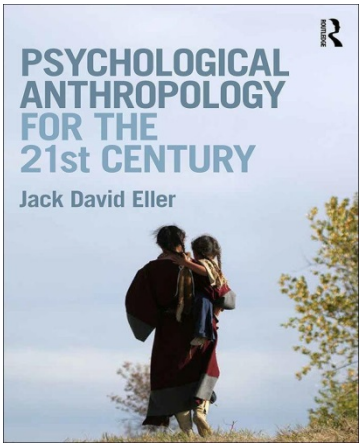
УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/29/18

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ВВЕДЕНИЕ И РЕКОНСТРУКЦИЯ

Jack David Eller. Psychological Anthropology for the 21st Century. Routledge, London and New York, 2019. vii, 257 p.
ISBN: 978-1-138-59378-7



Как следует из аннотации, книга Джека Дэвида Эллера представляет собой введение в психологическую антропологию. В ней рассматриваются важнейшие темы, теории, фигуры и публикации и в исторической ретроспективе, и с точки зрения современных тенденций в антропологии в целом. Психологическая антропология сегодня мало чем отличается от других антропологий, которые самоопределяются не по предмет-объектному признаку, а по принципу тяготения к тому или иному языку описания и объяснительной модели социальных феноменов, с которыми они имеют дело.

Эллер отмечает в одной из глав работы, что в антропологии, как в физике, на каждое действие приходится свое противодействие, реакция: когнитивные антропологии (этнонаука и структурализм) после Второй мировой войны питались отрицанием бихевиористского и функционалистского наследия школы культура-и-личность, в свою очередь, когнитивная антропология была отвергаема в целом антипсихологической реакцией приверженцев изучения культуры в креберовском ключе: культура не «в голове», она есть информация, она носима человеком, но не содержится в нем. Один из «водоразделов» в отношениях с психологией, как его видели антропологи, в своей предельной, грубой версии был сформулирован именно Кребером: ментальное от-

носится к индивидуальному, а культура и общество над-индивидуальны, «суперорганичны», противостоят «личности в Истории». Культура и общество меняются без вмешательства человека, когда они «готовы и голодны» до изменений. Эту позицию, как и культурологию Лесли Уайта Эллер называет адвокатурой онтологической независимости культуры от психологии (p. 90).

К этим полюсам, которые структурируют историю психологической антропологии, у Эллера добавляется и традиционное деление ее на временные этапы: первая половина XX в. и вторая – начало XXI в., а иногда большая часть XX в. до начала 70-х гг. и «в дальнейшем», когда всю психологическую антропологию, если не всю антропологию вообще, можно, с точки зрения Эллера, назвать постгирцевской, постсперберовской и постбурдианской (p. 113).

Книга распадается на две большие части: 1) развитие психологической антропологии и 2) современные проблемы психологической антропологии. В главах первой части конструируется история психологической антропологии как гипотетически связной дисциплины, а во второй психологическая проблематика дается в хронологически-концептуальных дихотомиях: самость и личность «тогда и потом», «на раннем этапе и сегодня», и то же самое про эмоции, измененные состояния сознания, ментальные заболевания, когнитивные схемы.

Такая подача выглядит и вполне традиционной для формата обучающего «введения» в дисциплинарное пространство – «этапы развития и проблемы», и в то же время представляет собой результат ретроспективного переосмысления данного формата, и в этом ее ценность. Так, в главе о «современных проблемах» появляются отдельным подразделом эмоции, что, очевидно, является приметой современного взгляда на тематическую разметку дисциплины.

Эллер предпочитает рассматривать историю психологической антропологии не как смену парадигм, а как историю противостояния в неустанных попытках установить связь между глубинными проблемами человеческой культуры и индивида – противостояния между психологическим подходом и такими доминантами в антропологии, как функционализм и структурный функционализм.

Именно ориентация на поиск связи между индивидуальным и коллективным в культурном контексте сделала психологическую антропологию уязвимой для вечных нападок со стороны других антропологий и других психологий, в первую очередь по причине неопределенности двух основных концептов, между которыми они перебрасывали мостик: «культура» и «личность». Со времен Эдварда Тейлора и вплоть до 60-х гг. антропология «уточняла» понятие культуры через выделение аспектов поведения человека как существа социального, научающегося социально и передающего результаты своего научения из поколения в

поколение. Еще более дробно и неопределенно понятие «личность» со всем тем шлейфом терминов, который ее сопровождает: personality, mentality, mind, character, self, person, cognition. Роберт Ле Вин выделил пять взглядов на проблему соотношения индивидуального и коллективного, личности и культуры (LeVine 1973). Это, конечно, «суперорганическая» апология культуры за счет полного отрицания «роли личности» у Кребера и в «культурологии» Лесли Уайта. Затем это – противоположный полюс – психологический редукционизм, берущий начало из фрейдизма, согласно которому культура – эпифеномен «внутреннего мира» индивида. Третью позицию занимают лидеры направления культура-и-личность, которые, по сути, отвергали концептуальное различие между тем и другим, и культура для них была «личностью, написанной с заглавной буквы». Четвертые – это, по выражению Эллера, «антропологически информированные психологи и психиатры» (p. 11) наподобие Абрама Кардинера, которым личность представлялась медиатором между первичными и вторичными институтами культуры. И, наконец, пятые, например Мелфорд Спиро и А. Ирвинг Халлоуэлл, занимают примиряющую позицию и видят личность и социокультурные институты как две взаимодействующие и взаимозависимые друг от друга системы.

О манере представления материала и размышления о нем в книге Эллера говорят названия параграфов, например, в главе о началах психологической антропологии: «Франц Боас, психологический антрополог», «Зигмунд Фрейд, антропологический психолог», «Бронислав Малиновский: тестирование Фрейда в поле» (p. 21–26). Подкупает в таком изложении научных позиций и концепций представление их огромного потенциала для последующих дискурсов. Так, например, Люсьен Леви-Брюль традиционно располагается в поле исследований восприятия и мышления «первобытных народов» как автор концепции «дологического мышления», откуда автоматически попадает на ценностном ландшафте антропологии в число допотопных ретроградов, отрицавших за аборигенами право называться полноценными людьми. Если, однако, следовать правилам изложения Эллера, то Леви-Брюль вполне вписывается также в число предшественников онтологического поворота в социальных науках конца XX–XXI в. (p. 19–21). Леви-Брюль был на стороне особенного строя «примитивной ментальности» в дискуссиях о психологических, социальных и культурных универсалиях и различиях, т.е. полностью укладывался в нишу антропологии с ее акцентом на разнообразии, но при этом был порицаем за ложный и крайний релятивизм. Леви-Брюль был фактически не прав, когда писал, что «первобытные люди видят мир теми же глазами, что и мы, но воспринимают его другим умом» (Levy-Bruhl 1966: 24–25), но делал он это, возражая против максимы Фрезера про первобытного мыслителя как «плохого ученого», исходящего из ложных посылок и приходящего к

ложным выводам. Эллер оставляет читателям возможность для самостоятельных интерпретаций такого рода высказываний и указывает на удивительные параллели между авторами разных концепций в прошлом и настоящем: сам Леви-Брюль опроверг ряд своих утверждений в конце жизни, приводя примеры того, что и западный, «цивилизованный» человек может демонстрировать дологическое мышление или руководствоваться «законом партиципации», но Выготский и Лурия активно ссылались на него, утверждая, что «отсталые народы» страдают от недостатка абстрактного мышления и метафоричности в языке. Закон же партиципации просто звучит как преамбула к современному упражнению в «другой онтологии»: первобытное мышление не делает четких различий между самостью и ее отсутствием, одним и другим объектом или разными типами объектов и феноменов. Дерево или тьюрунга австралийских аборигенов могут быть частью человеческой личности или самостоятельной личностью.

Взаимоотношения психологии и антропологии в начале обеих дисциплин были, с точки зрения Эллера, тесными и многообещающими и испортил картину тот факт, что антропология 20–30-х гг. XX в. слишком зависела от одной психологической модели – фрейдистского психоанализа, хотя, надо признать, что выбор в те времена по степени влиятельности моделей был невелик, а задача отстроиться от концепций «дегенеративных рас», «лицевого угла» и «криминального атавизма» стояла остро.

Подход к составлению эпистемологической карты психологической антропологии как поля битвы антропологов за и против психологизма Эллер демонстрирует и в главе «Мышление в символах, тело и практика», где рамкой его рассуждений становятся избирательные отношения антропологии с философией (p. 93–115). Избирательность состоит в том, что они возникают на волне противодействия психологизации. В результате концепция мышления как публичного акта и знания как практики, а не факта и пропозиции заимствуется Клиффордом Гирцем у Гилберта Райла для того, чтобы вырвать объект антропологии из лап бихевиоризма, фрейдизма, когнитивизма и приблизить к изучению символического пространства человека, обладающего «культурным телом» и практикующего мышление. Опираясь на философию символизма, Гирц дал свое понимание культуры: она – не некая добавка к уже органически готовому человеческому существу, а «ингредиент в процессе производства этого животного как такового» (Geertz 1973: 47). Трудно сказать, согласились бы Гирц или Мэри Дуглас с включением их Эллером в аллею славы психологической антропологии, но связка символа с телом как практикой служит для последнего оправданием.

Антропология осуществляла дальнейший дрейф от психологии, странным образом при этом все время сближаясь с ней. От семантизации символа к «неявному знанию» Дэна Спербера, от интерпретации

как инструмента знания и понимания к экзегезе – расширению знания с помощью практики, рождающей каждое новое объяснение как очередной символ. Ключевой тезис Спербера контра Леви-Стросс, Фрейд и др.: символы – это не знаки, спаренные с интерпретацией в кодовую структуру, а задача мышления – не в извлечении смысла символической репрезентации, а в нахождении ей нового места в памяти и действии (Sperber 1979). Дальнейшее развитие тема культурных репрезентаций как персонально усвоенных символов получила в исследованиях Джаната Обейесекера. Вслед за ним к условной «истории психологической антропологии» добавляется Эллером и Пьер Бурдье, чья концепция габитуса как забытой истории индивидуальной включенности в «большие» истории, но воплощенной и передающейся телом, помещается в контекст философии и практики воплощенного знания, например, Жана Пиаже и Мориса Мерло-Понти.

Линза, сквозь которую Эллер рассматривает проблематику психологической антропологии в предметных главах, – это критика ее этноцентризма и универсализма. Проверка универсальности условно западных концепций мышления, сознания, личности всегда была одной из задач психологической антропологии, в частности кросс-культурной антропологии, но сама эвристичность, этичность, рефлексия такой установки занимали мало места, а когда оказались в фокусе внимания, дисциплинарные границы психологической антропологии ожидаемо размылись. Так, в вопросах об универсальности концепции личности к последней через слеш добавляется, а потом и просто заменяет ее концепция самости (self). При том что это не одно и то же, сама проблематика получает таким образом, апгрейд. К старому вопросу о том, различаются ли концепции личности / самости кросс-культурно, и, если да, то как, добавляются по-новому сформулированные, например: в чем различие между нормативной концепцией личности в культуре и самопредставлением и индивидуальным опытом себя или: признаются ли в культурах другие, нечеловеческие личности? Если да, то какого рода и как люди контактируют с ними? С одной стороны, дублируется старая практика: определение самости не уточняется, с другой – переназвание само по себе открывает дополнительные исследовательские перспективы.

Эллер составляет карту разнообразия тех исследовательских сюжетов, которые связаны с изучением личности / самости в антропологии. Например, культурные формы производства самости, важнейшей из которых является наррация, когда самость разворачивается как рефлексивное осознание человеком своего присутствия в мире, включая чувство прошлого и будущего. Или проблемы индивидуалистского или коллективного акцента в самости: насколько сама «западная» концепция последовательно «индивидуалистична», и что делает другие концепции обязательно «коллективистскими»? И, наконец, вошедшая в

антропологию благодаря Мерилин Стратерн проблематика дивидов, или многосоставной личности (partible person) (Strathern 1988).

Та же логика – как меняется старое содержание? – прослеживается и в главе, посвященной изучению эмоций. Несмотря на то что данная исследовательская тематика возникла давно, эта сфера динамично развивается и меняется в зависимости от исследовательской фокусировки: от обозначения базовых и вторичных эмоций и чувств до вопросов представления эмоций в классификации, исследовании и терапии эмоциональных расстройств (emotional disorders). Эллер выделяет разные исследовательские акценты в изучении эмоций, из которых наиболее влиятельными в антропологии были когнитивистский и лингвистический: эмоции – это форма когнитивного восприятия, возбуждающего тело и ум, мысли, ощущаемые телом (embodied thoughts) (Rosaldo 1984). Культура может способствовать гипер- или гипосознанию тех или иных эмоций: одни эмоции более культурно артикулированы, чем другие. Некоторые эмоции часто культурно «невидимы», например вина; отдельные эмоции, например гнев, имеют не только социальное, но и политическое значение и последствия (Lindholm 2005). Глава насыщена примерами и ссылками на различные исследования, из которых ясно, что эмоции имеют множество определений, выражений и практик. Эллер отмечает, в частности, работы Лилы Абу-Луход, в которых был сделан акцент на особенностях индивидуальных и коллективных категоризаций эмоций в разных обществах: в западном сознании эмоции «считаются», только когда они «аутентичны», «искренни», глубоки и персональны, но у бедуинов, например, существует жанр поэзии, который служит проводником для выражения персональных чувств и конфиденциальной коммуникации (Abu-Lughod 1986). Кросс-культурные исследования показывают, что, например, страх имеет когнитивное и эпистемологическое измерение: то, чего индивиды и общество боятся, зависит от знания и веры в то, что представляет собой опасность; природа страха темпоральна: человек боится не только настоящих страхов, но и тех ран прошлого, которые несет; страх имеет пространственное выражение (Low 1997; Leheny 2006).

Книга Джека Дэвида Эллера дает возможность проследить извилистое движение антропологической мысли о восприятии и рефлексии, личности / самости, эмоциях, чувствах человека в культурном окружении, которую можно обобщенно и условно назвать психологической антропологией. Сегодня, когда все эти сюжеты, сопровождаемые и подкрепляемые постоянными прорывами в области нейронаук, опять сделались одним из центральных фокусов антропологии, такое «введение» в историю и современную исследовательскую практику представляется интересным и полезным.

Литература

Abu-Lughod L. Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley: University of California Press, 1986.
Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
LeVine R.A. Culture, Behavior and Personality: An Introduction to the Comparative Study of Psychological Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1973.
Leheny D. Think Global, Fear Local: Sex, Violence and Anxiety in Contemporary Japan. Ithaka; New York; London: Cornell University Press, 2006.
Levy-Bruhl L. How Natives Think. New York: Washington Square Press, 1966.
Lindholm Ch. Anthropology of Emotion // A Companion in Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change / eds. by C. Conerly, R.B. Edgerton. Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2005.
Low S. Urban Fear: Building the Fortress City // City and Society. 1997. № 9 (1).
Rosaldo M. Toward an Anthropology of Self and Feeling // Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion / eds. by R. Schweder, R. LeVine. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Sperber D. Rethinking Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
Strathern M. The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

Миськова Елена Вячеславовна
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Рецензия поступила в редакцию 11 марта 2020 г.

Miskova Elena V.
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

PSYCHOLOGICAL ANTHROPOLOGY: INTRODUCTION AND RECONSTRUCTION

Review of Jack David Eller. *Psychological Anthropology for the 21st Century.* Routledge, London and New York, 2019. vii, 257 p. ISBN: 978-1-138-59378-7

DOI: 10.17223/2312461X/29/18

References

Abu-Lughod L. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.
Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
LeVine R.A. *Culture, Behavior and Personality: An Introduction to the Comparative Study of Psychological Adaptation*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1973.
Leheny D. *Think Global, Fear Local: Sex, Violence and Anxiety in Contemporary Japan.* Ithaka, New York and London: Cornell University Press, 2006.
Levy-Bruhl L. *How Natives Think*. New York: Washington Square Press, 1966.
Lindholm Ch. Anthropology of Emotionю In: Conerly C. and R. B. Edgerton eds. *A Companion in Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change.* Malden, MA and Oxford: Blackwell, 2005.
Rosaldo M. Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: Schweder R. and R. LeVine, eds. *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Low S. Urban Fear: Building the Fortress City, *City and Society*, 1997, no. 9(1).
Sperber D. *Rethinking Symbolism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
Strathern M. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press, 1988.