

чающиеся тенденции соотносятся с проблемой человека, на какие мировоззренческие парадигмы они опираются?

*(Продолжение следует)*

---

1. Культура незаочного постижения: философско-психологический семинар памяти Г.И. Челпанова // Человек. 1995. № 3. С. 5–25.

2. *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. Л., 1968; *Он же.* О проблемах современного человеко-сознания. М., 1977.

3. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

4. Там же. С. 4.

5. Там же.

6. Там же. С. 220.

---

**Лев Клейн**

## **ПЕРСОНАЛИЗМ: «КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ»\***

Экономический  
кризис в США

**Неофрейдизм в американских исследованиях «культуры-и-личности».** К этому времени изменились социальные условия бытования персоналистской школы. Грандиозный экономический кризис и «великая депрессия» 1929–1932 годов особенно ударили по США. Когда писались и выходили книги Р. Бенедикт, М. Мид и Р. Линтона, население уже жило по-иному, но в книгах это еще не нашло отражения (нужно было некоторое время на переживание этого нового опыта). Миллионы безработных, общая фрустрация, страх за свою судьбу поразили американцев. Чувство бессилия и слабости разума перед экономической катастрофой выливалось в ощущение непреодолимости силы стихий – внешних (экономических) и внутренних (биологической природы человека).

Уверенность в своих индивидуальных силах и возможностях пошатнулась. Американская идея XIX века «самопомощь» (Self Help) выродилась в массовую

---

\* Окончание. Начало: Развитие личности. 2005. № 2. С. 163–170; № 3. С. 137–148.

моду на «группы самопомощи» (Self-Help Groups), которые были по сути группами *взаимопомощи* тех, кому ожидать помощи от государства и общества не приходилось. Взаимопомощь эта была в основном психологическая, типа психотерапии.

Этническое обличье  
экономического  
бедствия

Кризис особенно сказался на беднейших слоях населения, а в США экономическое расслоение носило этнический характер: белые более состоятельны, чем черные, а еще беднее – индейцы. Среди белых наиболее состоятельны англосаксы, затем – по убывающей – идут ирландцы, итальянцы, евреи и в самом низу – латиноамериканцы. Экономическое бедствие представало в этническом обличьи и вставал вопрос о возможном воздействии этнической психики как неосознанной силы, стихии. Это всеобщее преклонение перед бессознательными факторами увеличивало интерес к фрейдизму, а сопряжение бессознательного с социально-экономическими силами поворачивало интерес к неофрейдизму.

Примерно с 1932 году Э. Сепир увлекся фрейдизмом. В 1934 году М. Мид посетила симпозиум в Германии (в Ганновере), вела там долгие дискуссии о формировании характера с одним английским учеником известных неофрейдистов К. Хорни и Э. Фромма. Впоследствии писала: «Из Ганноверского симпозиума я вынесла знание, как справляться с проблемами формирования характера путем, который, как я сейчас понимаю, является неофрейдистским». Забыт был недавний скепсис по отношению к З. Фрейду, да и фрейдизм был подправленный, откорректированный.

Неофрейдизм в  
американской  
антропологии

**Организатор неофрейдизма в американской антропологии Абрам Кардинер.** В 1936 году практикующий врач-психиатр и психоаналитик Абрам Кардинер (A. Kardiner, 1891–1981) открыл семинар в Нью-Йоркском психоаналитическом институте. Заседания этого семинара стали посещать видные антропологи – Э. Сепир, Р. Бенедикт и др. Уже в следующем году семинар переместился в Колумбийский университет (тут же в Нью-Йорке). К семинару присоединились крупные антропологи – М. Мид, К. Дю Буа, К. Клакхон, особенно заметным из них был Р. Линтон.

А. Кардинер родился в Нью-Йорке. Окончив Корнелльский университет (США), работал у З. Фрейда в Вене. После возвращения в Нью-Йорк поступил в психоаналитический институт, где работал с 1922 по 1944 год. С 1934 года преподавал психиатрию в Колумбийском университете. Он был неофрейдистом: отбрасывал эдипов комплекс, трехпериодную детскую

сексуальность и вообще пансексуализм и опору на клинику. Но из принципов фрейдизма оставил требование изучать подсознание и его импульсы, оставил и внимание к детству как времени, в котором закладываются все важнейшие особенности взрослого.

В 1939 году он опубликовал антропологический труд «Индивид и его общество» [1]. Исследование было посвящено двум народам – одному с о. Мадагаскар, другому из Полинезии.

Первичные и  
вторичные  
институты

Основные антропологические понятия он взял у Р. Линтона. Сформированная на этой основе кардинеровская концепция соотношений культуры и личности сводилась к следующему. Исходным пунктом в ней были *первичные институты* – семья, воспитание детей и т.п. Они связаны более всего с дисциплинированием детей, поощрением их желательного поведения, подавлением уходов от него.

Для удовлетворения потребностей, возникающих в действиях первичных институтов, для разрешения напряженности в них, возникают *вторичные институты* – фольклор, мифология, религия, табу, ритуалы, ментальность. В значительной части путь от первичных ко вторичным институтам (путь образования и воздействия) пролегает не непосредственно, а через некую третью инстанцию – *базовые констелляции*. Это *проективные системы*, складывающиеся на иррациональной основе, неосознанные. А именно: система ценностей, мотиваций и психических механизмов, формирующаяся в раннем детстве.

Базовая структура  
личности

Эти бессознательные констелляции составляют ядро тенденций, которые, проецируясь на психику индивидов, образуют *структуру основной личности* (basic personality structure)\*. Она входит неотъемлемой частью в личностные структуры психики всех индивидов, особенно проявляясь в типе основной личности (basic personality type). Те индивиды, которые более всего близки к этому стандарту, представляют в реальности *базовую (основную, типовую) личность*. Составные элементы личности одни и те же у разных народов, а нормы формирования личности – разные. Основная личность, базовая личность – это средний психический тип общества, база его культуры.

Можно предсказать: каков тип основной личности, таковы окажутся и культура, и проективные системы. Таким образом, у А. Кардинера центр изучения

\* В нашей литературе нередко переводится неточно как «основная личностная структура».

переносится с самой культуры на ее психологические особенности, а их корни – в индивидуальной психологии, формирующейся в раннем детстве.

Откуда берутся сами первичные институты, почему и как они изменяются, остается неясным. А. Кардинер даже склонен полагать, что они не изменяются. Вот, скажем, есть базовая личность западного человека. «Характеры в Ветхом Завете, в драмах Софокла и Шекспира, в романах Дж. Джойса вылеплены в одной матрице». Это, мол, видно в религиозных сочинениях. «Судя по постоянству отношений человека с Богом, прослеживающихся на протяжении пяти тысяч лет, структура основной личности западного человека не изменилась».

Бессознательные  
конstellации  
и базовая структура  
личности

Поскольку бессознательные конstellации и психические особенности базовой структуры личности скрыты даже от самих индивидов, изучать их затруднительно. Но они отражаются во вторичных институтах – фольклоре, мифологии, ритуалах и т.д. Их-то и нужно изучать, чтобы познать содержание бессознательных конstellаций и базовой структуры личности. Например, на Маркизовых островах наблюдается недостаток женщин по сравнению с мужчинами. Отсюда сексуальная неудовлетворенность многих мужчин. А в мифологии это отражается как страх перед женщинами. Подобные рассуждения типичны для А. Кардинера. На деле враждебность к женщинам, страх первого сношения с женщиной и т.п. имеют более глубокие корни в первобытном обществе (тут сказывается существование мужских союзов, наличие сексуальных табу и пр.) и проявляются как при недостатке женщин, так и при избытке их.

Экспедиционные  
исследования

А. Кардинер не осознавал слабости своих логических цепочек рассуждений. Неубедительность построений он, видимо, ощущал, но относил их за счет недостоверности и узости базы этнографических данных. Чтобы изжить этот недостаток он снарядил экспедицию во главе с Корой Дю Буа и в 1937 году послал ее в Голландскую Вест-Индию (Индонезию), на о. Алор. Экспедиция вернулась в 1939 году (к началу Второй мировой войны) и привезла такой материал: восемь подробных туземных автобиографий, рисунки детей туземцев, 37 индивидуальных обследований тестами Роршаха (вольное фантазирование – извлечение образов из разнофигурных пятен). Материал этот разделили: интервью с туземцами (автобиографии) и вообще все тексты взял на себя А. Кардинер, рисунки и тесты Роршаха – специалист по ним Оберхольцер, ос-

тальные сведения – сама К. Дю Буа. Исследователи работали «вслепую», то есть не зная результатов друг друга, и, тем не менее, пришли к очень схожим выводам, и это сходство они расценивают как доказательность. Все они отмечают апатию, тревожность, подозрительность населения Алора.

Выводы опять же формулируются в виде цепочки рассуждений: на Алоре мало художественных изображений богов. Это говорит о слабых ожиданиях помощи от них. В свою очередь слабость ожиданий вызвана общей отчужденностью между родными, когда на помощь от них надежды нет. Все это рождает в характере алорцев апатию, подозрительность и нервозность. Чем же эта отчужденность родни порождена? Она порождена тем небрежением, которое алорцы чувствуют в детстве. Небрежение детьми вызвано тем, что матери, занятые обработкой полей, вынуждены оставлять детей на весь день.

Модальная личность      В 1944 году сама К. Дю Буа опубликовала книгу «Народ Алора» [2], где заменила базовую личность А. Кардинера «*модальной личностью*» и доминирование ее (а также степень доминирования) стала определять статистикой, но не простым усреднением. Модальная личность это тот психический тип, к которому относятся не средние по своим характеристикам люди этой популяции, а наиболее часто встречающиеся однотипные взрослые данного общества или некой его группировки. Название образовано от математического понятия *моды* – пика в частотном распределении. А пик не всегда располагается в середине кривой, он может быть и смещен к одному из краев. Допускается, что в популяции может быть не один такой тип, а несколько, и ни один из них не оказывается преобладающим. То есть такая популяция оказывается мультимодальной.

«Культурные основы личности»      В том же году вышла книга Р. Линтона «Культурные основы личности» [3]. В ней он определял культуру как «конфигурацию усвоенного поведения индивидов». Среди этого усвоенного багажа важное место занимают идеи, которые человек определяет как ценности. Но об этом дальше.

«Психологические границы общества»      В 1945 году коллектив А. Кардинера выпустил сравнительный труд в подражание книге М. Мид – тоже о трех этнических группах: индейцах команчах, народе Алора (Индонезия) и обычных американцев – населении городка Плейвилл. Книга называется «Психологические границы общества» [4]. Имеется в виду, что базовые констелляции определяют не только базовую структуру личности, но тем самым и психологиче-

Исследования  
национального  
характера

ские границы данного общества, его невосприимчивость к другим структурам, его ограниченность и чуждость другим народам.

Изучение модальной личности переросло впоследствии в исследования *национального характера*. Это когда центр внимания был перенесен с взаимоотношений личности и культуры на психические свойства этнической массы. Национальный характер определяется несколькими типовыми модальными личностями. Так, в 1969 году вышла большая статья А. Инкелеса и Д. Левинсона «Национальный характер: исследование модальной личности» [5]. Здесь на каждый тип личности в национальной группе приходилось по 10 – 30 %. Понятие модальной личности может использоваться для характеристики не только этнических групп, но и религиозных, профессиональных и др.

Изучение культур  
на расстоянии

**Национальный характер противника.** Между тем уже шла война, и эти проблемы приобрели жгучее значение. Военные задачи вызвали к жизни психологическую войну, а в послевоенное время «холодная война» продлила ассигнования на нее. Особенный интерес для американцев теперь представляли народы вражеских государств, противники. Но во многие места в условиях войны было невозможно отправлять экспедиции, особенно на территорию противников. Проводилось так называемое «изучение культур на расстоянии».

Для этого был сформирован коллектив из 120 ученых под руководством Р. Бенедикт. С 1943 по 1946 год она находилась на службе в Бюро заокеанской разведки Департамента военной информации. Изучали 16 национальностей. Больше всего внимания уделяли главному противнику США – японцам.

Среди команды был и англичанин Джоффри Горер, специалист по Африке, живший с 1935 года в США и обучавшийся у М. Мид и Дж. Долларда. До приезда в США он опубликовал книгу «Африканские танцы» на основе исследований в Дагомее, в которых он изучал не только танцы, но и вопросы сексуальности. По Дж. Гореру, дагомейцы, в полную противоположность островитянам М. Мид, налагают на себя такую систему сексуальных ограничений, что мучаются сексуальным голодом («sexual starvation», т.е. «подыхание с голода по сексу», – выражается Горер), а в результате «сексуальные извращения и любопытство развились до почти европейского размаха». По приезде в США через два года опубликовал книгу «Горячий стриптиз и другие заметки по американской культуре» – вот на что он обратил внимание прежде всего в

новой для него американской культуре (между тем до сексуальной революции было еще далеко). Р. Бенедикт и М. Мид с удовольствием взяли наблюдательно-го англичанина в свою команду.

«Теория японского сфинктера»

Уже в 1943 году вышла большая статья Дж. Горера «Темы по японской культуре». Японская культура всегда была экзотичной и загадочной для европейцев и американцев. Одно из загадочных обстоятельств Дж. Горер сформулировал так: контраст между мягким и нежным поведением японцев в семейной жизни и жестокостью и садизмом японских военных. Разгадку Дж. Горер предложил в духе фрейдистских заимствований М. Мид и А. Кардинера: все начинается в раннем детстве. Японских детишек в самом раннем детстве уже сурово наказывают за испачканные штанишки, то есть их преждевременно заставляют контролировать сфинктер – когда еще сфинктерный мускул не способен удерживать содержимое кишечника. В результате японцы вырастают с подавленной агрессивностью, которая только и ждет повода вырваться. Американец У. Ла Барре в 1945 году поддержал этот вывод. М. Харрис издевательски называет эти соображения «теорией японского сфинктера».

«Хризантема и меч»

В 1946 году вышла книга Р. Бенедикт о японцах «Хризантема и меч» [6] – самая знаменитая книга исследовательницы, которой к тому времени было уже под 60. Книга разошлась в 350 тыс. экземплярах. Главную загвоздку в понимании национального характера японцев Р. Бенедикт определяла близко к Дж. Гореру: почему отважные японцы военного времени оказались столь покладистыми и покорными после войны, почему суровые и жестокие с врагами, они были столь нежны с детьми. Р. Бенедикт, посетившая после войны Японию, начинает книгу так: «Японцы – это наиболее чуждый враг, с которым США когда-либо сражались. Условия ведения войны, которые западные нации должны были принять как факт человеческой природы, явно не существуют для японцев. Это сделало войну на Тихом океане такой напряженной – отнюдь не серией высадок на островные пляжи или непреодолимой проблемой логистики. Это стало главной проблемой природы врага. Мы должны были понять их поведение, чтобы справиться с ними» [7].

В книге Р. Бенедикт нет разговоров о «модальной личности», нет ссылок на причинную зависимость агрессивности японцев от детских упражнений со сфинктером. Оказалось, что и контроль над сфинктером у японских детей не такой уж невыносимо жест-

кий, да и японцы не все и не всегда агрессивные. Пораженные атомной бомбой, они развернули беспрецедентную борьбу за мир. И все же японская психика отличается от европейской и американской. Они способны упрямо продолжать раз выбранное направление борьбы, но они способны столь же резко изменить направление, когда борьба проиграна. «Японцы имеют этику альтернативности. Они попытались достигнуть свои цели посредством войны, им это не удалось. Они отбрасывают этот путь...» [8]. Эта способность без сожаления менять стратегию коренится, по идее Р. Бенедикт, в опыте детства, когда каждый японец переживает резкую смену воспитания (из женских рук переходя в суровые мужские).

Иная система ценностей

Вообще у японцев другие ценности. «Всякая попытка понять японцев должна начинаться с их настроенности на то, что называется “занимать свое настоящее место”. Противоположными полюсами являются их отношение к *порядку* и *иерархии* и наша вера в *свободу* и *равенство*...» [9].

Однако японская упорядоченность оставляет больше свободы в сексуальной жизни, чем американское равенство. «Они отделяют область, принадлежащую жене, от другой, принадлежащей эротическим удовольствиям. Обе области равно открыты и вне преград. Обе не разделены одна от другой, как в американской жизни, где одна – это то, что мужчина признает публично, а другая – скрывается. В отличие от нас, в США, японцы не признают идеала, который рисует любовь и брак как одну и ту же вещь» [10]. И обобщение японских базовых ценностей: «...японцам практически неведомо понятие греха, но для них существуют понятия “быть осмеянным”, “опозориться”» [11].

Изучение другого народа для понимания своего

Возможно, «Хризантема и меч» Р. Бенедикт далеко не во всем корректное исследование о японцах, но одновременно это явно исследование о самих американцах. Экстравагантные черты других народов Р. Бенедикт использует, чтобы побудить читателей оглянуться на себя для выработки самокритичного взгляда, который она считала целью антропологии.

М. Мид пишет о своей учительнице Р. Бенедикт: «Ее фундаментальный скептицизм относительно американской культуры, который она разделяла со многими либералами ее поколения, сделал возможным для либералов принять ее симпатизирующее понимание добродетелей японской культуры, не ощущая необходимости принять подобную симпатию по отношению к своей собственной культуре, и это поставило ка-

мень преткновения антропологам, не разделяющим столь сильного скептицизма». В то же время, добавляет М. Мид, это было сделано столь вежливо и тонко, что «это книга, которую полковники могут показать генералам, а капитаны – адмиралам, не боясь получить разнос» [12].

Она вообще весьма тонко издевалась над американской женщиной, и участие в войне не сделало ее более националистичной и верноподданной. В специальной статье она иронически восхваляла каннибализм как очень удобный способ культивировать патриотические чувства и готовить население к военным авантюрам. Она описала, как маори на Новой Зеландии готовят к празднику тщательно выделанные чучела татуированных голов своих врагов и гордо укрепляют их на столбе, а затем прыгают вокруг с такой песней:

*Ты хотел убежать, а? Но моя сила победила тебя.*

*Ты сварен; ты стал пищей для моего рта,*

*Где твой отец? Он сварен.*

*Где твой брат? Он съеден.*

*Где твоя жена? Вон она сидит, будет жена для меня!*

Обращение к своему народу

В 1948 году тот самый Дж. Горер, который был автором теории «японского сфинктера» и книги о «горячем стриптизе», написал обобщающий труд «Американский народ» [13]. В нем он выделил некоторые типичные характеристики американцев, в частности более заметную роль женщин (авторитет матери в воспитании детей, женщина-учитель, женские клубы, женское изображение в рекламе). Хоть Америка за океаном от Англии, но Дж. Горер жил в Америке, так что эта его работа не может квалифицироваться как «изучение на расстоянии».

Американские исследования русского характера

Однако «холодная война» подстегнула изучение русских. В 1949 году тот же Дж. Горер выпустил в соавторстве с Дж. Рикменом книгу «Народ Великороссии» [14]. Работу Н.С. Трубецкого о туранском субстрате русского народа [15] он, конечно, не знал. В России Дж. Горер был лишь туристом (дважды – в 1932-м и 1936-м), русским языком владел слабо – читал по складам. Для изучения русских Дж. Горер и Дж. Рикмен воспользовались двумя основными блоками материала: тремя тысячами перемещенных лиц (беженцев и эмигрантов) и русской художественной литературой.

Изучая русский национальный характер по перемещенным лицам, они пришли к выводу, что русские нуждаются в связи, в прямом взаимодействии друг с другом, что у них меньше тяга к личным достижениям, чем у американцев, что они проявляют менее пози-

тивное отношение к властям, чем те, и больше страха перед властями, что они меньше внимания уделяют формальному этикету. Они отметили у русских эмоциональную живость, экспрессивность, спонтанность, зависимость от авторитета и власти. Почему-то авторам не пришло в голову, что значительная часть этих характеристик может быть обязана своим происхождением не русскому характеру, а специфике материала – селекции людей, изгнанных или удравших из своей страны, имевших неладу с властями, переживших тяготы эмиграции – лагеря беженцев, проверки, нищету, неустроенность.

Изучая русскую душу по классической литературе (Ф.М. Достоевскому, Л.Н. Толстому и др.), они выявили у русских повиновение властям и постоянное чувство вины – хорошую опору для деспотических режимов. У русских, по их выводам, маниакально-депрессивный характер – чередование покорности и разрушительного разгула. Они явно путали реальных русских с персонажами литературных произведений и не понимали, что в литературе смешано отражение реальной жизни с отражением личных настроений, взглядов и видения нескольких выдающихся и явно уникальных писателей.

«Советский подход к авторитету»

Объяснение полученной характеристике русских им, по их признанию, подсказала М. Мид. Через два года, в 1951-м, и сама М. Мид выпустила книгу об отношении советского населения к авторитету и власти – «Советский подход к авторитету» [16].

Причиной психопатического характера русских в книге Дж. Горера и Дж. Рикмена было объявлено тугое пленение младенцев у русских. Они с самого раннего детства чувствуют себя связанными в наказание за какую-то непонятную им вину, привыкают к страданию, приучаются сдерживать гнев, чувствуя свое бессилие перед безличной властью (пеленки ведь безличны, гнев не может фиксироваться на конкретном мучителе). Отсюда несуразные признания на инсценированных сталинских процессах. Авторам не приходило в голову, что пытками и длительной психической обработкой можно вырвать любые признания, а режим сталинского типа подмял под себя разные народы – с тугим пленением и без оного.

«Пеленочный детерминизм»

Некоторые замечания авторов просто анекдотичны: туго запеленутый младенец все вынужден выражать глазами, поскольку все остальное неподвижно, все внимание фиксировано на глазах. Отсюда такая важность глаз в русской культуре, в русских песнях.

В подтверждение приводится цыганский романс «Очи черные». «Пеленочный детерминизм», как называли иронически эту концепцию К. Клакхон и Р. Линтон, был подстать «теории японского сфинктера», он мало кого удовлетворял и в западной науке.

Дж. Горера вообще коллеги не любили за злословие и навязчивую склочность. В старости он, по воспоминаниям его приятеля английского журналиста Эккерли, сиживал на лугу со знакомыми возле дома, и стоило какому-нибудь прохожему отклониться хотя бы на дюйм от дорожки и ступить на его частный луг, как Дж. Горер срывался с места и размахивая палкой набрасывался с бранью на прохожего [17]. Остается гадать, не слишком ли туго его пеленали во младенчестве...

В 1953 году под редакцией М. Мид и Р. Метро вышел сборник, озаглавленный «Изучение культуры на расстоянии», который суммировал не очень успешное развитие исследований национального характера врагов и противников. Самым удачным в этом опыте все-таки были выходы к познанию собственного народа. А когда в 1976 году вышла книга «Русские» американского журналиста Х. Смита, прожившего три года в Москве и ездившего по России, она стала бестселлером. В книге ни словом не упоминаются ни Дж. Горер, ни М. Мид.

**Энкультурация.** С.А. Токарев [18] пишет, что после Нью-Йоркской конференции антропологов 1952 года, где этнопсихологи-персоналисты были подвергнуты суровой критике, «этнопсихологическое направление, по существу, сходит со сцены». Это не так. Изучение детства, развернутое М. Мид и стимулированное семинаром А. Кардинера, вылилось в исследования *энкультурации*. Термин ввел в 1949 году М. Херсковиц (И.С. Кон транслитерирует его как «инкультурация»). Имеется в виду наделение личности нормами культуры и всем ее багажом, происходящее главным образом в детстве. Это аналог *социализации* (усвоение социальных правил поведения), но с акцентом на культурное наследие. Сюда входит обучение и все воспитание и еще шире – все освоение разных сфер культуры в результате жизненного опыта. У каждого этот опыт свой. Каждый осваивает его в одиночку. Энкультурация – индивидуальный процесс. Как же получается, что в обществе достигается большая степень единообразия, образуются модальные личности, даже отклонения собираются в типы?

Это и была тема вышедшей в 1953 году книги Д. Ризмена «Толпа одиночек» или «Одиночество в толпе» [19] (у нас нередко название переводилось бес-

Ограниченность исследований культуры на расстоянии

Энкультурация – индивидуальный процесс

«Одиночество в толпе» и загадка конформности

смысленно: «Одинокая толпа»). Книгу у нас рассматривали как свидетельство распространенности одиночества человека в капиталистическом мире, результат отчуждения человека и т.п. Книга не столько об одиночестве, сколько о конформности. О загадке конформности – как индивиды становятся одинаковыми, если каждый проходит энкультурацию поодиночке?

Способы, которыми обеспечивается конформность, разные в разных типах общества, на разных уровнях развития. В первобытных обществах созревающий индивид ориентирован на усвоение традиций. Все окружающие следят за этим. В традиционных, крестьянских обществах третьего мира индивид ориентирован на близких старших – родителей и учителей. В современных индустриальных и потребительских обществах индивид ориентируется на других – на сверстников, равных, и на массовые средства информации.

Социальный  
характер

Так формируется «социальный характер». По Д. Ризмену, «социальный характер – это компонент личности, который распространен среди значительной части социальной группы и который ... есть результат опыта этой группы».

В 1950–1960 годы кардинеровский семинар возглавил Дж. Уайтинг. В 1953 году Дж. Уайтинг и И. Чайлд издали труд «Воспитание детей и личность: межкультурное исследование» [20]. Они изменили схему А. Кардинера: вместо первичных институций они поместили «системы обеспечения» («maintenance systems») и «практические шаги воспитания детей» («child training practices»). Первые воздействуют на вторые, те – на «переменные индивида» («personality variables»), а от них идут воздействия на «проективные системы» («projective systems»). Но главное, используя картотеку Дж. Мердока, они статистически прослеживали по корреляциям взаимодействие этих параметров.

«Процесс  
социализации  
и личность»

В 1961 году Дж. Уайтинг, совершенно отвергавший социальные факторы детерминации культуры, издал статью «Процесс социализации и личность» [21]. Это сводка гипотез о влиянии детского воспитания на поведение личностей во взрослом состоянии. Некоторые факторы сказываются прямо, другие – через длинную цепочку явлений. Так, скажем, если ребенок до позднего возраста спит с матерью в одном помещении, то это стимулирует обряды инициации юношей. Связь установлена статистической корреляцией. Объяснение фрейдистское: сон с матерью усиливает Эдипово соперничество с отцом, требуется установить

«Дети шести культур»

контроль над отчужденностью сына – это и достигается инициацией.

С 1954 года супруги Беатриса и Джон Уайтинги возглавили «Проект шести культур», в котором сравнительному изучению подверглись поведение, взаимодействия и условия воспитания детей с о. Окинавы в Японии, Филиппин, Индии, Кении, Мексики и городка Очед-таун в США. Обследования проводились шестью группами ученых, результаты собраны в книге 1963 года «Дети шести культур: исследования воспитания детей» под ред. Б. Уайтинг [22], а выводы даны в книге четы Б. и Дж. Уайтинг «Дети шести культур: психокультурный анализ» [23]. Американские дети оказались самыми эгоистичными. На русском языке изложение и критика этих книг даны в статье И.С. Кона в «Советской энциклопедии» [24], в двухтомнике «Этнография детства» под его редакцией [25] и в его книге «Ребенок и общество» [26].

Угасание исследований энкультурации

По крайней мере, в 1960-х и первой половине 1970-х годов исследования этого направления еще продолжались, хотя и не с прежней интенсивностью. Его явно забивали другие направления.

Все исследования о методах воспитании детей и энкультурации в разных культурах – от М. Мид до Б. и Дж. Уайтингов, так же, как все работы о формировании национального характера – от Р. Бенедикт до К. Дю Буа – в сущности фиксировали внимание на способах достижения конформности, на становлении личности, удовлетворяющей стандартам данной культуры. Только в каждой культуре это были свои стандарты и, следовательно, свой особый тип личности (или свои типы). Энкультурация предусматривает в каждой культуре способы не допустить отклонения от этих стандартов.

Человек под воздействием иной культуры

**Аккультурация и маргинальный человек.** Однако нестандартной личностью, личностью с отклоняющимся поведением может стать вполне нормальный для данной культуры человек, подходящий под определение конфигурационной или модальной личности, даже совсем не изменившись – если изменилась среда, в которой он оказался, сменилась культура. Человек попал под воздействие иной культуры.

Понятие «аккультурация»

Термин «аккультурация» был изобретен еще в 1880 году майором Дж. Пауэллом, руководителем Бюро этнологии, для обозначения сходств, возникающих при контакте культур. Но тогда термин не нашел употребления. В лоне диффузионизма процессы контакта культур рассматривались как культурное влияние,

воздействие, заимствование, инфильтрация, диффузия, а результат – как *ассимиляция*. Подразумевалось культурное преобразование населения, замена одних культурных элементов на другие, другой культуры. С конца 1920-х – начала 1930-х годов в программе «Культура и личность» акцент был перенесен на психологию населения, подвергающегося такой передражке, на смену стереотипов поведения. Вместо ассимиляции стали чаще говорить об *аккультурации*. Первые теоретические положения об аккультурации были разработаны все тем же немцем Р. Турнвальдом и опубликованы в 1932 году в ведущем американском антропологическом журнале (статья «Психология аккультурации» [27]).

Затем было выдвинуто два программных документа. Первый «Меморандум по изучению аккультурации» разработали в 1935–1936 годах три известных антрополога из круга «Культуры и личности»: Р. Редфилд, развивавший идеи М. Вебера, Р. Линтон и М. Херсковиц (предки его в Восточной Европе были Гершковичами). «Под аккультурацией, – значилось в документе, – понимаются те явления, которые имеют место, когда группы индивидов, обладающие разными культурами, вступают в продолжительный и непосредственный контакт, вследствие чего изменяются первоначальные типы культур одной или обеих групп» [28]. Позже они откорректировали принцип: не обязательно непосредственный контакт – культура может воздействовать и издалека, через посредство; затем признали, что контакт не обязательно должен быть продолжительным; а затем – что не обязательно и групповым: возможна и аккультурация одного индивида (например, миссионер или невольник).

В 1938 году М. Херсковиц выпустил книгу «Аккультурация: изучение культурных контактов» [29].

Через 20 лет после первого меморандума появился второй – «Меморандум 1954» («Acculturation: An exploratory formulation»). Здесь формулировка была упрощена: аккультурация – «изменение в культуре, которое вызвано соприкосновением двух или более автономных культурных систем» [30].

Личность на рубеже культур

С самого начала в программе «Культура и личность» появилось требование показать *личность в ситуации ассимиляции, личность на рубеже культур*. Первым эту проблему поднял Р. Парк в 1928 году – тогда же, когда появились инициаторские работы Р. Бенедикт и М. Мид. Наиболее известная книга об этом типе человека появилась в 1937 году – Э. Стоунквист

Маргинальный  
человек

«Маргинальный человек: Исследование о личности и конфликте культур» [31]. Книга выдержала много изданий. Маргинальный – значит: оказавшийся на краю, вытесненный на рубеж, в окаймление. Колонизация Америки, затем европеизация ее, ввоз невольников, постоянный приток эмигрантов создавали все снова и снова такую ситуацию. Но интерес к индивиду в этнической психологии открыл эту проблему.

В предисловии к книге Э. Стоунквиста Р. Парк писал: «Личность на рубеже культур ... предназначена судьбой для жизни в двух обществах и в двух не просто различных, но антагонистических культурах». *Маргинальный человек* – это личность, которая по культуре и самосознанию принадлежит к господствующей группе, а по расе и социальному статусу – к подчиненной.

«В чем же суть ситуации? – писал Э. Стоунквист. – Кратко, это контраст, напряженность или конфликт социальных групп, различающихся по расе и обладающих разными культурами, конфликт, в котором члены одной группы пытаются приспособиться к группе, которая обладает большим престижем и властью.

Эти группы находятся в отношении неравенства, что бывает открыто признанным или замаскированным. Люди, принадлежащие к подчиненной или находящейся в меньшинстве группе, социальные связи которых привели их к частичной ассимиляции и психологической идентификации с господствующей группой, а она не приняла их в свои ряды, находятся в положении личности на рубеже культур» [32].

Человек меж двух  
культур

Такие личности занимают не просто среднее, промежуточное положение, а двойственное! Чаще это появляется в результате осознанного конфликта. Человек причисляет себя к господствующей группе, но отвергается ею. Он принадлежит к обеим – и ни к одной!

Удел такой личности – неприспособленность к обществу, трагическая раздвоенность. Человек чувствует беспокойство и оторванность от среды, отчужденность. Внутренняя опустошенность приводит к частым срывам. Для такого человека становится характерен нравственный нигилизм, ведущий к аномии (беззаконию). Для него нет духовных ценностей, нет связей, правил и идеалов. Верить не во что. Остаются только порывы и влечения. Все остальное отвергается.

В Америке маргиналами давно стали негры, все больше становятся отрывающиеся от своей среды индейцы. У нас в схожем положении оказывались «инородцы» (термин-то какой!). Повсеместно это были евреи, но в некоторых районах и случаях также другие –

то российские немцы, то армяне, то азербайджанцы. Теперь часто в таком положении оказываются русские в бывших окраинных республиках СССР. Раньше проходила русификация, русская культура ассимилировала соседние. Теперь русским предстоит принять местные культуры коренных национальностей как господствующие.

Транскультурализм

Особую категорию маргинального человека выявил И. Хэллоуэлл в статье 1964 года «Американские индейцы, белые и черные: Феномен транскультурации» [33]. *Транскультурация* – это когда индивид отрывается от своей группы и становится временно или постоянно членом другой. В таких случаях, конечно, утрата старой культуры под воздействием новой осуществляется быстрее и полнее. Пример – индианизация белого (Кожаный Чулок у Ф. Купера). Транскультуритами были янычары у турок (европейские юноши, обращенные в мусульманство и воспитанные как турецкие воины), транскультуритами можно считать людей десоциализованных – резко сменивших социальную среду (Барон в пьесе М. Горького «На дне»). Разумеется, маргинальными людьми и в большинстве транскультуритами является множество русских эмигрантов за рубежом. У таких людей И. Хэллоуэлл отмечает психологическую травму, фрустрацию и яростное поведение.

Стратегии  
аккультурации

Возможна ли некая стабилизация для маргинальной личности? Одни готовы на полную ассимиляцию, капитуляцию перед доминантной группой. Другие ратуют за полное возвращение в свою старую культуру, восстановление ее устоев (движение *ревитализации*). Третьи примиряются со своим двойственным положением и как-то устраиваются между группами (такими две тысячи лет были евреи). Это даже в какой-то мере оказывается привлекательным, поскольку у маргинальной личности есть и свои преимущества. Некоторые исследователи отмечают, что маргинальный человек вырабатывает лучшую приспособляемость к изменениям среды. Он оказывается в чем-то более ценным для общества, так как острее ощущает свойства среды и лучше способен ее описывать: рыба ведь меньше других замечает, что находится в воде.

Р. Парк говорил о человеке на рубеже культур: «Он неизбежно становится ... личностью с более широким кругозором, более утонченным умом, более беспристрастным и разумным взглядом на жизнь. Личность на рубеже культур всегда относительно более цивилизованное существо» [34]. Как можно было видеть, не всегда.

Результаты  
аккультурации

В 1962 году Доренуэнд и Смит в работе «К теории аккультурации» [35] перечислили возможные результаты аккультурации для индивида при контакте этнических групп:

1) *отчуждение (alienation)* – потеря своей культуры и вообще потерянности;

2) *переориентация, новая ориентация (reorientation)* – переход в новую культуру и принятие ее;

3) *почвенничество (nativism)* – возврат к родной культуре и всяческое отстаивание прежних устоев;

4) *перестройка (reconstitution)* – вообще обретение неких новых идеалов и создание новой культуры, частично из смеси элементов обеих культур, частично совершенно новообразованной.

Последний результат теоретически наиболее интересен, потому что так ведь и образуются новые культуры, а смена дискретных культур – это закономерность культурно-исторического процесса.

Продолжалась разработка проблем аккультурации и в немецкой науке. Ученик Р. Турнвальда В. Рудольф в статьях 1966–1972 годов понимает аккультурацию в первую очередь как проникновение европейского образа жизни в страны третьего мира и рассматривает складывающиеся при этом проблемы. Другой его ученик, В. Мюльман, отрекшийся после краха нацизма от расовой теории, выдвинул концепцию иерархии этносов в аккультурации: более развитый и крупный непременно ассимилирует и поглощает менее развитые, скажем, русские якутов, а те юкагиров. Советские этнографы возмущались (чего еще ждать от бывшего расиста!), но судьба малых сибирских этносов действительно плачевна.

Условность  
культурных норм  
и ценностей

**Ценности и культурный релятивизм.** Культурный релятивизм, наличный уже у сторонников эквивалентных цивилизаций как протест против европоцентризма и увлеченности прогрессом, был поддержан эмигрантом и евреем Ф. Боасом как реакция на шовинизм и расизм «стопроцентных американцев». Он-то и был подхвачен и усилен Р. Бенедикт и М. Мид, став оружием нестандартных личностей против конформности, требуемой обществом. Изучение других обществ, сравнительное изучение культур должно было обосновать идею условности, релятивности всех культурных норм, показать, что они не от природы, а от культуры. Норма – это то, чему в обществе придают статус добра, идеала, должного. Придают ценность. А это выдвигало на первый план понятие культурных ценностей.

Идеализм и  
прагматизм в  
антропологии

Интерес к духовным ценностям культуры был и у немецких философов истории. У американцев, однако, господствовал прагматизм, связанный с недоверием к духовному, неизмеримому. В американской психологии первой половины XX века господствовал бихевиоризм, требовавший изучать не психику (она недоступна), не сознание, не мысли и намерения, а вызванное ими поведение. Так же, как фрейдизм, бихевиоризм отвергал интеллект, но не в пользу подсознания, а ради биологических инстинктов. Предтеча направления Э. Торндайк исследовал импульсивную активность животных, как опыт проб и ошибок приводит к закреплению положительных результатов, устанавливая положительные ассоциации между действиями и желанным результатом. И.П. Павлов описывал это как условные рефлексы. Основателем направления считается Дж. Уотсон. Он изучал в поведении животных соотношение «стимул – реакция», описывал, обобщал. Люди для него не отличались в принципе от животных.

Американские антропологи школы «Культура и личность», соединив немецкий философский интерес с прагматизмом бихевиористских психологов, сделали изучение ценностей проблемой психологии. Реакции, закрепленные положительным опытом, и возникшие условные ассоциации отражаются в человеческом сознании и в культуре как ценности. В индивиде они вызывают некую конкретную установку – на действие или отношение. Особенной склонностью к бихевиоризму отличался Р. Линтон.

Ценности в  
конфигурации  
«стимул – реакция»

В уже упоминавшейся книге «Культурные основания личности» Р. Линтон писал: «Ценности могут быть определены как любой элемент, общий целому ряду ситуаций и способный вызвать скрытую реакцию в индивиде. Ценность (value) и установка (attitude) вместе образуют “конфигурацию стимула – реакции”, которую мы будем называть “системой ценности – установки”» [36].

Природные  
основания  
ценностей

К проблеме ценностей обратился и один из старейших, наиболее авторитетных и независимых учеников Ф. Боаса Э. Кребер. Не без некоторого влияния Б. Малиновского он видел под культурой ее биологическую основу. В книге «Антропология» [37] он писал, что ценности (представления о желаемом) даны человеку природой, они унаследованы от животных, существуют с времен «до культуры» и составляют основу культуры. Поэтому у всех людей исходные, генетически присущие им ценности одни и те же. Но культуры их преобразовывают, вот и получают разные ценности.

«Постичь их можно только путем эмпатии... Их надо безотчетно чувствовать».

К. Клакхон был младшим соратником Э. Кребера. К. Клакхон смолоду дружил с индейцами навахо и изучал их. Два года, 1931–1932 он проучился в Вене – изучал социологию и естественные науки, проходил у В. Шмидта этнологию, психоанализ у З. Фрейда. Исследуя навахо в 1930-е – 1940-е гг., инициировал новый тип полевых исследований – междисциплинарный (антропологи с психологами). С конца 1930-х годов преподавал в Гарварде, где вместе с Т. Парсонсом создал факультет социологии и участвовал в коллективном труде «Личность в природе, обществе и культуре» [38], выражающем основные идеи направления «Культура и личность».

Культурные  
детерминанты  
ценностей

Его наиболее читаемая книга – «Зеркало для человека» [39]. В ней он писал, что личность – в основном социальный продукт, то есть продукт социализации биологического существа через опыты детства. Социализация – это подавление и переориентация культурой жизненных импульсов и врожденных элементарных потребностей человека. «Культура направляет внимание на одну черту стимулятивной ситуации и придает ей значение ценности. Поэтому реакции индивида на самые элементарные естественные побуждения могут быть детерминированы в той же мере культурными ценностями и надеждами, как и естественными побуждениями». Доминирующие установки культуры образуют ее систему ценностей и определяют поведение людей.

Таким образом, если у И.П. Павлова и бихевиористов, а за ними у Р. Линтона, ценности образуются на основе индивидуального опыта, то у К. Клакхона – это проекция социального опыта на индивидуальное сознание.

Ценности  
и поведение

В представлении антропологов школы «Культура и личность» о ценностях было явное противоречие. Ценности культуры они рассматривали в согласии с бихевиоризмом на позитивистский манер – как образуемые поведением и проявляющиеся в нем. Но ведь культуру-то они не относили к сфере поведения. Культура передается научением и состоит из идей. «Культуру как таковую, – писал К. Клакхон в 1949 году в «Зеркале для человека» – ... никто никогда не видел. Все, что мы наблюдаем, это системы поведения или артефактов группы, придерживающейся общей традиции» [40]. В 1952 году Э. Кребер в соавторстве с К. Клакхоном собрал по литературе и проанализиро-

вал сотни определений культуры. В книге «Культура: критический обзор понятий и определений» они пришли к выводу, что культура «есть абстракция конкретного человеческого поведения, но не само поведение» [41]. «Культура сама по себе неуловима», – писал Р. Линтон [42]. Но тогда неуловимы и ее ценности, а ведь они улавливаются в поведении.

Мотивации,  
представления,  
установки

Пытаясь разрешить это противоречие, К. Клакхон в 1951 году опубликовал статью «Ценности и ценностные ориентации», где расчленил понятие ценностей. От ценностей он отличил конкретные частные *мотивации*. Ценности – это тот аспект мотивации, который является следствием предшествующего опыта личности. Этот аспект бессознательно отмечается в уме в виде *представлений и установок*.

Условность  
и многообразие  
ценностей

Далее, для этнопсихологов-персоналистов важнейшими чертами ценностей являлись их условность и многообразие. Именно это приводило антропологов этого толка к отрицанию права выстраивать культуры по ранжиру, по уровням развитости, к отрицанию прогресса. Особенно этим отличался ученик Ф. Боаса специалист по ассимиляции негров США М. Херсковиц. В обобщающем труде 1948 года – «Человек и его творения» [43] и в книге 1959 года «Культурный релятивизм» [44] он отстаивал неправомерность сопоставлять культуры по уровню развитости и даже разные сферы одной культуры. Прогресс есть только в технике. В искусстве и прочих духовных ценностях, утверждал он, нет единой фиксированной шкалы для соизмерений. Универсалии есть, но их немного (считанные нормы морали, эстетические наслаждения и отдельные стандарты истины). Каждая культура уникальна, приспособлена к условиям жизни данного народа и хороша для него. Понять что-либо в ней можно только в «культурном контексте», полностью отключив собственные оценки, переняв ценности изучаемой культуры – методом «вживания» (*living-in*).

Нововведение не  
есть совершенство

Вслед за Ф. Боасом он считал, что это единственная альтернатива расизму. Нельзя рассматривать современные отсталые народы как наших живых предков. Нельзя воспринимать их как недорослей, они одного возраста с нами и прошли свой путь развития, только иной, чем наш. Если они сохранили больше, чем мы, от прошлого, то это их выбор. Он не хуже нашего. Нововведения не означают непременно совершенства. Такова логика М. Херсковица.

Проблема  
универсальности  
ценностей

В то же время по сходству ценностей и обусловленного ими поведения оказывалось возможным группировать людей и культуры, выделяя модальные лично-

Критика  
культурного  
релятивизма

сти и стили культур. Логично предположить, что есть и еще более общие сходства, охватывающие всех людей, общие ценности. Незадолго до смерти, в 1954 году, Р. Линтон, преодолевая релятивизм, написал статью «Проблема универсальных ценностей» (глава в учебнике о методах) [45]. Он предложил различать три вида ценностей: индивидуальные ценности человека (*специальные ценности*), ценности данного общества (*ценности-альтернативы*) и всеобщие, универсальные, общечеловеческие ценности (*универсалии*).

Р. Редфилд и К. Клакхон поддержали это, высказавшись против «разнузданного релятивизма». В. Рудольф, ученик Р. Турнвальда, опубликовал в 1968 году книгу «Культурный релятивизм: Критический анализ дискуссии по основополагающим вопросам в американской этнологии» [46]. В 1960-е годы несколько работ посвятил критике релятивизма и российский этнолог С. И. Артановский. Ю.П. Аверкиева в своей «Истории теоретической мысли в американской этнографии» [47] выделяет М. Херсковица в особое течение культурного релятивизма. Как можно было видеть культурный релятивизм свойственен многим антропологическим учениям, особенно антиэволюционистским, и всей партикуляристской и персоналистской традиции в частности, М. Херсковиц лишь был в этом более радикален.

Критики указывают, что историческая последовательность форм хозяйствования все-таки налицо. Прогресс есть не только в технике, быту, но и в искусстве (хотя бы умножение его видов), в морали (расширение прав на все большее число людей) и т.д. Метод вживания имеет пределы: переняв ценности дикарей, освоив каннибализм и пытки, как вернуться в свою культуру? Релятивисты вступаются за первобытные народы – не называть их дикарями и «примитивными», это обидные клички, не унижать их аттестацией отсталости...

Но весьма сочувствующий М. Херсковицу К. Леви-Стросс с удивлением отметил в 1966 году, что «доктрина культурного релятивизма неприемлема для тех самых народов, ради которых она поддерживалась, тогда как ... сторонники однолинейного эволюционизма находят неожиданную поддержку у этих народов, которые более всего стремятся к пользованию благами индустриализации и предпочитают считать себя временно отставшими, а не перманентно уникальными» [48].

Очевидно, что относительность многих ценностей полезно учитывать, чтобы не впадать в этноцентризм и фанатичную односторонность, но крайний релятивизм

дезориентирует народы, когда речь идет о перспективах и выборе пути.

**Итоги.** Таковы различные аспекты, разрабатывавшиеся движением «Культура и личность».

Именно время этого движения Дж. Беннет в сборнике «Классическая антропология» [49] объявил «классической эрой антропологии». Он датирует этот период с 1915 по 1955 год. То есть он начинает период с деятельности старших учеников Ф. Боаса, а оканчивает международным симпозиумом по антропологии, организованным в 1952 году фондом Веннера-Грена в Австрии, и основанием журнала «Current Anthropology» (издается с 1960).

С.А. Токарев писал, что после Нью-Йоркской конференции антропологов 1952 года, где этнопсихологов-персоналистов подвергли суровой критике, «этнопсихологическое направление по существу сходит со сцены». Есть противоположное мнение. А.А. Белик [50] и особенно С.В. Лурье [51] рассматривают всю психоэтнологию или психоантропологию 1960–1990-х годов как продолжение школы «Культура и личность». С другой стороны, в этом русле движение «Культура и личность» сильно изменилось. Американский антрополог китайского происхождения Ф.Л.К. Сю в книге «Психологическая антропология» [52] ратует за смену ориентиров – на место соотношений личности с культурой поставить антропологическую, а не психологическую разработку психики (то есть выяснение социокультурных характеристик личности). Возможно, отождествлять направление с отраслью и некорректно, но некоторые тенденции «Культуры и личности» несомненно продолжают. Однако в 1960-х – 1970-х годах работы по культуре и психике велись уже порознь.

1. Kardiner A., Linton R. The Individual and His Society. N.Y., 1939.

2. Dubois C. The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis, 1944.

3. Linton R. The Cultural Background of Personality. L., 1952,

4. Kardiner A. The psychological frontiers of society. N.Y., 1945.

5. Inkeles A., Levinson D. National Character: the Study of Modal Personality and Sociocultural System // Lindzey G., Aronson E. (eds.) The Handbook of Social Psychology. L., 1969. Vol. 4.

6. *Benedict R.* Chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture. Boston, 1946.
7. *Ibid.* P. 1.
8. *Ibid.* P. 304.
9. *Ibid.* P. 43.
10. *Ibid.* P. 184.
11. *Benedict R.* The Races of Mankind (with G. Weltfish). N.Y., 1943. P. 139
12. *Mead M.* An anthropologist at work: Writing of Ruth Benedict. Boston, 1959. P. 428.
13. *Gorer G.* The American people: A study in national character. N. Y., 1948.
14. *Gorer G., Rickman J.* The people of great Russia: A psychological study. L., 1949.
15. *Трубецкой Н.С.* Общевразийский национализм. Париж, 1927.
16. *Mead M.* Soviet Attitudes toward Authority. N.Y., 1951.
17. *Parker R. Ackerley.* N.Y.; L., 1989. P. 318, 418.
18. *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 286.
19. *Riesman D.* The lonely crowd. N.Y., 1953.
20. *Whiting J.W.M., Child I.L.* Child Training and Personality: A Cross-Cultural Study. New Haven, 1953.
21. *Whiting J.W.M.* Socialization Process and Personality. N.Y., 1961.
22. Children of six cultures / B.B. Whiting (ed.) N.Y., 1963.
23. *Whiting B.B., Whiting J.W.* Children of six cultures. A psycho-cultural analysis. Cambridge, 1975.
24. *Кон И.С.* Этнопсихологическая школа // Большая советская энциклопедия. М., 1977. Т. 5.
25. Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Под ред. И.С. Кона. М., 1983; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии / Под ред. И.С. Кона. М., 1983.
26. *Кон И.С.* Ребенок и общество: Историко-этнографическая перспектива. М., 1988.
27. *Thurnwald R.* The Psychology of Acculturation // American Anthropologist. 1932. V. XXXIV. P. 557-569.
28. *Redfield R., Linton R., Herskovits M.J.* Memorandum for the Study of Acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38. N 1. P. 149-152.
29. *Herskovits J.M.* Acculturation: the study of culture contact. N.Y., 1938.

30. Acculturation: An exploratory formulation. N.Y., 1954.
31. *Stonequist E.* The Marginal Man: A study in personality and conflict. N.Y., 1937.
32. Ibid. P. 121.
33. *Hallowell A. I.* American Indian, white and black: The phenomenon of transculturation // Current Anthropology. 1965. N 4 (5). P. 519 – 531.
34. *Park R.E.* Human migration and the marginal man // American Journal of Sociology. 1932. V. 38.
35. *Dohrenwend B., Smith R.* Toward a theory of acculturation // Southwestern Journal of Anthropology. 1962. N 18.
36. *Linton R.* The Cultural Background of Personality. L., 1947z.
37. *Kroeber A. L.* Anthropology. N. Y., 1948.
38. *Kluckholm K. T.* Парсонс «Личность в природе, обществе и культуре» (1949)
39. *Kluckholm K.* Mirror for man. The relation of anthropology to modern life. N.Y., 1949.
40. Ibid. P. 44.
41. *Kluckholm K., Kroeber A.L.* Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.Y., 1963.
42. *Linton R.* The cultural background of personality. N.Y., 1945.
43. *Herskovits J. M.* Man and his works. The science of cultural anthropology. N.Y., 1948.
44. *Herskovits J. M.* Cultural relativism. Perspectives in cultural pluralism. N.Y., 1959.
45. *Linton R.* Проблема универсальных ценностей (глава в учебнике о методах), 1954.
46. *Rudolf W.* Der kulturelle Relativismus: Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie. Berlin, 1968.
47. *Аверкиева Ю.П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979.
48. *Levi-Strauss C.* Anthropos, its achievements and future // Current Anthropology. 1966. N 7 (2). P. 125.
49. *Bennett J.W.* Classic anthropology: Critical essays 1944 – 1996. L., 1998.
50. *Белик А.А.* Психологическая антропология: История и теория. М., 1993. С. 14–27.
51. *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1998. С. 49.
52. *Hsu F.L.K. (Ed.).* Psychological Anthropology. Homewood, 1961.

