

Введение

КУЛЬТУРНАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ И НАЦИОНАЛЬНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ

Изучение языка как отражения системы культурных ценностей, обусловивших принятие в конкретном обществе модели поведения, указывает на рост внимания отечественных и зарубежных ученых к вопросам, связанным с влиянием на межкультурную коммуникацию¹ культуроориентированных факторов. Исследование культурных ценностей, в настоящее время являющееся, по справедливому мнению Н.М. Лебедевой, одним из наиболее актуальных направлений этнопсихологии (Лебедева, 2000), имеет немаловажное значение и для лингвистов, в особенности для тех, кто занимается сопоставительным изучением лингвокультур и вопросов, связанных с повышением эффективности межкультурного общения в рамках нового направления — коммуникативистики.

Специфика коммуникативного поведения, национальный стиль вербального общения обусловлены типом культуры, которым определяются и нормативный этикет, и социальные нормы. Как известно, ядро любой культуры составляют идеи и — особенно — ценности, передаваемые традицией (Kroeber, Kluckhohn, 1952). Традиция каждой культуры имеет целостный характер и представляет собой сложную систему взаимосвязанных элементов — ценностей, норм, идеалов, убеждений, являющихся регуляторами поведения человека (Стефаненко, 2003). Мы будем придерживаться данного определения *традиции*, а также точки зрения отечественных ученых², согласно которой понятие *культура* выступает как более общее по отношению к *традиции*; при использовании самого понятия *культура* — многоаспектного³ и многофункционального — в контексте настоящего исследования акцент преимущественно

¹ Термины *коммуникация* и *общение* в работе используются как синонимы.

² См., например: Осипова, 1985.

³ Современные культурологи в конце прошлого века насчитывали около 300 определенных культуры, характеризующих различные аспекты этого понятия (Мамонтов, 1999, с. 3), по другим данным — их не менее полутысячи.

делается на регулятивной функции, благодаря которой культура в той или иной мере определяет особенности поведения людей.

Различные аспекты исследования культурной вариативности и национального своеобразия получили достаточное освещение в трудах современных зарубежных и отечественных ученых (Леонтьев, 1997, 1999; Верещагин, Костомаров, 1985, 1999; Сорокин, 1990; Кабакчи, 1993; Кубрякова, 1994; Фурманова, 1994; Сафонова, 1996; Воробьев, 1997; Прохоров, 1998; Уфимцева, 2000; Тер-Минасова, 2000; Тарасов, 2000; Харченкова, 2000; Карасик, 2002; Стернин, 2002; Hall, 1959, 1983, 1988, 1990, 1992; Kluckhohn, Strodbeck, 1961; Henle, 1965; Lado, 1966; Hymes, 1971, 1972, 1974; Hofstede, 1980; Triandis, 1994, 1995; Goodenough, 1981; Samovar, Porter 1981; Tannen, 1984, 1986; Bennett, 1986; Byram, 1989; Brislin, 1993; Clyne, 1994; Gudykunst, Ting-Toomey, 1992; Wierzbicka, 1992, 1997; Kohls, 1994; Kramsch, 1998; Weaver, 1998; Kim, Scollon & Scollon, 2000; 2001 и многие другие), которые уже несколько десятилетий, работая в ряде смежных областей знания, таких, как социология, история, лингвистика, лингвокультурология, межкультурная прагматика, культурантропология,¹ этнопсихология, занимаются сопоставлением культур.

Для того чтобы более четко обозначить круг проблем, связанных с выявлением национального своеобразия рассматриваемых культур, приведем несколько примеров, иллюстрирующих наиболее распространенные подходы к выбору критериев сопоставления ценностных ориентаций² в свете культурной вариативности. В зарубежных исследованиях, основанных на принципе культурной относительности Сепира-Уорфа, развивается мысль Ф. Боаса о том, что каждая культура должна рассматриваться в собственных терминах, а не в системе координат исследователя, и при ее изучении необходи-

¹ Как известно, эту область этнопсихологии американцы называют культурантропология, британцы — социальная антропология, а россияне — этнология (поскольку термин “антропология” в отечественной традиции преимущественно относится к физической антропологии); при этом западноевропейские и американские этнопсихологи выделяют два направления: психологическую антропологию (опирающуюся на культуроспецифический *etic* — подход) и сравнительно- (или кросс-) культурную психологию (опирающуюся на универсалистский *etic* — подход), которые исследуют культурообусловленные психологические переменные (см. подробнее: Berry, 1992; Стефаненко, 2003).

² Ценностная ориентация понимается нами как “избирательное отношение человека к материальным и духовным ценностям, система его установок, убеждений, предпочтений, выраженная в поведении” (Мамонтов, 2000, с. 55).

мо сочетать эмический (*emic*) и этический (*etic*) подходы (Pike, 1966). В настоящее время наблюдается общее движение к универсализму на основе комбинированного *etic — emic — etic* подхода (Triandis, 1994), и в поисках решения вопроса о соотношении универсалий и вариаций в области культуры многие ученые исходят из того, что крайний универсализм в изучении языка и мышления столь же неоснователен и опасен, сколь и крайний релятивизм в изучении культуры (Вежицкая, 1997, с. 238).

Для представителей универсалистского направления, признающих наличие универсальных составляющих, свойственных для любого общества, но имеющих культуроспецифическое содержание, характерно стремление выявить элементы сходства на базе ценностных характеристик, для чего выстраиваются шкалы соответствующих параметров, значение которых варьируется в пределах выбранного континуума, ограниченного двумя крайними — полярными — значениями. Основы такого рода исследований были заложены в теоретических работах М. Рокича, автора методики, которая использовалась, в частности, и при анализе приоритетов национальных ценностей. Последние Рокич понимал как “внутренние нормы для направления действий”, считая, что “специфическая модель поведения лично и социально предпочтительнее альтернативных” (Rokeach, 1968, p. 160). Исследование ценностей и норм как важнейших элементов традиции, лежащих в основе регуляции социального поведения человека, приобрело особую популярность среди этнопсихологов после выхода в свет книги Г. Хофстеда “Последствия культуры” (1980)¹. Не претендуя на безупречность выбранных критериев, Хофстед как бы оставил вопрос открытым, выдвинув предложение “пополнить список”, на которое и откликнулись ученые в разных странах. Выделяемые ими шкалы, основанные на различных наборах оппозиций психологического типа, имеют один общий критерий: “Все элементы традиции (ценности, нормы, обычаи и пр.) рассматриваются с точки зрения проявляющегося в них стержневого компонента структуры” (Стефаненко, 2003, с. 196).

В настоящее время при составлении шкал вариативности выбираются разнообразные ценностные измерения, позволяющие определить место конкретной культуры в зависимости от принятого в ней

¹ Как известно, к выделенным Г. Хофстедом оппозициям относятся противопоставления по шкалам: дистанция власти, индивидуализм / коллективизм, избегание неопределенности, маскулинность / феминность и добавленная позднее — динамичная/статичная временная ориентация.

отношения к *пространству, власти, времени, деятельности, природе, общению, толерантности к отклонениям от принятых в культуре норм* и ряду других параметров¹, достаточно дробных, взаимопересекающихся на понятийном уровне и зачастую выбираемых исключительно на основе их культурно- и социально обусловленной значимости. Применяя данный подход к анализу британской и американской культур, делается вывод об их *индивидуалистичности и демократичности, монохронности и низококонтекстности*. Регулярные расхождения по базовым параметрам, отмечаемые отечественными специалистами², позволяющие последним отнести русскую культуру на противоположные полюса соответствующих континуумов. Представляется, однако, что место России на указанных шкалах вариативности определяется далеко не столь однозначно³, и попытка “втиснуть” ее в установленные в зарубежной науке⁴ рамки в значительной мере — условна ввиду глубинной специфики русской, в основе своей православной, культуры, имеющей мало общего как с индивидуализмом Запада, так и с коллективизмом культур Востока. Что же касается специфики мировосприятия (того самого “стержневого компонента”), то и она требует более детального рассмотрения, поскольку в современных отечественных исследованиях нередко наблюдается тенденция к безоговорочному следованию линейной, а иногда и просто предвзятой логике американских антропологов относительно взглядов на российскую культуру. Но если исследования отечественных ученых нередко основываются на традиционных американских моделях, зарубежными исследователями уже давно акцентируется необходимость включения культурного контекста и внимания к национальному своеобразию.

¹ Так, У. и К. Стефаны на базе анализа большого объема литературы выделили предложенные различными авторами 11 измерений культур, основанные на оппозициях психологического типа (Stephan, Stephan, 1996); представляется, что этот список далеко не полный и свидетельствует о попытках найти одну или несколько стержневых особенностей или измерений культуры. См. также: Hofstede, 1991; Hall, 1987; Bennet, 1998; Gudykunst & Ting-Toomey, 1988; Berry et al., 1992 и др.

² См., например: Lebedko, 1999; Кулинич, 2000; Елизарова, 2001; Городецкая, 2000.

³ Этот вопрос требует ряда уточнений — хотя бы в свете существенных различий в значениях используемых базовых терминов, как мы покажем в гл. 1.

⁴ При этом “отечественная социальная психология априорно считается наукой западного типа. Однако православная культура породила те особенности русской ментальности, которые указывают, что ее место — между Востоком и Западом” (Стефаненко, 2003, с. 162).

Как же трактуют русское национальное своеобразие современные ученые? Принимая во внимание, что шкалы “межкультурных контрастов” использовались американскими культурантропологами в основном применительно к явлениям социальным, в высшей мере симптоматичным представляется то, что подавляющее большинство исследователей межкультурных различий в своих изысканиях ограничиваются выявлением сходных и культуроспецифических черт именно по соответствующим базовым параметрам, т.е. в их проекциях на сферу социального взаимодействия, тем самым исключая из поля зрения значимое для каждой культуры отношение к духовным ценностям. Весьма показательны также, что при сопоставлении ценностных ориентаций зарубежные ученые¹ вообще не выделяют отдельно отношение к духовным ценностям, а если такое и рассматривается, то, преимущественно, с позиций психологии и психиатрии. Таким образом, русская культурная традиция, несмотря на ее очевидное отличие в данном аспекте от англо-американской², подгоняется под общие (западные) мерки.

В качестве примера такого недифференцированного подхода можно сослаться на работы Д. Ранкура-Лаферьера “Рабская душа России: Проблемы нравственного мазохизма и культ страдания” (1996) и “Россия и русские глазами американского психоаналитика” (2000), посвященные исследованию национальной русской социопсихологии. Психоаналитик, француз по происхождению, автор обнаружил у русских — ни больше, ни меньше — патологические отклонения от общепринятых на Западе норм, в частности, бессмысленную (в его понимании) жертвенность, которую он характеризует как “мазохизм в клиническом смысле этого слова”. Трактую русскую духовную традицию с позиций атеизма и рационализма, американский исследователь “готов аргументировать утверждение, что традиционное смирение и саморазрушение, конституирующее рабский менталитет русских, является формой мазохизма”: русская душа — рабская, поскольку “русские имеют склонность к нанесению вреда самим себе, к разрушению и самоунижению” (Ранкур-Лаферьер, 2000).

¹ См., например: Kluckhohn, 1961.

² Обобщающий термин “англо-американский” используется в настоящей работе преимущественно в социально-культурном контексте при сопоставлении особенностей мировоззрения (единого для представителей западноевропейской и американской традиций), а “англоязычный” дифференцируется лишь в случаях наличия существенных расхождений между британской и американской лингвокультурами и, соответственно, подходами к общению.

Объемистые сочинения Ранкура-Лаферьера, предназначенные для интернациональной аудитории, нельзя назвать иначе, чем попыткой препарировать духовную жизнь России, рассматривая ее фактически “глазами” фрейдиста¹. При таком подходе едва ли стоит удивляться, что одним из примеров мазохизма русских является привычка хлестаться веником в русской парилке! Впрочем, с позиций представителя своей профессии, автор, вероятно, по-своему прав; однако в тех ситуациях, когда атеист обращается к психоаналитику, православный русский человек идет в церковь на исповедь. Как тут не вспомнить часто цитируемую и тоже не избежавшую психоанализа со стороны Ранкура-Лаферьера строку Тютчева: “Умом Россию не понять”; и в данном случае понятие жертвенности вне контекста духовной традиции просто опошляется.

Однако, как подметил еще Н.Я. Данилевский, для того чтобы “строгий закон нравственности или самопожертвования не был *нелепостью, заключающею в себе внутреннее противоречие* (курсив наш. — Ю.К.), очевидно, необходимо, чтобы он вытекал из внутренней природы того, кто должен на его основании действовать... только если внутренняя потребность нашей сущности, духа, как мы его называем, — содержит нечто иное, не исчерпываемое содержанием временной земной жизни, — только в том случае может быть выставлено и иное начало для его деятельности, начало нравственности, любви и самопожертвования” (Данилевский, 2003, с. 41). И до сих пор, по мнению современных исследователей, в нашей культуре “терпение, последовательное воздержание, самоограничение, постоянное жертвование собой в пользу других, мира вообще — это принципиальная ценность, без этого нет личности, нет статуса у человека, нет уважения к нему со стороны окружающих и самоуважения” (Касьянова, 1994, с. 111).

Самое удивительное, что, читая вышеупомянутые работы, не возникает ощущения, что автор негативно относится к России. Ранкур-Лаферьером сделано немало интересных и тонких наблюдений, особенно при анализе состояния современных явлений российской действительности, использовано поистине гигантское количество источников, как зарубежных, так и отечественных, и в его

¹ Например, автор трактует образ Богородицы в терминах психиатрии как *поп-emphatic Mother*, а при “научном” анализе его восприятия русскими позволяет себе использование нецензурных выражений, оскорбительных не только по отношению к национальным святыням, но вообще недопустимых в печатных изданиях (были усилены внедрить эти произведения в переводе для российских читателей).

восприятию россиян нет ни снисходительности, ни неприязни. Более того, в его стремлении к “беспристрастности ученого” сквозит нечто похожее на любовь — хотя и несколько странную, поскольку и сам Ранкур-Лаферьер чувствует непонятную притягательность этого “нравственного мазохизма”: “Я считаю, что мазохизм — неотъемлемая часть красоты русской культуры... Излечить их (приводятся примеры таких литературных персонажей, как Татьяна Ларина, Анна Каренина. — Ю.К.) от мазохизма значило бы отнять у них значительную часть эстетической привлекательности” (Ранкур-Лаферьер, 1996, с. 238).

В свете таких оценок вспоминаются рассуждения Герцена о том, что “мы не избалованы сочувствием других народов, не избалованы также и их пониманием” (цит. по: Энциклопедия..., 2001, с. 142). Представляется, что здесь перед нами действительно “клинический” случай полного непонимания сущности русской культуры и национальных ценностей, воспринятых (как это, увы, нередко бывает) с этноцентрических позиций западного “здорового смысла”.

В определенном смысле то же можно отнести и к так называемому “пеленочному детерминизму”¹, распространению которого способствовала, в частности, трактовка “спеленатой русской души”². Следует также отметить, что зарубежные авторы (компетентные люди с гуманитарным образованием, как, например, небезызвестный специалист по России Р. Пайпс) обнаруживают тенденцию рассматривать русскую историю и культуру исключительно в плоскости современного сознания (Pipes, 1974), полностью игнорируя требования историзма и зачастую не подкрепляя аргументацию проверенными фактами, руководствуясь своими убеж-

¹ Зарубежными культурантропологами и психологами в послевоенный период была выдвинута так называемая “пеленочная” гипотеза (Gorer, 1949), в дальнейшем развитая и популяризированная (Mead, 1954), согласно которой русская традиция тугого пеленания младенцев (и связанное с ней чередование длительных периодов неподвижности и коротких периодов мускульной активности) находит свое отражение в жизни взрослого человека и определяет не только характер социального взаимодействия в российском обществе, но влияет и на внешнюю политику: длительные периоды покорности сильным внешним авторитетам перемежаются с яркими периодами интенсивной революционной деятельности.

² В работе Э. Эриксона “Легенда о юности Максима Горького” (Эриксон, 1996, с. 540).

дениями и социально-политическими установками¹ (Шафаревич, 2003, с. 30).

Среди исследований, выходящих за рамки “психофизиологических комплексов” и также имеющих определенное отношение к восприятию зарубежными учеными русского национального своеобразия, представляют интерес работы, выполненные в рамках Международного проекта под руководством профессора Иерусалимского университета Ш. Шварца², признаваемого в наши дни одним из ведущих специалистов в области этнопсихологии ценностей. Шварцем и его коллегами³ были выявлены различия ценностных профилей западноевропейского и восточноевропейского культурных ареалов, основные результаты которых (релевантные для настоящей работы) схематически можно представить следующим образом.

Базовые культурные ценности

Западноевропейского ареала	Восточноевропейского ареала
<p>Равноправие: <i>равенство, свобода, социальная справедливость, ответственность, честность</i></p> <p>Мастерство: <i>амбициозность, успех, смелость, компетентность;</i> автономия – интеллектуальная (1) и аффективная (2)</p>	<p>Иерархия: <i>власть, авторитет / подчинение</i></p> <p>Консерватизм: <i>уважение традиций, поддержание социального порядка, защита семьи, самодисциплина</i></p>

¹ Так, влияние славянофильства на примере работ Данилевского и Леонтьева сводится к черносотенству, а развитие идей этого течения (в трудах Достоевского — как писателя, Соловьева — как философа, Тихомирова — как публициста, а также в других областях) попросту замалчивается, искажая реальную картину (там же, с. 28).

² Основываясь на ценностях, найденных в религиозных и философских трудах в разных культурах, Ш. Шварц сгруппировал все ценности в десять типов мотивации поведения человека, основанных на главной цели: власть, достижение, гедонизм, стимулирование, универсализм, благосклонность, традиция, конформизм, безопасность. Н.М. Лебедева отмечает, что результаты исследований подтвердили универсальность этой структуры во всех культурах, но при этом в каждой обнаруживается своя специфика расположения этих типов мотивации в общей структуре мотивов личности (Лебедева, там же, с. 201).

³ См. подробнее: Smith, Shwartz, 1997; Shwartz, Bardi, 2001.

В исследовании было также установлено, что ценности, образующие категорию “автономия”: *любопытность, открытость ума, творчество* (1) и *стремление к наслаждению, к разнообразной и интересной жизни* (2), были более значимы в Западной, чем в Восточной Европе (Shwartz & Bardi, 1997, с. 385 — 410). Однако, как отмечает в своем критическом обзоре Н.М. Лебедева, не было предпринято даже попытки анализа с точки зрения истории и этнической культуры восточного славянства, да и роль православия никак не была проанализирована (Лебедева, 2001)¹. Работая в рамках *etic*-направления, Шварц также обнаруживает тенденцию к преувеличению универсального характера выделяемых им ценностей и их иерархии и считает, что рассмотрение ценностей позволяет отслеживать культурные изменения, возникающие в результате социальных и исторических изменений (Smith, Shwartz, 1997). К сожалению, данное исследование (как и многие другие, подобные ему), несмотря на заявленное намерение авторов о том, что для интерпретации полученных культурных различий необходимо применять исторические, этнокультурные, религиозные, политические и другие факторы, ограничилось привлечением лишь политических аспектов².

Следует, однако, отметить, что в последнее время наблюдается несколько видоизмененный подход, в рамках которого “шкальные” сравнения проводятся на фоне более широкого охвата сопоставляемых культур — в плане идейно-философском или мировоззренческом, правда, чаще авторы ограничиваются описанием культурологической модели, характерной для конкретного этноса, с целью познакомить читателя, например, со спецификой миропонимания³.

¹ Авторы, продолжает она, объясняли найденную во всех восточноевропейских странах общность ценностей сходством адаптации людей к условиям жизни в коммунистической социальной системе: необходимость конформизма, пристальное внимание к словам и поступкам, непредсказуемость правил и наказание за неповиновение, доносительство, создающее атмосферу взаимного недоверия, подавление личной инициативы и свободы, отсутствие связи между результатами работы и вознаграждением за нее, патернализм, поощряющий пассивность и уклонение от личной моральной ответственности (там же).

² Как об этом пишет Лебедева, обращает на себя внимание весьма симптоматичная для западного менталитета “забывчивость”: в данном исследовании вовсе не упоминается, что восточноевропейские страны намного опережали западноевропейские в такой “непрактичной” ценности, как универсализм — духовная жизнь, творчество, мудрость, зрелая любовь, единство с природой, любовь к прекрасному (Лебедева, там же).

³ См., например, подборку в современном сборнике работ по межкультурной коммуникации: Samovar & Porter, 2000 (Begley, 2000; Broome, 2000; Gannon, 2000; Yum, 2000).

По аналогичному принципу американскими специалистами составляются — преимущественно ориентированные на многонациональную студенческую аудиторию и на выезжающих за рубеж — *культурграммы* (*culturgrams*), на основе которых имеется возможность составить общее (хотя и достаточно поверхностное) представление о культурном своеобразии различных стран мира. Исследования такого рода — хотя и не всегда построенные на строго научной основе — содержат обширный культурологический материал и разнообразный методологический инструментарий, представляющий определенный интерес для сопоставительного исследования ценностных ориентаций.

Глубокое осознание поведенческих норм, принятых в той или иной культуре, невозможно без обращения к ее истокам: именно такой подход позволяет обнаружить как проявления отклонения от исторически сложившихся традиций в современном обществе, так и характерные для него тенденции¹. Как отмечал выдающийся французский этнограф и социолог К. Леви-Стросс, “оригинальность каждой из культур заключается прежде всего в ее собственном способе решения проблем — перспективном размещении ценностей, которые общи всем людям. Только значимость их никогда не бывает одинаковой в разных культурах, и потому современная этнология все сильнее стремится познать истоки этого таинственного выбора” (цит. по: Касьянова, 1994, с. 30). Истоками культурных традиций служат философско-религиозные воззрения, призванные “объяснить необъяснимое для представителей конкретной культуры” и лежащие в основе мировосприятия или “картины мира” (*world view*). Обычно их определяют как “ориентацию культуры по отношению к Богу, человечеству, природе, вселенной... вопросам жизни и смерти и прочим философским проблемам, влияющим на восприятие мира, разделяемое членами культурной группы”² (Begley, 2000, с. 99), и акцент исследования может делаться на нормы, ценности, цели, обладающие ядерным положением в ряду

¹ В противном случае, исходя из современных представлений, трудно избежать искажения и далеко не бесспорных обобщений типа: “Социально-культурная реальность России такова, что вне зависимости от политического устройства (тоталитаризм сменился незрелой демократией) основным стимулом к работе, действию, даже учебному, является угроза неприятностей, провала и даже наказания. Естественно, осознанно или бессознательно, но такое положение дел исходит из такого ценностного постулата, как порочность человеческой личности, нуждающаяся в исправлении и наказании для осуществления последнего” (Елизарова, 2001, с. 34).

² Здесь и далее (если не указано иначе) перевод наш. — Ю.К.

других и удовлетворяющие внутренне присущую человеку религиозную потребность¹.

Следует подчеркнуть, что именно систематизация взаимосвязанных представлений, определяющих специфику мировосприятия и влияющих на возникновение того или иного типа межличностного социального взаимодействия, признается в настоящее время одним из недостаточно разработанных и перспективных направлений современных исследований². Наша работа как раз и нацелена на построение типологии (лингво)культур, основанной на систематизации факторов, предопределяющих национально-специфический стиль общения. Одной из важнейших проблем, которую предстояло решить в рамках намеченной цели, явился поиск системообразующего элемента, позволяющего определить инструментарий для адекватного сопоставительного описания — с учетом специфики русской культурной традиции, т.е. фактора духовности в целом и, в частности, православия. В этом контексте уместно вспомнить размышления отечественного этнолога Г.Г. Шпета о том, что “этническая психология есть описательная типологическая наука, она ищет не логического верховного понятия для своих категорий, а такого понятия, которое представляло бы, в свою очередь, общий тип, общно объединяло бы в себе как в высшем коллективе все типы человеческих переживаний, определяемых по языку, верованиям, обычаям, искусствам, мировоззрениям и проч.” (Шпет, 1996, с. 152). При этом, по его мнению, человек сам духовно определяется, относит себя к данной общности, и для исследователя значимыми становятся “типические переживания” народа, его отношение к религиозным, языковым, научным ценностям. Именно в этом отношении выражается национальный “дух” или “душа” (там же).

Руководствуясь отчасти данной концепцией, в качестве отправной точки нашего исследования мы ввели понятие *дистанцированности*. Дистанцированность — это результат выбора человеком ори-

¹ См.: Ваг-Тал, 1998; Фромм, 1986.

² Как отмечает Т.Г. Стефаненко (там же), данный подход с акцентом на связи как наиболее существенном компоненте характерен для французских историков школы “Анналов”, оперирующих при этом понятием “*mentalité*”, наиболее близким по смыслу к которому оказывается русское понятие “миропонимание” (см., например: Дюби, 1991, с. 52; История ментальностей, 1996, с. 56). Отмечаются также попытки рассмотреть трансформацию понятий *труд* и *время* в условиях общественного развития европейского Средневековья (Ле Гофф, 2000); или же — исторически сложившуюся иерархию ценностей как базовую конструкцию национальной ментальности (Бороноев, Смирнов, 2000).

ентации по отношению к окружающему миру — духовному и материальному, его самоопределения (позиционирования) в отношении добра и зла, формирующего систему ценностей. Этой позицией в мире духовном определяется место человека по отношению к Богу, в сфере социальных отношений — особенности межличностного взаимодействия “по горизонтали” и “по вертикали”, а в мире физическом — его положение в системе “пространственно-временных координат”. На наш взгляд, предлагаемое понятие, более емкое и позволяющее связать воедино дистанцированность личности не только в пространстве, времени и социуме (ср. ниже — *дистанция власти*), но и в психоэмоциональной сфере, представляет удобный инструмент для сопоставительно-типологического исследования. Следует добавить, что в настоящее время многие ученые, осознав, что типологизация культур на основе отмеченных выше бинарных оппозиций (в рамках некоего теоретического континуума со взаимоисключающими полюсами) является сверхупрощением, тем не менее продолжают использовать данные категории для концептуализации, предсказания и объяснения межкультурных различий в поведении индивидов. Поэтому в дальнейшем мы будем частично пользоваться результатами Хофстеда, а также Триандиса¹. Для системного описания культурных различий в их взаимосвязи мы будем опираться на совокупность результатов различных этнопсихологических исследований, на достижения культурной антропологии, лингвокультурологии и смежных областей науки, а также на наблюдения известных философов и историков, писателей и публицистов. При этом критерием выбора цитируемых источников является их принадлежность к основному руслу рассматриваемых культурных традиций.

Так как сопоставляемые нами культуры основаны на традициях христианства, мы сочли достаточным ограничиться анализом специфики национального мировосприятия, а также нравственных норм, посредством которых осуществляется регуляция стереотипического поведения; при этом построение типологии основывается на принятом в них отношении к компромиссу и конфронтации

¹ Г. Триандис составил свою классификацию, выделив из более чем 60 атрибутов индивидуализма/коллективизма четыре основных, включающих определение “я”, структуру целей и пр. (Triandis, 1994). Такой подход может быть полезен, например, при анализе основных особенностей восприятия личности в свете ценностных ориентаций, характерных для представителей индивидуалистических культур.

между добром и злом¹, а соответствующие расхождения в моделях поведения рассматриваются через призму дистанцирования. Подчеркнем, что *добро* и *зло* трактуются нами в традиционном (православном) русском понимании — в отличие от более отвлеченных построений С.В. Лурье (система образов, существующих в коллективном сознании и подсознании) и вслед за нею — Т.Г. Стефаненко². Нам более созвучны высказанные еще в 20-е годы прошлого века мысли Шпета о необходимости изучать “духовный уклад человека, который и есть дух его народа”, или его “характер”, который трактуется как “связка характерных черт поведения народа”, призванная служить “нормой” для определения принадлежности индивида к данному коллективному типу, а равно и для определения меры его уклонения от него (Шпет, 1996, с. 153). При рассмотрении особенностей русской культуры системообразующим компонентом является православная традиция, в отрыве от которой “связка характерных черт” распадается, превращаясь в столь часто и справедливо критикуемый эклектический и субъективно выбираемый “набор качеств”, из которых “составляется” национальный характер. Из-за наблюдаемой размытости границ самого понятия *национальный характер*³ мы будем ориентироваться на выявление личност-

¹ Ссылаясь на данные, приводимые Т.Г. Стефаненко, мы считаем, что на подобных основаниях построена, например, типология В.А. Лефевра, согласно которой в одних культурах добро и зло четко разведены (по принципу “кто не с нами, тот против нас”), а конфронтация между ними сама воспринимается как добро, в других — не исключается возможность совмещения добра со злом, и как добро воспринимается компромисс (Lefebvre, 1982).

² В концепции Лурье константами ментальности являются локализация источников добра и зла (диспозиция и характер взаимодействия образов, а не их наполнение) и представление о способе действия, ведущие к победе добра над злом, без конкретизации типов этих действий (которые, однако, четко обозначены в православной традиции); Стефаненко добавляет к предлагаемым Лурье константам представление о вероятности, с которой добро побеждает зло, и, соответственно, разграничивая оптимистические и пессимистические культуры. Представляется, однако, что замечание о том, что “русским свойственна **уверенность в том, что все обойдется** (само собой. — Ю.К.) и добро возобладает над злом непременно, но в будущем” (Стефаненко, 151; выделено нами. — Ю.К.), свидетельствует опять же об отходе от традиции и трактовке данных констант с позиций современного сознания, поскольку православное “представление о вероятности” вполне определено, равно, как и понятие будущей жизни, и, напротив, очевидно, что просто так, само собой, ничего не обходится.

³ Всестороннее исследование черт национального характера выходит за рамки проводимого исследования, и мы сосредоточимся преимущественно на выявлении ряда базовых характеристик, значимых для дальнейшего анализа коммуникативного поведения, преследуя в конечном счете цель спроецировать их на вербальный уро-

ных черт как ценностей, соотнося их с базовыми мотивационными ориентациями россиян, британцев и американцев в сфере духовной и материальной. Необходимо подчеркнуть, что эти черты не являются собой нечто застывшее и неизменное, и именно по этой причине, анализируя их, мы всякий раз будем отталкиваться от духовной основы русской культуры, которая может служить устойчивым ориентиром (вероятно, единственным) в ряду прочих — переменных: любое отступление от традиционных принципов неизбежно влияет на систему мировосприятия в целом (в чем мы убедимся на примере динамики изменения протестантского мировоззрения).

В связи с выбранной “системой координат” настоящего исследования возникает закономерный вопрос относительно оправданности самого подхода, — в какой мере традиционные исконно русские “личностные” черты воспринимаются как ценности современными россиянами? В качестве аргументов, подтверждающих правомерность выбранного нами направления анализа, приведем несколько мнений отечественных исследователей. Так, К. Касьянова считает, что “на сегодняшний день, видя упадок морали, пьянство, распад трудовых мотиваций и многое другое, мы наблюдаем не русскую культуру, а разваленную русскую культуру. Это совершенно разные вещи. Русская или любая другая национальная культура — это *идеальная* модель (курсив наш. — Ю.К.), которая полностью никогда не может воплотиться в жизнь, но может воплощаться в большей или меньшей степени. Распад культуры — это ослабление ее идеальной модели, разрушение институтов социализации, результатом которых

вень. Разграничивая, вслед за И.А. Стерниным, понятия *национальный менталитет* и *национальный характер* (иногда используемые в работе), мы соотносим первый со способом восприятия действительности на базе стереотипов сознания, а последний — с психологическими стереотипами поведения народа (Стернин, 2003, с. 25), или, более узко, в терминологии А.Г. Асмолова, с “социотипическим поведением личности”, которое, выражая “типовые программы данной культуры” и будучи обусловлено определенным образом жизни, наиболее ярко обнаруживает свою специфику, когда человек сталкивается с нестандартной ситуацией или попадает в другую культуру (Асмолов, 2001, с. 304). Здесь мы придерживаемся той точки зрения, что теоретически национальный характер состоит из неповторимого сочетания эмпирически определяемых поведенческих и социальных установок представителей данной национальности, что, однако, вовсе не означает утверждать, что все индивидуумы данной нации обладают данной совокупностью. Национальный характер описывает тенденции, а не абсолютные понятия. Нация может обладать “модальным характером”, как выражаются некоторые антропологи-психологи, однако характеры индивидуумов в той или иной степени совпадают с ним или же отличаются от него (Ранкур-Лаферьер, 2000, с. 40).

является рост эгоизма и акультурного поведения”¹ (Касьянова, 1990, с. 3). И при этом важно осознать и осмыслить традиции своей культуры, а также, говоря словами Касьяновой, “свои культурные и социальные архетипы, лежащие в основе национальной психологии, с тем, чтобы не отвергать их, а разумно “встроить” в бурно идущий процесс общественного развития, а, может быть, в критические моменты и выверять по ним этот процесс” (там же).

Представляется, что в условиях современного российского общества нет и единой для всех его членов системы ценностей, и сегодня отечественные исследователи вполне правомерно констатируют, что “не только тесты, но и обыденное сознание фиксируют, что эгоистические компоненты в поведении начинают доминировать, усиливается индивидуализм” (Лебедева, 2001, с. 207). Что же касается самой ориентации “на лучшие образцы” и их выбора, то здесь мы согласны с Лебедевой, отмечавшей ослабление роли государства (и, добавим, роли церкви) в определении национального идеала. По ее мнению, в настоящее время “все главные процессы происходят на уровне личности. Каждый сам выбирает идеалы и ценности, сам определяет, для чего и как ему жить и работать. Век “толп” ушел в прошлое, наступает “век личности” (там же).

Развитие ориентации на личность (в западном понимании) на российской почве может быть чревато весьма печальными последствиями, поскольку вступает в очевидное противоречие с многовековыми национальными традициями воспитания. Об опасности неблагоприятных последствий предупреждал еще Н.Я. Данилевский: “Европейничанье — опасно прежде всего по своей внутренней сущности... “наше балансирование перед общественным мнением Европы, которую мы признали своим судьей, перед решением которого мы трепещем, милости которого заискиваем. Такое отношение к иностранному общественному мнению не может не лишить нас всякой свободы мысли, всякой самостоятельности. Мы уподобляемся тем франтам, которые, любя посещать общество, не имеют уверенности в светскости своих манер. Постоянно находясь под гнетом

¹ Авторы еще одного исследования, отечественные педагоги, взяли на себя “ответственность утверждать, что “новые русские” вобрали в себя некоторые черты, доминирующие у русских людей вообще. Это коллективизм (деформированный: я не воспринимаю себя вне своего коллектива, но внутри него я индивидуалист и буду конкурировать с другими), авантюризм (не важен результат, а важен процесс), нигилизм (защита своих прав без признания своих обязанностей), беззаботная жизнь, стремление к равенству” (Михалковская, 1996, с. 311).

заботы, чтобы их позы, жесты, движения, походка, костюм, взгляды, разговоры отличались бонтонностью и комифотностью, — они, даже будучи ловки и неглупы от природы, ничего не могут сделать, кроме неловкостей, ничего сказать, кроме глупостей” (Данилевский, 2003, с. 285).

Отмечая наблюдаемое в середине XIX в. усиление влияния чуждого по духу воспитания и общественной обстановки, не соответствующих внутреннему духовному складу русских, Данилевский также предостерегал, что оно не может прийти в гармоническое соотношение с духовными потребностями народа, приводя образное сравнение о том, что это будет “воспитание львенка — орлом”. И, акцентируясь на специфике характера русского человека, делал вывод “об огромном перевесе общенародного русского элемента над элементом личным, индивидуальным: между тем как англичанин, немец, француз, перестав быть англичанином, немцем или французом, сохраняет довольно нравственных начал, чтобы оставаться еще замечательною личностью в том или другом отношении, русский, перестав быть русским¹, обращается в ничто — в негодную тряпку, чему каждый, без сомнения, видел столько примеров, что не нуждается ни в каких особых указаниях” (Данилевский, там же, с. 193, 476). Как справедливо заметил Л.П. Карсавин, “если же русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему” (цит. по: Лосский, 1957, с. 42), что, к сожалению, нередко приходится наблюдать в нашей действительности на фоне продолжающегося распада трудовых мотиваций. Проецируя сказанное им на современность, следует признать, что многие россияне до сих пор находятся как бы на перепутье, или — в терминах современных психологов — в “переходном потребностно-мотивационном состоянии”, когда есть желание, но нет предмета, ему отвечающего (т.е. все чего-то страстно хотят, но не могут сформулировать, чего же) (Братусь, 1994).

¹ Эту точку зрения разделяли многие русские, наблюдавшие своих соотечественников вдали от родины; сошлемся лишь на один пример. Так, В.Г. Короленко в частном письме о своем пребывании в Америке (в 1893 г.) и незавидной доле эмигрантов отмечал: “... вы спрашиваете, что же там, интересно, хорошо, превосходно?... Хорошо. Да, хорошо — для американцев... если бы мне лично предложили жить в Америке или в Якутской области (место его ссылки. — Ю.К.) — поверите ли, я бы, вероятнее всего, выбрал бы последнее. Плохо русскому человеку на чужбине и, пожалуй, хуже всего в Америке” (цит по: Энциклопедия ..., 2001, с. 280).

Выбор ориентиров, на наш взгляд, исключительно важен, и, говоря о социально значимых чертах при определении ценностей, отталкиваться надо не от современного состояния, а от общей устремленности к идеалу. Очевидно, что базовые черты сохранились и в характере современных россиян (хотя нередко и проявляются — особенно на поведенческом уровне — в весьма искаженном виде, а незнание или забвение традиций способствует дальнейшему искажению — уже на уровне интерпретаций смысла). По наблюдениям Лебедевой, “этническая картина мира” той или иной культуры — величина в каких-то основных, главных параметрах константная и жесткая, при угрозе утраты которой этническая культура мобилизует все свои силы на сопротивление, вплоть до гибели последнего своего носителя, и вряд ли удастся (как мечтает З. Бжезинский) изменить “цивилизационный код” России... русский национальный характер в своих базовых основах мало изменился за истекшее страшное столетие” (Лебедева, 2001, с. 205). Аналогичную точку зрения высказывает и В. Аксютин, утверждая, что “характер народа — это прежде всего его достоинства (продолжением которых могут быть и недостатки), которые несет *консервативное* (курсив наш. — Ю.К.) большинство народа” (Аксютин, 2001, с. 3).

Однако, как известно, с изменением идей эволюционируют и ценности, — как видно об этом еще один современный исследователь, А.С. Мамонтов, “национально-ценностные ориентации личности вырабатываются в результате взаимодействия различных типов социокультурного сознания и преобладающих в данный момент идейно-политических течений” (Мамонтов, 2000, с. 69), что отчетливо видно на постепенном изменении ценностей россиян под влиянием проникающих идей “гедонизма” и усиливающихся процессов американизации и европеизации нашего общества. Зарубежные исследователи при этом отмечают, что “отказ от западных, внешних понятий свободы и права ради внутренней свободы, весьма характерный для русской философской мысли, является одним из способов отрицания Запада” (Ранкур-Лаферьер, 2003, с. 195) и что наш “ценностный профиль плохо пригоден для развития демократии и системы свободного предпринимательства” (Shwartz & Vardi, 1997, с. 385—410), поскольку упомянутые выше ценности *равноправия* и *автономии* имеют сравнительно низкую значимость.

Однако не менее правомерно ставить вопрос и так, как это делают некоторые отечественные исследователи. “Учитывая особенности русского характера (не слишком стремящегося к благополучию и рациональной организации жизни), не особенно верится, что

Россия когда-либо станет лидером экономического прогресса. Но, может быть, задача России в этом и не заключается... может быть, такой народ способен приблизиться к идеалу негедонистического общества, когда “общественный пирог” будет не самоцелью, а необходимым средством достойной человека жизни?” (Назаров, 1999, с. 188). Если французы, “провозглашавшие свободу, равенство и братство, в результате получили растиньяков, что же в итоге получим мы, если сознательно и прямым ходом правим к растиньякам?” (Братусь, 1994). Не об этом ли риторически спрашивал более века назад В.Г. Белинский, размышляя об американской цивилизации: “Погодите, и у нас будут чугунные дороги... народное богатство усилится; но будет ли у нас религиозное чувство, будет ли нравственность — вот вопрос! Будем плотниками, будем слесарями, будем фабрикантами, но будем ли людьми — вот вопрос!” (цит. по: Энциклопедия..., 2001, с. 533).

Не менее современно звучат и слова М.О. Меньшикова, который, говоря о происходящих в начале XX в. реформах в различных сферах общественной жизни, констатировал распространение рационалистического западного подхода: “Ошибка обновителей наших не в том, что их планы неразумны, а в том, что они слишком разумны, они воображают, что чем рассудочнее, геометричнее план, тем более это соответствует природе человека. Человек, однако, существо иррациональное, и природа его не укладывается в разумные силлогизмы. Целые тысячелетия государственность и религия смотрели на человека как на существо слабое, требующее внешней охраны и внутренней дисциплины. В этом взгляде, основанном на опыте истории, было много скромности и смиренной правды. С тех пор как возобладали горделивое помешательство и провозглашена автономия личности, эта личность уподобилась блуждающей почке. Каждая личность чувствует себя маленьким государством, и естественно, что ее интересы в постоянном конфликте с интересами большого государства. Все недовольны, все хотят нового — попросту говоря, чужого, — никто не довольствуется своим” (Меньшиков, 2002, с. 172).

Картина современной жизни, несмотря на разного рода реформы, вряд ли изменилась в лучшую сторону и во многом соответствует ее характеристикам, данным мыслителями прошлого с позиций традиционного (т.е. православного) миропонимания. Так, А.И. Герцен писал в 1838 г. в “Колоколе”: “Две страны несут в себе будущее: Россия и Америка. Но где же в Америке начало будущего развития? Страна холодная, расчетливая” (цит. по: Энциклопедия...,

2001, с. 142). К.Н. Бестужев-Рюмин, в частности, отмечал, что «европейская цивилизация, несмотря на свою установку создать царство Божие на земле, — главным образом материальная, в ней “душа убывает”» (Бестужев-Рюмин, 2003, с. 527). В. Шубарт в своей известной книге “Европа и душа Востока”¹ констатировал, что Запад подарил человечеству наиболее совершенные формы техники, государственности и связи, но он лишил его души (Шубарт, 1997). То же отношение выражено кн. Е.Н. Трубецким, писавшим, что “повсюду угасание жизни духовной коренится в той победе мещанства, которая обуславливается возрастом житейского благополучия. Реальное духовное видение, зародившееся среди величайшего житейского неблагополучия, поблекло, когда на землю явилась безопасность, удобство, а с ними вместе — и сон духовный, когда разом скрылось все потустороннее — и рай, и ад. Чем больше этого благополучия и комфорта в земной обстановке человека, тем меньше он ощущает влечения к запредельному. И тем больше он склонен к спокойному, удобному *нейтралитету* между добром и злом” (Трубецкой, 1991, с. 68–69). В свете вышеизложенного трудно не согласиться с позицией ученых, ставящих под сомнение установку на экономическое развитие как главное (и единственное) назначение человечества. Говоря о проблеме конвергенции национальных особенностей России и цивилизационного опыта Европы, отечественные исследователи подчеркивают, что “ментальность Западного мира сегодня напрямую столкнулась с русским духовным строем. Русское массовое сознание отторгает западный стиль жизни. В русской среде рационализм Западной культуры деформируется, рациональность и духовность поляризуются” (Горелюк, Лисицына, 1999, с. 20).

Вышеприведенные размышления отечественных исследователей имеют самое непосредственное отношение к проблемам межкультурной коммуникации. Система ценностей, принятая в конкретном обществе и рассматриваемая в качестве стержневого элемента традиции, определяет, как уже отмечалось, национальное своеобразие подходов к общению. А поскольку ценностные ориентации носителей культуры, неизбежно проецируясь на уровень общения, вызывают явления интерференции, для ее предотвращения россиянам необходима опора на знание особенностей не толь-

¹ В. Шубарт, ставивший целью своей книги повлиять на европейское самознание путем контраста, также писал, что только Россия способна одухотворить человеческий род, погрязший в вешности и испорченный жаждой власти (там же).

ко — как в данном случае — британской и американской культур, достаточно широко освещаемых в современной литературе, но и русской культурной традиции, которой в данном аспекте уделяется сравнительно немного внимания.

Представляется, что в современном российском обществе проблема выбора жизненной позиции и, соответственно, линии поведения в конечном счете сводится к дилемме: ориентироваться на “мировые” стандарты, принятые в “цивилизованных” странах (преимущественно в США и Западной Европе) или же придерживаться “своих” традиционных принципов; заметим при этом, что именно здесь — ввиду поверхностной близости декларируемых принципов — наблюдается и наибольшее смещение стилей поведения. Влияние восточных (нехристианских) культур — там, где оно имеет место, более четко выражено, и традиции, и нормы коммуникативного поведения, ввиду их специфичности, внешне более различимы. По нашему глубокому убеждению, основательное изучение родной культуры наделяет коммуниканта свободой выбора ориентаций и, что немаловажно, позволяет сделать этот выбор осознанным.

Культурная интерференция и стратегии вежливого общения

Последние десятилетия ознаменовались появлением целого ряда исследований как культурологической, так и лингвистической направленности, приведших ученых к выводу о культурной обусловленности общения, языковая составляющая которого является неотъемлемой частью коммуникативного поведения, и в межкультурных исследованиях стала проследиваться ориентация на выявление своеобразия каждой лингвокультуры (Еемерен, Гроотендорст, 1992; Tannen, 1993; Clyne, 1994; Gumpertz, Levinson, 1996; Goldschmidt, 1996; Blum-Kulka, 1997; Palmer, 1996; Wierzbicka, 1997; De Cillia, et al., 1999) и др. Различия в типах коммуникативного поведения при межкультурном общении обусловлены “типом культуры, которым определяются и нормативный этикет, и социальные нормы, включающие мотивы, цели, само действие и его субъектов, ожидание, оценку и средства” (Кравченко, 2001, с. 91; Ларина, 2003, с. 16). Коммуникативное поведение людей неотделимо от их национальной культуры, и при межкультурном общении его интерпретация должна основываться на знании специфики культурных традиций, определяющей формирование в конкретном обществе установок и

норм, которые влияют на реализацию важнейших аспектов общения, связанных с использованием языка, передачей информации и взаимодействием в социальных ситуациях.

Модели коммуникативного поведения и его интерпретация зависят от сложившихся у носителей культуры представлений о принципах организации речевого взаимодействия. Вариативность этих представлений, отражающая глубинные различия культур, в процессе межкультурного общения нередко оборачивается переносом прагматических социокультурных норм родного языка на иностранный и, как результат, — к формированию у носителя языка негативных стереотипов о собеседнике. Различные проявления интерференции обнаруживаются во всех сферах общения — формальной и неформальной, научной и деловой — как на уровне отдельно взятых речевых актов, так и в общих стратегических подходах, и нередко приписываются недостаткам этнокультурного происхождения¹. На самом деле здесь мы имеем дело с рядом прагматических факторов, определяющих мотивационную ориентацию речевого поведения — в нашем случае англоязычного и русскоязычного, далеко не всегда и не во всем совпадающих. В процессе межкультурного общения при этом первостепенную роль играет не столько соблюдение принципа правильности, сколько принципа уместности (Орлов, 1991, с. 87). Если нарушения “грамматических норм легко узнаваемы и даже защищают тех, кто их совершает, позволяя идентифицировать их как иностранцев” (Blum-Kulka, 1997, с. 53), то прагматические нарушения выявить значительно сложнее, поскольку носители культуры, следуя общепринятым нормам коммуникативного поведения (очевидным — и, соответственно, обязательным), редко ставят под сомнение их “универсальность” — т.е. неопременность выполнения и представителями других культур.

Знание и соблюдение этих скрытых правил, реализуемых на уровне стратегий общения, служат залогом успешной межкультурной коммуникации, поскольку позволяют носителю языка понять, как воспринимает его вербальное поведение носитель (и в какой мере достигнутый результат соответствует его намерениям), и, таким образом, избежать возникновения взаимного непонимания. Внимательное изучение причин коммуникативных сбоев свидетельствует о том, что они чаще всего возникают из-за наблюдаемого расхождения между семантическим и прагматическим значениями, или, иначе, “между тем, что речевой акт означает и что он со-

¹ См. подробнее: Елизарова, 2001.

вершает”¹. Однако прагматический аспект, заложенный в культурообусловленных моделях поведения, является малоосознаваемым и трудноопределимым источником интерференции, и его невозможно адекватно интерпретировать без учета культурных ценностей.

Сопоставительное изучение лингвокультур с опорой на *emic*-подход, активно развивающееся в настоящее время, способствует обнаружению особенностей национального мировосприятия, отражающихся в моделях речевого общения, которые рассматриваются как проявления скрытой системы ценностей или правил культуры (Tannen, 1993; Wierzbicka, 1997). Как справедливо отмечает Г.В. Елизарова (2001), для эффективного межкультурного общения коммуниканту необходимо иметь представление о принципах речевого взаимодействия, принятых и в иноязычной культуре (для определения содержания намерения), и в родной (для предотвращения интерференции), поскольку носители культуры во многом руководствуются интуицией, не осознавая специфики своих предпочтений в выборе лингвистических средств и линии коммуникативного поведения. Анализ культурного компонента значения языковых/речевых единиц закладывает фундамент для обоснования существующих различий — языковых, речевых, коммуникативных, а также способствует преодолению культурной интерференции, проявляющейся на всех уровнях, включая лексический (Вугам, 1989; Елизарова, 2001). Так, “в области лексики наибольшую трудность представляют значения слов абстрактной семантики, отражающих не только несовпадение границ обозначаемых (нередко ключевых) понятий, но и специфическое восприятие последних. В области грамматики значения неосознанно используемых носителем языка конструкций еще более абстрактны, и если неправильное использование слов конкретной семантики может навести на мысль об инокультурной принадлежности коммуниканта, то неадекватный выбор синтаксической структуры (например, императива) при правильности ее грамматической формы чаще приводит к взаимному непониманию, поскольку воспринимается не как результат интерференции, а как иное видение значения — с позиций носителя лингвокультуры” (Елизарова, там же).

Таким образом, для адекватной интерпретации культурообусловленных моделей поведения, отражающихся в структуре и функционировании иностранного языка и соотносимых с культурными ценностями и с образом жизни его носителей, требуется, как уже

¹ См. подробнее: Murphy, Neu, 1996, с. 193–194.

упоминалось выше, “систематизация взаимосвязанных представлений”. Положение о том, что систематическое наблюдение за речевыми моделями носителя культуры является залогом понимания их значения и лежит в основе выявления его картины мира, отразилось в развитии этнографических подходов к изучению динамических¹ аспектов взаимодействия языка и культуры. Показательны в плане смещения акцентов размышления Д. Хаймса о соотношении языка и культуры: “Часто отмечают, что язык — своеобразно отражает культуру. Однако это не происходит пассивно или автоматически. Говорение само по себе — форма культурно окрашенного поведения, и язык, как любая иная составляющая культуры, частично формирует целое и выражает другие компоненты культуры также частично и избирательно. Такая избирательность и представляет для нас наибольший интерес: почему, например, какие-то черты общественной жизни выражаются в речи напрямую — в словесной форме, тогда как другие имплицитны?” (Hymes, 1974, с. 127). Подчеркивая важность взаимосвязанного исследования особенностей языка и культуры, Хаймс трактует речь как систему культурообусловленного поведения, сосредоточивая внимание на развитии знаний о вербальном поведении носителей культуры, необходимых для приемлемого и эффективного межкультурного общения. Он также писал: “The study of speech is a factor in cognitive and expressive behavior that leads to concern with the ethnographic patterning of the uses of speech in a community” (там же, с. 212), приблизившись в своих трудах к осознанию необходимости синтеза культурных аспектов иноязычной речи и их трактовке в виде когнитивных схем.

Культурологическая лингвистика (термин Г. Пальмера) фокусируется на рассмотрении причин, процессов и результатов речевой деятельности носителей языка, анализируя при этом свои объекты в когнитивном аспекте. В русле данного подхода в работах, нацеленных на изучение культурного компонента значения единиц различных уровней, обеспечивающее их целостное восприятие, язык трактуется как социальный феномен, отражающий систему ценностей и раскрывающий мир иной культуры. Предметом внимания ученых² служат культурные различия, которые проявляются на уровне се-

¹ В “этнографии говорения” (Hymes, 1995) и далее — в “этнографии общения” (Saville-Troike, 1996) гипотеза лингвистической относительности, ранее связывавшая язык и мыслительный образ как статические сущности, получила новую интерпретацию (Slobin, 1996, с. 75).

² См., например: Palmer, 1996; Gumpertz, Levinson, 1996; Bonvillain, 1997 и др.

мантики и в то же время обуславливают когнитивную категоризацию мира, а различия в их интерпретации могут быть заложены как в структуре языка, так и в его систематическом использовании; таким образом, понятие релятивности распространяется на оба элемента дихотомии “язык — речь”.

Обращение лингвистов к рассмотрению проблем, включающих соотношенность понятий *общество — культура — язык — речь*, знаменующее собой включение в парадигму лингвистического знания (социо)культурного измерения¹, воплотилось в развитии различных научных направлений. Для настоящего исследования представляет особый интерес обозначившаяся в последнее время тенденция к прагматическому освещению проблем межкультурной коммуникации, к исследованию факторов, определяющих выбор языка социального общения, а также результатов влияния этого выбора на участников коммуникации, что отражается в использовании тех или иных стратегий вежливости². Наиболее значительным вкладом в этой области считаются постулаты Г.П. Грайса³, максимы вежливости Дж. Лича и уни-

¹ В России первой попыткой решить проблему интеграции компонентов культуры в процесс изучения иностранного языка стала теория лингвострановедения (Верещагин, Костомаров, 1980), в задачи которой входило ознакомление с культурой, воплощенной в языковых/речевых единицах, что позволило создать эффективную методику извлечения из семантики слова сопряженного с ней национально-культурного компонента значения. В последние десятилетия XX в. наблюдается всплеск интереса к соизучению языка и культуры в различных аспектах их взаимодействия. Многоаспектный подход к решению проблемы язык и общество/культура вызвал к жизни многообразие терминов для его определения, таких, как страноведение, лингвострановедение, лингвокультурология, культурология, лингвокультуроведение, и целая плеяда отечественных ученых (В.Г. Гак, В.И. Шаховский, В.И. Карасик, Ю.Е. Прохоров, В.В. Кабакчи, Л.В. Московкин, В.В. Воробьев, А.С. Мамонтов, Ю.А. Сорокин, В.В. Сафонова, В.П. Фурманова, Л.И. Харченкова, Д.Б. Гудков и др.) занималась интенсивной разработкой данного направления.

² Как известно, выделение и формирование прагматики как области лингвистического исследования, стимулированные идеями Ч.С. Пирса, под влиянием прагматических теорий значения Г.П. Грайса (Grice, 1975), логико-философских теорий речевых актов Дж. Остина (Austin, 1962) и Дж. Серля (Searle, 1969, 1975), выдвинуло в качестве объединяющего принцип употребления в коммуникативных ситуациях языка говорящими и их прагматической компетенции.

³ К так называемым максимам Грайса, или, иначе, постулатам речевого общения, выражающим принципы речевой коммуникации и интуитивно соблюдаемым собеседниками для успешного достижения поставленных целей общения, относятся: постулаты качества (сообщение не должно быть ложным или не имеющим под собой должных оснований), количества (сообщение не должно быть ни слишком кратким, ни слишком пространном), релевантности (сообщение должно быть релевантным

версалии вежливости С. Левинсона и П. Браун. Постулаты вежливости (всякое сообщение должно быть вежливым, тактичным и т.д.) не включаются в число основополагающих, — что неудивительно, поскольку, с точки зрения Грайса, задачей общения является эффективная передача информации. Отметим, однако, что это далеко не единственная и не во всех ситуациях основная цель коммуникации, и, по справедливому мнению Л.А. Городецкой, нарушение принципов эффективной коммуникации¹, нежелательное при передаче информации, является непременным условием вежливого общения при реализации реляционной и фатической функций, поскольку способствует взаимному расположению собеседников и готовит почву для установления дальнейших деловых контактов (Городецкая, 2000, с. 125).

Большое влияние на изучение межкультурного речевого взаимодействия (на основе сравнения речевых актов различных культур и установления расхождений, релевантных для их понимания) оказали теории Грайса и Серля — несмотря на то, что они неоднократно подвергались критике за приписывание универсального характера моделям, построенным на основе английского языка². Аналогичную критику вызвала и “универсальная” теория вежливости, в которой понятие вежливости использовалось для объяснения широкого распространения косвенных речевых актов, предоставляющих собеседникам альтернативные способы достижения коммуникативных целей. Мы также продемонстрируем культуроспецифическую ориентацию данной теории.

для адресата) и введенный позже другими авторами постулат манеры (сообщение должно быть ясным, четким, не содержать непонятных для адресата слов и выражений и т.д.). Нарушение одного или нескольких из этих постулатов, которые выводятся из лежащего в основе всякого общения принципа кооперации, в той или иной степени влечет за собой коммуникативную неудачу.

¹ Легко убедиться, что стратегии, направленные на защиту лица, несовместимы практически ни с одним из принципов Грайса. По наблюдению Л.А. Городецкой, обращение к *understatement*, по определению связанное с преуменьшением, противоречит принципу количества, как и преувеличение при выражении положительной оценки, которое, являясь в какой-то мере неискренним, нарушает также и постулат качества, равно как и способы смягчения выражения негативного отношения; что же касается *small talk*, имеющего мало отношения к “разговору по делу”, то здесь налицо явное нарушение постулата релевантности (Городецкая, 2000, с. 125).

² Так, например, по справедливому мнению Пальмера, при исследовании межкультурного речевого взаимодействия приоритетным является “определение максим каждой культуры, а не приложение к нему максим, характерных для западной коммуникации” (Palmer, 1996, с. 192).

Выдвинутая в конце 80-х годов прошлого века (Brown, Levinson, 1987) и получившая широкую известность, универсальная теория вежливости явилась одной из попыток рассмотрения моделей коммуникативного поведения через призму общественно принятых этикетных норм. Развив идеи Э. Гофмана о необходимости положительной оценки друг друга в процессе общения и проанализировав в нескольких языках и культурах механизмы создания этого положительного образа, Левинсон и Браун констатировали их универсальность (при несовпадении лингвистического выражения). По мнению авторов, универсальными являются способность к рациональному поведению и стремление “сохранить лицо”¹, равно как и целенаправленные усилия для установления социальных отношений между коммуникантами, лежащие в основе реляционной функции общения. Социальную необходимость таких усилий² и принятия мер для сохранения не только собственного лица, но и лица собеседника — избегая вербальных актов, угрожающих собеседнику потерей лица (*face threatening acts*)³ в расчете на его аналогичное поведение — они также сочли универсальной, а тип образа — варьирующим от культуры к культуре. На основании того, что внимание, уделяемое сохранению лица, варьирует от культуры к культуре, авторами был сделан вывод о возможности различать их в зависимости от преобладающего типа вежливости — *негативной* (связанной с демонстрацией социальной дистанции и подчеркиванием собственного достоинства) или *позитивной* (связанной с демонстрацией социальной близости и взаимной симпатии). Очевидно, что для рассматриваемых англоязычных культур, в которых забота о позитивном имидже отходит на второй план и акцент делается на стремление “защитить свою территорию”, прослеживается большее тяготение к первому типу (там же).

Следует, однако, указать, что усилия авторов универсальной теории вежливости (и аналогичных современных исследований) спо-

¹ Основные характеристики “личности-модели” — базового в их концепции понятия.

² Или *facework* — как авторы назвали “усилия по поддержанию лица”.

³ Данный термин представляет значительные трудности для адекватного перевода на русский язык и попытки отечественных исследователей обозначить его как “ликоущемляющий акт”, или “опасный акт” (нередко встречающиеся в тексте даже без кавычек), вряд ли можно считать удачными. В данной работе, анализируя положения теории Левинсона и Браун, мы попытаемся передать его значение описательно, поскольку считаем, что для носителя русского языка различие двух “лиц” нерелевантно.

собствуют прежде всего выявлению норм коммуникативного поведения носителей *англоязычных* культур. В русле данного направления зарубежными (и вслед за ними отечественными) учеными предлагаются различные списки¹ стратегий вежливости, варьирующих в зависимости от их соотнесенности с конкретными речевыми актами. Делая акцент на прагматическую установку и способы ее реализации в различных речевых актах (а не на набор необходимых для этого конкретных речевых средств), приверженцы рассматриваемого подхода неизбежно теряют системообразующий элемент — ввиду до сих пор не решенной проблемы классификации речевых актов адекватно выдвигаемым стратегиям — и обобщение сменяется подробным описанием. При этом опять же, как и в случае со шкалами вариативности, обращает на себя внимание большая дробность вычленения предлагаемых стратегий (которые в ряде случаев было бы целесообразнее выстроить в иерархическом порядке, подразделяя на тактики и приемы) и, как следствие, большое взаимопересечение на понятийном уровне, что в целом снижает эффективность их практического использования для неносителей английского языка.

Не ставя под сомнение теоретическую значимость таких стратегий вежливости, отметим только, что практически овладеть ими — в силу их культурной специфики — могут либо носители английского языка, либо люди, обладающие высоким уровнем культуры и владения языком (знающие особенности использования языка и культурного контекста и имеющие возможность лучше сконцентрироваться на том, как тактически выстраивать линию речевого поведения). Целевая ориентация таких стратегий представляется весьма расплывчатой — *адресат вообще*. Рядовому россиянину приходится сталкиваться здесь с целым рядом трудностей, связанных, прежде всего, с расшифровкой культурного компонента (необходимостью думать, например, какое из двух *лиц* он не должен “ущемить” при решении той или иной речевой задачи и не совершает ли он “опасный акт”, прибегая к стратегии “сближения”), а также с проблемой переключения с одного речевого акта на другой. Последние, естественно, изолированно анализируются только в теории, на практике же “шаг в сторону” от одной стратегии заставляет при таком подходе заново концентрироваться, вспоминая о следующей.

Представляется более целесообразным формализовать структурный аспект, смещая акцент на набор лингвистических конструк-

¹ См., например: Brown & Levinson, 1987; Leech & Thomas, 1990; Scollon & Scollon, 2001; Елизарова, 2001; Ларина, 2003 и др.

ций, который является “сквозным” системообразующим компонентом и составляет основу коммуникативной стратегии (не замыкающейся на речевых актах), таким образом можно обеспечить оптимальные возможности ее практического освоения, поскольку при англоязычном общении это позволяет коммуниканту (неносителю языка) сфокусировать свое внимание преимущественно на выборе речевых средств адекватно контексту ситуации независимо от привязки к конкретным речевым актам¹ и гибко реагировать при возможных непредвиденных поворотах в ходе беседы.

Для нашего исследования больший интерес представляют культуроспецифические “механизмы” вежливости в англоязычном общении, поскольку “универсальность” теории Левинсона и Браун является далеко не бесспорной. На основе анализа их теории мы выдвинули следующую гипотезу: англоязычное коммуникативное поведение в целом регулируется двумя принципами, которые в конечном счете сводятся к стремлению *дистанцироваться* от собеседника и достичь некоего *компромисса*, обеспечивающего необходимую комфортную атмосферу общения. Это положение, ключевое для понимания специфики национального мировосприятия, отражается, как мы попытаемся доказать, во всех проекциях на плоскости вербального общения, в том числе и вежливого, — сохранение *дистанцированности* как ценностной ориентации является главной целью англоязычной коммуникации в целом, а стремление к поиску *компромисса* определяет набор конкретных речеповеденческих стратегий и тактик. Представляется, что для россиян осмысление места *дистанцированности* и *компромиссности* в системе ценностей британцев и американцев является основополагающим для эффективной межкультурной коммуникации.

В целом логика нашего исследования такова. Выбрав *дистанцированность* в качестве стержневого элемента структуры, мы построили типологию для сопоставительного изучения британской, американской и русской культур, исходя из принятого в них отношения к добру и злу, и под выбранным углом зрения рассматривали основные элементы традиций — ценностные ориентации (с целью выявления социально желательных личностных черт), нравственные нормы и социальные установки, регулирующие коммуникативное поведение. При исследовании системы ценностей особое

¹ Ниже мы рассмотрим возможности такого подхода к классификации стратегий англоязычного общения, более эффективного для практики российского пользователя.

внимание обращалось на употребление ряда ключевых понятий (слов абстрактной семантики типа *справедливость*, *ответственность*, *доверие* и пр.); далее, анализируя источники интерференции, мы сосредоточились на различиях культурного компонента их значений, влияющих на формирование подходов к общению. Выявленные доминантные черты затем проецировались на уровень коммуникативного поведения с целью определения доминантных черт речевого общения, регулярно проявляющихся в речеведческих стратегиях — таким образом проверяя достоверность результатов анализа, который, как известно, может быть двунаправленным — культуроцентричным и лингвоцентричным¹. Уточняя полученные характеристики, мы придерживались положения о том, что результаты лингвистических исследований (в целях преодоления субъективизма оценок) должны соотноситься с исследованиями собственно культурологическими, выводы которых базируются на анализе нелингвистических объектов и верифицируемости его результатов (Henle, 1965, с. 19).

Всем научным исследованиям в той или иной мере присущ некий элемент необъективности, от которого вряд ли возможно до конца избавиться. Поэтому автор, это осознающий, как правило стремится четко обозначить выбираемую “систему отсчета”, относительно которой его выводы обладают определенной долей научной истинности. Можно также усомниться, под силу ли “иностранцу” анализировать национальные особенности представителей иного этноса. Позиция стороннего наблюдателя — “внеаходимость”, по выражению Бахтина, может, однако, привести к самым неожиданным открытиям, свидетельством чего может, например, служить то, что автором одного из наиболее содержательных исследований американской действительности является француз Алексис де Токвилль. Ни в коей мере не претендуя на место в одном ряду с этими авторитетными учеными, отметим только, что именно стороннему наблюдателю нередко удается обнаружить в привычном для “непосредственного участника” нечто не вполне очевидное, выбрать необычный ракурс рассмотрения того или иного явления, позволяющий увидеть то, что ранее уходило из поля зрения, и найти ему место в системе взаимосвязей.

¹ Или, иными словами, идти от культурных ценностей к способам их манифестирования и от лингвистических свидетельств к постулируемым культурным ценностям (Елизарова, 2001).

Решение поставленной проблемы возможно только на междисциплинарном уровне с привлечением сведений культурной антропологии, социологии, этнопсихологии, межкультурной прагматики и других смежных областей на основе комплексного подхода, позволяющего рассматривать тип культуры, структуру социальных отношений, основные культурные ценности, принятые нормы, правила и стратегии коммуникативного поведения в их взаимозависимости и в совокупности причинно-следственных связей. Построение типологии лингвокультур, основанное на систематизации факторов, предопределяющих национально-специфический стиль общения, — одно из важнейших направлений современных исследований, в русле которого выполнена и настоящая работа.