

В.Ю. Хотинец

СО-БЫТИЙНОСТЬ КУЛЬТУР В КУЛЬТУРНОМ МНОГООБРАЗИИ

Монография



 **участник
приоритет2030[^]**
лидерами становятся

Ижевск
2023

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
Институт педагогики, психологии и социальных технологий

В.Ю. Хотинец

**СО-БЫТИЙНОСТЬ КУЛЬТУР
В КУЛЬТУРНОМ МНОГООБРАЗИИ
Монография**



Ижевск,
2023

ISBN 978-5-4312-1126-3

© В.Ю. Хотинец, 2023
© ФГБОУ ВО «Удмуртский
государственный университет», 2023

УДК 159.922.4:008
ББК 88.542.5:71.08
Х852

*Рекомендовано к изданию Редакционно-издательским советом УдГУ
Издание подготовлено в рамках реализации Программы стратегического
академического лидерства «Приоритет-2030»*

Рецензенты: д-р психол. наук, профессор ФГАОУ ВО Национальный исследова-
тельский университет «Высшая школа экономики» Н.М. Лебедева,
д-р ист. наук, профессор ФГАОУ ВО «Пермский государственный национальный
исследовательский университет» Г.Н. Чагин

Хотинец В. Ю.

Х852 Со-бытийность культур в культурном многообразии : монография :
[Электрон. ресурс] – Электрон. символьное изд. (1,4 Мб). – Ижевск :
Удмуртский университет, 2023. – 127 с.

В книге в традициях объективистского и культурно-аналитического подходов излагаются представления о культуре, ее основаниях и принципах познания. С позиций мировоззренческих основ универсализма и партикуляризма рассматриваются вопросы о единстве культур и их наибольшем разнообразии. В аспекте функциональной регуляции взаимоотношений культур представляются результаты эмпирических исследований, заявляющие о психологических универсалиях, которые определяют «со-бытийность» культур, принятие и понимание друг друга индивидами из разных культурных миров.

Предназначается для специалистов-психологов, культурологов, социологов, этнологов, а также для всех тех, кто в своей социальной практике стремится обозначить пути развития гражданского сообщества в современных условиях.

Минимальные системные требования:

Celeron 1600 Mhz; 128 Мб RAM; WindowsXP/7/8 и выше;
разрешение экрана 1024×768 или выше; программа для просмотра pdf.

ISBN 978-5-4312-1126-3

© В.Ю. Хотинец, 2023
© ФГБОУ ВО «Удмуртский
государственный университет», 2023

Со-бытийность культур в культурном многообразии
Монография

Подписано к использованию 31.10.2023
Объем электронного издания 1,4 Мб
Издательский центр «Удмуртский университет»
426034, г. Ижевск, ул. Ломоносова, д. 4Б, каб. 021
Тел. : +7(3412)916-364 E-mail: editorial@udsu.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
1. ПОНИМАНИЕ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ИЗУЧЕНИЕ	6
2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МОДЕЛЯХ КУЛЬТУРЫ.....	13
3. ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ.....	17
3.1. Культура как ценности и смыслы	17
3.2. Культура как коммуникация	45
3.3. Культура как поведение	64
4. ВЗАИМОСВЯЗАНЫ ЛИ КУЛЬТУРЫ ДРУГ С ДРУГОМ?	71
5. ФУНКЦИИ, РЕГУЛИРУЮЩИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КУЛЬТУР (РЕЗУЛЬТАТЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ).....	79
5.1. Нормативная функция.....	79
5.2. Коммуникативная функция	95
5.3. Аксиологическая функция.....	104
ПОСЛЕСЛОВИЕ.....	117
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	119
ОБ АВТОРЕ.....	127

ПРЕДИСЛОВИЕ

Процессы современной социокультурной трансформации характеризуются резким усилением роли культуры в социальной жизни. Так, Л. Г. Ионин отмечает (2000, с.16), что повседневная социальная жизнь стремительно «окультуривается», наполняется культурным содержанием, обретая собственное автономное существование вне социального «базиса». Культура начинает пониматься уже не как пассивный «слепок» с реальных процессов поведения, а как их активная «форма». «Кодируя», «драматизируя» свое поведение, соотнося его с мифами и архетипами, индивиды сознательно используют последние для организации и нормализации собственной жизнедеятельности. Эти явления показывают, что культура прогрессирующим образом перенимает функции мотора, движителя общественного изменения и развития и, по мысли А. Шюца, организует процессы, протекающие в жизненном мире – сфере человеческих взаимоотношений (там же, с. 45–49).

В науке о культурах остаются две взаимосвязанные проблемы. Первая проставляет акцент на четко определяемые ограничения внутри каждой культурной вариации, которые регулируются общечеловеческими биопсихологическими факторами, процессами социального взаимодействия. Вторая ставит вопрос об имеющихся ограничениях и вытекающих из них возможностях к подобиям в форме и содержании культуры и человеческой психологии, которые универсальны и в смысле их соответствия определенным инвариантным позициям описания и сравнения, и в смысле наличия возможного субстанциального единообразия явлений культуры и психологии (см.: *Клакхон К.*, 2001).

Так, сторонники партикуляризма считают, что в современном мультикультурном обществе у каждого народа существуют модели культуры со своей специфической самобытностью и вероисповеданием. В культурных моделях объективированы образцы социотипического поведения этнических субъектов, не всегда комплиментарные и конгениальные друг другу, не совпадают друг с другом, что может привести к непониманию представителей различных культур.

Универсализм ориентируется на идею культурного синтеза, на «всемирность истории», на «схождение» культур. Сторонники данной концептуальной установки, признавая многообразие культур и «маршрутов» культурных изменений, убеждены в том, что в культурном «разнотравье» просматривается единая линия, провозвестие общечеловеческой культуры (*Гуревич П. С.*, 2003, с. 252). В рамках данного подхода не отрицается возможность универсальных психологических процессов. Предполагается, что психологические универсалии являются необходимым результатом схожести самих культурных значений и практик.

В отечественной науке на основе теоретического подхода к пониманию этнической границы (*Дробижева Л. М. и др., 1998*) ставится проблема взаимной дополняемости и зависимости культуро-обусловленных различий и неоднородном пространстве культурной отличительности. Исследователи пришли к заключению об открытии новых возможностей для понимания, почему в большинстве этнически плюральных обществ межнациональные отношения не сводятся к поиску «чужаков», а строятся на основе заинтересованного взаимодействия. Одно из объяснений заключается в том, что в ценностях и осознаваемых потребностях народов различных этногрупп есть не только разграничивающее, но и объединяющее.

Согласно Л. Г. Ионину (2000, с.216), для осуществления полистилистической культуры в действительности необходима реализация двух предпосылок. Первая предпосылка – терпимость граждан по отношению к иным и новым культурным стилям и формам, их готовность жить в достаточно сложной полистилистической культурной среде. Вторая предпосылка – наличие формальных правил и знание механизмов взаимодействия различных стилей, форм, культур, традиций в нормальном контексте повседневной жизни.

В предложенной книге предпринимается попытка найти то универсальное в культурных и психологических образованиях, которое предрешает «событийность» (единство при наибольшем разнообразии) культур, а индивидам из разных культурных миров принять и понять друг друга. Зоны совпадений психологических проявлений (модели поведения, коммуникации, ценности и смыслы) будет основой понимания сходств культур в многообразии межкультурных различий, единства общечеловеческих ценностей, толерантности в межэтническом взаимодействии.

В первой части работы читателю предлагается имеющийся богатый культурологический и психологический материал – достижение мировой науки – о понимании и познании культуры в объективистских и культурно-аналитических традициях. В позициях первой предполагается изучение объективности как таковой, тогда как во второй – изучение ее предпосылок и условий. При этом сторонники обоих направлений анализируют одни и те же явления. Но представители первого направления занимают позицию человека, принимая его взгляд и его восприятие объективности общественных явлений. Тогда как представители второго направления стремятся заглянуть за эту видимую объективность и понять, почему человек воспринимает эти явления как объективные. Хотя на самом деле они объективны и лишь в той мере, в какой люди в них верят и подтверждают эту веру своими действиями (*Ионин Л. Г., 2000, с.37–39*).

Методология выставляет перед наукой требование исследовать как общие закономерности, так и особенное, индивидуальное. Ведь сущность культуры есть воплощение общего в различном, особенном, конкретном (*Кнабе Г. С., 1993, с.17*). Согласно В. М. Пивову, культурологическое исследование направлено на осмысление общего в культуре в единстве с многосложностью особенного. Задачей современной науки о культурах является одновременное осмысление культуры в двух взаимосвязанных и взаимодополнительных аспектах - дифференцирующем и интегрирующем (*Пивов В. М., 2001, с.23*).

Дабы избежать методологических затруднений в мировоззренческих установках, в книге предлагается использовать ряд исследовательских принципов при изучении культуры. Анализ оснований и функций культуры в данной работе позволил подойти к проблеме со-бытийности культур. Категория «со-бытие» культур позволяет преодолеть противопоставление абсолютности культур, например, абсолютного индивидуализма и не менее абсолютного коллективизма. Рациональный синтез между этими двумя крайними пределами реальности не возможен.

Вторая часть есть эмпирическое подтверждение заявленной идеи. С учетом выделенных в теоретическом разделе важных для данной работы оснований культуры: аксиологически-семиотического, коммуникативного и нормативного выявляются психологические универсалии в культурном многообразии. Надеюсь, что эмпирические материалы привнесут новые знания в отечественную кросс-культурную психологию.

1. ПОНИМИНИЕ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ИЗУЧЕНИЕ

Казалось бы, что мировая наука настолько ушла вперед в определении прочно устоявшихся категорий. Но оказывается, это не так! Сегодня отсутствует единое мнение на предмет того, что есть «культура». Большинство работ, касающихся способов операционализации данного термина, начинаются со 157 определений, представленных А. Крёбером и К. Клакхоном. Авторы на основании анализа имеющегося в то время арсенала знаний предложили следующее ее толкование. «Культура состоит из эксплицитных и имплицитных моделей поведения, приобретаемых и передаваемых с помощью символов, составляющих отличительное достижение человеческих групп, включая их воплощенность в артефактах; сердцевина культуры состоит из традиционных идей и особенно из приписываемых им ценностных значений; системы культур могут рассматриваться, с одной стороны, как производные от деятельности, а с другой – как элементы, обуславливающие дальнейшую деятельность» (*Kroeber A. L., Kluckhohn C., 1952, p. 181-190.*) На выделенные ими группы определений культуры ссылаются многие современные исследователи культуры.

1. Дескриптивные определения описывают различные аспекты человеческой жизнедеятельности и поведения.

2. Исторические определения ориентированы на традициях прошлого времени.

3. Нормативные определения включают правила и нормы, которые руководят осуществляемой деятельностью группы людей.

4. Психологические определения подчеркивают множественность психологических аспектов, включающих имплицитные (приспособление) и наблюдаемые (привычки) феномены.

5. Структурные определения описывают модель или организацию культуры. Эта позиция связана с дескриптивной категорией в плане утверждения целостности, тотальности картины мира.

6. Генетические определения подчеркивают источник или генезис культуры.

В современных теориях культуры можно встретить другие группы, например, технологические, указывающие на способы человеческой деятельности по удовлетворению различных потребностей. В этот ряд можно отнести символические, отражающие культуру как систему символов, разделяемых группой людей и передаваемых ею последующим поколением; ценностные, воплощающие их в объектах окружающей действительности (см.: *Пивоев В. М., 2001, с. 9*). Л. Г. Ионин (2000, с.56) предлагает социологическое понятие культуры. По его утверждению, определения культуры, которые соответствуют видению

социологии как культурного анализа, – это определения репрезентативной культуры. По Фр. Тенбруку, будучи понятой как репрезентативная, культура представляет собой все представления, идеи, мировоззрения, убеждения, верования и т. п., являющиеся действенными в силу их активного приятия или пассивного признания. Они в совокупности составляют генеральное определение ситуации нашей жизни.

Изначально термин «культура» от латинского слова «colo» есть возделывать, возвращать. Стало быть, «cultura» – это «возделывание, обрабатывание, возвращение», другими словами – доведение вещей до совершенства. В начале XVI века первоначальный смысл был расширен до сферы человеческого развития, от культивации окружающей среды к культивации ума. До XIX века такое толкование культуры не было общепринятым. В дальнейшем термин либо синонимизировался со словом «цивилизация», или его использовали как антоним последнему (*Лурье С. В.*, 1997, с.138).

В свое время И. Г. Гердер дал развернутое значение слову «культура», которое устраивало научный мир и используется до сих пор. «Наш специфический характер заключается именно в том, что, рожденные почти без инстинктов, мы только путем упражнения в течение всей жизни воспитываемся до уровня человечности, и на этом основывается наша способность, как к совершенствованию, так и к порче и разложению... Мы можем при желании дать этому второму рождению человека, проходящему сквозь всю его жизнь, развитие, связанное либо с обработкой земли – «культура», либо с образом света – «просвещение» (*Гердер И.Г.*, 1959, с.243).

По мнению Дж. Хонигмана, (2001, с. 52) специальное значение этого слова указывает на два класса феноменов: на социально стандартизированное поведение (действия, мысли, чувства) какой-либо устойчивой группы и на материальные продукты или средства деятельности этой группы. Более того, эти феномены связаны своего рода в систему или некое целое. Термином «культура» Дж.Хонигман обозначает феномены нескольких уровней. Исходный уровень он называет «явной (overt) культурой», включающей в себя поддающиеся наблюдению действия и материальные объекты. Материальные продукты и орудия их производства можно поместить в отдельный класс и обозначить словосочетанием «материальная культура». «Скрытая культура» отлична от «явной культуры» и подразумевает собой идеи и чувства – феномены, непосредственно не наблюдаемые, но проявляющиеся в человеческом общении, а также при анализе материальных продуктов деятельности. В «скрытой культуре» выделяются четыре типа элементов: понятия (концепты), выражающие культурные универсалии; отношения; ценности; нормы (правила, стандарты) (см.: *Культурология*, 1994).

Социкультурная реальность, как пишет А. А. Белик (1998, с. 14), имеет два измерения – предметно-вещественное и идеально-образное. Особенность культуры как раз состоит в том, что ее элементы могут существовать как идеи (идеальные образования), разделяемые всеми членами данной этнокультурной общности. Идеи или образы объективируются, овеществляются в словах, сказаниях, в письменной форме в виде эпоса или произведений художественной литературы и т. д. Само понятие «есть» или «существовать» в применении к культуре означает и вещественно-материальное бытие ее элементов, и идеальное, субъективное их функционирование.

Отслеживание связей между различными элементами культуры – одна из задач, поставленная перед исследователями современной науки о культуре.

При изучении культуры М. С. Каган (1996) предлагает опираться на ряд принципов, среди которых мы выделим для нас более важные:

1) в культуре следует изучать не только ее содержание, но и рассматривать ее как некую систему с особой структурой, включающей в себя подсистемы и различные элементы, удельный вес которых может меняться;

2) в культуре как саморазвивающейся системе с учетом своеобразия и в то же время неотрывности друг от друга ее элементов допускается влияние внешних факторов, т. е. других релевантных ей систем.

Попытаемся распознать эти принципы в различных подходах к пониманию и изучению культуры.

Так, А. Радклифф-Браун – представитель функционалистского подхода – считает, что каждый элемент культуры изучается как часть, являющаяся функцией по отношению к целому. Ключевыми вопросами анализа культуры в рамках структурного функционализма являются взаимоотношения и функциональная взаимозависимость элементов культуры. Культура как живой организм существует постольку, поскольку элементы, его образующие, выполняют определенные функции, взаимосвязаны и дополняют друг друга. Культурные нормы, ценности, ритуалы объединяют человеческое общество в единое целое. Не менее важным в анализе культуры является изучение эволюции структурных изменений в пролонгированной трансформации одних ее форм в другие (см.: *Jenks C.*, 1993; *Лурье С. В.*, 1997, с. 143–144; *Белик А. А.*, 1998, с. 70–73).

Представитель эволюционистского подхода Э. Тайлор (*Tylor E.B.*, 1903) пишет, что культура представляет собой сложное целое, включающее познание, верования, искусство, мораль, право, обычаи, а также способности и привычки членов сообщества. Изучение особенностей человеческого плана в культурах различных обществ аналогично изучению законов человеческого мышления и поступков. Главным в изучении культурных особенностей является

сравнение сходных элементов различных культур (см.: *Лурье С. В.*, 1997, с. 139–141; *Белик А. А.*, 1998, с. 27–30).

Согласно М. Сегаллу, культура как организованное целое воспринимается в качестве системы, в которой культурный контекст неотделим от способа организации психологических черт и функций. В ходе изучения этих систем необходимо сравнивать только их части и свойства. (*Berry J. W. et al.*, 1992, p. 263–267).

Культура, с позиций М. Коула (1995), может быть понята как целостная совокупность артефактов (все средства культурного поведения), накопленных социальной группой в ходе ее исторического развития. Для М. Коула очевидно, что культура – это больше, чем простое случайное собрание артефактов и связанных с ними действий. То, что культура структурирована, не вызывает для него сомнений, но несомненен тот факт, что эта структурированность далеко не единообразна. Во всей соей совокупности накопленных артефактов культура рассматривается как специфическое для человека средство различия.

По мнению С. Харкнис (*Harkness S.*, 1994), центральной метафорой в концептуализациях культуры является соотношение ее «внешних – внутренних» измерений. Культура рассматривается как система внутренних правил, обеспечивающая мышление и действия индивидов с одной стороны и как система, управляющая такой деятельностью – с другой. Внешние проявления культуры контрастируют с внутренним культурным фондом (верованиями и ценностями). Поведение, которое может непосредственно наблюдаться, контрастирует с идеями, эмоциями и системами значений, скрытыми от наблюдения.

Б. Тейлор (*Taylor B. R.*, 1970) определяет культуру как совокупность имплицитных и эксплицитных обычаев членов общества, которые называются культурными чертами. Внутри культуры черты связаны друг с другом в целые комплексы, которые в свою очередь находятся во взаимосвязи друг с другом, формируя целостную культуру.

По мнению Д. Шнейдора (*Schneider D.*, 1976), культура состоит из элементов, которые определяются и разделяются в конкретном обществе как целостная реальность жизни, в которой человеческие существа живут и действуют.

Итак, в различных научных направлениях взгляды на толкование культуры, прежде всего, схожи тем, что в них рассматривается культура как целостная саморазвивающаяся система внутренних отношений (верований, идей, ценностей, обычаев и др.) и внешних объектов как средств деятельности, присущих тому или иному человеческому сообществу. Позиции в подходах к ее изучению согласуются с тем, что каждый элемент культуры рассматривается как часть функционирующего целого.

Отметим, что в толкованиях термина культуры с указанием ее сущности определяются ее основания и функции.

Аксиологически-семиотический подход к культуре является одним из самых важных, и это подтверждается в высказываниях ученых (см.: *Лурье С. В.*, 1997; *Белик А. А.*, 1998). Так, существенная особенность культуры с позиций А. Крёбера и К. Клакхона (*Kluckhohn .*, 1951) состоит в наличии традиционных, исторически выработанных и отобранных народом идей-ценностей.

Г. Триандис (*Triandis H.*, 1972) противопоставил объективные аспекты культуры, к которым причислил орудия труда, субъективным аспектам, таким как ценности, слова, общие представления, установки, нормы, роли. С его точки зрения, важным аспектом культуры является то, что она паттернизирована, имея структуру. Ценности, установки, орудия, дома, законы взаимосвязаны таким сложным образом, что они формируют некоторого рода целостность (*Idem*, 1980).

Л. Уайт утверждал (*White L. A.*, 1949), что человеческая жизнь отличается тем, что она несет в себе символический характер. Культура представляет собой специфический класс символических феноменов, присущих только человеку.

К. Гиртц (*Geertz C.*, 1973) трактовал культуру как общие символические системы, выходящие за рамки индивидов. Согласно его концепции, культура есть система значений, воплощенных в символической форме. Она включает в себя действия, понятия, любые значимые объекты, несущие определенный смысл, посредством которых индивиды вступают друг с другом в коммуникацию, передают друг другу свой опыт, формируя общее видение мира.

Дж. Джейкинс (*Jenkins J. H.*, 1994) рассматривает культуру в контексте более или менее известных в обществе символов и значений, которые динамически производятся и воспроизводятся индивидами в ходе интеракции. Культура, с ее точки зрения, является способом чувствования, мышления, и бытия в мире, неосознаваемым средством опыта, интерпретации и действия.

Р. Ронер (*Rohner R.*, 1984, р. 119–120) определил культуру как совокупность эквивалентных и взаимодополняющих усвоенных значений, сохраняемых человеческой популяцией и передаваемых из поколения в поколение.

«Культура есть форма общения между людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются» – говорит Ю. М. Лотман (1994, с. 6), указывая на первостепенность коммуникативной природы культуры.

Важность коммуникативной функции культуры подчеркивал представитель современной психологической антропологии Р. ЛеВин (*LeVine R. A.*, 1974). Он использовал термин культуры для обозначения организованного комплекса правил, на основании которых индивиды контактируют друг с другом, мыслят о самих себе, о других, ведут себя по отношению к другому и к объектам своего окружения. Эти правила не универсальны и они не всегда

принимаются, но они признаются всеми и обычно ограничивают число вариаций моделей коммуникации в популяции. Аналогично моделям коммуникации ограничиваются эксплицитными или имплицитными правилами модели взаимодействия между индивидами, социального поведения, ценности и верования относительно мира внешнего и внутреннего опыта.

Дж. Баркоу (*Barkow J. H.*, 1994) считает, что с точки зрения эволюционной психологии культура является водоемом различных категорий информации, обрабатываемой мозгом различными способами. Индивид отбирает информационные единицы, «редактирует» их, модифицирует, и, самое важное, использует их для становления его адаптивности к внешнему миру. Культура представляется как информационный бассейн, где индивид - активный пловец.

Нормативная (поведенческая) функция культуры предложена для рассмотрения А. Крёбером и К. Клаконом (*Kroeber A. L., Kluckhohn C.*, 1952, p. 181), которые определяли культуру как паттерны усвоенного и переданного посредством символов поведения, составляющие достижения человеческих групп, включая их воплощенность в артефактах.

Дж. Хонигман (*Honigman J. J.*, 1959) отмечает, что культура часто определяется как относящаяся к «социально стандартизированному» поведению. Он отмечает, что стандартизация - это нормальный феномен и универсальная особенность социальной жизни. Ее нельзя рассматривать как крайне сжатые предписания, относящиеся к деятельности. Такой взгляд устраняет практически всякую оригинальность и подавляет индивидуальные вариации.

Р. Ронер (*Rohner R.*, 1984) определяет культуру на основе поведений, обнаруживаемых в культуре. При этом он указывает, что культура есть организованная система значений, атрибутируемых представителями культурной общности окружению.

В свою очередь Г. Яхода, утверждая, что культура охватывает не только систему разделяемых правил и значений, говорит о включенности в нее поведения. При этом заявляет, что вопрос о роли окружения и наследственности в детерминировании поведения горячо и бесконечно обсуждается (см.: *Smith P. B., Bond M. H.*, 1999).

Как отмечает Л. Г. Ионин (1996, с.11–17), каждое из многообразных определений, сосредоточивается на какой-то одной стороне, характеристике, качестве культуры. Однако можно обнаружить согласие авторов определений в том, что культура – это характеристика человеческого сообщества.

С учетом предмета изучения в данной работе приемлемым является толкование культуры Д. Мацумото (2002, с. 31), включающее в себя перечисленные выше основания культуры. Оно дополняет ряд психологических определений культуры. По утверждению автора, культура есть динамическая система экспли-

цитных и имплицитных правил, установок, ценностей, представлений, норм и моделей поведения, общих для группы, передаваемых из поколения в поколение, относительно устойчивых с возможностью изменяться во времени. Культура представлена как система различных компонентов, которая сфокусирована на функциональных связях между ними.

2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МОДЕЛЯХ КУЛЬТУРЫ

В теории моделей культуры (см.: *Лурье С. В.*, 1997, с. 146–151; *Белик А. А.*, 1998, с. 75–98) в большей степени уделялось внимание конфигурациям, структурам и организациям культур, а не культурным элементам в отдельности с их культурным содержанием. Считалось, что культурные модели более стабильны, чем их составляющие, подверженные изменению во времени. Данный подход предполагает, что соответствующие модели наличествуют во всех культурах на различных уровнях, при этом степень их выраженности неодинакова (*Harris M.*, 1968)

Представитель психологической антропологии Р. Бенедикт (*Benedict R.*, 1934) указывает, что в каждом человеческом обществе культурные элементы имеют большое количество форм своего выражения (религия, семейная жизнь, экономика, политические институты и др.), но только одна из них встроена в рамки той или иной культуры. При этом каждая культура имеет уникальную конфигурацию форм внутрикультурных элементов, образуя единую неповторимую структуру. К тому же из континуума различных возможных вариаций этих элементов выкристаллизовываются только те, которые соответствуют этосу культуры, проявляющемуся во всех сферах человеческой жизни. Те формы, которые оказались неорганичными данной культуре, не получили в ней места для своего развития. Они могут не иметь значения для одной культуры, при этом получить чрезвычайную важность для других культурных обществ. Каждая их культурных конфигурация уникальна, вследствие чего не имеет смысла их сравнивать друг с другом, пишет Р. Бенедикт.

Как отмечает А. А. Белик (2001, с. 179), Бенедикт, анализируя четыре типа культур: аполлоновский, дионисийский, параноидный и мегаломаниакальный, стремилась выразить определенную интегральную целостность, группирующуюся вокруг условного центра – своеобразного «этоса», доминирующего настроения, существующего в той или иной этнокультурной общности.

Анализируя вклад Р. Бенедикт в развитие идеи о существовании моделей культур, С. В. Лурье отмечает (1997, с. 53–56), что автор делала нечто большее, чем усвоила идею о наличии некоего внутрикультурного интегратора. Она стремилась описать культуру как психологическую целостность, как внутренне гармоничную систему, проставляя акцент на психологической взаимосвязанности различных институций в каждом обществе. Ее более интересовал вопрос о психологическом соответствии индивидов-членов данной культуры и структурных элементов культуры. Р. Бенедикт подразумевала о необыкновенном созвучии человеческой природы и культурного окружения. Культура как бы под-

страивает под себя личность, а личность в свою очередь становится частью культуры.

Основные теоретические положения теории культурных моделей были обобщены А. Крёбером и К. Клакхоном (*Kroeber A. L., Kluckhohn C., 1952, p. 181–189*). Каждая культура, по мнению авторов, включает в себе общие принципы, на основе которых осуществляется отбор и упорядоченность тех или иных форм поведения. Таким образом, определяется вариативность культурных моделей. Модель культуры представляет собой некий устойчивый стержень, который наполняет себя соответствующими принципам его построения культурными элементами.

По утверждению А. Крёбера (*Kroeber A. L., 1952*), модели культуры или же ее конфигурации являются отличительными особенностями той или иной культуры. Он предлагал их рассматривать как некоторые абстракции, позволяющие усмотреть все элементы культуры в единстве: политическое устройство, одежду, пищу, произведения искусства, технологию строительства жилищ и т. п. Соглашаясь с Р. Бенедикт, он признает культурную целостность и определяет ее через понятие «модели культуры», которые можно описать в психологических терминах, что есть «этос».

А. Крёбер признавал существование психологических факторов как скрытой культуры, которая начинает о себе заявлять, например, в случае столкновения функционально сходных элементов одной культуры с другой. К тому же он призывал не отождествлять культуру как особый феномен с социальной структурой общества. Если культура представляет собой передаваемые и создаваемые ценности, идеи и другие символические системы, обуславливающие человеческое поведение и продукты деятельности людей, то социум есть система отношений между индивидами и их группами. (*Kroeber A., Parsons T., 1958*). Общество по отношению к культуре может являться лишь средством, инструментом, используемым последней для собственной объективации. Культура в сравнении с человеческим обществом есть более высокий уровень реальности.

Л. Уайт (*White L.A., 1949*) также выдвигает идею о целостности, интегративности культуры. Он утверждает, что культура есть надсоматическая (суперорганическая) система действительности, присущая лишь человеческому обществу, при этом имеющая свои собственные закономерности функционирования и развития. Культура, согласно Уайту, не совпадая с обществом и социальной организацией, выражает способ человеческого бытия.

По мнению С. В. Лурье (1997, с.151), тезис о том, что культура имеет свои собственные закономерности функционирования и развития, является наиболее значимым в работах Уайта. С. В. Лурье отмечает (там же, с.149–150), что для науки важна идея о моделях культуры, которые остаются неизменными на про-

тяжении своей жизни того или иного человеческого сообщества. Вокруг них происходит кристаллизация различных ценностно-содержательных элементов культуры, воссоздающихся в ходе исторического развития культуры. Автор отмечает особую важность идеи о том, что существует «скрытая культура» как психологический феномен, регулирующий характер взаимовлияния культур, принципы и механизмы заимствования культурных элементов.

Представители концепций моделей культуры привнесли в науку главную идею о том, что модель культуры есть некий присущий тому или иному народу алгоритм, другими словами программа поведения, действия, коммуникации, познания в стандартных для общества ситуациях.

Интересны идеи культурной вариативности Г. Триандиса (*Triandis H. C.*, 1972), который определил набор ценностей, установок, верований, норм, моделей поведения, отличающий одну группу культур от другой понятием культурный «синдром». Одним из значимых показателей культурной вариативности считается «индивидуализм-коллективизм», определяющий в какой степени культура побуждает и удовлетворяет интенции ее представителей к автономной или же конформной жизнедеятельности (*Hofstede G.*, 1980; *Kluckhohn Fl., Strodtbeck F.*, 1961; *Mead M.*, 1961; *Triandis H.C.*, 1972). В этот ряд Г. Триандис добавляет такие культурные показатели, как «простота-сложность», отличающая культуры отношением ко времени, специфичностью-диффузностью ролей ее представителей; «открытость-закрытость», регламентирующая соблюдение групповых норм. Наряду с этим предложено много других показателей культурной вариативности (см.: *Мацумото Д.*, 2002, с.44–45). Так, М. Малдер (*Mulder M.*, 1976, 1977) и Г. Хофстеде (*Hofstede G.*, 1980, 1984) использовали показатель «дистанции власти», определяющая степень распределения отношения власти к членам обществ. Д. Мацумото (*Matsumoto D.*, 1991) предложил несколько модифицированную версию этого показателя, названного «дифференциацией статуса», – то, в какой степени культуры поддерживают различия в статусе у своих представителей.

Г. Хофстеде (*Hofstede G.*, 1980, 1984) описал показатели «избегания неопределенности» как степень развития культурой институтов и ритуалов, обеспечивающих сопротивление тревоге, вызванной неопределенностью и двусмысленностью, «маскулинности-феминности» как степень поддержания культурой традиционных гендерных различий среди своих представителей.

П. Пелто (*Pelto P. J.*, 1968) классифицировал культуры по показателю «напряженности» – т. е. по степени их внутренней гомогенности. Е. Холл (*Hall E.T.*, 1966) полагал, что культуры можно дифференцировать согласно показателю «контекстуализации». Высококонтекстные культуры способствуют дифференцируемому поведению в соответствии со специфическим контекстом.

Низкоконтекстные культуры минимизируют различия в поведении, вызываемые контекстом.

Таким образом, можно смело считать, что показатели культурной вариативности определяют ту или иную модель культуры.

3. ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

3.1. Культура как ценности и смыслы

Исследование ценностей в социальной группе ориентируется не только на изучение природы, иерархии ценностей в обществе, влияющих на индивидуальный стиль жизни; совокупности внешних условий, через которые преломляется ценности индивида (*Triandis Н. С.*, 1964; *Жуков Ю. М.*, 1976 и др.), но и через отношения членов социальной общности к своему миру (см.: *Лурье С. В.*, 1997, с. 77-86) в реальных жизненных взаимодействиях (см.: *Ионин Л. Г.*, 2000, с.123–173).

Так, по мнению М. Рокича (*Rocheach М.*, 1972, р. 124), ценности представляют собой базовые убеждения в том, что определенные формы поведения или жизненные цели являются индивидуально или социально более предпочтительными по отношению к другим формам поведения или жизненным целям. Их следует рассматривать как абстрактные идеалы, представляющие собой человеческие убеждения об идеальных моделях поведения и идеальных жизненных целях. По мнению М. Рокича (там же, с. 159, 160), данное толкование ценностей соотносимо с их определениями, предложенными К. Клакхоном (1951), Б. Смитом (1963) и Р. Уильямсом (1967).

М. Рокич подчеркивает, что ценности включают в себя мотивационный, когнитивный, аффективный и поведенческий компоненты; детерминируют социальное поведение человека; являются отличительными особенностями не только на индивидуальном уровне, но и между людьми, принадлежащими различным группам, нациям и культурам (*Rocheach М.*, 1972, р. 157–158).

С позиций К. Клакхона (*Kluckhohn С.*, 1951), ценности есть представления о желаемом, которое определяет выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом возможных средств и способов действия. Ценности представляют собой точку пересечения между индивидом и обществом.

Главной жизненной задачей индивида по Оллпорту является необходимость упорядочить и систематизировать наше знание о мире. Оллпорт использует категорию «ценностей», утверждая, что изучение их наиболее плодотворно, если исходить из концепции 6 основных интересов или мотиваций личности: теоретической, экономической, эстетической, социальной, политической и религиозной. Так, экономический тип систематизирует все предметы окружающего мира с точки зрения их полезности. На эстетическом (наивысшем) уровне ценности приносят форму и гармонию. Для социального типа высшей ценностью является любовь к народу, для политического типа – власть, сорев-

нование и борьба. Для религиозного типа, по представлению Оллпорта, наивысшая ценность состоит в достижении высшего единства.

Нередко ценности культуры называют «культурными универсалиями», к которым относят различные культурные феномены. Они отличаются друг от друга в зависимости от содержательности и доминирования их в картине мира. Так, В. М. Пивоев (2001, с. 50) основные ценности человеческой жизни объединил в девять групп: 1) онтологические: свобода, правда, справедливость, независимость, честь; 2) экзистенциальные: мир, покой, безопасность, благополучие, здоровье; 3) экономические: богатство, изобилие, благосостояние, успех, процветание; 4) самоутверждения: слава, престиж, популярность, известность, уважение, авторитет; 5) эстетические: красота, грация, возвышенное, комическое, трагическое; 6) нравственные: благо, честность, порядочность, благодарность, долг, благородство, совесть, щедрость, добро; 7) телеологические: смысл жизни, цель, надежда, вера, Бог, милосердие; 8) человеческих отношений: дружба, любовь, преданность, верность, взаимопомощь, альтруизм; 9) интеллектуальные: мудрость, знание, ум, рассудок, разум.

К тому же (там же, с.50–51), в разных культурах в разные исторические периоды на первый план выходят те или иные ценности. В европейской культуре, например, автор отмечает рационализм, индивидуализм, свободу и чувство вины, тогда как в восточной – иррационализм, социальность и чувство стыда как основу морали. Человек на Востоке страшится общественного осуждения больше мере, чем суда совести. Ссылаясь на Якова Буркхардта, В. М. Пивоев приводит основные добродетели (ценностные установки) венецианцев эпохи Возрождения – доброта, невинность, усердие в благотворении, благочестие, милосердие.

К. Клакхон (*Kluckhohn C.*, 1956) разработал аналитическую схему ценностей. С его точки зрения существуют различия между видами ценностей: 1) в плане их валентности (позитивные и негативные ценности), 2) в плане их содержания, 3) в плане предпочитаемого стиля и характера действия. Кроме того, он указывает на различия между «инструментальными ценностями», относящимися к средствам осуществления цели, иначе «ценностями цели». В кросс-культурном сравнении ценностных ориентаций Клакхон представил их через бинарные оппозиции ценностных предпочтений. Тем самым, образовались три набора дихотомий:

1. Природа – Человек: а) детерминированность – недетерминированность (жизнедеятельность, основанная на закономерности, противопоставляется жизнедеятельности, основанной на случайности.); в) единство – плюрализм (противопоставление двух концепций мироздания – мира как целостности и мира как состоящего из различных элементов, в котором разные сферы бытия

подчиняются разным принципам); с) зло – добро (враждебность или добродетельность природы к человеку).

2. Человек – Человек: а) индивид – группа (приоритет индивидуального или группового); в) я – другие (оппозиция: эгоизм – альтруизм); с) автономия – зависимость (противопоставление индивидуальных и групповых целей); d) активность – восприимчивость (активное воздействие человека по отношению к внешнему миру или же доминирование внешнего мира над человеком); е) дисциплина – своеволие (Апполоно-Дионисийское противоречие между осторожностью и авторитаризмом); f) физическое – умственное (чувственное противопоставляется интеллектуальному); g) натянутасть – расслабленность (интенсивная активность, связанная с преодолением препятствий, противопоставляется легкому, бесконфликтному пути); h) новое – бывшее (настоящее время (установка на здесь и сейчас) противопоставляется прошлому и будущему).

3. Природа и человек в совокупности. Этот ряд оппозиций отражают ценностные предпочтения, связанные с экзистенциальными категориями: а) количество – качество (предпочтительность подхода, связанного с измерениями, качественному (содержательному)); в) уникальное – общее (дискретность и частичность противопоставляются абстрактности и универсальности).

Как видно, представленная классификация содержит в себе универсальные установочные доминанты, эмпирические проблемы, проблемы повседневной жизни, детерминированные глобальными ценностями.

Помимо того, К. Клакхоном (*Kluckhohn C.*, 1956, p. 411) была определена категория «ценностные ориентации» как обобщенная концепция, включающая систему взглядов на природу (места человека в ней); понимание человека (отношений человека к человеку, отношений человека с окружающим миром); систему взглядов на поведение человека.

По мнению Ф. Клакхон и Ф. Стродбека (*Kluckhohn Fl., Strodtbeck F. L.*, 1961, p. 9.), ценностные ориентации являются комплексом строго определенных принципов, образующихся в результате отношения и познания окружающего мира, которые в своем синтезе составляют магистральное направление в проявлении и выражении культуры, ее центральную тему. В свою очередь последние детерминируют человеческие поступки и обеспечивают разрешение общечеловеческих проблем.

Ф. Клакхон и Ф. Стродбек в своих работах рассматривали пять абстрактных категорий, соответствующих тем «общечеловеческим проблемам», которые ставятся и разрешаются в каждой культуре: 1) отношение человека к природе; 2) отношение человека ко времени; 3) модальность человеческой актив-

ности; 4) модальность межчеловеческих отношений; 5) представление о внутренней природе человека.

Авторы доказывают с помощью формализованных методов, что существуют достаточно явно выраженные внутрикультурные соответствия и межкультурные различия. Ценностные ориентации, считали они, операционализируется как конкретный выбор из конкретного ограниченного количества возможных моделей поведения в тех или иных ситуациях повседневной жизни. В результате исследования ценностных ориентаций авторы получали возможность описать центральную тему (этнос) изучаемой культуры.

Представители ценностного подхода рассматривали личность как носителя культуры и прежде всего коллективных ценностей. По мнению Ф. Клакхон, личность есть узел или профиль ценностных ориентаций, тех, которые характеризует культуру. Личность включает в себе упорядоченную систему ценностных ориентаций, которая формируется в период социализации ребенка в конкретной культурной традиции (*Kluckhohn Fl., Strodtbeck F. L., 1961, p. 31*).

Каждый представитель группы является носителем коллективных ценностей, проявляющихся в его поведение, и являющиеся источником информации о той или иной культуре, считала М. Мид (*Mead M., 1953*). Стало быть, ценности составляют глубинное ядро человеческой психики.

Анализируя разные исследовательские подходы, С. В. Лурье (1977, с. 81) отмечает наличие различных взглядов на сущность и происхождение ценностей. Представители культуро-центрированного подхода считали, что коллективные ценности влияют на систему ценностей индивида. Напротив, представители личностно-центрированного подхода утверждали, что вернее всего следует говорить о влиянии индивидуальных особенностей модальных личностей на формирование групповых ценностей.

Проблема соотношения и методологического синтеза двух подходов, возможность построения концептуальной схемы взаимодействия индивидуальных и групповых ценностей, исследование процесса формирования индивидуальных ценностей и их модификации в соответствии с изменением социокультурного окружения представлены в теории символического взаимодействия к исследованию ценностей (там же, с.77–83)

Согласно символическому пониманию культуры, культурные феномены, являются «символическими формами в структурированном контексте», а «культурный анализ» представляет собой изучение значимых конструкций и социальных контекстуализаций символических форм. Этот метод понимается как интерпретационное объяснение значений, воплощенных в символических формах (см.: *Лурье С. В., 1997, с. 151*).

В символической концепции культуры К. Гиртца (*Geertz C. L.*, 1973) культура представляет собой «стратифицированную иерархию значимых структур». Последние включают в себя действия, символы и знаки. Адекватный анализ культуры заключается в интерпретации интерпретации; речь идет о вторичной интерпретации мира, представленной людьми, создающими его.

Л. Уайт (*White L. A.*, 1959) представляет культуру как организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных с помощью орудий), идей (веры, знания) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме. Символ с его точки зрения – это предмет или явление, значение которого определяет тот, кто использует его в качестве средства коммуникации. Символы создаются путем закрепления какого-либо значения или качества за определенным объектом. Знак – это нечто, указывающее на что-то другое. «Мы видим дым и догадываемся о пламени» – в качестве примера предлагает Уайт. «Мы видим красный свет и остерегаемся опасности». Значение или смысл знака может быть связано с физическими особенностями его самого и с его отношением к предмету или явлению, на которое он указывает, как, например, в случае с дымом, указывающем на наличие пламени. Слова могут функционировать и как символы, и как знаки. Иначе говоря, они могут иногда употребляться в символическом контексте, а иногда в знаковом (Уайт Л. А., 1996).

В свою очередь Т. Парсонс (*Parsons T.*, 1951) заявил о существовании определенного культурного поля, возникающего в результате сложившейся системы действий или взаимодействий «Я» с «другим», в рамках которого возникают культурные или символические объекты.

Смысл социальных действий зависит от культуры, поскольку только она определяет их значение, их символический смысл. Тем самым в отношении с миром участник социального действия может вступать только посредством знаков и символов. Никакого социального взаимодействия не может осуществляться вне культурного, символического поля. Культурные объекты, согласно Парсонсу, – это символические элементы культурной традиции, такие как идеи, верования, символы, ценностные модели. Культура существует и как система символов, представленная социальными институтами, и как модель культурных значений и смыслов в человеческом сознании (*Parsons T.*, 1961).

Связь понятий «культура» и «смысл» очевидна для многих авторов. Так, Э. В. Соколов (1972, с. 99–154) считает, что культура существует только тогда, когда она опирается на знаковую функцию, позволяющую фиксировать и передавать ценностные смыслы в однозначном виде или концентрированными порциями, обеспечивать широту и глубину – осмысления мира. По мнению Ю. М. Лотмана (1993), культура каждого народа

выражается в его языке. Семиотика культуры заключается не только в том, что культура функционирует как знаковая система. Важно подчеркнуть, что само отношение к знаку и знаковости составляет одну из основных типологических характеристик культуры. Культура есть семиосфера как система ценностных смыслов культуры (см.: Лотман Ю. М., 2000).

Д. А. Леонтьев (1999, с. 413) предлагает рассмотреть связь культуры и смысла с различных научных и методологических позиций. Автор ссылается на строки ученых, ярко раскрывающих смысловое основание культуры. Так, философское понимание культуры допускает рассмотрение смысловой коммуникации индивидов через пространство и время, опосредованное культурными артефактами, как специфической формы межличностной коммуникации и трансляции смысла (*Библер В. С.*, 1991). «Вся история культуры есть не что иное, как попытка коммуникации – более или менее развернутая попытка «культуры для себя» стать «культурой для других», попытка обнаружить и объективировать для других свои тайные, субъективные смыслы; и одновременно — попытка обнаружить и сделать своими смыслы другого человека» (*Лобок А. М.*, 1997, с. 464). Аналогично, с психологической точки зрения культура, ее создание и усвоение есть опосредованное и деперсонализированное общение. «Онтологически культура есть не что иное, как внесение в мир смысла» (*Баткин Л. М.*, 1989, с. 117–118).

Культура, согласно Д. А. Леонтьеву (1999, с. 413–414), выступает определенным хранилищем ценностей и смыслов жизни. Она понимается как системная иерархия смыслов (*Рубцов Н. Н.*, 1991, с. 136), как система перевода ускользящих в прошлое и будущее ценностей настоящего в бытие человека, в смыслы его жизнедеятельности (*Крымский С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М.*, 1993, с. 32). Характеризуя культуру как «смыслодобывающее и смыслоизготавливающее орудие», С. Великовский отмечает (1979, с. 46), что она была и пребудет духовным домогательством Смысла – согласия между предполагаемой правдой сущего и полагаемой правдой личности. А. А. Пелипенко (1999) понимает смысл как универсальную самоорганизационную форму культуры.

Д. А. Леонтьев (1999, с. 414) расчленил процессы смыслового взаимодействия личности с культурой и рассмотрел их отдельные звенья:

- (1) внесение индивидуальных смысловых содержаний в культуру;
- (2) формы существования и сохранения смыслов в «теле» культуры;
- (3) усвоение смыслов из культуры.

Считаю необходимым выделить четвертое звено в этом ряду (см.: *Parsons T.*, 1961).

- (4) формы существования культурных смыслов в человеческом сознании.

А теперь рассмотрим отдельно все звенья процесса взаимодействия культуры и личности.

Характеризуя первое звено – внесение индивидуальных смысловых содержаний в культуру, способ полагания смысла, Д. А. Леонтьев (1999, с. 414) обращается к работе С. Великовского, в которой предлагается рассматривать его как одной из моделирующих единиц культуры (*Великовский С.*, 1999, с. 673–675). Способ полагания смысла по С. Великовскому (1989.С.17–21) раскрывается через следующие компоненты: способ выработки (производства) смысла; положение (статус в обществе) тех, кто занят этим производством; источники «сырья» для производства смысла; инструменты добывания, обнародования и распространения смыслов; учреждения их хранения.

Д. А. Леонтьев (1997, а) рассматривает процессы опредмечивания индивидом своих сущностных сил через создание произведений материальной и духовной культуры как одно из двух магистральных направлений самореализации личности. Вместе с тем рассмотрение самореализации он допускает через полагание смысла, а форм и разновидностей самореализации через формы и виды такого полагания. Эти допущения Леонтьев обосновывает утверждениями В. П. Зинченко (1989, с. 62), который говорил о том, что создание вещи представляет собой воплощение смысла, опредмечивание, проходящее под его контролем; понятие культуры, в частности, материальной культуры, подразумевает единство смысла, идеи и предмета, слитых в одно культурное образование.

«Предметы могут терять свое назначение, утрачивать изначальные смыслы и приобретать новые. Точно так же и идеи, понятия могут утрачивать предметность, терять свое былое значение, обесмысливаться и возрождаться, наполняясь новыми смыслами» (*там же*). Разрушение же этого единства является симптомом патологических процессов в культуре.

Обращаясь ко второму звену процесса взаимодействия личности с культурой – к бытованию смыслов в «теле» самой культуры, Леонтьев рассматривает (1999, с. 415) внутреннюю динамику самой культуры, отмечая ее два основных принципа. Первый из них – это принцип возрастающего разнообразия (*Иванченко Г. В.*, 1999) или близкий к нему принцип эволюционной значимости индивидуальной вариативности в социогенезе (*Асмолов А. Г.*, 1996, б), из которых следует, что широта и вариативность полагаемых в культуре смыслов благоприятна для развития культуры, а их ограничение, соответственно, неблагоприятно для нее. Второй из них это принцип диалога, взаимодействия смыслов в культуре. Этот принцип с предельной четкостью сформулировал М.М. Бахтин (1986), гласящий, что два смысла, встречающиеся в культуре, не могут не соприкоснуться, не могут не вступить в диалог. «Сложность двустороннего акта познания – проникновения. Активность познающего и активность открываю-

щегося (диалогичность). Умение познать и умение выразить себя. <...> Элементы выражения, в них скрещиваются и сочетаются два сознания (я и *другого*); здесь я существую для другого и с помощью другого. История конкретного смосознания и роль в ней другого. Отражения себя в другом» (там же, с.429–430). К тому же, смысл раскрывается и понимается лишь с помощью другого смысла (там же, с. 382).

Культура, продолжает Д. А. Леонтьев (1999, с.416), в этом понимании и оказывается, собственно, механизмом, позволяющим отдаленным друг от друга смыслам вступать в диалог. При этом он ссылается на М. М. Бахтина, который писал, что «два высказывания, отдаленные друг от друга во времени и в пространстве, ничего не знающие друг о друге, при смысловом сопоставлении обнаруживают диалогические отношения, если между ними есть хоть какая-нибудь смысловая конвергенция» (там же).

К основным формам культуры, в которых сохраняются и транслируются смыслы, Леонтьев относит артефакты (вещи), знаковые системы (семиосфера) и модели поведения. Говоря о знаковых системах, Леонтьев (1999, с. 416) имеет в виду максимально широкое их понимание, включающее и такие наиболее древние и наименее кодифицированные образования как мифы. Связь мифов со смыслами достаточно очевидна и подробно анализируется многими авторами. Так, по мнению, В. М. Пивоева (2001, с. 40), миф есть живой смысл, непосредственное переживание человеком своей связи с миром, переживание осмысленности ценностного отношения, значимости мира для человека и человека для мира. Помимо главной задачи, заключающейся в создании картины мира, миф включает в себя потребность ценностного самоопределения человека и социальной общности для самоосмысления, самовозвышения и самовосхваления. К основным законам мифологизма можно отнести: упрощение и поляризация мира на «свой» и «другой»; символизация выражения; позитивное самооценивание; телеологизация – вложение целей и смыслов жизни; интеграция социальных связей для оптимизации своего существования (там же, с. 32).

Другим носителем смысла в культуре является символ. Символ, по П. А. Флоренскому (1994, с.178), – это «органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого. Эмпирический мир делается прозрачным, и чрез прозрачность этого мира становятся видимы пламенность и лучезарный блеск других миров».

Согласно К. Г. Юнгу, «то, что называется символом – слово, имя или даже картина, которые могут быть известны в повседневной жизни, однако содержат нечто специфическое, дополнительное сверх условного обычного значения. Символ включает нечто смутное, неизвестное, или спрятанное от нас... Слово

или образ становятся символическими, когда они подразумевают более того, что очевидно из их непосредственного значения. Это более широкий «бессознательный аспект», который никогда не может быть более точно определен или более полно объяснен» (*Jung C. G.* 1969, с. 35–38).

По мнению Ю. М. Лотмана (1992е, с. 199), символ, «выступает как бы конденсатором всех принципов знаковости и одновременно выводит за пределы знаковости. Он посредник между разными сферами семиозиса, а также между семиотической и внесемиотической реальностью. В равной мере он посредник между синхронией текста и памятью культуры. Роль его – роль семиотического конденсатора». Другими словами, символ и в плане выражения, и в плане содержания представляет собой «текст», т. е. обладает некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливы выраженной границей, позволяющей ясно выделить его из окружающего семиотического контекста. Символ всегда пронзает культурный срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Являясь важным механизмом памяти культуры, символы переносят тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой. Однако природа символа, как он отмечал, двойственна. С одной стороны, пронизывая толщу культур, символ реализуется в своей инвариантности и в своей повторяемости он выступает как посланец других культур, выразителем метакультурных ценностей. С другой стороны, символ активно коррелирует с культурным контекстом, трансформируется под его влиянием и сам его трансформирует. Его инвариантная сущность реализуется в вариантах (там же, с. 192–193).

Д. А. Леонтьев пишет (1999, с. 417), что без смысла не может быть символа. Смысл символа образуется посредством переноса на символический предмет смысла другого объекта по механизму ассоциативной связи. Последнее наиболее наглядно просматривается на примере религиозных символов, фетишизма.

Л. Г. Ионин же отмечает (2000, с. 151–155), что мифологические символы не указывают на что-то другое и не отсылают к чему-то другому. Они в своем чувственном качестве являются чем-то другим. В определении мифологического символа отсутствует и обозначающий, и обозначаемый, этот символ не играет роль «знака» чего-то другого, заместителя или представителя чего-то другого. Ссылаясь на А. Ф. Лосева, автор подчеркивает, что действие или предмет, выступающий в роли символа в ритуалах, связанных с мифами, является одновременно и самим собой, и другим, и обозначающим, и обозначаемым, и идеей, и вещью.

Рассматривая взаимоотношения мифологических символов и элементов репрезентативной культуры, автор заявляет об их гомологизме по сходству

функций, происхождению и строению. Вслед за Ф. Тенбруком Ионин определяет репрезентативную культуру как такие идеи, мировоззрения, системы мысли, которые либо активно признаются людьми, то есть поддерживаются практическим поведением, либо пассивно принимаются, то есть не вызывают активного сопротивления, активного неприятия.

Выявляя основные законы символизма, В. М. Пивоев (2001, с. 206) указывает: 1) многозначность («конденсатор и аккумулятор» смыслов и ценностей), реализующаяся в инвариантности и адаптивной вариативности; 2) изоморфизм (подобие мира реального и сверхреального); 3) необратимость, или односторонность (однонаправленность знаковых отношений); 4) медиация (связь, посредничество между пластами культуры); 5) синтетичность, т. е. символ есть особенное, выражающее одновременно и общее, и единичное.

Третье звено процесса взаимодействия культуры и личности – усвоение заложенных в культуре смыслов и психологических следствий этого усвоения. Д. А. Леонтьев отмечает (1999, с. 418) три аспекта этой проблемы.

Первый аспект связан с такой сравнительно мало изученной реальностью как трансляция смыслов в культуре через образы поступков (модели поведения).

В «культурных схемах» Ф. К. Бартлетта (*Bartlett F. C.*, 1932), в «культурных моделях» Р. Д'Андрате (*D'Andrade R.*, 1984, 1990, 1995), в «культурных сценариях» Дж. Брунера (*Bruner J. S.*, 1990, 1996), в системах значений и культурных формах поведения Л. С. Выготского (1956), А. Н. Леонтьева (1975, 1979), А. Р. Лурии (1979), в «артефактах» М. Коула (1997), представлена идея наложения на настоящее следов обобщенного и упорядоченного прошлого, репрезентации культурно обусловленных феноменов.

Д. А. Леонтьев (1999, с. 418) приводит эпизод В. О. Ключевского по курсу русской истории. «Представьте себе, пишет он, что по улице на полном скаку несется тройка. Но если на ее пути окажется ребенок, кучер, рискуя собственной жизнью и своими лошадьми, не может не свернуть с дороги. Здесь обнаруживается та культура поступка, образа жизни и действия, которая выражает опыт сотен поколений людей, опыт мировой истории» (Ключевский цитируется им по кн.: Крымский С. Б. и др., 1993, с. 31).

В литературном творчестве народа описываются прототипические модели поведения или сценарии, которые задают последовательность мыслей, желаний, поступков, чувств (Вежбицкая А., 1996, с. 371). Речь идет о поступках героев, служащих образцом поведения и деятельности, возведенных в ранг добродетелей. Согласно Т. М. Дридзе, на чью работу ссылаемся вслед за Д. Гудковым, «целостная культура общества может быть рассмотрена как система нормативно-ценностных образцов деятельности и поведения людей,

накапливаемых в предметной форме. <...> Целостная культура общества вбирает в себя освоенные, канонизированные продукты материально-практической и коммуникативно-познавательной деятельности, т. е. только те тексты, которые в тех или иных конкретно-исторических условиях оказались более приемлемыми, обрели статус «общепринятых», канонических для субъектов того или иного уровня социальной организации общества» (Дридзе Т. М., 1984, с. 236–237). Д. Гудков (2003, с. 114) определяет их как систему эталонов национальной культуры. Борьба за ту или иную систему социального поведения, конституируемую определенной системой эталонов и находящей в ней свое отражение, оказывается борьбой за языковые (прежде всего) означающие, ибо (здесь Д. Гудков обращается к В. Н. Базылеву) именно «язык опредмечивает идеологическую сетку, которую та или иная социальная группа помещает между индивидом и действительностью; она принуждает его мыслить и действовать в определенных категориях, замечать и оценивать лишь те аспекты действительности, которые эта сетка задает в качестве значимых» (Базылев В. Н., 1994, с. 183–184).

Различные типы культуры, пишет Ю. М. Лотман (1992, с. 296), диктуют специфические формы и нормы исторического и социального поведения, эпохальные и социальные типы реакций, представления о правильных и неправильных, разрешенных и недозволенных, ценных и не имеющих ценности поступках. На фоне сложных этических, религиозных, эстетических, бытовых и других семиотических норм складывается психология группового поведения.

Культура обеспечивает субъективную ориентированность на норму поведения (например, высоко оценивается «правильное» поведение, жизнь «по обычаю», «как у людей», «по уставу») или же ее нарушение (например, стремление к чудачеству, юродству, обесцениванию нормы амбивалентным соединением крайностей). Для общества важны те поступки, которым в данной системе культуры приписывается некоторое общественное значение. Одновременно личность как бы доорганизовывает себя, усваивая модели поведения, и становится «типичнее» не только для других, но и с позиций самого субъекта (см.: Лотман Ю. М., 1992а, с. 296–297). Так, анализируя в историко-психологическом плане поведение декабристов, Лотман (там же, с. 299) отмечает, что декабристы проявили значительную творческую энергию в создании особого типа русского человека, резко отличного по своему поведению от всего того, что знала предшествующая история. Это специфическое поведение значительной группы молодых людей, находившихся по своим талантам, характерам, происхождению, личным и семейным связям, служебным перспективам (большинство декабристов

не занимало – да и не могло занимать по своему возрасту – высоких государственных постов, но значительная часть из них принадлежала к кругу, который открывал дорогу к таким постам в будущем) в центре общественного внимания, оказало значительное воздействие на целое поколение русских людей, явившись своеобразной школой гражданственности. Идеино-политическое движение дворянской революционности породило и специфические черты человеческого характера, особый тип поведения.

Второй аспект по Д. А. Леонтьеву (1999, с. 419) связан с противопоставлением причинной и смысловой детерминации поведения. Культура, писал ранее В. С. Библер, может быть рассмотрена как «смотерминация индивида в горизонте личности» (1991, с.289). По словам Д. А. Леонтьева, действительно, культурный человек, то есть человек, взаимодействие которого с миром в достаточной степени (превышающей социализационный минимум) опосредовано культурой, – это человек, ищущий смысл или, по меньшей мере, ориентирующийся на смысл. Вполне закономерна поэтому способность человека к самоопределению–способность (по О. С. Газману, на которого ссылается Д. А. Леонтьев «самостоятельно вырабатывать руководящие принципы и способы своей деятельности», которая отчетливо связана со смысловой детерминацией, постулируется как «базовый компонент личностной культуры» (Газман О. С., 1989, с. 7). При этом социум стремится ограничить подобную самодетерминацию индивида жестко заданными рамками, свести к минимуму свободу его маневра в культурном пространстве. В. С. Библер, напоминая об этом противопоставлении, связывает смысловую детерминацию именно с культурой (см. об этом: Леонтьев Д. А., 1999, С. 419).

Третий аспект, по мнению Д. А. Леонтьева, связан с усвоением смыслов, транслируемых через культуру, как сложный процесс, не сводящийся к пониманию. Пространство смысла многомерно, в котором совмещается множество ценностно-смысловых полей. Оно представлено человеку бездной бесконечного смысло-ценностного Космоса-Хаоса, который в конце концов нужно усвоить и понять. Понимать, значит осмыслить, извлечь смыслы, и усвоить – уяснить ценностные параметры картины мира (см.: Пивоев В. М., 2001, с. 198). Д. А. Леонтьев пишет, что усвоение культурного смысла предполагает (далее он цитирует работу: Козловский В. П., 1990, с. 34–35) «вживание в него, вращение в ткань того культурного мира, смыслом которого он является. Смысл требует бытийного, жизненного соучастия в нем, сопричастности, натурализации, тогда он выступает во всей полноте своего содержания и функций как носитель уникальных секретов культурного процесса, действий, поступков, образа мыслей и чувств того или иного самобытного сообщества людей». Тем самым задается принцип бытийного опосредования процессов формирования но-

вых смыслов. Частным случаем этого процесса, по Д. А. Леонтьеву, выступает процесс и закономерности усвоения социальных ценностей и превращения их в личностные ценности.

Наконец, четвертое звено процесса взаимодействия культуры и личности, которое дополнило ряд звеньев, предложенный Леонтьевым, это формы существования культурных смыслов в человеческом сознании.

В качестве форм существования культуры в человеческом сознании Д. Гудков (2003, с. 90–94) рассматривает культурное пространство. Те или иные феномены культуры, пишет Д. Гудков, при восприятии их человеком отражаются в сознании, где и происходит определенное структурирование отражаемого и устанавливается их взаимоположение, иерархия, т. е. определенные системные отношения отражаемых феноменов. В культурном пространстве Д. Гудков выделяет центр и периферию. Центр образуют феномены, являющиеся достоянием всех членов культурного общества. Каждый из представителей данного общества выстраивает собственное пространство, заполняя его феноменами, которые являются значимыми для него самого, при этом не признавать центрального положения других феноменов. Однако даже в этом случае человек абсолютно свободно ориентируется в центральной части культурного пространства. Представитель же иного культурного общества, пытаясь овладеть другой культурой, наоборот, «блуждает» в центре. Особые трудности у него вызывает то, что ядерные элементы культурного пространства чрезвычайно редко подвергаются осмыслению, рефлексии и экспликации со стороны тех, для кого это пространство является родным.

В соответствии с постулатом об общекультурной детерминации пространства, в него включаются «общечеловеческие», универсальные элементы, но в каждом отдельном пространстве они будут занимать свое особое положение. В культурном пространстве воплощены все существующие и потенциально возможные представления о феноменах культуры. При этом каждый человек обладает особой, определенным образом структурированной совокупностью знаний и представлений. Такую совокупность Д. Гудков называет индивидуальным когнитивным пространством. При этом существует некая совокупность знаний и представлений, которыми обладают все члены общества, определяется им как коллективное когнитивное пространство. Структурированная совокупность знаний и представлений, которыми обладают все представители того или иного культурного сообщества, определяется как когнитивная база.

Когнитивную базу Д. Гудков отличает от культурного пространства и от центральной ее части, хотя в них входят знания и представления,

являющиеся достоянием практически всех членов культурного сообщества. Наполнение когнитивной базы отличается от наполнения культурного пространства: первую формируют не столько представления как таковые, сколько инварианты существующих и возможных представлений о тех или иных феноменах, хранящихся там в минимизированном, редуцированном виде. Д. Гудков приводит пример, когда говорят о Куликовской битве, активизируется определенный набор дифференциальных признаков этого события и присущих ему атрибутов. В зависимости от различных факторов этот набор у каждого может существенно различаться, но существует национальный инвариант представления о Куликовской битве.

К основным составляющим когнитивной базы Д. Гудков (2003, с. 104, 110) относит представления о культурных феноменах, которые соотносимы с коллективными инвариантными представлениями об объектах культуры. Универсальные культурные феномены входят в универсальное когнитивное пространство человечества. При этом состав когнитивной базы не ограничивается культурными представлениями. В нее также включены структуры знаний, именуемые фреймами, схемами, сценариями, скриптами, планами и т. п. Границы между этими понятиями не всегда четко различимы, но их объединяет то, что они представляют собой информацию, которая обеспечивает адекватную когнитивную обработку стандартных ситуаций (см.: об этом: *Герасимов В. И., Петров В. В.*, 1998, с. 8). Как отмечает Д. Гудков, что всеми выше названными терминами обозначаются «динамические» модели, определенные алгоритмы восприятия, редукции, схематизации, иерархизации и актуализации поступающей информации. Модели эти выполняют чрезвычайно важную роль в деятельности человека. При этом многие из указанных моделей обработки информации оказываются детерминированными со стороны этнокультурного мира. Способы взаимодействия и организации всех видов знаний индивида оказываются во многом определены культурой того общества, к которому он принадлежит. Векторы валентности, направленные от одной культурной единицы к другой, ассоциативные связи между ними, клише и штампы сознания все это феномены не столько индивидуальные, сколько общекультурные.

«Динамические» модели обработки информации тесным образом связаны со «статичными» компонентами когнитивной базы, к которым относятся культурные феномены. Последние являются, с одной стороны, «образцовым» результатом действия указанных моделей, а с другой – сами задают модели обработки, оценки поступающей информации и ее сопоставления с имеющейся (см.: *Герасимов В. И., Петров В. В.*, 1998, с. 112).

В свою очередь культурное пространство включает в себя существующее и потенциальное. «Потенциальная сфера представляет собой устойчиво

воспроизводимые ментальные основания данной культуры, принципы, механизмы и доминирующие способы и направления культурной активности» (Гудков Д., 2003, с. 92). Потенциальная «зона» культурного пространства – источник динамических изменений данной культуры, она рождает новые смыслы по инвариантным смыслообразующим моделям данной культуры. С разрушением последних разрушается, подвергается глобальной реконструкции или распаденю само тело этнокультуры, на ее месте образуется иная культура или несколько культур. Когнитивная база оказывается значительно более статичной, меньше подвержена изменениям. Индивидуальные представления могут оказывать влияние на границы культурной системы и на переструктуризацию внутри нее. Периферийные элементы перемещаются в центр и наоборот. Аналогичные процессы происходят и в когнитивной базе. Индивидуальное представление может получить статус коллективного, минимизируется, входит в когнитивную базу, при этом может вытеснять другие.

Именно владение знаниями и представлениями, входящими в когнитивную базу и имеющими надличностный инвариантный характер, позволяет индивиду ориентироваться в пространстве соответствующей культуры и действовать по ее законам.

Таким образом, каждый человек обладает своим индивидуальным когнитивным пространством и когнитивной базой, в которых воплощены смыслы и ценности общества, членом которого он является.

Когнитивная база, по мнению Д. Гудкова (2003, с. 94) представляет собой базис, на котором надстраиваются индивидуальные когнитивные пространства. Последние могут оказываться в сложных отношениях с когнитивной базой, но, даже отрицая ее содержание, индивидуальное пространство формирует свое, опираясь и/или отталкиваясь от этого содержания. Когнитивная база на уровне культурного сообщества не есть мультиплицированная ядерная часть индивидуальных культурных пространств его членов и не просто общая зона пересечения большинства из них, но нечто качественно отличное, само задающее импульс к формированию этих когнитивных пространств.

Рассматривая формы существования культурных смыслов в человеческом сознании, остановимся на культурных репрезентациях.

Все чаще и чаще понятие «репрезентация» используют в современной науке. Так, в социологии культуры используется термин «репрезентативная культура» (см.: *Ионин Л. Г.*, с. 18–21, 56). «Культура, по Ф. Тенбруку, является общественным фактом постольку, поскольку она является репрезентативной культурой, то есть производит идеи, значения и ценности, которые действительны в силу их фактического признания. Она охватывает все верования,

представления, мировоззрения, идеи и идеологии, которые воздействуют на социальное поведение, поскольку они либо активно разделяются людьми, либо пользуются пассивным признанием» (там же, с.18–19). Основываясь на концепции Ф. Тенбрука, Л. Г. Ионин указывает, что культура перестает быть феноменом, пассивно «сопровождающим» общественные явления, которые при этом протекают как бы вне и помимо культуры, объективно и независимо от нее. Репрезентативная культура репрезентирует, представляет в сознании индивидов факты, которые что-либо означают и означают они для них именно то и только то, что дано в культурной репрезентации. Только это существует для членов общества и только в культурной репрезентации существует общество.

В когнитивной психологии репрезентации есть конструкции, зависящие от различных обстоятельств, ситуаций, задач, контекстов. Они построены в конкретном индивидуальном контексте для специфических целей: для осведомленности в данной ситуации, для того, чтобы быть готовым к требованиям текущих задачи и пониманию текста, инструкции, проблемы. Продуктом такого рода репрезентации является одновременная интерпретация целостной ситуации и задачи, а также приписывание разным элементам смыслов, сопоставимыми одновременно с их истинными семантическими значениями и с целостной интерпретацией ситуации. Объектами, на которые опирается эта деятельность, являются элементы ситуации. Средства, с помощью которых конструируются репрезентация суть трех видов: структуры знаний, существующие в памяти, которые служат рамкой для репрезентации; умозаключения, касающиеся существования объектов, приписывания свойств этим объектам; деятельности оценивания, которая позволяет верифицировать, насколько адекватны реализуемые действия требованиям задачи; они могут побудить к пересмотру репрезентации (*Ришар Ж. Ф.*, 1998, с.8–10). Репрезентации учитывают всю совокупность элементов ситуации или задачи. По своей природе они очень специфичны и детализированы (там же, с. 5).

В современной науке (*Дружинин В. Н.*, с. 132) выделяют несколько форм репрезентаций: концептуальные; образные; репрезентации, связанные с действием; социальные репрезентации. В нашем случае мы не станем углубляться далеко в категориальный аппарат когнитивной психологии и будем рассматривать формы репрезентаций, связанные с культурными феноменами.

При описании функционирования репрезентаций можно выделить два подхода. Первый рассматривает репрезентации как содержание психического отражения, второй – как формат психического отражения. Так, М. Айзенк утверждает, что «репрезентация сводится к знаку или набору символов, которые «репрезентируют» нам что-то» (*Eysenk M. B., Kean M. T.*, 1997, p. 204).

Он подразделяет репрезентации на внешние (рисунки, карты, письменную речь и др.) и внутренние. Внутренние (ментальные) репрезентации отражают фрагменты среды. Фактически, при таком подходе содержание понятия репрезентация отождествляется с содержанием субъективно отраженного. По мнению представителя другого направления Ж.-Ф. Ле Ни (*Le Ny J-Fr.*, 1989), такое понимание репрезентации правомерно только в естественных науках, где в принципе возможно провести аналогии между репрезентируемым (физическими свойствами) и репрезентирующим (тем, что является «следом» отражения). Автор полагает, что не следует смешивать понятие репрезентации первой степени (те, что явились результатом отражения) и понятия репрезентации второй степени - репрезентационной матрицы. Посредством данной трактовки понятием ментальной репрезентации описывается не содержание психического отражения, а прежде всего формат, в котором происходит такое отображение. Таким образом, ментальная репрезентация начинает пониматься не как содержание, а как форма, как структурные элементы системы переработки информации, к которым прилагаются некоторые операции.

Те или иные знания, имеющие определенный формат, могут быть одновременно как структурно стабильными, так и изменчивыми (см.: *Дружинин В. Н.*, 2002, с. 135). Так, выделяют репрезентации-типы, которые составляют основу наших знаний о мире и имеют пропозициональную структуру. Временные репрезентации, по Le Ny (1988), суть формы, в которых проявляется знание применительно к данной ситуации. Аналогичная дихотомия «постоянного-временного» была использована Л. Барсалу (*Barsalou L. W., Medin D. L.*, 1986) при анализе категорий. Автор выделил два вида категорий: естественные, организованные согласно таксономии, и образованные в зависимости от цели и обстоятельств, так называемые *ad hoc* категории.

Ж.-Ф Ришар (1998) различает собственно знания и текущие репрезентации. Знания есть относительно стабильная система, которая активизирована для того, чтобы эти знания стали действенными. Текущие репрезентации – это знания ситуационные, являющиеся действенными непосредственно и отвечающие за отражение ситуации. Они формируются применительно к выполняемой деятельности и зависят от целей и условий.

Дихотомию «постоянного – временного» знания описывают через дихотомию двух типов связей единиц знания (*Herrmann D. J., et al.*, 1986; *Richard J. Fr., Richard Ar.*, 1992; *Lieury A.*, 1995): связей включения и связей часть-целое. Связи включения образуют основу постоянных знаний, представляющих собой концептуальные репрезентации. Концепты в науке определяют как естественные категории, которые помимо пропозициональных, включают и образные компоненты. Концептуальной организацией может описываться и функци-

ональная структура, в которой выделяется базовый уровень, характеризующийся двумя существенными компонентами: целью действия и способом его реализации.

Правомерно деление на «постоянное – временное» не только в отношении объектов, но и действий. Постоянные репрезентации соотносимы с собственно организованными концептуально действиями, а временные – с процедурами, приуроченными к конкретным условиям (см.: *Richard J. Fr., Kekenbosch C.*, 1995, р. 209). Связи «часть – целое» отвечают за временные репрезентации. В качестве временных репрезентаций выделяют схемы и скрипты (см.: *Дружинин В. Н.*, 2002, с. 136). Схемы описывают временную организацию объектов, а скрипты – временную организацию событий. С учетом функционирования схема получает несколько основных характеристик (*Bartlett F. C.*, 1932). Во-первых, схема представляет собой нечто целое при одновременной автономии относительно других знаний. Схема определяется не только через присущие объекту свойства, но и через контекст, в котором она реализуется. Во-вторых, схема имеет обобщенный и абстрактный характер. В ее структуре имеется несколько пустых мест, которые можно заполнить специфическими элементами ситуации. Такая операция называется партикуляризацией или подыскиванием примера. Схему можно дополнить недостающей информацией. То же самое правомерно в отношении скрипта. Скрипт представляет собой подобие плана действия, в котором отдельные исполнительные действия могут заменять друг друга при условии реализации поставленной цели.

В этом контексте нам интересным представляется теория лакун (см.: *Уфимцева Н. В., Сорокин Ю. А.*, 1977; *Сорокин Ю. А.*, 1977; *Этнопсихоллингвистика*, 1988; *Быкова Г. В.*, 1999; *Гудков Д. Б.*, 2003; *Schoeder H. et al.*, 1995).

По словам Д. Гудкова (2003, с. 6466), в каждом культурном обществе существуют коллективные инвариантные и фиксированные значения, служащие для актуализации первых. Проблемы в межкультурной коммуникации могут возникнуть, если один из участников коммуникативного процесса не владеет коллективными инвариантными значениями и способами их актуализации, характерными для того культурного общества, на языке которого ведется коммуникация. Это приводит к тому, что реципиент неверно оперирует знаками при порождении речи и неверно связывает означающее и означаемое при интерпретации высказываний, что отражается на поведенческом уровне.

Различия между культурными общностями, свидетельствующие об избыточности или недостаточности опыта одной культурной общности относительно другой рассматриваются как лакуны (см.: *Уфимцева Н. В., Сорокин Ю. А.*, 1977, с. 83). Лакуна позволяет выявлять различия и совпадения, существующие

на вербальном и невербальном уровне культурных общностей. Утверждается, что выявленные лакуны позволяют эффективно описывать ту часть ценностного опыта, которая нуждается в адаптации при переносе их из одной культурной общности в другую. (см.: Этнопсихоллингвистика, 1988, с. 6).

С позиций Ю. А. Сорокина, процесс адаптации фрагментов ценностного опыта одной культурной общности при восприятии его представителями другой культуры, по существу сводится к процессу элиминирования лакун различных типов (Этнопсихоллингвистика, 1988, с. 10). Элиминирование лакун в тексте, адресованном инокультурному реципиенту, осуществляется двумя основными способами: заполнением и компенсацией. Заполнение лакун представляет собой процесс раскрытия смысла некоторого понятия /слова, принадлежащего незнакомой реципиенту культуре. Суть компенсации Ю. А. Сорокин описывает следующим образом. Для снятия барьеров в ситуации контакта двух культур, т. е. для облегчения понимания того или иного фрагмента чужой культуры в текст в той или иной форме вводится специфический элемент культуры реципиента» (там же, с. 11). Существуют детально разработанные классификации лакун (см.: *Антипов Г. А. и др.*, 1989, с. 88, 102–104).

Достаточно часто бывает, что тот или иной «культурный предмет» присутствует в обеих культурах, но в каждой из них он получает разный ранг на шкале ценностей культурного общества, входит в разные ассоциативные ряды и т. д.

Так, Д. Гудков предлагает рассмотреть следующий иллюстративный пример. «Монгольские студенты, зная, что на кафедре, где они обучались русскому языку, существует особая комната, где хранятся подарки учеников, решили сделать приятное своим преподавателям. Они вручили им изящно выполненную и, вероятно, дорогую чеканку, представляющую собой портрет Чингисхана, как они сами пояснили при передаче сувенира. Нужно подчеркнуть, что не было никаких оснований сомневаться в полной искренности даривших и подозревать их в тайном умысле. Очевидно, что имя *Чингисхан* хорошо знакомо как представителям монгольского лингвокультурного сообщества, так и русским; таким образом, собственно лакуны здесь нет, однако ситуация, чреватая конфликтом, возникла потому, что информация о Чингисхане по-разному отобрана и структурирована в каждой из названных культур. Для монголов этот человек – мудрый правитель и основатель могучего государства, для русских – беспощадный завоеватель. Данное имя, обладая в обоих языках одним экстенционалом, имеет в каждом из них разные интенционалы» (*Гудков Д.*, 2003, с.78).

Подобные случаи привлекают особое внимание, так как они конфликтно опасны в ходе межкультурной коммуникации, ибо различия в большинстве случаев не замечаются коммуникаторами. Одно означающее связывается с раз-

ными означаемыми, которые могут обладать совершенно разным аксиологическим содержанием.

Д. Гудков приводит еще один пример: «Имя «Хиросима» связано в сознании русских с представлением о бессмысленной жестокости, приведшей к страшной катастрофе и унесшей жизни множества людей. Для большинства американцев это имя актуализирует представление о вполне разумной в условиях войны акции, которая, наоборот, позволила избежать крупных жертв и разрушений, так как благодаря ей удалось закончить войну без высадки десанта на Японские острова, что привело бы к гораздо более тяжелым последствиям, чем результаты бомбардировки Хиросимы и Нагасаки. Очевидно, что русский и американец, оперирующие указанным именем, будут плохо понимать друг друга, а это, в свою очередь, может привести к коммуникативным неудачам и даже к межкультурному конфликту» (Гудков Д., 2003, с.79).

С позиций Ю. А. Сорокина, описание опыта той или иной культурной общности в терминах теории лакун должно дополняться результатами наблюдений и экспериментальных исследований, проведенных с помощью других теоретических и операциональных процедур (Этнопсихоллингвистика, 1988, с. 6–7). Несомненный интерес, по мнению Ю. А. Сорокина, представляет социально-психологическое исследование В. и Дж. Уайтингов, в ходе которого выяснилось, что «дети, воспитанные в сложных культурах, имеют более высокие показатели по шкале зависимости и доминантности и более низкие по шкале заботливости и ответственности, нежели дети, воспитанные в простых культурах. В то же время дети, воспитанные в обществе с идеально-нуклеарной структурой домохозяйства, кажутся более дружелюбно-теплыми и менее авторитарно-агрессивными, чем дети, воспитанные в среде, в которой нуклеарная семья не является идеалом структуры домохозяйства... То, что мальчики более агрессивны и менее заботливы, чем девочки, не объясняется полностью ни биологической, ни культурной моделью. Дети каждой культуры уникальны в одних и сходны в других отношениях. Различия в «средах научения» вызывают различия и в социальном поведении детей» (там же). Не менее интересны и данные У. Ламберта, согласно которым «в целом во всех этнических группах родители из более низкой социальной среды склонны к большей строгости и требовательности, чем представители средних слоев. ... Большая разница выявилась между европейским и американским стилем воспитания (американские родители выглядят более либеральными, терпимыми). ... родители, в этнической культуре которых сильнее выражена потребность в достижении, склонны больше опекать своих детей, незамедлительно откликаясь на их просьбы о внимании; в то же время они гораздо острее реагируют на проявления дерзости, чем люди, придающие

первостепенное значение ценностям аффилиации, поддержанию дружественных отношений с окружающими даже ценой отказа от личных достижений» (там же, 36-37). Как попытку комплексного описания репертуара форм речевого и неречевого поведения носителей японского языка Сорокин предлагает рассматривать работу В. Пронникова и И. Ладанова (1996), материалы которой, позволяют делать определенные выводы о специфике ценностно-коннотативного профиля японской культурной общности.

В настоящее время в зарубежной (*Schwartz S. H.*, 1992; *Bond M.*, 1996; *Schwartz S. H.*, *Bardi A.*, 2001; *Schwartz S. H.*, *Melech G.* and al., 2001 и др.) и отечественной кросскультурной психологии (*Касьянова К.*, 1994; *Знаков Е. В.*, 1997; *Почебут Л. Г.*, 1997; Социальная и культурная дистанция, 1998; *Дробинжева Л. М.*, 2002; *Лебедева Н. М.*, *Павелко Е. В.*, 1998; *Лебедева Н. М.*, 2000, 2001; *Бызова В. М.*, 2002 и др.) исследование ценностей рассматривается как наиболее важное и актуальное направление.

Так, Н. М. Лебедева признает, что «ценности, доминирующие в обществе – это главный элемент культуры, и ценностные приоритеты индивидов реализуются в основных целях поведения, а опыт повседневной жизни в меняющихся экологических и социополитических условиях напрямую влияет на ценности. Таким образом, через анализ ценностей можно отчетливо увидеть изменения, происходящие в культуре и личности, в ответ на исторические и социальные перемены» (Лебедева. Н. М., 2000, с. 73).

Кросс-культурные исследования ценностей проходят на двух различных уровнях анализа: индивидуальном и культурном. На индивидуальном уровне ценности рассматриваются как основы мотивов, которыми люди руководствуются в своей жизни (*Rokeach M.*, 1972, 1973; *Schwartz S. H.*, *Bilsky W.*, 1987). Современные исследования ценностей на индивидуальном уровне в основном базируются на исследованиях М. Рокича (*Rokeach M.*, 1972, 1973).

Н. М. Лебедева считает, что подход Ш. Шварца к ценностям на культурном уровне теоретически независим от подхода на индивидуальном уровне (Лебедева Н. М., 2000, с.74) По мнению Ш. Шварца, измерения культурных ценностей отражают альтернативные решения группами основных проблем (см.: *Schwartz S.H.*, *Ros M.*, 1995; *Schwartz S. H.*, *Bardi A.*, 2001; *Schwartz S. H.*, *Melech G.* and al., 2001). Культурные варианты решения каждой из этих проблем располагаются вдоль биполярных осей:

1. *Консерватизм-Автономия*. В культурах, располагающихся на полюсе *Консерватизма*, личность рассматривается как принадлежащая к группе, видящая смысл жизни в социальных связях, идентификации с группой и разделении общего образа жизни. Пример ценностей этого типа: *социальный порядок, уважение традиций, безопасность семьи и самодисциплина*. В культурах, распо-

ложенных на полюсе *Автономии*, личность рассматривается как независимая, уверенная в себе, ценящая свою уникальность, стремящаяся выразить собственные внутренние качества (личностные черты, чувства, мотивы, предпочтения) и поощряемая к этому. Ш. Шварц выделил два взаимосвязанных типа *Автономии*: Интеллектуальную автономию, основанную на независимости идей и праве индивида следовать своими собственными интеллектуальными путями (*любопытность, открытость ума, изобретательность*), и Аффективную автономию, означающую независимую устремленность индивида к переживанию позитивных эмоций (*удовольствие, возбуждение, разнообразие*).

2. *Иерархия-Равноправие*. В культурах, расположенных на полюсе *Иерархии*, иерархическая система ролевых предписаний обеспечивает социально ответственное поведение. Люди учатся подчиняться обязанностям и правилам, предписанным их ролями, и наказываются, если не делают этого. Этот тип ценностей опирается на легитимность неравного распределения власти, ролей и ресурсов (*социальная власть, авторитет, подчинение, богатство*). Культуры, расположенные на полюсе *Равноправия*, рассматривают индивидов как равных перед моралью и разделяющих основные человеческие интересы. В людях воспитывается внутреннее согласие с ценностью добровольного объединения с другими и заботы об их благе. Этот тип ценностей основан на преодолении эгоизма (*равенство, социальная справедливость, свобода, ответственность, честность*). Усвоение ценностей *Равноправия* – главная проблема социализации в культурах, где личность считается более автономной, чем зависимой от других, поскольку для автономных личностей согласие с другими не является естественным.

3. *Мастерство-Гармония*. В культурах, расположенных на полюсе *Мастерства*, люди активно стремятся подчинить себе и изменить природный и социальный мир, контролировать и использовать его в личных или групповых интересах. Этот тип ценностей основан на продвижении вперед посредством активного самоутверждения (*амбиции, успех, смелость, компетентность*). Культуры на полюсе *Гармонии* принимают мир таким, каков он есть, пытаются скорее сохранить, чем изменить или использовать его. Этот тип ценностей основан на установлении гармонии со средой (*единство с природой, защита окружающей среды, мир прекрасного*).

По мнению Н. М. Лебедевой, проблема изучения ценностей для современной России имеет особое значение, поскольку Россия – поликультурная страна, при этом многочисленные этнические группы, проживающие на ее территории, имеют длительный исторический опыт мирного сосуществования. В этом плане можно говорить об их культурной близости, сходстве ценностей и векторов их изменения в последнее десятилетие (Лебедева Н. М., 2000, с. 73). Отечествен-

ные ученые отмечают, что среди основных процессов, свойственных массовому сознанию в ситуации нестабильности, изменение системы ценностей вызывает необходимость особо тщательного социально-психологического анализа (Андреева Г. М., 1996, с. 362–363).

Н. М. Лебедева (2000) в кратком анализе исследований ценностей в отечественной психологии ограничивается двумя аспектами: исследованиями ценностей русских в отечественной этнопсихологии и изучением изменения системы ценностей под влиянием социально-экономических и политических преобразований последнего десятилетия. В отечественной этнопсихологии в 90-х гг. XX века был проведен ряд исследований ценностных ориентации русских. Так, в работе К. Касьяновой (1994) Н. М. Лебедева указывает на важность в русской культурной традиции таких ценностей, как *терпение, страдание, смирение, жертвенность* (ценности «внутреннего делания») в отличие от таких ценностей, как *труд, достижение успеха* (ценности «внешнего делания»). Л. Г. Почебут (1997) отмечает значимость таких ценностных ориентации, как *коллективизм, справедливость, ориентация на лучшее будущее, ориентация на быстрое решение жизненно важных проблем*. В исследовании Н. М. Лебедевой и Е. В. Павелко (1998) межпоколенной трансмиссии культуры у русских отмечается сильная тенденция сохранения таких базальных ценностей русской культуры, как *коллективизм* и *феминность*, наряду с возникновением и развитием у молодых поколений россиян ценностей *индивидуализма* и *маскулинности* (амбициозность, мотивация достижения).

М. И. Бобнева и Е. Д. Дорофеев (1997) в исследовании по методу Ш. Шварца отмечают то, что предварительные его данные не позволяют сделать глобальные, «основополагающие» заключения относительно социально-психологических закономерностей сферы ценностного сознания личности и группы. При этом авторы исследования утверждают, что в определенных социальных группах образ «социально желательной» иерархии ценностей фактически не подвергается широко провозглашаемой ломке, хотя, по мнению авторов, за последние несколько лет наблюдаются определенные изменения и сдвиги.

Изучению влияния новых социально-экономических условий на изменение ценностных ориентации личности в разных социальных группах было посвящено исследование В. А. Хащенко (1998). Стандартный список ценностей методики М. Рокича дополнен ценностями, отражающими экономическую направленность: *богатство, собственность, экономическая независимость, предприимчивость, материальная обеспеченность*. Было опрошено шесть групп населения, характеризующихся разным социально-экономическим статусом.

Анализ данных исследования позволил автору установить влияние новых социально-экономических условий на изменение ценностных ориентации индивида в разных группах, которые проявляются в доминировании общей направленности на индивидуальные ценности. Установлено, что в иерархии ценностей-целей доминируют: *здоровье, семья, материальная обеспеченность, любовь, свобода, уверенность в себе, друзья*. Среди ценностей-средств достижения жизненных целей ведущими являются *твердая воля, честность, независимость, предприимчивость, самоконтроль, образованность*. Полученные данные, по мнению автора, свидетельствуют о формировании нового типа направленности личности, характеризующегося индивидуализированной ориентацией на личные, в том числе экономические ценности, такие как *материальная обеспеченность, предприимчивость, собственность и богатство*.

Изменения в ценностных ориентациях выразились прежде всего в усилении ориентации на себя, опоры на собственные силы (волевые качества, рациональность в поведении, стремление действовать самостоятельно и решительно) и в снижении роли и значения качеств личности, особенно важных в контактах с другими людьми (чуткость, уважение к другому, умение выслушать и понять другого и т. п.). В исследовании установлено, что социально-экономические изменения хорошо согласуются с изменениями в социально-психологической феноменологии, что позволяет рассматривать последние в качестве индикаторов этих перемен: изменения в ценностном сознании индивида могут рассматриваться как индикатор изменения в его материальном положении.

Проведенный Н. М. Лебедевой обзор исследований ценностей россиян и их трансформации в последнее десятилетие показывает, что наряду с сохраняющимися базовыми ценностями русской культуры в сознании жителей России происходит изменение ценностей по оси «индивидуализм-коллективизм» в сторону большего индивидуализма (см.: Лебедева Н. М., 2000).

Существенным недостатком отечественных исследований ценностей, по мнению Н. М. Лебедевой, является отсутствие единства в методах исследования ценностей, что затрудняет сравнение результатов, полученных разными авторами. Кроме того, практически нет исследований, привлекающих для анализа ценностей данные истории, этнографии, культурологии и религиоведения.

В указанном исследовании Н. М. Лебедева проводит сравнительный анализ структуры ценностей двух групп респондентов (студентов и взрослых – учителей и других специалистов) для определения сходств и различий в структуре базовых ценностей двух поколений. Сходства отразят неизменность ценностного ядра русской культуры, а различия – направления изменения ценностей в последнее десятилетие XX века. Мотивом к проведению данного иссле-

дования была неудовлетворенность результатами и их интерпретацией в работах Ш. Шварца относительно стран Восточной Европы.

Основные выводы, сформулированные Н. М. Лебедевой (2000, с. 84) состоят в следующем. При оценке степени валидности методов и подходов к изучению ценностей в кросс-культурной перспективе чрезвычайно трудно добиться сходства ценностей в опросниках, переводимых на другие языки, поскольку при переводе всплывают значительные семантические различия в содержании ценностей и возникают сомнения в универсальности современных методов изучения ценностей и их пригодности для разных культур. В основе любого метода измерения ценностей, особенно на индивидуальном уровне, лежит та или иная концепция личности, которая в большинстве случаев несет на себе ярко выраженный «прозападный» уклон. Это в полной мере относится и к интерпретации полученных блоков ценностей, лежащих в основе типов мотивации, и даже - названия для осей измерения ценностей (основных факторов), которые западные исследователи считают универсальными для всех культур, но у нас это вызывает сомнения.

Анализ наиболее предпочитаемых ценностей позволил Н. М. Лебедевой выделить блок повторяющихся, неизменных ценностей, которые она относит к базовым ценностям русской культуры, транслирующимся из поколения в поколение (ценности *Консерватизма* и *Гармонии*, по Ш. Шварцу). Факторный анализ показал, что два первых и самых мощных фактора, определяющих семантическое пространство ценностно-мотивационной структуры обеих групп респондентов – это *Культура* и *Эгоцентризм*. Отличия заключаются в том, что культура для студентов – это скорее внешнее и нормативное понятие, а для учителей – понятие интериоризованное и обогащенное личностным смыслом. Если у Ш. Шварца универсализму противостоит *Мастерство*, то в данном исследовании – *Эгоцентризм* (у студентов сюда входит *благосостояние*, а у учителей – *власть и авторитетность*). Вхождение указанных ценностей в блок, противостоящий культуре (и оцениваемый в целом негативно), по мнению автора, говорит о том, что в семантическом поле русской культуры ценности *власти* и *благосостояния* слиты с такими негативно оцениваемыми ценностями, как *удовольствие, наслаждение жизнью и потакание себе*. В целом же главная ось измерения ценностей русских укладывается в классическую схему Ш. Шварца, где одна из осей имеет два полюса: *Акцент на других* – *Акцент на себе*. Наряду с этим наблюдаются две тенденции в изменении мотивации:

а) снижение у молодого поколения таких типов мотивации, как *Консерватизм, Равноправие, Гармония*;

б) рост таких типов мотивации, как *Мастерство, Иерархия, Интеллектуальная и Аффективная автономии*.

Н. М. Лебедева считает (2000, с. 85), что для молодых поколений россиян значимыми мотивами поведения являются стремление к достижению личного успеха, выбор собственных целей, независимость, благосостояние и установка на социальное неравенство. Это то, как считает автор, с чем России предстоит жить ближайшие десятилетия. Это объективный процесс психологической адаптации к жесткому миру конкуренции, в который мы все вместе уже вступили. На этом пути можно ожидать культурные потери и приобретения. В целом это напоминает процесс аккультурации этнических меньшинств в доминирующем обществе, когда этим группам дается совет расстаться с теми культурными чертами, которые ценны, но неадаптивны.

В мировом масштабе, пишет Н. М. Лебедева, пересиливает психология охотника (первичная основа индивидуализма) над психологией земледельца (основа коллективизма). Это неизбежно отзовется кризисом хищнического отношения к Земле, что мы уже и наблюдаем. Поэтому в ближайшее время именно коллективистская культура и психология должны сказать свое веское слово, и человечество, чтобы не погибнуть, должно сменить психологию растраты на психологию сбережения. В кросскультурной психологии уже есть доказательства того, что экономическое развитие совместимо с коллективистской психологией (*Kagitcibasi G.*, 1988).

В завершении своего исследования Н. М. Лебедева отмечает (2000, с. 86), что изучение системы ценностей и ее трансформации в современной России является едва ли не самой важной проблемой отечественной этнической и кросс-культурной психологии. Поскольку именно в этом направлении исследований можно попытаться найти связь между прошлым и будущим русской культуры.

Привлекает внимание проведенное Л. М. Дробижевой и её коллегами (Социальная и культурная дистанция, 1998) исследование ценностей народов шести субъектов Федерации: Татарстане, Саха (Якутия), Туве, Северной Осетии – Алании, Магаданской и Оренбургской областях, отличающиеся религиозными конфессиями и уровнем социально-культурного развития. Данное исследование осуществлялось в рамках теоретического подхода к пониманию этнической границы (см.: *Кушнер П. И.*, 1951; *Barth F.*, 1982), рассматриваемой в контексте межэтнических отношений. В отечественной науке понятие «этническая граница» стало наполняться реальным смыслом и приобретать значимость прежде всего в связи с поиском путей снятия и предупреждения межэтнической напряженности. Этническая граница как социально-психологический феномен отражает внутренне видение группой пределов ареала своей культурно-психологической отличительности, как субъективно осознаваемой и переживаемой социально-культурной дистанции

(Социальная и культурная дистанция, с.17–38). Изучение этнических границ осуществлялось с целью не только выявления того, что разъединяет, разграничивает этнические группы, но и того, что их не отличает, не разъединяет, а объединяет людей разных этнических групп в иных или новых лояльностях (там же, с. 6).

Предметом исследования стали не все элементы культуры, а те из них, которые имеют социально дистанцирующий смысл в конкретных политических и экономических условиях (см.: Социальная и культурная дистанция, с. 3–16). К анализу этнокультурной отличительности привлекались не только традиционно этнодифференцирующие признаки, но и различия в этнополитических ориентациях. Опираясь на междисциплинарный подход, Л. М. Дробижева сформулировала (см.: там же, с. 27–28) плоскости научного анализа, позволяющие исследовать феномен культурной дистанции на эмпирическом уровне, который рассматривается через призму этнических особенностей социально-профессиональной деятельности, идеологических ориентаций, представлений о нормативных ценностях. Представления о нормативных ценностях и их восприятие как фактор социокультурной дистанции распадаются на три взаимосвязанных блока: 1) отношение к общечеловеческим ценностям; 2) отношение к специфическим этнокультурным ценностям и предписаниям; 3) психологическая перспектива восприятия собственной этнической идентичности и другой этнической группы.

Эмпирические материалы показали, что этнокультурными факторами, которым придается дистанцирующее значение, остаются язык и религия. К тому же психологическая сфера стала фактором этнической границы, которая реально ощущается и переживается народами. Именно в этой сфере этничность выступает как компенсаторный механизм, проявляя защитную функцию, восполняет потребность в групповой принадлежности, когда другие идентичности неустойчивы, ненадежны или просто теряются.

Авторы заключают, что культурные границы должны быть проницаемы для любого вида позитивных человеческих взаимоотношений. Это будет достигнуто при условии формирования адекватных и позитивных образов друг друга, стремления к повышению позитивной этнической идентичности, осознания и понимания интересов и потребностей других, усиления чувства межкультурной близости и расширения общих семантических межкультурных зон, уменьшения расхождения между системами ценностных ориентаций и психологических универсалий, снятия глубинных страхов и укрепления взаимного доверия. Перечисленные факторы влекут за собой повышение уровня этнической толерантности (Социальная и культурная дистанция, 1998, с. 271–289).

Полученные результаты достаточно убедительно свидетельствуют, что маркерами этнических границ могут выступать не только этнокультурные различители. Так, доминирующие представления о потребностях народа у русских оказались вне культурной сферы. Тогда как у татар и якутов, живущих рядом с ними в республиках, первоочередные потребности для народов фокусируются вокруг сохранения и развития языка и культуры. И это разное видение интересов и потребностей создает дистанцию между этническими группами.

В Туве, при всех декларируемых элитой потребностях в суверенизации, возрождении этнических традиции в культуре, реально дистанцирует тувинцев и русских представление об их социальном положении. Особенно высокий уровень безработицы среди тувинцев создает у них представление о том, что при всех трудностях, характерных для всего населения республики, у русских ситуация не на столько плоха, и это дистанцирует этнические группы. Более жесткими границами являются представления о ценности суверенитета республик, которые разделяет большинство людей титульных национальностей и в среднем около трети живущих там русских.

Признавая то, что этнические границы формируются не только этнокультурными маркерами, авторы пришли к заключению об открытии новых возможностей для понимания, почему в большинстве этнически плюральных обществ межнациональные отношения не сводятся к поиску «чужаков», а строятся на основе заинтересованного взаимодействия. Это объясняется тем, что люди разной этнической принадлежности могут быть объединены на основе других идентичностей: социально-профессиональных, гендерных и т. д. Другое объяснение, высказанное авторами, заключается в том, что в ценностях и осознаваемых потребностях народов различных этногрупп есть не только разграничивающее, но и объединяющее. На основе полученных в ходе массовых опросов и экспертных интервью материалов, такими объединяющими ценностями, которые воспринимаются как лично значимые, выступают экологическая безопасность, проведение эффективных экономических реформ, борьба с преступностью. Эти ценности есть зона согласия для всех (Социальная и культурная дистанция, с. 364–372).

Не менее интересные выводы сделаны Л. М. Дробижевой в другой работе (Дробижева Л. М., 2002). Если этническая идентичность как инструмент очерчивания этнических границ в основном базируется на языке, культуре, национальности родителей, историческом прошлом, территории, то российская идентичность как инструмент их проницаемости – на месте в мире, геополитическом пространстве, цивилизационном развитии, на представлениях о ресурсах страны, достижениях в культуре, исторической общности. Л. М. Дробижева считает, что когнитивное наполнение той и другой идентичности не противопоставляет, не исключает, а способно дополнять друг друга. Для того, чтобы произошло

совмещение государственной и этнической идентичности, государство должно выстроить систему отношений, основанную на взаимопонимании.

3.2. Культура как коммуникация

Обращаясь ко второму звену процесса взаимодействия личности с культурой – к бытованию смыслов в «теле» самой культуры, Д. А. Леонтьев рассматривал (1999) основные принципы внутренней динамики самой культуры. К одному из них он отнес принцип диалога, взаимодействия смыслов в культуре.

Диалог, согласно М. Буберу, есть отношение людей друг к другу, выражающееся в их общении (Бубер М., 1999б, с.35–38). Свое понимание человека М. Бубер выстраивает в отношениях: *Я – Ты* и *Я – Оно*. *Я* в отношениях к *Ты* проявляет себя как личность, вступая в диалог и вживание в *Другого* (см.: там же, с.46–47).

Важнейшее отличие позиции М. Бубера от немецкой классической традиции, которая много занималась толкованием параметров человеческой субъективности, в том, что у него *Я* и *Ты* – равноправные субъекты диалога, тогда как в классической философии *Ты* предстает всегда как объект. Соответственно субъект всегда самодостаточен и самотождественен. Бубер извлекает *Другого* из мира объектов, который, «осиротев», превращается в *Оно*, где «властвует причинность» (Пивоев В.М., 2001, с. 107).

Помимо этих двух сфер, М. Бубер выделяет еще третью – духовную сферу, сферу Бога, который зовет человека, и зов этот отчасти проявляется в других сферах, наполняя жизнь человека духовным смыслом. М. Бубер обнаруживает у Бога три атрибута: метадуховность (источник духовности или сверхдуховность), метаприродность (первоначало или причина природы) и метаперсональность (сверхличное) (Гуревич П. С., 1995, с. 167). В отличие от сферы *Оно*, характеризующейся в качестве «предпороговой», эту сферу Бога М. Бубер помещает «над порогом» взаимности и взаимопонимания (см.: Бубер М., 1999б, с. 114–119). Всякая подлинная жизнь есть встреча *Я* и *Ты*, ибо «через *Ты* человек становится *Я*», – утверждает М. Бубер (там же, с. 36, 44). «Через единичное *Ты* человек ищет взаимности в отношении с Богом, так как ближний есть посредник между *Я* и Богом, который осмысливается как *вечное Ты* (там же, с. 76–77). «Бог объемлет все Сущее, но не является им; так же Бог включает в себя мое *Я*, но не есть это *Я*. Вот это, словами невыразимое, позволяет мне на моем языке, как каждому – на своем, говорить *Ты*; ради этого существуют *Я* и *Ты*, есть диалог, есть дух, существует речь (речь – первичный акт духа), существует в вечности Слово» (там же, с. 92).

В диалоге участвуют два субъекта общения, два говорящих сознания, которые хотят высказаться, услышать друг друга и добиться понимания.

Причем сначала для каждого участника диалога важно желание быть услышанным, а потом уже – правильно понять другого. Диалог – это диалектическое противоречие *своего* и *другого* сознаний, каждое из которых существует самостоятельно, независимо друг от друга, стремясь освоить и понять *другое*, при этом не утратить суверенности *своего* (см.: Пивоев В. М., 2001, с. 108). Проблема понимания относится к числу важнейших во взаимоотношении культур.

Диалог культур начинается с «узнавания знакомого» и «освоение другого». Основой для плодотворного диалога является комплиментарность, аутентичность, совместимость друг с другом, а значит родственность и положительное предрасположение. Общность, как отмечает М. Бубер (1999а, с. 153–154), – это не просто причинная связь индивидов, не пребывание друг подле друга множества людей, а их бытие друг у друга. Если даже они все вместе идут к одной цели, они повсюду ощущают движение друг к другу, динамическую направленность друг к другу, волны, идущие от каждого *Я* к *Ты*. Общность есть там, где совершается общность, где есть стремление личности испытать общность, посвятить себя общности, устремление ищущей выражения самости жизненной диалогичности в сердце мира. Мир отношений между людьми разворачивается через открытый диалог, когда каждый ощущает и постигает общее событие. Лишь тот, кто имеет в виду действительно другого человека и отдается ему, обретает мир. Там, где каждый для другого есть *Я* и *Ты*, инакость *Других* принимается во всей своей экзистенции.

В диалоге, по мнению В. М. Пивоева (2001, с. 106) происходит не только обмен ценностной информацией. Важнее то, что в диалоге каждый его участник пытается понять себя, пользуясь другим как зеркалом, в котором он видит свое отражение. Лишь глядя в «зеркало» другого сознания можно попытаться увидеть и понять себя, соотносительно другому. «...культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полней и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые – увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур» (Бахтин М. М., 1986б, с. 354).

Ситуация некомплементарности обусловлена отсутствием общих истоков, «средства», общности в истолковании базовых ценностей в картине мира.

Диалог – это форма бытия духа, а как подчеркивал М. Бубер, «только соучастие в бытии других живых существ обнаруживает смысл и основание собственного бытия». Поэтому в диалоге обнаруживаются следующие функции: общение; освоение (познание и осмысление); творчество; самопонимание с помощью *Другого* как зеркала; обмен ценностями с *Другим*; взаимопонимание

и единение с *Другим*; обнаружение истины как многомерного видения сложной проблемы (см. об этом: *Пивоев В. М.*, 2001, с. 108–111).

Ю.М. Лотманом (1992б, с. 112) ставится вопрос: почему и в каких условиях в определенных культурных ситуациях другой текст делается необходимым? Этот вопрос может быть поставлен иначе: когда и в каких условиях «другой» текст необходим для творческого развития «своего» или контакт с другим «я» составляет неизбежное условие творческого развития «моего» сознания.

Развитие культуры, как и акт творческого сознания, по мнению Ю. М. Лотмана, есть акт обмена между «Я» и «другим». Это вызывает к жизни два встречных процесса. С одной стороны, нуждаясь в партнере, культура постоянно создает собственными усилиями этого «другого», носителя другого сознания, иначе кодирующего мир и тексты. Этот образ, создаваемый в недрах культуры в основном по контрасту с ее собственными доминирующими кодами, экстерииоризируется ею вовне и проецируется на вне ее лежащие культурные миры.

С другой стороны, введение внешних культурных структур во внутренний мир данной культуры подразумевает установление с нею общего языка, что в свою очередь, требует их интериоризации. Для того чтобы общаться с внешней культурой, культура должна интериоризировать ее образ внутрь своего мира. Процесс этот неизбежно диалектически противоречив: внутренний образ внешней культуры обладает языком общения с культурным миром, в который он инкорпорирован.

Двойственная роль интериоризированного образа требует, чтобы он был переводим на внутренний язык культуры (т. е. не был бы «другим») и в тоже время был «другим» (т. е. не был бы переводим на внутренний язык культуры) (см.: Лотман Ю. М., 1992б, с. 117).

История культурного самоопределения и очерчивания границ субъекта коммуникации, и процесс конструирования его контрагента – «другого» – являются одной из основных проблем семиотики культуры. Однако, по мнению Лотмана, необходимо подчеркнуть самое главное: динамизм сознания на любых культурных его уровнях требует наличия другого сознания, которое, самоотрицаясь, перестает быть «другим» – в такой же мере, в какой культурный субъект, создавая новые тексты в процессе столкновения с «другим», перестает быть собою. Разделить взаимодействие и имманентное развитие личностей или культур можно только умозрительно. В реальности это диалектически связанные и взаимопереходящие стороны единого процесса (Лотман Ю. М., 1992б, с. 118).

Представитель современной психологической антропологии Р. ЛеВин пишет, что каждое человеческое общество функционирует лишь только при наличии группового консенсуса по поводу значений, символов, используемых в коммуникации (см.: LeVine R. A., 1984)

Речь является индивидуальным отличным от других действием для каждого говорящего. Говорящие на одном языке при первой встрече могут понять друг друга. Но они не сразу смогут понять другого, говорящего на другом языке. Их способность к взаимопониманию сопровождается консенсусом относительно правил произношения и грамматики. Избыток же правил в языке является иллюстрацией того, как язык функционирует в качестве социальной коммуникации. То же самое относится к культуре в целом, в которой язык является ее составной частью, а именно, в обществе имеется консенсус, который касается культурных символов как вербальных, так и невербальных. Культура представляет собой консенсус в языке среди членов одного языкового сообщества и консенсус широкого разнообразия значений, принятых среди членов взаимодействующих сообществ.

Этот консенсус существенным образом связан с важностью коммуникации в социальной жизни.

Когда говорят о коммуникации в узком смысле слова, пишет известный отечественный социальный психолог Г. М. Андреева (1996, с. 84), то прежде всего имеют в виду тот факт, что в ходе совместной деятельности люди обмениваются между собой различными представлениями, идеями, интересами, настроениями, чувствами, установками и пр. Все это можно рассматривать как информацию, и тогда сам процесс коммуникации понимается как процесс обмена информацией.

При этом необходимо учитывать важнейшие характеристики именно *человеческой* коммуникации, которая не сводится только к процессу передачи информации. В условиях человеческого общения информация не только передается, но и *формируется, уточняется, развивается*.

Специфика в самом процессе обмена информацией, когда он имеет место в случае коммуникации между двумя людьми, с позиций Г. М. Андреевой, заключается в следующих аспектах.

Общение осуществляется в отношениях двух индивидов, каждый из которых является активным субъектом: взаимное информирование их предполагает налаживание совместной деятельности. Направляя информацию другому, необходимо учитывать его мотивы, цели, установки, «обращаться» к нему (здесь Г. М. Андреева использует формулировку В. Н. Мясищева). Схематично коммуникацию Г. М. Андреева предлагает изображать как интересубъектный процесс ($S \leftrightarrow S$). Это означает, что в ответ на посланную информацию будет полу-

чена новая информация, исходящая от другого партнера. Поэтому в коммуникативном процессе и происходит не простое движение информации, а как минимум активный обмен ею. Главная «прибавка» в специфически человеческом обмене информацией заключается в том, что здесь особую роль играет для каждого участника общения значимость информации. Люди не просто «обмениваются» значениями, но, как отмечает А. Н. Леонтьев, стремятся при этом выработать общий смысл (см.: *Леонтьев А. Н.*, 1972. с. 291). Это возможно лишь при условии, когда информация не просто принята, а понята и осмыслена. Суть коммуникативного процесса заключается не только во взаимном информировании, но и в совместном постижении предмета. Поэтому в каждом коммуникативном процессе в единстве воплощены деятельность, общение и познание.

Характер обмена информацией между людьми определяется тем, что посредством системы знаков партнеры могут повлиять друг на друга. Иными словами, обмен такой информацией обязательно предполагает воздействие на поведение партнера. Это означает, что знак изменяет состояние участников коммуникативного процесса. По словам А. Н. Леонтьева «знак в общении подобен орудию в труде» (см. об этом Андреева Г. М., 1996, с. 85). Коммуникативное влияние есть не что иное, как психологическое воздействие одного коммуниканта на другого с целью изменения его поведения. Эффективность коммуникации измеряется именно тем, насколько удалось это воздействие. Это означает, что при обмене информацией происходит изменение самого типа отношений, который сложился между участниками коммуникации.

Коммуникативное влияние как результат обмена информацией, пишет Г. М. Андреева, возможно лишь тогда, когда человек, направляющий информацию (коммуникатор), и человек, принимающий ее (реципиент), обладают единой или сходной системой кодификации и декодификации. На быденном языке это правило выражается в словах: «все должны говорить на одном языке».

Это особенно важно потому, что коммуникатор и реципиент в коммуникативном процессе постоянно меняются местами. Всякий обмен информацией между ними возможен лишь при условии, что знаки и, главное, закрепленные за ними значения известны всем участникам коммуникативного процесса. Только принятие единой системы значений обеспечивает возможность партнеров понимать друг друга. Для описания этой ситуации социальная психология заимствует из лингвистики термин «тезаурус», обозначающий общую систему значений, принимаемых всеми членами группы. Но все дело в том, что, даже зная значения одних и тех же слов, люди могут понимать их неодинаково: социальные, этнические, политические, возрастные особенности могут быть тому причиной. Еще Л. С. Выготский отмечал, что мысль никогда не равна прямому значению слов. Поэтому у общающихся должны быть идентичны – в случае

звуковой речи – не только лексическая и синтаксическая системы, но и одинаковое понимание ситуации общения. А это возможно лишь в случае включения коммуникации в некоторую общую систему деятельности.

Г. М. Андреева указывает (1996, с. 86), что в условиях человеческой коммуникации могут возникать специфические коммуникативные барьеры. Они не связаны с уязвимыми местами в каком-либо канале коммуникации или с погрешностями кодирования и декодирования, а носят социальный или психологический характер. С одной стороны, такие барьеры могут возникать из-за того, что отсутствует понимание ситуации общения, вызванное не просто различным языком, на котором говорят участники коммуникативного процесса, но и различиями более глубокого плана, существующими между партнерами. Это могут быть социальные, этнокультурные, политические, религиозные, профессиональные различия, которые не только порождают разную интерпретацию тех же самых понятий, употребляемых в процессе коммуникации, но и различное мироощущение, мировоззрение, миропонимание. Такого рода барьеры порождены объективными социальными причинами, принадлежностью партнеров по коммуникации к различным группам, и при их проявлении особенно отчетливо выступает включенность коммуникации в более широкую систему общественных отношений. Коммуникация в этом случае демонстрирует ту свою характеристику, что она есть лишь сторона общения. Естественно, что процесс коммуникации осуществляется и при наличии этих барьеров. Но вся ситуация коммуникативного акта значительно усложняется благодаря их наличию.

С другой стороны, барьеры при коммуникации могут носить и явно выраженный психологический характер. Они могут возникнуть или вследствие индивидуальных (в межличностных отношениях) или этнотипических (в межэтнических отношениях) психологических особенностей общающихся или в силу сложившихся между общающимися особого рода психологических отношений: неприязни по отношению друг к другу, недоверия и т. п. В этом случае особенно четко выступает та связь, которая существует между общением и отношением.

Передача любой информации, пишет Г. М. Андреева (1996, с. 88), возможна лишь посредством знаков, точнее знаковых систем. Существует несколько знаковых систем, которые используются в коммуникативном процессе, соответственно им можно построить классификацию коммуникативных процессов. В социальной психологии по крайней мере различают вербальную и невербальную коммуникации, использующие различные знаковые системы. Соответственно возникает и многообразие видов коммуникативного процесса.

Вербальная коммуникация использует в качестве знаковой системы человеческую речь, естественный звуковой язык, т. е. систему фонетических знаков, включающую два принципа: лексический и синтаксический. Речь является са-

мым универсальным средством коммуникации, поскольку при передаче информации при помощи речи менее всего теряется смысл сообщения. Правда, этому должна сопутствовать высокая степень общности понимания ситуации всеми участниками коммуникативного процесса, о которой речь шла выше.

При помощи речи осуществляются кодирование и декодирование информации: коммуникатор в процессе говорения кодирует, а реципиент в процессе слушания декодирует эту информацию. Термины «говорение» и «слушание» введены И. А. Зимней (1991) как обозначение психологических компонентов вербальной коммуникации.

С точки зрения передачи и восприятия смысла сообщения схема К – С – Р (коммуникатор – сообщение – реципиент) асимметрична. Для коммуникатора смысл информации предшествует процессу кодирования (высказыванию), так как «говорящий» сначала имеет определенный замысел, а затем воплощает его в систему знаков. Для «слушающего» смысл принимаемого сообщения раскрывается одновременно с декодированием. В этом случае особенно отчетливо проявляется значение ситуации совместной деятельности: ее осознание включено в сам процесс декодирования; раскрытие смысла сообщения немислимо вне этой ситуации.

Ю. М. Лотман говорил (1992 г, с.76–77) о двух моделях передачи информации в системе культуры. Первая – эта та, о которой только что было сказано, представляющая направление «Я – ОН». В данном случае предполагается, что до начала акта коммуникации некоторое сообщение известно «мне» и неизвестно «ему». Вторая модель коммуникации схематически характеризуется направлением «Я – Я». В этом аспекте субъект передает сообщение самому себе, то есть тому, кому оно уже и так известно. Различия сводятся к тому, что в системе «Я – ОН» информация перемещается в пространстве, а в системе «Я – Я» – во времени.

Одновременная передача по двум коммуникативным каналам составляет характерную черту культуры, если рассматривать ее как единое сообщение. В связи с этим Лотман выделяет культуры, в которых доминирует сообщение, передаваемое по каналу «Я – ОН», и ориентированные на автокоммуникацию сообщения.

Поскольку в качестве «сообщения 1» могут выступать широкие пласты информации, составляющие фактически специфику данной личности, перестройка их приводит к изменению структуры личности. Ю. М. Лотман отмечает, что если схема коммуникации «Я – ОН» подразумевает передачу информации при сохранении константности ее объема, то схема «Я – Я» ориентирована на возрастание информации (появление «сообщения 2» не уничтожает «сообщения 1»).

Европейская культура нового времени, по мнению Лотмана, сознательно ориентирована на систему «Я – ОН». Потребитель культуры находится в позиции идеального адресата, он получает информацию со стороны. Очень точно такое отношение сформулировал Петр I, сказав: «Аз есть в чину учимых и учащих мя требую» (Юности честное зерцало, 1767, с. 42). «Юности честное зерцало...» предписывает молодым людям видеть образование в получении знания, «желая от всякого научиться, а не верхоглядом смотря» (там же с. 76-77). Ю.М. Лотман подчеркивает, что речь идет именно об ориентации, поскольку на уровне текстовой реальности всякая культура состоит из обоих видов коммуникаций. Кроме того, отмеченная черта не специфична для культуры нового времени – в разных формах она встречается в различные эпохи. Выделение же здесь именно европейской культуры XVIII–XIX вв. необходимо потому, что именно она обусловила наши привычные научные представления, в частности, отождествление акта информации с получением, обменом. Между тем далеко не все известные из истории культуры случаи могут быть объяснены с этих позиций.

Как указывает Ю. М. Лотман (1992a), для существования культуры как механизма, организующего коллективную личность с общей памятью и коллективным сознанием, видимо, необходимо наличие парных семиотических систем, с последующей возможностью взаимного перевода текстов.

Такую же структурную пару образуют коммуникативные системы типа «Я – ОН» и «Я–Я» (попутно Ю. М. Лотман отмечает, что законом, который, кажется, можно трактовать как универсалию для земных культур, является правило, чтобы один из членов любой культуuroобразующей семиотической пары был представлен естественным языком или включал в себя естественный язык).

Реальные культуры строятся по принципу маятникообразного качания между этими системами. Однако ориентация того или иного типа культуры на автокоммуникацию или на получение истины извне в виде сообщений проявляется как господствующая тенденция. В особенности резко она сказывается в том мифологизированном образе, который каждая культура создает в качестве своего идейного автопортрета. Эта модель оказывает воздействие на культурные тексты, но не может быть с ними отождествлена, иногда являясь обобщением скрытых за текстовыми противоречиями структурных принципов, а иногда представляя прямую их противоположность.

Культуры, ориентированные на сообщение, носят более подвижный, динамический характер. Они имеют тенденцию безгранично увеличивать число текстов и дают быстрый прирост знаний. Классическим примером может считаться европейская культура XIX в. Обратной стороной этого типа культуры явля-

ется резкое разделение общества на передающих и принимающих, возникновение психологической установки на получение истины в качестве готового сообщения о чужом умственном усилии, рост социальной пассивности тех, кто находится в позиции получателей сообщения. Очевидно, что читатель европейского романа нового времени более пассивен, чем слушатель волшебной сказки, которому еще предстоит трансформировать полученные им штампы в тексты своего сознания; посетитель театра пассивнее участника карнавала. Тенденция к умственному потребительству составляет опасную сторону культуры, односторонне ориентированной на получение информации извне.

Культуры, ориентированные на автокоммуникацию, способны развивать большую духовную активность, однако часто оказываются значительно менее динамичными, чем этого требуют нужды человеческого общества.

Исторический опыт показывает, что наиболее жизнестойкими оказываются те системы, в которых борьба между этими структурами не приводит к безусловной победе какой-либо одной из них. Однако в настоящее время невелика возможность сколь-либо обоснованно прогнозировать оптимальные структуры культуры. До этого еще следует понять и описать, хотя бы в наиболее характерных проявлениях, их механизм (см.: Лотман Ю. М., 1992г, с. 87–89).

Анализируя особенности вербального общения в различных культурах, Н. М. Лебедева (1998, с. 210–228) обращает внимание на использование определенного вербального стиля в процессе коммуникации с учетом разных типов культур. Стиль вербальной коммуникации обеспечивает оптимальное взаимодействие этнических субъектов с этнокультурным миром. Он формируется в результате усвоения типичных для данной общности культурных образцов коммуникации – продукта особенного этногенеза общности (см.: *Кон И. С.*, 1968) в зависимости от этнопсихологических особенностей этнических субъектов.

Н. М. Лебедева отмечает, что исследователями выделяются четыре измерения стилей вербальной коммуникации: 1) прямой и непрямой; 2) искусный (вычурный) и краткий (сжатый); 3) личностный и ситуационный; 4) инструментальный и аффективный.

Прямой или непрямой стиль вербальной коммуникации означает степень выражения своих внутренних побуждений посредством открытой вербальной коммуникации, т. е. речи. Прямой вербальный стиль характерен для речевых сообщений, которые выражают истинные намерения говорящего в виде его желаний, потребностей и ожиданий в процессе общения. Непрямой стиль характеризует речевые сообщения, которые камуфлируют и скрывают истинные интенции говорящего (его желания, цели, потребности) в ситуации общения.

При анализе различий между «прямым» и «непрямым» стилями вербальной коммуникации Н. М. Лебедева (1998, с. 218) отмечает:

1) измерение в направлении «прямой-непрямой» вербальный стиль – очень мощный конструкт, влияющий на возможные сходства и различия в вербальном взаимодействии между культурами;

2) использование «прямого» вербального стиля в индивидуалистических культурах служит удовлетворению потребности в собственном «лице» и заботе о его сохранении. Использование «непрямого» вербального стиля в коллективистских культурах служит цели взаимного сохранения «лица» и поддержания взаимозависимости и групповой гармонии;

3) существует целая сеть глубоких исторических причин, лежащих в основе использования одного доминирующего стиля в различных культурах;

4) использование «прямого-непрямого» стиля нуждается в интерпретации с учетом специфического контекста общения.

Искусный, точный и сжатый стили характеризует длительность разговора, различную в разных культурах. Искусный, или вычурный, стиль означает использование богатого, экспрессивного языка в общении. Сжатый стиль означает использование минимизированных, сдержанных высказываний, пауз и молчания в повседневном общении.

Относительно использования этих стилей в культурах, Н. М. Лебедева указывает (1998, с. 221–222):

1) коллективистским культурам со средним уровнем избегания неопределенности будет свойственен вычурный стиль вербальной коммуникации. Поскольку представители культур данного типа не являются сверхадаптивными в новых ситуациях, как, например, члены культур с низким уровнем избегания неопределенности, и в то же время не столь враждебны к неизвестности, как члены культур с высоким уровнем избегания неопределенности, то вычурный стиль и сглаживающая речь для них – лучшая возможность сохранить свое «лицо» и «лицо» своего собеседника;

2) индивидуалистическим культурам с низким уровнем избегания неопределенности характерен преимущественно точный стиль в вербальном общении. Представители этих культур, имеют высокий уровень адаптивности в непредсказуемых ситуациях и могут позволить себе быть точными в вербальном общении. Они могут подойти к новым ситуациям прямо, без вербальных украшений и недосказанности и могут позволить себе быть подлинными в сохранении своего «лица». Культурно обусловленная ценность подлинности и искренности является главной целью их личной коммуникации;

3) культурам коллективистского типа с высоким уровнем избегания неопределенности предпочтителен сжатый стиль вербального взаимодействия.

Члены культур данного типа имеют низкий уровень адаптивности в непредсказуемых ситуациях. Чем более новой является ситуация, тем в большей степени они могут использовать молчание и недоговоренности, чтобы лучше управлять ситуацией. Это дает наилучшую возможность сохранить свое «лицо» и не оскорбить чье-нибудь «лицо» публично, ибо цель сохранения «лица» для них – это цель поддержать и сохранить групповую гармонию.

При выделении личностного и ситуационного вербальных стилей, Н. М. Лебедева (1998, с. 222–224) обращает внимание на то, что первый ставит в центр общения индивида, а второй – его роль. При этом личностный стиль прибегает к использованию лингвистических средств для усиления «Я-идентичности», а ситуационный – к подчеркиванию ролевой идентичности. Тот и другой стили общения отражают доминирующие ценности культуры. Ситуационный стиль вербального общения использует язык, в котором отражается иерархический социальный порядок и асимметричные ролевые позиции. Личностный стиль использует язык, отражающий порядок социального равенства и симметричные ролевые позиции.

Представители коллективистских культур предпочитают ситуационный стиль вербального взаимодействия, а члены индивидуалистических культур – личностный стиль. Они предпочитают неформальные коды взаимодействия, а члены коллективистских культур – формальные.

В индивидуалистических культурах регуляция отношений осуществляется посредством личностного стиля вербального взаимодействия, а в коллективистских культурах подобная регуляция социальных отношений происходит благодаря ситуационному стилю вербальной коммуникации.

Особое внимание привлекают инструментальный стиль вербальной коммуникации, ориентированный на говорящего и цель коммуникации, и аффективный – на слушающего и на процесс коммуникации (см.: Лебедева Н. М., 1998, с. 224–228). Инструментальный стиль общения – это «избирательный взгляд на мир». Это означает, что люди могут изменять свою окружающую среду и управлять ею в своих целях, и говорящий, таким образом, строит свое сообщение с целью убедить собеседника или изменить сами отношения.

Аффективный стиль общения – «приспосабливающий взгляд на мир», означающий, что люди, скорее, должны приспособить себя к своей среде, чем изменять и эксплуатировать ее, поэтому говорящий стремится приспособить себя к чувствам своих слушателей, а те в свою очередь – как можно точнее понять чувства говорящего, чтобы как можно меньше исказить данную им реальность, внося в нее свои поправки и, тем самым, изменяя ее.

«Избирательный взгляд на мир» разделяет роли горящего и слушающего в отдельные категории, а «приспосабливающий взгляд на мир» объединяет их в одно целое на основании единого процесса взаимодействия.

Н. М. Лебедева отмечает (1998, с. 227), что с учетом измерения культурной вариативности: члены индивидуалистических культур предпочитают инструментальный стиль вербального взаимодействия, для которого характерны ориентация на цель общения, на говорящего, на самовыражение, самопрезентацию и на прямое воздействие на собеседника и отношения. Инструментальный стиль направлен на поддержание своего собственного «лица» и удовлетворение потребности в автономии и отъединении от других. Члены коллективистских культур, напротив, предпочитают аффективный стиль взаимодействия, для которого характерны ориентации на процесс общения, на слушающего, на «приспособление» к чувствам и потребностям собеседника, на достижение групповой гармонии. Он направлен на поддержание «лица» как говорящего, так и слушающего, и на удовлетворение потребности в объединении. Аффективный стиль вербальной коммуникации характерен для большинства азиатских, латиноамериканских и арабских культур.

В заключении Н. М. Лебедева говорит (1998, с. 228), что поскольку все стили вербальной коммуникации присутствуют практически во всех культурах, каждая культура приписывает свое собственное значение и нормативную ценность различным способам коммуникации. В каждом случае вербальный стиль отражает глубокие морально-философские основы культуры, ее специфическую «картину мира» и служит ее усвоению детьми в процессе языковой социализации.

Кроме того, Н. М. Лебедева особо подчеркивает, что стиль – это гораздо больше, чем знание языка, ибо он переносится и в другие языки, которыми овладевает человек. Стиль во многом отражает этническую картину мира и культурный образец коммуникации. Он усваивается ребенком в ранние годы его жизни и составляет неотъемлемую (и часто неосознаваемую) характерную черту присущего ему способа взаимодействия с окружающим миром и другими людьми.

Невербальная коммуникация включает в себя следующие знаковые системы (см.: Андреева Г. М., 1996, с. 93–96):

1. *Оптико-кинетическая система.* Она включает в себя жесты, мимику, пантомимику. В целом оптико-кинетическая система предстает как более или менее отчетливо воспринимаемое свойство общей моторики различных частей тела (рук, и тогда мы имеем жестикуляцию; лица, и тогда мы имеем мимику; позы, и тогда мы имеем пантомимику). Именно общая моторика различных частей тела отображает эмоциональные реакции человека, поэтому включение

оптико-кинетической системы знаков в ситуацию коммуникации придает общению нюансы. Эти нюансы оказываются неоднозначными при употреблении одних и тех же жестов, например, в различных культурах. Всем известны недопонимания, которые возникают иногда при общении с представителями других этнокультурных групп. Так, «почти половина арабов, латиноамериканцев и представителей народов Южной Европы касаются друг друга в процессе общения, в то время как это не характерно для народов Восточной Азии и практически исключено для индийцев и пакистанцев. С точки зрения латиноамериканца, не касаться при беседе партнера означает вести себя холодно. Итальянцы убеждены, что так ведут себя недружелюбные люди. Японцы же считают, что касаться собеседника человек может только при полной потере самоконтроля либо выражая недружелюбие или агрессивные намерения. Поэтому, если во время переговоров с японцами вам вздумается по-дружески похлопать партнера по плечу, вы рискуете нажать себе самого большого недруга» (Сухарев В. А., Сухарев М. В., 1997, с. 41).

Исследуя язык жестов в разных культурах, М. Арджил установил, что в среднем в течение одного часа финны использовали жестикуляцию 1 раз, итальянцы – 80, французы – 120, мексиканцы – 180 (см.: *Argyl M.*, 1972, p. 243-269).

2. *Пара- и экстралингвистическая система.* Она представляют собой «добавки» к вербальной коммуникации. Паралингвистическая система – это система вокализации, т. е. качество голоса, его диапазон, тональность. Экстралингвистическая система – включение в речь пауз, других вкраплений, например, покашливания, плача, смеха, наконец, сам темп речи. Все эти дополнения увеличивают семантически значимую информацию, но не посредством дополнительных речевых включений, а «околоречевыми» приемами.

3. *Организация пространства и времени коммуникативного процесса.* Эта система несет смысловую нагрузку как компонент коммуникативной ситуации. Так, например, размещение партнеров лицом друг к другу способствует возникновению контакта, символизирует внимание к говорящему, в то время как окрик в спину также может иметь определенное значение отрицательного порядка. Экспериментально доказано преимущество некоторых пространственных форм организации общения как для двух партнеров по коммуникативному процессу, так и в массовых аудиториях.

Точно так же некоторые нормативы, разработанные в различных субкультурах, относительно временных характеристик общения выступают как своего рода дополнения к семантически значимой информации. Приход своевременно к началу дипломатических переговоров символизирует

вежливость по отношению к собеседнику, напротив, опоздание истолковывается как проявление неуважения. В некоторых специальных сферах (прежде всего в дипломатии) разработаны в деталях различные возможные допуски опозданий с соответствующими их значениями.

Основатель проксемики Э. Холл, который называет проксемику «пространственной психологией», зафиксировал, например, нормы приближения человека к партнеру по общению, свойственные американской культуре: интимное расстояние (0–45 см); персональное расстояние (45–120 см), социальное расстояние (120–400 см); публичное расстояние (400–750 см). Каждое из них свойственно особым ситуациям общения (см.: Hall E. T., 1996) .

Существование различий в психологическом восприятии времени представителей различных этнокультурных групп отмечает А. С. Баронин (2000, с. 242–244). Автор ссылается на исследования американского специалиста Т. Джеймса, который предпринял попытку описать две основные линии времени.

Под линией времени Т. Джеймс понимает субъективное его переживание, которое представляется в сознании субъекта. Безусловно, должен существовать какой-либо способ определения времени, иначе мы бы никогда не узнали, сделали ли мы что-то или только собираемся сделать, принадлежит ли это событие нашему прошлому или нашему будущему. Это явление отражается иногда в многочисленных высказываниях, которые индивид может делать по поводу времени: «Я не вижу никакого будущего», «Смотреть вперед в будущее», «Оглядываться на события». Время, таким образом, представляет собой образ, который воспроизводится при обращении к некоторым эпизодам прошлого или моделируемого будущего. Соответственно, ряд образов прошлого и/или будущего формирует *линию времени*. Линия времени оказывается важной составляющей человека, так как она постоянно используется для корректировки поведения, принятия решения на основе опыта, воспоминания, моделирования будущего на основе прошлого и т. д., в связи с чем она с трудом поддается изменению. Критерием установления двух линий времени стало их направление по отношению к субъекту восприятия.

Первой линией времени Т. Джеймс дал название «рядом со временем», или *англо-европейским типом времени*, когда линия времени идет слева направо. Прошлое с одной стороны, а будущее – с другой, и оба находятся в поле зрения человека прямо перед ним. Вторую линию он назвал «сквозь время», или *арабский тип времени*, когда линия времени вытягивается, «пронзая» человека спереди насквозь таким образом, что одна ее часть (обычно прошлое) оказывается позади него и невидима, из-за чего ему приходится поворачиваться назад, чтобы ее увидеть.

Те люди, которые придерживаются линии «рядом со временем» имеют последовательное, линейное представление о времени. Они будут сами приходить в точно назначенное время и требовать такой же точности от других. Это линия времени, которая превалирует в мире бизнеса («Время – деньги»). Представители культур с таким типом времени чаще всего сохраняют свое прошлое в виде диссоциированных образов (статических визуальных образов либо образов, не включенных в переживание, рассматриваемых и слышимых со стороны).

Люди, которые соблюдают линию «сквозь время» не могут извлекать выгоду из прошлого или будущего, расположенного перед ними. Они всегда находятся в настоящем моменте, так что крайние сроки, условленные встречи и хронометраж имеют для них меньшее значение, чем для людей типа «рядом со временем». Они находятся внутри своей временной линии, и их воспоминания чаще всего оказываются ассоциированными (воспоминания, при воспроизведении которых человек видит события своими собственными глазами, воспринимая их всеми органами чувств, в большинстве случаев имеют форму динамических образов).

Такая модель восприятия времени, по мнению Т. Джеймса, является распространенной в восточных, в особенности арабских странах, где люди бизнеса более гибко относятся к тому, что называется крайний срок, чем на Западе. Эта особенность этнопсихологического восприятия линии времени может сильно раздражать западного предпринимателя и стать причиной межличностного этнического непонимания и конфликта.

Для жителей арабских стран будущее выглядит очень похожим на целый ряд «сейчас», в связи с чем пропадает необходимость действовать безотлагательно, так как существует гораздо больше образов «сейчас», из которых исходит эта срочность. Анализ результатов исследований Т. Джеймса свидетельствуют о том, что преимущественно все восточные этнические группы придерживаются линии времени «сквозь себя», тогда как западные народы представляют линию времени «перед собой».

4. *Визуальный контакт* (см.: Лабунская В. А., 1986). Эта специфическая знаковая система, используемая в коммуникативном процессе, так называемая «контакт глаз», имеет место в визуальном общении. Исследования в этой области тесно связаны с общепсихологическими исследованиями в области зрительного восприятия – движения глаз. В социально-психологических исследованиях изучается частота обмена взглядами, длительность их, смена статики и динамики взгляда, избегание его и т. д. Как и все невербальные средства, контакт глаз имеет значение дополнения к вербальной коммуникации, т.е. сообщает о готовности поддержать коммуникацию или прекратить ее, поощря-

ет партнера к продолжению диалога, наконец, способствует тому, чтобы обнаружить полнее свое «Я», или, напротив, скрыть его.

Так, А. С. Баронин (2000) описывает специфические различия визуального контакта в общении представителей различных этнических групп. В «контактных» культурах взгляд при разговоре и общении имеет большое функциональное значение. При этом представители контактных культур стоят ближе друг к другу при разговоре и чаще прикасаются друг к другу. К данным этническим группам относят арабов, латиноамериканцев, народы юга Европы. К неконтактным относят индийцев, пакистанцев, японцев, северных европейцев. Так, например, результаты исследований американских ученых, проведенных А. С. Барониным, показали, что навыки использования взгляда в общении, будучи однажды усвоенными в детстве, на протяжении жизни почти не меняются, даже если человек попадает в другую этнокультурную среду. Иногда это может приводить к недоразумениям.

Шведы, разговаривая, смотрят друг на друга больше, чем англичане. Индейцы племени навахо учат детей не смотреть на собеседника. У южноамериканских индейцев племен витутто и бороро говорящий и слушающий смотрят в разные стороны. Если рассказчик обращается к большой аудитории, он обязан повернуться к слушателям спиной и обратить взгляд в глубь хижины. Японцы при разговоре смотрят на шею собеседника, куда-то под подбородок, таким образом, что глаза и лицо партнера находятся в поле периферийного зрения. Прямой взгляд в лицо, по их пониманию, невежлив. У других народов такое правило распространяется лишь на определенные случаи общения. Так, у кенийского племени луо зять и теща во время разговора должны повернуться друг к другу спиной. У других народов, например у арабов, считается необходимым смотреть на того, с кем разговариваешь. Невежливо беседовать с человеком и не смотреть ему в лицо. Коммуникатор, не смотрящий на реципиента, кажется представителям контактных культур неискренним и холодным. В свою очередь, «неконтактному» собеседнику «контактный» кажется навязчивым, бестактным, даже нахальным. У большинства народов существует неписанный закон, своего рода табу, запрещающий рассматривать в упор незнакомого человека. Это считается дерзостью, вызывающим или даже оскорбительным поведением. Согласно этому поверью человек с «дурным глазом» приносит несчастье каждому, на кого посмотрит. Видимо, в этом суеверии нашло отражение то чувство психологического дискомфорта, которое вызывает пристальный взгляд незнакомца.

Как отмечает Г. М. Андреева (1996, с. 97), каждая из четырех систем невербальной коммуникации использует свою собственную знаковую систему, которую можно рассмотреть как определенный код. Как уже было отмечено

выше, всякая информация должна кодироваться, причем так, чтобы система кодификации и декодификации была известна всем участникам коммуникативного процесса. Но если в случае с речью эта система кодификации более или менее общеизвестна, то при невербальной коммуникации важно в каждом случае определить, что же можно здесь считать кодом, и, главное, как обеспечить, чтобы и другой партнер по общению владел этим же самым кодом. В противном случае никакой смысловой прибавки к вербальной коммуникации описанные системы не дадут.

Как известно, в общей теории информации вводится понятие «семантически значимой информации». Это то количество информации, которое дано не на входе, а на выходе системы, т. е. которое только и «срабатывает». В процессе человеческой коммуникации это понятие можно интерпретировать так, что семантически значимая информация – это как раз та, которая и влияет на изменение поведения, т.е. которая имеет смысл. Все невербальные знаковые системы умножают этот смысл, иными словами, помогают раскрыть полностью смысловую сторону информации. Но такое дополнительное раскрытие смысла возможно лишь при условии полного понимания участниками коммуникативного процесса значения используемых знаков, кода.

Н. М. Лебедева (1998), изучавшая особенности невербального общения в разных культурах, говорит о возможности наложения «диалектической теории невербальной среды» Альтмана, Говейна на систему невербальной коммуникации (см. рис.1).



Рис. 1. Схема наложения «диалектической теории невербальной среды» Альтмана, Говейна на систему невербальной коммуникации (Лебедева Н. М., 1998)

Как следует из системы координат, противоположными векторами являются *индивидуальность – общность* и *открытость – закрытость*. Именно эти противоположности и регулируют процесс невербальной коммуникации. Например, изменение пространства взаимодействия (отстранение) может сигнализировать о потребности индивида в автономии или большем личном про-

странстве, а жесты рук и выражения лица в то же самое время могут свидетельствовать об открытости индивида и его потребности в уменьшении дистанции.

Н. М. Лебедева отмечает, что авторы этой теории считают, что культурная среда отражает степень, в которой культура и ее представители пытаются совместить данные варианты диалектических противоположностей: *индивидуальности – общности* и *открытости – закрытости*. Измерение по линии *индивидуальность – общность* отражает уникальность и индивидуальность людей, живущих в этой среде, их личную идентичность как индивидов и как семьи, со всеми их связями, мыслями и чувствами по отношению к группам и культуре, частью, которых они являются. Измерение по линии *открытость – закрытость* отражает степень, в которой культурная среда подчеркивает доступность или недоступность индивида (семьи) другим, внешним по отношению к ним людям.

Очевидно, что измерение *индивидуальность – общность* перекликается с измерением «индивидуализм-коллективизм», а *открытость – закрытость* с измерениями «дистанции власти» и «уровня избегания неопределенности». В индивидуалистических культурах усваивается индивидуально-ориентированный стиль невербальной коммуникации, а в коллективистских – общинно-ориентированный.

Люди из культур с низкой дистанцией власти и низким уровнем избегания неопределенности склонны демонстрировать *открытый* стиль невербального общения, которым они достигают впечатления своей доступности, а люди из культур с высокой дистанцией власти и высоким уровнем избегания неопределенности склонны демонстрировать *закрытый* стиль невербального взаимодействия, создающий впечатление недоступности.

Степень выраженности *индивидуальности-общности* достигается благодаря использованию контекстов (пространство, время, среда) для демонстрации человеком своей личной или групповой идентичности.

Степень *открытости-закрытости* демонстрируется в специфическом невербальном поведении, в котором явно или скрыто проявляются такие смыслы:

- а) непосредственная оценка (нравится - не нравится);
- б) сила (высокий статус – низкий статус);
- в) отзывчивость (активность – пассивность в общении).

Согласно сочетаниям этих взаимных противоположностей выделяются четыре основных стиля невербальной коммуникации:

1. *Индивидуально-открытый* стиль характерен для невербального поведения, демонстрирующего личную идентичность и использующего экспрессивные невербальные жесты непосредственности, силы и отзывчивости.

2. *Индивидуально-закрытый* стиль служит защите личной идентичности и использует мягкие и пассивные жесты непосредственности и силы.

3. *Общинно-открытый стиль* поддерживает групповые нормы и публичное «лицо» и использует невербальные жесты непосредственности, силы и активной отзывчивости.

4. *Общинно-закрытый стиль* поддерживает групповые нормы, публичное «лицо», демонстрирует мягкость в отношениях и небольшую дистанцию власти.

В кросс-культурных исследованиях, как отмечает Н. М. Лебедева (1998, с. 233), было установлено, что члены индивидуалистических культур с низкой дистанцией власти и низким уровнем избегания неопределенности предпочитают индивидуально-открытый стиль невербальной коммуникации. Представители индивидуалистических культур с высокой дистанцией власти и высоким уровнем избегания неопределенности обычно используют индивидуально-закрытый стиль невербального поведения. Членам коллективистских культур со средней или низкой дистанцией власти и низким уровнем избегания неопределенности свойственен общинно - открытый стиль невербального взаимодействия. И, наконец, члены коллективистских культур с высокой дистанцией власти и высоким уровнем избегания неопределенности предпочитают общинно-закрытый стиль невербальной коммуникации.

Кросскультурный анализ невербальных реакций ясно показывает, пишет Н. М. Лебедева (см.: там же), что в индивидуалистических культурах невербальное поведение служит поддержанию Я-идентичности, а в коллективистских культурах – для поддержания, сохранения и защиты публичного «лица» или МЫ-идентичности. Люди в культурах с низкой дистанцией власти и низким уровнем избегания неопределенности склонны использовать открытые невербальные жесты, символизирующие доступность и равенство статусов, в то время как члены культур с высокой дистанцией власти и высоким уровнем избегания неопределенности используют сдержанность (закрытость) в невербальном поведении для поддержания статусных отношений и регуляции власти.

Справедливой представляется точка зрения Ю. Е. Прохорова (1996, с.106–115), который на основании типов взаимодействия культур (межкультурные интерференция, конвергенция, дивергенция и конгруэнция выделяет четыре типа межкультурных языковых контактов:

1) соприкосновение, характеризующееся несовпадением моделей коммуникации, принятых в разных культурах при общении на одном языке;

2) приобщение, которое характеризуется определенным наличием знаний о моделях коммуникации каждой из сторон, но реально одна из сторон пользу-

ется двумя моделями – своей и чужой, а вторая исходит только из своего образца;

3) проникновение, т. е. такой тип межкультурного языкового взаимодействия, который рассматривается как система определенного взаимного учета моделей коммуникации, прежде всего той из сторон, которая использует новый язык общения;

4) взаимодействие, характеризующееся использованием любым участником общения моделей коммуникации любой из двух культур; в частном случае изучения нового языка/новой культуры речь может идти о практически полном учете коммуникантом моделей коммуникации новой для него культуры.

Иными словами, необходимо исходить из принципа учета коммуникантом определенных моделей, образцов новой для него культуры и адекватного пользования им, но не из обязательности их присвоения. Не нужно стремиться к тому, чтобы они заняли место тех образцов, которые характерны для его родной культуры. Не нужно оценивать те или иные особенности общения и поведения представителей других культур как «неправильные», а предлагать им принятые в этой культуре образцы общения и поведения, так чтобы ими можно было легко пользоваться в данной культуре, так чтобы они стали хотя бы внешними регуляторами его поведения, не говоря уже о том, чтобы они стали «своими».

3.3. Культура как поведение

По мнению Ю. М. Лотмана (1992d), в каждом обществе с относительно развитой культурой поведение людей организуется основным противопоставлением:

1) обычное, каждодневное, бытовое, которое самими членами общества воспринимается как «естественное», единственно возможное, нормальное;

2) все виды торжественного, ритуального, внепрактического поведения, государственного, культового, обрядового, воспринимаемые самими носителями данной культуры как имеющие самостоятельное значение.

Первому носители данной культуры учатся, как родному языку, погружаясь в непосредственное употребление, не замечая, когда, где и от кого они приобрели навыки пользования этой системой. Им кажется, что владеть ею настолько естественно, что сам вопрос такого рода лишен смысла. Меньше всего может прийти кому-либо в голову составлять грамматики языка бытового поведения – метатексты, описывающие его «правильные» нормы. Бытовое поведение и родной язык принадлежат к таким системам, которые воспринимаются непосредственными носителями как «естественные», относящиеся к Природе, а не к Культуре. Область бытового поведения отличается тем, что индивид

не выбирает его себе, а получает от общества, эпохи с учетом своих психологических особенностей как нечто, не имеющее альтернативы. Знаковый и условный характер их очевиден лишь для внешнего наблюдения.

Второму типу поведения учатся как иностранному языку, – по правилам и грамматикам, сначала усваивая нормы, а затем уже, на их основании, строя «тексты поведения». Знаковое поведение – всегда результат выбора и, следовательно, включает свободную активность субъекта поведения, выбор им языка своего отношения к обществу. Так, незнаковое поведение становится знаковым для постороннего наблюдателя, например, для иностранца, поскольку он невольно добавляет к нему свои образцы вести себя в этих ситуациях иначе.

Первый тип поведения усваивается стихийно, второе – сознательно, посредством других, и овладение им, как правило, отмечается особым актом посвящения (см.: *Лотман Ю. М.*, 1992, с. 321).

По А. Крёберу и К. Клакхону, «культура состоит из паттернов поведения и для поведения, эксплицитных и имплицитных, приобретаемых и передаваемых посредством символов, конституирующих характерное достижение человеческих групп, включая их воплощения в артефактах; существенное ядро культуры состоит из традиционных (то есть исторически созданных и отобранных) идей и свойственных им символов; культурные системы могут, с одной стороны, рассматриваться как продукты действия, с другой – как обуславливающие элементы будущего действия» (*Kroeber A. L., Kluckhohn C.*, 1952, p. 181). «Культура не есть ни поведение, – продолжают А. Крёбер и К. Клакхон, – ни исследование поведения во всей его конкретной целостности. Часть культуры состоит из норм или стандартов поведения. Однако другая часть состоит из идеологий, оправдывающих или рационализирующих определенные отобранные способы поведения. Наконец, каждая культура включает широкие общие принципы отбора и упорядочения («высшие общие факторы»), на основании которых строятся паттерны поведения и для поведения» (*Ibid*, с.189).

Представитель этнологического подхода к изучению культуры И. Алльтман категорично уверял, что основная задача ученого исследовать, «как культура использует вариабельность уровней поведения для регуляции «Я – другие» отношения». Последнее рассматривается как непрерывный процесс, стремление к оптимизации желаемой и достигнутой уединенности – избирательного контроля доступа к Я. И. Алльтман предполагает, что регуляция отношения «Я – другие» – явление универсальное для всех культур. Основная цель его исследований заключалась в поисках универсальных механизмов поведения человека (см. об этом: *Белик А. А.*, 1998, с. 206–208).

По мнению Дж. Хонигмана, можно определить два класса референтов термина «культура»: открытые действия и скрытые мысли и ощущения

(Honigman J. J., 1959). Вместе они могут быть отнесены к «поведению». Специальное значение слова «культура», указывает, прежде всего, на социально стандартизированное поведение устойчивой группы. Так, «обычай» определяет повторяющуюся форму социально стандартизированного поведения - общие действие, мысль и чувство (см.: Хонигман Дж. , 2001, с. 52).

С его точки зрения Дж. Хонигмана, понятие культуры обладает сильной нормативной окраской, потому что в нем определяется не только то, что существует, но и то, что является желательным. В этом смысле культура есть «не-что, что человек как разумное существо желает достичь в своей жизни, благо, к которому нужно стремиться ради него самого» (Honigman J. J., 1959, p. 10–15). По-видимому, все люди не одинаково участвуют в культуре, то есть, не одинаково усваивают ее. Напротив, в антропологическом употреблении, культура является такой же универсальной, как и сама человеческая жизнь. В этом последнем смысле культура относится в основном к поведению и артефактам.

Большая часть описания культуры исследователем касается повторяющихся форм поведения вместе с описаниями объектов, которые распространены в отдельной группе людей. Одним словом, исследователь имеет дело с паттернами культуры. По мнению Дж. Хонигмана, слово «паттерн» обозначает последовательность поведения, которая повторяется от одного индивида к другому. Паттерн есть поведение, которое является общим для двух или более индивидов. Конечно, каждый индивид ведет себя по-своему с незначительными идиосинкразическими особенностями. Такие незначительные вариации, однако, не препятствуют исследователю абстрагировать основную форму поведения и выражать ее как паттерн.

Практически все, что делает человек, приобретается, поскольку он является членом общества и находится под воздействием социокультурных факторов. Культура относится к деятельности, мыслям и ощущениям, и артефактам, которые человек приобретает как член общества. По определению любая деятельность, идея или артефакт являются социально стандартизированными, если они соотносятся с членством в некоторой человеческой совокупности.

Дж. Хонигман отмечает, что слово «стандартизация» означает не только крайне сжатые предписания, относящиеся к деятельности, так как такой взгляд устранял бы практическую всякую оригинальность и подавлял индивидуальные вариации. Стандартизация – это нормальный феномен и универсальная особенность социальной жизни. С момента своего рождения индивид модифицирует свое поведение в соответствии с ожиданиями и другими условиями своей группы. Позже, если он встречается с другими культурами, появляются другие модификации в ответ на социальные условия иной культуры. Процесс социально-

го влияния для индивида бесконечен и является непрерывным, переходя от одного поколения к другому.

«Культура указывает на социально стандартизированные действия, мысли, чувства и артефакты. Исследователь обычно имеет дело с этими несколькими классами элементов, так как они содержат в себе паттерны. К тому же понятие культуры содержит еще один более важный смысл, а именно, что социально стандартизированные единицы поведения составляют, по крайней мере, неполную систему (конфигурацию). То есть различные виды деятельности, мысли, чувства и артефакты, характерные для данной группы людей, являются в некоторой степени взаимосвязанными. Как результат, изменение в одной области культуры будет связано с изменением в других сферах. Это не означает, что все связано со всем непосредственно. Данные феномены гораздо чаще связаны посредством многих промежуточных актов деятельности, чем непосредственно взаимосвязаны. Большинство областей культуры обладает некоторой степенью автономии по отношению к другим областям. Это означает, что они могут сопротивляться определенным изменениям в других частях системы, прежде чем сами претерпят модификацию. Относительная степень автономии любой части культуры варьируется» (Honigman J. J., 1959, p. 13).

Идеи Дж. Хонигмана созвучны идеям Г. Бейтсона, который дает понять, что из актов формального поведения нужно извлекать стиль поведения. Так, из ритуального поведения, связанного с инициациями у ятмулов, Г. Бейтсон выводит две стилевые линии поведения: мужская – индивидуалистическая гордыня и жесткость и женская – стремление к подчинению, что выражается в нежестком, несамоуверенном поведении (см. об этом: *Хонигман Дж.*, 2001, с. 76).

Согласно отечественному философу Л. Г. Ионину (2000, с. 124–146), реальные жизненные взаимодействия как стандартная устойчивая последовательность действий всегда ритуализованы. Ритуализм автором понимается в трех смыслах: во-первых, как принцип межличностных повседневных взаимодействий; во-вторых, как форма адаптивного поведения; в-третьих, как ценностная характеристика личности, группы или даже крупных социокультурных систем. Переходя от ритуализма к традиционности, далее каноничности, автор характеризует стиль как нечто особенное и специфическое в творчестве, поведении, образе жизни и самовыражении как отдельного индивида, социальной группы, так и целого народа, имея ввиду особый способ творить, вести себя, действовать, жить (см.: там же, с. 174–179).

Соглашаясь с Г. Зиммелем, Л. Г. Ионин пишет, что благодаря существующей в современной культуре стилевой дифференциации, тот или иной жизненный стиль обретает черты объективности, становится независимым от конкретных людей с их привычками, особенностями, убеждениями. Первоначальное

единство субъекта и объекта, предполагавшееся фактом моностилизма, распадается в силу стилового многообразия современной культуры. Автор подчеркивает слова Зиммеля о том, что на лицо целый мир экспрессивных возможностей, каждая из которых строится по собственным законам, с множеством форм, в которых выражается жизнь как целое (см.: Ионин Л. Г., 2000, с. 196).

Раскрытие значения понятия «культура», указывающее на социально стандартизированное стиловое поведение устойчивой группы, находит свое отражение в современной американской культурной психологии М. Коула, близки к основным положениям российского деятельностного подхода А. Н. Леонтьева, согласуются с идеями социологии культуры Л. Г. Иониной и культурно-исторической психологии Л. С. Выготского.

В отечественной культурно–исторической психологии (*Выготский Л. С.*, 1956) провозглашается объективное существование первичных форм аффективно-смысловых образований сознания вне индивида в виде артефактов человеческой культуры. Это более ранние, чем индивидуальные, образования, т. е. существовавшие до и вне развивающегося индивида и представляющие собой идеальную форму, которая станет реальной лишь при усвоении ее в процессе культурного социогенеза психики, поведения и сознания. Идеальная форма имеет вполне реальных носителей, являющихся посредниками-медиаторами развития реальной формы, будь то знак, слово, символ, миф, жест, движение, ритуал и др. К ним можно отнести различные схемы поведения, традиции, социокультурные нормы и т. п., в которых опредмечены существующие и являющиеся продуктом совместной деятельности человечества значения (см.: *Асмолов А. Г.*, 2001, с. 299–300).

По мнению А. Г. Асмолова, система этих значений составляет основу культурных образцов поведения и познания, определяющих социотипическое поведение человека как члена социальной группы. В социотипическом поведении субъект выражает усвоенные в культуре образцы поведения и познания, надсознательные надиндивидуальные явления. Подсознательные явления представляют собой усвоенные человеком как членом той или иной группы образцы типичного для данной общности поведения и познания, влияние которых на его деятельность актуально не осознается и не контролируется им.

К этим образцам можно отнести этнические стереотипы, этнический характер, этническое самосознание, выражающие функционально-ролевые качества личности в этносоциальном пространстве (см.: *Асмолов А. Г.*, 2001, с. 297–304).

Например, этнические стереотипы, усваиваясь через такие механизмы социализации, как подражание и идентификация, определяют особенности поведения субъекта именно как представителя данной социальной общности,

то есть социотипические неосознаваемые особенности поведения. В проявлении неосознаваемых социотипических особенностей поведения человек и группа выступают как одно неразрывное целое. При исследовании этих проявлений выявляют те существенные в культуре эталоны и стереотипы, через этнических и социальных групп и ориентируясь на которые вступают с этими представителями в контакты. К таким этническим стереотипам относится, например, представление о педантичности всех немцев или вспыльчивости всех итальянцев и т. п.

Этнические стереотипы могут выступать:

а) как индивидуальные неререфлексируемые способы решения проблемы данной этнической группой, которые отражают ее индивидуальность, ее отличность, если на нее взглянуть из другой точки социального пространства, из другой культуры;

б) как функционально-ролевые качества личности в данной группе, как социотипическая характеристика личности, о которой она узнает, сталкиваясь с другой культурой.

Развивая учение о социальном характере, Э. Фромм (1990, с. 230) говорил о приспособительной его функции к объективным задачам, которые индивид должен решать в социуме, выполняя соответствующие социальные роли для оптимального функционирования этого общества. Опираясь на позиции Э. Фромма, А. Г. Асмолов (2001, с. 301) подчеркивает, что этнический и социальный характер выступает как выражение функциональных ролевых качеств личности, проявляющихся в ее социотипическом поведении, то есть в том поведении, в котором личность слита с социальной общностью.

Благодаря полученным в этнопсихологии и социальной психологии фактам А. Г. Асмолов определяет функцию социотипического поведения в социогенезе: социотипическое поведение личности, выражающее типовые программы данной культуры, нейтрализует тенденцию к индивидуализации поведения, рост его вариативности (см.: Асмолов А. Г., 2001, с. 304). Вместе с тем усвоенные личностью социальные образцы и стереотипы, характеризующие ее как члена той или иной общности, освобождают личность от принятия индивидуальных решений в типовых стандартных для данной общности ситуациях. Но при этом А. Г. Асмолов указывает на причудливое переплетение социотипического и индивидуального поведения в действиях и поступках человека (см.: там же, с. 299).

В. М. Пивоев (2001, с. 54) особо выделяет нормативную функцию культуры потому, что она имеет регулятивное значение. Социальная норма, отмечает В. М. Пивоев, ссылаясь на В. М. Соковкина (1974), содержит в себе: форму единообразия поступков (инвариант), исключение других вариантов поведения

(табу), модель требуемого или ожидаемого поведения (идеал) и оценку поведения лиц, отклоняющихся от нормы. В подтверждение своей позиции В. М. Пивоев цитирует Ю. М. Лотмана: «ключ к неудачам Дон-Кихота в том, что, по словам Ю. М. Лотмана (2000, с. 50), «идеальную норму он принимает за бытовую. То, чем следует восхищаться, к чему следует в лучшем случае стремиться (или делать вид, что стремишься), он использует как норму бытового поведения» (там же).

В соответствии с уровнем своего развития в обществе складываются общественные отношения. Формы этих отношений возникают стихийно, неосознанно. При этом, повторяясь в ритме социального функционирования, они закрепляются в сознании и объективируются в явлениях культуры. Будучи осознанными, формы деятельности и поведения приобретают ценность надежных способов удовлетворения социальных потребностей. Поэтому общество стремится их сохранить, освящает ореолом традиционности и святости, опирается на них в достижении своих целей. С другой стороны, привычки, обычаи, традиции облегчают функционирование общества, ритмически организуют его жизнь. Человек легко усваивает ритмы этого функционирования и нередко болезненно реагирует на внешние попытки изменить эти формы и рамки поведения (см.: Пивоев В. М., 2001, с. 54).

Явления культуры формируются как функциональные ценности. Главная их задача состоит в облегчении и упорядочении деятельности. Включение в устойчивый ритм этой деятельности обеспечивается созданием в социальной памяти руководящей, авторитетной нормы, модели-образца поведения и жизнедеятельности. Общество как социальный организм постоянно стремится улавливать объективные ритмы функционирования и приспособляться к ним. И тогда возникают нормы, устоявшиеся, общепризнанные способы удовлетворения социальных потребностей, которые получают статус высших ценностей, могут оформляться в мифологическую оболочку. Затем они внедряются, предлагая себя всем членам общества, чтобы сохранить достигнутый уровень потребления (см.: Пивоев В. М., 200, с. 55).

В самой норме вместе с тем уже содержится противоречие. Она одновременно и стимулирует, поощряет одни формы поведения, деятельности, и ограничивает, запрещает, отбрасывает другие. «Культура с жесткой нормативностью превращается в «цивилизацию». Чтобы она жила и развивалась, ей необходимо систематически заниматься верификацией и фальсификацией ценностных смыслов, проверкой ценностей, творчески обновлять и усложнять картину мира, преодолевая обольщение покоем нормативности и ценностных абсолютов» (там же, с. 57).

4. ВЗАИМОСВЯЗАНЫ ЛИ КУЛЬТУРЫ ДРУГ С ДРУГОМ?

Развивая идею двойственности, двуединости культуры, которая имеет смысл отдельного, индивидуально-неповторимого и в то же время общего, родового, общественного, В. М. Пивоев (2001) обращается к работам Г. С. Кнабе (1993). При освоении, познании культуры, он обращает внимание на то, что необходимо выявлять общее, отвлеченное от конкретного, но при этом отдавать себе отчет, что этим дело не исчерпывается. Общее не есть еще вся сущность культуры. Сущность культуры есть воплощение общего в различном, особенном, конкретном.

Процесс освоения мира, отмечает В. М. Пивоев (2001), имеет творческий характер, это есть культуротворчество. Осваивая мир, человек переосмысливает, переустраивает, реорганизует его. Иначе, сколько людей прожило и живет на планете, столько культурных образов мира было и существует, столько создано миров культуры. Однако отмечается схожесть общих черт этих культурообразов, они лишь различаются в деталях. В определенном месте и в определенное время люди формируют свой культурный мир, ориентируясь на сложившуюся и доминирующую систему ценностей. Поэтому, по мнению В. М. Пивоева, каждая эпоха имеет определенное число типовых культурообразов мира и бесчисленное множество индивидуальных. Нельзя однозначно ответить на вопрос, что важнее: общее, особенное или индивидуальное? Каждый культурообраз важен и ценен по-своему. Сложное целое культуры складывается из общего, особенного и индивидуально-конкретного.

Нередко встречаются утверждения, что общей культуры вообще не существует, что реально лишь существование культуры индивида, в котором есть индивидуально-личностный, групповой, исторический и общечеловеческий слои. В. М. Пивоев отчасти соглашается (2001, с. 22) с таким суждением. При этом он утверждает, что вне индивидуального сознания есть объективно существующие памятники культуры. Кроме того, имеются групповые субъекты сознания различного количественного и качественного ранга, которые в ситуации *Da-Sein* творят и реализуют феномены культуры, выходящие за пределы индивидуального сознания.

Развивая эту мысль, В. М. Пивоев отмечает, что методология естественнонаучного знания выставляла перед философией требование – исследовать общие закономерности, тогда как гуманитарные науки стремятся постичь особенное и конкретное. Поэтому еще раз повторяет автор, что культурологическое исследование направлено на осмысление общего в культуре в единстве с многосложностью особенного. Задачей современной философии культуры является одно-

временное осмысление культуры в двух взаимосвязанных и взаимодополнительных аспектах – дифференцирующем и интегрирующем (см.: там же, с. 23).

Рассматривая проблему общности / особенности культур обратимся к взглядам П. С. Гуревича (2003), который ставит в своей работе важные культурологические вопросы. Связаны ли культуры между собой? Обладают ли они отзывчивостью по отношению друг к другу? Подробнее остановимся на авторских позициях в рассмотрении поставленных проблем.

Если признать, как пишет П. С. Гуревич, что культуры непроницаемы, то приходится соглашаться с тем, что они развиваются автономно, независимо друг от друга и множество культурных миров складываются сами по себе, не устремляясь в единое культурное русло. В этом случае бессмысленно говорить о человечестве как универсальном понятии, о планетарном единстве разнообразных цивилизаций.

При этом, по мнению П. С. Гуревича, существует иной взгляд на множественность культур. Культуры действительно уникальны, что в принципе не отрицает их отгороженность друг от друга. Напротив, эти культурные миры тяготеют к единству. Вполне вероятным может быть то, что образцом для других окажется какая-то культура, обладающая наиболее значительным совокупным опытом, или же возможен некий культурный синтез. Человечество, встав на путь универсализма, в конечной цели создаст единую, всепланетную культуру.

Поставленные П. С. Гуревичем вопросы рассматриваются им в оппозиции партикуляризма и универсализма. Мировоззренческой основой партикуляризма является представление о стадильности развития культур при несовпадении ее этапов. Так, Э. Мейер и Э. Трельч указывали на явную различительность культурных народов, народов с недостаточно развитой культурой, примитивных народов. Стало быть, невозможно говорить об общем содержании культуры современного человечества, о его духовном единстве. В этом понимании культуры развиваются не параллельно, а обособленно и поэтому они аргіогі не могут «слышать» друг друга. С точки зрения О. Шпенглера, говорит П. С. Гуревич, культуры обладают внутренней герметичностью, что тоже не позволяет им открыться друг другу. При этом П. С. Гуревич отмечает, что не только в Европе, но и в масштабах Земли культуры разнились до взаимной чуждости. Индийская культура, в которой идея буддийской нирваны служила чрезвычайно ярким выражением самой неисторической души, никогда не имела, по Шпенглеру, даже слабого чувства времени. Индийцы забывали все, а вот египтяне ничего не могли забыть. «Всемирная история» есть наш, а не «общечеловеческий» образ мира. «И может быть, когда угаснет цивилизация Запада, носителями которой мы

ныне являемся, то более не появится уже культура и, стало быть, человеческий тип, для которого «всемирная история» есть одна из форм и одно из содержаний космического сознания» (Гуревич П. С., 2003, с. 249).

Согласно О. Шпенглеру, продолжает П. С. Гуревич, образ всемирной истории есть непроверенное духовное состояние. В мировой истории прослеживается продвижение человечества от древности к средневековью и затем к Новому времени. Но этот путь не отражает движения человечества и не позволяет понять его действительного места в системе всеобщей истории человечества. Означивание этого движения есть продукт творчества гностики, семитического, главным образом сирийско-иудейского, мироощущения римской императорской эпохи. В этот круг рассмотрения не входит ни индийская, ни даже египетская история.

Особенно резко, считает П. С. Гуревич, О. Шпенглер отзывался о понятии человечества. Очевидно, что все народы живут на одной Земле, но они оказываются в разновременном пространстве. Культуры живут и умирают и это происходит в разных ареалах. «Человечество, – писал О. Шпенглер, – есть пустой звук. Стоит только этому фантому исчезнуть из кругозора проблемы исторической формы, как тотчас же всплывает поразительное богатство действительных форм» (цит. по: Гуревич П. С., 2003, с. 250). Культуры – живые существа высшего порядка – растут совершенно бесцельно, как цветы в поле.

Обосновывая концепцию партикуляризма, О. Шпенглер задает волнующие его вопросы: какое отношение имеет ницшеанское понятие «дионисийского» к внутренней жизни высокоцивилизованного китайца эпохи Конфуция или современного американца? Какое значение его тип сверхчеловека имеет для магнетанского мира? Какое значение может иметь для души индийца или русского его антитеза понятий природы и духа, язычества и христианства, античности и современности?

По мнению П. С. Гуревича, в концепции Шпенглера каждой культуре присущ строго индивидуальный способ видения и познания природы. У каждой культуры есть своя специфическая природа. И никакая другая культура не может обладать ею в точно таком же виде. Так, склонность западноевропейцев к автобиографиям совершенно чужда античности. Крайней сознательности западноевропейской истории противостоит сонная полусознательность индийской. По Шпенглеру, всемирная история – это иллюзия, созданная рационализмом. Культуры гибнут, не передавая ничего друг другу. Они лишены общей связи и смысла, помимо того они абсолютно непроницаемы.

П. С. Гуревич подчеркивает (2003, с. 246), что идея партикуляризма в науках о культуре подкреплялась пониманием различных культурных эпох как совершенно автономных, имеющих самостоятельное культурное ядро.

После того как распалась утонченная эллинистическая культура и ценности древнего мира оказались разрушенными в процессе «варваризации», стало очевидно, что культура при ее целостности и могущественности претерпевает моменты зарождения, расцвета и умирания. Различными предстали стадии одной и той же культуры, каждая – совершенно необычный и уникальный духовный космос.

С точки зрения П. С. Гуревича, утверждение идей партикуляризма в науке объясняется очевидным для многих исследователей фактом одновременного сосуществования в истории разных культур, которые находятся на разных стадиях собственной летописи. «Так, в начале образования средневекового мира возродилась борьба племен и рас. Долгие столетия партикуляристское сознание противопоставляло Запад и Восток как совершенно обособленные миры. Представление о противоположности Востока Западу, появившееся в античную эпоху, в течение веков обрастало множеством стереотипов по поводу различных сторон жизни азиатских народов: политического строя, этики, психического склада, искусства, эстетики, мировоззрения. В различные этапы истории Европы они приобретали различную идеологическую и эмоциональную окраску в зависимости от характера взаимоотношений стран Запада со странами Востока» (Гуревич П. С., 2003, с. 246–247).

Проследивая развитие идеи партикуляризма, Гуревич отметил (там же, 247), что далеко не всегда она опровергает тезис о единстве человечества. Так, Ф. Ницше, предпочитал говорить о европейском человечестве. При этом общность человечества не исключает разнородных культурных миров, представляя некую мозаику, не перерастающую в универсализм. К. Ясперс, рассуждает далее П. С. Гуревич, указывал на возможность отвергать именно последовательность развития от Китая к Греции. Ее не было ни во временном, ни в смысловом аспекте. Речь идет лишь о параллельном существовании в одно и то же время и без взаимодействия. На лицо многообразие одного и того же в различных картинах мира.

В отличие от партикуляризма, по мнению автора, «универсализм как мировоззренческая установка ориентируется на идею культурного синтеза, «всемирности истории», «схождения» культур. Признавая многообразие культур и «маршрутов» культурных изменений, сторонники данной концептуальной установки тем не менее убеждены в том, что в культурном «разнотравье» просматривается единая линия, провозвестие общечеловеческой культуры. Проследивается заинтересованность в постижении общей судьбы человечества» (там же, с.252).

В европейском сознании универсализм тесно связан с формированием исторического мышления, с истолкованием человечества как реальной

соборности. Оно понимается как собирательное понятие, раскрывающее общность народов, населяющих Землю. Согласно П. С. Гуревичу, в истории философии сложилось три специфических подхода к проблеме. Рассмотрим два из них, провозглашающих идею универсальности человечества.

Первый исходит из того, что человечество существовало всегда, поскольку на Земле жили разные народы. Условное объединение этих народов, их сближение характеризовалось понятием человечества. В рамках этой концепции выявилась тенденция идентифицировать человечество только с каким-нибудь одним культурным ареалом, например, европейским человечеством. В этой трактовке человечество едино хотя бы как собирательный организм по К. Леви-Стросу, В. С. Соловьеву.

Второй сводится к историческому пониманию человечества, рассматриваемого как единство, которое существовало не всегда, а складывалось постепенно, в определенно историческое время и определялось исследователями по-разному. Согласно этой точке зрения, народы постепенно входят в человечество, поэтому единство истории как полное единение человечества никогда не будет завершено. История замкнута между истоками и целью, в ней действует лишь идея единства. Здесь П. С. Гуревич ссылается на К. Ясперса – сторонника универсализма: «Речь идет не о «человечестве» как абстрактном понятии, в котором тонет отдельный человек. Напротив, в нашем историческом сознании мы теперь отказываемся от абстрактного понятия человечества. Идея человечества становится конкретной и зримой только в действительной истории, в ее целостности» (цит. по *Гуревич П. С.*, 2003, с. 252). В концепции «осевого времени» К. Ясперса отражается идея о том, что человек издавна создавал для себя картину универсума: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место), затем калейдоскопа божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), еще позже – данного в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и Страшного суда (Августин Блаженный).

Концепция К. Ясперса в противовес шпенглеровской концепции культурных циклов, исходит из представления о том, что человечество имеет единые истоки и единый путь развития. «Принятое за отправную точку осевое время определяет вопрос и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для них неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. В противном случае они вымирают.

Осевое время ассимилирует все остальное. Если отталкиваться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные устоять во времени, по крайней мере, устоявшие до сего времени» (там же, с. 255).

К идее универсализма культуры П. С. Гуревич относит концепцию космополитизма, которая сформировалась во времена Диогена, Антисфена, Сократа. В углублении идеи универсализма культуры огромная роль отводится христианству. Так, Н. А. Бердяев считает (1990), что христианство исторически возникло и раскрылось в этот период вселенской встречи всех результатов культурных процессов древнего мира. В период, когда соединились культуры Востока и культуры Запада, в котором соединение культуры эллинской с культурами Востока преломилось в культуре римской. Это объединение древнего мира, этот эллинский синкретизм обусловили образование единого человечества (см. об этом: Гуревич П. С., 2003, с. 256). Сюжеты мирового гражданства оказались влиятельными в эпоху Возрождения (Данте, Кампанелла). Гуманистический идеал человечества, несомненно, включал в себя космополитическое содержание. Трактовки гуманизма и его различные стадии нередко приближают к идее универсализма человеческого рода.

Огромный вклад в обоснование идеи человеческого рода отводится просветителям. Как писал К. Поппер (1983), идея рациональности тесно связана с идеей единства человечества. Западная цивилизация обязана своим рационализмом, своей верой в рациональное единство людей и в открытое общество, а особенно своими научными воззрениями, древней сократической и христианской вере в братство всех людей, в достоинства и надежность разума.

Мысли о движении всех народов в единую всемирную историю Вольтера, Монтескье, Гердера породили важную идею поиска изначальной универсальной культуры. По мнению И. Г. Гердера, «человеческий рассудок во всяком разнообразии ищет единства», «род человеческий на Земле – это только одна и та же порода людей» (цит. по: Гуревич П. С., 2003, с. 257). Концепция человечества с наибольшей полнотой выражена в работах немецкого философа-просветителя Г. Лессинга. Его идеи одушевлены пафосом органического развития, постоянного приращения все новых и новых духовных откровений.

Идеи мирового гражданства П. С. Гуревич (2003) находит у Гёте, Шиллера, Канта, Фихте. Так, Кант полагает, что природные человеческие задатки могут развиваться полностью только в роде, но не в индивидуе. Мысль о том, что человеческий род движется к некой всеобщности, не кажется тривиальной, если иметь в виду многовековую разделенность на множество культурных космосов.

«Человечество, заключает П. С. Гуревич, рождается не сразу, это результат длительного процесса. Мы привыкли, соотносить рождение общемировой цивилизации с развертыванием производительных сил, хозяйственных связей,

средств коммуникации. Но не всегда отдаем себе отчет в том, что эти объективные факторы создают только предпосылки для Вселенской Соборности. Человеческому роду, для того чтобы стать человечеством, надлежит еще осознать свою общность. К этой мысли мы только сейчас привыкаем. Осмысливая коренные тенденции нашего столетия, Н. А. Бердяев (1990) сделал вывод, что «человеческий род перерождается в человечество» (Гуревич П. С., 2003, с. 257).

Так «слышат» ли культуры друг друга, обладают ли отзывчивостью по отношению друг к другу? Для того, чтобы попытаться приблизиться к ответу, снова обратимся к идеям Р. ЛеВина (*LeVine R. A.*, 1984). Р. ЛеВин указывал, что в любом обществе имеется консенсус, который касается вербальных и невербальных культурных символов. Этот консенсус существенным образом связан с важностью коммуникации в социальной жизни. Социальная жизнь во всем своем многообразии расширяет границы культурных парадигм.

Но верно ли описывать культуру вообще как консенсус перед лицом многообразия индивидуальных и частных культурных вариаций? – задает вопрос Р. ЛеВин. Отвечая на этот вопрос, он подчеркивает, что члены общества могут значительно различаться в своих мыслях, чувствах, поведении. Однако в целом они подчиняются символам и представлениям, посредством которых они вступают в коммуникацию. Безусловно, без такого общего подчинения символическим формам, таким как жесты, одежда, собственность, письменные, визуальные и вербализованные представления и т. п., какая социальная коммуникация или сообщество были бы возможны? Избыток в культурных значениях, открываемый исследователями, подобно избыточности грамматических правил, открываемой лингвистами, является требованием социальной жизни (см.: *Ibid*, p. 66).

По поводу споров касательно того, является ли консенсус культурных значений универсальным, Р. ЛеВин говорит следующее: когда предполагают, что универсальность локализуется в институциональных областях (например, родстве) или в психологических характеристиках индивида, тогда очевидность внутриобщественных вариаций в институциональных учреждениях и психологических реакциях заставляет возражать против концепции универсальности культуры как системы значений (см.: *Ibid*, p. 67). К. Гирц же утверждает, что консенсус не имеет фиксированной локализации в институциях или индивидах, он варьируется в их социальной и психологической организации. Задача исследователя состоит в открытии частных форм символических действий, в которых проявляются общие значения (см.: *Geertz C. L.*, 1973).

Человеческие сообщества функционирует в результате наличия группового консенсуса по поводу культурных значений, символов, используемых в коммуникации, которые составляют их социальную жизнь.

Однако установки и поведение их представителей в различных обстоятельствах разнообразны. Консенсус необходим для «закодирования» и «раскодирования» сообщений и поведения в социальной жизни в целом, подобно тому, как согласованность по поводу правил речи является механизмом «закодирования» и «раскодирования» в лингвистическом плане. Чтобы «событие» разноликих культур состоялось, необходимо «закодированную» часть имеющегося культурного консенсуса «раскодировать»!

Так возможна ли культурная соборность как единство при наибольшем разнообразии в реальном жизненном мире? Позволю повторить слова Л. Г. Ионина (2000, с. 216) о том, что для осуществления полистилистической культуры в действительности необходима реализация двух предпосылок. Первая предпосылка терпимость граждан по отношению к иным и новым культурным стилям и формам, их готовность жить в достаточно сложной полистилистической культурной среде. Вторая предпосылка – наличие формальных правил и знание механизмов взаимодействия различных стилей, форм, культур, традиций в нормальном контексте повседневной жизни.

5. ФУНКЦИИ, РЕГУЛИРУЮЩИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КУЛЬТУР (РЕЗУЛЬТАТЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

В личности сосуществуют пласты разной геологической древности (Л. С. Выготский), социотипическое и индивидуальное поведение, причудливо-переплетающиеся в действиях и поступках человека (Асмолов А., 2001, с. 299). Согласно А.Г. Асмолову, в соци-, этнотипическом поведении субъект выражает усвоенные культуре образцы поведения и познания, надсознательные надиндивидуальные явления. К культурным образцам он относит этнические стереотипы, этнический характер, этническое самосознание, становящиеся для личности ее функционально-ролевыми качествами в этносоциальном пространстве (см.: там же, с. 297–304). Они есть продукт определенных исторических условий и культурных влияний (см.: Кон И. С., 1968, с. 227). В результате усвоения типичных для данной группы образцов поведения и познания человек обретает свою культуру (культуру поведения), духовную культуру (культуру мысли, культуру слова) (см.: Шкуратов В. А., 1997).

В связи с тем, что психология человека во всей своей многоаспектности функционирует по общечеловеческим законам и универсальным механизмам, предполагаем, что в этнотипическом поведении той и другой этнической группы можно обнаружить психологические зоны совпадения. Эта зона совпадения (этнотипические стили поведения, коммуникации, ценностно-смысловая сфера) будет основой *толерантности в межэтническом взаимодействии*, понимания сходств культур, единства общечеловеческих ценностей в многообразии межкультурных различий. Предполагается наличие ряда общих стилевых характеристик в этнотипических стилях поведения и коммуникации, согласование культурного блока ценностей представителей различных этнокультурных групп.

5.1. Нормативная функция

В связи с заявленной проблемой возникает вопрос о возможности существования согласованных поведенческих паттернов в этнотипическом поведении представителей разных этногрупп, что будет являться основой принятия и взаимопонимания друг друга. Цель данного исследования заключалась в выявлении онтологии толерантных взаимоотношений народов Поволжья.

Большое влияние в прошлом на систему социальной организации, семейного и общественного быта и все другие формы жизнедеятельности народов, проживающих на территории России, оказали общинные формы землепользования, сложная система семейно-родовых и аграрных культов. Общинная (коллективная) жизнедеятельность способствовала возникновению зависимости че-

ловека от группы, где трудолюбие, скромность и открытость являлись теми качествами, которые обеспечивали оптимальность коллективного существования в больших общинах. Церковная обрядность русской православной церкви носит преимущественно коллективный характер (состояние религиозного просветления возникает, согласно доктрине «соборности», не у каждого индивидуально, а у всей группы, участвующей в ритуале).

Сравнительные психологические исследования, проведенные американскими психологами на выходцах из России (с оговорками, что они могут и не репрезентировать всю популяцию), дали следующий паттерн психологических свойств, отличающих их от типичных американцев:

1. Межличностные отношения. Ведущая черта – потребность в аффилиации, в интенсивном контакте, в теплых, доверительных отношениях с людьми. Русские оценивают людей по их эмоциональной экспрессии. В отличие от американцев русские выше ценят честность, искренность, преданность по отношению к друзьям, чем по отношению к «общественным нормам». Эти качества для них важнее, чем успех в делах.

2. Проявление эмоций и побуждений. Русские проявляют большую свободу и спонтанность в выражении критического отношения, чем это принято у американцев. Защитные механизмы и самоконтроль у русских выражены слабее, поэтому они нуждаются во внешнем контроле со стороны группы для повышения адекватности поведения и эффективности работы.

3. Зависимость от руководства и группы. Не испытывая сильной потребности в подчинении, русские проявляют потребность в эмоциональной поддержке других, в руководстве их исполнительской работой со стороны вследствие их повышенной импульсивности. Но от руководства русские ждут, прежде всего, теплого, заботливого отношения к их индивидуальным проблемам и в меньшей степени, чем это наблюдается у англо-американцев, они требуют от руководства строгого соблюдения законности, принятых правил и процедур.

4. Противоречивость. Русские могут едва ли не одновременно к одному и тому же человеку испытывать и крайнее доверие, и крайнее недоверие. При этом и та, и другая противоречивая тенденция проявляется явно, ни одна не подавляется внутренним торможением. Проблема «доверия-недоверия» вообще выступает как главная дилемма в отношении с окружающими (тогда как у англо-американцев это скорее дилемма «принадлежности-автономии»). В целом, уступая американцам по уровню оптимизма и активности, русские склонны впадать в особые состояния пассивного пессимизма при столкновении с неожиданными трудностями в жизни.

На основе результатов исследования Д. Пибоди, А. Г. Шмелев, и др. (1993) составили характерологический портрет «типичного русского». Русский: откры-

венный, щедрый, бесшабашный, приятный, прощающий, непрактичный, доверчивый, миролюбивый, смелый, сотрудничающий, бестактный, импульсивный.

Как видно, явно уступая другим по уровню боевитости (в русской смелости больше безоглядной бесшабашности) и «рационального самоконтроля». Русские продолжают надеяться, что им удастся компенсировать это более высокими нравственными качествами – добротой, сочувствием, коллективизмом. Обращает внимание такая закономерность: у русских на первом месте фактор эмоционального альтруизма – тот, по которому они считают себя лидирующими (см.: *Голберг Л., Шмелев А. Г.*, 1993). Но если не считать повышенные значения по фактору «моральность» проявлением иллюзорных защитных тенденций самовосприятия, то можно признать наличие в конституциональном темпераменте русских (как, по-видимому, и у других славянских народов) повышенной сензитивности, проявляющейся в социальном поведении в форме повышенной способности к сопереживанию, сочувствию, эмоциональному отклику. Эта интерпретация согласуется с данными о повышенной потребности у русских в эмоциональном контакте и доверительном общении (*Inkeles A., Hanfmann E., Beier H.*, 1958).

Выделяя центральную зону ментальности С. В. Лурье, состоящую согласно ее концепции из локализации источника добра, включающего *Мы*-образ и образ покровителя; локализации образа зла – образа врага; представления о способе действия, при котором добро побеждает зло, автор замечает, что в традиционной русской ментальности источником добра рассматривалась община (мир), а врагом – источником зла, находящимся в постоянном конфликте с народом, – государство (см.: *Лурье С. В.*, 1994).

Развивая идеи Лурье, Т. Г. Стефаненко (1999) вполне обоснованным представляет еще одно предположение: в системе русской ментальности важнейшим способом действия, ведущим к победе добра над злом, является не закон, устанавливаемый «врагом»-государством, а милосердие. Отражением этого является и отмеченное Ю. М. Лотманом «устойчивое стремление русской литературы увидеть в законе сухое и бесчеловечное начало в противоположность таким неформальным понятиям, как милость, жертва, любовь» (*Лотман Ю. М.*, 1992в, с. 260). Примечательный пример противопоставления русским человеком юриспруденции и моральных принципов Т. Г. Стефаненко находит в «Капитанской дочке» А. С. Пушкина: Екатерина II сочла, что Маша Миронова жалуется на несправедливость и обиду, но та дает государыне неожиданный ответ: «Никак нет-с. Я приехала просить милости, а не правосудия» (*Пушкин А. С.*, 1957, с. 536).

Кроме того, в каждой культуре *implicite* существует модель совершенного человека. Она создает своеобразный идеал, вобравший в себя все необходимые

и лучшие черты, которыми стремится обладать культурное общество; идеал, заключающий в себе цель, задачи воспитания и самовоспитания. Он строг, компактен, понятен и ребенку, и взрослому. Так, стержнем характера совершенного человека в финно-угорской культуре являются трудолюбие, миролюбие, ум, доброта, глубокая любовь к малой родине, уважение старших, кротость, тихость, скромность (см.: Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С., 1991).

Задачей эмпирического исследования (исследование проводилось совместно с Е.Н. Молчановой) явилось изучение этнотипических особенностей личности в удмуртской общности, генез которых происходит в результате усвоения типовых программ культуры. Неслучайно в качестве испытуемых были выбраны женщины. Женщина – мать всегда хочет видеть в своих детях себя, тонко воплощая в них свое внутреннее содержание. Вначале исследования был проведен контент-анализ образа удмуртской женщины XIX в. на материале этнографической литературы с учетом категорий, предложенных В. Н. Панферовым (2000). Результаты контент-анализа сведены в таблицу 1. По частоте упоминаний категорий (подкатегорий) и среднему удельному весу встречаемости был составлен социально-психологический портрет женщины-удмуртки XIX века.

Таблица 1

Результаты контент-анализа образа удмуртской женщины XIX века

Категории, подкатегории	Частота упоминаний	Средний удельный вес встречаемости, %
<i>Общий стиль поведения</i>		
Соблюдающая религиозные традиции	62	10,89
Покорная	27	0,89
Терпеливая	9	0,79
Осторожная	8	1,45
Конформная	5	0,57
<i>Общий стиль деятельности</i>		
Трудолюбивая	54	3,8
Выносливая	4	0,7
Работоспособная	5	0,6
<i>Отношение к людям</i>		
Уважающая старших	16	2,67
Верная	4	1,84
Осторожная	8	1,45
Не общительная	5	0,82
<i>Особенности эмоциональных свойств</i>		
Печальная	4	0,71
Скромная	4	0,52

Как показали результаты контент-аналитического исследования, женщине – удмуртке XIX века можно приписать такие качества, как трудолюбие, выносливость, работоспособность. Это еще раз подтверждает то, что основной ценностью традиционного удмуртского общества признается труд. Работница – главная социальная роль женщины. Она ткет и шьет, вышивает и прядет, ухаживает за домашними животными и работает в поле и огороде. Женщина всю свою жизнь проводила в работе, у нее не было времен постигать грамоту. Но при этом, подбирая узоры на одежде или распевая лиричные песни, она проявляет смекалку и изобретательность. Отмечается, что она религиозна и суеверна, осторожна во всех своих делах и поступках. В отношениях с другими она немногословна и покорна, особенно с людьми старшими по возрасту. Несмотря на то, что жизнь ее тяжела, она вынослива и терпелива. Ее эмоциональная сдержанность выражается в скромности и тихости, нередко ей приписывается печальный образ. Удмурты всегда жили большими семьями, что считалось нормой жизни. Дети всегда были ценностью семьи. В них женщина стремилась воспитать самые лучшие качества своего народа.

Образ женщины-удмуртки XX века исследовался с помощью метода открытых вопросов. В исследовании участвовали 70 женщин удмуртской и 70 – русской национальности. В ходе исследования учитывалось, что степень истинности приписываемых характеристик зависит от параметров реальных этнических взаимоотношений: культурной дистанции, продолжительности отношений, степени их благоприятности и т. д. Чем более далекой воспринимается соседняя этническая культура, тем сильнее проявляется тенденция к негативному ее восприятию и оцениванию (см.: *Лебедева Н. М.*, 1998, с. 258). Продолжительные и тесные контакты между этническими группами вероятнее всего будут критерием объективности характеристик стереотипизированных образов (см.: *Campbell D. T.*, 1967). Реальный характер взаимоотношений (сотрудничество или соперничество, доминирование или подчинение и т. п.) определяют конкретные параметры стереотипов, степень их благоприятности, и в конечном счете меру их объективности (см.: *Стефаненко Т. Г.*, 1999, с. 246). «Норма» (оптимальность и гармоничность) взаимоотношений является критерием адекватности приписывания характеристик друг другу. К тому же согласованность авто- и гетеростереотипов активно взаимодействующих между собой народов дает полное основание полагать, что в стереотипах отражаются реальные черты стереотипизируемых групп (см.: *Allport G.*, 1954, p. 318).

При построении модели исследования были учтены рассмотренные детерминанты, снижающие степень искажения объективных характеристик в стереотипизированном образе этнических субъектов. С учетом того, что в социальной психологии стереотипизация рассматривается как процесс, сопровождающийся

межгрупповой перцепцией, принимались во внимание особенности ее механизмов (идентификация, рефлексия), эффекты, возникающие в ходе ее функционирования, перцептивные способности субъектов восприятия (см.: Андреева Г.М., 1996, с. 129–133). Уточнялись переменные, с помощью которых субъект восприятия описывает самого себя, других, отношение между субъектом и объектом восприятия, культурный, социальный и ситуационный контекст процесса межгрупповой перцепции. Как известно, стереотип как модель поведения не всегда совпадает с реальным поведением этнических субъектов. Принималось во внимание, что в изучаемой социокультурной общности выработаны определенные нормы подчинения запретительным и регулирующим стандартам. Как правило, стереотип и реальное поведение ее представителей имеют тенденцию к совпадению. Соотнося между собой рассматриваемые факторы, можно, по крайней мере, приблизиться к точности межгрупповой перцепции.

Полученные результаты обрабатывались с помощью контент-анализа с использованием тех же категорий (см. табл.2).

Таблица 2

Этнические стереотипы удмуртской женщины

Автостереотип Женщины-удмуртки	Гетеростереотип Женщины-удмуртки	Совпадающие черты в авто-гетеростереотипах женщины–удмуртки
<i>Общий стиль поведения</i>		
Скромная (42)	Добрая (25)	Скромная
Добрая (27)	Скромная (19)	Добрая
Застенчивая (20)	Замкнутая (17)	Застенчивая
Замкнутая (18)	Скрытная (10)	Замкнутая
Верная (9)	Застенчивая (5)	Скрытная
Скрытная (8)		
<i>Общий стиль деятельности</i>		
Трудолюбивая (47)	Трудолюбивая (35)	Трудолюбивая
Исполнительная (22)	Хозяйственная (19)	Исполнительная
Хозяйственная (13)	Исполнительная (8)	Хозяйственная
Аккуратная (9)		
Чистоплотная (7)		
Целеустремленная (5)		
<i>Отношение к людям</i>		
Терпеливая (19)	Гостеприимная (13)	Терпеливая
Гостеприимная (18)	Коммуникабельная (11)	Гостеприимная
Доброжелательная (12)	Обидчивая (5)	Обидчивая
Тактичная (7)	Терпеливая (4)	
Уступчивая (6)		

Молчаливая (6)		
Обидчивая (6)		
<i>Отношение к себе</i>		
Неуверенная (11)		
<i>Особенности эмоциональных свойств</i>		
Сдержанная (16)	Веселая (12)	Сдержанная
Веселая (9)	Сдержанная (5)	Веселая

Примечание: В скобках представлена частота упоминаний (встречаемости) характеристик

Как следует из табл. 2, в стереотипизированном образе женщины-удмуртки, включающем характеристики автостереотипа (МЫ и гетеростереотипа (ОНИ)), общий стиль поведения представлен такими чертами, как скромность, доброта, застенчивость, замкнутость, скрытность; общий стиль деятельности отличают трудолюбие, исполнительность, хозяйственность; в отношении с окружающими удмуртка проявляет терпеливость, гостеприимность, обидчивость, при этом отмечается неуверенность в себе; преобладающие эмоциональные качества – сдержанность и веселость. Согласованность авто- и гетеростереотипов допускает рассматривать эти черты в качестве реальных характеристик образа женщины-удмуртки (см.: *Allport G.*, 1954, p. 318). При сопоставлении данных контент-анализа этнографической литературы и ответов на открытые вопросы прослеживается их соотнесенность. Тем самым эти черты могут рассматриваться как этнотипические характеристики удмуртской женщины.

Теперь обратимся к результатам исследования этнических стереотипов русской женщины, полученным с помощью той же методики открытых вопросов.

Таблица 3

Этнические стереотипы русской женщины

Автостереотип русской женщины	Гетеростереотип русской женщины	Совпадающие черты в авто- гетеростереотипах русской женщины
<i>Общий стиль поведения</i>		
Добрая (45)	Добрая (29)	Добрая
Активная (9)	Упорная (18)	Упорная
Смелая (8)	Активная (12)	Активная
Упорная (7)	Решительная (10)	Решительная
Решительная (6)	Сильная (8)	Смелая
	Смелая (6)	
<i>Общий стиль деятельности</i>		
Трудолюбивая (26)	Трудолюбивая (26)	Трудолюбивая
Хозяйственная (19)	Исполнительная (14)	
	Целеустремленная (13)	
<i>Отношение к окружающим</i>		

Открытая (19)	Коммуникабельная (20)	Коммуникабельная
Гостеприимная (18)	Открытая (18)	Открытая
Коммуникабельная (15)	Терпеливая (13)	Гостеприимная
Верная (12)	Гостеприимная (9)	Терпеливая
Заботливая (9)		
Терпеливая (9)		
Доброжелательная (9)		
<i>Отношение к себе</i>		
Красивая (22)	Красивая (26)	Красивая
Умная (16)	Уверенная (13)	
	Высокомерная (11)	
<i>Особенности эмоциональных свойств</i>		
Веселая (19)	Веселая (18)	Веселая

Примечание: В скобках представлена частота упоминаний (встречаемости) характеристик

Как следует из табл. 3, в стереотипизированном образе русской женщины, включающем характеристики автостереотипа (МЫ) и гетеростереотипа (ОНИ), общий стиль поведения включает в себя такие характеристики, как *доброту*, упорство, активность, решительность, смелость; общий стиль деятельности представлен *трудолюбием*; в отношении с окружающими русская проявляет коммуникабельность, открытость, *гостеприимность*, *терпеливость*; преобладающие эмоциональные качества – сдержанность и *веселость*, при этом отмечается ее красота.

Сравнение результатов используемой методики позволяе нам говорить об общности черт русской и удмуртской женщины. К этим чертам относятся *доброта*, *трудолюбие*, *гостеприимность*, *терпеливость* и *веселость*.

В дальнейшем в исследовании применялась методика «Психосемантический анализ стереотипов этнического характера» (Пибоди Д., Шмелев А. Г., Андреева М. К., Граменицкий А. Е., 1993). Данная методика используется авторами для изучения межэтнического восприятия по единой системе, состоящей из специального набора из 32 личностных черт, чаще всего используемых в естественном языке. Каждое свойство личности выражается в двух шкалах, которые компенсируют друг друга, имея противоположное сцепление оценочного и описательного компонентов значения. Например, предпочитаемый полюс на шкале «веселый – угрюмый» лежит слева, а в компенсирующей ее шкале «легкомысленный – серьезный» – справа. Обе шкалы апеллируют к одному свойству личности, но в одном случае один полюс этого качества предстает «социально желательным», адекватным («веселый»), а в другом – противоположный («серьезный»). Смысл четырехпозиционной модели заключается в следующем. Для того чтобы охарактеризовать человека по какому-либо свойству, можно использовать, с одной стороны, описательную (дескриптивную) шкалу

биполярных черт, а с другой – оценочную. Говоря: «Х – бережливый», имеется в виду или что Х склонен не тратить много денег (безоценочная содержательная характеристика), или что он хороший (оценочная характеристика). Такое использование четырехполюсной модели личностной черты позволяет в одном случае «очистить» результаты субъективных суждений от артефакта социальной желательности, в другом от дескриптивного фактора (характерологического представления), измерив лишь эмотивный, оценочный компонент. Каждая из биполярных характеристик оценивалась по семибалльной шкале от -3 до 3. В качестве стимульных объектов были предложены: русская женщина в прошлом, русская женщина в настоящем, удмуртская женщина в прошлом, удмуртская женщина в настоящем, Я сама. При анализе будут рассматриваться только те черты, которые получили балл, отклоняющийся от среднего (0) более чем на 1,0. Результаты исследования сведены в табл. 4, 5.

Таблица 4

Средние значения оценок удмуртских женщин стимульных объектов методики семантического дифференциала

Шкалы	Русская в прошлом	Русская в настоящем	Удмуртка в прошлом	Удмуртка в настоящем	Я сама
+ критичный – легковерный -	- 0,72	0,41	- 0,75	- 0,25	0
- недоверчивый – доверчивый +	0	0,03	0,59	0,38	0,69
- агрессивный – миролюбивый +	0,31	0,72	0,41	0,34	0,13
+ боевитый – пассивный -	- 0,56	0	- 0,34	0,22	- 0,34
+ веселый – угрюмый -	0,19	0,31	- 0,44	0,56	- 0,16
- легкомысленный – серьезный +	- 0,09	0,16	- 0,41	0,22	0,03
- бестактный – тактичный +	- 0,06	0,03	- 0,66	0,13	- 0,12
+ откровенный – лицемерный -	- 0,72	- 0,44	- 1,19	-0,91	-1,09
+ гибкий – негибкий -	- 0,75	- 0,47	- 0,91	- 0,62	- 0,53
- переменчивый – упорный +	0,25	1,09	- 0,25	0,69	0,75
- возбужденный – спокойный +	0,44	0,81	0,19	0,63	0,25
+ активный – инертный -	- 0,16	0,69	- 0,53	0,56	0,19
+ скромный – претенциозный -	- 0,19	- 0,31	- 0,16	0,25	0
- скупой – щедрый +	0,25	0,16	-0,09	0,19	- 0,09
- самоуверенный – застенчивый +	0,16	0,13	0,13	0,31	0,25
+ уверенный – неуверенный -	0,34	0,06	0,22	0,34	0
+ принципиальный – приспособленный -	0,44	0,91	- 0,22	0,34	0
- непрактичный – практичный +	0,28	0,53	0,19	0,59	0,13
- придирчивый – прощающий +	- 0,75	0,03	- 1,16	- 0,34	- 0,22
+ избирательный – неразборчивый -	- 0,06	0,06	- 0,28	0,06	-0,06
+ осторожный – бесшабашный -	- 0,06	0,06	- 0,28	0,06	- 0,06

- робкий – смелый +	0,19	0,13	- 0,44	0	- 0,31
- мягкотелый – твердый +	0	0,09	- 0,31	0,28	0,34
+ мягкий – жесткий -	- 0,56	- 0,19	- 1,03	- 0,06	0,28
+ сотрудничающий – несотрудничающий -	0	0,06	- 0,16	0	- 0,34
- зависимый – независимый +	- 0,31	- 0,19	- 0,62	0,03	- 0,44
- заторможенный – раскрепощенный +	0	1,03	- 0,59	0,16	0,63
+ организованный – импульсивный -	- 0,03	0,59	- 0,37	0,16	0,19
+ восторженный – озабоченный -	- 0,03	0,59	- 0,37	0,16	0,19
- ленивый – трудолюбивый +	- 0,06	- 0,16	0,16	0,31	- 0,03
-глупый – умный+	- 0,3	0,01	- 0,71	- 0,38	0,06
+приятный – неприятный-	- 1,6	0,4	- 1,4	- 0,6	- 1,2
Количество сильно выраженных адаптивных черт в сравнении с другими группами	1	2	3	0	2
Количество сильно выраженных дезадаптивных черт в сравнении с другими группами	0	0	1	0	0

Анализ данных, представленный в таблице 4, показывает, что представительницы удмуртского народа оценивают женщину-удмуртку в прошлом скорее как откровенную (-1,19), чем бестактную (-0,66), скорее придиричивую (-1,16), чем избирательную (-0,28), скорее мягкую (-1,03), чем мягкотелую (-0,31), скорее приятную (-1,4), чем глупую (-0,71). Удмуртка в настоящем явно выраженных черт не получила. При этом стимульному объекту «Я сама» были приписаны откровенность (-1,09) и приятность (-1,2).

Русская женщина в прошлом оценивается как приятная (-1,6). Русская в настоящем скорее упорная (1,09), чем гибкая (-0,75), скорее раскрепощенная (1,03), чем организованная (-0,03).

Таблица 5

Средние значения оценок русских женщин стимульных объектов методики семантического дифференциала

Шкалы	Русская в прошлом	Русская в настоящем	Удмуртка в прошлом	Удмуртка в настоящем	Я сама
+ критичный – легионерный -	- 0,6	0,38	- 0,75	- 0,12	0,21
- недоверчивый – доверчивый +	0,1	- 0,03	0,08	0,1	- 0,07
- агрессивный – миролюбивый +	- 0,27	0,43	- 0,3	0,35	0,15
+ боевитый – пассивный -	- 0,55	0,03	- 0,1	-0,22	- 0,83

+ веселый – угрюмый -	-0,35	- 0,1	- 0,27	0,1	- 0,72
- легкомысленный – серьезный +	- 0,57	0,05	- 0,57	- 0,3	- 0,37
- бестактный – тактичный +	- 0,55	- 0,2	- 0,92	- 0,42	- 0,4
+ откровенный – лицемерный -	- 0,85	- 0,02	- 0,97	- 0,52	- 0,87
+ гибкий – негибкий -	- 0,45	0,18	- 0,65	- 0,47	- 0,55
- переменчивый – упорный +	- 0,02	0,73	- 0,18	0,38	0,55
- возбужденный – спокойный +	- 0,15	0,25	- 0,12	0,08	0,2
+ активный – инертный -	- 0,27	0,4	- 0,35	0,35	0,05
+ скромный – претенциозный -	0,1	- 0,22	0,25	- 0,05	- 0,5
- скупой – щедрый +	- 0,2	- 0,07	0,08	0,18	- 0,37
- самоуверенный – застенчивый +	0,03	0,13	1,65	0,2	- 0,1
+ уверенный – неуверенный -	- 0,52	- 0,1	- 0,02	0,08	- 0,2
+ принципиальный – приспособлен- ленный	- 0,6	0,65	0,03	0,55	0,68
- непрактичный – практичный +	0,35	0,63	0,13	0,23	0,05
- придирчивый – прощающий +	0,35	0,58	0,08	0,43	0,73
+ избирательный – неразборчивый -	- 1,35	0,08	- 1,12	- 0,22	- 0,7
+ осторожный – бесшабашный -	- 1,35	0,08	- 1,12	- 0,22	- 0,7
- робкий – смелый +	0,33	- 0,07	- 0,22	0	- 0,25
- мягкотелый – твердый +	-0,2	- 0,02	- 0,4	- 0,17	- 0,25
+ мягкий – жесткий -	- 0,3	- 0,42	- 0,42	- 0,62	- 0,47
+ сотрудничающий – несотрудни- чающий -	- 1,17	- 0,45	- 1,17	- 0,65	- 0,6
- зависимый – независимый +	- 0,07	- 0,25	0,2	0,33	0,08
- заторможенный – раскрепощен- ный +	- 1,02	- 0,17	- 0,72	- 0,32	- 0,77
+ организованный – импульсивный -	- 0,5	0,93	- 0,55	0,48	0,63
+ восторженный – озабоченный -	- 0,15	0,65	- 0,17	0,38	0,45
- ленивый – трудолюбивый +	0,23	0,2	0,25	0,6	0,03
-глупый – умный+	- 0,35	- 0,05	- 0,55	- 0,1	- 0,45
+приятный – неприятный-	- 0,07	- 0,17	- 0,39	- 0,16	- 0,33
Количество сильно выраженных адаптивных черт в сравнении с дру- гими группами	3	0	4	0	0
Количество сильно выраженных дезадаптивных черт в сравнении с другими группами	1	0	0	0	0

Русские женщины оценивают удмуртку в прошлом скорее как застенчивую (1,65), чем неуверенную (-0,02), скорее как избирательную (-1,12), чем прощающую (0,08), скорее осторожную (-1,12), чем робкую (-0,22), скорее сотрудничающую (-1,17), чем независимую (0,2). Удмуртка в настоящем также не получает высоких оценок.

Оценивая русскими себя в прошлом, обнаружено: она скорее избирательна (-1,35), чем прощающая (0,58), скорее осторожная (-1,35), чем смелая (-0,07), скорее сотрудничающая (-1,17), чем независимая (-0,25), скорее заторможенная (-1,02), чем импульсивная (0,93). У стимульных объектов «русская в настоящем» и «Я сама» не обнаружено высоких оценок.

При сравнении имеющих высокие оценки стимульных объектов в обеих таблицах (см.: табл. 4 и 5) общей семантической зоны не обнаружено. Хотя такие характеристики удмуртской женщины, как откровенность, застенчивость, избирательность, осторожность, мягкость, сотрудничество, приятность, а у русской – избирательность, осторожность, упорность, сотрудничество, приятность по отдельности включенные в авто- и гетеростереотипы, имеют одинаковую валентность. С учетом валентности показателей можно увидеть согласование характеристик у стимульных объектов с различными этническими позициями. Допускаем, что *удмуртки и русские могут сходиться избирательностью, осторожностью, сотрудничеством и приятностью.*

Усредненные матрицы оценок были обработаны с помощью факторного анализа с целью размещения объектов оценивания в семантическом пространстве личностных качеств. Выделенные структуры, лежащие в основе матрицы данных, интерпретируются как категориальные структуры сознания испытуемого. Являясь структурами сознания мира, «несущими конструкциями», каркасом картины мира субъекта, они могут не осознаваться как таковые, т. е. быть не доступными самонаблюдению и интроспекции. Факторный анализ позволяет выделить пучки взаимосвязанных признаков, конструкторов и, таким образом, уменьшить исходный базис признаков описания, сводя их к неким категориям-факторам, которые выступают координатными осями семантического пространства (см.: *Петренко В. Ф.*, 1997).

В результате факторного анализа были выделены четыре значимых фактора. Первый фактор – униполярный (доля объяснимой дисперсии 41,52%) представлен следующими шкалами:

легкомысленный – серьезный	0,961
переменчивый - упорный	0,916
бестактный – тактичный	0,909
активный - инертный	0,899
избирательный - неразборчивый	0,873
возбужденный - спокойный	0,853
заторможенный - раскрепощенный	0,846
агрессивный - миролюбивый	0,798
принципиальный - приспособленный	0,795
мягкотелый - твердый	0,791
организованный - импульсивный	0,775

сотрудничающий – не сотрудничающий	0,748
осторожный - бесшабашный	0,739
критичный - легковёрный	0,729
глупый - умный	0,724
веселый - угрюмый	0,694
восторженный - озабоченный	0,663
непрактичный - практичный	0,655
откровенный - лицемерный	0,564

Максимальные отрицательные баллы на этом полюсе получили следующие стимульные объекты: *удмуртка в прошлом* (авто- и гетеростереотип) и *русская в прошлом* (автостереотип). Наивысшие положительные баллы получили объекты оценивания: *русская в настоящем* (авто- и гетеростереотип) и *удмуртка в настоящем* (автостереотип). Анализ шкал, образовавших полюса первого фактора, получивших полярные оценки, позволяет интерпретировать этот явно оценочный фактор как *Легкомысленная – Серьезная* (см.: рис. 2).

Второй фактор (вклад в общую дисперсию 20,58 %) включил следующие шкалы:

придирчивый – прощающий	0,976
приятный – неприятный	0,803
зависимый – независимый	0,793
гибкий – негибкий	0,747
уверенный – неуверенный	- 0,732
недоверчивый – доверчивый	- 0,679
откровенный – лицемерный	0,616
сотрудничающий – не сотрудничающий	- 0,578
критичный – легковёрный	0,545
осторожный – бесшабашный	- 0,477

На этом полюсе максимальные отрицательные баллы по данному фактору получили стимульные объекты: *удмуртка в прошлом* (автостереотип), *русская в прошлом* (гетеростереотип). Положительные баллы получили объекты оценивания: *русская в настоящем*, *Я сама* (автостереотип русских), *удмуртка в настоящем* (гетеростереотип). Анализ смыслового инварианта шкал, образовавших полюса второго фактора, позволяет интерпретировать его как фактор *Придирчивая – Прощающая* (см.: рис. 2).

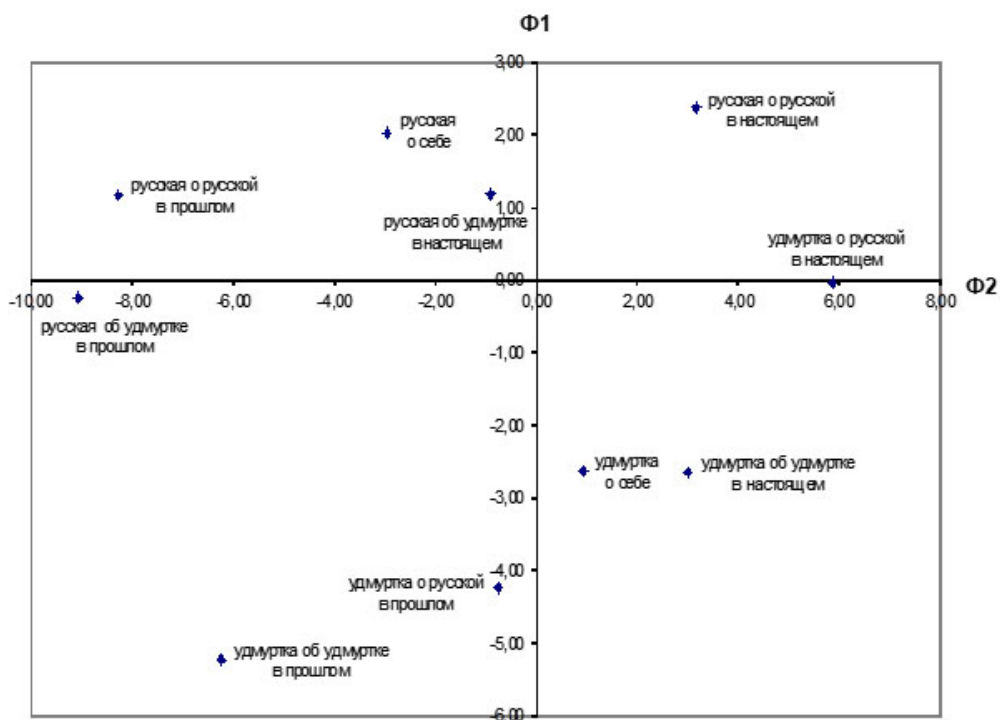


Рис. 2. Размещение этнических объектов в семантическом пространстве: Ф1 и Ф2 личностных качеств, где Ф1 «Легкомысленная – серьезная» (по вертикали), Ф2 «Придирчивая – прощающая» (по горизонтали)

Размещение этнических объектов в семантическом пространстве факторов 1 и 2 (см. рис. 2) показывает, что авто- и гетеростереотипы *удмуртки в прошлом* совпадают: она скорее легкомысленная и придирчивая, чем серьезная и прощающая. В то же время автостереотип *удмуртки в настоящем* и образ *Я сама* разместились в плоскости «серьезная и придирчивая», хотя в представлениях русских *удмуртка в настоящем* попала в полуплоскость «прощающая».

У русских мы наблюдаем противоположную картину. Авто- и гетеростереотипы *русской в настоящем* совпадают: она серьезная и прощающая. К тому же автостереотип *русской в прошлом* и образ *Я сама* разместились в плоскости «легкомысленная и прощающая». При этом гетеростереотип *русской в прошлом* характеризуется только придирчивостью.

Третий фактор – однополюсный (вклад в общую дисперсию 11,92%) включил в себя следующие шкалы:

скромный – претенциозный	0,832
боевитый – пассивный	0,688
скупой – щедрый	0,675
веселый – угрюмый	0,628
самоуверенный - застенчивый	0,595
глупый – умный	0,507

На этом полюсе максимальные отрицательные баллы получили объекты оценивания: *Я сама* (автостереотип русских), *удмуртка в прошлом* и *Я сама* (авто-

стереотип удмурток). Полярным объектом стала *удмуртка в прошлом* (гетеростереотип). Анализ шкал, образовавших полюса третьего фактора позволяет интерпретировать его как фактор *Скромная – Претенциозная* (см. рис.3).

Четвертый фактор – однополюсной (вклад в общую дисперсию 7,98 %) представлен следующим образом:

мягкий - жесткий	0,838
мягкотелый - твердый	0,510
недоверчивый - доверчивый	0,501

При оценке этнических объектов полярными оказались со знаком минус – *удмуртка в настоящем* (гетеростереотип), *удмуртка в прошлом* (автостереотип), *русская в прошлом* (гетеростереотип), со знаком плюс – образ *Я сама* удмуртки. Анализ шкал, образовавших полюса четвертого фактора позволяет интерпретировать его как фактор *Мягкая – Жесткая* (см. рис. 3).

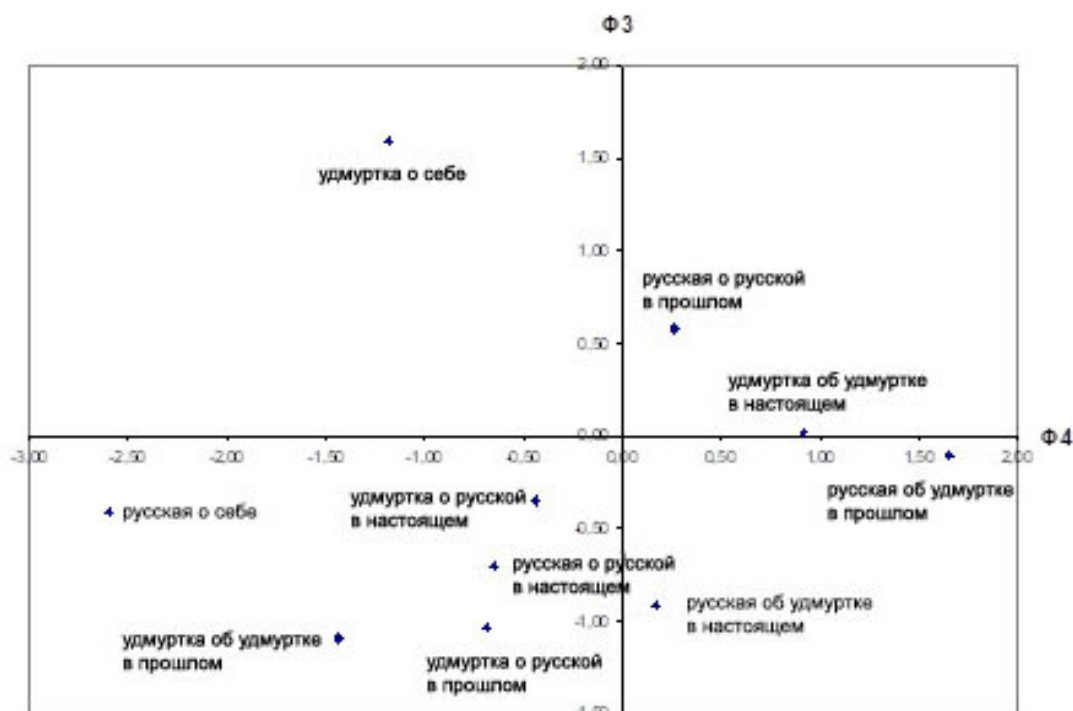


Рис. 3. Размещение этнических объектов в семантическом пространстве Ф3 и Ф4 личностных качеств, где Ф3 «Скромная – претенциозная» (по вертикали), Ф4 «Мягкая – жесткая» (по горизонтали)

Объект оценивания *удмуртка в прошлом* (автостереотип) разместился в плоскости «мягкая и скромная», при этом образ *Я сама* (удмуртка о себе) расположился в плоскости «скромная, но жесткая».

Размещение этнических объектов в семантическом пространстве 3 и 4 факторов (см. рис. 3) показало, что автостереотип *удмуртки в прошлом* совпадает с гетеростереотипом *удмуртки в настоящем*: она мягкая и скромная. При этом в представлениях русских *удмуртка в прошлом* была более претенциозная. Удмуртские женщины оценивают себя (*Я сама*) как скромными, так и жесткими.

В свою очередь гетеростереотип *русской в прошлом* представлен ее мягкими чертами, а образ *Я сама* русских женщин – скромными.

Итак, анализ семантического пространства, полученного при факторно-аналитической обработке данных, показал, что автостереотип женщины-удмуртки *в прошлом* наделяется как адаптивными качествами: *мягкая* и *скромная*, так и дезадаптивными: *легкомысленная* и *придирчивая*. При этом последние включаются в гетеростереотип женщин русской национальности. Это можно объяснить тем, что навязанные социально нежелательные стереотипы достаточно жестко укрепляются в обществе, и до сих пор прослеживается их проявление. *Удмуртка в настоящем* с позиций представительниц своего народа характеризуется *серьезностью* и *придирчивостью*. При этом русскими она воспринимается в большей степени как *прощающая*. Здесь явно видна трансформация стереотипа удмуртки в плане изменения ее социального поведения в настоящее время. Образ *Я сама* наряду со *скромностью* включает такие черты, как *серьезность* и *жесткость*, которые стали социально значимыми для женщины в современных условиях исторического развития общества.

Автостереотипы *русской женщины в прошлом* представлены такими чертами, как легкомысленность, с одной стороны, и прощаемость, с другой. При этом гетеростереотип *русской в прошлом* противоречив с одновременным включением придирчивости и мягкости. Авто и гетеростереотипы *русской в настоящем* совпадают: она серьезная и прощающая. *Русская сама* себе приписывает умение прощать, скромность и легкомыслие.

В результате сравнения авто- и гетеростереотипов удмуртской и русской женщин выявлены единые семантические зоны. Образ *Я сама* включил общую черту – *скромность*; автостереотипы тех и других женщин в прошлом заявляют о их *легкомысленности*, гетеростереотипы совпадают по *придирчивости*; автостереотипы в настоящем сближают их по *серьезности*, гетеростереотипы – по умению *прощать*.

По результатам комплексного исследования был составлен совокупный образ удмуртской женщины. Проведенная процедура позволяет его составляющие рассматривать как функционально-ролевые качества личности, проявляющиеся в социотипическом поведении и выражающие особенности этнического характера. Как видно, социотипические характеристики личности в большей степени представлены толерантными чертами. Общий стиль поведения женщины – удмуртки характеризует ее как *покорную, скромную, конформную*. В работе она *трудолюбива и исполнительна*. Обладающая адаптивными качествами, удмуртская женщина отличается высокой способностью к самоконтролю поведения (*терпеливая, осторожная, серьезная*). *Скромность* ее говорит об эмоциональной сдержанности, высокой нормативности поведения.

Образ русской женщины представлен социотипическими особенностями, включающими в себя в большей степени активностные характеристики: общий стиль поведения отличается *упорством, активностью, решительностью, смелостью*; общий стиль деятельности *трудолюбием*; в отношении с окружающими русская *коммуникабельна, добра, открыта, гостеприимна, терпелива, прощающая*; к преобладающим эмоциональным качествам относятся *сдержанность и веселость*.

Таким образом, можно допустить, что *толерантность есть этнотипическая характеристика личности удмуртского народа, заложенная в культурных образцах типичного для данной общности поведения, которые усваивает личность в процессе ее социализации. В свою очередь культурная модель поведения русских отличается активностными поведенческими паттернами. При этом представительницы разных этнокультурных групп схожи конформностью и конгруэнтностью в отношениях с другими, что позволяет им принимать и понимать друг друга.*

5.2. Коммуникативная функция

Еще одно исследование позволило нам подойти к вопросу об онтологии толерантности, причины которой могут быть заложены как в образцах культуры, так и в самой природе человека, в его этнической индивидуальности. Вернее всего этническая функция культуры служит важнейшей цели – психологической защите (Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г., 2000, с. 179–184) этнической индивидуальности в плане согласования соответствующих ей способов взаимоотношений с миром.

Проблема природных предпосылок этнотипических стилей активности исследуется в аспекте изучения этнической индивидуальности человека (Хотинец В. Ю., 1999, 2000, 2001). По мнению Л. Я. Дорфмана (1993) человеку присущи формы активности (поведение, деятельность), обусловленные как внешними, так и внутренними источниками одновременно. Проблема заключается в том, чтобы, признав в равной степени их значимость, определить роль и место, вклады и сферу влияний каждой из них в жизнедеятельность человека как некое интегральное, вобравшее в себя все формы активности, целое. Интегральная индивидуальность человека реализует себя через различные формы активности, с одной стороны, имеющие внутренние источники детерминации, с другой, внешние со стороны мира.

Проиллюстрируем исследование (Хотинец В. Ю., 2000), в котором участвовали выпускники профессиональных колледжей Удмуртии, из них 30 чел. удмуртской национальности и 30 чел. русской национальности в возрасте от 18 до 21 года. Целью исследования явилась проверка гипотезы о том, что эт-

нотипические особенности поведения обусловлены как внешними, так и внутренними факторами. Задачи исследования включили в себя: выявление основных характеристик свойств нервной системы испытуемых в условиях констатирующего эксперимента с регистрацией показателей электроэнцефалограммы, электрокардиограммы, кожно-гальванической реакции по специально разработанной программе; выявление формально-динамических свойств испытуемых с помощью опросника ОФДСИ В. М. Русалова; определение степени выраженности показателей изучаемых свойств, тенденций и закономерностей во взаимосвязях между ними как в пространстве одного уровня, так и в межуровневых границах индивидуальности испытуемых различных этногрупп.

С помощью t-критерия Стьюдента с учетом нормальности распределения всех показателей не обнаружены значимые различия между свойствами нервной системы у испытуемых различных этногрупп. Это подтверждает их генотипическую обусловленность. Но при этом обнаружены значимые различия между формально-динамическими свойствами испытуемых, представленные в табл.6.

Таблица 6

Достоверность различий между показателями формально-динамических свойств в удмуртской и русской выборках

Показатели	Средние Значения		t- критерий Стьюдента	P (уровень достоверн)
	Удмурты	Русские		
Эргичность психомоторная	30,23	31,43	-0,700	
Эргичность интеллектуальная	25,43	26,83	-1,135	
Эргичность коммуникативная	33,30	36,77	-2,516	0,05
Пластичность психомоторная	32,77	32,17	0,444	
Пластичность интеллектуальная	28,17	27,93	0,208	
Пластичность коммуникативная	30,13	32,43	-1,857	
Скорость психомоторная	33,60	34,33	-0,472	
Скорость интеллектуальная	28,70	30,67	-1,751	
Скорость коммуникативная	30,03	32,80	-2,697	0,01
Эмоциональность психомоторная	30,50	27,93	2,268	0,05
Эмоциональность интеллектуальная	32,57	30,87	1,139	
Эмоциональность коммуникативная	31,17	28,20	1,821	
Индекс психомоторной активности	96,60	97,93	-0,351	
Индекс интеллектуальной активности	83,63	85,43	-0,691	
Индекс коммуникативной активности	93,47	102,00	-3,211	0,01
Индекс общей активности	273,70	285,37	-1,717	
Индекс общей эмоциональности	94,24	87,00	2,098	0,05
Индекс общей адаптивности	179,47	198,37	-0,580	

Данные, приведенные в табл. 6, отчетливо демонстрируют, что у удмуртов в сравнении с русскими обнаружены следующие «стилевые характеристики поведения» (см.: Русалов В. М., 1997, с. 5): заниженная эргичность ($P \leq 0,05$) и заниженная скорость ($P \leq 0,01$) в коммуникативной сфере, и как следствие – заниженная коммуникативная активность ($P \leq 0,01$). При этом установлены завышенные показатели эмоциональности в психомоторной сфере ($P \leq 0,05$) и индекса общей эмоциональности ($P \leq 0,05$).

Учитывая нормативные показатели методики, отметим, что все групповые показатели выражены в норме. Между тем у девяти представителей удмуртского этноса, как показал кластерный анализ, эти показатели одновременно имеют крайнюю выраженность. Можно допустить, что испытуемые удмуртской национальности по сравнению с русскими отличаются *заниженной контактностью, некоторой отгороженностью, замедленностью речевой активности и вербализации*. Это подтверждается тем, что в ходе эксперимента испытуемые предпочитали отвечать кратко, не задавать конкретизирующих вопросов, использовать минимизированные высказывания, выдерживать паузы, в разговор включаться без желания. Тем самым можно допустить наличие интровертированной тенденции в проявлении формально-динамических свойств испытуемых удмуртской национальности. Завышенный показатель общей эмоциональности отличает удмуртов как *эмоционально чувствительных, сензитивных, тревожных*.

Рассмотрим результаты факторного анализа показателей формально-динамических свойств в обеих выборках (табл.7, 8). Согласно утверждениям В. М. Русалова (1997, с. 9–10), разработанная им модель структуры формально-динамических свойств индивидуальности состоит из относительно независимых латентных переменных свойств, обладающих разной степенью индивидуальной выраженности, или интенсивности. Хотя данная модель в силу иерархичности функциональных блоков (их включенности друг в друга) допускает существование связей между свойствами внутри одного и того же типа взаимодействия, а также между гомологичными формально-динамическими свойствами во всех типах взаимодействия человека со средой.

Таблица 7

Факторное отображение показателей формально-динамических свойств в удмуртской выборке

Показатели	Факторы			
	1	2	3	4
Эргичность психомоторная	,194	,754	-,0500	,349
Эргичность интеллектуальная	-,219	,838	-,004	,036

Эргичность коммуникативная	,290	,104	,852	-,161
Пластичность психомоторная	-,472	,567	,055	,474
Пластичность интеллектуальная	-,167,167230,132137	,132	-,016	,908
Пластичность коммуникативная	-,208	-,136	,851	,128
Скорость психомоторная	,141	,695	,441	,322
Скорость интеллектуальная	,370	,751	-,172	-,162
Скорость коммуникативная	,621	,337	,333	,178
Эмоциональность психомоторная	-,829	-,207	-,164	,011
Эмоциональность интеллектуальная	-,864	,052	-,023	-,264
Эмоциональность коммуникативная	-,874	,043	,096	,024
Доля объяснимой дисперсии (%)	32,04	28,46	18,28	14,47

По результатам анализа факторного отображения показателей формально-динамических свойств удмуртов первый фактор получил название «эмоциональности» в силу высоких факторных весов эмотивных свойств; второй – «активные свойства в психомоторной и интеллектуальной сферах», в который вошли эргичность, пластичность, скорость; третий – «активные свойства в коммуникативной сфере», представленные эргичностью и пластичностью, четвертый – «пластичность» в двух поведенческих сферах: психомоторной и интеллектуальной.

Таблица 8

Факторное отображение показателей формально-динамических свойств в русской выборке

Показатели	Факторы			
	1	2	3	4
Эргичность психомоторная	,675	-,210	-,078	-,125
Эргичность интеллектуальная	,770	,086	-,309	,202
Эргичность коммуникативная	,120	,014	-,031	,931
Пластичность психомоторная	,796	,044	,048	,070
Пластичность интеллектуальная	,380	,102	,720	-,184
Пластичность коммуникативная	-,287	,115	,868	,130
Скорость психомоторная	,763	-,031	,008	,358
Скорость интеллектуальная	,662	-,228	,478	,235
Скорость коммуникативная	,407	-,199	,299	,623
Эмоциональность психомоторная	-,190	,905	-,071	,055
Эмоциональность интеллектуальная	,073	,913	-,027	-,039
Эмоциональность коммуникативная	,026	,910	,239	-,084
Доля объяснимой дисперсии (%)	31,51	26,50	17,58	15,61

На основе данных, помещенных в табл. 8, первый фактор назван как «активные свойства в психомоторной и интеллектуальной сферах», в который

вошли аналогично соответствующему фактору в удмуртской выборке эргичность, пластичность, скорость; второй – «эмоциональность» в трех измерениях; третий – «пластичность» в интеллектуальной и коммуникативной сферах; четвертый – «активностные свойства в коммуникативной сфере», представленные эргичностью и скоростью.

Сравнение факторных отображений показателей формально-динамических свойств в обеих выборках, наблюдаем, что фактор 2 в удмуртской выборке полностью совпадает с фактором 1 в русской. Фактор 1 в удмуртской выборке по эмотивным свойствам совпадает с фактором 2 в русской. Тем самым указанные факторы отражают устойчивые, «надкультурные» (универсальные) черты поведения, имеющие общую природную обусловленность. При этом факторы «пластичность» в интеллектуальной и коммуникативной сферах и «активностные свойства в коммуникативной сфере» (факторы 3 и 4) при совпадении описательных характеристик имеют различное содержание.

Допускаем, что наличие факторов, включающих в себя активностные свойства в коммуникативной сфере с учетом достоверных различий в их проявлении у испытуемых разных выборок, заявляет о существовании этнотипического стиля коммуникативной активности, являющегося опосредующим звеном в образовании полиморфных связей между свойствами этнической индивидуальности. Этнотипический стиль коммуникативной активности удмуртов условно был назван как «сензитивным-низкодинамичным», у русских он получил название как «высокодинамичный».

По результатам корреляционного анализа были обнаружены полиморфные связи между нейродинамическими и психодинамическими свойствами испытуемых обеих групп, установлена особенная интеграция подсистем этих свойств, что подтверждает наличие этнотипического стиля активности индивидов различных этнических групп. При овладении стилем образуется такая система паттернов поведения индивидов, благодаря которой компенсируется и преодолевается отрицательное (дезадаптивное) влияние каких-либо индивидуальных свойств. Так, в удмуртской выборке показатели подвижности нервных процессов отрицательно взаимосвязаны ($r = -0,379$; $P \leq 0,05$) с показателями пластичности и положительно ($r = 0,368$; $P \leq 0,05$) – с показателями эмоциональности в интеллектуальной сфере. Вероятно, именно таким образом осуществляется приспособительная функция подвижности нервной системы. Благодаря такому виду связи формально–динамические свойства компенсируют друг друга: низкая интеллектуальная пластичность компенсируется высокой чувствительностью в интеллектуальной деятельности. Это означает, что «расширение» этапа принятия решения компенсируется дробным, более чувствительным «акцептором» результата действия.

Кроме того, корреляционные связи между показателями формально-динамических свойств в обеих выборках свидетельствуют о том, что стиль, выполняя компенсаторную функцию, осуществляет преодоление отрицательного влияния дезадаптивных индивидуальных свойств в других поведенческих сферах. Так, в удмуртской выборке, с одной стороны, обнаружены обратные связи между показателями эмоциональности в поведенческой сфере, получившими высокие значения по t -критерию, и показателями активностных свойств (энергичности ($r = -0,479$; $P \leq 0,01$), скорости ($r = -0,496$, $P \leq 0,01$)) в коммуникативной сфере, имеющих заниженные значения, выявленные тем же методом. С другой стороны, показатели высокой чувствительности в поведении напрямую связаны ($r = 0,587$; $P \leq 0,001$) с пластичностью в психомоторной сфере, что, по нашему мнению, обеспечивает активность индивидов в физической (предметной) деятельности, способствующей их успешной адаптации в окружающей действительности.

Результаты исследования показали, что выявленный этнотипический стиль коммуникативной активности удмуртов, названный как сензитивный – низкодинамичный, имеет внутреннюю и внешнюю детерминацию. В результате усвоения типичных для группы образцов поведения и общения в зависимости от устойчивой системы биологических и психобиологических свойств изменяется характер взаимосвязей между ними, образуя особую их системную организацию, обуславливающую этнотипические поведенческие проявления. Этнотипический стиль коммуникативной активности выступает как условие, опосредующее разноуровневые связи в структуре этнической индивидуальности человека, к тому же, как условия адаптации индивида к этнокультурному миру.

Таким образом, результаты исследования позволяют предположить, что выявленные *«толерантные» коммуникативные паттерны удмуртов есть особенности их этнической индивидуальности*. В свою очередь, *активностные формально-динамические свойства русских* отличают их индивидуальность. Если сопоставить формально-динамические свойства – «несодержательные» стилевые характеристики поведения с содержательными особенностями этнотипического поведения, то выявляется их явная согласованность. С одной стороны, коммуникативные свойства этнических индивидов имеют природную обусловленность, с другой – обеспечиваются за счет усвоения этнотипических стилей коммуникации, объективированных в культуре.

Другое исследование позволило нам обнаружить зоны совпадения в коммуникативной сфере представителей татарского и русского народов.

Сначала остановимся на особенностях поведения и общения представителей татарского народа, представленных в этнографической и популярной литературе. Результаты наблюдения и исследования татар Р. Якуповым (1987) поз-

волили сделать вывод, что они являются жизнерадостными и веселыми людьми, отличающимися наблюдательностью, изобретательностью, приветливостью. Кроме того, им свойственны необычайное жизнелюбие, незлопамятность, общительность, чувство юмора. Они отличаются повышенной реактивностью, бурным характером поступков, импульсивностью, порывистостью, яркостью проявлений своих чувств и эмоций.

Татарский язык, для которого характерны лексические и синтаксические повторы, гиперболы, метафоры, особое ритмико-интонационное повторение речи, наложил на психологию народа склонность к преувеличению в восприятии окружающей действительности, не столько логическое ее осмысление, сколько внимание к стилю изложения, красноречию говорящего. Татары не любят строгой логики и объективных доказательств, а предпочитают им афористичность, многообразие впечатлений.

В целом же татары миролюбивы, любознательны, приветливы, легко идут на взаимный контакт, стремятся всемерно способствовать продолжению взаимоотношений с понравившимися людьми. Они не таят своих истинных чувств по отношению к собеседнику, если он им нравится, а общение с ним приносит удовлетворение и способствует их личному развитию. Описательные характеристики подтверждаются результатами наших эмпирических исследований (всего 1132 чел), проведенных в Татарстане, Удмуртии, Пермской области. Авто-и гетеростереотипы представителей татарского народа совпадают по следующим характеристикам во взаимоотношении с другими: уважительное отношение к значимому другому, поддержание установившихся отношений со значимым другим, сплочение и поддержка друг друга, эмоциональность, жизнерадостность, смелость, гордость.

Привлекают внимание слова Я. Шарипова (1990, с. 37) о том, что татарскому этносу остается чисто идеологическое поле, на котором бережно возделываются семена древней культуры. Уже не образно, а языком важнейших ориентаций культуры можно сказать, что татарский этнос направил усилия на завоевание не пространства, а времени, на сохранение цепи времен. Это важнейшая этнологическая особенность, многое объясняющая и в культуре и в психологии народа. Диалог народа во времени со своими собственными предками, с носителями других древних цивилизаций дал татарскому этносу открытость к диалогу с современниками, в том числе с русской и другими культурами.

А теперь перейдем к эмпирической части исследования, в котором принимали участие 100 учащихся в возрасте 16–17 лет (50 татарской и 50 русской национальности) школы №1 г. Агидель республики Башкортостан. В ходе исследования использовался опросник ОФДСИ Русалова для выявления фор-

мально-динамических свойств в коммуникативной сфере и методика Т. Лири, позволяющая выявить типы межличностных отношений.

По результатам применения непараметрического метода Манна-Уитни не обнаружено достоверных различий между показателями формально-динамических свойств в коммуникативной сфере. При этом средние арифметические значения в группах показали: чуть выше нормы эргичность коммуникативная у татар, скорость коммуникативная – у русских; выше нормы скорость коммуникативная – у русских; в норме пластичность коммуникативная и чуть выше нормы индекс коммуникативной активности в обеих группах. Данные результаты позволяют нам говорить об активностных формально-динамических свойствах в коммуникативной сфере, присущих обоим группам.

В результате корреляционного анализа показателей татарской группы были получены следующие связи между ними (рис. 4).

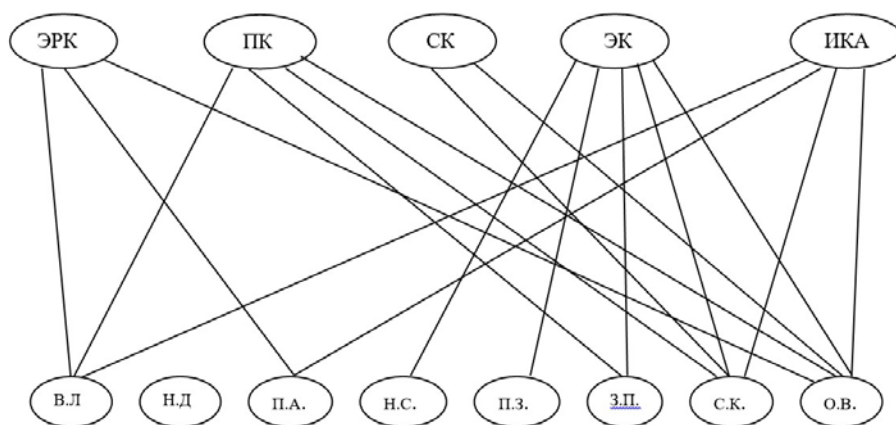


Рис. 4. Взаимосвязь между показателями формально-динамических свойств коммуникативной сферы и типами межличностных взаимоотношений в татарской группе. Условные обозначения: ЭРК – эргичность коммуникативная; ПЛ – пластичность коммуникативная; СК – скорость коммуникативная; ЭК – эмоциональность коммуникативная; ИКА – индекс коммуникативной активности; В.Л. – властный – лидирующий; Н.Д. – независимый – доминирующий; П.А. – прямолинейный – агрессивный; Н.С. – недоверчивый – скептический; П.З. – покорно – застенчивый; З.П. – зависимый – послушный; С.К. – сотрудничающий – конвенциональный; О.В. – ответственно – великодушный типы межличностных отношений.

На основе данных корреляционного анализа, можно допустить, что активностные формально-динамические свойства обуславливают широкий репертуар в коммуникативной сфере представителей татарской группы.

Обращаясь к предыдущим исследованиям, которые выявили *активностные формально-динамические свойства* русских в коммуникативной сфере, а именно высокодинамичный стиль коммуникативной активности, можно говорить о том, что существует психологическая зона совпадения в коммуникативной сфере у русской и татарской групп, обеспечивающая успешность межэтнических отношений. Как уже говорилось выше, в процессе коммуникации про-

исходит не только обмен информацией и ценностями, но взаимовлияние направленное на развитие своей культуры и культуры *Другого* для достижения большего взаимопонимания.

Обращает на себя внимание другое исследование, в котором участвовали жители г. Можги Удмуртской Республики в возрасте от 25 до 50 лет русской (всего 60 чел.), удмуртской (всего 60 чел.) и татарской (всего 60 чел.) национальностей. Для диагностики особенностей отношений доминантных народов в данном регионе применялись методика межличностных отношений Т. Лири и методика репертуаров поведения в конфликтных ситуациях. Остановимся только на выводах, подтверждающих результаты предыдущих исследований.

По результатам применения критерия Стьюдента, с учетом нормальности распределения показателей обнаружено, что русские в отношениях с удмуртами используют ответственно-великодушный тип взаимоотношений (коммуникабельность, доброжелательность, готовность помогать и проявлять чувство ответственности по отношению к другим) ($t= 8,6; P \leq 0,001$). С другой стороны, у удмуртов по отношению к русскими доминирует покорно-застенчивый тип взаимоотношений (скромность, повышенное чувство ответственности по отношению к себе, аккуратность и исполнительность) ($t= 5,8; P \leq 0,001$). Содействие ($t= 6,7; P \leq 0,001$) и компромисс ($t= 7,1; P \leq 0,001$) являются для них приемлемыми репертуарами коммуникативного поведения. В свою очередь татары во взаимодействии с русскими используют широкий диапазон контактов и активных стратегий во взаимоотношениях.

Итак, в коммуникативной сфере доминантных народов Западного Урала существуют психологические зоны совпадения. Ядром этой зоны у русских с удмуртами являются соучастие, содействие, сопереживание, согласие, содружество, а с татарами – активное освоение и сотрудничество во взаимоотношениях друг с другом.

Результаты исследования показали, что этнотипические особенности поведения и коммуникации в своих функционально-ролевых проявлениях есть следствие приобщения личности к этнокультурному миру, а в своих качествах есть результат природных преобразований этнокультурного индивида. Таким образом, этнотипические особенности поведения и коммуникации личности могут быть объективированы в идеальной форме (культуре) в образцах типичной для данной культурной общности и в то же время они не утрачивают своей субъективности, представляя себя в реальной форме – этнической индивидуальности человека.

5.3. Аксиологическая функция

«Поскольку человек творит ценности, тем самым он действительно признает их, и этим восстанавливается единство мотива и цели, действительного свершения и его содержательного смысла. Этим путем живое сознание становится культурным, а культурное воплощается в живом» (*Бахтин М. М.*, 1986, с. 108).

Цель данного исследования заключалась в выявлении согласованного блока ценностей в мотивационно-смысловой сфере представителей разных этногрупп.

В исследовании 2002 г. участвовали студенты педагогического колледжа (всего 90 чел) г. Нефтекамска республики Башкортостан башкирской (45 чел.) и русской (45 чел.) национальностей. Заметим, что у определенной части русских студентов, родившихся в Нефтекамске, родители проживают в Башкортостане незначительное время. К тому же есть студенты, которые приехали учиться в колледж из примыкающих к Башкортостану русскоязычных областей.

В нашем исследовании выбор молодежи не случаен. Она наиболее чутко реагирует на все изменения, происходящие в социокультурном обществе. Во многих исследованиях (*Касьянова К.*, 1994; *Знаков В. В.*, 1997; *Почебут Л. Г.*, 1997; *Лебедева Н. М.*, *Павелко Е. В.*, 1998; *Лебедева Н. М.*, 2000, 2001; *Бызова В. М.*, 2002 и др.) установлено, что более всего подвержены воздействию ее ценностные ориентации. Тревожит, что в нестабильных социальных условиях происходит переоценка ценностей и не в пользу нравственных ориентиров, что вызывает необратимые потери в духовном развитии молодежи.

Любопытны описательные характеристики башкирского народа, которые мы встречаем в работах ученых – его представителей. При попытке их вникнуть в глубь башкирского сознания и мировосприятия прорисовывается некий душевный облик народа, который напоминает прозрачный источник. С. Г. Рыбаков (1897, с. 31) подчеркивал: «Башкиры прежде всего дети природы и, как таковые, проявляют естественные стороны человеческого существа: доверчивость, добродушие, готовность бескорыстно услужить, приветливость, гостеприимство». Башкиры оценивают человека в первую очередь по широте души, щедрости, смелости и простоте.

Считается, что психология башкир тесно связанная с их этноэтикой, базовыми ценностями которой являются представления: «добро сильнее зла», «на добро нужно отвечать добром», ориентирующие человека на открытость и толерантность по отношению к представителям других этносов.

Башкирское гостеприимство выражает гуманистичность мышления народа, состояние особой открытости миру и людям. Сознание народа исходит из приоритета межличностных отношений, а бытие основано на личном дове-

рии. Слитность коллективной экзистенции предопределило ценность чувства солидарности, коллективной помощи. Стремление к свободе и воле всегда было поставлено значительно выше, что предопределяло возможность отстаивания своей независимости и не было страха потерять определенные общественные ценности.

Итак, в ходе исследования применялся опросник измерения базовых культурных ценностей Ш. Шварца в адаптации Н. М. Лебедевой. Опросник включает 57 базовых культурных ценностей, отражающих варианты решения группами их основных проблем. Ценности делились на два класса: ценности как жизненные принципы и ценности как способы поведения. Цель исследования заключалась в выявлении базовых ценностей (блок их совпадения) молодежи башкирской и русской национальностей.

Эмпирический дизайн исследования заимствован из работ Н. М. Лебедевой. При анализе ценностей, согласно теоретической модели Ш. Шварца и В. Билски, они будут группироваться в мотивационные блоки.

Итак, результаты анализа ценностей, наиболее предпочитаемых респондентами в обеих группах, позволяют выделить блок повторяющихся, неизменных ценностей: *здоровье, честность, вежливость, обязательность, мир на земле, социальный порядок, защита семьи*. По Ш. Шварцу они попадают в мотивационный блок ценностей *Конформность – Безопасность* (защита порядка, стабильности и социальной гармонии).

Наряду с этим выделяются ценности, предпочитаемые в одной группе и не встречающиеся среди приоритетных – в другой. Так, группа башкирской молодежи предпочитает такие ценности, как *благочестие, внутренняя гармония, достижение успеха, удовольствие*. С одной стороны, *благочестие* (хранение веры, следование религиозным убеждениям) и *внутреннюю гармонию* можно отнести к мотивационному блоку *Традиция и Достижение* (достижение личного успеха и желаний в рамках разделяемых культурных стандартов и получение социального одобрения), с другой.

В группе молодежи русской национальности более предпочитаемыми оказались ценности: *власть, выбор собственной цели, отвага, мир прекрасного, независимость, равенство, творчество*. Эти ценности можно распределить в следующие мотивационные блоки, находящиеся в непротиворечивых отношениях друг с другом: *Власть, Достижение* (социальное превосходство и уважение со стороны других); *Стимулирование и Саморегуляция* (внутренняя мотивация творчества, стремление к новизне и изменению); *Универсализм – Благожелательность* (удовлетворение потребностей, связанных с существованием во внешнем мире).

К наименее предпочитаемым ценностям в обеих группах были отнесены ценности *уединение, мудрость, потакание себе*. Эти ценности можно отнести к блоку *Автономии*, но они вернее всего связаны с проблемой юношеского одиночества.

Полученные данные подтвердились в результате использования непараметрического U-критерия Манна-Уитни для выявления достоверных различий ценностей башкирской и русской групп. Башкирская молодежь по сравнению с русской прежде всего отличается более выраженной направленностью на следование религиозным убеждениям, хранение веры – ценность *Благочестие* ($U = 521$; $p=0,003$). Наблюдается, что башкиры Нефтекамска отличаются высокой религиозностью. Наличие у меньшинства своей религии, отличной от религии большинства, всегда усиливает религиозность, ибо религия становится символом национальной идентичности. Выявлены различия в выраженности ценности *Внутренняя гармония* ($U= 789$; $p=0,034$). Это позволяет говорить о том, что человек принимает себя таким, каков он есть на самом деле, пытаясь скорее сохранить, чем изменить свой внутренний мир. Как показал анализ предпочитаемых ценностей, башкирская молодежь в большей степени отличается по типу мотивации *Традиция* (уважение и поддержание обычаев, принятие и признание идей, существующих в культуре и религии). Традиционное поведение становится символом солидарности группы, выражением уникальности внешнего и внутреннего мира.

У молодежи русской национальности более выражена ценность стремление к *Власти* ($U = 492$; $p=0,002$), ей больше свойственна направленность на социальное превосходство и уважение со стороны других людей в сравнении башкирской молодежью. Помимо того более высокую выраженность получила ценность *Выбор собственной цели* ($U= 492$; $p=0, 002$). Поведение русских отличается достаточной самостоятельностью, независимостью от мнения окружающих, поэтому эмпирически выявленная ценность *Выбора собственной цели* проясняет общий контекст, в котором происходит социализация современной русской молодежи. К тому же выборка русской молодежи отличается от башкирской более выраженной терпимостью к взглядам и мнениям других, *Умением прощать другим ошибки и заблуждения* ($U = 790$; $p=0,044$). Таким образом, по результатам анализа можно обнаружить такие типы мотивации русской молодежи, как *Власть, Достижение* и *Конформность*.

Далее был проведен факторный анализ ценностей, позволяющий сгруппировать ценности в комплексные группы в границах ценностного пространства конкретной этнической выборки. Факторный анализ показателей в выборке молодежи башкирской национальности выявил 4 фактора.

Первый фактор (29% доли объяснимой дисперсии) объединил следующие показатели: Взаимоуслужливость (0,651); Верность (0,638); Уважение традиций (0,627); Единство с природой (0,619); Национальная безопасность (0,598); Творчество (0,581); Умеренность (0,575); Социальная справедливость (0,572); Разнообразие жизни (0,569); Обязательность (0,561); Честолюбие (0,552); Мир на земле (0,539); Широта взглядов (0,534); Авторитетность (0,528); Самодисциплина (0,504); Интересная жизнь (0,458); Благочестие (0,455). С учетом максимальных факторных нагрузок данный фактор был назван – «*Конформность*».

Второй фактор (12% доли объяснимой дисперсии) включил в себя следующие показатели: Удовольствие (0,730); Благосостояние (0,695); Довольство местом жизни (-0,555); Чувство принадлежности (0,540); Защита семьи (0,470); Этот фактор получил название «*Безопасность*».

Третий фактор (10% доли объяснимой дисперсии) объединил показатели по критериям: Уважение родителей, старших (0,613); Социальное признание (0,554); Верность (-0,482); Ответственность (0,457); Чистоплотность (0,455). Этот фактор получил название «*Традиция*».

Четвертый фактор (7% доли объяснимой дисперсии) представлен ценностями: Духовная жизнь (0,553); Мир прекрасного (0,514); Внутренняя гармония (0,455). Данный фактор был назван «*Универсализм*».

Таким образом, в результате факторного анализа ценности башкирской молодежи сгруппировались в четыре основных группы: *Конформность* (Взаимоуслужливость, Верность, Умеренность, Социальная справедливость, Обязательность, Самодисциплина, Национальная безопасность, Благочестие); *Безопасность* (Благосостояние, Довольство местом жизни, Чувство принадлежности, Защита семьи); *Традиция* (Уважение родителей, старших, Социальное признание, Верность), *Универсализм* (Духовная жизнь, Мир прекрасного, Внутренняя гармония).

В результате анализа показателей второй группы молодежи русской национальности было выделено также четыре фактора. В первый фактор (27% доли объяснимой дисперсии) – «*Саморегуляция*» вошли: Ответственность (0,688); Обязательность (0,677); Разнообразие жизни (0,589); Отвага (0,574); Честолюбие (0,565); Чистоплотность (0,559); Благочестие (0,555); Социальный порядок (0,475); Уважение родителей, старших (0,463); Умеренность (0,458); Довольство местом в жизни (0,452). Вторым фактор (13% доли объяснимой дисперсии) – «*Благожелательность*» включил в себя следующие ценности: Благосостояние (0,596); Уважение традиций (0,564); Независимость (0,563); Равенство (0,519); Социальное признание (0,453). Третий фактор (9% доли объяснимой дисперсии) – «*Конформность*» объединил такие переменные как: Здоровье (0,725); Настоящая дружба (0,647); Верность (0,578); Вежливость (-0,490);

Скромность (0,470). Четвертый фактор – «*Универсализм*» включил в себя ценности: Внутренняя гармония (0,619); Мир прекрасного (0,582); Единство с природой (0,499); Самодисциплина (0,467).

Таким образом, по результатам проведенного факторного анализа выделились следующие группы ценностей русской молодежи: *Саморегуляция* (Ответственность, Обязательность, Разнообразие жизни, Отвага, Честолюбие, Довольство местом в жизни); *Благожелательность* (Благосостояние, Уважение традиций, Равенство); *Конформность* (Настоящая дружба, Верность, Вежливость, Скромность); *Универсализм* (Внутренняя гармония (0,619); Мир прекрасного (0,582); Единство с природой).

На основе полученных результатов установлено, что в группе башкирской молодежи доминируют ценности коллективистской направленности, служащие установлению и поддержанию группового единства и групповой гармонии. Эту общность представили следующие мотивационные блоки: ценностей сохранения (*Конформность – Безопасность* < защита порядка, стабильности и социальной гармонии >, *Традиция* < приятие, поддержание, уважение культуры и религии >), ценностей самоопределения (*Универсализм* < принятие и понимание общечеловеческих ценностей >). В свою очередь у русской молодежи обнаружены мотивационные блоки: ценностей сохранения (*Конформность – Безопасность* < защита порядка, стабильности и социальной гармонии >), ценности самоопределения (*Универсализм – Благожелательность* < удовлетворение потребностей, связанных с существованием во внешнем Мире >). При этом наблюдается закономерность повторения с каждой процедурой мотивационного блока ценностей *Традиция* в башкирской выборке и через процедуру *Универсализма, Благожелательности и Конформности* в русской выборке.

К тому же в обеих группах выявлены ценности индивидуализма: *Достижение* < достижение личного успеха и получение социального одобрения > – у башкир; *Власть – Достижение* < социальное превосходство и уважения со стороны других людей >, *Стимулирование – Саморегуляция* < внутренняя мотивация к творчеству и стремление к новизне и изменению > – у русских.

При этом для русской молодежи характерно доминирование ценностей индивидуалистической направленности: ценностей изменения и доминирования. Напомним, что в большинстве представители русской группы или их родители являются переселенцами из русскоязычных регионов. Это еще раз подтверждает результаты исследования Н. М. Лебедевой (2000, с. 85), в которых указано, что для современных молодых россиян значимыми мотивами поведения является стремление к достижению личного успеха, выбор собственных целей, независимость.

Итак, по результатам кросскультурного анализа ценностей молодежи башкирской и русской национальностей было выявлено совпадающее базовое ядро ценностей, которое включило в себя мотивационные блоки: *Конформность* и *Безопасность*, *Универсализм* и *Достижение*. Тем самым защита порядка в обществе, поддержание стабильности и социальной гармонии, разделение общечеловеческих ценностей, достижение успеха и при этом получение социального одобрения заявляют о себе как о фундаментальных ценностях совместности, «бытия-с-другими» и «бытия-для-других» (М. Хайдеггер).

Прежде чем перейти к результатам следующих исследований, позволяющим определить согласованный блок ценностей представителей разных этногрупп обратимся к функциям культуры. Так, адаптивная функция культуры непосредственно, логически выводится из самого определения культуры как способа человеческой деятельности, ибо сам феномен деятельности имеет исходную адаптивную ориентацию (см.: *Маркарян Э. С.*, 1983).

Рассматривая функцию культуры как психологический адаптивный механизм, С. В. Лурье указывает (1997, с.156–158), что культура должна дать человеку возможность определить себя в мире и дать ему такой образ мира, в котором он мог бы действовать, – некий бессознательный комплекс представлений – упорядоченную и сбалансированную схему космоса, обеспечивающую возможность человеческой активности в мире, индивидуальной для каждого этноса. По ее представлению, первичны в этой схеме элементы, относящиеся к способу и условиям действия человека в мире.

Адаптивная функция культуры служит важнейшей цели психологической защите индивида, дают ему возможность определить свое место в мире и получить такой образ мира, в котором он мог бы безопасно и надежно существовать. Среди защитных механизмов адаптивной функции можно выделить механизмы, направленные на преодоление конкретной угрозы извне и механизмы формирования этнической картины мира как образа мира, упорядоченной и сбалансированной схемы космоса, ту призму, через которую человек смотрит на мир, упорядоченный образ мироздания. Она выражается через философию, литературу, мифологию, идеологию, а также в поступках людей. Содержание ее большинством членов этноса осознается фрагментарно, в полном же объеме она остается достоянием немногих специалистов-культурологов. Основой этой картины мира являются этнические константы, составляющие центральную зону культуры и лежащие в бессознательном слое психики каждого члена этноса. Фактом осознания является не содержание этнической картины мира, а ее наличие и целостность (вернее, представление о ней как об упорядоченной и гармоничной, так как объективно она необходима из себя самой и внутри не противоречива). Эта картина не будет одинаковой у всех членов этноса, так

как внутри этноса всегда существует множество социальных групп, чьи цели и интересы не всегда совпадают друг с другом, а значит вести к формированию различных картин мира. Кроме того, картина мира неизбежно будет меняться со временем. Но любые этнические картины мира (внутри одного этноса) при всем их внешнем несходстве будут иметь общие этнические константы-аксиомы (Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г., 2000, с. 182).

На вопрос о том, могут ли быть общими этнические константы у представителей разных этногрупп в зависимости от их адаптированности к новой культуре (аккультурации), ответят результаты следующего исследования.

Исследование проводилось в 2002–2003 году на выборке из 804 человек: студентов гуманитарных факультетов 1–5 курсов в возрасте от 17 до 24 лет трех этнических групп: удмуртской (всего 236 чел.), коми-пермяцкой (всего 115 чел.) и русской национальностей (всего 453 чел.).

Отбор испытуемых осуществлялся по двум признакам: этническому (необходимость перехода из одной культуры в другую для респондентов удмуртский и коми-пермяцкой национальностей (финно-угорская уральская группа), проживающих до поступления в ВУЗ внутри своей этнической группы); социальному (адаптация к иной социальной среде для респондентов, живущих вне больших городов (удмуртов и коми-пермяков)). Респонденты русской национальности явились контрольной выборкой. Кроме того, выборка ограничилась студентами высших учебных заведений по следующим причинам. Трудности взросления и вхождения в самостоятельную жизнь именно в юношеском периоде, а также необходимость успешной адаптации к иной социокультурной среде (для студентов, проживающих до поступления в ВУЗ внутри своей этнической группы) делают картину адаптации более отчетливой.

Цель исследования: выявить ценностные блоки финно-угорских народов в зависимости от приобщенности к русскоязычной культуре.

Прежде чем перейти к результатам исследования укажем, что удмурты и коми-пермяки с соседствующими этническими территориями относятся к финно-угорским народам уральской группы. Удмуртский язык и язык коми-пермяков представляют единую пермскую группу финно-угорских (уральских) языков. И отличает своеобразная система язычества: пантеон, языческий клир, аграрные культы, система семейно-родовых святынь-покровителей (Владыкин В. Е., 1993, с. 232). Сложная система религиозных культов накладывалась на систему социальной организации, семейного и общественного быта и других форм жизнедеятельности народов. Кроме того, стержнем характера совершенного человека в финно-угорской культуре являются трудолюбие, миролюбие, ум, доброта, глубокая любовь к малой родине, уважение старших, кротость, тихость, скромность (Владыкин В. Е., Христюлова Л. С., 1991, с. 19-22).

Результаты исследований этнотипических особенностей коми-пермяков (Хотинец В. Ю., 2000; 2001), проведенных раньше с использованием аналогичного эмпирического дизайна, позволили приписать им следующие этнотипические характеристики: трудолюбие, миролюбие, серьезность, скромность, избирательность, практичность, откровенность, осторожность, спокойность. По результатам исследования культурных ценностей-качеств коми-пермяков с помощью методики «Культурно-ценностный дифференциал» Г. У. Солдатовой (1998) обнаружено, что у коми-пермяков сфера групповой активности выражена такими ценностями внутригрупповой поддержки, как взаимовыручка, верность традициям, подчинение. Сфера межличностных взаимоотношений представлена ценностями направленности на взаимодействие: сердечностью, миролюбием, уступчивостью. Как видно, данные качества-ценности имеют коллективистскую направленность с конформными поведенческими паттернами.

При сопоставлении выявленных культурных ценностей-качеств с этнотипическими особенностями коми-пермяков обнаружена их согласованность друг с другом. Зависимость от группы как этнотипическая характеристика коми-пермяков соотносится с культурными ценностями внутригрупповой поддержки и аффилиации. Праксическая их направленность (трудолюбие, практичность) согласуется с культурными ценностями группового взаимодействия. Скромность и осторожность являются ценностями межличностных отношений, образцами поведения в данной культуре.

Если сравнить этнотипические особенности поведения и культурные ценности качества коми-пермяков с удмуртами, то явно можно проследить их общность и содержательное единство.

В ходе проведения настоящего исследования была использована методика «ценностных ориентаций» М. Рокича. Методика измеряет терминальные ценности – цели и инструментальные ценности – средства на индивидуальном уровне; направлена на выявление высших мотивационных структур личности, значимых для индивида явлений и объектов социальной действительности, его отношения к различным материальным, моральным и духовным ценностям. Помимо этого применялся опросник измерения базовых культурных ценностей Ш. Шварца в адаптации Н. М. Лебедевой. Опросник включает 57 базовых культурных ценностей, отражающих варианты решения группами их основных проблем. Эти ценности в данном исследовании были сгруппированы в два класса: культурные ценности как жизненные принципы и культурные ценности как способы поведения.

Все студенты были поделены на две группы: адаптированные (русские, родившиеся в городе, удмурты и коми-пермяки, проживающие в городе не менее трех лет) и неадаптированные (удмурты и коми-пермяки, проживающие в городе

(новой культурной среде) мене одного года). Необходимо отметить, что показатель «неадаптированность» в нашем исследовании не несет негативный характер. Студенты, причисленные к данной группе, имеют свой набор ценностей, которые они усвоили в ходе социализации в своей культурной среде.

Итак, у всех этнических групп (удмуртов, коми-пермяков и русских) было выделено сходное базовое ядро ценностей: наиболее предпочитаемые терминальные ценности (здоровье, любовь); ценности как жизненные принципы (смысл жизни, настоящая дружба, здоровье, защита семьи, мир на земле). Аналогичные данные были получены ранее на выборке студентов в исследовании влияния ценностей на предпочтения телевизионных программ А. В. Шарикова, Э. А. Барановой (1997), в исследовании ценностных структур студентов гуманитарных факультетов Н. А. Кирилловой (2004), в исследовании структуры счастья И. А. Джидарьяна (2001), в исследовании ценностно-мотивационной структуры личности российской молодежи Н. М. Лебедевой (2001). Наиболее предпочитаемые ценности можно охарактеризовать как общечеловеческие ценности счастья. Они повторяют ценностное пространство счастья россиян: ценности любви, защиты семьи, настоящей дружбы, смысла жизни (*Джидарьян И. А.*, 2001). При этом выявленные ценности имеют четко выраженную сохранную направленность «я – моя семья – мой мир». Согласно Ш. Шварцу, эти ценности входят в мотивационный блок ценностей *безопасности* (стабильности и гармонии общества, семьи и самого человека).

Таким образом, был выявлен блок базовых общечеловеческих ценностей личного счастья (любовь, настоящая дружба, защита семьи, здоровье, смысл жизни). На культурном уровне приоритет получают ценности как жизненные принципы *безопасности и сохранения* общества, семьи и самого человека.

Помимо того было выделено ценностное ядро финно-угорской этнической группы (удмуртов и коми-пермяков): инструментальные ценности социального признания (образованность, воспитанность) с *внешним типом регуляции* (ценности востребованные обществом); ценности как способы *поведения* (уважение старших, выбор собственных целей) носят как *традиционный* (уважение старших), так и *автономный* (самостоятельность в выборе собственных целей) характер.

Далее было выделено ценностное ядро русской выборки (ценностное пространство новой культурной среды для неадаптированных финно-угорских студентов). Наиболее предпочитаемые терминальные ценности самодостаточности (уверенность в себе) < с направленностью на себя >; инструментальные: ценности автономии (независимость с *внутренним типом регуляции* и ценности межличностных отношений (честность) с *внешним типом регуляции*; ценности как жизненные принципы (свобода, зрелая любовь, самоуважение, внутренняя гар-

мония) представляют собой *ценности изменения и универсализма*; ценности как способ поведения (верность, интеллект, достижение успеха, независимость), с одной стороны, носят *конформный*, с другой *автономный* характер.

У адаптированных к русской среде коми-пермяков набор ценностей имеет общее ядро ценностей трех культур и общее финно-угорское ядро ценностей. К тому же обнаружено, что ценности как способы поведения совпадают с ценностями, представленными в блоке русской культуры: верность (преданность близким) и достижение успеха (стремление к достижению цели для получения социального одобрения) (*конформный способ поведения*). При этом обнаружены собственные терминальные ценности активной жизненной позиции (познание, активная жизнь) < с направленностью на себя > и инструментальная ценность нравственного эталона (ответственность) с *внешним типом регуляции*.

Ценности адаптированных удмуртов включили в себя ядро общих ценностей трех этнических групп (удмуртов, коми-пермяков и русских), ценностей финно-угорской этнической группы, ценностей русской группы (инструментальную ценность межличностных отношений – честность (*внешний тип регуляции*)); ценность как жизненный принцип – зрелая любовь (ценности *универсализма*); ценности как способы поведения: достижение успеха (стремление к достижению цели для получения социального одобрения) и верность (преданность близким) (*конформный способ поведения*), а также свои собственные ценности.

В блок собственных ценностей входят: терминальная ценность благосостояния (материально обеспеченная жизнь < с направленностью на себя >), инструментальные ценности взаимодействия с миром (жизнерадостность, аккуратность) с *внешним типом регуляции*, ценность как способ *конформного* поведения (честность).

У неадаптированных коми-пермяков набор ценностей включил в себя общее ядро ценностей трех этнических групп, ядро финно-угорских ценностей и ценностей русской культуры (инструментальные ценности автономии (независимость) с *внутренним типом регуляции*; ценности как жизненные принципы (зрелая любовь, свобода) – *ценности изменения и универсализма*). Кроме того, в ценностный набор вошли многочисленные собственные ценности: терминальные ценности благополучия (наличие хороших и верных друзей, материальная обеспеченность, семейная жизнь < с направленностью на себя >); инструментальная ценность самовыражения (смелость) с *внутренним типом регуляции*; ценности как жизненные принципы (национальная безопасность, благосостояние), представляющие собой *ценности сохранения и самовозвышения*; ценности как способы *конформного* поведения (честность, чистоплотность).

К отвергнутым ценностям были отнесены терминальные ценности самосовершенствования (развитие); инструментальные ценности принятия других (широта взглядов – умение понять другую точку зрения, уважение иных обычаев; жизнерадостность); ценности как жизненные принципы (власть, духовная жизнь (универсализм)).

У неадаптированных удмуртов набор ценностей включил общее ядро ценностей трех культур и ядро финно-угорских ценностей. Помимо этого в него вошли инструментальные регулятивные ценности (самоконтроль, твердая воля) *с внутренним типом регуляции*; ценность как жизненный принцип (благополучие), составляющая ценности *самовозвышения*; ценности как *конформные* способы поведения (умелость, чистоплотность).

В состав не принятых ценностей вошла инструментальная ценность принятия других (жизнерадостность).

Итак, у всех этнических групп (удмуртов, коми-пермяков и русских) было выделено общее ядро ценностей. Оно включает в себя базовые общечеловеческие ценности личного счастья (любовь, настоящая дружба, защита семьи, здоровье, смысл жизни). *Безопасность* (стабильность и гармония общества, семьи и самого человека) как жизненный принцип является базовой ценностью на культурном уровне.

Базовое ядро финно-угорских (удмурты и коми-пермяки) ценностей представлено ценностями-средствами социального признания; ценностями как способами традиционного и автономного поведения.

В базовое ценностное ядро ценностей русских вошли ценности-цели самодостаточности; ценности-средства автономии и межличностных отношений; *ценности изменения и универсализма* как жизненные принципы; конформный и автономный способы поведения.

При анализе ценностей финно-угорской выборки, как в адаптированных, так и неадаптированных группах обнаружено общее ядро ценностей всех этнических групп и ядро финно-угорских ценностей.

У адаптированных коми-пермяков в наборе ценностей выявлены ценности русской культуры: конформный способ поведения; собственные ценности-цели активной жизненной позиции и ценности-средства нравственного эталона.

Ценности адаптированных удмуртов совпали с ценностями русской группы: ценности-средства межличностных отношений; ценности *универсализма* как жизненный принцип; конформные способы поведения. В блок собственных ценностей вошли: ценности цели благополучия; ценности-средства взаимодействия с миром, конформный способ поведения.

В целом у адаптированных коми-пермяков и удмуртов ценности цели отличаются активной жизненной позицией; ценности-средства – внешним типом

регуляции, поведение – конформностью, жизненным принципом – универсализмом. К тому же в наборе ценностей наряду с собственными обнаружены ценности русской культуры. Это позволяет нам говорить о расширении пространства ценностей за счет ценностей принимающей культуры.

У неадаптированных коми-пермяков в наборе ценностей обнаружены ценности русской культуры: ценности-средства автономии; *ценности изменения и универсализма* как жизненные принципы. Многочисленные собственные ценности представлены ценностями-целями благополучия; ценностями средствами самовыражения; *ценностями сохранения и самовозвышения* как жизненными принципами; *конформным* способом поведения.

К отвергнутым ценностям были отнесены ценности-цели самосовершенствования; ценности-средства принятия других; власть и универсализм как жизненные принципы.

В итоге установлено, что группа неадаптированных коми-пермяков обладает самым большим набором ценностей, представленных ценностями всех культур, и многочисленными собственными ценностями. Кроме того, их ценности отличаются большим количеством отвергнутых социально-желательных, социально приемлемых ценностей. К тому же выявлена несогласованность в принятии и отвержении ценностей: универсализм как жизненный принцип обнаружил себя в той и другой группе ценностей. Это может свидетельствовать как о несформированности ценностно-мотивационной структуры, так и о размытой этносоциальной идентичности неадаптированных индивидов.

Ценности неадаптированных удмуртов представлены собственными регулятивными ценностями-средствами; ценностями *самовозвышения* как жизненными принципами; *конформным* способом поведения. В состав отвергнутых ценностей вошли ценности-средства принятия других. Таким образом, установлено, что группа неадаптированных удмуртов имеет меньший набор ценностей по сравнению с адаптированными удмуртами. Ценности находятся только в пространстве своей культуры, внутри своих специфических ценностей.

В целом неадаптированные коми-пермяки и удмурты отличаются внутренним типом регуляции ценностей-средств, самовозвышением как жизненным принципом, конформным способом поведения.

Таким образом, при исследовании ценностей трех этнических групп, проживающих на одной территории России, при этом имеющих общие границы этнических пространств, был выделен блок неизменных повторяющихся общечеловеческих ценностей на индивидуальном уровне и стабильность, гармония общества, семьи, самого человека – на культурном. К блоку базовых ценностей молодежи уральских финно-угорских народов пермской языковой группы от-

носятся социальное признание как ценность достижения поставленных целей и ценности традиционного и автономного поведения.

Ценности финно-угорской молодежи вне зависимости от приобщения к другой культуре включили в себя как общечеловеческие ценности, так и ценности финно-угорских народов. При этом у аккультурированных (приобщенных к новой культурной среде) представителей финно-угорской молодежи был обнаружен отдельный блок ценностей, включающий общечеловеческие ценности на культурном уровне; ценности-цели: активная жизненная позиция; ценности конформности и нравственности в межличностных отношениях для достижения поставленных целей на индивидуальном уровне. К тому же ценностное поле включает в себя ценности русской культуры.

Ценности неаккультурированной молодежи, не имеющей опыта взаимодействия с другой культурой, отличаются самовозвышением на культурном уровне и автономией – на индивидуальном.

Итак, приобщение к другой культуре предопределяет расширение пространства ценностей за счет включения ценностей принимающей культуры при условии успешной аккультурации. И здесь необходимо обратить внимание на то, что *расширенный блок ценностей к тому же включает в себя общечеловеческие ценности, ценности гармоничного взаимодействия с другими.*

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Позволю себе еще раз обратиться к исследованию, проведенному Л. М. Дробижевой и её коллегами, выполненному в рамках теоретического подхода к пониманию этнической границы как субъективно осознаваемой и переживаемой дистанции в контексте межэтнических отношений. В работе подчеркивается, что область, где этническая граница реально ощущается и переживается людьми – это психологическая сфера. На нее проецируются дистанции из всех социально значимых ситуаций в жизни людей. Авторы отмечают, что культурные границы должны быть проницаемы для любого вида позитивных человеческих взаимоотношений. Это будет достигнуто при условии формирования адекватных и позитивных образов друг друга, стремления к повышению позитивной этнической идентичности, осознания и понимания интересов и потребностей других, усиления чувства межкультурной близости и расширения общих семантических межкультурных зон, уменьшения расхождения между системами ценностных ориентаций и психологических универсалий, снятия глубинных страхов и укрепления взаимного доверия. Перечисленные факторы влекут за собой повышение уровня этнической толерантности (*Дробижева Л. М., Солдатова Г. У. и др., 1998, с. 271–363*). Подтверждено, что толерантные индивиды менее дистанцируются на самых разных уровнях отношений от представителей других этнических групп. Они воспринимают другие этнические группы более близкими, а границы между ними более размытыми, чем интолерантные, для которых этнические границы резко очерчены (см.: там же, с. 285).

Можно заметить, что результаты, полученные в данной работе, согласуются с выводами наших исследований. Этничность на границе снимает статус воображаемого социально-психологического «водораздела» (см.: там же, с. 33) и становится фактором стабильности со-бытийной общности культур, позволяющим объединить людей разных национальностей в их совместной жизнедеятельности.

В то время когда завершалась книга, были получены результаты исследований межэтнических отношений доминантных народов Поволжья (русских, татар, удмуртов) Пермской области, Татарстана, Удмуртии. В рамках данного исследования изучались особенности межэтнической перцепции (этнические стереотипы различных социокультурных групп). Очередной раз подтверждается, что психологическое поле в поликультурном пространстве есть «место» принятия и понимания людей из разных культурных миров. Обнаружено, что русских и татар сближают: смелость, боевитость, эмоциональность, ценность образования. В свою очередь русские и удмурты едины в дружелюбности, вежливости, веротерпимости к другим религиям, ценностях образования. Пред-

ставители татарского и удмуртского народов схожи в уважении традиций, сплоченности и поддержке друг друга, отношении к старшим, укреплении родственных связей, ценностях семьи, воспитания и образования.

Можно сказать, что формами совместности в современных условиях цивилизованного поликультурного общества являются: содействие и соучастность как у русских и удмуртов; активное сотрудничество как у русских и татар; уважение традиций как в удмуртском и татарском сообществах.

Универсальные, общечеловеческие ценности: поддержание социальной стабильности и безопасности, сотрудничество и партнерство во взаимоотношении с другими, ценности семейного благополучия и культурных традиций, к тому же достижение целей (индивидуальных и коллективных) в рамках разделяемых культурных эталонов есть фундаментальные ценности «бытия-с-другими» и «бытия-для-других» (Хотинец В. Ю., 2014; 2018; 2019; 2020; 2022).

Это есть культурный консенсус принятия и понимания Друг Друга!

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Андреева Г. М.* Принцип деятельности и исследование общения // Общение и деятельность. Прага, 1981.
- Андреева Г. М.* Социальная психология: Учеб. для высш. учеб. заведений. М.: Аспект Пресс, 1996.
- Антипов Г. А., Донских О. А., Марковина И. Ю., Сорокин Ю. А.* Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989.
- Асмолов А. Г.* Историко-эволюционный подход в психологии личности: Дис. ... д-ра психолог, наук. М., 1996.
- Асмолов А. Г.* Психология личности: Принципы общепсихологического анализа. М.: Смысл, 2001.
- Базылев В. Н.* Язык – ритуал – миф. М., 1994.
- Баронин А. С.* Этническая психология. Киев: Тандем, 2000.
- Баткин Л. М.* Культура всегда накануне себя // Красная книга культуры / Сост. В. Рабинович. М.: Искусство, 1989.
- Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М.: Наука, 1986а.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров. 2-е изд. М.: Искусство, 1986б.
- Бахтин М. М.* Работы 1940-х — начала 1960-х гг. // Собр. соч.: В 7 т. М.: Русские словари, 1996. Т. 5.
- Белик А. А.* Культурология: Антропология теории культур: Учеб. пособие / Ин-т «Открытое о-во»; Рос. гос. гуманит. ун-т. М.: Изд-во РГГУ, 1998.
- Белик А. А.* Психология культур: от архаических обществ к современной культуре // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М.: Смысл, 2001.
- Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990.
- Библер В. С.* От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991.
- Бобнева М. К., Дорофеев Е. Д.* Изменение ценностных систем личности в период преобразования общества // Ценностное сознание личности в период преобразования общества. М.: Изд-во ИП РАН, 1997.
- Бубер М.* Диалог // Два образа веры. М.: АСТ, 1999а.
- Бубер М.* Я и Ты // Два образа веры. М.: АСТ, 1996.
- Вызова В. М.* Жизненные ценности молодежи Республики Коми на рубеже веков: кросс-культурный аспект // Психолог, журн. 2002. Т. 23, № 1.
- Быкова Г. В.* Лакунарность как категория лексической системологии. Воронеж, 1999.
- Вежбицкая А.* Русский язык // Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Великовский С.* В поисках утраченного смысла: очерки литературы трагического гуманизма во Франции. М.: Худож. лит., 1979.
- Великовский С.* Умозрение и словесность: очерки французской культуры. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.
- Великовский С.* Культура как полагание смысла // Одиссей: Человек в истории. М., 1989.
- Владыкин В. Е.* Религиозные верования // Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993.
- Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С.* Этнография удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1991.

Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. М., 1956.

Выготский Л. С. Мышление и речь. М.: Лабиринт, 1996.

Газман О. С. Базовая культура и самоопределение личности // Базовая культура личности: теоретические и методологические проблемы М. 1989.

Герасимов В. К., Петров В. В. На пути к когнитивной модели языка // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. М., 1998.

Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества // Избр. соч. М.: Наука, 1959.

Голдберг Л., Шмелев А. Г. Межкультурное исследование лексики личностных черт: «Большая Пятерка» факторов в английском и русском языках // Психолог, журн. 1993. № 4.

Гудков Д. Теория и практика межкультурной коммуникации. М.: Гнозис, 2003.

Гуревич П. С. Культурология: элементарный курс: Учеб. пособие. М.: Гордарика, 2003.

Джидарьян И. А. Представления о счастье в российском менталитете. СПб.: Алетейя, 2001.

Дорфман Л. Я. Метаиндивидуальный мир: Методологические и теоретические проблемы. М.: Смысл, 1993.

Дридзе Т. М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации. М., 1984.

Дробижеева Л. М. Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость // Россия реформирующая. М., 2002.

Жуков Ю. М. Ценности как детерминанты принятия решения. Социально-психологический подход к проблеме // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М.: Наука, 1976.

Зимняя И. А. Психология обучения иностранному языку в школе. М., 1991.

Зинченко В. П. Культура и техника // Красная книга культуры. М.: Искусство, 1989.

Зинченко В. П. От классической к органической психологии // Вопр. психологии. 1996. № 5. С. 7-20; № 6.

Знаков В. В. Понимание правды и лжи в русской историко-культурной традиции // Этническая психология и общество. М., 1997.

Иванченко Г. В. Принцип необходимого разнообразия в культуре и искусстве. Таганрог, 1999.

Ионин Л. Г. Социология культуры: Учеб. пособие. М.: Логос, 1996.

Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие: Учеб. пособие. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 2000.

Каган М. С. Историческая типология художественной культуры. Самара, 1996.

Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994.

Кириллова Н. А. Индивидуальная структура ценностных ориентации личности студентов-заочников зрелого возраста // Вестн. Пермского гос. пед. Ун-та. Сер. I. Психология. Пермь, 2004.

Клакхон К. Универсальные категории культуры // Личность. Культура. Общество. Междисциплинарный науч.-практ. журн. социальных и гуманитарных наук. М., 2001. Т. 3. Вып. 2 (8).

Кнабе Г. С. Двуединство культуры // Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре Античного Рима. М., 1993.

Когнитивная психология: Учеб. для вузов. М.: ПЕР СЭ, 2002.

Козловский В. П. Культурный смысл: генезис и функции. Киев: Наук. думка, 1990.

Кон И. С. Национальный характер – миф или реальность? // Иностранная литература. 1968. №9.

Кон И. С. Этнография детства. Историографический очерк Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.

Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущей. М.: Кш и то-Центр; Изд-во «Ин-т психологии РАН», 1997.

Коул М. Культурные механизмы развития // Вопросы психологии, 1995. № 3.

Крымский С. Б., Парахонский Б. А., Мейзерский В. М. Эпистемология культуры. Киев: Наук. думка, 1993.

Культурология / Под ред. В. Драча. Ростов н/Д., 1994. *Кушнер П. И.* Этнические территории и этнические границы. М., 1951.

Лабунская В. А. Невербальное поведение (социально-перцептивный подход). Ростов н/Д., 1986.

Лебедева Н. М. Базовые ценности русских на рубеже XXI века // Психолог, журн. 2000. Т. 21, № 3.

Лебедева Н. М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию: Учеб. пособие для студентов психолог, и этнолог, спец. М.: Старый сад, 1998.

Лебедева Н. М. Ценностно-мотивационная структура личности в русской культуре // Психолог, журн. 2001. Т. 22, № 3.

Лебедева Н. М., Павелко Е. В. Исследование преемственности культуры у русских на современном этапе развития // Ежегодник Рос. психолог, о-ва. Ярославль: Изд-во ЯрГУ, 1998. Т. 4. Вып. 1.

Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975.

Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1972.

Леонтьев А. Н. Психология образа // Вести. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1979. № 2.

Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 1999.

Леонтьев Д. А. Самореализация и сущностные силы человека // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. М.: Смысл, 1997.

Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб.: Искусство – СПб, 1994.

Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Избр. статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992а.

Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур // Избр. статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Прогресс, 1992в.

Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Избр. статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992.

Лотман Ю. М. О семиотическом механизме культуры // Избр. статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн: Александра, 1993а.

Лотман Ю. М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Избр. статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992э.

Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство – СПб, 2000.

Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн: Александра, 1993б.

Лурия А. Р. Язык и сознание. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979.

Лурье С. В. Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов. М.: Аспект Пресс, 1997.

Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.

Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.

- Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука. М., 1983.
- Мацумото Д.* Психология и культура. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002.
- Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.
- Панферов В. Н.,* Психология человека. Учеб. пособие. СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2000.
- Петренко В. Ф.* Основы психосемантики: Учеб. пособие. Смоленск: Изд-во СГУ, 1997.
- Пибоди Д., Шмелев А. Г., Андреева М. К., Граменицкий А. Е.* Психосемантический анализ стереотипов русского характера: кросскультурный аспект // Вопр. психологии. 1993. № 3.
- Пивоев В. М.* Философия культуры. Учеб. пособ. СПб., 2001.
- Пилипенко А. А.* Смыслогенез и структуры сознания (культурологический подход) // Мир психологии. 1999. № 1 (17).
- Пилипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. М., 1998.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.
- Популярная психология: Хрестоматия / Под ред. В. В. Мирошниченко. М., 1990.
- Почебут Л. Г.* Психология и ценностные ориентации русского народа // Этническая психология и общество: Материалы 1-й конф. секции этнической психологии при РАО / Отв. ред. Н. М. Лебедева; Ин-т этнологии и антропологии РАН. М.: Старый сад, 1997.
- Пронников В. А., Ладанов И. Д.* Японцы (этнопсихологические очерки). 3-е изд., испр. и доп. М.: ВиМ, 1996.
- Прохоров Ю. Е.* Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев. М., 1996.
- Пушкин А. С.* Поли. собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М.: Изд-во АН СССР, 1957.
- Ришар Ж. Ф.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений / Ин-т психологии РАН. М., 1998.
- Рубцов Н. Н.* Символ в искусстве и жизни. М.: Наука, 1991.
- Русаков В. М.* Опросник формально-динамических свойств индивидуальности. М.: МГУ-Диалог, 1997.
- Рыбаков С. Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897.
- Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г.* Этнология: Учеб. для высш. учеб. заведений. М.: Академия; Высш. шк., 2000.
- Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Антропологический принцип в психологии развития // Вопр. психологии. 1998. № 6.
- Соколов Э. В.* Культура и личность. Л., 1972.
- Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998.
- Сорокин Ю. А.* Метод установления лакун как один из способов установления специфики локальных культур (художественная литература в культурологическом аспекте) // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977.
- Социальная и культурная дистанции: Опыт многонациональной России / Ин-т социологии РАН. М., 1998.
- Стефаненко Т. Г.* Этнопсихология: Учеб. для студентов вузов по специальности «Психология» / Ин-т психологии РАН. М.: Академический проект, 1999.
- Сухарев В. А., Сухарев М. В.* Психология народов и наций. Донецк: Сталкер, 1997.
- Уайт Л. А.* Возникновение и природа речи // Работы Л. А. Уайта по культурологии: Сб. переводов. М., 1996.
- Уфимцева Н. В., Сорокин Ю. А.* «Культурные знаки» Л. С. Выготского и гипотеза Сепира – Уорфа // Национальная культура и общение. М., 1977.
- Флоренский П. А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994.

Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990.

Хащенко В. А. Ценностные ориентации различных социальных групп в условиях разных форм собственности // Социально-психологическая динамика в условиях экономических изменений. М.: Изд-во ИП РАН, 1998.

Хонигман Дж. Понятия // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М.: Смысл, 2001.

Хотинец В. Ю. Зависимость развития интегральной индивидуальности от особенностей этнического самосознания // Психологический журнал. 1999. Т. 20, № 1.

Хотинец В. Ю. Латентные этнокультурные тенденции трансформации межпоколенных отношений в удмуртских и коми-пермяцких семьях // Ежегодник финно-угорских исследований. 2022. Т. 16. № 3. С. 519-527.

Хотинец В. Ю. Психологические характеристики этнокультурного развития человека // Вопросы психологии. 2001. № 5.

Хотинец В. Ю. Ценностные предикторы особенностей взаимодействия родителей с детьми в финно-угорских и русских семьях / В. Ю. Хотинец, О. В. Кожевникова, Б. А. Вяткин, В. А. Вологодина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Психология и педагогика. 2019. Т. 16. № 1. С. 7–19.

Хотинец В. Ю. Этническая идентичность и толерантность : учебное пособие для вузов / В. Ю. Хотинец. 2-е изд., перераб. и доп. Москва : Издательство Юрайт, 2020. – 121 с. ISBN 978-5-534-13109-3

Хотинец В. Ю. Этническое самосознание. СПб.: Алетейя, 2000.

Хотинец В. Ю., Молчанова Е. А. Опосредующая роль этнического образа в межэтнических отношениях // Психологический журнал. 2014. Т. 35, № 3. С. 40–57.

Хотинец В. Ю., Плетников А. И. Согласованность индивидуальных и культурных ценностей как фактор защищенности подростков от буллинга в школьной среде // Психологический журнал. 2018. Т. 39, № 4. С. 72–85.

Шарипов Я. Сколько нас? Какие мы? // Ваш собеседник. 1990. № 11.

Шкуратов В. А. Историческая психология. 2-е изд., перераб. М.: Смысл, 1997.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

Этнопсихоллингвистика / Ю. А. Сорокин. И. Ю. Марковина, А. Н. Крюков и др. М.: Наука, 1988.

Юности честное зерцало, или Показание к житейскому обхождению, собранное от разных авторов повелением Е. И. В. Государя Петра Великого. СПб., 1767.

Якупов Р. Татары: этнография. Казань: Таг. кн. изд-во, 1987.

Allport G. The Nature of Prejudice. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954.

Allport G. W. Pattern and growth in personality. N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1961.

Argyl M. Communication in human social interactions // Non-verbal communication / Ed. R. Hinde. Cambr. etc., 1972.

Barkow J. H. Evolutionary Psychological Anthropology // Handbook of Psychological Anthropology. Westport, etc.: Greenwood Press, 1994.

Barsalou L. W., Medin D. L. Concepts: Static definitions or context-dependent representations? // Cahiers de Psychologic Cognitive. European Bull, of Cognitiv. Psychology. 1986. Vol. 6, № 2.

Earth F. Introduction // Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organizations of Culture Difference. Oslo, 1969.

Bartleit F. C. Remembering. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1932.

- Benedict R.* Patterns of Culture. Boston; N. Y.: Houghton Mifflin company, 1934.
- Berry J. W., Poortinga T.H., Segall M. H., Dasen P. R.* Cross-Cultural Psychology: Research and Applications. Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1992.
- Bond M.* Chinese values. Handbook of Chinese Psychology. Hong Kong: Oxford Univ. Press, 1996.
- Bruner J. S.* Child's Talk. Acts of Meaning. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1990.
- Bruner J. S.* The Cultural of Education. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1996.
- Campbell D. T.* Stereotypes and the perception of group differences // American Psychologist. 1967. Vol. 22.
- D'Andrade R.* Cultural meaning systems Culture Theory // Essays on Mind, Self and Emotion. N. Y: Cambridge Univ. Press, 1984.
- D'Andrade R.* Some propositions about the relationship between culture and human cognition // Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development. N. Y: Cambridge Univ. Press, 1990.
- D'Andrade R.* The Development of Cognitive Anthropology. N. Y: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Eysenk M. B, Kean M. T.* Cognitive Psychology. A student's handbook. Hullsdale: Eribaum, 1997.
- Geertz C. L.* Interpretation of Culture. N. Y: Basic Books, 1973.
- Hall E. T.* The hidden dimension. N. Y. Doubled ay, 1966.
- Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology // New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
- Harris M.* The Rise of Anthropology Theory. N. Y: Thomas Y Crowell, 1968.
- Hermann D. J., Chaffin R., Winston M. E.* «Robins are a part of birds»: The confusion of semantic relations // Bull, of Psychonomic Society. 1986. Vol. 24, №6.
- Hofstede G.* Culture's consequences: International differences in work-related values. Beverly Hills, CA: Sage, 1980.
- Hofstede G.* Culture's consequences: International differences in work-related values. Newbury Park, CA: Sage, 1984.
- Honigman J. J.* The World of Man. N. Y.: Harper and Brothers Publishers, 1959.
- Inkeles A., Hanfmann E., Beier H.* Modal personality and adjustment to the Soviet socio-political system // Human Relations. 1958. Vol. 11.
- Jenkins J. H.* The Psychocultural Study of Emotion and Mental Disorder // Handbook of Psychological Anthropology. Westport, etc.: Greenwood Press, 1994.
- Jenks C.* Culture. L.; N. Y: Routledge, 1993.
- Jung C. G.* The archetypes and the collective unconscious // The collected works of C. G. Jung (Vol. 9). Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1969.
- Kagitcibasi G.* Whatever happened to Modernization? // Bull, of Cross-Cultural Psychology. 1998. Vol. 32, № 4.
- Kluckhohn C.* Toward a Compression of Value-Emphases in Different Cultures // The State of the Social Sciences. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1956.
- Kluckhohn C.* Values and Value Orientations in the Theory of Actions // Toward General Theory of Action. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1951.
- Kluckhohn Fl., Strodtbeck F.* Variations in value orientations. Evanston, IL: Row Peterson, 1961.
- Kroeber A., Parsons T.* The Concept of Cultural Systems // Amer. Social. Rev. 1958. Vol. 23.
- Kroeber A. L.* The Nature of Culture. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1952.
- Kroeber A. L., Kluckhohn C.* Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions // Papers peabody Mus. 1952. Vol. 47, № 1.

Le Ny J.-Fr. Les representations mentales // Document CEPCO. 1989. № 70.

Le Ny J.-Fr. Wie kann man mentale Repräsentationen repräsentieren? // Sprache & Kognition. 1988.

LeVine R. A. Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation. Chicago: Aldine Publ. co, 1974.

LeVine R. A. Properties of Culture. An Ethnographic View // Cultural Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1984.

Lieury A. Memoire // Cours de Psychologie. Processus et applications. Paris, 1995. Vol. 6.

Matsumoto D., Hearn V. Culture and emotion: Display rule differences between the United States, Poland, and Hungary. Manuscript submitted for publication, 1991.

Mead M. National Character // Anthropology Today. Chicago, IL.: The Univ. of Chicago Press, 1961.

Mulder M. Reduction of power differences in practice: The power distance reduction theory and its applications // European contributions to organization theory (P. 79-94). Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1976.

Mulder M. The daily power game. Leyden, Netherlands: Martinus, 1977.

Parsons T. The Point of View of the Author // The Social Theories of Talcott Parsons. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961.

Parsons T. The Social System. L.: Routledge and Kegan Paul, 1951.

Pelto P. J. The differences between «tight» and «loose» societies. Trims-action, 1968.

Richard J. Fr., Kekenbosch C. Les structures de connaissance // Cours de Psychologie. Processus et applications. P., 1995. Vol. 6.

Richard J. Fr., Richard Ar. Les bases des fonctionnements cognitifs // Cours de Psychologie. Origines et bases. Paris, 1992. Vol. 1.

Rohner R. Toward a conception of culture for cross-cultural psychology // J. of Cross-Cultural Psychology. 1984. Vol. 15.

Rokeach M. Beliefs, attitudes and values. A Theory of Organization and Change. Jossey-Bass, 1972.

Rokeach M. The nature of human values. N. Y, 1973.

Schneider D. Notes Toward a Theory of Culture // Meaning in Anthropology. Albuquerque: Univ. of New Mexico Pr., 1976.

Schroeder H., Schuchalter J., Dellinger B. Lacunaology. Studies in intercultural communication // Proc. of the University of Vaasa. Tutkimuksia. № 196. Linguistics 31. Vaasa, 1995.

Schwartz S. H. Universals in the structure and content of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries // Advances in experimental social psychology. Orlando, FL: Academic, 1992. Vol. 25.

Schwartz S. H., Bardi A. Value hierarchies across cultures. Taking a similarities perspective // J. of Cross-Cultural Psychology. 2001. Vol. 32, № 3.

Schwartz S. H., Bilsky W. Toward a universal psychological structure of human values // J. of Personality and Social Psychology. 1987. Vol. 53.

Schwartz S. H., Melech G., Lehmann A. et al. Extending the cross-cultural validity of the theory of basic human values with a different method of measurement // J. of Cross-Cultural Psychology. 2001. Vol. 32, № 5.

Schwartz S. H., Ros M. Values in the West: A theoretical and empirical challenge to the individualism collectivism cultural dimension // World Psychology. 1995. Vol. 1.

Smith P. B., Bond M. H. Social Psychology. Across Cultures (2nd ed). Boston, MA: Allyn and Bacon, Inc, 1999.

Taylor B. R. Cultural Ways. A Compact Introduction to Cultural Anthropology. Allyn and Bacon, Inc. Boston, Mass, Kansas State Univ., 1970.

Triandis H. C. Introduction to Handbook // Handbook of Cross-Cultural Psychology. Vol. I. Perspectives. Boston, ect: Allyn and Bacon, Inc., 1980.

Triandis H. C. Cultural influence upon cognitive processes // Advances in experimental social psychology. Vol. 1. L., 1964.

Triandis H. C. The analysis of subjective culture. N. Y.: Wiiey, 1972.

Tylor E. B Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Vol. I. L.: John Murray, 1903.

White L. A. The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. N. Y, Farrar, Straus and Cudahy, 1949.

White L. A. The Concept of Culture // American anthropologist. Wash., 1959. Vol.61.

ОБ АВТОРЕ

Хотинец Вера Юрьевна, заслуженный деятель науки Удмуртской Республики, доктор психологических наук, профессор, зав. кафедрой общей психологии Института педагогики, психологии и социальных технологий Удмуртского государственного университета – специалист в области психологии культуры и кросс-культурной психологии. Она является автором психологических технологий формирования установок толерантного поведения и профилактики рисков ксенофобии и экстремизма в разных субкультурах, превенции этноконфессиональных конфликтов в различных социальных группах и социальных практиках.

ОПИСАНИЕ ФУНКЦИОНАЛЬНОСТИ ИЗДАНИЯ:

Интерфейс электронного издания (в формате pdf) можно условно разделить на 2 части.

Левая навигационная часть (закладки) включает в себя содержание книги с возможностью перехода к тексту соответствующей главы по левому щелчку компьютерной мыши.

Центральная часть отображает содержание текущего раздела. В тексте могут использоваться ссылки, позволяющие более подробно раскрыть содержание некоторых понятий.

МИНИМАЛЬНЫЕ СИСТЕМНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ:

Минимальные системные требования: Celeron 1600 Mhz; 128 Мб RAM; Windows XP/7/8 и выше; разрешение экрана 1024×768 или выше; программа для просмотра pdf.

СВЕДЕНИЯ О ЛИЦАХ, ОСУЩЕСТВЛЯВШИХ ТЕХНИЧЕСКУЮ ОБРАБОТКУ И ПОДГОТОВКУ МАТЕРИАЛОВ:

Оформление электронного издания : Издательский центр «Удмуртский университет».

Компьютерная верстка: А.Ж. Фаттахова

Подписано к использованию 31.10.2023
Объем электронного издания 1,4 Мб
Издательский центр «Удмуртский университет»
426034, г. Ижевск, ул. Ломоносова, д. 4Б, каб. 021
Тел. : +7(3412)916-364 E-mail: editorial@udsu.ru
