**Культурная вариативность регуляторов социального поведения**

Стефаненко Т.

**1. Регулятивная функция культуры**

Во второй половине XX века ни у кого не вызывает сомнения, что основным фактором, лежащим в основе межэтнических различий психики, является культура, даже если учитывать многозначность этого понятия. Но культура не только многоаспектна, но и многофункциональна. Среди множества выполняемых ею функций одной из важнейших» является регулятивная функция в той или иной мере определяющая поведение людей. Мы не случайно сделали оговорку о разной мере регуляции поведения культурой: существуют значительные межкультурные и межличностные различия в степени индивидуализации поведения, соотношения его реактивных и активных компонентов. Кроме того, как совершенно справедливо отмечает Ю.М. Лотман, «для общества существуют совсем не все поступки индивида, а лишь те, которым в данной системе культуры приписывается некоторое общественное значение» (Лотман, 1992 а, с. 297).

Иными словами, оказывая влияние на социальное поведение, культура определяет лишь поведение, которое А.Г. Асмо-ов называет социотипическим поведением личности. Это то поведение, которое, выражая типовые программы данной культуры» и регулируя поведение в стандартных для данной общности ситуациях, освобождаем индивида от принятия индивидуальных решений (Асмолов, 1990, с. 271-272) . Так как «социотипическое поведение пригнано к определенному образу жизни, оно дает сбой тогда, когда человек сталкивается с нестандартной ситуацией, в частности попадает в другую культуру» (Там же, с. 102).

Что же это за типовые программы культуры, являющиеся регуляторами человеческого поведения? На наш взгляд, все регуляторы социотипического поведения можно объединить понятием «традиция». Используя его, мы исходим из того, что в последние десятилетия в\* мировой науке все отчетливее прослеживается тенденция понимать под традицией более широкий, чем прежде, круг явлений и процессов (см. Осипова, 1985). Так, в настоящее время трактовка содержания традиции расширилась за счет включения в нее устойчивых для культуры (стереотипных) форм поведения, т.е. обычаев, тогда как раньше существовала тенденция относить категории «традиция» и «обычай» к разным сферам жизни: традицию – к духовной сфере жизни общества, а обычай – к сфере наблюдаемого поведения. Соответственно в этнопсихологии в качестве традиций изучались передаваемые из поколения в поколение особенности отношения человека к миру – ценности, интересы, «убеждения, нравственные нормы, являющиеся базой для его решений и действий. А в качестве обычаев – устойчивые формы или стереотипы поведения.

Мы не будем входить в тонкости разграничения терминов «культура» и «традиция». Среди многих, зачастую исключающих друг друга концепций, нам ближе та, которая рассматривает традиций как понятие более узкое по сравнению с понятием культуры, как «центральную зону культуры», ее неизменный по своей сути, хотя и способный к значительным внешним изменениям, стержень (см. Лурье, 1997). Нам представляется правомерной также точка зрения О. А. Осиновой, согласно которой между тремя понятиями существует «определенная соотнесенность по вертикали: понятие «культура» выступает как более общее по отношению к традиции, а традиция, в свою очередь, как более общее, да отношению к обычаю» (Осипова, 1985, с.49). «Традиция каждой культуры имеет целостный характер и представляет собой сложную систему взаимосвязанных между собой» элементов – .обычаев, ценностей, норм, идеалов, убеждений, являющихся регуляторами поведения человека. Доступнее всего для этнологического и этнопсихологического изучения выработанные культурой модели доведения – обычаи, непосредственно проявляющиеся в поведении ее отдельных членов. И даже не все обычаи, а те из них, которые лишь внешне «оформляют» общечеловеческие инвариантные модели поведения (см. Байбурин, 1985).

Соблюдая определенные обычаи, можно есть за столом или сидя на долу, использовать многочисленные столовые приборы или только собственные руки, добиваться бесшумного пережевывания пищи или чавкать, как это делали гости в китайских домах, чтобы показать, что пища вкусна. Можно даже на какое-то время, например во время поста, воздерживаться от пищи или ее некоторых видов. Но альтернативного способа поведения – не есть вообще – не существует.

Впрочем, пост как воздержание от пищи относится уже к другому типу обычаев, в которых стереотипизации подвергаются не только внешние аспекты поведения, а по словам А. К. Байбурина, «стереотипизируется как план выражения, так и план содержания», и особенности культуры проявляются в глубинной структуре стереотипа поведения (Байбурин, 1985, с. 12). Такой обычай является многокомпонентным явлением и, непосредственно регулируя поведение членов общности в качестве стереотипа, неразрывно связан с другими элементами традиции.

Так, в русской деревне существенную роль играли помочи: сложный» состоящий из многих разнородных элементов – хозяйственно-трудового, бытового, фольклорного, ритуального характера – «обычай, в центре которого – совместный неоплачиваемый труд крестьян для аккордного завершения какого-либо срочного этапа работ у отдельного хозяина» (Громыко, 1986, с. 33). В XIX веке помочи были распространены по всей России и применялись для многих видов работ: жатвы (дожинки), сенокоса, строительства новых изб, перевозки леса, заготовки квашеной капусты (капустки) и т.п. Все виды помочей состояли из повсеместно повторяющихся, хотя и с некоторыми вариациями, элементов: а) приглашения хозяином помощников, б) сбора участников, в) трудовой деятельности, которая обычно сопровождалась песнями, шутками, играми, т.е. не отделялась четко от праздничной части и, как правило, завершалась традиционным ритуалом, г) угощенья участников, д) гулянья.

Хотя помочи «представляли собой вполне законченный и цельный обычай, выделяемый в самосознании этноса в самостоятельное явление» (Там же, с.33), в них отражались и другие (элементы традиции:

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

• нравственные нормы, существовавшие в русской общине: а) норма милосердия – «совершенно безвозмездные (т.е. без непременного угощения) помочи общины отдельному члену ее при особенно неблагоприятных для него обстоятельствах (пожар, болезнь, вдовство, сиротство, падеж лошади) были по крестьянским этическим нормам обязательными» (Громыко, 1986, с.60); б) норма равенству, проявляющаяся в поочередных помочах, «которые производятся последовательно у всех участников» (Там же, с. 63).

Именно исследование таких элементов традиции, как ценности и нормы, получило широкое распространение в современной этнопсихологии. Но при рассмотрении традиции в качестве структуры взаимосвязанных элементов первостепенное внимание в последнее время уделяется особенностям той или иной культуры, которые «пронизывают» все ее элементы и проявляются в поведении ее членов. Такой подход характерен для многочисленных попыток найти одну или несколько стержневых особенностей или «измерений» культуры. Проанализировав большой объем литературы, У. и К. Стефаны выделили 11 предложенных разными авторами измерений культур:]

• Индивидуализм/коллективизм или ориентация на индивидуальные/групповые цели;

• степень толерантности к отклонениям от принятых в культуре норм (степень «натяжения поводка» между нормами и индивидом);

• степень избегания неопределенности и, соответственно, потребности в формальных правилах;

• маскулинность/фемининность, т.е. оценка в культуре качеств, рассматриваемых стереотипными для мужчин/женщин, и степень поощрения традиционных тендерных ролей;

• оценка природы человеческого существа как «хорошей», «дурной» или «смешанной»;

• сложность культуры, степень ее дифференциации;

• эмоциональный контроль, степень допускаемой эмоциональной экспрессивности;

• близость контактов или допустимые во время общения дистанции и прикосновения;

• дистанция между индивидом и «властью», степень неравенства между вышестоящими и нижестоящими ;

• высокая контекстность/низкая контекстность или максимизация/минимизация различий в поведении в зависимости от ситуации;

• дихотомия человек/природа или степень господства человека над природой, подчинения природе, жизни в гармонии с природой (см. Stephan, Stephan, 1996).

Конечно, это далеко не все измерения культур, в основу которых положены оппозиции психологического типа. Так, из анализа американских исследователей выпало различение культур по ориентации во времени (на прошлое, настоящее или будущее) и по степени предпочитаемой активности (стремление быть, становиться или делать) (см. Berry et al ., 1992), а также принятое в культурантропологии противопоставление культуры вины и культуры стыда (см. Кон, 1979). Ю.М. Лотман влияние культуры на поведение человека обнаруживает и при сопоставлении письменных и бесписьменных культур. По его мнению, в письменных культурах человек выбирает стратегию своего поведения исходя из причинно-следственных связей или ожидаемой эффективности, а «бесписьменная культура с ее ориентацией на приметы, гадания и оракулов переносит выбор поведения во вне-личностную область» (Лотман, 1992 в, с.104).

Измерения культур охватывают разное количество элементов, регулирующих поведение индивида в общности. Но между ними имеется и нечто общее: во всех случаях элементы традиции – ценности, нормы, обычаи и т.п. – анализируются с точки зрения проявляющегося в них стержневого компонента структуры. Такие «наборы элементов субъективной культуры, организующиеся вокруг какой-то темы», Г. Триандис называет культурными синдромами ( Triandis , 1993, р.156). Так, при рассмотрении в качестве культурного синдрома индивидуализма подобной точкой отсчета является ориентация на автономного индивида, а при рассмотрении коллективизма – ориентация на некий коллектив – семью, племя, этнос, государство, религиозную группу и т.п. Иными словами, если использовать более привычное для отечественной науки понятие, это все те традиции, в которых отражается первоочередное поощрение культурой потребностей, желаний, целей либо автономного и уникального индивида, либо группы.

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

**2. Индивидуализм и коллективизм**

Социальные психологи заинтересовались этой темой относительно недавно, но в культурантропологии, социологии и общей психологии ее изучению посвятили работы многие серьезные исследователи. Так, Дж. Брунер одной из двух основных групп культурных факторов, обусловливающих познавательное развитие , рассматривает ценностные ориентации – ориентированность культуры либо на коллектив, либо на индивида (см. Брунер, 1977). С его точки зрения, индивидуалистическая ориентация характерна для современных культур, а коллективистическая ориентация – для традиционных культур, в которых «субъективизм личности... не культивируется; наоборот поддерживается идея реальности, единства человека и мира» (Там же, с. 328). Брунер напрямую связывает отсутствие власти человека над средой с коллективистической ориентацией: так как индивид традиционного общества не располагает возможностями влиять на условия среды, он меньше отделяет себя от физического мира и других индивидов.

Американский исследователь полагает,, что фактором, формирующим выбор индивидуалистической или коллективистической ориентации, является интерпретация взрослыми ранних действий ребенка. Он приводит данные, согласно которым у племени уолоф в Сенегале двигательная активность маленьких детей интерпретируется не сама по себе,, а лишь как знак отношения к тем или иным членам общности. По мнению Бруне-ра, социальная интерпретация двигательных актов способствует тому, что ребенок уолоф в будущем будет больше идентифицировать себя с группой и меньше различать физические и социальные явления.

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

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

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

К настоящему времени социальными психологами проведено большое количество сравнительно-культурных исследований индивидуализма и коллективизма, которые если теперь и рассматриваются на групповом уровне как ценности, то как «мета-ценности», включающие в себя обширный кластер убеждений и стереотипов поведения: более четко операционализированные ценности, например ценности независимости и подчинения, нравственные нормы, обычаи, культурные скрипты и т.п. Или, вслед за Триандисом, используется понятие культурных синдромов.

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

Многочисленные исследования продемонстрировали полезность категорий индивидуализма и коллективизма для концептуализации, предсказания и объяснения межкультурных различий в поведении индивидов. Например, выявлены различия у членов двух типов культур в локусе контроля, каузальной, атрибуции, проявлении эмоций, значимости личностной или социальной идентичности, способах выхода из конфликтов, стилях преподавания, и т.д. и т.п.

На основе своих и чужих исследований, в том числе анализа представлений 46 психологов и культурантропологов о действиях коллективиста и индивидуалиста в различных ситуациях, т.е. имеющейся у них «имплицитной теории индивидуализма/коллективизма», Г. Триандис попытался суммировать различия между двумя типами культур (см. Triandis , 1994; Hui , Tri - andis , 1986). Мы перечислим только некоторые из них, добавив особенности, выделенные Ш. Шварцем (см. Schwartz , 1990). Впрочем, израильский психолог предпочитает называть их соответственно коммунальными и договорными обществами, беря за основу социальную структуру, а не ценностные характеристики.

Основный смысл индивидуализма состоит в том, что человек принимает решения и действует в соответствии со своими личными целями, предпочитая их целям общественным. «Я» определяется в индивидуалистических культурах как независимая, способная выжить вне группы единица, а индивиды – как базовые единицы социального восприятия. Индивидуалисты являются членами многих групп, но – за исключением нуклеарной семьи – слабо с ними идентифицируются и мало от них зависят. Группы, в свою очередь, оказывают слабое влияние на поведение индивидов. Даже родители мало влияют на выбор друзей, работы, места жительства своих подросших детей. Обязанности и ожидания людей основаны на переговорах в процессе достижения или изменения личностного статуса. Приемлемыми признаются споры и конфликты внутри группы. Эмоционально индивидуалисты обособлены от окружающих и имеют склонность к уединению.

Основные ценности индивидуалистической культуры – свобода в поступках и самодостаточность, самостоятельность в суждениях, власть над окружающими – позволяют индивиду комфортно себя чувствовать в любом окружении или в одиночестве, отличаться от других и быть независимым.

В индивидуалистических культурах поведение в большей степени регулируется социальными установками, чем групповыми нравственными нормами. Отмечается даже ориентированность подобных культур на нарушение норм – «стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству» (Лотман, 1992 а, с. 296) . Существующие нормы поощряют независимость от группы: не принято одалживать деньги или брать взаймы вещи. При распределении материальных ресурсов превалирует норма справедливости, согласно которой вознаграждение должно соответствовать индивидуальному вкладу.

Основной смысл коллективизма – приоритет интересов группы над личными интересами: коллективист заботится о влиянии своих решений и действий на значимое для него сообщество. «Я» определяется с точки зрения группового членства, социальная идентичность является более значимой, чем личностная, а базовыми единицами социального восприятия являются группы .

Коллективисты осознают себя членами меньшего количества групп, чем индивидуалисты, но связаны с ними более тесно. Они чувствуют себя вовлеченными в жизнь других людей, у них преобладают потребности помочь в трудную минуту, проявить привязанность, в ситуации выбора посоветоваться, даже подчиниться:

«Говоря о связях между людьми, все это можно обобщить словом «заботливость». Чем больше заботы проявляет индивид по отношению к другим, чем больше связанным с другими он себя чувствует, тем брльщим коллективистов он является» ( Hui , Triandis , 1986, p . 240).

В свою очередь, группы оказывают сильное влияние на поведение индивидов. Наиболее значимыми признаются сообщества родственников, соседей, коллег, где люди связаны взаимными обязанностями и ожиданиями, основанными на их постоянном статусе. Это относится прежде всего к одному из двух выделяемых Триандисом типов коллективизма – вертикальному коллективизму, при котором акцентируется иерархия членов группы. Самоопределение в этом случае связано с особым местом в иерархии, а как физическое, так и социальное пространство рассматривается в терминах «почетное – менее почетное».

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

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

В коллективистических культурах групповые нормы являются более важным регулятором поведения, чем социальные установки. «Высоко оценивается «правильное поведение», «жизнь по обычаю», «как у людей», «по уставу»« (Лотман, 1992 а, с.296).

Нормативно поощряется зависимость от группы: одалживание денег или вещей способствует сохранению сети отношений, основанных на взаимности. При распределении ресурсов превалируют нормы равенства и удовлетворения потребностей. Так, в племенных поселениях все ресурсы объединялись в общий фонд, и даже в обществах охотников, поощрявших инициативу и независимость, крупная добыча часто делилась между членами сообщества.

Можно и дальше выделять особенности индивидуалистических и коллективистических культур, однако результаты теоретических изысканий и эмпирических исследований, полученные в последнее время, значительно усложняют картину. Так, III . Шварц указал на недостатки рассмотрения индивидуализма/коллективизма как дихотомии противоположных базовых ценностей (см. Schwartz , 1990).

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

Во-вторых, в любом современном обществе имеются важные универсальные ценности, которые, оставаясь коллективными, не являются групповыми (социальная справедливость, защита окружающей среды, защита мира).

В-третьих, на основе эмпирических исследований установлено, что некоторые ценности, считавшиеся характерными для одного из типов культур, являются значимыми для обоих. Так, в США давно описана связь индивидуализма с мотивацией достижений. Но и японцы или китайцы, оставаясь коллективистами, стремятся к достижениям . Шварц не обнаружил предполагавшейся связи индивидуализма с гедонизмом (поисками удовольствия и счастья), а коллективизма – с безопасностью. Более того, Пепитон утверждает, что возможна тесная связь между справедливостью и равенством: в США, где «распределение вознаграждений в соответствии с заслугами является доминирующей ценностью, господствует также правило честной оценки индивидуального вклада, т.е. норма равенства критериев при оценке заслуг всех людей» ( Pepitone , Triandis , 1987, p .489).

Как бы то ни было, в настоящее время коллективизм и индивидуализм уже не рассматриваются, как это делал Хофстеде, в качестве взаимоисключающих полюсов некоего теоретического континуума. Два культурных синдрома могут сосуществовать и в зависимости от ситуации более или менее ярко проявляться в каждой культуре, у каждого человека. В эмпирических исследованиях у одних и тех же людей по отношению к разным группам и в зависимости от целей взаимодействия были обнаружены обе ориентации.

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

Одна из- главных особенностей коммуникации в коллективистических культурах – существенная разница в стиле общения со «своими» и «чужими». Например, иностранцев поражает контраст между преувеличенной вежливостью японцев в общении со значимыми для них другими и их грубым поведением в общественном транспорте и на улицах современных городов.

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

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

В социальных науках стран Запада долгое время предсказывалась мировая тенденция прогресса к индивидуализму, якобы неизбежному в индустриальном обществе. Еще и сегодня некоторые авторы, особенно из бывших социалистических стран, утверждают, что современное общество идет к полному разрушению коллективистической ориентации. Так, польский психолог Я. Рейковски предсказывает что «общество, основанное на коллективистических принципах, не имеет шансов на процветание в современном мире» (Рейковски, 1993, с.29). Правда, он делает исключение для государств Дальнего Востока. Более того, Рейковски сам себе противоречит, рассматривая в качестве последствий вытеснения коллективистических норм и ориентации на государство в Центральной и Восточной Европе не только развитие личностной идентичности, но и попытки изыскать новые возможности для идентификации с какой-либо большой группой, чаще всего этнической или религиозной.

Многие современные исследователи вслед за выдающимися мыслителями XX столетия В. И. Вернадским и П. Тейяр де

Шарденом, напротив, считают, что развитие человечества при господстве индивидуалистической культуры ставит под угрозу выживание вида:

«Можно даже говорить о выраженной склонности человечества к самоубийству как вида. Выделение в качестве «атома» человечества не коллективов, не общностей (например, этносов), а индивида привело к утере видового инстинкта самосохранения» (Кара-Мурза, 1990, с. 9-10).

Действительно, общество, поведение членов которого регулируется индивидуалистическими ценностями свободы в поступках и самостоятельности в суждениях, кроме несомненных достоинств имеет и множество недостатков. Именно для него в большей степени, чем для общества коллективистического, характерны одиночество, разводы, депрессия, преступления, связанные с насилием, самоубийства.

В стремлении объединить лучшее из традиций коллективистических и индивидуалистических культур создается социологическая концепция коммунитпарианизма, рассматривающая как наиболее желанное качество личности в обществе способность жить в гармонии с окружающими, не теряя при этом собственной индивидуальности. Коммунитарианисты: «предлагают нечто среднее между индивидуализмом Запада и коллективизмом Востока, между эгоистической независимостью, традиционно понимаемой как мужская роль, и заботливостью, традиционно соотносимой с ролью женщины; между защитой индивидуальных прав и общественным благополучием; между свободой и братством; между я-мышлением и мы-мышлением» (Майерс, 1997, с.255).

**3. Вина и стыд как механизмы, социального контроля**

Среди регуляторов социотипического поведения большую роль играют нравственные нормы, т.е. системы представлений о правильном и неправильном поведении, требующие выполнения одних действий и запрещающие другие. Ранее мы уже затрагивали некоторые присущие нормам межкультурные различия. Но так как поведение любого человека складывается из выполнения норм и их нарушения, следует обратить внимание и на психологические механизмы, используемые культурами при осуществлении социального контроля за соблюдением норм.

На уровне индивидуального сознания мотивами, реализующими норму, могут выступать «страх», «стыд», «чувство долга», «ответственность», «честь», «сохранение лица», «совесть», «чувство вины», «чувство собственного достоинства» и т.п. Исследователи особое внимание обращают на значимость в конкретных культурах чувств страха, стыда и вины.

Страх – тревога человека за то, «что с ним сделают», если он нарушит или уже нарушил какое-либо правило. Страх, как отмечает Ю. М. Лотман, присущ не только человеку любой культуры, но и животным, но кроме страха существуют и специфически человеческие, сформированные культурой механизмы, гарантирующие соблюдение нравственных норм (см. Лотман, 1970).

Это – «стыд как ориентация на внешнюю оценку (что скажут или подумают окружающие?) и вина как ориентация на самооценку, когда невыполнение какой-то внутренней, интернализо-ванной нормы вызывает у индивида угрызения совести (самообвинение)» (Кон, 1979, с.86). Рассматривая эти регуляторы человеческого поведения в качестве стержневого измерения культур, Р. Бенедикт в своей знаменитой книге «Хризантема и меч» противопоставляла западные культуры вины восточным культурам стыда.

В качестве типичной культуры стыда она рассматривала японскую культуру, где «стыд считается основой всех добродетелей» ( Benedict , 1946, р.224). В культуре, где принадлежность к определенной группе значит больше, чем сохранение индивидуальности, а главным механизмом социального контроля является стыд, у человека формируется привычка соотносить свои действия с моральными оценками окружающих. «Стыд означает тревогу за свою репутацию; он возникает, когда индивид чувствует, что он в чем-то слабее других» (Кон, 1979, с.87), например из-за незрелости или порочности характера.

У японца чувство стыда воспитывается с раннего детства с помощью апелляции к общественному мнению, высмеивания и бойкота: «Над тобой будут смеяться. На тебя рассердятся. Тебя будут ругать» – набор аргументов, с помощью которых мать взывает к сознанию непослушного ребенка. Японская мать неспроста пугает шалуна: «Смотри, в дом больше не войдешь». Она грозит ребенку отлучением от семьи – первой общины, по законам которой приучается он жить. Все материнские аргументы в той или иной степени подразумевают наказание общинным бойкотом» (Цветов, 1991, с.92).

Подобные методы воспитания характерны и для японской школы: преобладают либо символические наказания – имя провинившегося пишут на доске, либо временное «исключение» из группы – его кормят отдельно, оставляют в классе во время пе- ремены и т.п. (см. Салимова, 1993).

Итак, самым страшным наказанием для японского ребенка является бойкот и отлучение от общности. И взрослые в культурах с высокой значимостью стыда как регулятора поведения больше боятся изгнания из общности, чем насилия. Из школьной программы по истории Древней Греции мы помним, как четко была разработана в греческих городах-государствах процедура остракизма – отправления в изгнание лиц, по закону невиновных, но опасных своим влиянием, – и как часто она использовалась.

В культурах, регулируемых прежде всего стыдом, наказание за незначительные проступки нередко сводилось к публичному увещанию. Если мир в русской деревне считал, что поступки члена общины запятнали репутацию всего селения, то сход занимался его «улещением», как это называлось в Ярославской губернии (см. Громыко, 1986). Но еще чаще наказание, как и в японских школах, было символическим: наказывали стыдом. В Древней Греции уличенный в клевете должен был носить миртовый венок, а уличенный в трусости – три дня сидеть на площади в женском платье (см. Гаспаров, 1995). В русской деревне стыдом наказывали девушек за потерю чести: мазали дегтем ворота, подрезали косу, поднимали подол.

Если в культуре велико значение чувства вины в качестве регулятора поведения, действия оцениваются и осуждаются самим человеком в соответствии с интернализованными нравственными нормами, даже когда окружающие на знают о его преступлениях. Суд над человеком, «включая не только его поступки, но и его помыслы», осуществляет совесть как внутренняя моральная инстанция (Кон, 1979, с. 88). Впрочем, существуют специальные способы, позволяющие человеку облегчить сознание греховности, например в христианстве подобную функцию выполняет исповедь.

В качестве классической культуры вины Бенедикт рассматривала пуританскую культуру первых американских поселенцев, которые пытались нравственное поведение строить исключительно на чувстве вины. Хотя, по мнению американской исследовательницы, в XX веке нравы в США значительно смягчились, «все психиатры знают, какие волнения доставляет современным американцам собственная совесть» ( Benedict , 1946, р. 223).

В течение многих столетий в западной культуре, воспитывая детей, уповали прежде всего на строгую дисциплину и телесные наказания: чувство вины пытались «вдолбить» в сознание в буквальном смысле слова. -Хорошо известно, что «в средневековой Европе били и пороли детей повсеместно, но особенно распространенной была эта практика в Англии» (Кон, 1988 б, с. 157-158). В этой стране телесные наказания не ушли в прошлое вместе со Средневековьем и временами Диккенса, а официально санкционированные порки были запрещены в английских школах только в самое последнее время. Как ни парадоксально, «рабская дисциплина» совмещалась с развитым чувством собственного достоинства английских джентльменов (Там же, с. 158).

После выхода в 1946 г. книги Р. Бенедикт психологи и культурантропологи проявили значительный интерес к анализу стыда и вины в качестве регуляторов социального поведения. Однако результаты сравнительно-культурных исследований привели их сначала к осознанию зыбкости границ между культурами вины и стыда, а затем и к отказу от этой типологии. Более того, так как в психологии вина рассматривалась как эмоция, возникающая на более высокой ступени развития человека, Р. Бенедикт даже обвинили в том, что, характеризуя японскую культуру как культуру стыда, она допустила ее «обидное сравнение» с культурой американской.

В настоящее время исследователи все больше склоняются к мысли о том, что взгляд на японскую культуру как на классическую культуру стыда является упрощенным. Когда японец осознает, что он нанес вред членам общины или запятнал родовую честь, он испытывает не только чувство стыда, но и жестокие угрызения совести. Более того, существуют эмпирические свидетельства того, что в ситуациях, когда американцы европейского происхождения испытывает стыд, американцы азиатского происхождения первого поколения – в том числе и японцы – обнаруживают более сложные смешанные чувства стыда и вины (см. Liem , 1997).

С другой стороны, исследователи «повысили статус» стыда в западном обществе, рассматривая его в качестве не менее важного, чем вина, механизма социальной регуляции. Впрочем, и Бенедикт подчеркивала, что стыд все в большей степени регулирует поведение американцев, а чувство вины присуще им в меньшей степени, чем их предкам (см. Benedict , 1946). Но современные исследователи пошли дальше, утверждая, что чувство стыда даже получает на Западе некоторый приоритет из-за предельной тревоги человека перед разрушением социальных связей, которое сопровождает унификацию культуры и идеологию индивидуализма. Даже если стыд отсутствует в социальном дискурсе и отрицается индивидом, он играет значительную роль в межличностных отношениях членов постиндустриального общества (см. Liem , 1997).

К этому можно добавить, что в основе и стыда, и вины лежит страх. Кроме того что он регулирует поведение представителя любой культуры в его взаимоотношениях «с чужими, посторонними, потенциально враждебными «они»« (Кон, 1984, с. 71), человек, замысливающий или совершающий неправедные поступки, испытывает страх либо быть осмеянным и отверженным «своими», либо – перед «Божьей карой» .

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

Согласно одной точки зрения, предполагается, что феноменология и структура стыда и вины идентичны во всех культурах. Варьирует лишь относительная их «выпуклость» в зависимости от других особенностей культур. В частности, эти понятия используются при выявлении различий между индивидуалистическими и коллективистическими культурами. По мнению Триандиса, представитель коллективистической культуры, ощущающий взаимозависимость с окружающими, отступив от общепринятых норм, прежде всего испытывает чувство стыда перед «своими». А в индивидуалистической культуре при несоблюдении норм человек чаще чувствует ответственность не перед группой, а перед самим собой (собственной совестью) или Богом (см. Triandis , 1994).

Социально-исторический контекст также влияет на «выпуклость» механизмов социального контроля, и не только вины и стыда, но и страха. Например, Ю. М. Лотман отмечает, что в атмосфере массового террора гипертрофия х страха вызывает атрофию чувства стыда, делая многих людей бесстыдными, способными писать доносы на ближайших родственников и друзей (см. Лотман, 1970).

Сторонники альтернативной точки зрения подчеркивают, что культуры различаются не только по частоте появления у индивидов чувств вины и стыда. Структура социальных отношений, культурные ценности опосредуют проявления этих и других эмоций, поэтому существуют качественные различия в том, какое значение им придается и насколько высоко они оцениваются. Так, в Японии стыд рассматривается как намного более позитивная ценность, чем в странах Запада, и во всех слоях японского общества имеет хождение пословица: «Кто чувствует стыд, тот чувствует и долг» (Пронников, Ладанов, 1985, с. 228).

Более того, исследователи выделяют культурно-специфичные формы вины и стыда. Так, среди японцев распространен редко встречающийся в западной культуре «разделяемый стыд», который испытывает человек, если нормы не соблюдаются членом группы, с которой он себя идентифицирует. В одном из исследований было выявлено, что японки испытывали стыд как члены социальной группы, когда наблюдали за другими женщинами, обнажающимися в общественном месте. Иными словами, в одних культурах стыд испытывает только индивид, совершающий «неподобающие действия», а в других – и люди, связанные с ним групповым членством (см. Lie т, 1997).

Не скроем, что подход, согласно которому существуют качественные различия в проявлениях вины и стыда в разных культурах, кажется нам более обоснованным, хотя и требующим дополнительных доказательств. Но какая бы точка зрения ни была верной, в любом случае, как совершенно справедливо отмечает И. С. Кон (1979), страх, стыд и вина составляют единый ряд регуляторов социального поведения.

**4. Конформность как регулятор поведения индивида в группе**

В социальной психологии изучаются не только определяемые культурой регуляторы социотипического поведения, но и регуляторы поведения другого уровня – приспособительные механизмы, используемые прежде всего при межличностных отношениях в малой группе: способы разрешения конфликтов, помогающее поведение, конформность и т.п. В настоящее время имеется множество данных о том, что и они в той или иной степени обусловлены культурой. Попытаемся проанализировать, как влияет культура на одно из перечисленных явлений – конформность, «имея в виду чисто психологическую характеристику позиции индивида относительно позиции группы, ...меру подчинения индивида групповому давлению» (Андреева, 1996, с. 207).

В начале 50-х гг. американский исследователь С. Аш, исследуя давление группы на личность, использовал ставшую классической экспериментальную процедуру, в которой участвовали «наивные» испытуемые и группа подставных лиц, находившихся в «сговоре» с экспериментатором. Задание состояло в определении того, которая из предложенного набора линий равна «стандартной» линии. При индивидуальном выполнении задания все испытуемые с ним справлялись. Но если «наивные» испытуемые отвечали вслед за другими членами группы, дававшими неправильные ответы, более трети из них демонстрировали конформное поведение. Иными словами, преодолевая конфликт между своим мнением и мнением группы, принимали мнение последней.

На протяжении довольно длительного времени конформность не только рассматривалась в качестве фундаментального процесса групповой динамики, но и ее уровень, выявленный Ашем, считался универсальным, не зависящим от культуры. Действительно, при повторении экспериментов в разные годы и во многих странах – Великобритании, Бельгии, Нидерландах, Португалии, Франции, Ливане, Гонконге, Кувейте, Заире – уровень конформности был близок к обнаруженному в США. Но столь же длинным оказывается и список стран, в которых испытуемые демонстрировали более высокий (Зимбабве, Гана, Фиджи, Китай), более низкий (Германия, Япония) и даже нулевой (Канада, та же Великобритания) уровень конформных реакций (см. Bond , Smith , 1996).

Даже в США по мере накопления данных исследователи столкнулись с множеством противоречивых результатов. Так, одни авторы доказывали, что для периода с 1974 по 1988 г. характерны значительные колебания в уровне конформности американцев, отражающие социально-политические изменения и сопутствующие им периоды подъема и спада протестной активности основных испытуемых – студентов. Другие социальные психологи утверждали, что американцы постепенно становятся все более конформными, иными словами, соглашались с идеей Д. Рисмена об увеличении в»современных постиндустриальных обществах числа индивидов, «ориентированных на других» (см. Рисмен, 1992). А результаты недавнего мета-анализа исследований, проведенных в США и использовавших экспериментальную процедуру Аша, свидетельствуют о неуклонном снижении уровня конформности в этой стране в период с 1952 по 1994 г. (см. Bond , Smith , 1996).

Но какая бы точка зрения ни казалась нам наиболее обоснованной, сама их противоречивость свидетельствует о том, что якобы универсальный уровень конформных реакций является, по меткому замечанию британских- исследователей С. Перрина и К. Спенсера, «дитем своего времени», отразившим эпоху мак-картизма и «охоты за ведьмами» начала 50-х гг. в США ( Perrin , Spencer , 1980, p . 405).

Исследование самих британских психологов, повторивших эксперимент в конце 70-х гг., со всей очевидностью показало, что результаты Аша являются дитем не только своего времени, но и «дитем своей культуры». В их эксперименте обычные британские студенты продемонстрировали полное отсутствие конформности, но увыходцев из Вест-Индии был зафиксирован достаточно высокий ее уровень, Авторы – социальные психологи – предположили, что в ответах членов этнического меньшинства проявилась тенденция к поддержанию группового единства.

Но с точки зрения этнопсихолога высокий уровень конформных реакций выходцев из Вест-Индии можно объяснить и влиянием культурных традиций. В культурах Запада с их акцентом на самовыражение и отстаивание своего мнения конформность обычно ассоциируется с покорностью и уступчивостью и считается однозначно отрицательным явлением. Но в культурах, где высоко ценится гармония межличностных отношений, податливость мнению большинства может интерпретироваться как тактичность и социальная сензитивность, «как в высшей степени положительное и желательное явление, социальная ценность и норма» (Агеев, 1990, с. 123).

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

А основываясь на уже рассмотренных нами идеях Барри (см. Barry , Child , Bacon , 1959), можно предположить, что конформные реакции проявляются с разной степенью интенсивности в зависимости от того, делается ли в культуре акцент на воспитании самоутверждения или уступчивости. Именно эту гипотезу проверял в семнадцати культурах Дж. Берри (см. Berry , 1979). По его мнению, культуры охотников и собирателей – общества с малыми запасами пищи, которые воспитывают в детях необходимые для выживания стремление к самоутверждению, креативность и исследовательский дух, – оказывают меньшее давление на личность, что приводит к меньшей конформности. А в сплоченных, стратифицированных сельскохозяйственных культурах – обществах с большими запасами пищи – социализация направлена на то, чтобы воспитать послушного, уступчивого ребенка, и функционален высокий уровень конформности.

Используя модификацию методики Аша, Берри сумел подтвердить данную гипотезу, обнаружив более высокий уровень конформности в культурах земледельцев и скотоводов, в частности у племени темпе в Сьерре-Леоне, и более низкий – у охотников и собирателей, например у эскимосов. Причины высокой конформности Берри видит в особенностях окружающей среды, которая делает ее функциональной, и в паттернах социализации, поощряющих конформное – функциональное в определенной экологии – поведение.

Хотя результаты исследований Берри являются ярким свидетельством того, что конформное поведение подвержено влиянию культурных норм и ценностей, направляющих отношения между членами группы, рамки его концепции ограничены традиционными культурами, относительно свободными от внешнего влияния. Когда Берри внутри культур сравнивал более «традиционные» и более европеизированные выборки испытуемых, вкусивших плоды западного образования, урбанизации и т.п., он обнаруживал, что знакомство с ценностями западной культуры ведет к меньшей вариативности уровня конформности между культурами.

Британские исследователи Р. Бонд и П. Смит, осуществившие мета-анализ исследований конформности за период 1952-1994 гг., предприняли попытку рассмотреть связь уровня конформности с культурными ценностями в более широком контексте (см. Bond , Smith , 1996). Всего в публикациях и диссертациях ими было обнаружено 68 отчетов о 133 исследованиях, авторы которых до мельчайших подробностей повторяли экспериментальную процедуру Аша по определению длины линий.

Считая, как и многие другие исследователи, наиболее важными измерениями культуры индивидуализм и коллективизм, Бонд и Смит рассматривали их в качестве регуляторов поведения, влияющих на степень конформности. Сравнение уровней конформности и индивидуализма/коллективизма в семнадцати странах мира подтвердило гипотезу авторов, согласно которой коллективистических культурах конформность выше, чем в индивидуалистических . Это позволило британским психологак утверждать, что:

Причины более высокого уровня конформности коллективистов связаны, во-первых, с тем, что они придают большее значение коллективным целям и больше беспокоятся о том, как их поведе ние выглядит в глазах других и влияет на этих других, а во вторых, с тем, что в коллективистических обществах в воспитании детей делается акцент на послушании и хорошем поведении ( Bond , Smith , 1996, p . 127).

Но как быть с тем, что выводам очень тщательно проведений го мета-анализа Бонда и Смита противоречат многие данные, частности результаты исследования, в котором конформные реакции продемонстрировали менее 20% японских испытуемых?

Эти результаты удивили самих исследователей, предполагавших выявить высокий уровень конформности в Японии, коллективизм культуры которой не вызывает сомнений. Но следует иметь в виду, что существуют межкультурные различия в готовности индивидов рассматривать других людей в качестве членов значимой референтной группы. В коллективистических культурах люди не поддаются давлению любой группы. Они имеют тенденцию приспосабливаться к. мнениям членов своей группы, но по отношению к членам чужих групп их поведение может оказаться даже менее кооперативным, чем поведение представителей индивидуалистических культур. Как совершенно справедливо отмечает Триандис, для японцев чужие люди, дающие неправильные ответы, едва ли могут рассматриваться как «своя группа», а иностранцы в качестве экспериментаторов делают положение вещей еще более неестественным (см. Triandis , 1994). Поэтому нет ничего удивительного в том, что 34% японских испытуемых описываемого исследования продемонстрировали антиконформные реакции – они дали неправильные ответы в тех случаях, когда большинство подставных участников эксперимента отвечали правильно.

Совсем другие результаты были получены, когда уровень конформности изучался японским ученым, глубже взглянувшим на местные особенности поведения человека в группе. Н. Матсуда исходил из того, что для японцев характерно четкое различение в выборе поведения в зависимости от типа межличностных отношений – уши, секен и сото. От первого, к третьему типу отношений уменьшается степень интимности и значимость других как референтной группы. Иными словами, японцы демонстрируют глубокую взаимную заинтересованность в отношениях близких друзей (уши) и полное безразличие в отношениях сото.

В своем эксперименте Матсуда разделил испытуемых – студенток первого курса университета – на три типа групп. Группы уши – «наивная испытуемая» и подставные лица – состояли из индивидов, осуществивших взаимный социометрический выбор. Группы секен достигли умеренной сплоченности на предварительном этапе эксперимента. Члены групп сото не являлись друзьями и не имели возможности развить сплоченность.

Японские студентки, участвовавшие в этом эксперименте, продемонстрировали высокий уровень конформности, хотя ответы давали индивидуально, т.е. без непосредственного давления группы. У членов групп с более тесными межличностными отношениями конформные реакции, как и предполагалось, встречались чаще. Однако Матсуда обнаружил неоднозначность связи между степенью включенности индивида в группу и уровнем конформности. Члены групп, сплотившихся во время эксперимента, поддавались давлению большинства в большей степени, чем члены групп взаимно выбранных друзей. Исследователь объяснил это тем, что в японской культуре группы, достигшие полного взаимопонимания (уши) более терпимы к некоторым отклонениям взглядов своих членов от мнения большинства. Именно поэтому в среде самых близких людей человек не боится «потерять лицо» и более свободен в высказываниях (см. Matsuda , 1985).

Результаты исследования японского психолога подтверждают предположение, что коллективизм культуры вовсе не обязательно приводит к однозначно высокому уровню конформности ее членов во всех ситуациях. В частности, степень конформности как регулятора поведения индивида даже в условиях эксперимента во многом зависит от того, давлению какой группы он подвергается. Нет никакого сомнения, что вариативность конформности в реальной жизни еще выше.

Не вызывает сомнения и то, что необходимо продолжить исследования связи регуляторов социотипического поведения – и не только индивидуализма и коллективизма, – как с конформностью, так и с другими механизмами, влияющими на поведение индивида в малой группе. Но какие бы результаты ни были получены в будущих исследованиях, представляется совершенно очевидным, что несмотря на явные межкультурные различия регуляторов социального поведения, их рассмотрение как взаимоисключающих полюсов бинарных оппозиций (индивидуализм-коллективизм, маскулинность–фемининность, равенство–справедливость, высокая конформность или ее отсутствие и т.п.) возможно лишь в качестве научной абстракции. В реальности речь всегда идет только об определенной ориентации культуры, даже если она и проявляется как господствующая тенденция. На практике приходится иметь дело с сосуществованием внутри любой культуры разнонаправленных элементов традиции разной степени выраженности.

**Список литературы**

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

Кон И. С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности / Под ред. М. И. Бобневой, Е. В. Шороховой. М.: Наука, 1979. С. 85-113.

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

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