



Исследовательская статья

УДК 159.9.01 130.2

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-71-90>

ВЛИЯНИЕ ПАРАМЕТРА «ИНДИВИДУАЛИЗМ — КОЛЛЕКТИВИЗМ» НА ФОРМИРОВАНИЕ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ У ЛЮДЕЙ РАЗНЫХ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

Мона Абдель Малик Халиль

Египетский совет по международным делам, Каир, Египет

mona_khalil@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5080-6702>



Аннотация. Различные теории кросс-культурной коммуникации, разрабатываемые в том числе в рамках философии культуры, культурной антропологии, социальной психологии, когнитивистики и др., предлагают разнообразные способы классификации национальных культур. При этом остаётся недостаточно проработанным вопрос о параметрах сопоставления культур, — особенно таких, которые бы поддавались прозрачным процедурам количественной и/или качественной оценки. В данной статье обосновано использование для этих целей параметра «индивидуализм — коллективизм» в качестве «рамочного»; с позиций культурной антропологии и философии культуры этот приём апробирован применительно к представителям не только условно западных, но и незападных культур. В задачи исследования входил анализ известных теорий кросс-культурного взаимодействия с выделением в них компонентов, связанных с исследуемой рамкой; уточнение пересечений и несовпадений этих теорий; определение связи поведенческих особенностей с ценностными установками, раскрывающими типы ориентации в рамках параметра «индивидуализм — коллективизм» и анализ ряда кейсов, иллюстрирующих общее и различное в реализации этой рамки представителями нескольких национальных культур. Материалами исследования послужили теоретические разработки в области культурной антропологии, философии и психологии культуры — теория культур вины и стыда Р. Бенедикт, теория самопрезентаций Р. Баумейстера и Д. Хаттон, теория самоконструирования личности Х. Маркус и Ш. Китаямы, а также теория культурных логик А. Люнг и Д. Коэна. Также в статье проанализирован ряд кейсов, собранных лично автором. В ходе работы с теоретическими источниками применялся категориальный анализ; в ходе сбора и обработки информации были использованы такие методы, как включенное наблюдение и дискурс-анализ. Общеметодологический призмой послужили компаративный подход и приёмы герменевти-

ки. В результате исследования показано, что, как минимум начиная с 1960-х гг., специалисты в области изучения культуры всё чаще начинают обнаруживать ограничения и нестыковки в теориях, прежде претендовавших на универсальность. Кроме того, разработанные в лоне западной культуры, многие подходы, в том числе антрополого-психологические, перестают работать при применении их к людям незападных культур. В результате интерпретации собранных данных получено подтверждение инструментальной пригодности использования параметра «индивидуализм — коллективизм» для интерпретации различий поведенческих особенностей представителей в том числе незападных народов. Наложение данного параметра на различные теории культуры показывают его модульный характер, способность непротиворечиво встраиваться в наработки по более широкому (как и более узкому) кругу вопросов. При этом данный параметр чётко коррелирует с ключевыми поведенческими особенностями, выраженно отличными у представителей западных и незападных культур, позволяя интерпретировать ряд феноменов, ранее не поддававшихся интерпретации.

Ключевые слова: философия культуры, кросс-культурные исследования, межкультурная коммуникация, индивидуализм, коллективизм, самопрезентация, самоконструирование личности, культурные логики

Для цитирования: Халиль М.А. Влияние параметра «индивидуализм — коллективизм» на формирование поведенческих особенностей у людей разных национальных культур // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 71–90. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-71-90>

Research article

THE IMPACT OF THE PARAMETER INDIVIDUALISM — COLLECTIVISM ON THE FORMATION OF BEHAVIORAL CHARACTERISTICS IN PEOPLE OF VARIOUS NATIONAL CULTURES

Mona Abdel Malik Khalil

Egyptian Council for Foreign Affairs, Cairo, Egypt

mona_khalil@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5080-6702>

Abstract. Different theories of cross-cultural communication developed by researchers in the field of humanities including cultural anthropology, social psychology, cognitive science, etc., offer a variety of ways to classify national cultures. At the same time, many agree that there is a need for finding clear and measurable fundamental parameters underlying any national culture. The article substantiates the use of the parameter of *individualism vs. collectivism*, already tested in the framework of anthropology and philosophy of culture with regard to both Western and non-Western cultures, as an effective way for cultural comparison. The article aims to give an overview of various theories of cross-cultural interaction and their elements; to examine where they overlap or diverge; to look into the correlation between individualist/collectivist value orientations and behavior; and to study this parameter realization on a number of cases. The study is based on philosophical, anthropological, and cultural psychological theories, including the theory of guilt and shame cultures by R. Benedict, theory of self-presentations by R. Baumeister and D. Hutton, theory of personality's self-construction by H. Marcus and S. Kitayama, as well as theory of cultural logics by A. Leung and D. Cohen. As an

empirical confirmation of the above theoretical approaches, the article provides real-life examples, collected by the author. Literature was subject to categorical analysis. Empirical data was collected and analyzed using methods such as participant observation and discourse analysis. The comparative approach and hermeneutics techniques served as a general methodological prism. The study shows that, at least since the 1960s, specialists in the field of cultural studies have been increasingly discovering limitations and inconsistencies in theories that previously claimed to be universal: many of the models which originated in the West do not adequately represent non-Western cultures. The study proves the workability of the parameter of *individualism* vs. *collectivism* for interpretation of behavioral inconsistencies between people of different cultures. This parameter is compatible with a wide range of frameworks and shows a clear correlation between behavioral characteristics in different cultures and allows to interpret phenomena that were previously uninterpretable.

Keywords: philosophy of culture, cross-cultural studies, intercultural communication, individualism, collectivism, self-presentation, self-construal, cultural logics

For citation: Khalil, M. A. (2024) 'The Impact of the Parameter *Individualism* — *Collectivism* on the Formation of Behavioral Characteristics in People of Various National Cultures', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(1), pp. 71–90. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-71-90>

Введение

При формировании кросс-культурных теорий их создатели по понятным причинам вынуждены прибегать к обобщениям, позволяющим выявить наиболее характерные проявления той или иной уникальной культуры. При этом в современных исследованиях (в частности, в области философии культуры) концепт уникальности нередко раскрывается через понятие национальной культуры¹, которое в кросс-культурном контексте принято ограничивать границами национальных государств или географических регионов. Так, например, несмотря на всё внутреннее разнообразие, представляется возможным — хоть и с оговорками — вести речь о российской культуре (заклѳченной внутри одного национального государства) или об арабской культуре (распространяемой на целый географический регион). В то же время, каждая национальная культура негомогенна и обладает большим внутренним разнообразием. Это «единство разнообразия», как известно, составляет один из ключевых парадоксов любой тео-

рии культуры, когда по умолчанию требуется типизация того, что принципиально существует лишь в качестве единичного [Философия культуры..., 2020: 10; Шпенглер, 1998: 200, 368, 423, 439]. Именно поэтому научное исследование культуры требует прежде всего опоры на достоверно отслеживаемые и фиксируемые факты, и не может ограничиться созданием любой, пусть даже самой логичной, обобщающей матрицы.

Парадокс «единства гетерогенного», однако, не запрещает (а скорее даже предполагает) переход к сопоставлению разнородного. И если О. Шпенглер настаивал на необходимости внимания к разнице тематик, оптики современной философии культуры предлагают иметь в виду и другие основания. В их числе особое место занимают бытующие в конкретном обществе аксиологические и мировоззренческие установки, а также связанные с ними поведенческие правила, нормы и т.д. [Философия культуры..., 2020: 94–95].

Будучи в своей основе бессознательными структурами, ценности амбивалентны и раскрываются по целому ряду векто-

¹ Под национальными культурами принято понимать совокупность представлений, ценностных ориентаций, ожиданий, поведенческих норм и мировоззрений, принятых в определенном обществе. В странах, где слово «национальный» обладает негативной коннотацией, принято использовать термин «локальная культура».

ров, позволяющих выделить пригодные для сравнения параметры. Несмотря на ограниченную применимость количественных подходов в кросс-культурной антропологии (о чём говорил ещё её основатель Дж.П. Мёрдок [Мердок, 2003: 20–22; Murdock, White, 1969] количественные методы (в сочетании с качественными) и сегодня остаются востребованными. Более того, за последние семьдесят пять лет увеличилось множество значимых параметров культуры, обнаруживших высокую степень пригодности для установления реальных культурных различий между современными обществами (по моим подсчётам сегодня таких параметров более восьмидесяти). Среди них особое внимание, на мой взгляд, следует уделить параметру «индивидуализм — коллективизм», который уместно распространить на более широкий круг культурных феноменов. По мнению классиков культурной антропологии именно этот параметр можно считать основанием солидарности сообществ, именно он позволяет выделить их «несущую конструкцию»; в то же время, его влияние на более частные проявления в поведении представителей группы сегодня нуждаются в более серьёзном исследовании.

В задачи данной статьи входит анализ ряда основных современных кросс-культурных теорий, а также попытка соотнести предлагаемые ими виды классификаций национальных особенностей с параметром «индивидуализм — коллективизм», который может быть рассмотрен в качестве рамки, определяющей выражение ценностных установок, воспринятых в качестве бессознательных культурных паттернов.

Из истории научных теорий: кто и как исследовал параметр «индивидуализм — коллективизм» и к чему это привело

Как известно, одними из первых параметр «индивидуализм — коллективизм» обнаружили пионеры кросс-культурной

теории — американские антропологи Флоренс Клакхон и Фред Стродтбек, опубликовавшие в 1961 г. знаменитую работу «Вариации ценностных ориентаций». В этой первой значительной антропологической попытке систематизировать культурные различия народов посредством анализа ценностей учёные исследовали в том числе и то, какой тип отношений превалирует в том или ином обществе: индивидуалистический, партнёрский или родовой [Hills, 2002: 4–5].

Спустя двадцать три года в свет выйдет знаменитая книга выдающегося голландского социального психолога Геерта Хофстеде «Последствия культуры», где измерение «индивидуализм — коллективизм» будет уже гораздо более досконально изучено и описано. Согласно Хофстеде, это измерение описывает отношения между индивидуальным и коллективным, превалирующие в определённом обществе, причём отношения эти непосредственно связаны с существующими социальными нормами [Hofstede, 2001: 209].

В ходе исследований Хофстеде выяснится, что наиболее индивидуалистическими являются страны Запада, в первую очередь государства англо-саксонского кластера (Великобритания, США, Австралия, Канада), за которыми следуют культуры стран центральной и северной Европы, тогда как страны глобального Востока и Юга² демонстрируют коллективистские характеристики. К альтернативным культурным кластерам Хофстеде относит государства Азии, Африки и Латинской Америки.

Позже М. Минков, профессор кросс-культурных исследований и соавтор Г. Хофстеде, посвятит ряд работ пересмотру и дополнению культурных измерений знаменитого голландца. Так, уточняющие характеристики индивидуализма включают автономию (люди пользуются определённой свободой и могут сами решать, следовать ли той или иной общественной норме), пренебрежение статусом и наличие универсальных прав (все пользуются относительно равными правами и воз-

² В логике этих расширительных концептов точнее было бы назвать их «незападными культурами» или, когда речь идёт о Латинской Америке, «другим Западом» (А.В. Шестопал).

можностями), а коллективизм получает следующие характеристики: конформизм (нормой считается следование традициям и подчинение людям с более высоким статусом), потребность в статусе или более высоком социальном положении и непотизм, совмещаемый с исключением «чужаков» [Минков, Соколов, Ломакин, 2023: 298–299]. В то же время Минков предлагает собственное измерение, схожее с параметром «индивидуализм — коллективизм» Хофстеде: «То, что мы здесь имеем, — культурное измерение, создающее те же национальные конфигурации, что и «индивидуализм — коллективизм» Хофстеде: самые богатые страны находятся на одном полюсе, самые бедные — на другом. Тем не менее, я выбрал новое название для обсуждаемого здесь измерения: «эксклюзионизм — универсализм»». Минков также замечает, что в этом он следует предложению многих кросс-культурных психологов, которые считают, что термины «индивидуализм» и «коллективизм» слишком широки, и их следует заменить более узконаправленными. Описывая новое измерение, Минков сообщает, что они с Хофстеде измерили довольно похожие явления, хотя и не полностью идентичные, так как корреляция между измерениями «эксклюзионизм» и «индивидуализм» оказалась хотя и высокой, но не предельно высокой — это значит, что оба измерения демонстрируют разные аспекты одного и того же широкого явления [Minkov, 2011: 186–195].

Нельзя не отметить также существенный вклад в разработку параметра «индивидуализм — коллективизм» выдающегося американского исследователя Гарри Триандиса. В своей знаменитой работе «Культура и социальное поведение» он отмечает, что в индивидуалистических культурах люди приоритизируют личные цели, даже если эти цели вступают в конфликт с целями *значимых других* собственной группы (такой, как семья, племя, рабочий коллектив или соотечественники). Напротив, в коллективистских культурах приоритет отдаётся целям своей группы. Интересно, что Триандис сообщает о двух типах коллективистских культур: для одних важна взаимозависимость и единство

с группой — такой коллективизм он обозначает как горизонтальный; для других важно служение группе — такой коллективизм ученый называет соответственно вертикальным. Но в обоих случаях, согласно Триандису, самость определяется местом личности в группе, а значит, ингруппа оказывает большое влияние на широкий круг аспектов социального поведения [Triandis, 1994: 164–165].

Однако гораздо раньше — ещё в середине XX в. — фундаментальные отличия между условными Востоком и Западом заметила знаменитая американская антрополог Рут Бенедикт, которая впервые предложила классифицировать культуры согласно глубинному принципу, лежащему в основании поведения её носителей, — разделив национальные культуры на *культуры вины*, к которым отнесёт в том числе и свою родную американскую культуру, и *культуры стыда*, к которым, по её мнению, принадлежит культура японская: «В антропологических исследованиях разных культур важное значение имеет различие между теми, кто в значительной степени опирается на чувство стыда, и теми, кто больше склонен полагаться на чувство вины. Общество, внушающее абсолютные нормы морали и полагающееся на развитие у людей совести, по определению является культурой вины <...>. Культуры же стыда регулируются внешними санкциями, обещающими награду за хорошее поведение, а не на внутреннее убеждение в грехе, как это происходит в культурах вины. Стыд — реакция на критику других людей. Человек стыдится либо того, что его открыто высмеивают и отвергают, либо того, что он воображает себе, что его выставили смешным. В любом случае это мощная санкция <...>. В нации, где честь означает проживание жизни в соответствии с собственным представлением о себе, человек может страдать от вины, хотя никто не знает о его проступке...» [Benedict, 1989: 222–223]. Действительно, чувства вины и стыда хоть и относятся к так называемым эмоциям самосознания и предполагают негативное восприятие себя («эмоции самокритики») [Miceli, Castelfranchi, 2018: 711], тем не менее вызваны совершенно

различными причинами: вина возникает при невыполнении человеком внутренних норм, а стыд — при нарушении норм социальных³.

В своём исследовании Бенедикт не использует категории индивидуализм — коллективизм, однако впоследствии окажется, что её культуры вины неразрывно связаны, а может быть и порождены, индивидуалистическим мировоззрением, тогда как культура стыда удерживается установками и нормами коллективизма.

Анализ культур стыда (к ним относятся большинство культур Востока — как Ближнего, так и Дальнего) чётко демонстрирует их ориентацию на сохранение репутации индивида или группы, подчас любыми средствами. В такой культуре факторы, определяющие поведение человека, всегда лежат вовне, будь то общественное мнение, социальные правила, религиозные предписания или групповые установки. Для представителей культуры вины (к которым принадлежат страны Западного мира) главный барометр поступков и чувств будет находиться внутри — собственное знание о правильном и неправильном, кантовский «нравственный закон внутри нас», совесть или внутренний бог [Халиль, 2018: 125].

В дальнейшем теория Бенедикт была неоднократно переосмыслена, а на её основе сформирован ряд важных и релевантных теоретических надстроек. Так, значительным вкладом в дальнейшее развитие классификации культур вины и стыда стало изучение разницы в психологических процессах самопрезентации, а также самоконструирования или самоинтерпретации личности, обусловленной культурными различиями.

Так, есть основания предполагать, что каждый из двух типов самопрезентаций, разработанных Р. Баумейстером и Д. Хаттон, могут превалировать в разных типах культур: первый тип, представляющий

собой попытку привести свою самопрезентацию к соответствию с собственным идеальным Я будет чаще обнаруживаться в индивидуалистических культурах вины, тогда как второй тип, предполагающий самопрезентацию, в основе которой лежит желание соответствовать ожиданиям и предпочтениям других, очевидно будет привычным для представителей коллективистской культуры стыда [Baumeister, Hutton, 1987: 71].

Знаменитые исследования Х. Маркус и С. Китаямы 1990-х гг. также убедительно показали, что стратегии самоконструирования личности не универсальны, как ранее полагали психологи, а также определяются базовым культурным параметром «индивидуализм — коллективизм».

В работе «Культура и личность: последствия для познания, эмоций и мотивации» Маркус и Китаяма вслед за Рут Бенедикт обращаются к американской и японской культурам, анализируя два принципиально отличных подхода к видению, восприятию и интерпретации личностью самой себя (собственной самости), которые эти учёные назовут *независимым* и *взаимозависимым* подходами [Markus, Kitayama, 1991: 224–225]. Первый, являясь порождением культуры индивидуализма, характерен для стран Западного мира, тогда как второй подход распространён в коллективистских обществах Азии, Африки, Латинской Америки и ряде стран Южной Европы. Так, в западных культурах существует представление об изначальной обособленности индивида, в связи с чем культурная норма диктует необходимость стать независимой личностью, раскрыть и реализовать уникальные персональные качества. Более того, такой вид самости требует осознания себя как субъекта, чьё поведение продиктовано собственным смыслом, опирающимся на внутренние чувства, мысли и действия, а не отсылает к мыслям, чувствами и действиям других людей; дан-

³ Стефаненко Т.Г. Этнопсихологи : Учеб. для студентов вузов, обучающихся по направлению подгот. и специальности "Психология". — Москва: Аспект Пресс, 2009. — С. 217.

ный вид самости возникает из веры в целостность и уникальность конфигурации внутренних атрибутов каждого человека⁴.

Основой же регуляторных механизмов психики в культурах коллективизма, напротив, выступает ориентация на других — на группу, общественные или религиозные предписания, способная доходить до «угадывания» мыслей и чувств значимых других, непосредственно воздействующих не только на поведение и реакции, но и на самосознание индивида. Характерно, что исследования немецких и американских учёных отчётливо показывают: коллективизм имеет положительную корреляцию с различными аспектами эмоционального интеллекта [Gunkel, Schlägel, Engle, 2014].

Хорошо иллюстрирует коллективистский подход в отношении других японская культурная категория «*ва*», означающая идеал социальной гармонии, единство группы и конформизм как добродетель, к которым следует стремиться [Wierzbicka, 1991: 353–355]. Если выражение согласия при внутреннем несогласии в индивидуалистических культурах видится как лицемерие, угодничество, слабость и бесхребетность, то в коллективистских культурах такое поведение, напротив, заслуживает искреннего уважения, поскольку по мнению членов общества демонстрирует такие социально поощряемые качества, как терпимость, зрелость, взвешенность, гибкость и наличие самоконтроля. В рамках подобной интерпретации самость становится наиболее значимой и полной, когда она вовлечена в соответствующие социальные отношения [Markus, Kitayama, 1991: 227].

Через призму независимой и взаимозависимой самоинтерпретации в работе Маркус и Китаёмы рассмотрены три важнейших психологических процесса — познание, формирование эмоций и мотивация.

Так, в ходе исследования обнаружилось, что в отличие от тех, у кого самость конструируется как независимая, у людей с взаимозависимой самостью проявление знаний и отдельные аспекты как социального, так и несоциального мышления будут находиться под влиянием всё пронизывающей концентрации на значимых других. А переживание и выражение эмоций — также, как и возникновение мотивации, — в значительной степени будут формироваться и управляться с учётом реакции этих других. В качестве примера можно привести фразу, сказанную автору коллегой из Египта, высококоллективистская культура которого формирует взаимозависимый тип личности: *«Ведь самое главное в жизни, чтобы люди нас любили. Поэтому необходимо сделать всё возможное, чтобы они к нам были хорошо расположены»*.

В то же время эмоция гнева, рутинно возникающая в поле независимой самости, будет в наименьшей степени распространена среди взаимозависимых типов самости, более того, эгоистические мотивы будут заменяться на мотивы, выглядящие как альтруистические. Подтверждением этому может служить разговор автора с индийским предпринимателем, чья культура очевидно относится к взаимозависимому типу самости:

— *Можете объяснить, в чём состоит Ваша личная заинтересованность в этой теме?*

— *Я не делаю ничего из соображений личной заинтересованности! У меня нет никакой личной повестки или скрытых интересов при обсуждении какой бы то ни было темы! Не стоит думать обо мне так плохо...*

Если для независимой самости автономность, самоактуализация, самосознание, развитие своего потенциала и выражение собственных уникальных потребностей, прав и возможностей стоит во главе угла,

⁴ См. К. Гирц «Западная концепция личности как обособленной, уникальной, более или менее интегрированной мотивированной и осознающей себя вселенной, как динамического центра осознанности, эмоций, суждений и действий, организованный в некое единое целое и противопоставляемое как другим, так и собственному социальному и естественному происхождению, является, каким бы несправимым это нам ни казалось, довольно своеобразной идеей в контексте мировых культур». [Geertz, 1983: 59].

то для взаимозависимой самости фундаментальная взаимосвязь всех со всеми выступает абсолютным законом: ощущая взаимозависимость, человек видит себя частью всеобъемлющих социальных связей и осознает, что его поведение предопределено и зависит от того, насколько успешно он способен воспринимать мысли, чувства и действия других людей. То есть самость в данном случае реализуется наилучшим образом, если она сформирована в контексте тесных социальных отношений. Таким образом, взаимозависимая самость не может быть охарактеризована как отдельное целое, поскольку она меняет структуру в зависимости от социального контекста, при этом центральным и объективным здесь выступает не личность, а отношения с другими. Такие атрибуты личности, как способности, предпочтения, мнения, суждения и особенности поведения в случае взаимозависимой личности являются ситуационными, то есть подвижными и гибкими, в связи с чем не квалифицируются их носителями в качестве определяющих регуляторов поведения. Соответственно во многих сферах общественной жизни мнениям, способностям и личностным характеристикам человека здесь предаётся второстепенное значение — поэтому они должны находиться под постоянным (добровольным) контролем и управлением, чтобы справляться с главной задачей взаимозависимости — нахождении в неразрывной связи с другими. Сегодня можно видеть, что даже среди наиболее вестернизированных представителей китайской высококоллективистской культуры наблюдается тенденция вести себя в соответствии с ожиданиями других и социальными предписаниями взаимозависимости, а не с личными предпочтениями. Диалог автора со студенткой Оксфордского университета китайского происхождения из Сингапура является ярким примером установки, когда предписание культуры и личные желания не разделимы:

— *Я вот думаю, в какой сфере мне стоит работать. Склоняюсь к финансовому сектору.*

— *А что бы ты сама хотела делать?*

— *Я бы хотела обеспечить достойную жизнь моей маме.*

— *Отличная цель. Но какая работа нравится тебе самой? Чем лично тебе интересно было бы заниматься?*

— *Я всем могу заниматься. Главное — обеспечить достойную жизнь моей маме.*

В случае взаимозависимой самости⁵ мотивация людей продиктована необходимостью приспособиться к значимым другим, выполнять и создавать обязательства в отношении них, и в целом быть частью разнообразных межличностных отношений.

Таким образом очевидно, что культуры индивидуализма и коллективизма не только предписывают своим членам различные модели реакций и поведения, но буквально «прошивают» сознание человека (знаменитое определение Г. Хофстеде «культура — программное обеспечение ума»), в том числе конструируя саму человеческую самость/личность.

Итак, исходная гипотеза о том, что разные виды самоинтерпретации (независимая vs. взаимозависимая) человека будут различаться в зависимости от его принадлежности к культуре индивидуализма или коллективизма, подтверждается наличием выраженной корреляции между поведением индивидуумов и теми ценностными установками, которые определяются его принадлежностью к той или иной культуре — в данном случае, культуре стыда или культуре вины. При этом на формирование самооценки в коллективистских культурах колоссальное влияние будет оказывать социальный контекст с его нормами и правилами, тогда как в индивидуалистических культурах превалирует внутренняя ориентация на предписываемые культурой личностные стандарты и эталоны нравственности.

⁵ Существует ряд альтернативных терминов, которыми может определяться данный тип личности: социоцентрическая, целостная (холистическая), коллективная, совместная, составная, контекстуальная, связанная и родственная.

Другими словами, поскольку в основе функционирования коллективистских культур лежит постоянное, тесное и интенсивное взаимодействие членов группы, главными социально желательными характеристиками человека здесь оказывается широкий спектр коммуникативных качеств, способных обеспечивать наиболее эффективное общение с другими и представляющих собой совокупность свойств, умений и навыков личности, характеризующей её отношение к людям и обеспечивающей возможность установления и поддержания контакта и взаимопонимания между ними [Вагапова, Андриянова, Кузьмичева, 2009: 2]. В результате такая высокая приоритизация коммуникационных качеств, с одной стороны, и чёткая регламентация социального поведения, характерная для коллективистских обществ, с другой, порождают механизм формирования самооценки, основанной на соответствии предписанным нормам и выполнении социальных обязательств по отношению к своей группе. В индивидуалистических же культурах, где автономия личности является общепринятой нормой, самооценка в гораздо меньшей степени зависит от социальных норм и ожиданий, определяется в большинстве случаев собственными представлениями человека о самом себе.

Ценностные установки и типы поведенческих особенностей: культуры достоинства, культуры чести и культуры лица в призме параметра «индивидуализм — коллективизм»

Следующим значимым подходом к классификации национальных культур, в основе которой можно проследить всё то же базовое измерение индивидуализм — коллективизм, является теория, предложенная Анжелой Люнг из Сингапурского университета управления и Довом Коэном из Университета Иллинойса [Leung, Cohen,

2011]. В ходе анализа национальных культур они пришли к выводу о возможности классифицировать их на основании разных культурных логик (не путать с исследованиями логик разных культур А.В. Смирнова), в результате чего была разработана теория трёх типов культур: достоинства, чести и лица. Названия всех трёх типов безоценочны и в немалой степени условны. В то же время исследователи подчёркивают, что в каждой национальной культуре существуют все три вида, однако один из них будет существенно превалировать над остальными. Рассматриваемый нами параметр «индивидуализм — коллективизм» имеет непосредственное отношение к данной классификации, поскольку представляется возможным утверждать, что индивидуалистическая культура коррелирует с культурой достоинства, а коллективистская влияет на формирование культур чести и лица.

Как было показано выше, в индивидуалистической культуре достоинства самооценка человека главным образом основывается на его персональных достижениях, на том, насколько он соответствует собственным стандартам и устремлениям, насколько успешно достигает личных целей. В результате поведение представителей такой культуры определяется собственными ощущениями и представлениями. Культура достоинства исходит из того, что каждый человек обладает присущей ему уникальной ценностью, которая при этом может не зависеть от оценки или мнения окружающих. Здесь возможно проследить важнейшую христианскую аксиологическую установку, постулирующую предельную значимость свободы воли человека: например, согласно Фоме Аквинскому, человек обладает свободной волей, в противном случае советы, наставления, распоряжения, запреты, награды и наказания были бы тщетны⁶. «Для христиан концепт человек-волеющий — это концепт, допускающий возможность принятия чело-

⁶ Фома Аквинский. Трактат о человеке. Вопрос 83. О свободе воли. Раздел 1. Обладает ли человек свободной волей? // Библиотека soteria.ru. — URL: <https://soteria.ru/s4854/52/>

веком решений по собственной воле, то есть, не ссылаясь на внешние обстоятельства. <...> Действия человека в той же самой степени, как и действия Всевышнего, способны быть свободными от внешнего воздействия и, даже более того, только такие действия и могут быть оценены как моральные или аморальные» [Царьков, 2015: 5].

Таким образом, достоинство личности не зависит от того, насколько хорошо человек вписан в социальный контекст, насколько высоко его оценивает группа или насколько успешно он выполняет предписанные обязательства в отношении других. Главный барометр поведения в индивидуалистической культуре достоинства — *внутреннее самоощущение индивида*, на которое он опирается при вынесении суждений, принятии решений и выборе поведенческих моделей. При этом человек культуры достоинства самостоятельно несёт ответственность за собственные поступки и жизнь в целом.

Детей в данном типе культуры принято воспитывать при помощи дихотомии «правильно — неправильно», что позже проявляется как основной поведенческий регулятор. Соответственно, в данном типе культуры фиксируется меньший уровень конформизма, незначительный дискомфорт в случае нормативного давления, имеет место готовность выражать несогласие [Is an Emphasis..., 2021: 9] в случае психологического давления членов своей группы.

Фундирующими ценностями здесь выступают правда, свобода, индивидуальные права, автономность и независимость, поскольку в западном мире по мере секуляризации социальных отношений священность общества заменилась священностью индивида [Franck, 1997: 596]. Аксиологический потенциал культуры достоинства создаёт то, что сегодня принято называть либеральными ценностями, включающими индивидуализм, рационализм, свободу, ответственность, справедливость и толерантность [Teehankee, 2005: 3–4]. Культура достоинства, таким образом, старается сбалансировать идеалы равенства (при рождении все люди равны) и идеалы сво-

боды (ценность человека не зависит от суждений других людей) [Kim, Cohen, 2010: 540].

У представителей второго типа культурной логики — культуры чести — самооценка формируется преимущественно на основе репутации человека в обществе и представлении о том, каким его видят и что о нём думают другие. Соответственно создание собственной репутации и поддержание её в глазах других будут лежать в основе представлений, поведенческих моделей и реакций человека. К культуре чести принято относить страны южной Европы, Средиземноморья, Ближнего Востока, Африки, Индии, Пакистана, Латинской Америки, а также Южного Кавказа и северокавказского региона России.

В ходе коммуникации в культуре чести желательными поведенческими нормами выступают: предельное вежливое обхождение, приятные манеры, многократный обмен комплиментами, преувеличенная похвала, повторение благодарностей, избегание критики собеседника, а также любых высказываний, способных доставить ему психологический дискомфорт.

Сходное трепетное отношение к сохранению гармонии в обществе отмечал в своё время выдающийся философ и антрополог Люсьен Леви-Брюль в ходе своих исследований так называемых «примитивных народов»: люди в таких обществах делают всё возможное, чтобы воздерживаться от инициирования ссор, скандалов и прочих конфликтов, другими словами, стараются быть приятными в общении с другими. Причину подобной социальной нормативности Леви-Брюль обнаруживает в культурной установке, согласно которой человек избегает раздоров, чтобы не получить репутацию скандалиста — то есть такого члена сообщества, которого сочтут антисоциальным, опасным для общества и, в конечном счете, виноватым в любых несчастиях, с которыми может встретиться эта социальная группа [Levy-Bruhl, 1935: 66].

Детей в данной культуре учат вести себя в соответствии с дихотомией «прилично — неприлично». А главный барометр поведения индивида будет лежать вовне и регулироваться общественным мнени-

ем, социальными нормами и установками. Главными ценностными ориентациями здесь выступают справедливость (понимаемая как симметричный ответ на действия других — как хорошие, так и плохие), религиозная и/или общественная мораль.

В то же время столь желанная репутация человека в данной культуре напрямую зависит от того, насколько точно он выполняет предписанные культурой социальные обязательства и роли, а главное — насколько он оправдывает ожидания других. При этом человек чести утверждает и защищает не только собственную репутацию, но, что особенно важно, и репутацию своей группы — семьи, клана, племени, родственников, близких друзей, этнической группы, народа, религиозной конфессии и пр., так как репутация индивида и группы неотделимы друг от друга. Соответственно, общество несёт ответственность за поступки и жизнь каждого из своих членов, тогда как потеря репутации отдельным человеком автоматически влечёт за собой репутационные потери для всей группы. Не удивительно, что возникновение угрозы репутации (являющейся, как было показано ранее, центральной опорой самооценки индивида) способно повлечь за собой защитную реакцию в виде крайне резкого и подчас агрессивного поведения. Честь при этом может быть востребована, утрачена и восстановлена.

В коллективистских культурах чести люди демонстрируют активное управление собственной репутацией, особенно если она подвергается угрозам, причём в качестве основного инструмента влияния на окружающих принято использовать эмоции: способность испытывать и публично демонстрировать отрицательные эмоции здесь не только широко распространена, но и поощряема. Так, выражение определённых отрицательных эмоций сигнализирует что человек обижен, оскорблён или рассержен, а значит его необходимо немедленно успокоить или задобрить. В противном случае возникнет угроза целостности группы, что недопустимо для коллективистской ментальности, где группа представляет собой главную и безусловную ценность. Как следствие, прямые

оскорбления в адрес индивида или группы в данной культуре недопустимы, но, если такое и произошло, то следует ожидать предельно агрессивной и жесткой реакции.

Среди ставших уже классическими можно привести примеры такой реакции представителей мусульманского мира, относящегося к культуре чести, в ответ на выход в свет в Великобритании романа Салмана Рушди «Сатанинские стихи» (1988), а также публикацию карикатур во французском журнале «Шарли Эбдо» (2008 г.). Роман и карикатуры, содержавшие по мнению верующих оскорбления ислама, вызвали цепь предельно агрессивных действий, среди которых террористические акты, убийства, многочисленные протестные демонстрации, вынесение публичных приговоров религиозными деятелями, покушения на жизнь, поджоги книжных магазинов и прочие противоправные действия, целью которых была защита чести собственной религиозной группы. Очевидно, что подобные проявления вызвали растерянность, недоумение и гневное возмущение среди представителей культуры достоинства, чья ориентация на предельную толерантность, а также защиту индивидуальных прав и свобод, в очередной раз столкнулась с чуждой реакцией, воспринимаемой как варварство и дикость.

Ещё один показательный пример столкновения культур достоинства и чести лежит в области прав человека. Несмотря на тот факт, что Всемирная декларация прав человека была в 1948 г. подписана представителями сорока восьми стран-членов ООН из пятидесяти восьми на тот момент, при том, что двое (Йемен и Гондурас) не голосовали, а восемь воздержались (СССР, Чехословакия, Польша, Саудовская Аравия, Белорусская ССР, Украинская ССР, Югославия, Южная Африка), скоро стало очевидно, что декларация, претендовавшая на универсализм, содержит не всеобщее, а западное понимание прав человека. Спустя тридцать с лишним лет в 1982 г. представитель Ирана в ООН выступает с заявлением, что Декларация является «светским пониманием иудео-христианской традиции», которая не может быть реализована мусульманами, поскольку противоречит ша-

риату. Действительно, данная концепция прав человека, основанная на принципе неотъемлемых врождённых индивидуальных прав, которыми наделены все люди, в которой при этом подчёркивается идея безусловного равенства всех людей, носит отчетливо западный характер.

При внимательном взгляде на проблему становится ясно, что для культуры чести такой подход неприемлем. В первой статье Декларации говорится: «Все люди рождаются свободными и равными в своём достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства»⁷. Вопрос свободы, который как мы видели, так важен для культуры достоинства, не имеет такого значения для культуры чести; разговор об индивидуальной свободе воспринимается как порочная тенденция отхода к эгоизму, а значит фактически предательству интересов своей группы. В статье 16 сказано о том, что «мужчины и женщины, достигшие совершеннолетия, имеют право без всяких ограничений по признаку расы, национальности или религии вступать в брак и основывать свою семью. Они пользуются одинаковыми правами в отношении вступления в брак, во время состояния в браке и во время его расторжения». Очевидно, что сказанное противоречит шариату, согласно которому женщина-мусульманка имеет право выйти замуж только за мужчину-мусульманина. И правами при этом они пользуются разными. Ну и 18 статья, где речь идёт о том, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии: «Это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов». Известно, что веротступничество (ридда) является одним из наиболее тяжких преступлений против веры в исламе и сурово наказывается —

что напрямую связано с культурой чести, где выход из лона группы представляется предательством её интересов и очернением репутации всей уммы.

Израильская военная операция в секторе Газа, развёрнутая в ответ на беспрецедентную атаку группировки Хамас против Израиля в октябре 2023 г., была встречена в Арабском мире не просто возмущением, но многочисленными протестными демонстрациями, в частности в столицах Алжир, Тунис, Каир, Амман, Бейрут, Дамаск, Багдад и Манама. В ряде мусульманских государств люди бойкотируют продукцию, принадлежащую западным компаниям (Макдоналдс, Starbucks, KFC, Кока-Кола, Нестле) в знак протеста против поддержки их государствами политики Израиля в Палестине. Подобные действия, призванные демонстрировать солидарность с палестинцами (которые в данном случае видятся единоверцами-мусульманами или частью арабской нации), вне сомнений, могут быть рассмотрены как реакция представителей культуры чести на угрозу в отношении своей группы (религиозной, этнической или культурной).

Отдельно стоит отметить такое маргинальное явление, присущее данной культуре, как убийства чести — то есть убийство близкого родственника, как правило, женщины, за то, что та навлекла позор на семью или клан, обесчестив репутацию всей группы. Под бесчестием при этом понимают, как правило, действия сексуального характера, являющиеся запретными в данной культуре: супружеская измена, добрые отношения и др. [Дианина, 2015: 69]. В связи с тем, что культуру чести нередко ассоциируют с патриархальной культурой, характеризующейся абсолютным маскулинным доминированием, поведение женщин здесь регламентируется жесткими социальными нормами, предполагающими контроль со стороны мужчин семьи. Более того, честь мужчины в данном типе культур формируется в прямой зависимости от репутаций женщин его семьи, так как

⁷ Всеобщая декларация прав человека: Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года // ООН. — URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml

именно он отвечает за их поведение и моральный облик. В связи с чем в крайних случаях нарушения предписанных женщины норм поведения её родственники-мужчины обязаны смыть кровью позор с клана.

Несмотря на то, что в современном общественном сознании убийства чести, как правило, ассоциируются с исламом, в действительности мусульманское вероучение категорически запрещает подобные действия, а специальные богословские решения-фетвы определяют убийства чести как тяжкий грех⁸. В то же время убийства чести нередко случаются и в немусульманских культурах чести, таких, например, как индуистская [D'Lima, Solotaroff, Pande, 2020] или христианская⁹. Таким образом, можно говорить о том, что печальная практика убийств чести является не религиозной, но культурной.

В результате интенсивной вестернизации, происходившей на протяжении многих десятилетий, общества значительного числа стран Востока, чья культура традиционно опиралась на ценности культур чести, подверглись активному воздействию норм и установок культур достоинства. Рассмотрим общество современного Египта, которое, как и многие другие общества Арабского мира, вот уже долгое время испытывает множественные влияния западных школ и учений. В качестве яркого примера столкновения египетской культуры чести и западной культуры достоинства выступает практика работы каирских психологов, опирающихся на такие классические концепции западного психоанализа, как сепарация и личностные границы. Заметим, что одним из первых профессиональных запросов на научные кросс-культурные исследования исходил от американских психиатров и психологов, столкнувшихся с тупиковыми ситуациями в консультировании, когда применение из-

вестных психологических модулей не давало результатов при работе с незападными пациентами.

Известно, что под сепарацией в психологии принято понимать процесс психологического отделения ребёнка от родителей, который, согласно, ценностям и установкам культуры достоинства, является необходимым условием здоровой жизни человека. Так, российский психолог Марина Рыбникова отмечает: «Случится сепарация раньше или позже, зависит от многих факторов. Например, от условий, в которых оказывается ребёнок. Если в семье есть гиперопека, гиперконтроль, манипуляции, навешивание чувств вины и стыда, едва ли сепарация пройдет вовремя и безболезненно для всех. Если родители уважают личность ребёнка, его мнение, его решения, проблем с сепарацией быть не должно». Такой подход в значительной степени идет вразрез с базовыми установками египетской, и шире — арабской, культуры чести: то, что представляется российскому специалисту гиперопекой и гиперконтролем будет пониматься здесь как естественная забота и контроль группы (в данном случае семьи) за индивидом, предписанные культурными нормами. В то же время такие психологические приёмы, как часто повторяемая похвала в адрес собеседника, являющаяся социально ожидаемой и естественной коммуникативной практикой в арабской культуре, может представляться порицаемым манипулятивным поведением в контексте культуры западной — так, известный американский клинический психолог Леон Зельцер отмечает, что у похвалы есть тёмная сторона: «В гораздо большей степени, чем мы обычно думаем, она может представлять собой своего рода словесный подкуп, предлагаемый в первую очередь для удовлетворения интересов человека, который его предлагает»¹⁰.

⁸ Фетва: убийство чести — неверие (куфр) // Islamnews. — 2016. — 13 июня. — URL: <https://islamnews.ru/fetva-ubijstvo-chesti-neverie-kufr>

⁹ Greek women confront macho culture fuelling femicides // France24. — 2022. — 19 apr. — URL: <https://www.france24.com/en/live-news/20220419-greek-women-confront-macho-culture-fuelling-femicides>

¹⁰ Seltzer L. Praise as Manipulation: 6 Reasons to Question Compliments // Psychology Today. — 2014. — 8 jan. — URL: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/evolution-of-the-self/201401/praise-as-manipulation-6-reasons-to-question-compliments>

Регулярное обращение к чувству вины и стыда при воспитании ребёнка является устоявшейся воспитательной тактикой в большинстве коллективистских культур, тогда как в индивидуалистических культурах такой подход используется редко и часто подлежит осуждению. Более того, одним из условий успешной сепарации принято считать отказ от идеализации родителей (например, клиенту предлагается составить список несовершенств каждого из своих родителей), тогда как традиционная египетская культура безоговорочно предписывает идеализацию родителей как неотъемлемую составляющую нравственного поведения, а также безусловную к ним любовь и почтение (в том числе под значительным влиянием исламской аксиоматики): «Кто покорится Аллаху в послушании обоим своим родителям, тому откроются две двери в рай, а кто подчинится одному из родителей — тому одна дверь. А кто не покорится Аллаху и ослушается своих родителей, для того откроются две двери ада» — хадис от Ибн Маджа¹¹. Более того, египетская культура чести, ориентированная на клановость и предельный коллективизм, видит сепарацию от родителей как крайне опасную стратегию, способную destabilизировать всю социальную систему.

Понятие личностных границ также нередко воспринимается традиционными египтянами как попытка нарушить тесные социальные связи, противопоставить себя группе, что грозит ostrакизмом, отлучением человека от группы, которое, в свою очередь, воспринимается как социальная смерть.

Третьим типом культур, согласно классификации Люнг и Козна, выступают культуры лица. Также, как и культуры чести,

этот тип относится к коллективистским, однако имеет он и ряд собственных отличительных особенностей. Следует отметить, что концепт «лицо» является одним из базовых для азиатской культуры в целом и одновременно — одним из наиболее спорных понятий в исследовательском поле. Как верно подчёркивает С.А. Просеков, авторы, исследующие концепт «лица», разделились на тех, кто считает, что содержательно «лицо» присуще только китайской и в целом азиатской культуре, и тех, кто полагает, что в европейской культуре вполне находятся аналоги азиатскому «лицу». Данная работа, опираясь на обширные антропологические и психологические исследования, исходит из невозможности установить достаточную корреляцию между понятиями «лица» в азиатских и европейских культурах. Лингвистика также не говорит в пользу такой корреляции. Так, выражение «потерять лицо» в англоязычной традиции, например, имеет достаточно однозначную коннотацию: оказаться менее уважаемым другими¹², терять уважение других людей¹³, совершение действий, в результате которых ты кажешься слабым, глупым, из-за которых люди меньше тебя уважают¹⁴. Фразеологический словарь русского языка определяет это выражение иначе: «Вести себя недостойно, демонстрировать свою слабость, некомпетентность, неспособность к чему-либо»¹⁵. Китайское же, например, понимание лица — центрального понятия азиатской этики — совершенно другое: лицо есть сумма социальных претензий индивида, признаваемых обществом [Малявин, 2007: 11], «лицо “репрезентуется знаками”, объединяющим семантическим ядром которых является “социальный статус”, “соот-

¹¹ 9 хадисов, которые заставят вас пересмотреть свое отношение к родителям // Islam-Today. — 2017. — 14 фев. — URL: <https://islam-today.ru/veroucenie/10-haisov-kotorie-zastavyat-vas-peresmotret-svoye-otnoshenie-k-roditelyam/>

¹² Definition of lose/save face from the Cambridge Learner's Dictionary // Cambridge Free English Dictionary and Thesaurus. — URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/learner-english/lose-save-face?q=lose+face>

¹³ lose face Idiom // Merriam-Webster dictionary. — URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/lose%20face>

¹⁴ lose face Idiom // Longman Dictionary of Contemporary English. — URL: <https://www.ldoceonline.com/dictionary/lose-face>

¹⁵ Потерять лицо // Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. — Москва: АСТ-Пресс книга, 2006. — URL: <https://rus-phrase-dict.slovaronline.com/1549-D0%9F%D0%9E%D0%A2%D0%95%D0%A0%D0%AF%D0%A2%D0%AC%20%D0%9B%D0%98%D0%A6%D0%9E>

ветствие человека нормам социального поведения”, “внешняя сторона, проявляющая это соответствие”»¹⁶. Таким образом, понятие лица, которое ценится выше любых земных благ [Yutang, 2010: 191], означает совокупность социального статуса человека, его способность соответствовать чётко предписанным нормам данного статуса, а также оценка обществом того, насколько человек им соответствует. Таким образом, лицо в западных культурах связывается, как правило, с индивидуальными проявлениями личности, а в азиатских культурах (к которым в свою очередь относятся жители Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока, таких стран, как Китай, Япония, Южная Корея, Таиланд, Вьетнам, Сингапур, Малайзия) — исключительно с социальным статусом индивида.

Значимость группы в данном типе культур абсолютна, что хорошо видно на примере того, как в разговоре японцы, вместо привычного нам «я», используют местоимение множественного числа с отсылкой к месту жительства или принадлежности коллективу¹⁷.

Таким образом, самооценка индивида в культурах лица основывается на обретении лица и его сохранении, что предполагает филигранную вписанность индивида в социальный контекст, чёткое соответствие как своей социальной роли в стабильной, устойчивой и ригидной иерархической системе, так и социальным ожиданиям, которые жёстко регламентируются нормативной культурой и не имеют срока давности. Японцы, например, чрезвычайно чувствительны к реакции других людей на их поведение, принимают близко к сердцу их мнение и оценку, их всегда волнует, что думают о них и правильно ли понимают их поведение окружающие люди.

Поэтому главный барометр поведения в культурах лица — общественные нормы и предписания, призванные обеспечивать всем членам группы главную жизненную ценность — социальную гармонию.

Стратегии сохранения лица зависят от статуса человека в социальной иерархической группе, будь то семья или какая-либо организация. Люди с более низким социальным статусом сохраняют лицо, ответственно выполняя свои обязанности и подчиняясь тем, кто имеет более высокий статус. Люди с более высоким социальным статусом сохраняют лицо, принимая на себя ответственность за людей более низкого статуса и демонстрируя, таким образом, патерналистское к ним отношение. Интересно, что лицо можно терять, отнимать или наделять им других, но главное — любые действия с лицом индивида всегда зависят от других. Детей в культурах лица также, как и в культурах чести, воспитывают в рамках дихотомии «прилично — неприлично».

Логика культур лица в качестве приоритета диктует необходимость сохранения гармонии внутри собственной группы, что представляется гораздо более важной задачей, чем беспокойство о репутации личности или группы в глазах окружающих (как происходит в культурах чести). В связи с чем главными качествами личности здесь выступают скромность, конформизм, самообладание и сдержанность.

В культурах лица существует большое множество правил поведения, способствующих обретению или поддержанию лица, среди которых не говорить правду, благодарно принимать ненужные подношения, соглашаться вопреки собственному мнению, сдерживать проявление негативных эмоций, хвалить, дарить, часто извиняться,

¹⁶ Нагибина И.Г. Формирование дискурсивно-коммуникативной парадигмы в китайском языкознании: от теории к социальной практике: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.02.19. — Красноярск, 2017. — С. 105.

¹⁷ Корнилов М.Н. Японское общество и личность в культурной компаративистике: сравнение с Китаем и Западом 1. Мацумото дэбитто, Кудо ЦУТОМУ. Нихондзин -но кандзе сэкай. - Токио: Сэйсин себо, 1996. - х, 214 С. - яп.яз. 2. Hsu F.L.K. The self in cross-cultural perspective // Culture and self: Asian and Western perspectives. - N.Y.; L., 1985. - P.24-56 // Афро-азиатский мир: Проблемы цивилизационного анализа: Вып.2. Региональные цивилизации: Реф. сб. — Москва, 2004. — С. 109.

демонстрировать покорность и смирение. Угроза потери лица нередко может привести к самоуничтожению: говорящий намеренно унижает себя, чтобы продемонстрировать уважение к собеседнику («Китайцы очень высоко ценят скромность. Они считают, что скромность — это вежливость») [Хуан, 2022: 178–179].

При сопоставлении характеристик лица в двух основных культурах Восточно-Азиатского региона — Китая и Японии — можно заметить некоторые отличия. Так, главный механизм, регулирующий жизнь Поднебесной со времён Конфуция по сей день, заключен в соблюдении внешнего ритуала, то есть место в иерархии и поведение каждого члена группы диктуется четко прописанными правилами («внешние ограничения»). В Стране же Восходящего Солнца жизнь общества регламентируется внутренним самоконтролем его членов, нравственной основой, опирающейся на чувство стыда перед своей группой («внутренние ограничения»)¹⁸. При этом имеет место разное в двух культурах понимание своей группы: если в Китае на первом месте всегда семья и родственник клан, где иерархическое подчинение младших старшим выступает несущей социальной конструкцией, то в Японии эту роль выполняют различные неродственные коллективы — университетский, корпоративный, спортивный, районный и пр., верность которым — безоговорочная и обязательная добродетель. И наконец, причины потери лица также разнятся от одной культуры к другой — в Китае причиной потери лица может стать отсутствие таких качеств, как щедрость и «широта души», а в Японии — высокомерие, несерьёзность [Conrad, 2019: 183], неверность.

В других странах региона понятие лица также имеет свои особенности. В Таиланде сохранению лица способствуют такие качества, как вежливость, вниматель-

ность, безобидность и ненавязчивость, во Вьетнаме — самоуважение, гордость и достоинство.

Заключение

Подведём итоги. Представляется возможным утверждать, что рассмотренные в статье теории кросс-культурного взаимодействия, такие как теория культуры вины и стыда Р. Бенедикт, теория самопрезентации Р. Баумейстера и Д. Хаттон, стратегии самоконструирования личности Х. Маркус и Ш. Китаямы, теория культурных логик А. Льюнг и Д. Козна, открыты для имплицитного встраивания такого рамочного параметра оценки национальных культур, как индивидуализм — коллективизм. С применением данной рамки деление культур на культуры вины, культуры стыда и культуры лица можно уточнить в зависимости от региональных особенностей, накладывающих оттенки интерпретации на прочтение специфик национальных (локальных) культур. Такое уточнение показывает уникальный характер поведенческих практик в зависимости от локализации рамочного параметра. В то же время, оправданным видится и обратный процесс — масштабирование локальных особенностей, подводящее уникальные поведенческие паттерны под общую рамку «индивидуализм — коллективизм». Исследование конкретных кейсов, прежде всего связанных с целеполаганием, обнаруживают пригодность данной рамки для изучения крайне отличных друг от друга культур (условно западных и незападных). Тем самым данная теория демонстрирует высокую степень гибридизации собственно теоретических и собственно культурных оснований; источники такой гибридизации, очевидно, нуждаются в дополнительном исследовании. Вместе с тем, в настоящее время было бы неоправданной экстраполяцией считать, что пред-

¹⁸ Котова Р.И. Япония и Китай в культурно-компаративистских исследованиях китайских ученых // Япония в сравнительных социокультурных исследованиях (реферативный сборник). — URL: http://national-mentalities.ru/east/vostochnaya_i_yugovostochnaya_aziya/yaponiya_v_sravnitelnyh_sociokulturnyh_issledovaniyah_referativnyj_sbornik/yaponiya_i_kitaj_v_kulturnokomparativistskih_issledovaniyah_kitajskih_uchenyh/

ложенная оптика в свою очередь способна претендовать на универсальность, — прежде всего потому, что сама она является частью картины мира, генезис которой связан с ценностными основаниями научной культуры западного мира.

Список литературы:

Вагапова Н.А., Андриянова А.А., Кузьмичева Е.А. Коммуникативные качества личности как фактор бесконфликтного взаимодействия // Вестник Казанского государственного энергетического университета. — 2009. — № 3. — С. 47–51.

Дианина С.Ю. Убийства чести в контексте мультикультурализма: культура может убивать? // Вопросы культурологии. — 2015. — № 1. — С. 68–73.

Малявин В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. — Москва: Европа, 2007. — 304 с.

Мёрдок Дж.П. Социальная структура. — Москва: ОГИ, 2003. — 608 с.

Минков М., Соколов Б., Ломакин И. Эволюция модели культурных измерений Хофстеде: параллели между объективной и субъективной культурой // Социологическое обозрение. — 2023. — Т. 22, № 3. — С. 298–299. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2023-3-287-317>

Философия культуры в системе изучения международных отношений: в двух книгах. Книга 1: Парадоксы исследовательской призмы / М.В. Силантьева, Н.И. Бирюков, В.С. Глаголев и др. — Москва: МГИМОУниверситет, 2020. — 544 с.

Халиль М.А. Перспективы религиозной реформы ислама в свете аксиологических особенностей арабской культуры // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. — 2018. — № 1. — С. 122–129.

Хуан Ш. Особенности принципа вежливости в китайской и русской лингвокультурах // Litera. — 2022. — № 5. — С. 176–183. <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2022.5.37904>

Царьков И.И. Христианская антропология // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. — 2015. — № 2. — С. 256–264.

Шпенглер О. Закат Европы. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 637 с.

Baumeister R.F., Hutton D.G. Self-Presentation Theory: Self-Construction and Audience Pleasing // Theories of Group Behavior. — New York: Springer, 1987. — P. 71–87.

Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. — Boston: Houghton-Mifflin Trade and Reference, 1989. — 324 p.

Conrad R. Culture Hacks: Deciphering Differences in American, Chinese, and Japanese Thinking. — Austin: Lioncrest Publishing, 2019. — 446 p.

D'Lima T., Solotaroff J.L., Pande R.P. For the Sake of Family and Tradition: Honour Killings in India and Pakistan // ANTYAJAA: Indian Journal of Women and Social Change. — 2020. — Vol. 5, No 1. — P. 22–39. <https://doi.org/10.1177/24556327198808>

Franck T.M. Is Personal Freedom a Western Value? // American Journal of International Law. — 1997. — Vol. 91, No 4. — P. 593–627. <https://doi.org/10.2307/2998096>

Geertz C. Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. — New York: Basic books, 1983. — 244 p.

Gunkel M., Schlägel C., Engle R.L. Culture's Influence on Emotional Intelligence: An Empirical Study of Nine Countries // Journal of International Management. — 2014. — Vol. 20, No 2. — P. 256–274. <https://doi.org/10.1016/j.intman.2013.10.002>

Hills M.D. Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory // Online Readings in Psychology and Culture. — 2002. — Vol. 4, No 4. — P. 4–5. <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040>

Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations. — Thousand Oaks: SAGE Publications, 2001. — 596 p.

- Is an Emphasis on Dignity, Honor and Face more an Attribute of Individuals or of Cultural Groups? / P.B. Smith, M.J. Easterbrook, Y. Koc, et al. // *Cross-Cultural Research*. — 2021. — Vol. 55, No 2–3. — P. 95–126. <https://doi.org/10.1177/1069397120979571>
- Kim Y.-H., Cohen D. Information, Perspective, and Judgments About the Self in Face and Dignity Cultures // *Personality and Social Psychology Bulletin*. — 2010. — Vol. 36, № 4. — P. 537–550. <https://doi.org/10.1177/0146167210362398>
- Leung A.K.-Y., Cohen D. Within- and between-culture variation: Individual differences and the cultural logics of honor, face, and dignity cultures. // *Journal of Personality and Social Psychology*. — 2011. — Vol. 100, No 3. — P. 507–526. <https://doi.org/10.1037/a0022151>
- Lévy-Bruhl L. *Primitives and the Supernatural*. — New York: E.P. Dutton & Company, Incorporated, 1935. — 405 p.
- Markus H.R., Kitayama S. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. // *Psychological Review*. — 1991. — Vol. 98, No 2. — P. 224–253. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224>
- Miceli M., Castelfranchi C. Reconsidering the differences between shame and guilt // *Europe's Journal of Psychology*. — 2018. — Vol. 14, No 3. — P. 710–733. <https://doi.org/10.5964/ejop.v14i3.1564>
- Minkov M. *Cultural Differences in a Globalizing World*. — Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2011. — 293 p.
- Murdock G.P., White D.R. Standard Cross-Cultural Sample // *Ethnology*. — 1969. — Vol. 8, No 4. — P. 329–369. <https://doi.org/10.2307/3772907>
- Teehankee J.C. *Liberalism. A Primer*. — Manila: The National Institute for Policy Studies, 2005. — 24 p.
- Triandis H.C. *Culture and Social Behavior*. — New York: McGraw-Hill, 1994. — 330 p.
- Wierzbicka A. Japanese Key Words and Core Cultural Values // *Language in Society*. — 1991. — Vol. 20, No 3. — P. 333–385.
- Yutang L. *My Country and My People*. — Oxford: Oxford City Press, 2010. — 363 p.

References:

- Baumeister, R. F. and Hutton, D. G. (1987) 'Self-Presentation Theory: Self-Construction and Audience Pleasing', in *Theories of Group Behavior*. New York: Springer, pp. 71–87. doi: 10.1007/978-1-4612-4634-3_4.
- Benedict, R. (1989) *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton-Mifflin Trade and Reference.
- Conrad, R. (2019) *Culture Hacks: Deciphering Differences in American, Chinese, and Japanese Thinking*. Austin: Lioncrest Publishing.
- D'Lima, T., Solotaroff, J. L. and Pande, R. P. (2020) 'For the Sake of Family and Tradition: Honour Killings in India and Pakistan', *ANTYAJAA: Indian Journal of Women and Social Change*, 5(1), pp. 22–39. <https://doi.org/10.1177/24556327198808>
- Dianina, S. Y. (2015) 'Honor Killings in the Context of Multiculturalism: Can Culture Kill?', *Issues of cultural studies*, (1), pp. 68–73. (In Russian).
- Franck, T. M. (1997) 'Is Personal Freedom a Western Value?', *American Journal of International Law*, 91(4), pp. 593–627. <https://doi.org/10.2307/2998096>
- Geertz, C. (1983) *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic books.
- Gunkel, M., Schlägel, C. and Engle, R. L. (2014) 'Culture's Influence on Emotional Intelligence: An Empirical Study of Nine Countries', *Journal of International Management*, 20(2), pp. 256–274. <https://doi.org/10.1016/j.intman.2013.10.002>
- Hills, M. D. (2002) 'Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory', *Online Readings in Psychology and Culture*, 4(4). <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040>
- Hofstede, G. (2001) *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Huang, S. (2022) 'Differences in the Principle of Politeness in Chinese and Russian Linguistic Cultures', *Litera*, (5), pp. 176–183. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2022.5.37904>

- Kim, Y.-H. and Cohen, D. (2010) 'Information, Perspective, and Judgments About the Self in Face and Dignity Cultures', *Personality and Social Psychology Bulletin*, 36(4), pp. 537–550. <https://doi.org/10.1177/0146167210362398>
- Khalil, M. A. (2018) 'Perspectives of Religious Reform of Islam in the Light of Axiological Features of the Arab Culture', *Proceedings of Voronezh State University. Series Philosophy*, (1), pp. 122–129. (In Russian).
- Leung, A. K.-Y. and Cohen, D. (2011) 'Within- and between-culture variation: Individual differences and the cultural logics of honor, face, and dignity cultures.', *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(3), pp. 507–526. doi: 10.1037/a0022151.
- Lévy-Bruhl, L. (1935) *Primitives and the Supernatural*. New York: E.P. Dutton & Company, Incorporated.
- Malyavin, V. (2007) *Kitay upravlyayemyy. Staryy dobryy menedzhment* [China controlled. Good old management]. Moscow: Evropa Publ. (In Russian).
- Markus, H. R. and Kitayama, S. (1991) 'Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation.', *Psychological Review*, 98(2), pp. 224–253. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224>
- Miceli, M. and Castelfranchi, C. (2018) 'Reconsidering the differences between shame and guilt', *Europe's Journal of Psychology*, 14(3), pp. 710–733. <https://doi.org/10.5964/ejop.v14i3.1564>
- Minkov, M. (2011) *Cultural Differences in a Globalizing World*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited.
- Minkov, M., Sokolov, B. and Lomakin, I. (2023) 'Evolution of the Hofstede Model of Cultural Dimensions: Parallels Between Objective and Subjective Culture', *Russian Sociological Review*, 22(3), pp. 287–317. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2023-3-287-317>
- Murdock, G. P. (1949) *Social structure*. New York: The Free Press. (Russ. ed.: (2003) *Sotsial'naya struktura*. Moscow: OGI Publ.).
- Murdock, G. P. and White, D. R. (1969) 'Standard Cross-Cultural Sample', *Ethnology*, 8(4), pp. 329–369. <https://doi.org/10.2307/3772907>
- Silantyeva, M. V. et al. (2020) *Filosofiya kul'tury v sisteme izucheniya mezhdunarodnykh otnosheniy: v 2 kn. Kn. 1: Paradoksy issledovatel'skoy prizmy* [Philosophy of culture in the system of studying international relations: in 2 books. Book 1: Paradoxes of the research prism]. Moscow: MGIMO University Publ. (In Russian).
- Smith, P. B. et al. (2021) 'Is an Emphasis on Dignity, Honor and Face more an Attribute of Individuals or of Cultural Groups?', *Cross-Cultural Research*, 55(2–3), pp. 95–126. <https://doi.org/10.1177/1069397120979571>
- Spengler, O. (1918) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band 1. Gestalt und Wirklichkeit*. Wien: Braumüller. (Russ. ed.: (1998) *Zakat Evropy*. Rostov-on-Don: Feniks Publ.).
- Teehankee, J. C. (2005) *Liberalism. A Primer*. Manila: The National Institute for Policy Studies.
- Triandis, H. C. (1994) *Culture and Social Behavior*. New York: McGraw-Hill.
- Tsarkov, I. I. (2015) 'Christian Anthropology', *Vestnik Volžskogo universiteta imeni V.N. Tatiševa*, (2), pp. 256–264. (In Russian).
- Vagapova, N. A., Andriyanova, A. A. and Kuzmischova, E. A. (2009) 'Communicative Qualities of the Person as the Factor without the Conflict of Interaction', *Kazan State Power Engineering University bulletin*, (3), pp. 47–51. (In Russian).
- Wierzbicka, A. (1991) 'Japanese Key Words and Core Cultural Values', *Language in Society*, 20(3), pp. 333–385.
- Yutang, L. (2010) *My Country and My People*. Oxford: Oxford City Press.

Информация об авторе

Мона Абдель Малик Халиль — кандидат философских наук, член Египетского совета по международным делам, исполнительный директор Российско-египетского делового совета при ТПП РФ (Египет)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Mona Abdel Malik Khalil — PhD (Philosophy), Member of the Egyptian Council for Foreign Affairs, Executive director at The Russian – Egyptian Business Council at the Chamber of Trade and Industry of the Russian Federation. Fakher Tower 2 / Othman Towers, Corniche AlNile / Maadi, Cairo, Egypt. (Egypt)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 13.01.2024; одобрена после рецензирования 01.03.2024; принята к публикации 12.03.2024.

The article was submitted 13.01.2024; approved after reviewing 01.03.2024; accepted for publication 12.03.2024.