «письменность».

В масштабах всей истории человечества, напротив, всевозможные «узелки на память» разворачиваются, превращаясь в сложные и разнообразные системы хранения культурно-исторического опыта, такие как письменность, математические формулы или иные культурные формы, которые выступают как «внешние» хранилища накопленных знаний. Предметы культуры выполняют «функцию памятников (заметьте слово: памятник, по-русски очень хорошо звучит)», продукт культуры, по большому счету, «есть исторический узелок на память», только для других поколений. «Это, если хотите, тоже управление памятью, но в историческом... смысле» (Леонтьев 2000: 308).

Культура создается и выступает как память человечества. Летописи, архитектура, живопись, литература, музыка, даже предметы материальной культуры — все это так или иначе является внешней презентацией внутреннего мира человека, отзвуком того, что мы думаем, воображаем, создаем, переживаем. Культура — это по самому большому счету совокупность «психологических орудий».

СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ВЫСШИХ ПСИХИЧЕСКИХ ФУНКЦИЙ

Высшие психические функции не только внутри нас, они в то же время и вне нас. Они социальны не только по своему происхождению, но и существуют только в социальном контексте как *функция, разделенная между людьми*.

В культурно-исторической теории это подтверждено многочисленными исследованиями, наблюдениями, экспериментами, клиническими данными из области нейро- и патопсихологии. Их невозможно привести на страницах этой книги, но,

чтобы можно было понять (и прочувствовать!) тезис, что ВПФ не существуют вне общества, обращусь к метафоре, которая обладает свойством в нескольких словах передать то, на что в прямом изложении понадобятся многие страницы.

Одно из изречений в Книге Экклесиаста/Екклесиаста (Библия, Ветхий Завет, Писания) в буквальном подстрочном переводе может звучать так: «Нет памяти у первых и не будет памяти у последних, ибо последние они...»^{*} Древняя мудрость может иметь различные толкования, но в нашем контексте в такой формулировке заключена суть человеческой памяти и социальной природы высших форм запоминания. Допустим на минуту «абсолютный ноль» в истории человечества, что некогда на земле появились «первые» люди, до них — никого, никаких знаний, орудий, навыков от предков; им нечего хранить и помнить, нет социальной памяти, которая надстраивалась бы над произвольной памятью, памятью-запечатлением.

«...и не будет памяти у последних» — «последним» некому передать хранимое в памяти. Их память превратится в омут, в котором канет прошлое, оно никем не будет востребовано, «ибо последние они».

Высшие формы запоминания — это всегда хранение + «обратный билет», то есть подразумевается, что хранимое в памяти будет востребовано. «Последние», как «офицеры узлов», будут захоронены со своими «узелками», со всем накопленным ими опытом. Никто не прочтет их записи. Прервется связь времен... И поэтому «не было памяти у первых и не будет памяти у последних, ибо последние они...» — так на языке древней мудрости звучит тезис о социальной природе человеческой памяти.

Память, та, что есть только у человека, живет не внутри нас, а в системе социальных связей, межличностных и межпоколенных. Эта память не только одного человека и не для одного человека. Она всегда предполагает тех, от кого почерпнуты знания и навыки запоминания, и тех, кому это будет передано.

* Канонический перевод: «Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Книга Экклесиаста, или Проповедника. Гл. 1(11). М.: Издание Московской Патриархии. 1983: 618).



Итак, главная черта собственно человеческой психики — это господство над ней. С появлением ВПФ «над произвольным вниманием надстраивалось произвольное, над воспроизводящим воображением возвышалось творческое, над образным мышлением возносилось, как второй этаж, мышление в понятиях...» (Выготский 1983: 13).

Замечательный романтический образ Маугли только сказка. Если ребенок не попадает в социальную среду, он не «очеловечивается», не осваивает речь и не учится приемам овладения своим поведением. Становление и функционирование человеческой психики неотделимо от социокультурного контекста.

Принципы функционирования человеческой психики универсальны у всех народов во всех культурах. В роли вспомогательных средств могут выступать самые разные предметы и знаки, но в плане организации психической деятельности и древнейшие насечки, и разработанные системы письма работают аналогичным образом. Переход от внешнего опосредования знаками к внутреннему, то, что составляет суть интериоризации, разворачивается в онтогенезе поэтапно и поступательно (см. вышеописанные эксперименты Леонтьева и Гальперина).

Но в исторической ретроспективе этот процесс невозможно представить как поступательный. Само обращение к знакам перестраивает внутреннюю природу психического, говоря метафорически, «связывает в узелки» ранее непересекавшиеся психические процессы, становится основой появления вербального мышления, а с этого, по всей вероятности, и начинается «нечто человеческое», что преобразует саму природу психических процессов и создает мир культуры.

Мы до сих пор не можем себе представить, как появилась такая инновация, как вербально-логическое мышление. Что первично, знаковая деятельность или изменение морфофункциональной структуры мозга? Мы не знаем, что произошло в момент скачка или разрыва в поступательном эволюционном развитии (говоря словами Ю.М. Лотмана). Судя по «психологическим окаменелостям» (насечкам и меандрам, следам древнейших культов и самым ранним погребениям), люди стали

использовать знаки где-то на заре человеческой истории, которая, скорее всего, началась еще до появления *Homo sapiens*, человека современного морфологического типа.

Создание специальных вспомогательных средств, знаков для овладения своими психическими процессами присуще только человеку, это то, что отличает его от самого умного животного. Обезьяны могут применять примитивные орудия, взять палку и обгрызть ее, чтобы удобно было добывать термитов или подкапывать корешки, взять подходящий камень и разбить орехи. Но знаки, которыми они пользуются, находясь в природе, — это знаки врожденной коммуникации (см. гл. 11). Все удивительные успехи шимпанзе по освоению языка жестов — плод взаимодействия с людьми. Возможно, в контакте с людьми раскрываются те возможности мозга приматов, которые по каким-то причинам не востребованы в естественных условиях.

Сами же культурные средства для выстраивания человеком своей памяти и мышления могут быть бесконечно разнообразны. Разные культуры предлагают для этого свой арсенал «вспомогательных орудий». Но при всем лингвистическом многообразии слова любого языка помогают человеку систематизировать свои знания о мире и позволяют ему представлять, думать, помнить о том, чего нет в наличии, тем самым расширяют пределы жизненного пространства, включают в него прошлое и будущее, опыт поколений и знание, добытое неэмпирическим путем, то есть встраивают его в систему социальных отношений с другими людьми.

Если пытаться дать определение человека в парадигме Выготского, то вполне правомерно в качестве рабочего определения предьявить: *человек — это существо, создающее знаки и при их помощи управляющее своим поведением*. Именно в этом и состоит линия культурного развития психики человека.

ГЛАВА 11

Человек в мире знаков. Знаки в мире человека

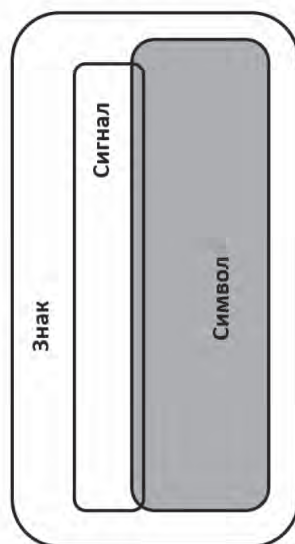
...человек, в какой бы общественной ипостаси мы его не рассматривали, по самой своей человеческой природе является animal symbolicum, существом, которое творит символы, общается с себе подобными при посредстве знаков и символов... Любая сфера человеческой деятельности погружена в знаково-символические формы <...> путь... к познанию человеческой жизнедеятельности пролегает через мир символов, представляющих собой культурные срезы социальной действительности...

А. Я. Гуревич. Предисловие к М. Блок
«Короли-чудотворцы»

Знаки бесконечно разнообразны, знаками мы называем цифры, ноты, сигналы азбуки Морзе, дорожные указатели, оккультные символы, записи компьютерных кодов, религиозные атрибуты и выразительные средства языка жестов... Многообразие знаков можно представить как континуум — от четкого однозначного сигнала до сложного многопланового символа.

Знак — это «материально выраженная замена предметов, явлений, понятий в процессе обмена информацией в коллективе. Слово замещает вещь, предмет, понятие; деньги замещают стоимость... карта замещает местность...» (Лотман 1973б). Цифры являются знаками чисел. Буквы являются знаками звуков. Слова являются знаками смыслов, квантов человеческого опыта и знания о мире. Ценность знаков имеет «социальный

Знак и коммуникация



Знак – предмет (явление), служащий представителем другого предмета, явления, процесса.

Сигнал (от лат. *signum*) – процесс или явление (внешнее или внутреннее, осознаваемое или неосознаваемое), несущее сообщение о каком-либо событии и ориентирующую живую систему относительно этого события.

Символ (от греч. *συμβολον* – условный знак) – образ, являющийся представителем других, как правило, весьма многообразных образов, содержаний, отношений.

смысл и не соответствует их непосредственно вещественным свойствам» (Лотман 1973б).

Многообразие знаков, знаковые системы — предмет исследования отдельной науки семиотики. В контексте же разговора о человеке в культуре и культуре, «погруженной» в наше сознание, обратимся к трем основным типам, а точнее, к трем формам бытия знаков:

- *знаки-сигналы*, существующие уже в мире животных;
- *знаки как «психологические орудия»*, которыми пользуется человек для овладения своим поведением (см. гл. 9);
- *знаки-символы*, относящиеся к миру культуры.

СИГНАЛЫ У ЖИВОТНЫХ

Открытие знаковости поведения в мире животных принадлежит Джулиану Хаксли, он показал, что у животных некоторые виды поведения могут иметь чисто коммуникативную функцию. Например, самец большой поганки (*Podiceps cristatus*) при ухаживании за самкой достает со дна водоема строительный материал для гнезда, а затем, держа его в клюве, выполняет на поверхности воды движения, напоминающие движения при постройке гнезда, что означает: «Давай будем вместе строить гнездо», — и становится отправной точкой для брачного поведения (Лоренц 2016: 559).

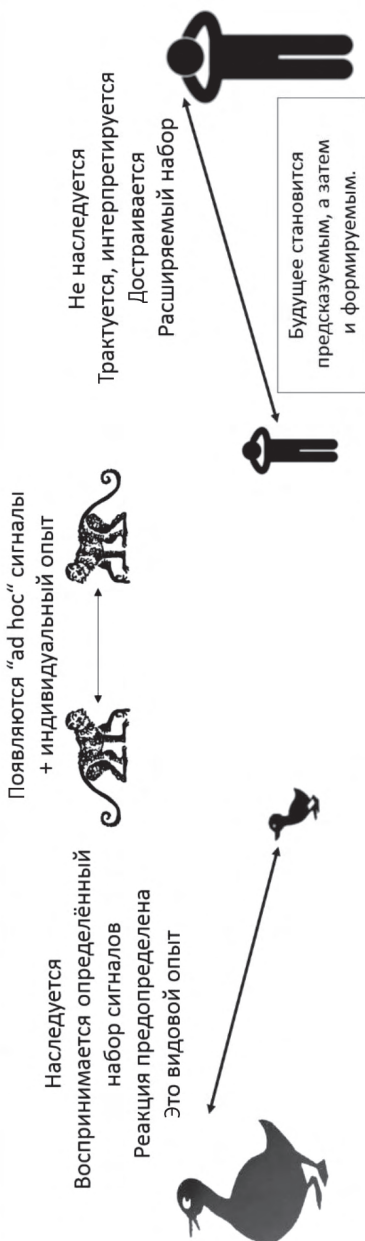
Знаки, которыми пользуются животные, — это сигналы, которые сообщают о каком-либо событии или явлении, витально важном для выживания особи и вида. Сигнал имеет строго определенное значение, которое «считывается» особями того же вида. Ответом на него будет вполне определенная форма поведения. Взаимопонимание между животными одного вида и координация их социального поведения осуществляются с помощью знаков-сигналов.

Сигналы в мире животных вырастают из инстинктивного поведения и представляют собой редуцированные действия, которые не достигают своей прямой цели, но воспринимаются как побуждение действовать определенным образом: лошадь впадает в панику, видя другую лошадь, обратившуюся в бег-

Сигналы

Общее:

- Коммуникативная функция: понимание сообщения реципиентом
- С помощью ритуализации поведение обретает новые, более эффективные формы
- Порождаются новые мотивы, которые включаются в систему социальных отношений
- Функция определения "свой – чужой"



Сигнал на службе выживания вида.

Человеческая коммуникация превращается в негенетическую память человечества.

ство. Почти насытившаяся курица заново принимается есть, увидев, как ест другая, голодная курица.

«Тем самым поведение, служившее ранее... полезной для сохранения вида функции, как, например, бегство лошади или клевательные движения курицы, приобретает новую, коммуникативную функцию вследствие того, что собрат по виду *его понимает*» (Лоренц 2016: 561).

В филогенезе сигналы возникают как *ритуализация* (понятие, введенное Дж. Хаксли) — когда врожденное поведение не достигает прямого результата (агрессия не наносит ущерб жертве; гнездо не строится, а движения лишь имитируют процесс строительства), но *воспринимается как сигнал*.

Все свойства, которые делают выполнение соответствующего движения более однозначным и действенным сигналом, усиливаются, а завершающая фаза действия отсекается. Такие редуцированные (не достигающие цели) и ритуализированные движения становятся более выразительными и отделяются от первоначальной формы поведения, превращаясь в наследуемые сигналы (Там же: 561–565).

К. Лоренц предположил, что в филогенезе обретение действиями сигнальной функции связано со смягчением внутривидовой борьбы (не убить, а напугать или изменить статус). В расширении сигнальных функций и ритуализации поведения Лоренц видел филогенетические предпосылки для появления человеческих форм поведения. Когда «естественное поведение» окутывается «ритуальной оболочкой» и появляется коммуникация при помощи сигналов, делается шаг к рождению культуры: «Культурный смысл ритуальной смирительной рубашки, надетой на все наше “тварное”... состоит в необходимости поставить если и не все инстинктивные побуждения человека, то большую их часть под контроль устанавливаемых культурой норм поведения» (Там же: 568–569).

Знаки, которыми пользуются люди

Знаки, которыми пользуются люди, Лоренц называет «подлинными символами», в отличие от знаков-сигналов у животных.

Сигналы в мире животных	Знаки, которыми пользуются люди
Представляют собой врожденные наследуемые паттерны поведения	Имеют культурно-историческое происхождение
У каждого вида свой набор сигналов	Не наследуются генетически, но передаются из поколения в поколение в процессе социализации
Реакция на сигнал строго детерминирована	Реакция не задана жестко и предполагает широкую интерпретацию сигнала
Коммуникация ориентируется более на выгоды группы, нежели особи, это связано с биологической целесообразностью	Содержание знаков «отрывается» от биологической целесообразности и становится формой хранения культурно-исторического опыта
Происходят из инстинктивных действий, ритуализируются	Культурные символы достраиваются новым контекстом и могут дополняться индивидуальным опытом (принцип <i>ad hoc</i>)

За пунктами различий разворачивается перспектива совершенно различных возможностей.

Животные не создают себе сигналов, а пользуются арсеналом сигнального поведения, данного им от природы (генетически обусловленные программы поведения). Ни одна самая умная собака не завяжет себе узелок на память или не воспользуется вашей записной книжкой.

Только на уровне приматов появляются *ad hoc* сигналы — сигналы по случаю, когда в определенных обстоятельствах некоторым действиям, которые ранее сигналами не являлись, может придаваться сигнальное значение. Это огромный эволюционный шаг в направлении передачи индивидуального опыта от особи к особи. Потенциальные интеллектуальные возможности высших приматов раскрываются во взаимодействии с человеком, и современная наука далека от того, чтобы представить себе пределы этих горизонтов. Шимпанзе осваивают множество знаков языка жестов, умело ими пользуются, самостоятельно применяют к различным ситуациям. Но все это с подачи человека, сами же они в своей среде не развивают и не преумножают эти знаки. При помощи этих знаков они могут дать понять, что хотят, банан или яблоко, могут объяснить, что им холодно, но знаки не дают им возможности оторваться от насущной ситуации, не становятся инструментом создания

миров и образов, не разворачиваются в перспективу прошлого и будущего, как это происходит с самым маленьким ребёнком, как только он начинает осваивать речь.

Ни одно животное в принципе не может сказать неправду, не может дать ложную тревогу, предупреждая об опасности, которой нет (речь не о случайной ошибке). Ложь — это прерогатива человека (мы сейчас говорим не о моральных оценках), можно даже сказать, что это «плата» за творчество или его побочный продукт. Ведь ложь являет собою сконструированную реальность, включающую многоплановый расчет того, какие последствия будут от признания ее за правду. Дар «конструирования миров» также можно использовать не только во благо.

Человек создает себе знаки на каждом шагу. С создания знаков начинается та самая не только физическая реальность, в которой, собственно, и разворачивается бытие человека.

ДВОЙСТВЕННАЯ ПРИРОДА ЗНАКОВ

Чем отличаются знаки как «психологические орудия» от обычных орудий?

Знаки в мире человека имеют двойственную природу: с одной стороны, они теснейшим образом связаны с деятельностью ВПФ, и в этом смысле знак принадлежит к кругу психических явлений. С другой стороны, это продукты человеческой деятельности, и они принадлежат внешнему миру, миру культуры.

При помощи обычных орудий люди добывают пищу, обрабатывают землю, создают другие орудия. Орудие всегда утилитарно, за ним закреплены определенные функции: ружье должно стрелять, палкой-копалкой должно быть удобно добывать корни. Орудие предметно, и воздействие его направлено на внешний мир.

Что же в таком случае знак? В чем отличие узелка на память, жребия, письма, счетной бирки от обычного орудия? Отличие прежде всего в том, что знаки обращены к внутреннему миру человека. Любое произнесенное слово, обозначение, символ, по сути дела, проникает «под череп». При помощи знаков вы

управляете мыслями, чувствами, действиями, причем не только своими, но и тех, кто рядом, и тех, кто бесконечно далек от вас во времени и пространстве. Главное, чтобы у «собеседника» была возможность «расшифровать» смысл знака.

Еще один момент: у знака — даже если это некий материальный предмет — есть не только его функциональное назначение, но и значение, которым мы его сами наделяем.

В одной из своих работ по теории культуры известный поэт Олжас Сулейменов заметил, что в каждом предмете *вещь борется с символом* (Сулейменов 1975). Поэтический образ передает сущность того, чем является предмет культуры. Любой предмет культуры окружен «облаком значений»: для чего он, как с ним обращаться, какие поведенческие нормы и представления стоят за ним (Леонтьев 1975: 140–148). Мы *приписываем* предмету культуры его возможные значения, нагружаем его различным историко-культурным содержанием в зависимости от ситуации.

Так, хлеб, бесспорно, пища, предмет, связанный с удовлетворением самой что ни на есть витальной человеческой потребности, но в определенных контекстах он может стать символом мира, гостеприимства, благоденствия, благопожелания. Точно так же шпага, будучи прежде всего оружием, в определенном историко-культурном контексте становится знаком принадлежности обладателя шпаги к дворянскому сословию, а значит, и знаком некоего кодекса поведения и воинской чести (Лотман 1994: 6–7). В этих примерах символическое значение «побеждает» функциональное назначение предмета. То есть актуальным оказывается не прямое назначение предмета, а значение, приобретаемое им в определенном историко-культурном контексте, и это последнее *символическое значение* затеняет его «вещную» сущность. Хлеб съедобен, но важно, что в данный момент он выступает как знак приветствия гостя. Шпага — оружие, и ею можно нанести рану, но она показывает статус владельца со всеми правами и обязанностями, которые это положение налагает. Колющие, режущие раны, нанесенные мечом или шпагой, опасны, но не оскорбительны. Удар плашмя куда менее опасен, но он оскорбляет достоинство человека. Это покушение не на

жизнь, а на честь. Это тоже «убийство», только социальное, знаковое (Лотман 1994: 6–7). Так шпага или меч несут не только утилитарную, но и знаковую функцию — это оружие дворян, рыцарский атрибут, знак свободного человека и высокого социального статуса. Ровно так, как ошейник — золотой ли, инкрустированный — знак раба.

Очень важным знаком социального статуса являются головные уборы и прически. Волосы, уложенные в какую-либо прическу, — атрибут человека, волосы неухоженные, распатланные — атрибут существа, находящегося за пределами социального круга. Так, на средневековых изображениях, скульптурах духи рек, лесов, всяческие язычники и нехристи часто представляли буйно волосатыми, со взлохмаченными головами и шерстистыми телами. Распущенные волосы были неизменным атрибутом изображаемой ведьмы в XV–XVII веках. Вообще христианское мировоззрение, признавая нечистоту женского начала, особо строго относилось к женским волосам — они опасны для порядочного человека. Женщина не должна была появляться в обществе простоволосой.

Головной убор женщины строго соответствовал ее социальному статусу. Так на Руси незамужние девушки должны были носить одну косу и ленту или обруч, оставлявшие большую часть волос открытыми. Свадебный обряд, описанный Некрасовым:

«Я в третий поклонилася,
И волюшка скатилася

С девичьей головы...» — то есть героиня сняла девичий головной убор.

Замужняя женщина должна была заплетать две косы и носить повойник, закрывающий большую часть волос. По их форме безошибочно можно было сказать, из какой губернии женщина. А по тому, как он расшит, простой ли, бисером или парчой украшен, можно понять какого достатка и даже сословия. Дворянки же с приходом европейской моды стали носить чепцы: «У нее уже голова в чепце...» — говорили тогда, когда вопрос свадьбы был делом дней.

Головной убор как текст



кучка



девичья лента



моршень



кокошник

Головные уборы и причёски являются важным знаком. Например, распущенные волосы – атрибут ведьмы. Вообще волосы женщины – вещь опасная для порядочного человека. Молодая женщина не должна была появляться в обществе простоволосой. Головной убор молодой женщины – лента или обруч – мог оставить большую часть волос открытыми, но важно, что это уже причёска, – опасность, исходящая от неприбранных волос, «нейтрализована» культурой.

Потерять головной убор даже ненадолго – “опростоволоситься” – большой конфуз. А уж срывать головной убор с женщины – преступление.

В головных уборах прописано все: и социальный статус, и сословие, и личный достаток.

Потерять головной убор даже ненароком — «опростоволоситься» — большой конфуз. А уж сорвать головной убор с женщины — преступление.

СОТВОРЕНИЕ ЗНАКОВ

Как предмет становится знаком? Как знаки создаются?

Мы конструируем знаки. Конструируем в идеальном плане, приписывая значение тому или иному предмету, изображению, звуку...

Носовой платок — весьма утилитарный предмет. Но, если мы берем этот носовой платок и завязываем на нем узелок, стараясь что-то запомнить, он немедленно обретает знаковость. Узелок на платке становится знаком некоего хранимого знания. Или, если я скажу, что это не просто платок, а платок Фриды, то это будет совсем другой знак: напоминание о чем-то ужасном, что было содеяно, чему нет прощения, знак навязчиво преследующего возмездия, раскаяния, душевного смятения. Но поймете вы этот знак, только если читали роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита». Тогда вы готовы к разговору на языке булгаковских символов.

Знаком может стать все что угодно: литературные герои, сюжеты и рисунки, камень, подобранный с памятного места во время путешествия, цветок, который засушили между страницами книги... Такой камень уже превращается в знак памяти о месте, например, этот камень лежал у дворца Ирода в Кесарии и я бывал в этих местах. Вы сами связываете камень с местом и событиями, приписываете ему целый спектр значений. Превратившись таким образом в знак, придорожный камень оказывается на пересечении библейской истории и вашей личной биографии. Для непосвященного это значение останется скрытым — камень как камень. Так же обстоит дело с сохраненным цветком. Для А. Пушкина: «Цветок засохший, безуханный, забытый в книге вижу я, / И вот уже мечтою странной душа наполнилась моя...», а для другого это просто засохшее растение.

Знак всегда апеллирует к человеку и обретает свою знаковую сущность только во взаимодействии с человеком — в систе-

ме социальных отношений. Приписываемое и подразумеваемое значение должно «считываться», иначе материальный носитель так и останется «вещью в себе».

Знак = некий материальный носитель (то, чему приписывается значение) + человек, который имеет «ключ» к пониманию стоящих за внешним планом смыслов.

Вещь обретает знаковую сущность только во взаимодействии с человеком.

С точки зрения культурно-исторической психологии, культура представляет собою совокупность *«психологических орудий»* — знаков, которые при всей материальности их бытия находятся на границе мира культуры и внутреннего мира человека.

Знаки существуют одновременно «внутри» и «вне» нас, тем самым снимая противопоставление психологической реальности человека миру культуры.

КУЛЬТУРА КАК СЕМИОСФЕРА

В понимании историка культуры, основоположника Тартуской школы семиотики Ю. М. Лотмана, знаки создают особую среду обитания людей — *семиосферу*.

По Ю. М. Лотману, культура — это, с одной стороны, совокупность унаследованных текстов, а с другой стороны, совокупность унаследованных символов.

«Текст» понимается предельно широко, это любое знание, подразумеваемое под тем или иным предметом культуры: текст может быть выражен не только языком слов, но и при помощи знаков, символов, предметов, а также на языке живописи, на языке кинематографа, на языке архитектуры. Язык может быть безмолвным, но он позволяет передавать смыслы. Таких языков у любой культуры не один, а множество (Лотман 1992).

Любой предмет культуры также подразумевает некий текст и передает его нам: книга, перо, шариковая ручка или iPhone сообщают нам о своем предназначении или смысле, подсказывают нам, что с ними делать. Как в детском стишке: «Вот это — стул, на нем сидят. Вот это — стол, за ним едят». В этом смысле любой предмет несет некий объем знаний, кристаллизованно-

Текст. Язык. Знак

Текст	Знаковая функция предмета культуры состоит в том, что он нечто сообщает — передаёт какой-то текст. За каждым из них может стоять какая-то информация, которая сообщается участнику коммуникации в форме текста.
Язык	Лотман: «Язык мыслится как некоторая первичная сущность, которая получает материальное инобытие, овеществляясь в тексте». «Язык предшествует тексту, текст порождается языком». Язык мыслится как ... замкнутая система, а текст — как постоянно наращиваемая по временной оси. Когда в этом контексте говорится «язык», то имеется в виду не только язык как таковой — английский, русский, французский, а язык как культурный код — средство коммуникации, всякая структура, обеспечивающая общение человека. Например, язык живописи, язык кинематографа, язык городской архитектуры. На нем не обязательно говорят, он может быть безмолвным, но позволяет передавать смыслы. У любой культуры не один язык, а множество.
Знак	Лотман: «Знак — нечто условное, созданное человеческой культурой... нечто заменяющее вещь в процессе коммуникации, но не способное заменить её в реальном употреблении». Тексты передаются с помощью знаков. Знаком может быть звук, буква, слово, штрих на рисунке, отметина на предмете.
Лотман: Живя в культуре, находясь в её контексте, мы постоянно коммуницируем не только друг с другом, но и со всеми предметам, окружающими нас: мы смотрим на вещи, проходим мимо домов, разглядываем людей на улице, витрины магазинов, изучаем памятники — мы постоянно находимся в диалоге с тем, что нас окружает. И сообщения при этом мы можем получать не только из настоящего, но и из прошлого.	

го культурно-исторического опыта, сам при этом являясь языком культуры. Мы, люди, — постоянные читатели такого рода текстов. И человек, по сути, учится всю жизнь, осваивает опыт, добытый усилиями поколений.

При таком понимании культуры отчетливо проявляются следующее:

- культура являет собою систему коммуникаций.
- культура по природе своей *диалогична*, так как всегда предполагает объединение людей и их взаимодействие. Еще в 1930-е гг. Рут Бенедикт сказала, что культура — это то, что связывает людей воедино.

Мы постоянно коммуницируем не только друг с другом, но и со всеми предметами, окружающими нас. Любой предмет культуры, любая культурная норма несет в себе диалог человека с человеком, диалог между поколениями. Это своего рода послание-предписание, напутствие кого-то другого, кто некогда связал смысл-текст с его носителем, тем, кто живет сейчас или будет жить позже. Культура — это расширенная сфера коммуникации, в которую всегда вовлечены люди прошлого и будущие поколения.

Культура *исторична*. В ней не в явном, а в свернутом виде всегда присутствует ее прошлое, как в современных машинах память о самом первом в истории колесе. Все, что делается, создается, открывается зиждется на фундаменте опыта поколений.

Богатство культурно-исторического опыта передается и пополняется из поколения в поколение. Культура — это совокупность унаследованных текстов. Но унаследованных, как вы догадываетесь, не биологическим путем. В этом смысле культура выступает как негенетическая память социума (см. Введение).

НЕГЕНЕТИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ СОЦИУМА

Как хранит и передает знания эта память?

Символы и знаки — это «подручные средства» механизма передачи культурного опыта от поколения к поколению, будь то пись-

Культура может пониматься по-разному

Эволюционистский подход

Культура понимается как некая социальная организация, которая эволюционирует, прогрессирует (дикость->варварство->цивилизация).

Функциональный подход

Культура понимается как система адаптации человека к окружающей среде. Малиновский: для того чтобы понять культуру, необходимо понять, в чем функция того или иного её элемента (орудий, искусства, религии т.д.).

Психоаналитический подход

Психоаналитики, школа "Культура и личность" видели культуру как проекцию нашего внутреннего мира на мир внешний.

Коммуникационный подход

В рамках этого подхода культура рассматривается как система коммуникаций.

Коммуникационный подход – это совершенно иной взгляд на культуру, который выходит за пределы любой адаптивной модели понимания культуры, какой-либо схемы полезности и утилитарности: Культура по природе своей социальна, она всегда предполагает объединение её носителей и их взаимодействие, диалог.

мена, знаки геральдики, эмблемы или священные чуринги аборигенов Австралии. Всё это можно представить как вспомогательные мнемотехники, за которые цепляется человеческая память.

То, что «письмена звучат», повествуют о прошлом и работают на преемственность знаний, вполне очевидно. Но до изобретения письменности были десятки тысяч лет бесписьменной истории человечества.

Несмотря на то, что понятие «бесписьменное общество» объединяет самые разнообразные культуры от палеолитических до высокоразвитых южноамериканских доинкских цивилизаций, каждая из которых обладала собственной спецификой, все же возможно говорить о принципиальном своеобразии бесписьменной передачи знаний. Прежде всего о невозможности дословного воспроизведения текстов. Воспроизводство духовного наследия в устной традиции — это «повторение без повторения» (Шкуратов 1997).

Как жила и функционировала социальная память бесписьменных обществ?

В работе «Несколько мыслей о типологии культур» (1987) Ю. М. Лотман показывает, что механизмы исторической памяти в письменных и бесписьменных культурах различаются принципиально.

Говоря об исторической памяти бесписьменного общества, Ю. М. Лотман подчеркивал, что она стремится не столько зафиксировать для будущего некие события, сколько «сохранить сведения о порядке, а не о его нарушениях, о законах, а не об эксцессах» (Лотман 1987: 5). Для такого рода информации письменность не необходима. Её роль выполняют мнемонические знаки: обряды, мифы, идола, продукты человеческой деятельности и явления природы... Всё это *символы*, которые представляют собой свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранящихся в устной памяти коллектива (Лотман 1987; 1996). Такая память сакрализуется, она связана с ритуалами и предполагает циклическое повторение событий, важнейших для данного общества.

Разыгрывая истории из мифического прошлого, аборигены Австралии в своих обрядах возвращают «время сновидений»: ак-

теры превращаются в мифических предков, охра, выступающая на поверхность земли, — в кровь одной из сестер Вавилак, которая на этом месте родила ребенка, а скала — в окаменевшую сестру-близнеца... Молодые неофиты и все участники священных церемоний из поколения в поколения будут узнавать и в свой черед воспроизводить события священного прошлого. Таким образом будет сохраняться память бесписьменного общества, вновь и вновь заставляя людей проживать те события, которые стали плотью культуры. Именно на повторяемость этих событий и будет ориентирована бесписьменная культура.

В письменных же обществах запоминанию подлежат единственные в своем роде события, такие «новости» попадают в хроники и летописи. Для запоминания такого рода материала письменность необходима (Лотман 1987).

Записи сперва стали использоваться для фиксации расчетов и договоров. Никому и в голову не приходило записывать священные тексты. Ведь доверить священный текст тленной материи — кусочку пергамента или даже камню — опасно. Он будет подвержен тем же перипетиям, что и носитель письмен. Обретение материальности — записи — чревато десакрализацией, утратой статуса вечного, неизменного, несотворенного, что являет собой угрозу основам жизни и миропорядка. В иудаизме, например, до сих пор нельзя писать главное имя бога, даже произносить его нельзя, можно только обозначать — ха-Шем — «это имя».

В письменной традиции происходит в значительной степени «отчуждение» знания, духовный опыт объективируется в каком-либо материальном носителе — будь то скрижаль, папирус, берестяная грамота, книга или оцифрованные тексты.

Лотман, цитируя диалог Платона «Федр», приводит возражения Сократа, апологета устной культуры, против письменности. Сократ, ссылаясь на древние предания, указывает, что письмена «вселяют забывчивость», «припоминать станут извне, доверяясь письму... а не изнутри, сами собою», это «мнимая, а не истинная мудрость» (Там же: 9–10). В устной традиции сохранение и преемственность знаний связаны с их «присвоением», с «впечатыванием» в личность. Когда ты сам являешься носителем знаний, они живут в тебе, они часть тебя.

В письменных и бесписьменных обществах память опирается на различные мнемические средства. С. С. Аверинцев предлагает различать рациональные знаковые системы и символы: «Если для внехудожественной (например, научной) знаковой системы полисемия есть лишь помеха, вредящая рациональному функционированию знака, то символ тем содержательнее, чем более он многозначен» (Аверинцев 1971: 826–829). Значение *рационального знака* строго зафиксировано, например, буква=фонема; цифра=число, и есть более или менее четкие правила «записи» и «считывания» информации (например, правила фонетики, грамматики, компьютерные коды).

Структура же подлинного *символа*, напротив, многослойна и многозначна, а содержание его всегда соотнесено с идеей единства мира, поднимается на уровень космического универсума и направлено «на то, чтобы дать через каждое частное явление целостный образ мира». Поэтому точнее говорить не о смысле, а о бесконечной смысловой перспективе символа. Смысл символа — не некая формула, его «нельзя дешифровать простым усилием рассудка» или разъяснить до конца, в него надо «вжиться». «Он не дан, а задан... [его] нельзя разъяснить, сведя к однозначной логической формуле, а можно лишь пояснить, соотнеся его с дальнейшими символическими сцеплениями» (Там же: 826–829). Значение символа выстраивается в ходе активной внутренней работы воспринимающего субъекта. Так что познание в бесписьменной культуре происходит как процесс построения знания. Пассивное восприятие различных сведений не откроет их глубинного, истинного смысла.

В бесписьменных обществах исторический опыт передается не как отчужденные знания, а как знания «горячие», обретающие эмоциональную и личностную окраску. То, что они входят во внутренний мир человека, преобразовывают его как личность, — это в какой-то степени гарантия того, что знания уже не забудутся, не превратятся в ненужную постороннюю информацию.

В качестве примера можно привести первобытные возрастные инициации аборигенов Австралии. Основное содержание обрядов инициации, делающих из мальчика полно посвященного взрослого мужчину, — не пытки и не испытания, а посвящение в тайные знания, хранителями которых выступают стар-

шие мужчины племени: тайные ритуалы и их смысл, истории мифических и реальных предков, «знакомство» с духами и священными предметами, связь между прошлым и настоящим, между людьми и их тотемами.

В силу сакрализованности этого опыта он так или иначе связывается с потусторонним миром, который стоит у истоков жизни. Поэтому в первобытной культуре цена тайным священным знаниям — само существование людей и природы. «Посвященные мужчины, мифы, обряды и священные места рассматриваются как звенья единой цепи, соединяющей с прошлым, стоит только осквернить священные места или пренебречь ими, забыть мифы и не выполнить обрядов — жизнь, происходящая из Времени Сновидений, прервется» (Elkin 1964: 200).

Передача тайных знаний является центральным моментом посвящения, важным не только для иницилируемых юношей, но и для всего социума в целом.

Инициации выступают как особый институт, благодаря которому происходит приобщение каждого последующего поколения к исторической памяти бесписьменной культуры. Институт, который воспитывает человека как хранителя культурных ценностей. Как пишет К. Харт, «школа инициаций» у первобытных народов — это превосходный «аппарат» «гражданского воспитания», который несоизмеримо больше заботится о воспитании личности, чем «работника», обученного всем навыкам, обеспечивающим выживание (Hart 1975; Тендрякова 1992).

Возможно, что-то в этом духе имел в виду Сократ, связывая со способами запоминания в бесписьменных обществах «истинную мудрость», — «то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать» (Платон 1993: 276).

СИМВОЛ В КУЛЬТУРЕ

Лотман представил символ как механизм коллективной культурной памяти:

- за каждым символом стоят «свернутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива»;
- символ «...обладает некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей, позволяющей ясно выделить его из окружающего семиотического контекста» (Лотман 1996: 147).

При этом символ «...легко вычленяется из семиотического окружения и столь же легко входит в новое текстовое окружение». При взаимодействии с новым культурным контекстом текст символа трансформируется.

Так, в символе, в силу сложности его значения, подспудно накапливается история приписываемых ему значений в различных культурных контекстах: «В символе всегда есть что-то архаическое» (Там же: 147).

Символы кочуют из эпохи в эпоху. Самые архаичные символы — круг, крест, солярные знаки в виде всяческих свастик, пентаграммы, извилистые линии — встречаются еще в палеолите, широко распространены в неолите и в эпоху бронзы. Мы их знаем уже несколько тысячелетий.

Приходя из прошлого в настоящее, символы «сшивают» разные культурные пласты, обеспечивают «связь времен»: «...символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее» (Там же: 148). При этом, принося из прошлого свои прежние значения, они не теряют способности приобретать новые значения, актуальные для культурного контекста настоящего. Так, свастика — древнейший солярный знак света, щедрости, благопожелания и бесконечного вращения жизни. Различные виды свастик с эпохи неолита встречаются в Передней и Южной Азии, на Крите, в Европе. С распространением буддизма свастики стали известны в Китае и Японии. Изображения свастик встречаются и на глиняных черепках, найденных в Месопотамии и датированных VIII тыс. до н. э., и в вологодских кружевах.

В XX в. свастика получила совершенно иной смысл: национал-социалисты сделали ее своим символом. Для идеологов

и эзотериков национал-социализма свастика была знаком тайных тибетских цивилизаций и знаком их связи с древнейшей высшей расой сверхлюдей, некогда якобы существовавшей в мифической Шамбале. Такая свастика символизировала их претензии на мировое господство и идею избранности арийской расы. Далее эта свастика стала ассоциироваться со всем, что делали фашисты, с теориями расового превосходства и политикой уничтожения «неполноценных» народов и душевнобольных, с лагерями смерти и Второй мировой войной. И сегодня, в начале XXI в., невозможно сказать, что свастика для нас исключительно солярный символ. Невозможно забыть о напластованиях значений, которые легли на этот символ тяжким бременем всего того, что связано в истории XX в. с фашизмом.

Итак, символ, как «посланец других культурных эпох», приходя из прошлого в настоящее, с одной стороны, всегда имеет некий исторический и культурный багаж смыслов, с другой, «вечный» смысл символа подвергается изменению в данном культурном контексте (Лотман 1996: 149) и символ обрастает новыми значениями.

Чем проще и архаичнее символ, тем он многозначнее, тем больший объем значений он подразумевает.

В качестве примера Ю.М. Лотман рассматривает два символа: пентаграмму и древний мифический сюжет — Аполлон, сдирающий шкуру с Марсия.

История Аполлона и Марсия — это древнегреческая история о том, как сатир Марсий, научившись играть на флейте и возгордясь, вызвал на состязание самого Аполлона. Марсий играл так, что от звуков его флейты люди теряли рассудок и приходили в экстатическое состояние. Аполлон принял вызов и, играя на кифаре, не только победил сатира, но и ободрал с него кожу (Лосев 1982, 2: 120).

Эта история воплощает в себе противостояние дионисийского и аполлонического начал. Музыка Марсия вводила людей в состояние экстаза не случайно: и сам сатир, и его музыкальный инструмент были близки кругу Кибеллы и Диониса с их оргиями. Состязание в игре на флейте и кифаре отражает противоборство древних и новых богов: молодой бог Аполлон, символ разума и рационального постижения мира, побеждает

Символ и память культуры

“...Символ не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее”. Ю. Лотман

- Символ всегда четко выделен из окружения будь то предмет, памятник, текст — фрагмент повествования священной истории или мифа, он всегда имеет границу.
- Символ всегда архаичен, в нем всегда содержится история — культурный текст, пронизывающий поколения.
- Символ активно коррелирует с культурным контекстом, трансформируется под его влиянием и сам его трансформирует.
- В силу этого символ вне контекста не существует. Если мы не знаем этого контекста, для нас это — вещь с нераскрытым смыслом, “вещь в себе”.
- Чем проще и архаичнее символ, тем он многозначнее.

Наша культура, не справляясь с удержанием в памяти всего событийного ряда происходящего, постепенно переходит от символов к письменности.

старого сатира, воплощающего экстатические порывы и дионисийскую необузданность.

Противостояние Аполлона и Марсия — это противостояние разных типов музыки, противостояние богов, а также борьба различных жизненных стратегий — рации и экстаза.

Пентаграмма, пятиконечная звезда, — куда более древний знак, чем Марсий с Аполлоном, как и свастика, известный с времен неолита; позднее это звезда Соломона и одна из мастей карт таро; перевернутая пентаграмма была знаком ранних христиан, позже широко использовавшаяся в эмблемах многих средневековых обществ, у масонов, у оккультистов, была даже знаком сатанистов; и наконец, красная звезда в XX в. как государственный символ СССР. И это лишь краткий и беглый перечень всевозможных значений пентаграммы, и думаю, что со временем он еще пополнится. Этот знак будет нанизывать и «напластовывать» все новые значения, приносимые грядущими эпохами.

Пентаграмма оказывается куда более мощным символом, или, в терминологии Лотмана, «исторически более активным символом», чем Аполлон, сдирающий шкуру с Марсия; смыслы, стоящие за ней, куда более разнообразны и многоплановы. Итак, чем проще символ, тем выше его символическая или смысловая емкость, тем больше напластований значений он способен нести.

Подчеркнем два важных свойства культурного символа: он никогда не бывает однозначным и всегда указывает на определенное пространство значений; которое же из многих значений окажется актуальным, зависит от контекста.

Важно, чтобы был кто-то, кто умеет и хочет *читать* символы и знаки. Если нет того, кто мог бы заставить знаки говорить, образуются провалы в преемственности традиций и лакуны в знании. И тогда снова что-то придется начинать с чистого листа. Пример таких «культурных разрывов» мне встретился в Ираклионском музее (о. Крит). Экспозиция, организованная в хронологическом порядке, показывает, каких высот искусства достигла минойская культура, и позднее на закате своем была буквально стерта нашествием дорийских кочевых племен. «Высокие технологии» изысканных изделий минойцев явно были преданы заб-

вению, и локальная история ремесел и декоративно-прикладного искусства началась заново и по-своему.

* * *

Итак, содержание символа — это сплав древних и новейших текстов:

...символы переносят тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой. Пронизывающие диахронию культуры константные наборы символов в значительной мере берут на себя функцию механизмов единства: осуществляя память культуры о себе, они не дают ей распасться на изолированные хронологические пласты. Единство основного набора доминирующих символов и длительность их культурной жизни в значительной мере определяют национальные и ареальные границы культур. <...>

[Функция символа в культуре] — накапливать и организовывать вокруг себя новый опыт, превращаясь в своеобразный конденсатор памяти...

...Символ выступает как отчетливый механизм коллективной памяти (Лотман 1996: 148, 158–159).

Для человека символы — это мнемознаки, психологический инструмент присвоения культурного наследия, которое расширяет память отдельного человека до общечеловеческих масштабов.

Культура в психологическом смысле — это многообразие социальных связей, синхронных и диахронных, представленных в виде совокупности текстов и знаков. Всё вместе это определяет функционирование психики человека и содержание его внутреннего мира.

И это еще всегда диалог во времени и пространстве, диалог поколений и диалог культур с их внутренним многообразием и нечетко очерченными границами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*...человек реализует себя... как единица,
в знаменателе которой находится все
остальное человечество.*

Ю. М. Лотман

Культурно-историческому подходу уже более века. Различные школы, теории, направления от «Психологии народов» Вундта до индигенной психологии объединяют *антропоцентричность мировоззрения* и подход, при котором изучение образа жизни выступает как ключ к пониманию человека и человечества.

Век спустя масштабные вопросы о психологических типах и природе взаимоотношений человека и общества, как разбитое зеркало в сказке Андерсена, рассыпались на множество осколков-проблем, каждая из которых не менее объемна.

Где таится неуловимая «типичность» представителей того или иного народа? Она в «головах людей» или в предписаниях культуры? Как социальные структуры влияют на поведение человека? Что в нас от природы, а что от культуры?

Насколько наше сознание и мышление должно отражать реалии объективного мира, чтобы мы могли выживать, адаптироваться, справляться с задачами, которые стоят перед человеком и человечеством? «Дикари» Леви-Брюля или носители мифологического мышления Леви-Строса прекрасно решают проблемы, с которыми им приходится иметь дело каждый день. Они охотятся, сеют и собирают урожай, растят

детей, избегают болезней, предотвращают несчастья, договариваются с духами, вызывают дождь — и всё это вытекает из их картины мира с их пониманием причинно-следственных связей. В то же время сколь часто рациональная европейская логика, на кончике пера открывающая тайны вселенной, оказывается бессильной в делах земных, бытийных, повседневных?

Наконец, что означает «быть личностью» в контексте исторического и культурного многообразия человечества?

Поиск ответов порождает круг новых вопросов.

За пределами европейского идеала рационализма простирается океан иных способов понимания мира и взаимодействия с ним. Культурно-историческая психология народов с ее вниманием к этнокультурному многообразию человечества, с ее признанием *культуры как способа быть человеком* если и не раскрывает эти иные способы бытия и познания, то хотя бы указывает на их существование.

К. Леви-Строс не раз подчеркивал значение культурного многообразия: «Каждый тип общества, верований или институтов, любой образ жизни представляют собой уже готовый эксперимент, создававшийся тысячелетиями и по самому своему существу неповторимый» (Леви-Строс 1994: 34).

За XX в. принципиально изменилось само многообразие человечества. Колониальная политика и христианизация «дикарей», научно-технический прогресс и глобализация: в городах всего мира вознеслись ввысь похожие друг на друга билдинги из стекла и бетона, на все континенты и архипелаги проникла европейская мода, вытесняя традиционную одежду из будней в праздники и в этнографические коллекции. Джинсы и сети фастфуда унифицировали повседневность большинства горожан. Тенденция к оскудению этнографического многообразия мира налицо. Тем не менее из этой констатации вовсе не следуют эсхатологические прогнозы единообразия: «...если... существует некий “оптимум различий”, считающийся постоянным условием развития человечества, то можно быть уверенным, что различия между отдельными обществами и группами внутри этих обществ исчезнут только для того, чтобы появиться вновь в иной форме» (Там же: 36).

Сегодня на смену старому доброму этнографическому многообразию приходит многообразие новых сфер жизнедеятельности, появление новых социальных страт и сообществ, виртуальных миров, виртуальных коммуникаций, сетевых сообществ, выстраивающихся поверх государственных, этнических и культурных границ.

Нам постоянно говорят, что мы живем в эпоху перемен в меняющемся мире: что нам надо расстаться с иллюзией стабильности, привыкнуть к непредсказуемости, принять вызовы неопределенности (см. подробнее: Асмолов 2018); что на повестке дня не адаптация, а «преадаптация к неопределенности» — к будущему, черты которого еще только предстоит угадать (Асмолов и др. 2018).

Человечеству не впервой сталкиваться с эпохой перемен — великие переселения народов, завоевания и революции, триумфальные шествия прозелитических религий. Сегодня «пусковым механизмом» эпохи перемен стало появление цифровых технологий, которые дали начало процессам, сопутствующим становлению информационного глобального общества. Отчасти такого рода перемены прочила М. Мид на заре постиндустриальной эры в начале 1970-х гг., называя такие общества *постфигуративными*. Из-за кардинальных изменений образа жизни прошлый опыт, опыт старших поколений, становится бессилен при решении насущных задач: «...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...”» (Мид 1988: 358, 360). О нарастающей неопределенности, энтропии и связанных с ними экзистенциальных проблемах писали философ Ж. Ф. Лиготар, физик И. Р. Пригожин, эту тему продолжил бизнес-аналитик и экономист Н. Талеб.

Зачем в непредсказуемо преобразующемся мире возвращаться к тому, что требует от человека та или иная традиционная культура с ее этикетными сценариями и ритуальными типами улыбки, вспоминать давно раскритикованный термин «национальный характер» или исследовать закоулки мифологического мышления?..

Есть по меньшей мере два аргумента.

Первый — в силу того, что именно материи, которые охватываются трудноопределяемым понятием «ментальность», будут решать судьбу человека в эпоху информационных технологий. Мир высоких технологий живет и эволюционирует уже по своим законам. А вот как и для чего они будут использоваться, — это во многом зависит от традиционной системы норм и ценностей. Допускает ли и в какой мере культура право на инакомыслие, независимость, оригинальность и соблюдение личного пространства? Требуется послушания или самостоятельности? Толерантно ли общество к этническому, конфессиональному, культурному многообразию? Как оно относится к маргиналам и маргинальности?

Новые технологии могут работать на создание тотального контроля за гражданами. Власти Китая используют для слежки за мусульманами, проживающими в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, новейшие приложения для сканирования зрачка (строго необходимо даже при переходе из одного района города в другой). В Синьцзяне же опробуется система пластиковых карт для учета «социальных кредитов», автоматически оценивающая все поступки человека с точки зрения идеологического соответствия и определяющая его рейтинг в социальной иерархии. Система «социальных кредитов» автоматически делает человека либо изгоем, либо «правильным» гражданином, который может покупать еду в хороших магазинах, путешествовать по стране, летать на самолетах: «Искусственный интеллект делит общество на “безопасных”, “нормальных” и “опасных” граждан. В расчет принимаются возраст, вероисповедание, судимости и контакты с иностранцами»*. На подходе уже ДНК-технологии и генотипирование для нужд полиции. Но ведь не сами же технологии делают заказ на гаджеты для тотального контроля, и не само генотипирование определяет, кого считать экстремистом.

Традиционный китайский коллективизм — веками, если не тысячелетиями складывавшаяся идея примата государства

* Концлагерь на 10 миллионов уйгуров. Китай построил в провинции Синьцзян полицейское государство будущего. Мы там побывали. Meduza. 18 сентября 2018. (URL: <https://meduza.io/feature/2018/09/18/kontslager-na-10-millionov-chelovek>).

над личностью и служения личности коллективу — ведет к тому, что в Китае принимается и вполне оправдывается необходимость такого контроля. В Синьцзяне работают технологии, которыми планируется в дальнейшем охватить все население Китая. В системе традиционных китайских представлений личность не может быть полноценной, если она не идентифицирует себя всецело с общегосударственной китайской идентичностью, не разделяет политику Поднебесной и не служит ей. Эта мысль была сформулирована еще в первые века нашей эры в трактатах государственных мужей эпохи Хань и актуальна по сей день (Закурдаев 2019).

Китай активно продвигает технологии и гаджеты контроля на международном рынке*. Трудно себе представить, чтобы правительство таких стран, которые мы привыкли приводить в пример как индивидуалистские культуры, например Норвегии, Англии, США, при активном одобрении граждан взялось за внедрение синьцзян-уйгурского опыта. Это было бы воспринято как покушение на личную свободу, на права человека, оскорбление. Конечно, системы ценностей и приоритетов могут меняться, но идея тотального подчинения интересов человека интересам государства в одном случае зиждется на тысячелетнем фундаменте, в другом же случае ей пришлось бы пробивать себе дорогу и рядиться в какие-нибудь идеологические одежды. Авторитарные и/или тоталитарные режимы легче найдут себе массовую поддержку в коллективистских вертикальных культурах, в строго иерархических обществах, в обществах с высоким уровнем избегания неопределенности, нежели в индивидуалистских, горизонтальных, толерантных.

В ряде стран — например, в Канаде, Финляндии, Швейцарии — также опробуются новые социальные технологии, но это эксперименты совсем иного рода: что если ежемесячно

* «Успешно внедрив систему слежения в Синьцзяне, Китай приступил к экспорту прорывной технологии. Два года назад отделение CEIEC — госкомпании, которая обеспечивает инфраструктуру слежки, — открылось в Эквадоре ... Отделения CEIEC появляются на Кубе, в Бразилии, Боливии и Перу, компания разработала систему интернет-цензуры для правительства Уганды и пытается расширяться в Африке. В разделе “Европа” на сайте CEIEC значится пока только одно представительство. Находится оно в Москве» (Концлагерь на 10 миллионов... (URL: <https://meduza.io/feature/2018/09/18/kontslager-na-10-millionov-chelovek>)).

выплачивать человеку определенную сумму, базовый доход? Снимет ли это стресс и социальную напряженность? Поможет ли спокойно искать подходящую работу? Упростит ли систему социального обеспечения? Масштабные эксперименты с многотысячными выборками не дали внятных результатов*. Но мы сейчас оцениваем не сам эксперимент, а общество, которое порождает запрос на такую стратегию решения социальных и психологических проблем и пытается моделировать образ будущего, щедро одаривая любого и каждого авансами креативности. Идея этого социального проекта родилась в Кремниевой долине, а идеалы Кремниевой долины полагают, что свободное от добычи хлеба насущного время человек непременно посвятит самореализации и поиску дела жизни, не сработали в иных социокультурных средах.

Второй аргумент в пользу актуальности изучения человека с «человечеством в знаменателе», со всей совокупностью норм и традиций, — это то, что системы в нестабильном состоянии становятся более чувствительными к малым воздействиям. В эпоху перемен, в моменты дестабилизации социокультурной системы (моменты кризиса, «культурных взрывов»), роль личности существенно возрастает.

В эпоху глобализации в постиндустриальном информационном обществе, в мире, в котором мы живем сейчас в начале XXI в., эффект такого рода малых воздействий, как вклад личности — отдельный поступок, мнение, открытие, все, что способен привнести в мир отдельный человек, — способен иметь резонансные последствия. В обозримом будущем основные проблемы человечества так или иначе будут смыкаться с духовной жизнью отдельного человека и его жизненными стратегиями, человека как носителя всеобщего, причем в уникальном и неповторимом варианте каждой личности.

Вызовы сегодняшней эпохи перемен — это вызовы экзистенциального порядка. Как принять постоянную неопре-

* Финские власти поставили эксперимент: два года выплачивали группе людей по 560 евро в месяц — просто так. Чем это закончилось? // Meduza. URL: <https://meduza.io/feature/2019/02/09/finskie-vlasti-postavili-eksperiment-dva-goda-vyplachivali-gruppe-lyudey-po-560-evro-v-mesyats-prosto-tak-chem-eto-zakonchilos> (дата обращения: 9 февраля 2019).

деленность в картине мира? Как личности научиться взаимодействовать с вызовами неопределенности и строить жизнь в нестабильном меняющемся мире (Асмолов 2018; Леонтьев Д.А. 2018)? Как принять мысль, что в обозримом будущем порядка 60% профессий исчезнут с лица земли? Какое место займет человек в цифровом мире, где основные работы будут делаться без его участия? Умные технологии решат витальные проблемы человечества — накормят, напоят, оденут, построят дома на 3D-принтерах. Что станет содержанием повседневной человеческой жизни за вычитанием проблем выживания? Как перейти от мотивации необходимостью к мотивации самореализации, минуя соблазны консумеризма? На долю человека выпадает решение задач вроде той, которой испытывали Федота-стрельца в известной сказке: «Исхитрись-ка мне добыть То-Чаво-На-Белом-Свете-Вообще-Не-Может-Быть!»

Мы по-прежнему на дальних подступах к решению сложной пропорции, в которой человек существует не иначе как с человечеством «в знаменателе». Сегодня еще надо понять, какими социальными структурами будет представлено «человечество в знаменателе», патриархально-традиционными или мультикультурными? Космическим братством всеединства, о котором грезили философы-утописты, или виртуальными сетевыми сообществами?.. Какие инновации будут прорастать на старой традиционной почве и какой отпечаток наложат традиции на новые виртуальные и реальные общества?

Наука всегда стремится заглянуть в будущее и если не предопределить, то хотя бы угадать его очертания. Культурно-историческая психология народов не исключение. Только она смотрит в будущее сквозь «очки» традиций.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 1971 — *Аверинцев С. С.* Символ // Краткая Литературная Энциклопедия. Т. 1. М., 1971.
- Аверкиева 1979 — *Аверкиева Ю. П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М.: Наука, 1979.
- Альбедиль 1985 — *Альбедиль М. Ф.* Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме // Этнические стереотипы поведения / под ред. А. А. Байбурина. Л.: Наука, 1985.
- Артемова 1987 — *Артемова О. Ю.* Личность и нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- Арутюнов 1989 — *Арутюнов С. А.* Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.
- Асмолов 1990 — *Асмолов А. Г.* Психология личности: Учебник. М.: Изд-во МГУ, 1990.
- Асмолов 1993 — *Асмолов А. Г.* Социальная биография культурно-исторической психологии // *Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
- Асмолов 1996 — *Асмолов А. Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.; Воронеж, 1996.
- Асмолов 2018 — *Асмолов А. Г.* Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и многообразия // *Mobilis in mobile: личность в эпоху перемен.* М.: Издательский Дом ЯСК, 2018. С. 13–28.
- Асмолов и др. 2018 — *Асмолов А. Г., Шехтер Е. Д., Черноризов А. М.* Преадаптация к неопределенности: непредсказуемые маршруты эволюции. М., 2018.
- Асмолов, Шлягина 2004 — *Асмолов А. Г., Шлягина Е. И.* Национальный характер и индивидуальность. Опыт этнопсихологического исследования // «Социологические исследования» (журнал). М.: Наука, 2004. № 2.
- Байбурин, Топорков 1990 — *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Этнографические очерки. Л.: Наука, 1990. (URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/bayb/index.php)
- Баткин 1990 — *Баткин Л. М.* К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // *Одиссей.* М., 1990.

- Бахтин 1965 — Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бахтин 1975 — Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234–407.
- Бгажноков 2003 — Бгажноков Б. Х. Основания гуманистической этнологии. М., 2003.
- Бенедикт 1997 — Бенедикт Р. Психологические типы в культурах Юго-Запада США. // Антология исследований культуры. СПб., 1997. С. 271–284.
- Бенедикт 2004 — Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. СПб., 2004.
- Бердяев 1990а — 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. (URL: <http://philologos.narod.ru/berdyaev/berd-rusidea.htm>)
- Бердяев 1990б — Бердяев Н. А. Судьба России. М.: МГУ. 1990. (URL: http://legitimist.ru/lib/philosophy/n_berdyaev_sudba_rossii.pdf)
- Берри и др. 2007 — Берри Дж. В., Пуртинга Айн Х., Сигалл М. Х., Дасен П. Р. Кросс-культурная психология. Исследования и применение. Харьков: Гуманитарный центр, 2007.
- Боас 1926 — Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.
- Боас 1997а — Боас Ф. Границы сравнительного метода // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 509–518.
- Боас 1997б — Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 499–508.
- Брокгауз, Ефрон 1903 — Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Ум первобытного человека / пер. с англ. // Игра. Энциклопедический словарь. 1903. Т. XXXVIIa (74). С. 575–576.
- Бургиньон 2001 — Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / под ред. А. А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 405–461.
- Бурова, Зверева 2001 — Бурова А., Зверева Ю. Имя — слава сильного, но позор и несчастье слабого // Этносфера. 2001. № 7 (34).
- Бек, Уэйд 2008 — Бек Дж., Уэйд М. Доигрались! Как поколение геймеров навсегда меняет бизнес-среду. М.: Изд-во Претекст, 2006. (URL: http://www.e-reading.me/bookreader.php/134789/Bek_-_Doigralsi'_ili_Kak_pokolenie_geimerov_navsegda_menyaet_biznes-sredu.html)
- ван Геннеп 1908 — ван Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.

- Вежбицкая 2001 — Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Власова 2001 — Власова З. И. Скоморохи и фольклор. СПб., 2001.
- Вундт 1998 — Вундт В. Психология народов // Преступная толпа. М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998. С. 197–308.
- Выготский 1982а — Выготский Л. С. О психологических системах // Выготский Л. С. Собрание соч.: в 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982. С. 109–131.
- Выготский 1982б — Выготский Л. С. Инструментальный метод в психологии // Выготский Л. С. Собрание соч.: в 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982. С. 103–108.
- Выготский 1983 — Выготский Л. С. История развития высших психических функций // Выготский Л. С. Собрание соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983. С. 6–328.
- Выготский 1984 — Выготский Л. С. Педология подростка // Выготский Л. С. Собрание соч.: в 6 т. Т. 4. М.: Педагогика, 1984. С. 5–242.
- Выготский 1999 — Выготский Л. С. Проблема культурного развития ребенка // Хрестоматия по курсу введение в психологию. Учебн. пос. для студентов фак-тов психологии высших учебных заведений по специальностям 52100 и 020400 — «Психология» / ред.-сост. Е. Е. Соколова. М.: Российское психологическое общество, 1999. С. 242–252.
- Выготский, Лурия 1993 — Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. М., 1993.
- Гальперин 1966 — Гальперин П. Я. Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий // Исследования мышления в советской психологии. М., 1966.
- Гальперин 2000 — Гальперин П. Я. Четыре лекции по психологии. М.: Книжный дом «Университет», 2000.
- Геродот 1993 — Геродот. История. В девяти книгах. М.: Науч.-издат. центр «Ладомир», 1993.
- Гинзбург 2000 — Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: РОССПЭН, 2000.
- Гиппократ 1994 — Гиппократ. О воздухах, водах и местностях // Избранные книги. М., 1994.
- Гуревич 1998 — Гуревич А. Я. Марк Блок и историческая антропология // Блок М. Короли-чудотворцы. М.: Языки русской культуры, 1998.
- де Гроот 2000 — де Гроот Я. М. М. Демонология Древнего Китая. СПб.: Евразия, 2000.
- де Моз 2000 — де Моз Л. Психоистория. Ростов-на-Дону, 2000.
- Джеймс 1991 — Джеймс У. Психология // Классики мировой психологии / под ред. Л. А. Петровской. М.: Педагогика, 1991.

- Дюркгейм 1966 — Дюркгейм Э. Норма и патология // Социология преступности. Современные буржуазные теории: Сб. статей / пер. с англ. М.: Прогресс, 1966. С. 39–44.
- Жуковская 2002 — Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Издат. фирма «Восточная литература», 2002.
- Забелин 1915 — Забелин И.Е. Домашний быт русских царей. М.: Синодальная типография, 1915.
- Закурдаев 2019 — Закурдаев А. Диалектическое представление китаец о себе как личности // Личность в калейдоскопе культур. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 61–85.
- Иванов 1983 — Иванов Вяч.Вс. К. Леви-Строс и структурная теория этнографии // Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Гл. ред. Восточной литературы, 1983. С. 397–421.
- Иванов 2005 — Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянской культуры. 2005.
- Ивик 2011 — Ивик О. История сексуальных запретов и предписаний. М.: Ломоносовъ, 2011.
- Интерииоризация 1990 — Интерииоризация // Психология. Словарь. М., 1990.
- История ментальностей 1996 — История ментальностей // Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / сост. Е.М. Михина. М.: РГГУ, 1996.
- Кайуа 2007 — Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007.
- Карпов 2007 — Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб., 2007.
- Келлер 2003 — Келлер Е. История моей жизни. М.: Захаров, 2003.
- Кетель 2012 — Кетель Клод. «В нацистской Германии душевнобольных лишали жизни» (URL: <http://inosmi.ru/world/20120827/197338331.html>)
- Клакхон 1998 — Клакхон К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1998.
- Клемперер 1998 — Клемперер В. Язык третьего рейха. Записная книжка филолога. М.: Прогресс-Традиция, 1998. (URL: http://modernlib.ru/books/klemperer_viktor/lti_yazik_tretego_reyha_zapisnaya_knizhka_filologa/read_1)
- Кон 1966 — Кон И.С. Психология предрассудка// Новый мир. 1966. № 9. С. 187–205.
- Кон 1971 — Кон И.С. К проблеме национального характера // История и психология. М., 1971. С. 122–158.
- Кон 1983 — Кон И.С. Открытие Я.М., 1983.
- Кон 1984 — Кон И.С. В поисках себя. М., 1984.

- Конформность 1990 — Конформность // Психология. Словарь. М.: Наука, 1990.
- Коротаев 2003 — Коротаев А. В. Джордж Питер Мердок и школа количественных кросс-культурных (холокультурных) исследований // Мердок Дж. П. Социальная структура. М., 2003. С. 478–555.
- Костомаров 1992 — Костомаров Н. И. Очерки домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М.: Республика, 1992.
- Коул 1997 — Коул М. Культурно-историческая психология. М., 1997.
- Коул, Скрибнер 1977 — Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М.: Наука, 1977.
- Крюков и др. 1987 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М.: Наука, 1987.
- Ле Гофф 2003 — Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2003.
- Ле Гофф 2008 — Ле Гофф Ж. Рождение Европы. СПб.: ALEXANDRIA, 2008.
- Лебедева 1998 — Лебедева Н. Кросс-культурная психология. М., 1998.
- Леви-Брюль 1989 — Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1989.
- Леви-Строс 1994 — Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Первобытное мышление. М., 1994. С. 111–336.
- Левкиевская 1994 — Левкиевская Е. Е. Кукиш // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 1994. С. 26–27.
- Леонтьев 1975 — Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975.
- Леонтьев 1981 — Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М.: Издат-во МГУ, 1981.
- Леонтьев 2000 — Леонтьев А. Н. Лекции по общей психологии / под ред. Д. А. Леонтьева, Е. Е. Соколовой. М.: Смысл, 2000.
- Леонтьев Д. А. 2018 — Леонтьев Д. А. Жизнь на волнах хаоса: уроки Пригожина и Талеба // Mobilis in mobile: личность в эпоху перемен. М.: Издательский Дом ЯСК, 2018. С. 29–39.
- Лихачев и др. 1984 — Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понярко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
- Лихачев 1993а — Лихачев Д. С. Тезисы доклада о старой орфографии. 1928 // Лихачев Д. С. Статьи ранних лет. Тверь, 1993. С. 6–15.
- Лихачев 1993б — Лихачев Д. С. Арготические слова профессиональной речи // Лихачев Д. С. Статьи ранних лет. Тверь, 1993.
- Ломброзо 1892 — Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. СПб., 1892. (URL: https://imwerden.de/pdf/lombroso_genialnost_i_pomeshatelstvo_1892.pdf)

- Лоренц 2016 — Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Philosophical arkiv, Nyköping (Sweden), 2016. (URL: http://aifet.com/books/transl_v1_Lorenz.pdf)
- Лосев 1982 — Лосев А. Ф. Марсий // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М.: Сов. энцикл., 1982. С. 120.
- Лотман 1973а — Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973.
- Лотман 1973б — Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат, 1973.
- Лотман 1987 — Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 3–11.
- Лотман 1992 — Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман 1994 — Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб., 1994.
- Лотман 1996 — Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: «Языки русской культуры», 1996. С. 146–160.
- Лотман 2010 — Лотман Ю. М. Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин, 2010.
- Лурия 1971 — Лурия А. Р. Психология как историческая наука. (К вопросу об исторической природе психологических процессов) // История и психология. М.: «Наука», 1971. С. 36–62.
- Лурия 1982 — Лурия А. Р. Этапы пройденного пути: Научная автобиография. М.: Изд-во МГУ, 1982.
- Лурье 1998 — Лурье С. В. Историческая этнология. Учебн. пос. для вузов. М.: Аспект-Пресс, 1998.
- Максимов 1997 — Максимов А. Н. Превращение пола // Избранные труды. М.: Вост. лит. 1997. С. 217–235.
- Малиновский 2000 — Малиновский Б. Научная теория культуры. М., ОГИ. 2000.
- Малиновский 2004 — Малиновский Б. Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии // Избранное: Динамика культуры. М., 2004. С. 439–860.
- Мелетинский 1982 — Мелетинский Е. М. Культурный герой // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М.: Сов. энцикл., 1982. С. 25–28.
- Мердок 2003 — Мердок Дж. П. Социальная структура. М., 2003.
- Мид 1988 — Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями // Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. С. 322–362.
- Монтескье 1955 — Монтескье Шарль Луи. Избранные произведения / общ. ред. и вступит. ст. М. П. Баскина. М.: Гослитиздат, 1955.
- Морозов, Слепцова 2004 — Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

- Мосс 1996а — Мосс М. Техники тела // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 242–263.
- Мосс 1996б — Мосс М. Обязательное выражение чувств (Австралийские погребальные словесные ритуалы) // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 74–82.
- Ницше 1990 — Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 57–157.
- Панченко 1990 — Панченко Д. В. Личности свойственно некое благородство // Одиссей. М., 1990. С. 18–20.
- Платон 1993 — Платон. Собр. сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 227–279. (URL: <http://psylib.org.ua/books/platoo1/21fedr.htm>)
- Попов 1992 — Попов И. М. Буря в пустыне. М., 1992. (URL: <https://www.litmir.me/br/?b=22191>)
- Пронников, Ладанов 1985 — Пронников В. А., Ладанов И. Д. Японцы (этнопсихологические очерки) М.: Гл. ред. Восточной литературы, 1985.
- Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Пропп 2000 — Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования.) М.: Лабиринт, 2000.
- Психология 1985 — Психология. Словарь. М., 1985. С. 129–130.
- Психология 2001 — Психология. Учебник для гуманитарных вузов / под ред. В. Н. Дружинина. СПб.; М.; Харьков; Минск: Изд. дом «Питер», 2001.
- Рашковский 1990 — Рашковский Е. Б. Личность как облик и как самостоянье // Одиссей. М., 1990. С. 13–14.
- Роббинс 1995 — Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. М.: МИФ: Локид, 1995.
- Роджерс 2001 — Роджерс К. Р. Становление личности. М.: Эксмо-Пресс, 2001.
- Руткевич 1995 — Руткевич А. М. Послесловие // Психоанализ и культура. Избранные труды. М.: Юрист, 1995. С. 597–610.
- Слотердайт 2001 — Слотердайт П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
- Случай на станции Фукусима 2012 — Случай на станции Фукусима. Рассказ первого заместителя гендиректора Росэнергоатома Владимира Асмолова о том, как он летал в Японию в связи с аварией на АЭС «Фукусима-1» // Российская газета. 2012. № 5813 (140). (URL: <https://rg.ru/2012/06/21/fukusima.html>)
- Смирнов 1991 — Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения Евразии: Возникновение погребений и основы тафологии. М., 1991.

- Соколова 1999 — Соколова Е.Е. Введение в психологию. Краткий конспект лекций и методические указания к курсу. М.: Российское психологическое общество, 1999.
- Срезневский 1847 — Срезневский И.И. Исследования об языческом богослужении древних славян. СПб., 1847. (URL: http://oldbook.megacampus.com/files/course/1275_Sreznevsky_Issledovaniya%20o%20jazycheskom%20bogosluzhenii.pdf)
- Стефаненко 1998 — Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. Вып. I–III. М., 1998.
- Сулейменов 1975 — Сулейменов О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата, 1975.
- Тендрякова 1992 — Тендрякова М.В. Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект (по австралийским материалам): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1992.
- Тендрякова 1995 — Тендрякова М.В. Еще раз о социально-исторической прародине личности // Одиссей. Человек в истории. М., 1995. С. 125–139.
- Тендрякова 2015 — Тендрякова М.В. Игровые миры: от *Homo ludens* до геймера. СПб.: Нестор-история, 2015.
- Токарев 1978 — Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 249–286.
- Торчинов 1998 — Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.
- Триандис 2014 — Триандис Г. Социальное поведение и культура. М., 2014.
- Тэрнер 1983 — Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Уайтинг 2001 — Уайтинг Дж. Процесс социализации и личность // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М.: Смысл, 2001. С. 104–133.
- Успенский 1994 — Успенский Б.А. Антиповедение в культуре древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 320–332.
- Фергюссон 2004 — Фергюссон А.Б. Золотая осень английской рыцарственности. Исследование упадка и трансформации рыцарского идеализма. СПб.: Евразия, 2004.
- Фрезер 1980 — Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- Фрейд 2009 — Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., 2009. (URL: https://www.e-reading.club/bookreader.php/60737/Freyd_-_Totem_i_tabu._Psihologiya_pervobytnoy_kultury_i_religii.html)
- Фромм 1995 — Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. М., 1995.
- Фромм 2016 — Фромм Э. Бегство от свободы М.: АСТ, 2016. (URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/60813/18/Fromm_-_Begstvo_ot_svobody.html)

- Фуко 1997 — Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Харитонов... 2000 — Харитонов В. И. *беседует с Г. Г. Казачиновой* Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджи, тахпахчи... // Шаманский дар. К 80-летию докт. ист. наук А. В. Смоляк / отв. ред. В. И. Харитонов. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6.) М., 2000. С. 79–105.
- Хейзинга 1992 — Хейзинга Й. *Homo Ludens*. М., 1992.
- Хсю 2001 — Хсю Ф. Л. К. Базовые американские ценности и национальный характер // *Личность. Культура. Этнос. Современная психологическая антропология* / под ред. А. А. Белика. М., 2001. С. 204–228.
- Чурсин 1957 — Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское гос. изд-во, 1957. (URL: <http://www.apsuara.ru/portal/book/export/html/182>)
- Шкуратов 1997 — Шкуратов В. А. Историческая психология. М., 1997.
- Шпет 1996 — Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. М., 1996.
- Шрейдер 1979 — Шрейдер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // *Психологические механизмы регуляции социального поведения*. М.: Наука, 1979.
- Эдгертон 2001 — Эдгертон Р. Б. Антропология, психиатрия и природа человека // *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология* / под общей ред. А. А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 333–360.
- Элкинд 1996 — Элкинд Д. Эрик Эриксон и восемь стадий человеческой жизни // *Ребенок и общество*. М., 1996. С. 6–22.
- Энгельс 1961 — Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения*. 2-е изд. Т. 21. 1961. С. 23–178.
- Эриксон 1996 — Эриксон Э. Легенда о детстве Гитлера. Легенда о юности Максима Горького // *Ребенок и общество*. М., 1996. С. 457–559.
- Юнг 1994 — Юнг К. Г. Современный миф о «небесных знамениях» // *Карл Густав Юнг о современных мифах*. М., 1994. С. 19–201.
- Appell-Warren 2014 — Appell-Warren L. «Personhood» An Examination of the History and Use of an Anthropological Concept. 2014. (URL: <http://www.lauraappell-warren.com/personhood-self-and-identity.html>; <http://mellenpress.com/book/Personhood-An-Examination-of-the-History-and-Use-of-an-Anthropological-Concept/8991/>)
- Benedict 1934 — Benedict R. *Patterns of Culture*. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1934.
- Bond, Smith 1996 — Bond R., Smith P. B. *Culture and Conformity: A Meta-Analysis of Studies Using Asch's (1952b, 1956) Line Judgment*

- Task // Psychological Bulletin. 1996. Vol. 119. No. 1. P. 111–137. Copyright 1996 by the American Psychological Association, Inc. 0033-2909/96/\$3.00 (URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.454.2768&rep=rep1&type=pdf>)
- Choi, Kim 2008 — *Choi Sang-Chin, Kim Kibum*. Naïve Psychology of Koreans' Interpersonal Mind and Behavior in Close Relationships // Indigenous and Cultural Psychology Understanding People in Context / Ed. by Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang. New York: Springer Science + Business Media, 2008. P. 357–371.
- Cluckhohn et al. 1952 — *Cluckhohn C., Kroeber F.L., Meyer A.G.* Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, 1952.
- Deutsch, Gerard 1955 — *Deutch M., Gerard H.B.* A study of normative and informational social influences upon individual judgment. Research Center for Human Relations, New York University // The Journal of Abnormal and Social Psychology. Nov 1955. Vol. 51 (3). P. 629–636. (URL: <http://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2Fh0046408>; <http://web.comhem.se/u52239948/08/deutsch55.pdf>)
- Diaz-Loving 2008 — *Diaz-Loving R.* An Historic-Psycho-Socio-Cultural Look at the Self in Mexico // Indigenous and Cultural Psychology Understanding People in Context / Ed. by Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang. New York: Springer Science + Business Media, 2008. P. 315–326.
- Eliade 1956 — *Eliade M.* Rites and Simbols of Initiation. N.Y., 1956.
- Elkin 1964 — *Elkin A.* The Australian Aborigines. How to Understand Them. Sydney, 1964.
- Fischer 1999 — *Fisher E.F.* Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism // Current Anthropology. Vol. 40. No. 4. August–October, 1999. P. 473–499.
- Gorer, Rickman 1962 — *Gorer G., Rickman J.* The People of Great Russia: a Psychological Study. New York, 1962.
- Hart 1975 — *Hart C.W.V.* Contrast between Prepubertal and Postpubertal education // Education and Anthropology. Standford, 1975.
- Javie 2012 — *Javier R.E.* Filipino psychology concepts and methods. De La Salle University, Manilla Published on Dec 15, 2012. (URL: <http://www.slideshare.net/yanloveaprilbordador/filipino-psychology-concepts-and-methods>)
- Kumar Kiran 2010 — *Kumar Kiran S.K.* Indian Indigenous Concepts and Perspectives: Developments and Future Possibilities. 2010. P. 93–171. (URL: <http://ipi.org.in/texts/kirankumar/kk-indian-indigenous-concepts.pdf>)
- Monaghan, Just 2000 — *Monaghan J., Just P.* Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction (Very Short Introductions). Oxford University Press, 2000.

- Napoleon* 1991 — *Napoleon H. Yuuyaraq: The Way of the Human Being* Paperback / Ed. by E. Madsen. Fairbanks. Center for Cross-Cultural Studies, University of Alaska. Fairbanks, 1991.
- Nikora 2007 — *Nikora L. W. Maori and psychology: Indigenous psychology in New Zealand* // *Psychology in Aotearoa* / Ed. by A. Weatherall, M. Wilson, D. Harper, J. McDowall. New Zealand Auckland, New Zealand: Pearson Education New Zealand, 2007. P. 80–85. (URL: <http://researchcommons.waikato.ac.nz/bitstream/handle/10289/2146/Nikora%20Maori.pdf?sequence=1>)
- Sökefeld 1999 — *Sökefeld M. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology* // *Current Anthropology*. Vol. 40. No. 4. August–October 1999. P. 417–447.
- Triandis et al. 1988 — *Triandis H. C., Brislin R. & Hui C. H. Cross-cultural training across the individualism-collectivism divide* // *International Journal of Intercultural Relations*. 1988. № 12 (3). P. 269–289. (URL: [http://dx.doi.org/10.1016/0147-1767\(88\)90019-3](http://dx.doi.org/10.1016/0147-1767(88)90019-3))
- Triandis 2002 — *Triandis H. C. Odysseus wandered for 10, I wondered for 50 years* // *Online Readings in Psychology and Culture* (Unit 2, Chapter 1) / Ed. by W. J. Lonner, D. L. Dinnel, S. A. Hayes, D. N. Sattler. Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University. Bellingham, Washington USA, 2002. (URL: <http://www.wvu.edu/culture/triandis2.htm>)
- Triandis 1994 — *Triandis H. C. Culture and Social Behavior*. New York: McGraw-Hill, 1994.
- Turner 1988 — *Turner V. W. Betwex and Between: The Liminal Period in Rites of Passage* // *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*. Illinois, 1988.
- Yamaguchi, Ariizumi 2008 — *Yamaguchi Susumu, Yukari Ariizumi. Close Interpersonal Relationships among Japanese Amae as Distinguished from Attachment and Dependence* // *Indigenous and Cultural Psychology Understanding People in Context* / Ed. by Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang. New York: Springer Science + Business Media, 2008. P. 163–174.
- Yang C.-F. 2008 — *Yang Chung-Fang. The Chinese Conception of the Self: Towards a Person-Making Perspective* // *Indigenous and Cultural Psychology Understanding People in Context* / Ed. by Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang. New York: Springer Science + Business Media, 2008. P. 327–356.
- Yang K.-S. 2008 — *Yang Kuo-Shu. Indigenous Personality Research: The Chinese Case* // *Indigenous and Cultural Psychology Understanding People in Context* / Ed. by Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang. New York: Springer Science + Business Media. 2008. P. 285–314.

Научное издание

М. В. ТЕНДРЯКОВА

**МНОГООБРАЗИЕ ТИПИЧНОГО
ОЧЕРКИ
ПО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ
ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВ**

Корректор *О. Круподер*
Ведущий редактор *И. Богатырева*
Оригинал-макет *К. Москалев*

Подписано в печать 12.02.2020. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Swift LightC.
Усл. печ. л. 25. Тираж 500. Заказ № 1111

Издательский Дом ЯСК
№ госрегистрации 1147746155325
Phone: 8 (495) 624-35-92 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «ИТДГК «Гнозис»»
Розничный магазин «Гнозис» (с 10:00 до 19:00)
Турчанинов пер., д. 4, стр. 2. Тел.: +7 499 255-77-57
itdgkgnosis@gmail.com

Оптовый отдел
Ул. Бутлерова, д. 17Б, оф. 313. Тел.: +7 499 793-58-01
sales@gnosisbooks.ru
www.gnosisbooks.ru, vk.com/gnosisbooks

