

Глава 3. Два подхода к проблеме культурной (этнической) идентичности в культурной (психологической) антропологии США.

Проблема существования американской культуры как метаэтнической общности.

В середине 1970-х годов в США оживился интерес к изучению роли и значения самосознания различных этнических групп. Изучение этничности стало магистральным направлением исследований психологической антропологии. В изучении этой проблемы можно выделить два аспекта, или этапа. Первый связан с необходимостью анализа этносоциальной ситуации в американском обществе с позиций этнического плюрализма. Второй характеризуется анализом личностного «Я» в различных культурах, как в современную эпоху, так и в прошлом.

Исследования этничности ведутся в США с самых различных точек зрения¹. Но самым существенным для них в рассматриваемый период - смена методологической ориентации, переход к новой этноантропологической парадигме. В анализе этнической ситуации Америки долгое время господствовала концепция «плавильного тигля». Основное ее содержание состояло в «переплавке» иммигрантов из различных стран в единую стандартизированную этническую (этнополитическую) общность высокой интеграции.

В 1963 г. в связи с выходом работ Н. Глейзера и Д. Мойнихена обозначился резкий поворот, произошла смена теоретической ориентации в изучении этнических процессов. Прежде всего, наблюдался полный отказ от теории «плавильного тигля»; был сделан вывод о ее непригодности при анализе этнических процессов. И хотя по форме замена на «кипящий котел» у Глейзера и Мойнихена может показаться несущественной, по содержанию это был коренной поворот. В работе, опубликованной в 1975 г., Глейзер и Мойнихен сформулировали следующее положение: если ранее проблема этнического представлялась всего лишь пережитком прошлого, «то теперь мы должны поместить ее в самый центр нашего внимания»². Подобная переориентация сопровождалась резкой критикой, вплоть до полного отрицания прежней парадигмы «плавильного котла»³.

Необходимо отметить одно важное обстоятельство: прежний подход уже не отвечает современным требованиям науки и сложившейся этносоциальной ситуации в США. Вполне возможно, что в такой форме он был бесплоден и в предшествующие годы. Но он отражал, пусть в искаженной, неадекватной форме, тенденцию к формированию этнополитической метаобщности «американский народ» (или просто «американцы»). Важно здесь также и то, что «плавильный котел» констатировал переплавку всех иммигрантов в некое целое, т. е. уже для 1940-1950-х годов отражал результат, в то время как метаобщность только

формировалась и можно было говорить лишь о некоторых итогах этапа, стадиях этого процесса. И, самое главное: формирование этнополитической метаобщности вовсе не означает переплавки этнокультурных общностей в некий мифический сплав, а является одной из сторон развития общества - интегративной. Но этот процесс невозможен без своей другой неотъемлемой стороны - дифференциации этнических общностей. Игнорирование этого обстоятельства, насильственное, тоталитарное навязывание единства и сближения приводят к острым социальным конфликтам на расовой или конфессиональной основе.

Объективная интеграционная тенденция получила субъективное выражение на государственном уровне в виде идеологии единства американского народа вплоть до создания своеобразного кодекса ценностных ориентаций - «гражданской религии». Речь идет об истории становления американского государства и народа-общности с реальной историей и «эпосом» (ковбои - вестерны), о любви к родной природе, специфическом укладе жизни и т. д. Немалую роль в повседневной жизни американцев играет патриотизм, к которому самое серьезное отношение, хотя нередко к чувству гордости за свою страну примешивается боль потерь (вьетнамский синдром). Фундаментальную роль в психологическом настроении американцев играет «американская мечта», пропагандируемая в многочисленных кинофильмах. Значение этого феномена сложно и многозначно. Он нуждается в тщательном и серьезном изучении на всех этапах жизненного пути человека.

С уверенностью можно сказать, что американские кинофильмы с успехом выполняют замещающе-компенсирующую функцию не только в США, но и в других странах. В 1990-х годах в Европе и в России стало модным ругать американские кинофильмы, а они, тем не менее пользуются неизменным успехом во всем мире. Почему? Европейские «интеллектуалы» не задумываются над этим вопросом. «Это все сентиментальные красивые сказки», - такова в лучшем случае их оценка американского кино. Но что же здесь плохого? То, что дети и взрослые любят сказки, пусть в современной форме, не есть ли продолжение в трансформированном виде народной традиции? Что же плохого в том, когда добрый и красивый герой побеждает зло? Разве с психологической точки зрения лучше, чтобы зло оставалось безнаказанным, как в псевдореалистических произведениях? Не лишено оснований утверждение, что американское кино вносило и вносит существенный вклад в формирование психологических особенностей американцев как метаэтнической общности, проявляющихся в общении, мотивации поведения и др.

Итак, можно ли говорить или выделять американскую культуру как особое образование, которое позволяет говорить об особой общности – американцев, совокупности граждан США, существующих как некое целое. С точки зрения европейцев в свете их культур, имеющих длительную историю и традиции – можно лишь с огромными оговорками. Но есть

ли культурная идентичность у граждан США, можно ли выделять у них особую культуру, образованную относительно изолированным проживанием в рамках государства, структурно содержащую специфические элементы в соответствии со схемой, рассмотренной в первой части учебника. Безусловно, можно. В процессе истории в США модифицировался английский язык, существует свой специфический образ жизни, есть своеобразная эпическая история освоения просторов Америки, есть «американская мечта», великолепно развитая в кинофильмах, сильно развита любовь к Родине – патриотизм. Кроме этого американцы создали свои специфические игры (американский футбол и др.), у них широко распространён культ успеха, своеобразную форму получили (особенно в 80 г.г XX в.) различные магические ритуалы и религиозные культы. Основой политической системы и во многом повседневной жизни является принцип индивидуализма, который иногда перерастает прямо таки в специфический культ, объект поклонения. Среди американцев распространён «прямой» стиль общения, предполагающий определённую, точность и даже однозначность в высказываниях, особенно если идёт речь о деловых переговорах. Указанный стиль общения накладывает определённый отпечаток на стиль, особенности мышления. По мнению некоторых исследователей, принцип индивидуализма настолько укоренён в жизни американцев, что их «национальный характер» можно квалифицировать метафорой «одинокая толпа». Все рассмотренные черты и особенности поведения позволяют утверждать, что существует такое целостное образование как американская культура и существует такое интегральное метакультурное образование как американцы, граждане США. (В принципе аналогичное рассуждение можно провести и относительно общности граждан России, правда с большой поправкой на временной интервал её существования.) Итак, ещё раз отметим, что в конце 1960-х начале 1970-х годов осуществляется переход в формах изучения культурной идентичности от «национального характера» к «этнической идентичности».

Психокультурный подход к анализу этнической идентичности.

Наиболее разносторонне психокультурный подход в исследовании этничности представлен в коллективном труде «Этническая идентичность» (1975), изданном под редакцией Дж. Де Воса и Л. Романуси-Росс. Среди авторов книги Дж. Деверо, Т. Шварцман, Дж. Де Вос (анализ понятия «этническая идентичность»), Дж. Горер, М. Мид, Л. Романуси-Росс (этническая идентичность и национальный характер). Наибольший интерес, с моей точки зрения, представляют предисловие и теоретическая статья редактора Дж. Де Воса

«Этнический плюрализм: конфликт и приспособление», которые в обобщенном виде дают представление о психокультурном подходе в исследовании рассматриваемого явления.

Отличительной чертой изучения этничности у Де Воса является анализ этого явления во всем многообразии социальных связей и отношений, существующих в обществе. В общеметодологическом плане необходимо отметить стремление Де Воса к построению общетеоретической концепции, предполагающее наряду с учетом многообразия способов изучения этничности выделение своего специфического предмета исследования.

Исходный пункт анализа, выполненного Де Восом, - определение места этнической идентичности в общей структуре исследований этничности в целом и в психологической антропологии в частности. Наиболее последовательно это решается им совместно с Л. Романуси-Росс в предисловии ко второму изданию книги «Этническая идентичность» (1982), где даётся классификация этничности по уровням и способу анализа. Они выделяют следующие уровни рассмотрения этничности: экологический, социальной структуры, социального взаимодействия, психологической структуры и, наконец, физиологии. Каждый из этих уровней, в свою очередь, подразделяется на изучение этничности с точки зрения основных поведенческих категорий, конструктивного или дистрибутивного функционирования в этнокультурной системе или в социальном целом и с позиции «диахронного» исторического подхода. Эта классификация - итог работ исследователей различных направлений в изучении этничности 1970-х - начала 1980-х годов. Не утратила своего значения она и в начале XXI в.. Классификация Де Воса, если ее брать в той части, где представлен психокультурный подход, выполняет еще одну функцию - интегративную. В ней с точки зрения этнической (культурной) идентичности рассмотрена и объединена значительная часть исследований психологической антропологии, а именно: исследование патологии и нормы, социальной адаптации и психологической стабильности, биологической основы поведения человека, эмоционально-психологических состояний, а также комплекс социально-психологических проблем («Я-другие», «мы-они»).

Согласно Де Восу и Романуси-Росс, этническая идентичность (в самом общем виде) - это понятие, отражающее сущность «формы идентификации, обращенной в прошлое и воплощенной в культурной традиции определенного индивида или группы»⁴. Немаловажной особенностью психокультурного подхода является также и изучение культурной (этнической) идентичности в единстве рационального и иррационального как на уровне сознания и самосознания, так и с учетом бессознательного фактора.

Итак, в чем же видят Де Вос и Романуси-Росс основную цель в изучении этнической (культурной) идентичности? «Наш подход, - пишут они, - анализирует «я» в социальном действии и рассматривает как *субъективное переживание этнической идентичности*,

соотносится с адаптивным поведением, которое частично есть результат основополагающих черт личности»⁵(Выд. мной – А.Б.). Такая формулировка не только выделяет предметную область исследования, но и содержит основные принципы построения теоретической концепции. Де Вос и Романуси-Росс применяют разнообразные способы определения этнической идентичности. Родо-видовой способ дефиниции - это лишь исходный пункт. Главное для них - соотнести новое понятие с уже устоявшимися категориями науки, тем самым выяснить его место в методологическом аппарате данной области науки. Определяющую роль в теоретических построениях Де Воса играют понятия «Я» («Self») и «идентичность». Этническая идентичность есть одна из форм социальной идентичности (самовыражение в чем-то, отождествление, выделение себя от других и индивидуализации), осуществляемой в этнической группе. Идентичность у Де Воса связана с «Я»-идентичностью. Здесь необходимо отметить, что понятие «Self» очень трудно перевести на русский язык. В концепции Де Воса это «Я» - самоощущение и размышление о самом себе, смысле себя. «Self» здесь - это личностное «Я», сделавшее себя предметом своего рассмотрения, но направленное не только внутрь себя, а и во-вне, социально ориентированное. Он основывается на положении Дж.Г. Мида, согласно которому ««Я» - это интернализация генерализации других». Поэтому у Де Воса главный субъект действий - «Я» в социальном взаимодействии. Этничность - это одна из важнейших содержательных характеристик «Я» в иерархически организованной структуре общества. Для Де Воса этничность неразрывно связана с социальным способом существования человека и структурной организации общества.

Он согласен с мнением Э. Дюркгейма, что человек достигает реального и идеального смысла «Я» в группе, даже ценой частичной потери своей индивидуальности и свободы. Но он не согласен со статичным структурно-функционалистским подходом к анализу социума вообще и этничности в частности. В этих формальных структурах, где все стабильно и царит псевдогармония, нет места изменению, живой действительности. Поскольку задачей Де Воса является анализ изменения этнической идентичности, он кладет в основу своей концепции теорию конфликта в социологии, а также динамический подход к личности.

В этом аспекте предметом анализа является дилемма между преимуществом, стабильностью и изменениями, как на уровне индивида, так и общности. По отношению к отдельному человеку этот конфликт проявляется в виде внутреннего противоречия между рациональным (осознанным) и иррациональным (бессознательным), в общесоциологическом плане (на уровне общности) - между необходимостью для человека участвовать в социальном взаимодействии и невозможностью осуществления этого, реализации своего «Я», что порождает различные формы отчуждения. Такое положение может сложиться по

ряду причин, в частности вследствие неприспособленности к изменениям в обществе, сложностей индивидуального развития в онтогенезе, психологического и социального отчуждения, неадаптированности к новому месту проживания (новая страна, культура, переход от урбанизированной местности к сельской и наоборот) и, наконец, разрегулированности процесса коммуникации вплоть до психологической дисфункции и даже самоубийства. Дж. Де Вос исследует указанные проблемы и на конкретном уровне в виде анализа адаптации, например, японцев к американской культуре, а также и в других конкретных ситуациях.

Поскольку Де Вос анализирует проблему в исторической динамике, то указанный выше конфликт принимает для индивида еще одну форму, а именно различные ориентации «Я»: на настоящее (как гражданина государства и как индивида, имеющего определённый социально-экономический статус), на будущее (как приверженца какой-либо идеологии в светской или религиозной форме) и на прошлое, т. е. на какую-либо определенную форму этнической идентичности. Индивиды, разделяющие ту или иную этническую идентичность, объединены в этнические группы, которые могут количественно иметь различные размеры (от мини до мега), но в качественном отношении они все выполняют функцию носителя разнообразия в той или иной социальной общности (современной или традиционной).

Вообще, видимо, наиболее продуктивным и оригинальным, на мой взгляд, в концепции Де Воса является его теоретическая конструкция, связывающая три ориентации «Я» (на прошлое, настоящее и будущее) с социальным статусом или стратой в единой понятийной структуре. Культура этнической группы как ориентация на прошлое существует в ней как органическая и неотъемлемая часть настоящего и будущего. Ориентация «Я» на настоящее, функционирование его в качестве члена этнополитической общности (гражданина страны) учитывает интегративные тенденции, которые в концепции «плавильного тигля» получили искаженное вневременное толкование. Ориентация «Я» на будущее (или идеологическая) выражается в идентификации с религиозным и социально-политическим движением, приверженностью тому или иному варианту будущего развития, идеалу, цели в самых различных формах. Именно в этой, идеологической, по терминологии Де Воса, ориентации, как правило, содержатся возможные тенденции в изменении общества (идеал всегда отличается от настоящего состояния). Ориентация на будущее выполняет еще одну важную задачу - учитывает конфессиональную и идеологическую компоненту «Я». Таким образом, в одной системе объединены этническая специфика, социальный статус и конфессиональная принадлежность. Одним из наиболее существенных вопросов является соотношение ориентации «Я» на прошлое с двумя другими. Де Вос считает, «что без осознания прошлого

настоящее не имеет смысла»⁶. В идеологической ориентации, и в религиозной, и в светской форме при конструировании идеала будущего используются образы прошлых эпох.

Концептуальная схема, предложенная Де Восом, применима для анализа этносоциальной ситуации не только в США, но и в других странах мира. Правда, при этом не следует забывать о направленности его концепции именно на анализ ситуации в США, где существуют различные группы населения, не разорвавшие связей со страной, где родились их родители. При использовании данной концепции в странах с «коренным» населением с различными культурными традициями необходимо делать некоторые поправки. В XXI в. теория Дж. Де Воса достаточно адекватно описывает многие процессы, происходящие ныне в странах Европы, в США и России, ввиду резко усиления миграционных процессов и необходимости адаптации различных этнических групп. В то же время она может использоваться в качестве универсального методологического средства для изучения предшествующих эпох, так как «человеческая история дает нам многочисленные комбинации напряженности, конфликта и приспособления, касающиеся противоречия между приверженностью к прошлой этничности, настоящему статусу и будущему идеализированному представлению об обществе»⁷.

Целостная теоретическая концепция Де Воса служила ему методологическим ориентиром при решении проблем более конкретного уровня. Наиболее пристальное внимание антрополога на протяжении многих лет привлекали вопросы, связанные с адаптацией этнической общности к изменениям, а именно то, как функционирует та или иная этническая группа в новом социокультурном окружении. Основным предмет его анализа - адаптация японцев к американскому обществу, сравнительный анализ функционирования культурных институтов в Японии и среди японцев США. Интересным моментом в работах Де Воса является анализ количественных показателей, ведущих к качественным изменениям в воспроизводстве этнокультурной общности. Одно из центральных мест в исследованиях Де Воса занимает изучение различных форм девиантного поведения, включающего преступность, самоубийства и психологические дисфункции, тесно связанные с дезадаптацией индивидов в культуре.

Основным источником девиантного поведения Де Вос считает потерю социального единства, чувства общности и принадлежности. В своих рассуждениях он опирается на концепцию аномии (отсутствия регуляции) Э. Дюркгейма, основной тезис которого состоит в том, что индивид без социальной поддержки дезорганизуется - его поведение становится девиантным (отклоняющимся), он испытывает внутренний конфликт, разлад с самим собой, теряет смысл существования. Американский ученый концентрирует свое внимание на анализе трех социальных проблем - правонарушений в раннем возрасте и юношеские

проблемы в период изменения социального статуса; проблемы этнических меньшинств; переживания личностного отчуждения.

Почти во всех своих работах Де Вос показывает роль этнической идентичности как важнейшего средства преодоления различных форм отчуждения в современном обществе. Существенное значение в иллюстрации этого положения играет достаточно подробная классификация типов и видов человеческого поведения, разработанная Де Восом в процессе его многолетних исследований (во многом под влиянием социолога Т. Парсонса, а также и более раннего исследователя, показавшего «нелогичность», не-рациональность поведения людей В.Парето). Важнейшей особенностью этой классификации является деление поведения человека на инструментальное и экспрессивное. Инструментальное поведение соотносимо с целью в направлении определенного результата. Экспрессивное поведение - и есть цель (результат) В большинстве случаев это различные эмоциональные состояния, а также многие процессы общения. Де Вос выделяет пять основных видов инструментального поведения и столько же экспрессивного.⁸

Дж. Де Вос уделяет пристальное внимание эмоциональной, экспрессивной стороне поведения людей в связи с их этнической идентификацией, в центре его внимания субъективный аспект данного культурно обусловленного явления. В процессе анализа роли и значения этнической группы он раскрывает содержание этнической идентичности. Оно очень близко (если не тождественно содержанию понятия «культура»), поскольку этническая группа – это как раз относительно изолированная общность людей, разделяющая комплекс традиций, которые в то же время не распространены среди других людей. В них обычно включаются народные религиозные верования и обряды, язык, чувство исторической преемственности, общее родство (этнокультурное единение) и место происхождения (в случае миграции). Этничность в самом узком её значении (то есть этнической идентичности) есть «*чувство* преемственности, неразрывной связи с прошлым, *чувство*, составляющее существенную часть самоопределения индивида»,⁹ (выд. мной – А.Б.) нередко получающее идеализированное отражение в виде легенд и мифов. Значительную роль данное явление, по мнению американского антрополога, играет в поддержании психологической стабильности индивида, преодолевающего различные формы отчуждения, а также в придании смысла существованию в экзистенциальных поисках человека. Этническая идентичность во многом обеспечивает реализацию чувства принадлежности (сообщности) индивида, что в свою очередь является частным случаем такого фундаментального качества как привязанность (потребность в узах, связях с близким кругом людей). Интересно, что в поведенческой биологии наряду с привязанностью к живым существам или их объективированным в культуре формам, рассматривается и такой

феномен как привязанность к месту (attachment to place). Использование данных этологии человека, касающихся бытия форм привязанности в различных культурах добавляют эвристический потенциал концепции Дж. Де Воса. Именно в рамках его концепции возможен синтез подхода Э.Дюркгейма, данных современного психобиологического видения функционирования человека и данных этологии человека. Таким образом, концепция этнической идентичности Дж. Де Воса учитывает как осознанные, так и бессознательные аспекты этого феномена, рассматриваемого в единстве с конфессиональной, социо-экономической идентичностью, с учётом рационально-интеллектуальных и чувственно-эмоциональных аспектов её существования. Ещё раз подчеркнём, что во многом основой культурной (этнической) идентичности является аффективно – замещающая связь (привязанность) с культурой и образом малой Родины, которая ни сколько не мешает гражданской этнополитической идентичности страны, государства. В концепции Дж. Де Воса консолидирующим моментом является преемственность поколений в единстве чувственного и рационального осмысления этого феномена и достаточно сбалансированные взаимоотношения между личностью и общностью.

Критическое переосмысление проблемы культурной (этнической) идентичности Г.Стейном

Совершенно иной подход к пониманию процессов, происходящих в США в 1970-1980-х годах, демонстрирует Г. Стейн в книге «Психоантропология американской культуры». Вторая глава его книги посвящена проблеме этничности в виде анализа «белой», или «новой», этничности, в которой он показывает себя ярким сторонником классического психоанализа как метода исследования социальных явлений. В отличие, например, от Де Воса с его стремлением включить этничность в самый сложный мир социальных взаимодействий, Стейн исходит из психопатологии индивида. Строго говоря, в концепции Стейна заложено исходное противоречие: ограничившись миром индивида, невозможно объяснить что-либо групповое. Поэтому он не избежал соблазна и объявил групповые воззрения фантазиями, аналогичными явлениям психопатологического характера. В главе «Белое этническое движение. Пан-изм и реставрация раннего симбиоза. Психоистория групповой фантазии» Стейн обращается к исследованию идентификации личности, значения этничности для индивида.

«Эта глава, - пишет он, - стремится объяснить: (а) почему «новая этничность» существует в настоящее время (вариация вопроса, почему нативистские культы есть вообще); (б) почему индивиды изобретают или избирают мировоззрение, в котором идеологическое ядро - этничность; (в) почему для индивидов «необходимо» бессознательно отдыхать, восстанавливаться в символическом социальном мире, соответствующем бессознательному уровню мира младенца; (г) почему индивиды страстно настаивают на том, что поиски корней есть важнейшее историческое обязательство»¹⁰.

Исходный пункт анализа Стейном идеологии «новой этничности», этнической идентификации вообще - рассмотрение их по аналогии с психиатрическим синдромом, состоящим в том, что два шизофреника разделяют единую систему иллюзий, бреда и т. д. Таким образом, комплекс воззрений, которого придерживаются участники того или иного этнического движения (в данном случае «новой этничности»), изучается по аналогии с анализом шизофренического бреда, но не для двоих, а для n-участников. Здесь Стейн верен классическому психоанализу - все рассматривать в свете психопатологии. Он, правда, оговаривает то обстоятельство, что аналогия не есть тождество, но все же аналогия тоже обязывает к определенным сходствам, корректному их использованию, в то время как Стейн считает свою параллель очевидной и даже априорной.

Американский психоаналитик не скрывал своего предубеждения и отрицательного отношения к «новой этничности» и этничности вообще. Он называет подобные явления регрессивным инфантилизмом, ложным сознанием (причем сразу в двух смыслах - З. Фрейда и К. Маркса). На протяжении всей главы американский психоаналитик не устает повторять, что этнофилия - это регресс и деградация человека. Для обозначения же «новой этничности» он использует пренебрежительную аббревиатуру PIGS (Polish - Italian - Greeks - Slavs), а также термин «популистский национализм». Какой же образец является для Стейна положительным? Он поддерживает старую иммигрантскую модель, т. е. «плавильный тигль», а кто с ней не согласен, тот может попасть в разряд носителей регрессивных тенденций. Именно так можно понять идеи Стейна, если последовательно развивать его концепцию.

Очень жаль, что в исходном пункте американский психоаналитик допускает серьезную неточность: он нечетко разделил комплекс идей, выдвигаемых представителями движения «новая этничность» (идеологию), политическую направленность, объективные и субъективные условия возникновения движения. Все это Стейн рассматривает воедино из-за индивидуалистического, абстрактно-личностного подхода, хотя это существенно различные предметы исследования. Если в теории (идеологии) надо доказать непродуктивность тех или иных понятий для построения концепции или их полное несоответствие исторической

ситуации, то в практическо-политической деятельности необходимо показать негативную функциональную направленность данного движения в общественно-политической жизни в стране и даже в мире. Поэтому не всегда можно однозначно определить, что является объектом критики Г. Стейна - более общий комплекс идей или негативные, по его мнению, политические последствия деятельности движения «новая этничность».

Но прежде чем продолжить рассмотрение критического исследования Г. Стейна, кратко охарактеризуем особенности идеологии «новая этничность»: ведь именно она - главный предмет анализа для американского ученого. Признанный лидер этого движения - словак М. Новак, который является его теоретиком и организатором. Центральной идеей его концепции является деление всех людей на два типа - искусственных («атомик») и естественных («этник», или «network», - включенные во взаимосвязь). Интересно, что в теоретическое построение М. Новака органически вплетены его философские размышления о человеческих чувствах, содержании и смысле счастья и грусти, преодолении страдания, места и назначении свободы в жизни людей, о том, что свобода без берегов есть источник «ощущения бессмысленности, пустоты существования». Вполне обоснованно предположить, что абстрактная свобода от всего есть одна из причин потери человеком смысла существования, и в поисках его индивиды бегут от такой «свободы», поскольку она есть замаскированное рабство.

Но Стейна не интересуют подобные размышления. Он оценивает анализ эмоционально-психологических состояний Новака в свете категорий классического психоанализа как проявления регрессивного инфантилизма, потребности в мазохизме и как «нарциссизм примитивного эго». При этом он высказывает озабоченность тем, что «Новая этничность» как идеология и политика «стремится перестроить американскую социальную реальность в соответствии с их групповыми фантазиями». Стейна особенно беспокоит, что в случае приобретения идеей этничности высокого статуса в США это может означать «изменение ценностей и институциональной структуры американского общества»¹¹.

Он даже боится, что «регрессивное нарцисстически ограниченное индивидуальное эго» может не только изменить баланс политических сил в американском обществе, но и образ жизни людей вообще. Другими словами, американский ученый обеспокоен, что идея этничности ослабит интеграционные связи в американском обществе, оно станет плюралистически-мозаичным, центробежные силы могут дать нежелательный перекосяк. В принципе тревога Стейна обоснованна, но все-таки реальная интеграция невозможна без дифференциации, которая стимулирует интеграцию в более или менее стабильной социальной системе. И не ясно, почему идея этничности не может сосуществовать и даже

способствовать развитию метаэтнической консолидации в рамках американского народа и осуществлению общечеловеческих ценностей.

Рассмотрим еще ряд характеристик этничности, из-за которых, с точки зрения Г. Стейна, овладение этой идеей массами нежелательно. В процессе анализа его критики попытаемся реконструировать «положительный образец», из которого он исходит. Американский психоаналитик не согласен в целом с позицией антропологов, которые изучают, защищают и стремятся сохранить в американском обществе «этнические» «жертвы примитива», олицетворяющие, по его мнению, регрессивную тенденцию. Стейн отстаивает тип эмоциональной и познавательной организации, соответствующей «реалистическому немагическому, непроективному восприятию социального и природного мира, базирующегося на наличной проверке, а не на прошлых авторитетах»¹². Г. Стейн затрагивает не только общие проблемы, связанные с этничностью, но предлагает специфический способ видения человека в целом. Наряду с этим он высказал утверждение о том, что если что-либо в рамках какой-либо культуры рассматривается как нормальное и адаптивное, то в общечеловеческой перспективе оно может быть ненормальным, дисфункциональным и т. д. Таким образом, Г. Стейн развивает концепцию абстрактного человека, существующего над всеми культурами и этносами, руководствующегося в своей жизни вульгарно-эмпирическими критериями восприятия мира. Строго говоря, только в абстракции можно представить человека, живущего вне отдельной культуры. Г. Стейн очень легко «решает» проблему общего и его существования на над этническом уровне.

Беспокойство Г. Стейна вызывает то обстоятельство, что идеология «новой этничности» есть не адаптация к реальности, а приспособление реальности к проективным конструкциям, искажающим ее. Американский ученый сражается за некий рационалистический идеал реальности, которой нигде не было и нет. Но объективно он защищает технократический способ видения мира от всех других видов мировоззрения.

Стейн резко выступает и против того, чтобы проблема этничности изучалась антропологами, так как она не заслуживает внимания науки. Этничность - это поиски существования и назначения «Я». А раз это поиски, то Стейн делает вывод о том, что ее нет самой по себе, она собой ничего не представляет. «Этничность - это не то, что ты есть (реальность), а то, каким бы ты хотел быть (фантазия)»¹³. Безусловно, приведенная характеристика есть о д н а из черт феномена этничности, далеко не исчерпывающая это многозначное явление.

Хотелось бы заострить внимание читателей на весьма расплывчатом и неопределенном, абстрактном понятии эмпирически проверяемой реальности, которая у Стейна является критерием истинности. Реальность, по Стейну, - это то, что есть на самом деле, это то, что

ты есть. Но ведь вопрос как раз в этом и состоит для человека современного мира: что «Я» есть, в чем смысл моего существования? Кроме того, разве фантазии не реальны для индивида, если он их воспроизводит хотя бы для себя? Или мечтать и обладать воображением - это также патология? Все эти вопросы не существуют для Стейна. Продолжая анализ, он отмечает, что «язык этничности - это язык поэзии, песен, воображения и сердца». «Этничность и «новая этничность» стали объектом эстетической оценки, а не критического анализа»¹⁴. Вообще на протяжении всей главы Г. Стейн проводит идею о том, что эстетическое восприятие, чувства человека, воображение и другие аспекты жизнедеятельности, связанные с эмоциями, есть нечто второстепенное, неистинное, нереальное, ложное, искажающее окружающую действительность.

Таким образом, все качества, свойственные человеку как живому существу, объявляются ложными, вредными, поскольку искажают окружающую действительность. Особое место в этом аспекте у Стейна занимают разоблачение «новой этничности» как ложного сознания и идеологии «белых этников» как гипнотически-галлюцинаторного социального заменителя реальности. М. Новак для Стейна - «главный шаман», внедряющий в цивилизованное американское общество шаманизм (у Стейна это - свехотрицательная характеристика), магию и тотемизм, чем способствует развитию регрессивной тенденции. Распространение и принятие людьми комплекса воззрений, связанных с этничностью, в том числе «новой», Стейн сравнивает с процессами, происходящими в ритуале. По его мнению, этого обстоятельства достаточно для доказательства ложности подобного рода воззрений, поскольку все ритуалы искажают реальность, являются носителями агрессивной тенденции. Тем самым Стейн отбрасывает как ненужное, вредное, патологическое сложнейший феномен, каким является ритуал в его светских и религиозных формах, его связь с искусством и т. д. По его мнению, эти проективные системы, созданные человеком, мешают непосредственной эмпирической проверке социального и природного. Удивительно при этом, что свои суждения американский психоаналитик обосновывает цитатами из У. Ла Барра, который во многих своих работах доказывает фундаментальную роль замещающе-компенсаторной функции ритуала, прежде всего в поддержании психологической стабильности людей, предотвращении психических заболеваний. Ла Барр вскрыл действие тончайших психологических механизмов ритуала, дал их биологические основания. Но он не ставил своей целью показать их однозначную регрессивную направленность. Ла Барр стремился исследовать все многообразные функции, связи и отношения, осуществляющиеся в светских и религиозных формах ритуала. Ученый отдает себе отчет в том, что в этой проблеме много непознанного, даже загадочного, интересного для пытливого ума.

Для Г. Стейна же ритуал, а тем более «галлюцинаторно-гипнотический заменитель» - явления, просто искажающие эмпирическую реальность так же, как и этничность, в том числе «новая этничность». Обращение к прошлому есть инфантилизм, «секрет и мистика «новой этничности» не что иное, как примитивный секрет и мистерия детства». По поводу последнего положения хотелось бы заметить, что детство действительно еще содержит много неизведанного и загадочного. Пока вся мировая наука бессильна более или менее адекватно объяснить процесс овладения ребенком языком-речью и другими явлениями. Негативизм Стейна к периоду детства тем более непонятен, что психоанализ черпал и черпает свое содержание именно в изучении этого периода жизни человека.

Итак, секрет и мистика «новой этничности» есть примитивный секрет и тайна детства. Желание рекапитулировать этническую филогению - в действительности это поиски возврата к ранним моментам психологической онтогении. «Стремление к корням не что иное, как нарциссические попытки. быть постоянно в детстве. Желание спастись прошлым. означает избавление прошлым». Это, в свою очередь, ведет, согласно Стейну, к большей возможности коллективной реорганизации социального (а не когнитивного) строя в соответствии с детским восприятием мира - «детский нарциссизм становится групповым этноцентризмом»¹⁵.

Комментарии к позиции Г.Стейна

Я не берусь судить об оценке в целом (в единстве идеологии и практики) движения «новая этничность». Данный особый и совершенно конкретный вопрос - задача специального анализа с эмпирическими фактами. Вполне возможно, что «новая этничность» есть воплощение многих регрессивных тенденций в американском обществе. Но нельзя не подвести итог изучения Стейном идеологии этого движения, а также исследования проблем этничности в целом, которое занимает у Стейна не менее, а даже более важное место, чем рассмотрение конкретного вопроса о «новой этничности». Кроме этого, в своих психологических исследованиях Г. Стейн исходит из вполне определенного понимания человека.

В процессе анализа поставленных проблем (движение «белая этничность», паннизм, групповые фантазии и общезначимые мечтания, идеалы) он очень часто для обосновывания своих суждений использует выражение «с точки зрения клинического метода». Клинический метод рассмотрения человека без привлечения других способов анализа был отвергнут в психологической антропологии и Европы (К. Ясперс и другие), и США. Круг вопросов, которые составляют предмет исследования Г. Стейна, выходит далеко за рамки

возможного применения этого метода. Поэтому способ интерпретации, а также самого понимания эмпирического события (факта) вызывает возражение. Так же трудно согласиться с аксиомами-постулатами, из которых исходит и на которые опирается Г. Стейн в своих рассуждениях.

Итак, одно из ключевых положений в аргументации американского ученого, некий образец, с которым он соотносит все положения, - абстрактная рационалистическая реальность, однозначно эмпирически проверяемая, более похожая на деятельность ЭВМ и технологических процессов (-, +) или процесс обращения денежных масс (+,-). Сведение к простым составляющим любых сложных явлений, а затем их проверка на соответствие с объективной действительностью не нова. В начале XX в. была предпринята попытка частично реализовать эту идею путем формализации арифметики, но она потерпела неудачу. В 1920-1930-х годах сторонники неопозитивизма много надежд возлагали на программу логического атомизма и непосредственной верификации (подтверждение, проверка) простых положений, являющихся базовыми для той или иной области знания. Увы, такой способ построения научных знаний был признан непродуктивным и противоречивым.

Проблема соотношения теории и эмпирического базиса, а также понимание того, что есть факт, оказалась чрезвычайно сложной и получила во второй половине XX в. разнообразное развитие. Здесь лишь заметим, что процедуру верификации, проверяемости научной теории К. Поппер дополнил принципом фальсификации, утверждающим необходимость наличия факторов, противоречащих теории, для признания истинности последней. К. Поппер - один из авторов концепции «жизненных миров», в которой важную роль для жизни общества играет субъективная реальность. Таким образом, мы видим, каким сложным и интересным оказалось познание на первый взгляд простого для Стейна, однозначного положения «о восприятии социального мира, базирующегося на непосредственной проверке».

Не менее сложен и вопрос о реальности, которая для Стейна - некий единый монолит, а для современных логико-методологических, социально-когнитивных и философско-психологических построений - предмет со сложной структурой. К сожалению, эти аспекты исследования современного позитивизма (вторая половина XX в.) не получили отражение в анализе Г. Стейна, что существенно понижает его содержательность и уровень, хотя тезис неопозитивизма о том, что эмоции, чувства и другие психологические аспекты взаимодействия людей друг с другом не могут быть предметом научного исследования, он использует в качестве одного из постулатов.

Вообще Стейн постоянно принижает эмоционально-психологическую сторону деятельности человека. Он противопоставляет ей абстрактный и бесчувственный рационализм, который и служит, по его мнению, общепринятой и понятной основой

общечеловеческого мировоззрения. Такая постановка вопроса резко контрастирует с позицией основателя психоанализа З. Фрейда, важнейшей заслугой которого было введение в сферу науки эмоций и тому подобных явлений, специфического видения соотношения нормы и патологии, положившего основу для разработки новых аспектов в гносеологии. В связи с анализом построения теорий и проблемой адекватности их предмету непонятно, почему Стейн использует в своих исследованиях одностороннее, неполное представление об этничности в целом. Почему он не рассматривает разностороннюю концепцию, разработанную психокультурным направлением, в которой детально прослеживается роль, функции этничности для индивида и общности. Г. Стейн был знаком с работами ученых этого направления, но предпочитал анализировать теорию этничности в примитивизированном виде.

Одним из исходных принципов для Г. Стейна является аналогия между психиатрическим синдромом и групповыми фантазиями, политическими пристрастиями, бесконечными «измами», в которых американский психоаналитик видит много сходного с шизофреническим бредом. Сходства по форме действительно найти можно. Да и как их не найти, если патологическое состояние внешне похоже на нормальное, искажением которого оно является. У Стейна критерий отделения нормы от патологии - клиническое наблюдение, эмпирический наблюдаемый верификат, имеющий абсолютное неизменное значение для всех культур. Как показывают более чем 50-летние исследования в психологической антропологии, такой подход не решает проблемы. Вероятно, в данном случае было бы целесообразно применять контекстуально-функциональный критерий с учетом специфики социального взаимодействия и особенностей этнокультурных подсистем. Но Стейн такую возможность не рассматривает, хотя есть целое направление исследований под названием этнопсихиатрия, которое как раз рассматривает вопросы, связанные с изменением содержания понятий «норма» и «патология» в связи с влиянием культуры. Кроме этого существуют фундаментальные работы Дж. Деверо, (которые он так любит цитировать в подтверждении своих взглядов) посвященные как раз опять необходимости учитывать культурный контекст при психоаналитическом исследовании и проведении психотерапии. Да и название его концепции говорит само за себя «Этнопсихоанализ».

Я не считаю тезис Г. Стейна о том, что механизм воздействия некоторых идеологических систем, формирования групповых пристрастий на различных уровнях аналогичен психиатрическому синдрому, исходно неверным. Но думаю, что его разработка должна осуществляться исторично, динамично и диалектично, а не метафизически-абстрактно, как у американского ученого. О комплексе наукообразных воззрений, не поддающихся никакому рациональному объяснению, писал Э. Фромм еще в 1950 г. в своем классическом труде

«Психоанализ и религия». Он отмечал существование в современном обществе «рациональной защиты абсурдных положений», что можно было бы назвать обыденной психопатологией, но не диагностируемой. Стейн же в отличие от Фромма полагает, что всякий ритуалистический момент в жизни людей есть искажение действительности, ведущее к такой обыденной психопатологии.

То же самое, по мнению Стейна, относится и к коллективным представлениям, которые он считает тотемическими, регрессивными тенденциями. В этом аспекте американский психоаналитик смыкается с авторами, отстаивающими идею о дологическом, мифологическом мышлении в традиционном обществе, в то время как коллективные представления играют существенную роль в истории человека, объединяя и разъединяя народы и т. д. Следствием этого является у Стейна и негативное отношение к воображению, фантазии, а значит, и идеально-планирующей деятельности вообще как производящей нечто такое, чего нет в непосредственной эмпирической реальности. Тем самым Стейн отрицает специфическую особенность человека, состоящую в выполнении идеально-планирующей функции, осуществлении способности к визуализации, т. е. к созданию в уме ситуации, аналогов которой в действительности нет. Это один из аспектов синтезирующей деятельности человека.

И последнее замечание по поводу теоретических построений Г. Стейна. В той или иной форме многие его рассуждения упираются в проблему существования общего, онтологического статуса универсалий. Не анализируя специально этот вопрос, американский ученый рассматривал общечеловеческие особенности существования. При этом он считал, что культурные нормы и традиции нередко патологичны с точки зрения панчеловеческой перспективы. Такая постановка вопроса возможна, хотя и очень спорна, но давайте реконструируем образ человека в соответствии с требованиями Г. Стейна. Итак, каков же это человек? Сухой эмпирик, рационалист, с однозначным подходом к социальному и природному мирам, с чисто прагматическими критериями оценки (прибыльно, неприбыльно), без чувств, не склонный к эмоциональным состояниям и переживаниям, восхищению красотой. Это человек без культуры, безэтничный, без истории своего народа, без воспоминаний о своем детстве (регрессивный инфантилизм), обладающий «общечеловеческими качествами», по отношению к которым культурные традиции нередко патологичны.

Реален ли такой человек? Но это уже не человек, а технократический робот, винтик в общем технологическом процессе. Г. Стейн обвиняет идеологию «новой этничности» в формировании одномерного человека. Его же человек - 0-мерный и n-мерный одновременно. Измерение человека определяется технократической бюрократией в угоду новым

технологиям, которые обслуживают современные индустриальные системы, имеющие только одну потребность - безграничный рост, подчиняющий себе все.

Резко отличается позиция Г. Стейна и от концепции Э. Фромма, одним из центральных моментов исследований которого был ритуал, его назначение для общества, для рефлектирующей, религиозной и невротической индивидуальности. Э. Фромм значительное внимание уделял и анализу регрессивных тенденций в современном индустриальном обществе. Но, прежде всего, Э. Фромма беспокоило отчуждение человека от человека, дезинтеграционная направленность развития современной цивилизации. Опаснейшую регрессивную тенденцию он видел в современных формах тотемизма и фетишизма, поклонении идолу - прагматизму (успеху, культу государства и партии и т. д.). Особое место в этом процессе Э. Фромм отводил «научному» обоснованию абсурдных идей и, наоборот, критике концепций, не выгодных господствующей идеологии (в светской или религиозной форме). Это явление Э. Фромм называл рационализацией.

Весьма интересен вопрос, какой тип социального характера выбирает современная тоталитарная индустриальная система. Безусловно, что гуманистический подход к человеку пока несовместим с целями технократического индустриализма. Стремление человека реализовать свое целостное «Я» не соответствует фрагментарному использованию духовных или физических сил личности в производственном процессе. Подобная установка контрастирует с выводимыми К. Лоренцем целями индустриальных систем. Он полагал, что «и капиталисту, и советскому функционеру одинаково важно доводить людей до состояния одинаковых, идеально не способных к сопротивлению подданных под лозунгом «Долой индивидуальность»»¹⁶. Как же противостоять этой тенденции, объективно свойственной современным индустриальным системам? К. Лоренц отвечает на этот вопрос в своей книге «Упразднение человечности» (1984). В ней представлен оригинальный анализ эпохи 1980-х годов и предложены интересные способы преодоления кризисных явлений в социальной организации общества. Основополагающую роль в понимании ситуации, сложившейся в мире, Лоренц отводит комплексной разработке науки о человеке в виде «социально-экономической экологии», исследованию функциональной роли культуры. Основная цель последней - «формирование и сохранение иерархии ценностей природных и социальных, начиная от нашего вида и природной среды обитания и кончая оптимальной средой жизни индивидуума»¹⁷.

Важнейшим направлением в поисках решения проблем, стоящих перед человечеством, Лоренц считает «этнокультурный и социопсихологический анализ как архаических, так и современных культур». Основной способ реализации своей концепции он видит во

всемерном «расширении и углублении гуманитарных исследований, сочетающихся с экологическим и эстетическим воспитанием»¹⁸.

Культурная антропология, понятие «культура» и концепция Г.Стейна. Общее значение его позиции.

В своем видении процессов происходящих в человеческом обществе Г.Стейн исходит из достаточно определённого комплекса положений и утверждений. Надо иметь в виду, что ряд из них отнюдь не являются общепризнанными постулатами или аксиомами. Теоретическое кредо Г.Стейна наиболее рельефно проявляется в процессе анализа конкретных проблем, в нашем случае исследовании «Новой этничности», этнической идентичности вообще. Каковы же исходные принципы и теоретические положения Г.Стейна?. Прежде всего, это теория ассимиляции (плавильный тигль, *Melting pot*), которая была отвергнута многими антропологами и обществоведами США. Бесперспективность данной концепции подтвердило и реальное развитие социальной действительности США, показавшее сохранившееся культурное многообразие и отсутствие «переплавки» всех в единую и однообразную общность. Правда, при этом, как уже отмечалось ранее, нельзя забывать о том, что в любой общности людей существуют интегративные процессы, которые обеспечивают её единство. Но данная интегральная составляющая не исключает разнообразия и процессов дифференциации в общности и не соответствует содержанию теории «плавильного тигля». Ассимиляционная теория в виде пролетарского интернационализма, которая существовала в СССР в различных формах (от радикальной теории пролетарской культуры до умеренных форм ассимиляции) также показала свою нежизнеспособность и неадекватность действительному положению дел. Таким образом, можно утверждать, что подобные построения (независимо от как их именовать – идеологией, мифологией и т.д.) не могут быть ориентирами развития социальной действительности в настоящее время и обозримой перспективе, как в США, так и в других странах

В то же время у Г.Стейна однообразно-ассимиляционная теория – это исходный пункт его размышлений, хотя он не выставляет это напоказ. Наиболее четко использование ассимиляционной теории видно в вопросе противопоставления общечеловеческих ценностей культурно-обусловленным. Любые этнокультурные ценности у него патология, пан –изм. (Отсюда весьма интересное продолжение, можно даже сказать вывод. Все приверженцы культурно-обусловленных ценностей носители патологии. Их всех надо лечить, доводить до нормы). Далее, всё коллективное, которое есть результат совместной деятельности людей,

есть также патология по Стейну – групп-изм. Здесь он в определённом смысле повторяет Л.Леви-Брюля, у которого все коллективные представления есть нечто ложное, нелогичное, прелогическое, проявление первобытного типа мышления. Здесь Стейн показывает себя сторонником крайних форм индивидуализма, объявляя любой продукт общности людей нечто подобным бреду, патологии. А что есть норма? – Атомистический индивидуализм, который есть широко распространённый политический принцип в США. Г. Стейн нигде не разъясняет ни содержание понятия общечеловеческие ценности ни, того, что же он подразумевает под реальностью, которая всё может подтвердить и утвердить. В то же время он обеспокоен возможностью (весьма призрачной) изменения баланса политических сил в США и всё время повторяет, что движение «Новой этничности» «стремится перестроить американскую социальную реальность в соответствии с их групповыми фантазиями».19 Из этих положений Г.Стейна проясняется содержание и общечеловеческих ценностей и некой реальности. Общечеловеческие ценности – это ценности либеральной экономики, а реальность – это, прежде всего ситуация, сложившаяся в США в середине 1980 г.г. То, что соответствует этой политической ситуации и способствует её сохранению, то есть норма. Если что-то не соответствует, то патология. (Это своеобразная программа политического эмпиризма-формализма). Естественно, что культурно обусловленные ценности отличаются от ценностей либеральной экономики, поэтому они патологичны. Здесь очень важно учитывать, что очень часто, особенно в современную эпоху первого десятилетия XXI в, ценности либерализма как идеологии отождествляют с гуманистическими ценностями, что совершенно неверно. Это блестяще показал Э.Фромм и его коллеги по направлению «гуманистической психологии». Г. Стейн в своей концепции утверждает, что ценности либеральной экономики и идеологии есть общечеловеческие ценности и, естественно, напрашивается вывод, они должны быть распространены на весь мир, чтобы он из состояния патологии перешёл к нормальному состоянию (то есть выздоровел).

При явной политической ангажированности и идеологической направленности всё же подход Г.Стейна имеет разноплановый характер. Его можно с полным правом считать вариантом политического детерминизма в психоаналитической антропологии, своеобразным политическим психоанализом. В то же время концепция Г.Стейна есть образец психоисторического взгляда на историю и современность, продолжение теорий его «учителя» Л.Демоза, сторонника методологического индивидуализма. Психоисторический анализ может быть по-своему интересен и даже продуктивен, если речь идёт о достаточно тонком срезе политической действительности (Например, анализ связи «дела Левински» и поведения Клинтона по отношению Ираку, или психоаналитический анализ фигуры Ельцина в свете желания иметь сына и т.д.) Но психоистория не может претендовать на роль

всеобщей теории, заменяющей всю культурную антропологию и доминирующую в обществоведении в целом. У неё довольно узкая область допустимых значений, за которой её положения неверны. Но в то же время подход Стейна представляет собой квинтэссенцию либеральной идеологии эпохи её расцвета в 1980 г.г. Его концепция индивидуалистична, содержание сути индивида - бессознательное проникнутое «темными инстинктами» (алчностью, неумеренной страстью эго к удовольствиям, наживе), которое очень близко к принципам маржинализма (безудержная конкуренция любой ценой ведёт к всеобщему благу), теоретическая база - методологический индивидуализм. В виде концепции Стейна мы видим один из первых вариантов неолиберальных общих концепций мироустройства, основу однообразной, однополярной глобализации, которые получили широкое распространение несколько позднее в связи с крахом социалистической системы, Тогда в самом начале 1990 г.г. сформировалась иллюзия о благостном бесконфликтном будущем, которому не мешает противостояние двух систем. Эту либеральную иллюзию развеял С.Хантингтон и сам ход истории, но эта иллюзия осталась и в XXI в. с мечтами об однообразном тихом новом дивном мире. Ведь как пишет сам Стейн, групповые фантазии защищают больше жизни.

С тенденцией быть основой однообразной концепции мира связана одна фундаментальная особенность подхода Стейна – стремление произвести переворот в культурной антропологии в целом. С точки зрения его концепции разнообразные системы ценностей – это патология. С точки зрения антропологов разнообразие – норма, однообразие патология. Поэтому и весь анализ этничности и теоретическая часть книги «Психоантропология американской культуры» проникнуто стремлением радикально реформировать культурную антропологию. Почти на каждой странице мы можем найти призыв к антропологам перестать быть жертвой примитива (то есть изучать иное, нежели индустриальное общество), слово шаман используется у Стейна как ругательство, анализ мистики и ритуалов это регрессивный невроз и т.д. В более обобщённой форме «программа реформ» сформулирована им в теоретическом введении указанной книги.

Г.Стейн придерживается точки зрения, согласно которой все культурные (социальные) явления необходимо объяснять из индивидуалистически понятой и психоаналитически интерпретированной психологии индивида. Согласно его мнению «душа» (или дух *psyche*) должна стать основным предметом («избранным существительным») анализа культурных антропологов (хотя более точно было бы употреблять слово «psycho» обозначающее невротика или человека, заболевшего психозом). Г.Стейн полагает, что определение культуры должно быть более психогенным. Соответственно «культурные символы и культура в сущности своей функционирует как вместилище или контейнер, в котором

объединены бессознательные фантазии, желания, страхи и представлены психологические защиты от них»»²⁰ Другими словами культура есть механическая совокупность бессознательных импульсов и защит против них. Г.Стейн специально акцентирует наше внимание на том, что культура не причина или эффект (действие), а контейнер ²¹. Далее он уточняет, что культура есть поиски терапии и что в современном мире значительно усложнилась проблема выживания в интерпсихическом мире. Данная постановка вопроса показывает достаточно узкую, но в то же время интересную направленность психоисторических исследований и психоаналитической ориентации психологической антропологии. Но причём здесь культурная антропология в целом и в том числе иное понимание понятия «культура», которым Г.Стейн весьма настойчиво стремится заменить определение культуры Крёбера и Дж. и Б. Уайтингов, а также дефиницию М.Херсковица. Понимание Г.Стейном культуры весьма специфично и сильно отличается того (или тех), что приняты в культурной антропологии. Его пренебрежительное отношение к антропологам как «жертвам примитива» не придаёт его позиции больше убедительности. У него культура в большей своей части продукт бессознательного «психе» индивида, а в культурной антропологии это образ жизни, ненаследуемая генетически совокупность верований и практик, продукт деятельности людей и т.д. Подчеркивая направленность своего подхода, Г. Стейн отмечает, что «посредством культуры мы объективируем наши внутренние страхи и надежды на внешний контроль». Продолжая характеристику данного базового понятия, он выделяет то обстоятельство, что «роль реальности в культурных системах становится более проблематичной для людей, мир преимущественно – фантастический объект, а восприятие детерминировано бессознательным»²². В итоге Г.Стейн приходит к заключению о том, что « культура, включая способы отношения к миру, есть сама по себе в большинстве своём вторичный институт, проективно построенный (сконструированный), производный от институтов сознания, опосредованных ранним опытом»²³.

Итак, можно подвести общий итог видения Г.Стейном проблемы этничности, понимания понятия «культура» и задач культурной антропологии в целом. Этничность, как и другая коллективная метафора есть групп-изм, «клановое сознание», фантазия, которое является мерой социетальной регрессии, то есть однозначно патологическое и вредное явление. Оно вредно для индивида, вредно в политическом смысле, так как не соответствует либеральной идеологии. Культура очень далека от реальности, она есть совокупность невротических компонентов и защит, по существу представляет собой разнообразные патологии, передающиеся по наследству, слегка корректируемые ранним опытом (то же разнообразным). Не трудно заметить, что культурные ценности при таком раскладе –

патология. А что есть у Стейна реальность, которая может дать однозначную проверку? Учитывая индивидуалистическую направленность его концепции (методологический индивидуализм) это может быть выгодность/ невыгодность с точки зрения индивида, его «кривой полезности», прибыльность / не прибыльность тех или иных действий, исчисляемая заранее. Отсюда легко выводятся общечеловеческие ценности рационалистического толка, которые противостоят всяческим фантазиям групп. Правда, актуально и реально указанную выше проверку по отношению к этничности провести невозможно, так как она не приносит прибыли и её нельзя продать (хотя в этом плане существуют и исключения).

Таким образом, у Г.Стейна представлена концепция этничности и культуры в целом опирающаяся на методологический индивидуализм в психоаналитической трактовке. Это означает признание наследственного характера культуры как модернизированного ранним опытом инстинктивно-бессознательного. В этом плане концепция Г.Стейна очень близка к позиции Г.Лебона, так как у американского учёного всю культуру также «производит» душа, содержание которой генетически детерминировано, а единственная реальность индивид. Вследствие этого в виде теории культуры Г.Стейн представлена ещё одна версия биологического или генетического детерминизма. И последнее небольшое замечание. Ортодоксальная психоаналитическая теория культуры есть такой же пан-изм как и все остальные, которые описывал Г.Стейн. Это типичная групповая фантазия, не подкреплённая никакими фактами, особенно в аспекте происхождения человека и культуры. Это интересная миф-теория, которая есть часть современной культуры, в большей степени предмет веры, а не знания.

О примордиализме, конструктивизме и свободе выбора идентичности.

Идеи Г.Стейна не повлияли на культурную антропологию, но аналогичные воззрения (особенно это касается противопоставления культурных и «общечеловеческих ценностей») широко дискутируются среди политиков, сторонников однообразной, однополярной глобализации, универалистского подхода к модели будущего. В потоке спекуляций на тему свободы и демократии значительное место уделяется свободе выбора идентичности. Весьма репрезентативен в этом плане документ, рождённый в недрах бюрократии ООН «Доклад о развитии человека 2004». Основное положение, касающееся идентичности (образа жизни), – человек должен выбирать другие образы жизни (Обратим сразу внимание должен, а не может). Авторы доклада обеспокоены вопросом «не сведётся ли борьба за культурное многообразие к поддержке культурного консерватизма, когда людей будут призывать оставаться верным своим культурным корням и не пытаться перенимать другие образы

жизни. Это немедленно приведёт к переходу на позиции, противоречащие свободе, и к ограничению права выбора образа жизни...»(Таким образом надо изменять своим культурным корням, в этом и состоит свобода) А изменять образ жизни необходимо, чтобы «принимать участие в преобладающем направлении культуры»²⁴ (то есть универсальной глобализации).. В данном докладе содержится и критика в адрес культурной антропологии. «Теории культурного детерминизма заслуживают критической оценки, поскольку их применение ведёт к опасным *политическим последствиям* (Выд. мной – А.Б.) и может стать источником как внутренней, так и межгосударственной напряжённости.»²⁵ «Чтобы стать полноценными членами обществ, построенных на многообразии и воспринять всемирные ценности терпимости и уважения к правам человека индивиды должны выйти из жестких рамок той или иной идентичности».²⁶ Таким образом, все обязаны использовать свободу перемены образа жизни. Как же здесь быть со свободой воли? (И как быть с правом человека оставаться в рамках своей идентичности?) А если человек не хочет воспользоваться этой свободой, ему нравится его образ жизни? Здесь перед нами предстаёт типичный образец якобы свободы, «свободы выбора насильно». (А если выразатся точнее, откровенный диктат, тоталитарный либерализм, не оставляющий свободы выбора. Все должны двигаться в преобладающем направлении культуры и обязательно должны изменять образ жизни (модернизация)).

Особого внимания заслуживает пассаж об «опасностях» культурного детерминизма, который является основой культурной антропологии XX в. Там, где критикуют и запрещают культурный детерминизм, там расцветает детерминизм генетический и биологический с его социал-дарвинистским фундаментализмом, который и есть суть современного либерализма. Конец XX в. так же как и начало XXI в. ознаменовано повышенным распространением теорий, выводящих все особенности культуры из биологических характеристик организма. (Напомним, что именно это исходный пункт развития расизма, интолерантности и т.д. явлений, а не культурный детерминизм).

Безусловно, у человека есть выбор в образе жизни, в изменении культурной идентичности. Но всё же огромную роль играет процесс энкультурации, вхождения человека в культуру. Именно этот процесс даёт базовую идентичность человеку. И здесь всё зависит от ситуации и ребёнок не выбирает родителей и культурное окружение, в котором находится. (оно совершенно необязательно биологически предопределено). Неясно только почему все должны тоталитарно выбирать. Справедливости ради необходимо отметить, что точка зрения представленная в докладе «Развитие человека 2004» (ООН) не единственная и резко противоречит «Конвенции ЮНЕСКО в защиту культурного многообразия», принятой осенью 2005 г. и обязующая государства поддерживать свою традиционную культуру

Проблемы, связанные с этнической идентичностью и этничностью стали с 1980 г. предметом обсуждения за границами культурной антропологии в довольно неопределённой области взаимодействия социологии, политология и политической антропологии. Для классификации позиций участников дискуссии стали применяться формальные способы подразделения точек зрения по поводу этничности на примордиализм и конструктивизм. Сторонниками примордиализма считались исследователи, отстаивающие идею врождённой этничности, идентичности. Определяя эти подходы, Д.Д.Лейтин отмечает, что «среди учёных, изучающих политику идентичности, растёт понимание того, что идентичность не наследуется как цвет кожи, - как думал Сталин, - и эта точка зрения в академических кругах носит название примордиальный – но конструируется как объект искусства».27 Далее Лейтин излагает суть процессов, происходящих в энкультурации, где однозначно происходит формирование (можно назвать этот процесс и конструированием) идентичности. Правда, примордиалистская позиция была не столько у Сталина, сколько наиболее ярко выражена у У.Черчиля и Р.Киплинга, но это уже детали. В настоящее время, отмечает Д.Д.Лейтин, находятся предприниматели, «которые предлагают массам новые категории идентичности (расовые, гендерные, религиозные) в надежде найти покупателей. Если продукт успешно продаётся, то, предприниматели становятся лидерами вновь образованных этнических, культурных, религиозных и иных движений».28 С последним положением нельзя не согласиться, так же как и с конструирующей деятельностью человека с самого его зарождения. Но причём здесь Дж.Де Вос и другие антропологи, отстаивающие идеи культурного детерминизма и психокультурного подхода, которых упорно записывают в примордиалисты. Ещё раз обратимся к определению двух направлений в понимании идентичности. «Строительство и выбор, более чем кровь и наследственность – вот стандартное изложение истории идентичности»29 Итак, примордиалисты - это сторонники генетического детерминизма. Они встречаются в изобилии среди генетиков, эволюционных психологов и неodarвинистов. Но их практически нет в культурной антропологии (исключение А.Кардинер, Г.Стейн, но и они, не прямые сторонники генетического детерминизма) Позиция Дж. Де Воса – М.Мид есть воплощение борьбы с проявлениями генетической трактовки культуры. А кто источник примордиализма при указанном определении? – Г.Лебон и безусловно методологический индивидуализм, так как при реальности только индивидов передача культуры возможно только по наследству. В результате получается парадокс, так как сторонники конструктивизма (те из них, кто стоит на позициях методологического индивидуализма), декларируя «строительство и выбор» по сути, ввиду их индивидуализма оказываются сторонниками «крови и наследственности».

Культурная (этническая) идентичность формируется (можно сказать самоконструируется) в процессе энкультурации, вхождения в культуру в детстве (иногда этот процесс может по различным причинам затрагивать и юность). Какой-либо выбор идентичности возможен уже в относительно взрослом состоянии, и он реально осуществляется людьми в различных формах: переход в другую конфессию (обращение в другую религию), при переезде в другую страну, практически полное принятие новой культуры или возможное сохранение старой в диаспоре вместе с освоением новой, изменение повседневной культуры при переезде из деревни в город и наоборот из города в деревню. Невозможно себе представить, чтобы даже десятилетний ребёнок выбирал себе идентичность. Напомню итог этнологических исследований детства 70-90 г.г. XX в. - «Культура уже вырастает в младенца на третьем месяце жизни». При отсутствии процесса энкультурации (при жизни с животными) ребёнок не овладевает не только специфически культурными особенностями, но и родовыми, специфическими чертами деятельности человека (он не умеет говорить, ведёт ночной образ жизни, нередко даже не осваивает прямохождение...). Таким образом, к моменту возможного выбора идентичности у человека, как правило, уже есть культурная или этническая идентичность. Заметим при этом, что всё же изменение культурной идентичности - это скорее исключение, чем правило. Количество неизменных идентичностей и количество изменений зависят от ситуации, культурно-исторических особенностей эпохи и т.д. И это естественно, нормально. Тоталитарно обязывать людей менять идентичности – это ненормально, патологично. И совершенно неясно к кому обращён этот призыв. Американцы, например, не собираются менять свою культурную идентичность, образ жизни. Более того, они борются против его разрушения, «защищают его ценою жизни». Ещё в большей степени последнее утверждение касается англичан.

Ещё раз хотелось бы подчеркнуть, что психокультурный подход и культурно-историческая традиция в культурной антропологии в целом не подходит под определение «примордиализм». А если «культурный детерминизм» попадает под запрет, так как якобы ведёт к опасным политическим последствиям, то его место быстро занимает детерминизм генетический, биологический, вульгарно-материалистический, который действительно прямая дорога к расизму, ксенофобии, интолерантности и т.д. Так в относительно частном вопросе об этнической (культурной) идентичности (этничности) проявляются более общая позиция, связанная с отрицанием культурного детерминизма, с «радикальной реформой» культурной (социальной) антропологии в целом.

Есть ещё один важный аспект рассматриваемой проблемы различных подходов к определению и пониманию этнической идентичности и соответственно решения более общих вопросов, связанных с культурной (социальной) антропологией в целом, с

осмыслением того, что есть и, что более важно, как есть культурная и социальная реальность и отличается ли она от реальности физической. Этот аспект связан с интерпретацией того, что означает конструктивизм как общеметодологическая позиция, каков статус сконструированного и что такое сам процесс конструирования в культуре общества. Затронутые вопросы имеют многоуровневую, иерархическую структуру и междисциплинарный характер и тесно связаны с проблемами общими для всех наук. На протяжении истории люди неоднократно пытались ответить на вопрос о связи понятий науки (или просто общих понятий, универсалий) с окружающей действительностью. Этой дискуссии уже, по крайней мере, две тысячи лет. Она принимала самые различные формы в философии и теории познания (номинализм и реализм, в какой степени адекватности наши понятия отражают мир и т.д.).

В первые десятилетия XX в. достаточно длительно обсуждался вопрос о том, что отражают математические символы (язык математики) и можно ли доказать, что они отражают действительный объектный, существующий вне сознания человека мир. В дискуссии приняли участие известные математики, представители логического позитивизма, разрабатывавшие Логику науки, теоретики математики и основатели символической (математической) логики. Итоги длительного обмена мнениями в 30-40-50 г.г. XX в. привели к формулировке трёх научных программ – формализма, конструктивизма и интуиционизма. Все участники дискуссий стремились найти способ доказательства того, что объекты, описываемые математическим языком, *существуют в реальном мире*. Наиболее известная и в то же время довольно непродуктивная была и остаётся программа формализма. Её основная направленность состоит в том, чтобы соотносить положения науки, формализованные непротиворечивым путем, непосредственно с эмпирической реальностью, которая бы подтверждала (верифицировала) или отвергала их. Для осуществления подобного рода процедур необходимо было сформулировать однозначно ту или иную область науки в виде протокольных (простейших) суждений или высказываний, что в свою очередь предполагало предварительную формализацию выбранной части науки. Протокольные суждения должны быть максимально просты и однозначны (логический атомизм), а сама процедура предварительной формализации предполагала путём логико-математических символов непротиворечиво выразить какую-то область научного знания. (Это и есть пресловутое применение математических методов, за которое ратовал К.Левин-Стросс и структуралисты различных видов). Данная программа практически потерпела крах, так как не смогла показать в целом адекватность языка науки реальным объектам. Это было связано с рядом обстоятельств. Выделим важнейшие из них. Оказалось невозможным свести положения науки к простейшим протокольным суждениям (здесь потерпел крах принцип

редукционизма и логического атомизма). Ещё более существенным моментом была невозможность непротиворечивым образом формализовать даже арифметику, что было закреплено теоремой теоретика математика К. Гёделя. Таким образом, даже такую простую область знания как арифметика невозможно описать математически-логическим путем однозначно, без противоречий. В 2007 году отмечалось 75 лет со дня доказательства «теоремы о неполноте», которая отвергла программу формализма, сформулированную Д.Гильбертом. К.Гёдель опроверг возможность аксиоматизации и последующей математизации (формализации) наук. По мнению автора статьи к юбилею доказательства теоремы А.Музыкантского «вселенская аксиоматизация не состоялась. Вся суперамбициозная, грандиозная программа, над которой несколько десятилетий работали крупнейшие математики мира, была опровергнута одной единственной теоремой. Её автором был Курт Гёдель, которому к тому времени едва исполнилось 25 лет».30 (О какой математизации может идти речь в социальных науках или в науках о культуре). Тем не менее во второй половине XX в. можно было наблюдать бесконечные бесплодные попытки использовать данную научную программу в лингвистике и культурной (социальной) антропологии (К.Леви-Стросс, Мёрдок, Стейн). Присутствуют попытки примитивной математизации культурной антропологии и в XXI в. В заключении характеристики данной программы необходимо отметить, что она непродуктивна также ввиду невозможности эмпирической проверки (то есть чисто опытным путём) многих даже физических объектов.

Конструктивизм предлагал иной путь доказательства существования объектов, описываемых математическими формулами. Объекты существуют, так как я знаю способы их построения. В конструктивизме явно выражен отход от упрощенного эмпиризма с его требованием непосредственной проверки. Существование в действительности объектов, которые выражаются математическим языком, доказывалось знанием способов их построения. Другими словами, имея данные о конструировании, мы можем судить о *существовании сконструированного*, результата этого процесса. Таким образом, была показана связь между ментальными конструкциями, выраженными математическими формулами и внешними объектами.

Третья программа можно выразит очень кратко. Я чувствую (интуиция мне подсказывает), что объекты существуют. Она получила название интуиционизм.

Понятие «конструирования» впоследствии использовалось в социальных науках. В принципе всю культурную историю человечества можно представить как результат преобразования (конструирования) окружающего мира. Но понятие «конструирование» стало востребовано в науке на рубеже 70 г.г. XX в. по причине существенных изменений в современной культуре, начавшихся примерно в этот период. Речь здесь идёт о значительном

увеличении возможностей манипулирования людьми (путём индоктринации, насильственного внушения), о духовном производстве, производстве новостей и конструировании будущего. (Всё это стало возможно в результате возросших возможностей информационных сетей и создания их интегральных объединений в мировом масштабе.) Данную ситуацию наиболее адекватно выразили П.Бергер и Т.Лукман в работе «Социальное конструирование реальности». В этой работе авторы показали принципиальную возможность участия и роль «субъективного фактора» в изменениях в обществе, в определённом смысле в воздействии на исторический процесс. Они вслед за Дюркгеймом «уравнивали в правах» духовную культуру и внешнюю физическую реальность в процессах, происходящих в обществе. Для описания процессов, происходящих в обществе, они применяли понятие «субъективная реальность» (так же как это делал В.Вундт и некоторые другие учёные). «Идентичность, - по их мнению - , безусловно, является ключевым элементом субъективной реальности».31 В последней четверти XX в. проблеме создания (конструирования) новой культурной реальности, «цивилизации иллюзий» в индустриальном обществе были посвящены многие исследования, В их числе работы посвященные сценарному развитию событий на индивидуальном уровне(Э.Бьерн) и индоктринации на уровне общности (И.Эйбл-Эйбесфельдт), а также выяснению характера культурной реальности, в которой групповые фантазии защищают больше жизни, а мифы являются важнейшими регуляторами функционирования общности. (Основателями исследования процессов внушения в обществе были Г.Тард, Г.Лебон, В.Бехтерев). Вопросы, связанные с существованием феноменов культурной реальности очень сложны и не имеет однозначных ответов. Но всё же ребёнок, спрашивающий взрослых - есть ли дед Мороз на самом деле? - намного глубже понимает суть проблемы по сравнению с Б. Андерсоном, для которого воображаемые сущности не существуют. Ребёнка интересует, как, каким образом существует дед Мороз. А для Андерсона, автора книги «Воображаемые общности» всё, что нельзя потрогать или, хотя бы увидеть- это воображаемое и несуществующее в реальности, всего лишь какой-то мысленный конструкт. Столь радикальный эмпиризм Андерсона сближает его с программой формализма. Но любой ребёнок не согласится с Андерсоном, так как живёт в особом мире культуры с её особыми законами и правилами. Пусть даже Андерсон прав и воображаемые объекты не существуют, но они существенны для функционирования общества, общности и индивида. Человек без сказок это объект только статистики говорил К.Юнг. Культурная (социальная) антропология без воображаемых (несуществующих) объектов (суеверий, традиций, чертей, ведьм, колдовства, мифов, шаманов и т.д.явлений) невозможна, так же как невозможно представить историю человечества без сказок , религиозных верований и Бога.

Всё вышесказанное не означает неприменимость конструктивистского подхода к анализу современной культуры. Безусловно, в эпоху постановочной действительности (с 80 г.г. XX в.) многие феномены, существующие в обществе, в том числе агрессивные патологические формы этнической идентичности, которые приводят к конфликтам и военным столкновениям, конструируются и при этом с определённой целью (такие конфликты были одной из причины исчезновения СССР). Такие формы этнической идентичности учитываются и в концепции Дж.Де Воса, и Дж.Деверо как негативные явления (дисассоциативная идентичность). Но при этом нельзя упрощать сложность устройства культурной, социальной реальности (особенно это касается весьма неоднозначной проблемы существования того или иного феномена). Далее, конструктивизм достаточно адекватно описывает процессы, происходящие в современной культуре, начиная с 80 г.г. XX в., но такой подход неприемлем в познании предшествующих исторических периодов и традиционного общества. В конструктивизме невозможно использование также методологического индивидуализма, так как речь здесь идёт об общностях, массах людей, а не атомизированных индивидах, а отрицание роли психологии резко понижает его продуктивность, так как именно психология и психобиология раскрывает механизмы индоктринации. Кроме этого, очень часто «конструирование» происходит на основе реальных феноменов, искажая и, как правило, гипертрофировано преувеличивая их. Так в статье журнала «Эксперт»(2006 № 5) «Страсти по демографии» В.А.Тишков убедительно показал индоктринируемый негативный образ России в средствах массовой информации в связи демографическими проблемами (общими, кстати, с западными странами). Он привёл репрезентативные примеры создания образа умиряющей России, негативно влияющий на имидж нашей страны за рубежом и оказывающий деморализующее воздействие на жителей её, формируя синдром пассивности, безучастности, имеющий и экономические последствия. Безусловно, что подобное явление существует и является частью целенаправленного воздействия на граждан России (неясно, правда кем и с какой целью). Но в то же время нельзя отрицать и явно кризисные явления в демографической ситуации, существующей в России в первом десятилетии XXI в., которые есть основа этой индоктринации.

Наряду с конструктивизмом существует мобилизационная теория этнической идентичности, которая в центр своего внимания помещает вопросы, связанные с оживлением, в определённом смысле возрождением этнической идентичности в определённые исторические периоды. На мой взгляд такой подход весьма актуален для России начала XXI в. и многих постсоветских государств. Наиболее продуктивная версия такого подхода изложена в ряде работ М.Н.Губогло. Особенно важным и существенным мне представляется, что М.Н.Губогло рассматривает процессы этнической мобилизации вместе

с межэтнической интеграцией и большую роль в проблеме идентичности в целом отводит истории и психологическим аспектам указанного круга вопросов.³²

Достаточно подробно рассматривая различные подходы к пониманию этнической идентичности, автор стремился показать многообразие направлений в изучении этой безусловно ключевой проблемы культурной (социальной) антропологии. В то же время в настоящем изложении было показано, что и позиция Г.Стейна, и позиция Дж.Де Воса не сводимы к формальной классификации, подразделению на примордиализм, конструктивизм. В большей степени это касается концепции Дж.Де Воса. Смысл позиции Дж.Де Воса и его коллег может быть понят в контексте исканий в культурной антропологии во второй половине XX в. Понятие «этническая идентичность» у Де Воса приобретает дополнительное содержание в историческом контексте как одна из форм изучения культурной идентичности, психологического своеобразия культур и личностей (психологические типы культур – «национальный характер» - этническая идентичность- национально особенное «Я»). Особенностью концепции Дж Де Воса является использования понятия «этническая идентичность» при анализе широкого спектра проблем многомерного социопсихологического континуума общности. Значительное внимание он уделяет анализу проблем адаптации мигрантов, этнических меньшинств, отдельных личностей (в большей степени это касается проблем девиантного, отклоняющегося поведения). И, наконец, позиция Дж.Де Воса и его коллег направлена на признание многообразия и многомерности современного мира. Идеи психокультурного подхода Дж.Де Воса и его коллег наиболее концентрировано выражены в изданиях книги «Этническая идентичность» 1975, 1982, 1995 и издании в XXIв.(2006 или 2007 г.) Позиция культурных антропологов XX в. состоит в резком неприятии конструируемого и индоктринируемого образа однообразного и универсального мира или однополярной глобализации.

В заключении хотелось бы кратко высказаться по одному конкретному вопросу. А именно можно ли относить теорию этноса Ю.В.Бромлея однозначно к примордиализму. Я думаю, что этого делать нельзя, так как у него присутствует ситуативный характер формирования идентичности, а не предопределённый наследственностью, генами. К действительно примордиалистской трактовке этноса можно отнести теорию Л.Н. Гумилёва.

Развитие исследований культурной (этнической) идентичности в культурной антропологии в 80 – 90 г.г. XXв.

В то время как шла общенаучная дискуссия об этничности, в культурной антропологии продолжались исследования культурной (этнической) идентичности. Как уже отмечалось в

общей главе о культурной антропологии (ч.1 гл. 1 прим. 47), одной из центральных тем 80 – 90 г.г. XX в. этой дисциплины было самое разнообразное изучение культур и личностей при помощи понятия « Self». Значительное внимание именно такому подходу уделялось при анализе особенностей культур и личностей. Одно из направлений исследований культурной идентичности сосредоточилось на исследовании самосознания личностного «Я», отличающегося от ощущения телесности. Значительную роль здесь играет эмоциональное противопоставления «Я», как волевого начала всей остальной телесности, рассмотрение себя в качестве предмета размышлений. Данное направление исследований получило выражение в сборнике работ « Теория культуры» (1984), изданной под редакцией Р.Шведера и Р. ЛиВайна.

Иной подход к изучению этнической идентичности продемонстрировали авторы сборника «Культура и Self », опубликованного в 1985 году под редакцией А.Марселлы, Дж. Де Воса и Ф.Л.К. Хсю и посвященного сравнительному анализу западной и азиатской типам идентичности. Центральной в этом аспекте является исследование Ф.Л.К. Хсю, в котором он использует гомеостатическую концепцию активности личности и уровни её взаимодействия с окружающим миром. Особую роль в функционировании культурной идентичности играет взаимодействие с кругом близких (людей), удовлетворение потребности в эмоциональной близости (привязанности). Более подробное изложение взглядов Ф.Л.К. Хсю будет осуществлено в главе «Антропология коммуникации». Здесь же следует отметить, что у Хсю важнейшим аспектом культурной идентичности является специфичные для типа культур эмоционально-личностные отношения людей друг с другом. При этом культуры отличаются друг от друга тем, *как* люди удовлетворяют свои потребности в круге близких. В этом и есть существенное отличие азиатского типа идентичности (Япония, Китай) от западного (США).³³ В Китае эмоциональные потребности удовлетворяются в общности близких родственников, в Японии в семье и в коллективе на работе. В США только на первом этапе жизненного пути эмоциональные потребности удовлетворяются близкими людьми. В последствии эмоциональная энергия реализуется во-вне на развитие технологий и культуры. Если в азиатской культуре аффективные связи (привязанность) устанавливаются с людьми и они остаются на протяжении всей жизни, то в западной большую роль на более поздних этапах жизненного пути играют существенную роль аффективные отношения с заместителями человека – культурными символами, развитием технологий, Богом и другими привязанностями индустриального мира.

Таким образом, этническая идентичность во многом определяется именно чувствами. С рождения ребёнок постепенно устанавливает эмоциональный контакт с окружающими его людьми, предметами культуры, образами и символами культуры, с природным окружением.

Вследствие этого и Дж. Де Вос, и Ф.Л.К. Хсю такое большое внимание уделяют роли чувств в этнической (культурной) идентичности. Дж. Де Вос делает акцент на чувстве солидарности, чувстве общности, чувстве принадлежности, чувстве любви к родному дому, к Родине. Отличия в культурной (этнической) идентичности выражаются в различии форм удовлетворения эмоциональных потребностей человека, месте чувственного компонента в культуре, значении чувственного восприятия для той или иной этнокультурной общности. Это накладывает отпечаток на стили мышления и доминирующие модели поведения. (Может быть рассудочная однозначная форма восприятия мира и соответственно калькулируемая, вычисляемая модель поведения, а может быть метафорическое видение мира и неоднозначность моделей поведения).

Важную роль в концепции этнической идентичности Дж.Де Воса играет деление поведения на инструментальное и экспрессивное, которое он использовал ещё в своих ранних исследованиях, посвящённых адаптации японцев США. Инструментальное поведение осуществляет какую-либо цель, оно может принести выгоду или решить какие-то задачи. Само по себе оно в основном средство. Экспрессивное поведение само и есть цель. Его осуществление и есть конец процесса. Б.Малиновский показал, например, экспрессивный характер трудовой активности в традиционном обществе. Там ценится умение трудиться, а не результат – больше или меньше урожая (Об этом подробнее см. главу «Экономическая антропология»). В то время как в современном обществе труд имеет исключительно инструментальный характер. Примерно также как с трудом в традиционном обществе, обстоит дело и с эмоциональным аспектом идентичности. Своих детей, женщин, Родину любят не потому, что это даёт прибыль и является средством достижения каких-либо целей, а потому что сложилась эмоционально-аффективная связь, не требующая каких-либо объяснений или доказательств (или не сложилась). Поэтому фундаментальная часть этнической идентичности состоит в чувствах, экспрессивном поведении и никак не может быть «интеллектуальным» или «ментальным» конструктом. «Интеллектуальный конструкт» не может содержать и отражать эмоционально-аффективные связи - влечения и привязанности. Чувство общности, принадлежности во многом связано с действием «привязанности», о которой достаточно подробно шла речь в главе о детстве. Но всё вышесказанное не означает, что этнической идентичности, этничности не свойственны и черты инструментального, прагматического поведения, в котором она становится способом взаимодействия в социальной структуре общества.

Дальнейшая разработка проблем этнической идентичности получила отражение в новом труде, изданном под редакцией Дж.Де Воса и Л. Романусси-Росс, продолжающим серию коллективных работ, посвящённых этнической идентичности (Этническая идентичность:

созидание, конфликт, приспособление (1995)). В предисловии и заключительной статье к данному изданию Дж. Де Вос ещё раз сформулировал основные принципы анализа этнической идентичности. «Окончательно, этничность есть социальная привязанность и экзистенциальный смысл, происходящий из человеческой потребности в непрерывной принадлежности.»³⁴ (Другими словами потребности в привязанности, общности) В совместной статье Дж. Де Воса с Л. Романусси-Росс «Этническая идентичность: психокультурная перспектива» уделяется значительное внимание взаимодействию объективного и субъективного смысла этнической идентичности. Объективное значение связано с территориальными, экономическими, религиозными, культурными, эстетическими и лингвистическими особенностями этнокультурных общностей. Субъективный смысл этничности состоит в чувстве социальной принадлежности (привязанности, преданности), переживании этого чувства, наряду с чувством веры в общее происхождение. Дж. Де Вос и его коллеги по указанному труду рассматривают этническую идентичность как динамическую систему взаимодействий не исключаящую и момента конструирования со стороны общества. В поле их зрения современные проблемы, связанные с миграцией, созданием новых наций-государств (Африка), место меньшинств в современных государственных образованиях и другие вопросы. Сам Дж. Де Вос по-прежнему значительную роль отводит преемственности связи между прошлым (этничность), настоящим (социально-экономический статус и членство в политической общности (нации-государстве), общегражданская позиция) и будущим, выраженным в религиозной и политико-идеологической форме. Определенное место в его исследованиях отведено проблеме выяснения соотношения этнической идентичности и медицинской антропологии или роли этничности в тактике и способах лечения.³⁵ В совместной статье Дж. Де Воса и Л. Романусси-Росс рассматривается весьма интересное общее значение этнической идентичности, состоящее в поисках ответа на вопрос – кто мы? С ним же связаны и другие проблемы этого же круга – как мы отличаемся? И что мы должны делать? Содержание статьи по духу очень близко к серии передач российского телевидения «Кто мы?» (канал «Культура», автор Ф. Разумовский). Проблемы, связанные с анализом современных межэтнических отношений, в том числе в аспекте поиска самоидентификации были предметом и других исследований Дж. Де Воса. Среди них «Интерперсональный Self: уровни психокультурного анализа» (в соавторстве с К. Вагом), «Психокультурный подход к этническим взаимодействиям в современных исследованиях», «Социальный авторитет и статус меньшинств: проблемы интернализации и отчуждения».³⁶

Классические вопросы человеческого бытия – кто мы? и что делать? – стали весьма актуальной темой для размышлений многих представителей культурной антропологии.

Сторонники психокультурного подхода в современной американской культурной антропологии стремятся анализировать данные проблемы в динамике, выделяя основные взаимодействующие категории – этническая идентичность, многообразные культуры, конфликт и приспособление, личностное Я, эмоционально-аффективные отношения людей друг с другом, соотношение рационального и чувственного в культурах. В начале XXI в. проблемы национальной идентичности в США выдвигаются на первый план. Осмыслению этих проблем посвящено ещё одно исследование возмутителя спокойствия 90 г.г XX в С.Хантингтона. Его новый труд так и называется «Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности» (2004).³⁷ Его книга посвящена раскрытию содержания американской национальной идентичности, то есть рассмотрению США в качестве метакультурной общности или ответу на вопрос – Кто мы? Цель его работы привлечь внимание к кризисным моментам функционирования национальной идентичности в современных США и проанализировать пути возрождения её в XXI веке. Большой акцент, как всегда, С.Хантингтон делает на глобальном значении идентификационных процессов в США. Вероятно опыт изучения этнической идентичности в культурной антропологии США и размышления С.Хантингтона были бы весьма полезны при анализе аналогичных проблем в России XXI века.

Примечания.

- 1 См.: Таболина Т.В. Этническая проблематика в современной американской науке. М., 1985.
- 2 Glazer N., Moynihan D. Ethnicity: Theory and experience. Cambridge (Mass). 1975. P. 17.
- 3 Таболина Т.В. Указ. соч. С. 12-37; Она же. Проблемы изучения этнических процессов в современном американском обществоведении // Советская этнография. 1983. № 4. С. 140-151.
- 4 De Vos G., Romanucci-Ross L. Ethnicity: Vessel of meaning and emblem of contrast // Ethnic identity. 1982. P. 363.
- 5 De Vos G., Romanucci-Ross L. Introduction 1982 // Ethnic identity. P. XI.
- 6 Ibid. P. 89.
7. Ibid. P. 39-40.
8. См.: De Vos G. The Japanese adapt to change // The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, 1980. P. 233
9. De Vos G. Ethnic pluralism : Conflict and accommodation// Ethnic identity. P.17.

- 10 Stein H.F. The psychoanthropology of American culture. Ch. 2. The white ethnic movement. Pan-ism, and the restoration of early symbiosis: The psychohistory of a group-fantasy. N.Y., 1985. P. 34.
- 11 Ibid. P. 43.
- 12 Ibid. P. 49.
- 13 Ibid. P. 62.
- 14 Ibid. P. 68.
- 15 Stein H.F. The psychoanthropology of American culture. P. 68, 69.
- 16 Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Знание - сила. 1991. № 1. С. 11.
- 17 Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. Munchen, 1983. S. 221-222.
- 18 Ibid. P. 273.
19. Stien H. The Psychoanthropology of American Culture. N.,Y., L. 1985. P. 43.
20. Op.. cit. P.10
21. Op. cit. P. 11
22. Op. cit. P. 10, 13.
23. Op. cit. 14.
24. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире. М., 2004. С.21.
25. Доклад ... С.5.
26. Указ. соч. С.17.
27. Лейтин Д.Д. Теория политической идентичности / Этническая мобилизация и межэтническая интеграция. М., 1999. С. 57.
- 28 Там же.
29. Указ. соч. С. 68.
30. Музыкантский А. Теория противоречивого бытия / В мире науки. 2007 № 3. С. 72.
31. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности» М., 1995. С. 279.
32. См. Губогло М.Н. К изучению идентичностей. Вопросы теории / Этническая мобилизация и межэтническая интеграция. М., 1999. С. 265 – 301.
33. Hsu F.L.K. The Self in Cross-Cultural Perspective // Culture and Self: Asian and Western Perspective/ Eds. A/Marsella et al/ L., 1985. P. 24-55.
34. De Vos G., Romanucci-Ross L. Ethnic Identity : A psychocultural perspective// Ethnic Identity : Creation, Conflict and Accommodation. L.,1995. P. 350.
35. Op. cit. P. 365-366.

36. See. De Vos G., Vaughn C. The Interpersonal Self : A Level of Psychocultural Analysis// The Psychoanalytic Study of Society vol. 17. N.Y., 1993; De Vos G. A Psychocultural Approach to Ethnic Interaction in Contemporary Research// Ethnic Identity, Formation and Transmission among Hispanics and Other Minorities. N.Y., 1993 ; De Vos G. Social Authority and Minority Status : Problems of Internalization and Alienation // Political Psychology : Cultural and Cross-Cultural Perspectives (Ch.12) N.Y., 1999.

37. Хантингтон С. Кто мы? М., 2004

.

Литература.

Де Вос Дж. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация / Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001.

Губогло М.Н. Идентификация идентичности. М., 2003.

Лейтин Д.Д. Теория политической идентичности / Этническая мобилизация и межэтническая интеграция./ Под ред. М.Н.Губогло. М., 1999.

Розенбергер Н. Диалектическое равновесие в полярной модели «Self»: пример Японии / Личность, культура, этнос. М., 2001.

Таболина Т.В. Этническая проблематика в современной американской науке. М., 1985.

Хсю Ф.Л.К. Базовые американские ценности и национальный характер. // Личность...М., 2001.

Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.

Вопросы к главе

1. Что представляет собой концепция «плавильного тигля»?
2. Есть ли такой народ - американцы?
3. В чем состоит специфическо-эпическое содержание американской культуры?
4. Сколько лет государству США?
5. Как определяют понятие «этничность» Дж. Де Вос и Г. Стейн?
6. Как вы понимаете термин «Self»?
7. Каково значение теоремы К.Гёделя для наук о человеке?
8. Нужна ли преемственность с прошлым?
9. Что такое «аномия» Э. Дюркгейма?
10. Нужен ли вам (нам) мир детства?
11. Необходимы ли человеку «корни»?

12. В чем общий смысл концепции «новой этничности» (Новака)?
13. Есть ли виды у реальности?
14. Должен ли быть человек эмоционально-чувственным существом? Возможен ли разум без эмоций?
15. Что такое «дисассоциативная идентичность»?
16. В чём состоит содержание и направленность критики К. Лоренцем «позднебуржуазного репрессивного общества»?.

Темы письменных работ

1. Особенности изучения проблемы «этническая идентичность» в США в 70-80-х годах XX в.
2. Основные черты американской культуры в XX в.
3. Теория символического интеракционизма и исследование национально-особенного «Я» в 80-90-х годах XX в.
4. Значение мира детства для этнической идентичности.
5. Концепция «социального характера» Э. Фромма.
6. Современный неопозитивизм и проблема познания человека.
7. Изучение этнической идентичности в России в конце XX – начале XXI века.
8. Значение исследований «привязанности» для изучения этнической идентичности.
9. Анализ национальной идентичности американцев в работе С.Хантингтона.
10. Роль религии в идентификационных процессах в США (по работе С.Хантингтона «Кто мы?»)