

Культурология **IV** век



АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ

*Символическое
поле культуры*



Культурология. XX век

Коллектив авторов

**Антология исследований культуры.
Символическое поле культуры**

«ЦГИ Принт»

2011

Коллектив авторов

Антология исследований культуры. Символическое поле культуры / Коллектив авторов — «ЦГИ Принт», 2011 — (Культурология. XX век)

ISBN 978-5-98712-077-4

Антология составлена талантливым культурологом Л.А. Мостовой (3.02.1949–30.12.2000), внесшей свой вклад в развитие культурологии. Книга знакомит читателя с антропологической традицией изучения культуры, в ней представлены переводы оригинальных текстов Э. Уоллеса, Р. Линтона, А. Хэллоуэла, Г. Бейтсона, Л. Уайта, Б. Уорфа, Д. Аберле, А. Мартине, Р. Нидхэма, Дж. Гринберга, раскрывающие ключевые проблемы культурологии: понятие культуры, концепцию науки о культуре, типологию и динамику культуры и методы ее интерпретации, символическое поле культуры, личность в пространстве культуры, язык и культурная реальность, исследование мифологии и фольклора, сакральное в культуре. Широкий круг освещаемых в данном издании проблем способен обеспечить более высокий уровень культурологических исследований. Издание адресовано преподавателям, аспирантам, студентам, всем, интересующимся проблемами культуры.

ББК 87

ISBN 978-5-98712-077-4

© Коллектив авторов, 2011

© ЦГИ Принт, 2011

Содержание

Личность в пространстве культуры	6
Уоллес Э. Культура и личность	6
III. Культурное распределение личностных характеристик	6
IV. Психология культурного изменения	24
Конец ознакомительного фрагмента.	30

Коллектив авторов
Антология исследований культуры.
Символическое поле культуры

© С.Я. Левит, И.А. Осинская, составление серии, 2011

© Л.А. Мостова, составление тома, 2011

© Л. Гончарова, правообладатель, 2011

© Центр гуманитарных инициатив, 2011

Личность в пространстве культуры

Уоллес Э. Культура и личность

III. Культурное распределение личностных характеристик

В этой главе нас будет занимать тот аспект исследований культуры-и-личности, который породил гору литературы в этой области. Для многих, конечно, этот аспект *есть* собственно культура-и-личность. Однако в силу ряда понятийных двусмысленностей, приведших к бесплодным дискуссиям и тавтологиям, исследования культуры-и-личности зашли в этой сфере в своего рода тупик. Мы попытаемся отчасти расчистить эти завалы.

Теория копирования и организационная теория

Во вводной главе мы различили два подхода к культуре-и-личности, в одном из которых на передний план выдвигается копирование единообразий, а в другом – организация многообразия. Оба подхода берутся объяснить системы взаимодействия между индивидами, толкуя о том, что происходит внутри индивидов. Когда перед нами стоят задачи описания и нам надо всего лишь определить преобладающие характеристики группы, особенно при сравнении ее с какой-нибудь другой группой (например, при сравнении одного племени с другим или одного поколения с другим), удобным и полезным будет подход с точки зрения копирования единообразия. Если же необходимо разработать эмпирическую поддержку для теоретического анализа связи между социокультурными и личностными системами, то принципиально важным для нас будет подход с точки зрения организации многообразия. И наоборот, в таких контекстах подход с точки зрения копирования единообразия будет вводить нас в заблуждение.

Одна из крайних формулировок теории копирования тавтологична едва ли не до такой степени, что делает вообще ненужным эмпирическое исследование. Речь идет о метафоре микрокосма. Эта метафора имеет много форм, однако во всех них передается общее суждение, что в голове «—» (здесь вставляется прилагательное, обозначающее название группы^{1*}) индивида содержится уменьшенная копия культуры его группы, которую он «интернализировал», копия, систематическим образом преобразованная и приспособленная к его нервной ткани по принципу «один-в-один». Эта копия и есть «—» личность. Имея в виду примерно такую формулу утверждали, что «все исследования культуры и личности... сфокусированы на том, как люди воплощают в себе ту культуру, в которой они были воспитаны или в которую они иммигрировали» (Mead, 1953). В любой культуре, разумеется, есть некоторое множество лиц, к которым эта формула неприменима; этих немногих можно назвать «девиантами». Если исключить таких девиантов, то данная метафора предполагает, во-первых, соответствие всех личностей в пределах данной группы – носительницы культуры (или субкультуры) – единому личностному типу; во-вторых, она предполагает наличие идеально точной связи между типом культуры и типом личности. Из последнего допущения, соответственно, могут быть сделаны два возможных вывода: либо что культура может быть выведена из личности, либо что личность может быть выведена из культуры. Процесс, благодаря которому происходит интернализация, – это процесс развития ребенка в том виде, в каком он выражен в данной культуре.

Путаница, порожденная попытками интерпретировать эмпирические данные с точки зрения метафоры микрокосма, хорошо видна на примере широко известного анализа алор-

ского личностного материала (Du Bois, 1944). Консультант-психоаналитик, работающий с полевыми данными, восстановленными по памяти антропологом, принимает допущение, что все алорцы имеют общую базисную структуру личности, поскольку все были подвержены одним и тем же культурным влияниям. Однако наряду с этим он эмпирически обнаруживает, что из четырех мужчин, относительно которых был получен автобиографический и сновиденческий материал, каждый обладает «в высокой степени индивидуальным характером». «У каждого наличествуют некоторые черты базисной структуры личности, но каждый в свою очередь сформирован специфическими факторами своей индивидуальной судьбы». У аналитика, по сути дела, возникают серьезные проблемы с тем, как связать структуры характера этих четырех мужчин с какой-либо нормой базисной личности. Таким образом, в первоначальном изложении материала он замечает: «Трудно решить, насколько типичен Мангма. Но осмелюсь сказать, что если бы он был типичным, общество не могло бы продолжать существовать». Далее, однако, аналитик утверждает: «Мангма из всех наиболее типичен, и его характер соответствует базисной структуре личности». Второй мужчина, Рилпада, «нетипичен», поскольку пассивен и благодаря хорошей материнской заботе и могущественному отцу обладает сильным суперэго. (Типичное суперэго алорского мужчины «с необходимостью» слабое.) Третий алорец, Фантан, имеет «самый сильный характер и лишен скованности в отношениях с женщинами». Фантан «отличается от других мужчин... настолько же, насколько отличается от фермера завзятый горожанин». (Базисная структура личности «для мужчин» крайне перегружена, по определению аналитика, запретами в отношении гетеросексуальности: «приближение к женщине наполнено застенчивостью и тревогой».) Малелака тоже трудно поддается оценке. Аналитик говорит: «Его жизненная история во всех отношениях типична». Это примечательно, ибо Малелака был видным пророком, предпринявшим попытку религиозного возрождения. С другой стороны говорится, что он похож на Рилпаду тоже провидца, который, в свою очередь, описывался как «нетипичный». И, дабы еще больше все запутать, аналитик говорит, что «такие характеры, как у Мангмы, Рилпады и Фантана, можно обнаружить в любом обществе».

К метафоре микрокосма прибегают, как правило, при использовании культурно-дедуктивного метода, который предполагает подчинение этнологического описания психологическому анализу. При таком методе описания мифа, легенды, религиозного ритуала, экономических отношений и т. д., сделанные антропологом, историком или фольклористом, «интерпретируются» согласно некоторой схеме, обычно психоаналитической, которая трактует эти формы поведения так, как если бы они были невротическими продуктами единичного индивида. В этом и состоял особый интерес тех культурологов-психоаналитиков, которые, обращаясь за помощью к психоаналитической теории, дедуцировали из культурного материала «значение» различных институтов для индивидуального члена общества. Критика этой процедуры была подчас весьма свирепой, поскольку сами интерпретации кажутся иногда произвольными, если не притянутыми за уши, а доказательство того, что их можно обоснованно применить ко всем или хотя бы не только к некоторым членам общества, неизменно отсутствуют. Аргументация *ad hominem*^{2*} может даже вытеснить рациональный спор между антагонистами в таких дискуссиях!

Рациональную критику метафоры микрокосма можно, видимо, подразделить на три рубрики: (1) что эта метафора предполагает ложную эквивалентность между понятиями, располагающимися на разных уровнях абстракции (например, личность является воплощением культуры не более, чем младенец – воплощением коэффициента рождаемости); (2) что эта метафора – упрощенческая (изменчивость в личностных характеристиках гораздо выше, нежели можно объяснить с помощью формул); (3) что нет никаких оснований предполагать, будто социальная организация требует высокой степени личностной конформности к универсалистским нормам (например, отношения между мужчинами и женщинами зависят не от обоюдной конформности к одной и той же роли, а от комплементарности разных ролей).

Рациональные аргументы в защиту микрокосмической позиции, между тем, высказывались весьма энергично. Большинство ее сторонников легко допускают, что даже в самом униформистском обществе каждый индивид несколько отличается от любого другого вследствие комбинирования разных генетических факторов и случайностей опыта. Однако это разнообразие, каким его описывают, напоминает нам «разнообразие» домов новой планировки: они выкрашены в разные цвета, очертания крыш чередуются от дома к дому по дуге в девяносто градусов, но поэтажные планы одинаковы. Иначе говоря, динамически важные черты принимаются как общие. Таким образом, несмотря на лицемерное уважение к индивидуальной изменчивости, здесь все еще упорно сохраняется понятие «статистического» распределения. Маргарет Мид, к примеру, настаивала на том, что описания индивидуальных характеристик и культурной среды должны быть настолько точными, чтобы можно было установить между ними идеальную ковариацию. «Любой член культуры при условии, что его позиция в этой группе надлежащим образом уточнена, служит идеальным примером того группового образца (pattern), на основе которого он действует в качестве информанта... Любое утверждение о культуре должно делаться так, чтобы добавление другого класса информантов, ранее не представленного в выборке, не изменяло природу этого утверждения *таким образом, который не был бы уже предусмотрен в изначальном утверждении*» (Mead, 1953). Однако утверждение, будто какой-то один компонент служит «идеальным примером» образца при условии уточнения его взаимосвязей с другими компонентами, несет в себе смысла не более, чем утверждение о том, что одна бусинка является идеальным примером вампума^{3*}, если вы уже держите вампум в своей руке. О распределении же говорили голословно, выбирая (sampling) других информантов для уточнения «позиции» «образцового» («sample») информанта.

Между тем, хотя защита «культурной выборки» логически безупречна, с ней связано еще одно суждение, имеющее свои собственные достоинства, не зависящие от его статуса в этой аргументации (в которой у него есть свои как сильные, так и слабые стороны). Этим оборонительным аргументом является само понятие «образца» (pattern). В литературе, посвященной культуре-и-личности, «образец» имеет, по крайней мере, два смысла: один, в котором он понимается как синхронический комплекс, общий для разных репрезентаций, и другой, в котором он представляется как диахронический комплекс, общий для разных последовательностей. Образец – это, разумеется, такой класс феноменов, который допускает множество подклассов, и эти подклассы сами по себе интересны; однако идентичность его как опознаваемого класса не может быть поставлена под вопрос просто в силу того, что он содержит подклассы. Сила понятия образца как аргумента в защиту микрокосмического взгляда состоит в том, что существование образца невозможно отрицать, просто настаивая на различии и вычислении частот его подклассов. Слабой же его стороной является слабость, вообще присущая старому сравнительному методу: аналитик с необыкновенной легкостью может брать кусочек отсюда, лоскуток оттуда и, пользуясь такими методами, как «соединение концов» и «резонансный» анализ (Mead and Metraux, 1953), интуитивно связывать их в некий образец, место существования которого так и остается не определенным. Старые культурные эволюционисты, как уже неоднократно говорилось, запросто могли взять обычай из этого племени, легенду из того и, терпеливо подогнав такие кусочки и обрезки друг к другу, сконструировать культурный образец («стадию» эволюции культуры), который, возможно, никогда и нигде не существовал и уж точно не был частью наследия всех известных культур. Аналитики образцов, работающие в сфере изучения культуры-и-личности, склонны брать детское воспоминание у этого информатора, невротическую фобию у другого, добавлять к ним тему из кинофильма, историю какого-нибудь межнационального инцидента и, умело маневрируя кусочками, создавать «образец», который невозможно обнаружить ни в одном индивиде, но зато можно приписать всем. Ущербоность этой процедуры вытекает не из недостаточной полноты наблюдений, на которых она базируется, и не из недостаточной надежности процессов комбинирования элементов с целью сформирова-

ния образцов, а из того поп sequitur^{4*}, посредством которого такой образец приписывается не исследованным (а иногда, как это было в случае с алорцами, даже и исследованным) индивидам en masse^{5*}.

Существует параллельная традиция, которая идет в большей степени от Сепира (Mandelbaum (ed.), 1949) и Халлоуэла (1955), нежели от Мид и Рохейма, и которая частично избегает опасных ловушек микрокосмической метафоры, придавая большую значимость уникальности индивида. Сепир пребывал под впечатлением того факта, что индивидуальные информанты давали разную информацию и ни один информант не знал всей культуры в целом. «Две-Вороны отрицает это» означало для Сепира, что Две-Вороны «имел» иную культуру, нежели другой информант, а также, вероятно, соответственно и иную личность (Mandelbaum, 1949). Спиро (1951) аналогичным образом подчеркивал уникальность партикулярных семейных и индивидуальных культур, каждая из которых рассматривалась им как продукт особой истории социального взаимодействия причастных к ней индивидов. Однако логическим следствием этой линии рассуждения становится еще один тупик: несмотря на более полное признание индивидуальных различий, культура, опять-таки, становится всего лишь субъективным микрокосмом личности, проведение различия между ними полагается как «ложная дихотомия», и мы откатываемся назад, к тому, с чего начали, а именно к разграничению культуры и личности как эквивалентных конструкторов.

Альтернативную точку зрения дает организационная теория, согласно которой ни одна популяция в установленных границах той или иной культуры не может быть *принята* как единая в отношении той или иной переменной либо того или иного образца. (Например, не может быть *принято допущение*, что мужчины и женщины разделяют одни и те же ценности, одни и те же ролевые когнитии, одну и ту же эмоциональную структуру.) В каждом отдельном случае с целью охарактеризовать выборку будет искаться распределение. Личность не принимается как интернализация культуры, а культура не концептуализируется как постоянная среда, или проекция, всех членов общества. Описания личности и культуры рассматриваются как созданные наблюдателем интуитивные или формальные абстракции от путанных описаний индивидов. Индивидуальные личностные конструкторы являются обобщениями того лабиринта, который был пройден во времени данным индивидом; культурные же конструкторы представляют собой обобщения и синтезы того поведения, которое сообще принимается и/или производится группами. Модальная личность и национальный характер – абстракции от личностных и культурных данных соответственно. Нет такого конечного списка категорий, который определял бы личность, равно как и нет конкретной численности или пропорциональной доли индивидов, которые должны были бы разделять друг с другом общее поведение, с тем чтобы его можно было назвать «культурой». Описания культуры будут включать такие утверждения о связях между поведенческими образцами, которые никогда не давал, да и попросту не мог дать никакой информант: описания культуры вовсе не обязательно должны быть «психологически реальными» (Wallace and Atkins, 1960) для информанта.

Последствия принятия микрокосмической или организационной точки зрения для теории и эмпирических исследований велики, и именно этим обусловлена важность обсуждения данной проблемы. Если принимается микрокосмический взгляд, то нет необходимости доказывать в исследовании, что между личностью и культурой (при заданных «генетических факторах») существует точная ковариация; это считается истинным по определению. Главной проблемой становится проблема развития ребенка: *как* ребенок приходит к «воплощению» собственной культуры? Поэтому многие из тех, кто принимает микрокосмическую точку зрения, интересуются прежде всего воспитанием ребенка, его образованием и т. д. Между тем, если принять организационную точку зрения, то (как мы уже предположили во введении) проблемой, заслуживающей наибольшего интереса, становятся процессы, посредством которых индивидуально различающиеся организмы работают в направлении поддержания, повышения

и восстановления количества организации в своих психологических системах и тех социокультурных и физических системах, компонентами которых они являются. Развитие ребенка остается важной проблемой, но уже не рассматривается в качестве единственной и основной. Утверждения о «—» индивиде и его культурных и личностных характеристиках все еще могут предлагаться, однако теперь понимаются как удобные и краткие выражения для более тяжеловесных формулировок, специфицирующих членство в подгруппах и относительную повторяемость.

Синхронические распределения

Исследования синхронических распределений личностных характеристик пытаются ответить на вопрос: каково в данный момент времени частотное распределение определенных личностных характеристик в определенном классе лиц? «Класс лиц» определяется по некоторому общему свойству, которым обладают *все* лица, принадлежащие к данному классу: национальность («японец»), раса («монголоид»), регион («юг Соединенных Штатов»), возрастная группа («лица старше 65 лет»), цивилизация («западная культура»), культурный ареал («индейцы прерий»), социальный класс («буржуазия»), этническая группа («итало-американцы во втором поколении»), религия («консервативный иудаизм»), экономический статус («семьи со среднегодовым доходом менее чем 2 тыс. долларов»), род занятий («официанты»), пол («женский»), племя («оджибве»), сообщество («Плейнвилл, США») – иначе говоря, по любому одному или по нескольким из бесконечно большого числа возможных свойств. Многие из этих классов-определяющих свойств внекультурны (например, «возраст»), однако, поскольку все они, как правило, связаны с изменчивостью в культурных системах, исследования культуры-и-личности так или иначе с ними сталкиваются.

Реестр личностных характеристик, используемый в исследованиях культуры-и-личности, так же велик, как и перечень классов. Психология личности предложила множество систем, понятий и инструментов измерения. Эти разнообразные схемы, как мы уже указали во введении, не претендуют на исключительную достоверность; скорее, они релевантны и пригодны для разных практических целей и операциональных ситуаций. Однако все они имеют по крайней мере одну общую коннотацию, связанную с интересом к той структуре относительно абстрактных ценностей и средств их достижения, которая поддерживается индивидом на достаточно продолжительном отрезке времени. Их можно классифицировать по методикам исследования (проективный тест, глубинное интервью, гальваническая реакция кожи, метод свободных ассоциаций, опросник и т. д.) или по аналитическим схемам (авторитарность vs. демократичность, интроверсия vs.^{6*} экстраверсия, психоаналитическая динамическая характерология и т. п.). В антропологии наиболее часто употребляемыми аналитическими схемами были, вероятно, следующие: творческий дух (дух культуры или цивилизации), мировоззрение, этос, темы, ценности, национальный характер, базисная структура личности и модальная структура личности. С технической точки зрения, некоторые из них сконструированы главным образом посредством абстрагирования от индивидуальных личностных описаний, другие – посредством дедукции из культурных описаний. В некоторых из них на передний план выносятся когнитивные позиции (представления), в других – аффективная ориентация (эмоциональный настрой) и мотивация. Давайте вкратце рассмотрим каждую из этих аналитических схем.

«Творческий дух» (*genius*)

Наиболее абстрактен и наименее аффективен по своему содержанию тот набор психологических характеристик, обычно выводимый из данных о культуре, который, за неимением

лучшего термина, можно было бы назвать «творческим духом» в том смысле, в каком употребляются такие, например, выражения, как «дух греческой цивилизации». Теория, кроющаяся за этим подходом, наиболее последовательное свое развитие получила, вероятно, в психолингвистике, опирающейся на традицию, у истоков которой стояли Сепир и Уорф; однако основную ее тему пытались также развить Крёбер, Шпенглер, Тойнби и другие философы истории. Дух народа имеет как преемственный, так и эволюционный аспекты. Его преемственность обеспечивается постоянным присутствием на продолжительных отрезках исторического процесса определенной схемы соотношения, дающей ряд простых категорий, в которых может кодироваться опыт, и определяющей типы отношений, которые понятным образом могут существовать между такими категориями. Таким образом, эта схема функционирует (по крайней мере, теоретически) как некий набор параметров, или правил, руководящих умственными операциями. В этом смысле творческий дух можно сопоставить с простейшими предикатами, операторами и аксиомами логического исчисления; однажды установившись, в дальнейшем могут конструироваться только определенные пропозициональные функции; по сути дела, возможно лишь ограниченное число этих функций. В эволюционном же смысле, дух народа – это некий сценарий, или программа, которая осуществляется в его истории: последняя есть развертывание в череде веков или тысячелетий внутренних возможностей, заложенных в этих простейших культурных аксиомах. Здесь, опять-таки, уместно провести сравнение с логическим исчислением, ибо сценарий культуры развертывается таким образом, что это можно сопоставить с постепенным развертыванием (в процессе логических и математических открытий и доказательств) новых теорем, каждая из которых служит основой для дальнейшего кумулятивного синтеза. Творческий дух, стало быть, сродни геометрии, ибо может находить выражение как в своей простейшей аксиоматике, так и в историческом процессе развития теорем. В конце концов можно, разумеется, достигнуть того предела, когда творческий дух до конца исчерпывает свою судьбу, после чего наступает фаза бесплодия, увенчивающаяся «смертью».

Таким образом, понятие творческого духа часто обладает как мистическим, фаталистическим качеством, лучше всего выраженным философами истории, в частности Шпенглером, так и прочным логическим качеством, выдвинутым на передний план такими психолингвистами, как Уорф, и такими культурологами, как Крёбер и Уайт. От того, в каком смысле употребляется это понятие, в равной степени зависят как «душа» свержорганики, так и фонемика, лексика и синтаксис культуры.

Прояснить суть этого понятия нам помогут примеры, в которых описывается творческий дух в его преемственном и эволюционном аспектах. В частности, Уорф (р. 57–58) описывает в преемственном аспекте некоторые особенности творческого духа хопи. Свои данные он черпает из интенсивного исследования языка хопи: «После долгого и тщательного изучения и анализа мы увидели, что язык хопи не содержит никаких слов, грамматических форм, конструкций или выражений, которые бы непосредственно реферировали к тому, что мы называем «временем», к прошлому, настоящему и будущему, к длительности или длению, к движению как чему-то кинематическому, а не динамическому (т. е. движению как непрерывному перемещению в пространстве и времени, в отличие от проявления динамического усилия в определенном процессе), или даже таких, которые бы таким образом реферировали к пространству, чтобы это исключало тот элемент протяженности или существования, который мы называем "временем", и тем самым оставляло некий остаток, который можно было бы обозначить как "время". Следовательно, язык хопи не содержит референции ко "времени" – ни эксплицитной, ни имплицитной.

В то же время язык хопи способен правильно, в прагматическом или операциональном смысле этого слова, объяснить и описать все наблюдаемые явления универсума... Как возможно сколь угодно много разных геометрий, отличных от евклидовой, которые бы давали не менее совершенное описание пространственных конфигураций, так возможны и описания

мира, равно убедительные, которые не содержали бы знакомых нам противоположностей времени и пространства. Релятивистская точка зрения современной физики – одно из таких воззрений, которое можно постигнуть в математических терминах; *Weltanschauung*^{7*} хопи – другое такое воззрение, совершенно отличное от него, не математическое, а языковое...»

Этот анализ Уорфа наряду с аналогичными умственными упражнениями других психолингвистов был открыто признан Уорфом в качестве подхода к пониманию психологических процессов. Как писал сам Уорф:

«...лингвистика – это, по сути, поиск ЗНАЧЕНИЯ. Человеку постороннему она может показаться излишне погруженной в регистрацию незначительных дистинкций звука, выполнение фонетической гимнастики и в написание сложных грамматик, которые никто, кроме самих грамматиков, не читает. Однако простой факт состоит в том, что на самом деле интерес ее направлен на то, чтобы осветить непроницаемую мглу языка – а тем самым в значительной мере мглу мышления, культуры и жизневосприятия данного сообщества – светом этого "золотого нечто" (как, я слышал, его называют), светом этого всепреображающего принципа значения. Как я попытался показать, дело отнюдь не ограничивается тем, чтобы научиться разговаривать на языке и его понимать, как обычно мыслит эти задачи учитель практического языка. Исследователь культуры должен определить идеал лингвистики как идеал эвристического подхода к таким проблемам психологии, которые до сей поры мы, быть может, не решались даже рассматривать, – как своего рода стекло, через которое, если правильно его сфокусировать, должны проступить ИСТИННЫЕ ФОРМЫ многих из тех сил, которые до сих пор оставались для ученого непостижимой бездной невидимого и бесплотного мышления» (р. 73).

С этой точки зрения, стало быть, лингвистика становится методом исследования того, что можно было бы назвать семантической геометрией культуры. Можно сомневаться в том, достаточно ли оснащена сама по себе структурная лингвистика, чтобы проводить такие исследования; но такие позже разработанные процедуры с семантической направленностью, какие были предложены в компонентном анализе (Goodenough, 1956; Lounsbury 1956; Wallace and Atkins, 1960), соединенные с лексическим и грамматическим анализом а 1а Уорф, могут сделать возможным строгое исследование.

В эволюционном смысле творческий дух представляет собой программу развития логической системы: своего рода последовательную разработку теорем, вытекающих из аксиом семантической геометрии. В исследовании «Конфигурации культурного роста» (1944), очерке об ареалах коренной североамериканской культуры (1939), а также во многих других работах Крёбер отмечал, что истории культур демонстрируют характерную последовательность роста, расцвета и усталости. Он предполагает, что эта последовательность и есть программа развертывания тех «логических возможностей», которые заложены в конкретных «стилях», или «образцах». Типичен в этом отношении анализ развития греческой математики (Kroeber, 1948, р. 330–331): «Мы увидели, как греческая наука и математика вошли в четырехвековой рывок, а затем застыли в неподвижном состоянии. Греки так никогда и не преуспели в простой арифметике, и отчасти, вероятно, потому, что их метод записи количеств – с помощью буквенных символов, обозначающих конкретные числа, вместо использования позиционных чисел – делал затруднительными даже самые простые подсчеты. Еще скромнее были их достижения в алгебре, несовершенные рудименты которой появляются – или впервые являются нашему взору – примерно четыре века спустя после того, как общематематический прогресс греков уже остановился. Областью математики, которой греки в полной мере положили начало и дали развиться, была геометрия – планиметрия, стереометрия и сферическая геометрия. Здесь они по существу «исчерпали образец», реализовали его возможности и не оставили другим ничего, что еще можно было открыть. Геометрия и ныне представляет собой особый способ занятия математикой – с помощью циркуля, линейки и ничего более, на чем настаивали греки. Она визуализирует свойства и отношения; она может быть проиллюстри-

рована изображениями, чего нельзя сказать об алгебре и арифметике. Хотя геометрия уже стала в подлинном смысле слова абстрактной, она легко удерживает в себе наиболее конкретный аспект всех отраслей математики. Этот геометрический подход и представлял собой греческий «стиль» в математике. Элементами этого стиля были греческий акцент на пропорции, которую тоже можно изобразить графически, избегание греками по мере возможности всех чисел, кроме интегральных, с которыми можно было обращаться как со зримыми и осязаемыми кирпичиками, и избегание отрицательных количеств и иррациональных дробей, с которыми невозможно было обращаться таким способом. В положительном плане греки, опять-таки, продвинулись из своей геометрии в область конических сечений, работая с плоскими срезами конусов и получая в итоге такие кривые, как эллипсы, параболы, гиперболы. Это такая область математики, которую мы до сих пор называем ее первоначальным именем, "конические сечения", хотя теперь выражаем ее понятия главным образом алгебраически. Дальнейшие ограничения математического стиля греков демонстрируются тем, что они не предложили абсолютно ничего в области логарифмов, аналитической геометрии, исчисления или понятия функции. Всего, чего они могли достичь со своим стилем, построенным на геометрии и целых числах, они достигли. Осуществление других математических возможностей, подобных упомянутым выше, было попросту оставлено другим народам и эпохам, главным образом западноевропейцам, жившим в последние три-четыре столетия».

Крёберовский тип анализа вполне применим к другим категориям культуры и, фактически, к «стилю» (или творческому гению) целых цивилизаций.

Итак, «творческий дух» народа можно определить как некоторый набор в высокой степени обобщенных простейших понятий и аксиом, служащих схемой соотнесения для всего общества (или, по крайней мере, для значительной части его населения). Сами по себе эти аксиомы могут не сознаваться их обладателями; и, как правило, они могут быть извлечены из культурных или психологических данных. Они заключают в себе программу возможной культурной эволюции и, стало быть, устанавливают пределы возможного культурного развития того населения, которое их использует.

Мировоззрение

Еще преимущественно когнитивной, но уже более конкретной в отношении наблюдаемых вещей характеристикой является мировоззрение. Наиболее действенно понятие мировоззрения было развито Робертом Редфилдом и его коллегами. Оно относится прежде всего к когнитивному содержанию, какая-то часть которого может быть аффективно нейтральной, и выводится путем абстрагирования из этнографического описания. Редфилд определяет мировоззрение как взгляд на мир, характерный для того или иного народа (Redfield, 1952, p. 30):

«"Мировоззрение" отличается от культуры, этоса, модели мышления и национального характера. Это картина, которой обладают члены общества в отношении свойств и качеств, присущих сцене их действия. Если понятие "национальный характер" обозначает то, как выглядят эти люди в глазах наведавшегося к ним извне аутсайдера, то "мировоззрение" обозначает то, как выглядит мир в глазах этих людей, смотрящих на него изнутри. Из всего, что коннотирует со словом "культура", "мировоззрение" в наибольшей степени относится к тому, как человек в конкретном обществе видит самого себя в отношении ко всему остальному. Это свойства существования, отличные от человеческого *я* и вместе с тем привязанные к нему. Короче говоря, это представление человека об универсуме. Это та организация идей, которая дает человеку ответы на вопросы: где я? среди чего я движусь? как я со всеми этими вещами связан?»

Между тем, Редфилд в действительности не имеет в виду *никакой* особой экзистенциальной веры; речь у него идет о широких классах таких вер. Таким образом, это понятие очень

похоже на понятие «имплицитной доминантной онтологии», обозначающее основные допущения, принимаемые населением относительно экзистенциальной природы мира, и на понятие «космологии», которую можно трактовать как систематизированное мировоззрение. Некоторые категории мировоззрения рассматриваются Редфилдом как психические универсалии: вера в разделение вещей на те, которые суть *я*, и те, которые суть не-*я*; вера в разделение последних на явления человеческие, нечеловеческие, но материальные, и сверхъестественные; вера в различия между землей и небом, днем и ночью, рождением и смертью и т. п. Среди множества мировоззрений, которые может наблюдать антрополог, Редфилд уделяет особое внимание одному типу – примитивному мировоззрению, которое, как он полагает, характеризуется тремя основными утверждениями: (1) что различие между *я* и тем, чему *я* противопоставлено, неопределенно, вследствие чего человек имеет склонность видеть себя единым с природой, а не стоящим от нее особняком; (2) что человек не господствует над этой единой системой «человек-в-природе» и не изменяет ее, а участвует в ее поддержании; (3) что универсум имеет моральную значимость, поскольку вся природа одушевлена и, следовательно, связь человека с природой, как и все социальные связи, должна быть связью моральной.

Разумеется, и другие ученые работали с аналогичными понятиями, когда противопоставляли примитивное и цивилизованное, народное и городское, провинциальное и космополитическое, и т. п. Когда Кассирер (1946) описывает «мифопоэтическую личность» примитивного человека, Халлоуэл (1955) обсуждает временную и пространственную ориентацию у оджибве, Уоллис (1930), Лёвит (1949) и Бери (1921) рассматривают понятия эсхатологии и прогресса, Вебер (1930) анализирует протестантскую этику, а Маннгейм (1936) обсуждает идеологии и утопии – каждый из них имеет дело с мировоззрением.

Упоминание о Маннгейме должно обратить внимание читателя на традиционный интерес континентальных социологов к социологии знания. Главная тема, которой занимался Маннгейм, имеет глубокое родство с антропологической теорией, и суть ее в том, что вся ткань институтов общества должна быть теснейшим образом связана с доминирующей системой экзистенциальной веры, которая, в свою очередь, не просто играет рационализирующую роль, но и естественным образом вытекает из условий функциональной организации. Таким образом, мировоззрение не просто побочный философский продукт каждой культуры, не что-то вроде тени, которую она отбрасывает, а самый что ни на есть скелет конкретных когнитивных допущений, на котором держится плоть обычного поведения. Соответственно, мировоззрение может более или менее систематически выражаться в космологии, философии, этике, религиозном ритуале, научном кредо и т. д., но имплицитно присутствует почти в каждом акте поведения. Если перевести это на язык Парсонса, оно конституирует набор когнитивных ориентации членов общества (Parsons and Shils, 1951).

Ценности, этос и темы

Ценное – это нечто такое, ради переживания чего организм готов потрудиться. Однако «ценности» как таковые, как абстрактные сущности, определить довольно трудно. В одном из экономических значений «ценность» чего-то понимается как некое неосязаемое свойство, добавляемое к грубому, сырому материалу производителем, который его обрабатывает, и потребителем, который прилагает усилия к его получению. Мера этой добавленной ценности, или стоимости, есть функция работы, выполняемой производителем и потребителем. В психологическом, социологическом и антропологическом значении «ценность» вещи или состояния дел – в некоторой степени аналогичным образом – понимается как их позитивная или негативная валентность, т. е. как их относительная способность стать целью («вознаграждением», «наказанием», «удовольствием», «болью» и т. д.), приблизиться к которой или отдалиться от которой организм стремится. Об объекте, приобретшем психологическую ценность, при-

нято говорить, что он «катектирован». Таким образом, «ценность» долголетия, питательных пилюль, сексуального удовлетворения, членства в престижной группе, да и всего чего угодно можно определить как количество или по крайней мере ранговый порядок, занимаемый ими на шкале от минус-х (минус 0) до плюс-х. Однако в том смысле, в котором употребляют этот термин психологи, антропологи и социологи, под «ценностью» имеется в виду нечто большее, нежели просто катексис, прилипший, образно говоря, к объекту наподобие положительного или отрицательного заряда статического электричества. Во-первых, слово «ценность» обозначает не только катектический «заряд», но также носитель этого заряда – мысленный образ объекта или сам объект, являющийся целью («потребительские ценности»), – а иногда и такие поведенческие маневры, которые организм может использовать для приближения к этому объекту или для его избегания («инструментальные ценности»). Во-вторых, в силу того, что «ценности» (в последнем указанном смысле) тесно связаны с онтологией, эмпирические описания «ценностей» обычно включают в себя описания творческого духа и мировоззрения. И наконец, в антропологическом значении «ценности» народа, или культурные ценности, представляют собой в действительности не всякие и не любые объектные катексисы, а только те, которые, как может показать антрополог, распространены достаточно широко, считаются «желанными» или же просто «желаемыми» и пронизывают собой множество разных культурных категорий. Словом, это абстракции, или логические типы, очень высокого порядка.

Понятие ценностей иногда привлекает тех социальных антропологов, которые по той или иной причине не в ладах с психологией личности. В частности, когда поднялась волна критики в отношении униформистских импликаций некоторых исследований национального характера, понятие ценностей обеспечило своего рода замену. «Личность» может быть изменчивой, но могут ли быть таковыми общие «ценности» народа? И разве не являются «ценности» в некотором роде более безличными, более структурными, более очевидно релевантными культуре? Что, как не определенные «ценности», организует разнообразие личностей в обществе?

В самом широком смысле понятие *ценностей* было применено антропологами в «Сравнительном исследовании ценностей пяти культур (навахо, зуни, мормонов, тексанцев и испано-американцев)», которое было проведено Гарвардским университетом. В этом исследовании фигурируют такие широкие ценности, как «гармония универсума» (позитивно оцениваемое состояние дел у навахо) и «индивидуальная независимость» (позитивно оцениваемое состояние у тексанцев). Схожей же традиции придерживался, развивая свою модель, и Парсонс (тоже в Гарварде), однако парсонсовская схема выводила на передний план классификацию этих и без того уже широких абстракций и преобразование их в компонентную таксономию ценностных типов. (Например, основополагающие ценности общества могут быть просто классифицированы по их характеру как «универсалистско-достиженческие» или «партикуляристско-аскрипционные»; см.: Parsons and Shils, 1952). Такого рода типология полезна в некоторой степени как эвристический инструмент; оправданность ее использования в качестве аналитического инструмента мы обсудим позже.

Термин «*этнос*» обозначает особого рода «объект», которому склонны сообщать придавать ценность члены общества. Этим «объектом» является стиль эмоционального переживания, или, как говорит Хонигман (1954), «эмоциональное качество поведения, сформированного по социальному образцу (patterned)». Самый известный пример описания этоса – знаменитая книга Рут Бенедикт «Образцы культуры» (где слово «образец» (pattern) используется для обозначения того, что мы здесь называем «этносом»). Бенедикт противопоставляет два типа этоса, дионисийский и аполлоновский (1934, p. 72):

«Желание дионисийца, будь то в личном опыте или ритуале, состоит в том, чтобы достичь через них определенного психологического состояния, выйти за пределы себя. Ближайшим аналогом эмоций, которых он ищет, является алкогольное опьянение, и он ценит озарения

безумия. Вместе с Блейком он считает, что "путь выхода за пределы себя ведет во дворец мудрости". Аполлонец не доверяет всему этому и часто имеет самое смутное представление о природе таких переживаний. Он находит средства изгнать их из своей сознательной жизни. Он "знает лишь один закон – меру в эллинском смысле слова". Он держится середины дороги, остается в рамках известного, избегает соприкосновения с волнующими психологическими состояниями. По прекрасному выражению Ницше, даже в экзальтации танца он "остается тем, что он есть, и бережет свое доброе имя"«.

Другие авторы тоже имели дело с такими культурно ценными или осуждаемыми эмоциональными состояниями, пользуясь при этом самыми разными понятиями. Так, например, Бело (1935) обсуждал балийский «темперамент», а Клайнберг (1938) исследовал установки по отношению к эмоциональным проявлениям, выраженные в китайской литературе.

Понятие культурных *тем*, развиваемое, наряду с другими авторами Моррисом Оплером (1945), – тоже ценностно-ориентированное понятие. Темы культуры – это некоторый конечный перечень (скажем, десять) суждений относительно того, из чего складывается хорошая жизнь и каковы надежные и долговечные цели человеческого существования, общие для членов группы. В узкой своей форме тематический анализ широко использовался в исследовании литературных произведений: романов, пьес, кинофильмов, мифов и таких искусственных продуктов, как, например, тест тематической апперцепции. В таких темах, по сути дела, описываются известные сценарии культуры: те цели, позитивные и негативные, в сочетании с методами их достижения или избежания, которые пользуются публичным признанием и понятны аудитории (Mead and Metraux, 1953). Так, в популярном американском «вестерне» – причем неважно, рассказ это, роман, кинофильм или телевизионный спектакль – можно различить одну навязчивую тему: утверждение о том, что хорошие люди, которых трудно сыскать в этом мире хаоса и беззакония, должны сражаться, причем не ведая усталости, с намного превосходящими их численно силами ради того, чтобы внести порядок в сообщество, но они наверняка одержат победу и получат если уж не материальное вознаграждение, то во всяком случае сексуальную любовь и публичное одобрение, стоит лишь им взяться за дело. Эта тема преобладает также в «грубом» жанре детективных историй, где «частные сыщики» являются, как правило, разочаровавшимися идеалистами, которые не верят во властную структуру своего общества, но несмотря на это делают правое дело ради попавших в беду клиентов. Темы вестерна и частного сыщика отличны от английского детектива конца XIX в., герои которого превозносили вместо благонамеренной брутальности добродетель умелого пользования логической дедукцией, принимали правоту властной структуры и вели неустанную и деликатную работу по поддержанию порядка в уже и так хорошо упорядоченном сообществе. И все эти три темы в свою очередь отличаются от темы английской драмы XVII в., героев которой заботит не благосостояние общества, а удовлетворение личных склонностей в таком сообществе, которое осознается ими как лицемерное, испорченное и эксплуататорское.

В основе своей все подходы, выносящие на передний план ценности – будь то собственно ценности, этос или темы, постулируют наличие в лабиринтных структурах (mazeway) индивида определенных семантических параметров. Тот или иной из этих параметров дает коннотацию практически всему опыту, но не обязательно входит в *эксплицитное* определение любой вещи. Это эмоциональные аналоги семантической геометрии или мировоззрения народа. Каждый мотив теоретически можно классифицировать и отнести к той или иной ценности или теме, однако идентичность этих ценностей обычно становится очевидной лишь после основательной зашифровки и сверхзашифровки данных о культуре и индивидуальном поведении.

Национальный характер и базисная личность

В описание национального характера народа обычно включаются утверждения о творческом духе, мировоззрении и ценностях. Что отличает «национальный характер» как понятие, так это, во-первых, обычное ограничение – он употребляется в отношении граждан современных, политически организованных государств и, во-вторых, что более важно, – акцент на сочленении большого числа компонентов в некую структуру, или образец (pattern). (Образец в этом смысле означает совсем не то же самое, что имеет под ним в виду Рут Бенедикт. У Бенедикт «образцы» были по сути своей простыми эмоциональными элементами, находимыми в большинстве элементов культурной структуры, которые можно было бы сопоставить с хромосомами, находимыми в большинстве клеток тела. В свою очередь «образец» структуры национального характера – это набор сложных динамических взаимоотношений между разными элементами личности, или характера.) Род явлений, обозначаемый термином «национальный характер», обозначается также понятием «базисная личность». Однако понятие базисной личности применимо к любой ограниченной культурной группе, будь то племя, нация или культурный ареал; кроме того, оно обычно было сопряжено с более основательным применением психоаналитической теории личности. Между тем, представляется неудобным вынужденно менять термины в зависимости от политической формы, и неуклюже – использовать прилагательное «национальный» в отношении всех социальных групп без разбора. Поэтому в этом параграфе мы ограничимся одним выражением и будем использовать термин «базисная личность» вне зависимости от того, является ли группа, о которой идет речь, маленьким примитивным племенем, современным государством, культурным ареалом или целой цивилизацией. Принимая этот термин, мы отрекаемся также от причастности к какой-либо частной теоретической схеме. Таким образом, базисная личность, в нашем употреблении этого термина, не предполагает ни какого-либо особого типа социальной организации, ни какой-то особой теории личности; это понятие обозначает всего лишь структуру сочлененных личностных характеристик и процессов, которая может быть нестатистическим способом атрибутирована почти всем членам некоторой ограниченной культурной популяции.

В плане метода, подход под углом зрения базисной личности покоится прежде всего на культурно-дедуктивном принципе; иначе говоря, сначала аналитик готовит этнографическое описание, а затем выводит из этнографических данных интрапсихические структуры членов общества (Mead, 1953; Wallace, 1952b). Он чувствует себя способным это сделать, поскольку вооружен сложной – нередко психоаналитической – теорией, в которой устанавливаются соответствия между поведением (или опытом) и мотивацией. Таким образом, знание того, как приучают детей к туалету или оплакивают умерших, предполагает соответственно и определенное знание о последующих и предшествующих мотивационных структурах; это знание возрастает вместе со сложностью описания контекста действия. Кроме того, эта теория требует от аналитика базисной личности проведения различия между периферийными и основными мотивами: основные мотивы являются одновременно «базисными» для психодинамической структуры и «универсальными» для общества. Аналитика интересуют в первую очередь основные мотивы. В целом принято считать, что взаимосвязь основных мотивов образует конфликтную структуру, в которой мотивы (и ценности) диалектически разделяются на пары противоположностей, а внешнее поведение репрезентирует того или иного рода компромиссный синтез. Предполагается, что базисная мотивационная структура усваивается в процессе обучения, обычно во младенчестве и раннем детстве; однако поздний опыт, особенно стрессовый, может привести к формированию или применению различных институционализированных механизмов. Последние защищают глубинную целостность данной структуры, давая косвенное удовлетворение покоренным, но все еще мятежным мотивам.

Примером теории базисной личности служит вызвавшая много споров пеленочная гипотеза Горера. Джеффри Горер, обсуждая великороссов, предположил, что русская культура институционализировала крайнюю дисциплину и авторитаризм в человеческих отношениях, однако допускала периоды оргиастического высвобождения зверской вседозволенности и деструктивности. Этим, по-видимому, предполагался (согласно культурно-дедуктивному методу) особый тип личности, при котором эго испытывает потребность в строгих внешних ограничениях, дабы соответствовать той ценности, которой наделяются дисциплина и порядок, и удерживать под контролем мятежное желание свободы от каких бы то ни было ограничений. Согласно теории Горера, эта конфликтная структура складывалась еще в младенческом возрасте (однако закреплялась во множестве других, более поздних переживаний) под влиянием продолжительного тугого пеленания, которое изредка прерывалось распеленанием и освобождением, когда ребенок яростно брыкался, а няньки тревожно за ним следили, опасаясь, как бы ребенок, опьяненный свободой, себя не покалечил (Gorer and Rickman, 1949; Mead and Metraux, 1953). Как отмечает Мид, критика гореровской гипотезы в значительной своей части бьет мимо цели: Горер *вовсе не говорил*, что русские неспособны к свободе, потому что их туго пеленали во младенчестве (Mead, 1953). Если принять допущение, что у всех великороссов существует общая конфликтная структура и что она одновременно является психологическим эквивалентом некоторых взрослых институтов и продуктом некоторого ряда младенческих переживаний, то гипотеза эта вполне разумна. Если и нужно в ней что-то критиковать, так это исходные допущения.

Такая верно понятая критика совпадает в существенных чертах с той, которая адресуется микрокосмическим теориям в целом. Как доказать, что все великороссы переживают в своем опыте эту конфликтную структуру, что институты их взрослой жизни являются культурными эквивалентами этой единообразной конфликтной структуры, что у них одинаковы младенческие переживания и что их младенческий опыт детерминирует их взрослые личности? Эти вопросы уводят нас далеко вперед; а потому на данный момент мы отложим их рассмотрение и перейдем теперь к тесно связанному с понятием базисной личности понятию модальной личности.

Модальная структура личности

«Базисная личность» – это нестатистическое понятие, в котором подчеркивается значимость структурного образца и предпринимается попытка отбросить вопросы о статистических частотах посредством исключения из внимания «девиантных» и «периферийных» черт, в результате чего остается структурное ядро, которое предположительно является общим для всех членов группы. Соответствующим статистическим конструктом является модальная личность. Строго говоря, «модальность» означает здесь то значение переменной, которое с наибольшей частотой встречается в распределении: концептуально, а часто и эмпирически она отличается от других параметров основной тенденции, таких, как средняя и медиана. Однако ради простоты мы будем использовать здесь выражение «модальная личность» более вольно – как обозначение любого метода, который описывает личность, типичную для культурно ограниченной популяции, исходя из основной тенденции определенного частотного распределения.

Культурные описания редко строятся так, чтобы из них можно было вывести статистические распределения личностных характеристик. Поэтому в большинстве случаев модальная личность должна конструироваться на основе иных данных, нежели этнографический отчет. Такие данные легче всего собрать, проведя психологическое тестирование некоторой выборки лиц из культурно ограниченной популяции; иногда применяются и другие инструменты, например, запись сновидений, документирование жизненных историй и регистрация

частоты того или иного поведения, однако эти методы более трудоемки и, следовательно, более трудны для адекватного применения к большому числу людей. Таким образом, модальная личность стала ассоциироваться с применением разнообразных проективных методик: теста Роршаха, теста тематической апперцепции (как в исходной его форме, так и в различных модификациях, адаптированных к разным культурам), теста эмоционального реагирования Стюарта и множества других. К настоящему времени накопилась богатая литература, посвященная кросс-культурному применению проективных методик (см.: Henry and Spiro, 1953).

Специфические недостатки понятия «модальная личность» являются дополнительными по отношению к недостаткам понятия «базисная личность». Понятие базисной личности затрудняет рассмотрение вопросов о статистической частоте; понятие модальной личности – вопросов о структуре и образце. Как мы уже видели, теория базисной личности, пользуясь отношением конфликта, связывает мотивы в сложные гомеостатические системы, которые трансформируются во времени, деформируясь и изменяясь соответственно тем давлениям, которые на них оказываются. Описание модальной личности может установить всего лишь основную тенденцию в частотном распределении значений какой-то одной переменной, в лучшем же случае должно довольствоваться установлением частоты проявления тех или иных комбинаций значений нескольких переменных. Так, например, Уоллесу удалось установить, что модальный тип личности, определенный по 21 параметру наблюдения в одной из индейских популяций, был свойствен лишь 37 % обследованной выборки (Wallace, 1952a). Такие комбинации, независимо от того, выявлены ли они с помощью простых методов корреляции и ассоциации, с помощью факторного анализа или же с помощью описанной Уоллесом методики модальной группы, не образуют сами по себе динамической структуры; они являются по сути дела таксономическими структурами. Динамическая структура (например, конфликтная структура), представленная той или иной конкретной комбинацией ценностей (например, в пятнах Роршаха), должна выводиться из формального интерпретативного кода. Кроме того, многие исследования модальной личности уязвимы перед статистической критикой процедуры выборки, отбора статистического показателя и обоснования вывода. Еще одна дополнительная слабость статистического подхода состоит в том, что этот метод требует крайней избирательности. В нем не схватывается все богатство человеческого опыта, ибо сам выбор статистического инструмента обычно означает, что в исследовании могут быть учтены лишь очень немногие параметры поведения и что они должны быть интегрированы в безжизненные абстрактные типы.

Вместе с тем, статистический подход имеет то важное достоинство, что (несмотря на обычно допускаемое ошибочное трактование абстрактных тенденций так, как если бы они представляли все индивидуальные случаи) позволяет выявить разнородность человеческих характеристик в рамках ограниченных культурных групп, таких, как племена, нации, половые, возрастные, статусные, классовые группы и т. д. Прогрессивная наука о человеческом поведении должна базироваться не только на концепции копирования единообразия, но и на понятии организации разнообразий.

Диахронические распределения

Развитие ребенка

Наиболее общепризнанная временная последовательность в сфере «культура-и-личность» – это трансформация контингента асоциальных младенцев в социализированных взрослых. В связи с этим обычно принимается особое допущение, что трансформация любого возрастного контингента осуществляется путем манипулятивного воздействия на него со стороны

предыдущего поколения, претерпевшего в свое время такую же трансформацию. Эту идею ясно выразил Горер (см.: Mead and Metraux, p. 63):

«На основании факта социальной преемственности принимается допущение, что в любом данном обществе (или части общества, если это общество достаточно велико и дифференцировано по регионам, классам или сочетанию этих критериев) наблюдаемые взрослые его члены делили друг с другом общие переживания и превратности детства, аналогичные тем, которые теперь претерпевают в своем опыте наблюдаемые младенцы и дети, и что, повзрослев, наблюдаемые младенцы и дети приобретут общие предрасположения и черты характера, аналогичные тем, которыми обладают наблюдаемые взрослые. Это допущение *повторения*, по-видимому, должно стать базисным допущением в исследованиях национального характера и является тем допущением, которое отграничивает изучение национального характера от изучения индивидуальной психологии».

Поскольку эта модель преемственной межпоколенной трансформации делает каждое поколение копией предыдущего взрослого поколения, ее можно логически сопоставить с моделями генетического копирования при биологическом воспроизводстве. В генетике механизмом копирования является ген, который передает генетическую информацию каждой клетке созревающего организма, инструктируя ее, как реагировать на различные обстоятельства. Национальный характер, в гореровском смысле термина, представляет собой аналог генетической структуры, как ее понимает генетик: предполагается, что он является постоянным для каждой «клетки» социального организма и несет в себе информацию, определяющую реакцию этой «клетки» на ее среду. Именно эта аналогия наполняет рациональным смыслом утверждение Мид, которое ранее уже приводилось с оттенком некоторого неодобрения в этой главе:

«Любой член группы при условии, что его позиция в этой группе надлежащим образом уточнена, служит идеальным примером того группового образца (pattern), на основе которого он действует в качестве информанта. Так, юноша 21 года от рода, родившийся в семье американцев китайского происхождения в небольшом городке на севере штата Нью-Йорк и только что окончивший *summa cum laude*^{8*} Гарвардский университет, и глухонемой бостонец в десятом поколении, принадлежащий к старинному английскому роду, являются равно совершенными образцами американского национального характера, *при условии, что будут полностью приняты в расчет их индивидуальная позиция и индивидуальные характеристики*» (Mead, 1953, p. 648).

Мид утверждает, что различия между американцем китайского происхождения и глухонемым уроженцем Бостона – того же порядка, что и между мозговым нейроном и эпителиальной клеткой пальца одного и того же человека: и то, и другое (в этой аналогии) является совершенным зрелым выражением одной и той же генетической структуры, но развившимся в иных условиях. Результатом перевода проблемы временной последовательности в эту генетическую форму становится возможность рассматривать два процесса социализации. Первый – это процесс, посредством которого от одного поколения к следующему передается «генотип» (культурный характер и базисная личность), второй – процесс, посредством которого индивиды вследствие разнящегося опыта «фенотипически» дифференцируются друг от друга, с тем чтобы исполнять разные социальные роли.

Антропологи всегда проявляли интерес к методам, применяемым в воспитании (или «энкультурации», или «социализации») молодого поколения в той или иной социокультурной системе. Отчасти этот интерес неотделим от задач общей этнографии. Так, например, уже давно было признано, что значительная часть ритуального оснащения общества предназначена для максимально быстрого осуществления социальной и психологической трансформации индивидов. Многие *rites de passage*^{9*} открыто нацелены на достижение в мотивации индивидов определенных изменений, соответствующих заново принятым ими социальным ролям, которые публично провозглашаются посредством ритуалов. Церемонии, проводимые по слу-

чаю полового созревания («инициационные обряды»), заключения брака, вступления в организации, понесенной утраты и т. д., выполняют двойственную функцию, оповещая общество о произошедшем изменении в роли и внушая участникам ценности и представления, призванные обеспечить конгениальное выполнение новой роли. Лишь немногие антропологи проявили интерес к структуре протекания процессов воспитания, в которых ролевые переходы являются прерывными. Они, например, предположили, что без такого ритуального обусловливания индивид несет «огромные психические издержки» (Benedict, 1938). Однако в целом неизвестно, насколько эффективно различного рода обряды перехода осуществляют мотивационную трансформацию индивида в разных условиях. Аналогичным образом, хотя некоторые антропологи и интересовались примитивными методами «формального» обучения (например Pettitt, 1946), анализ эффективности этих процедур отсутствует.

Исследования, выводящие на первый план процессы развития ребенка в «семье» (которая, разумеется, представляет собой в разных обществах далеко не одно и то же), руководствовались главным образом культурально модифицированными психоаналитическими гипотезами. Гарвардская группа Уайтинга, проводящая кросс-культурное исследование практик воспитания и различных культурных переменных, занята поиском статистически надежных корреляций между опытом развития ребенка и институционализированным поведением взрослых (Whiting and Child, 1953). Мид и ее коллеги в своих не столь статистически организованных исследованиях терпеливо описали, как многообразный и развертывающийся во времени опыт ребенка постепенно рождает взрослого человека, который играет (более или менее) те же самые культурно стандартизированные роли, которые до него играли его родители. В такого рода исследованиях, как мы уже отмечали, факты индивидуальных различий и культурного изменения концептуально принимаются как константы; система трактуется так, как если бы в синхроническом и диахроническом плане правилом было единообразие (Mead, 1947b). Несмотря на вытекающие отсюда недостатки, которые мы ранее уже постарались выявить, впечатляющим результатом таких исследований возрастного паттернирования стала демонстрация факта многократного запечатления относительно небольшого числа широких тем или ценностей, каждая из которых имеет свою особую фразировку для каждого возраста, пола и т. д., благодаря бесконечно сложному образцу последовательного протекания тех переживаний, которым подвергается подрастающий человек в любом организованном обществе. Этот процесс может быть не настолько надежным, каким его считают, однако *тип* этого процесса в полной мере установлен. Как красноречиво замечает Мид (Ibid, p. 634):

«...одновременность влияния осуществляется не только поведением каждого индивида, с которым ребенок входит в контакт, но и опосредствуется ритуалом, драмой и искусствами. Форма глиняного горшка, художественное оформление двери, ведущей в храм, модель внутреннего дворика, форма кровати, могильные столбы или похоронная урна, головной убор танцора и маска клоуна являются дополнительными подкреплениями и полноценными проявлениями одного и того же образца, который ребенок последовательно из раза в раз переживает в своем опыте».

Стоит заметить, что несмотря на церемониальное почтение, оказываемое в антропологических исследованиях теориям научения, разработанным в рамках академической психологии, тот род научения, который имеет место при паттернировании личности посредством множественных запечатлений, не описывается адекватно формальной теорией научения. А стало быть, попытки (подобные той, которая была предпринята Уайтингом и нашла отражение в книге «*Becoming a Kwoma*», 1941) использовать теорию научения для анализа процесса социализации или изучения языка не требуют более сложной психологической реальности, которую вызывает к жизни поэтический язык Мид (ср.: Chomsky, 1959). Модели научения посредством «запечатления», подчиненного «закону попытки» (ср.: Hess, 1959), возможно, окажутся для

антропологов, анализирующих процесс энкультурации, более полезными, нежели нынешняя теория закрепления, в которой на передний план выносятся «закон эффекта».

Уоллес (1952b), пытаясь реабилитировать понятие индивидуальных различий, сформулировал вероятностное суждение о связи между культурным научением и развитием личности:

«...вероятность осуществления любой определенной последовательности событий, формирующих личность, равна вероятности возникновения данного типа личности, а общее число индивидов, обладающих этим типом личности, будет следствием этой вероятности и численности населения».

Формулировка Уоллеса, подобно ранее приведенным формулировкам Сепира и Спиро, все еще оставляет нерешенной главную проблему всех этих процедур: проблему предсказуемости этих процессов *в их операциональном определении*.

В большинстве трактовок процессов развития ребенка, по-видимому предполагается, что либо это развитие – вполне надежный процесс, который можно предсказать исходя из знания культурной среды и семейной ситуации, либо что это процесс очень ненадежный. Сторонники предсказуемости включают почти всех – если не всех – исследователей развития ребенка, работающих в области «культура-и-личность». Однако в психологической и социологической литературе имеются некоторые тревожные данные, которые, если принять их всерьез, говорят о том, что лелеемые допущения о предположительно инвариантных связях между младенческим опытом и личностью взрослого при строгом исследовании не подтверждаются (Orlansky 1949; Sewell, 1952). Сторонники предсказуемости могут указать в свою защиту на то, что строгие исследования, пытающиеся «проконтролировать» все, кроме некоторых, факторы, просто упраздняют изучаемый феномен. Решение этой проблемы можно найти, лишь отказавшись от ожидания, что в ближайшем будущем *какое-нибудь* исследование будет способно продемонстрировать почти идеальную надежность процессов развития; и не потому, что эти процессы не подчинены закону, а потому, что они настолько фантастически сложны и настолько продолжительны, что эмпирическое наблюдение не может зарегистрировать достаточное число релевантных параметров. Но ведь это типичная ситуация, в которой оказывается любая наука, выходящая на новые рубежи. Теперь прогресса можно достичь посредством эмпирического выявления того, каковы пределы надежности в предсказаниях личностного развития. Такие пределы будут, предположительно, варьировать вместе со сложностью и идентичностью того конкретного аспекта процесса развития, который предсказывается, и вместе с числом и идентичностью независимых переменных, на которых базируется предсказание. Кросс-культурное исследование дифференциальной надежности воспитательных воздействий принесет приличные дивиденды как в области практического знания, так и в деле познания культуры и личности как взаимосвязанных систем.

Межпоколенное изменение группового характера

Подход с точки зрения копирования единообразия по своей природе не допускает межпоколенного изменения; он просто принимает как данность, что из поколения в поколение передается *один и тот же* образец. Ученые, исследующие культуру-и-личность, признают, тем не менее, что групповой характер изменяется во времени (хотя обычно, как предполагалось, базисная личность отстает от культурного изменения). Механизмом межпоколенного изменения в теории копирования должна быть изменчивость в обращении старшего поколения с новым поколением. Какие процессы могут вызвать такое изменение в поведении взрослых? Некоторые из ответов на этот вопрос крайне осторожны. Например, Мид (1953, р. 647) в обзоре теоретических позиций исследователей, работающих в области изучения национального характера, лаконично замечает *в связи с культурным изменением*:

«Можно ожидать, что каждая культура будет соответствующим образом изменяться, сталкиваясь с событиями, которые до тех пор находились вне системы: вторжением неведомого доселе народа, землетрясением, эпидемией, пришедшей в общество извне, и т. п. ...

Она также мимоходом указывает на понимание культур как «исторически стандартизированных систем» и отмечает, что «каждый член каждого поколения от младенчества и до преклонного возраста вносит вклад... в переистолкование культурных форм». И наоборот, необдуманные авантюры в процессе культурного изменения могут потерпеть крах, столкнувшись с национальным характером народа (*ibid*). Такие связи между межпоколенными изменениями в личности и культурными событиями, находящимися вне цикла взросления, предположительно, опосредствуются самим процессом развития ребенка. Например, экономические и технологические изменения, которые происходят вследствие рациональных («периферийных») мотивов или принудительных изменений в среде, могут приводить в движение другие изменения, вызывающие в конечном итоге преобразования в практиках воспитания. Таким образом, межпоколенное изменение характера может происходить через культурные изменения, которые сначала оказывают влияние на иосда-инфантильный опыт. Рисмен (1950), например, усматривает наличие общей взаимосвязи между демографическими условиями, экономическим процессом, семейной структурой и структурой личности. Почти во всех исследованиях такого рода личность понимается как зависимая переменная, экономическое изменение (или миграция) – как независимая, а практики социализации – как промежуточная переменная, зависящая от экономического изменения (или миграции). Кроме того, обычно считается самоочевидным, что изменения в базисной личности происходят очень медленно и становятся заметными лишь после того, как проваливаются попытки ограничить культурное изменение или направить его в определенное русло, либо после того, как базисная личность под воздействием стресса претерпевает крупные и болезненные деформации.

Часто полагают, что культурные изменения, повышающие степень гетерогенности общества – например, аккультурация и урбанизация, представляют серьезную угрозу как для личности, так и для социальной интеграции (см.: Mead, 1947b; Beaglehole, 1949). Представление, будто гетерогенные культуры, расколотые на множество несоизмеримых фрагментов, непременно должны производить личности, раздираемые внутренними конфликтами, является следствием общего тезиса, определяющего интеграцию как функцию гомогенности. Между тем, с точки зрения теории организации многообразия, культурное изменение не обязательно является травматическим; на самом деле, его следует рассматривать как естественное условие человеческого существования. Если посмотреть на большинство «живых» культур как на культуры гетерогенные и пребывающие в постоянном, относительно быстром изменении (быстрое изменение, кстати, не обязательно подразумевает изменение в материальных артефактах или быструю кумулятивную эволюцию), то мы прежде всего заметим, что теперь гетерогенность и изменение, по определению, уже не предполагают психологической и культурной дезорганизации. Причины такой дезорганизации следует искать где угодно, но только не в гетерогенности и не в изменении как таковых. Фундаментальной проблемой становится, опять-таки, организация многообразия, а не копирование единообразия.

Таким образом, вполне возможно, что в «гетерогенной» и быстро изменяющейся культуре будет производиться более широкое разнообразие личностных типов, нежели в гомогенной медленно изменяющейся культуре. Каждый из этих типов может быть внутренне не менее устойчивым, чем любой тип, производимый в стабильной гомогенной культуре. Проблема такого сложного общества будет заключаться не в том, что у всех его членов будет расщеплена личность, а скорее в том, что для его членов могут оказаться непосильными проблемы социокультурной организации. В последнем случае многие индивиды могут вторично пережить лишения и фрустрации и начать страдать психосоматическими и невротическими недомоганиями; однако это будет следствием неспособности системы ответить на чаяния неко-

торых ее членов. Это в свою очередь вызывает подозрение, что подгруппы, традиционно находящиеся в обществе в ущемленном положении – например, этнические или религиозные меньшинства, коренное население, находящееся под иноземным господством, или низшие экономические классы, – могут страдать от интенсивного дискомфорта и болезненности. Это не является прямым следствием гетерогенности общества, а связано с теми конкретными ущемлениями данных подгрупп, которые заставляют их непропорционально много страдать, такими, как недостаточное питание, презрение со стороны окружающих, эпидемические заболевания, физическое переутомление и (на чем мы подробно остановимся в следующей главе) шок культурной утраты.

IV. Психология культурного изменения

В этой главе мы подробнее остановимся на том, как психологические процессы влияют на изменения в культуре и испытывают обратное влияние со стороны последних. На протяжении всего обсуждения этой темы читатель должен помнить о концептуальном различии между аффективными и когнитивными компонентами мотивации. Из этого различия вытекает следствие: различие между эмоциями и ценностями. Кроме того, читатель должен помнить о том, что в любой мотивационной структуре заключено два рода ценностей: потребительские ценности («желания») и инструментальные ценности («потребности»).

Нововведение: процесс изобретения и открытия

Есть старинное изречение, что «нет ничего нового под солнцем». Этот образец народной мудрости цитируют всякий раз, когда открывают, что то или иное нововведение имело прототип в каком-нибудь древнем или экзотическом сообществе; и приводят его с намерением уязвить гордость позднейших изобретателей. Между тем, за этим, казалось бы, парадоксом (ибо мы «знаем», что нововведения все-таки происходят) кроются две важные проблемы.

Первая состоит в том, что некоторые общества – в частности, древние ближневосточные общества, от которых произошла наша культура, – определяли кажущиеся нововведения не как «новые» вещи, а как всего лишь стадии повторяющегося космического цикла. Для такого воззрения «новое» технологическое приспособление или «революционное» социальное преобразование являются новшеством не более, чем наступление весны или прорезание первого зуба у ребенка; такие изменения в состоянии являются не более чем стадиями повторяющегося процесса. Таким образом, наше современное понимание инновации как *новой тождественности* в известной степени обусловлено культурой, а сама наша готовность мыслить об инновациях представляет собой отличительную для нас привычку мышления.

Вторая проблема, не столь бросающаяся в глаза на фоне первой, – это философская проблема тождества. Каковы критерии, по которым мы решаем или должны решать, что два перцептуальных переживания были вызваны одним и тем же феноменом? Когда мы соглашаемся или должны согласиться с тем, что вещь более не существует или что появилась какая-то новая вещь? Ответы на эти вопросы важны не только в качестве наблюдений по поводу психологических процессов нововведения как такового; они будут также оказывать влияние на то, как будет исследоваться нововведение.

Хомер Барнетт, автор наиболее полного антропологического трактата на тему нововведения, посвящает значительную часть своей книги философскому анализу тождества и психологическим процессам, с помощью которых оно распознается. Барнетт вступает в спор с теми психологами старшего поколения, которые утверждают, что организация восприятия зависит от формальных свойств наблюдаемой *вещи*. Указывая на то, что восприятие в значительной степени определяется прошлым опытом воспринимающего, он присоединяется к более позд-

ней традиции психологии восприятия и, кстати говоря, приходит к согласию с точкой зрения Халлоуэла относительно зависимости восприятия от культурно предсказуемого опыта. Эта квазинезависимость восприятия от «объективной» реальности природы делает возможными два ментальных феномена: во-первых, способность воспринимающего говорить, что два чувственно различных переживания заключают в себе «одну и ту же вещь» («тождество» здесь определяется постоянством конфигурации, временной преемственностью в пространстве и разными прочими критериями); во-вторых, возможность разного восприятия «одного и того же» объекта двумя воспринимающими или одним наблюдателем в разное время, зависящую от различий в их перцептуальном оснащении и опыте. Первая из указанных способностей делает возможными обучение и культурную преемственность; последняя обуславливает возможность культурного изменения. «Ментальное взаимодействие между тем, что есть, и тем, что было, дает на самом деле единственную основу для перекомбинирования природных событий, т. е. для инновации, сугубо ментального вклада в новизну» (Barnett, 1953, p. 448).

Далее Барнетт анализирует логическую структуру нововведения таким образом, чтобы частично избежать дилеммы «эволюционизм vs прерывность». Нововведение истолковывается как всецело ментальный процесс, а его субстанциальная основа – не как «вещи», а как «ментальные конфигурации» (т. е. «любой(-ые) унифицированные-ые) образец(-цы) опыта»). Каждое нововведение (или открытие) является в своей основе рекомбинацией двух или более ментальных конфигураций. С этими конфигурациями инноватор делает три вещи: (1) он анализирует каждую из них, выделяя ее составные элементы и рассматривая взаимоотношения между этими элементами; (2) он сопоставляет их, отождествляя некоторые элементы одной конфигурации с некоторыми элементами другой в контексте, предоставляемом конкретными конфигурациями; (3) он рекомбинирует эти конфигурации, производя замену отождествленных элементов и выявляя изменения во взаимных отношениях между некоторыми элементами. Этот процесс можно проиллюстрировать простейшим примером, взяв следующую парадигму, в которой вербальные высказывания приняты в качестве прототипических и стимульных конфигураций интереса и в качестве инновационной идеи (инновационной, разумеется, в контексте этих высказываний):

Стадия 1 (Анализ)

Прототип: «Субмарины, имеющие форму субмарины, движутся медленно соответственно их длине».

Стимул: «Рыбы, имеющие форму рыбы, плывут быстро соответственно их длине».

Стадия 2 (Отождествление)

Отождествить «рыбу» с «субмариной».

Отождествить «плывет» с «движется».

Отождествить «форму рыбы» с «формой субмарины».

Стадия 3 (Рекомбинация)

Заменить в прототипическом высказывании «форму субмарины» на «форму рыбы».

Заменить в прототипическом высказывании «быстро» на «медленно».

Инновационное утверждение: «Субмарины, имеющие форму рыбы, движутся быстро соответственно их длине».

Инновационное высказывание (кстати говоря, достоверное) представляет собой новую конфигурацию и новый *Gestalt*, со всеми вытекающими отсюда следствиями для конструкции субмарины, военно-морской стратегии и т. д.; однако, как утверждает Барнетт, здесь нет ни одного элемента или отношения, которые были бы уникально новыми, ибо как морфемы, так и синтаксис были заданы предшествующими высказываниями.

Тезис о «рекомбинации конфигураций» обладает тем достоинством, что отвечает на вопрос, откуда берутся элементы, и тем самым соединяет анализ процесса нововведения с

изучением других естественных процессов, в которых «новое» состояние системы является функцией «старого». Однако хотя здесь и исключается проблема прерывности, одновременно обостряется дополнительная проблема преемственности. Каждое нововведение, а, стало быть, и всякое культурное изменение должны в этом случае рассматриваться как рекомбинация заранее существующих конфигураций. Это делает любую эволюционную последовательность в культуре сопоставимой с развитием логических следствий из некоторого набора аксиоматических суждений и предполагает, что «начало» должно существовать там, где можно найти некоторые простейшие конфигурации, из которых были произведены все последующие рекомбинации. Но ведь это в точности совпадает с понятием *Elementargedanken*^{10*} Бастиана, которое оказалось неадекватной основой для исследований культурной эволюции, а также природы психического единства человечества (см.: Wallace, 1961). Еще одно следствие, вытекающее из тезиса о рекомбинации, состоит в том, что существует конечное, пусть даже очень большое число возможных конфигураций, диапазон которых определяется размером изначального набора элементов и отношений. Это в свою очередь требует дедуктивного умозаключения о существовании ограниченного числа возможных культур.

Частичная неадекватность тезиса о рекомбинации состоит, однако, вовсе не в необходимой ошибочности утверждения, что каждое нововведение есть рекомбинация заранее существующих ментальных конфигураций (даже если следствия из этого положения идут настолько далеко, что перестают поддаваться проверке и, следовательно, становятся метафизическими). Скорее, она кроется в неадекватности этого положения для установления условий, при которых будет происходить конкретное нововведение, т. е. для предсказания того, какие именно из возможных рекомбинаций, кем и когда будут совершаться. Предсказания такого рода требуют учета личной мотивации, идиосинкратического опыта, культурного и ситуационного окружения и общего когнитивного процесса.

Мотивационные теории инновационного поведения разделяются на два типа: (1) «позитивные» теории, которые пытаются объяснить творческий акт; (2) «негативные» теории, которые пытаются объяснить неинновативный консерватизм. Эти теории широко различаются по уровню генерализации; некоторые из них относятся ко всем организмам, способным учиться, другие – только к особым подгруппам, существующим в конкретных человеческих обществах (например, к профессиональным изобретателям в Америке XX в.). Возможно, наиболее генерализованной позитивной теорией мотивации является теория, постулирующая свойственный всем организмам инстинкт, или мотив, к исследованию, игре, переживанию и удовлетворению «любопытства», получению эстетического удовольствия, понижению «когнитивного диссонанса» между воображением и реальностью (Linton, 1936; Festinger, 1957). Уоллес (1957) сформулировал этот постулат с точки зрения организационной теории:

«Принцип Максимальной Организации... гласит, что организм действует таким образом, чтобы максимизировать – в рамках существующих условий и в меру своих способностей – сумму организации в динамической системе, представленной в его лабиринтной структуре; иначе говоря, он работает в направлении увеличения как сложности, так и упорядоченности своего опыта».

Если обстоятельства таковы, что конкретная инновационная рекомбинация будет максимизировать степень организации в данной лабиринтной структуре, а физиологическая среда адекватна для поддержания когнитивной задачи, это нововведение будет произведено (см.: Wallace, 1956a, 1956b). Такая рекомбинация не будет, однако, происходить до тех пор, пока не будут присутствовать необходимые прототипические и стимульные конфигурации.

Другая группа теорий поднимает проблему процессов, посредством которых в лабиринтной структуре собираются воедино прототипические и стимульные конфигурации, необходимые для конкретного нововведения. Уайт (1949), Крёбер (1944) и многие другие (в числе которых есть историки и социологи), обсуждая распространенное мнение, будто гений само-

произвольно создает культурное нечто из идиосинкратического ничто, представили данные, призванные показать, что конкретные нововведения имеют свойство производиться в данном типе культурной среды многими индивидами почти одновременно и независимо друг от друга. Такие случаи одновременного изобретения настойчиво наводят на мысль, что культура по ходу своей эволюции «снабжает» многих индивидов прототипическими и стимульными конфигурациями, необходимыми для данного нововведения, и что в любой данной культурной среде возможны только некоторые нововведения.

Что можно сказать о психологических свойствах инноваторов, в том числе мотивациях? Прежде всего прямо-таки необходимо допустить, как это делает Барнетт и как предполагается организационной теорией, что все люди время от времени создают что-то новое в границах, установленных их культурой, локальной ситуацией и индивидуальными способностями. Иногда нововведение происходит случайно или в результате когнитивной ошибки. Кроме того, общества могут быть либо конгениальны, либо неконгениальны нововведению, в зависимости от того когнитивного процесса, посредством которого была осуществлена инновация. Так, например, ирокезская культура семнадцатого столетия весьма поощрительно относилась к религиозным (ритуальным и мифологическим), политическим и даже экономическим нововведениям, если когнитивная модальность была галлюцинаторной (Wallace, 1958b). В нашем обществе научные, технологические, религиозные и художественные инновации с готовностью вознаграждаются, независимо от когнитивной модальности, посредством которой они были созданы, политические же и экономические вознаграждаются гораздо меньше и фактически не имеют шансов на успех, когда известно, что когнитивная модальность открытия была галлюцинаторной. Если подойти к проблеме мотивации с точки зрения теории научения, выводящей на передний план понятие закрепления, следует ожидать, что члены общества будут «учиться» создавать новое именно в тех культурных областях, где нововведение обычно вознаграждается обществом (или, по крайней мере, той его частью, к которой принадлежит инноватор). Херсковин называет эти области областями «культурного фокуса». В таких областях влечение к максимальной организации обычно в наибольшей степени находит свое удовлетворение. Однако было бы ошибкой слишком далеко заходить в этой вере в культурную конформность инновации, ибо тут мы в не меньшей (а то и большей) степени, чем с процессом нововведения, имеем дело с критериями принятия. Как мы предположили, нововведение может пожинать и иные вознаграждения, нежели те, которые предлагает общество. Творческий порыв крайне трудно поставить под контроль или подавить. И в самом деле, похоже, что нововведение производится чрезвычайно гетерогенным населением, при в высшей степени изменчивых обстоятельствах и ради достижения столь разнородных сознательных целей, что можно заподозрить, что инновация *per se*^{11*}, как ментальный процесс, почти не зависит от мотивации; инновация как таковая – это «инстинктивная» склонность человеческого организма, приводимая в действие при малейшем подстрекательстве со стороны желания обогатить или упорядочить опыт. Мотивационные процессы, имеющие коннотацию с понятием «личность», будут с большей вероятностью управлять *реакцией* на нововведение (в том числе и реакцией самого инноватора).

Реакция на нововведение: принятие, применение и отвержение

Антропологи традиционно сохраняли интерес к тем психологическим процессам, которые определяют, будет ли предлагаемое нововведение принято для применения или отвергнуто самим инноватором, другими членами его общества и (в ситуациях диффузии и аккультурации) членами других обществ. В таких ситуациях нововведение обычно понимается как любая новая для культуры конфигурация, которая преподносится агентом изменения, например, изобретателем, торговцем, религиозным или политическим реформатором, военнопленным или супругом, происходящим из чуждого культурного окружения. Такое предлагаемое

нововведение может быть воспринято как стимульная конфигурация, находящаяся в согласии с прототипом, который поддерживается реципиентом. В этом случае принятие нововведения обычно будет приводить к его модификации, позволяющей ему вписаться в более широкий культурный *геитальт*; однако ради простоты изложения мы будем говорить о «принятии» без эксплицитного упоминания процесса модификации. Члены сообщества производят оценку нововведения, принимают или отвергают его и, наконец (если оно принято), используют. (Разумеется, мы не принимаем здесь во внимание такие микроинновации, которые включены, например, в языковой дрейф, ибо они, по-видимому, не предполагают рационального оценивания.) Эти процессы не обязательно протекают преднамеренно или даже осознанно: единственно необходимое допущение состоит в том, что нововведение должно быть прежде пропущено через своего рода экран, оценивающий его как «новую вещь», и только потом ему может быть дано то или иное вещественное применение.

Ситуация аккультурации в целом соответствует вышеописанной модели: «донорская» культура «предлагает» «принимающей» культуре «новую» культурную конфигурацию. После этого члены последней подвергают новую конфигурацию различным проверкам и рано или поздно принимают или отвергают ее. Действующие здесь механизмы, как бы плохо мы их ни понимали, приобрели первостепенную практическую значимость в современном мире, где разные национальные государства как во внутренней, так и во внешней политике напряженно пытаются заставить потенциальных союзников, а также свои народы, принять новые образцы культуры.

Одна из детерминант – так называемый «психологический экран», который ставится модальной структурой личности между предложением и принятием. Этот экран сортирует предлагаемые нововведения на две группы: (1) совместимые с обычной для общества структурой мотивов и (2) несовместимые с ней. Мотивационная структура, которую затрагивает этот процесс, располагается на высоком уровне абстракции, который включает в себя широкие ценности, имплицитно заключенные в этосе, национальном характере или модальной структуре личности: например, соблазнительность материального богатства, относительную значимость обязательств, накладываемых родственными связями и отношениями в сообществе, определение мужественности, важность пунктуальности и т. п. (см.: Wallace, 1951; Linton, 1947). Каждая отдельная аффективно нагруженная категория этого типа может использоваться для классификации огромного множества конкретных нововведений, которые, казалось бы, непосредственно релевантны для более ограниченных контекстов. Таким образом, эти ценности функционируют в культуре как постоянные параметры выбора, дающие коннотацию большинству феноменов, невзирая на несравнимость их индивидуальных определений. Можно заметить, что метод семантического тестирования («семантический дифференциал»), разработанный психологом Осгудом (Osgood, Suchi and Tannenbaum, 1957), в высшей степени подходит для оценки той функции, которую выполняют такие широкие ценности в наделении коннотативными значениями огромного множества существующих феноменов, в том числе инновационных предложений.

Между тем, если инновация успешно минует экран общих ценностей, она сталкивается далее с другими испытаниями. (Читатель, разумеется, заметит, что порядок этих различительных функций выбирается сугубо эвристически и не обязательно существует в природе.) Некоторые из этих дальнейших препятствий для принятия образуют в совокупности основную часть предмета «прикладной», или «практической», антропологии. Их общий характер «функционален»: иначе говоря, критерием приемлемости является убеждение потенциальных реципиентов в том, что данная инновация в целом внесет более важный вклад в удовлетворение сети желаний и потребностей, нежели в их фрустрацию. Как только нововведение получает такое культурное значение, оно само обретает статус испытываемой потребности. Необходимо, конечно, заметить, что представления донора о желаниях и потребностях реципиентов

не обязательно совпадает с представлениями о них самого реципиента. К настоящему времени выросла внушительная гора литературы по прикладной антропологии, где описываются и анализируются ситуации, в которых потенциальные реципиенты отказывались принять нововведения, которые по ожиданиям доноров должны были быть встречены с распростертыми объятиями. Ошибка донора обычно состоит в том, что он не удосуживается оценить релевантные негативные функции предлагаемого нововведения, иначе говоря, неправильно определяет институционализированные мотивы, которые эта инновация на самом деле будет фрустрировать (см.: Goodenough, n. d.; Paul, 1955; Mead, 1955; Spicer, 1952).

Следующим препятствием для принятия нововведений в большинстве обществ-реципиентов является наличие групп с разными материальными интересами, недовольствами и амбициями. Американская антропология в силу существующей в ней тенденции (формированию которой отчасти способствовала на раннем этапе своей работы школа «культуры-и-личности») сосредоточивать внимание на поведенческой гомогенности, причем даже в сложных обществах, испытывала некоторые трудности, мешавшие ей всерьез заняться интрасоциетальными группами. Британская социальная антропология, которая ставила в центр внимания взаимодействие между социальными сущностями, такими, как родственные группы, корпорации и т. д., иногда, как казалось американцам, пренебрегала «психологическими» процессами. Континентальные науки о человеке идут еще дальше: опираясь на вековую традицию интенсивного интереса к конфликту между заинтересованными группами, особенно общественными классами, европейский социальный ученый, похоже, обитает в мире мистически абстрактной межгрупповой динамики, в котором общественные классы сталкиваются друг с другом, плетут заговоры и контрзаговоры, подобно огромным теням на гигантском экране. Однако для теории культуры и личности в высшей степени важно, чтобы антропологи восприняли и использовали при определении хода культурного изменения британские и европейские открытия, касающиеся динамической роли групповых лояльностей, идентификаций и интересов. То, что в связи с аккультурацией мы можем показать наличие систематических групповых дифференциалов, даже в небольших обществах (см.: Spindler, 1955), – это, разумеется, важный первый шаг. Полезно также указать, как часто делалось в прикладной антропологии, что имущественные интересы одного индивида или группы могут оказаться под угрозой вследствие нововведения, способствующего обогащению другого; результатом этого обычно становится отвержение нововведения одним, принятие его другим и обоюдно деструктивный конфликт между обоими (иногда переносимый на донора). Между тем, дело отнюдь не ограничивается этой общенаблюдаемой поляризацией общества на фракции, настроенные более или менее решительно «за» или «против» того или иного предлагаемого нововведения. Главное здесь то, что многие общества, особенно более сложные, имеют свойство сохранять на протяжении длительных промежутков времени *две*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.