

Д. П. КОЗОЛУПЕНКО  
(Москва)

## КОЛЛЕКТИВНАЯ И ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ МИРОВОСПРИЯТИИ\*

«Термины “идентичность” и “кризис идентичности” и в широком, и в научном употреблении описывают нечто столь широкое и на первый взгляд самоочевидное, что, казалось бы, настаивать на точном определении означает придирааться; в то же время иногда они применяются столь узко, что общий смысл термина теряется, и с таким же успехом можно было бы использовать и какой-нибудь другой» [Эриксон 1996, 24].

Термин «идентичность» возник не так давно и изначально употреблялся только применительно к состояниям, в которых идентичность была так или иначе нарушена. Иными словами, речь шла даже не об «идентичности», а о «кризисе идентичности». Именно этот термин — «кризис идентичности» — впервые был употреблен, по свидетельству Э. Эриксона, во время Второй мировой войны «в очень определенной ситуации в клинике реабилитации ветеранов на горе Синай» [Эриксон 1996, 25]. Сам Э. Эриксон вспоминает: «Большинство наших пациентов, как мы тогда считали, не были ни “контуженными”, ни симулянтами. Попав в экстремальные условия войны, они потеряли ощущение тождества личности и непрерывности времени. Они утратили тот контроль над собой, который с точки зрения психоанализа обеспечивается лишь “внутренней силой”, “эго”. Поэтому я говорил о потере “эго-идентичности”. Позже мы обнаружили такие же существенные нарушения у раздираемых противоречиями молодых людей» [Эриксон 1996, 25—26]. Таким образом, как это часто бывает в психологии, ос-

\*Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 07-06-00066а.

новополагающий психологический (и психосоциальный) термин оказался термином клиническим. О существовании такого феномена как идентичность заговорили лишь в ситуации его потери.

Во многом такое положение дел обусловлено тем, что чувство идентичности не является, по большей части, сознательным. Оно может осознаваться лишь в тех случаях, когда это особенно необходимо: в ситуации кризиса, когда идентичность только складывается и складывается трудно (в этом плане весьма показательны характерные юношеские проблемы «самоосознавания»); в ситуации, когда сложившаяся идентичность противоречит образцам авторитетных окружающих (кризис столкновения позитивной и негативной идентичностей или проблема подмены позитивной идентичности негативной); и, наконец, в ситуации наиболее острого положительного переживания собственной идентичности (выражающееся в остром чувстве восторга и гордости: «Это — я!»).

В большинстве же случаев (и большую часть нашей жизни) процесс идентификации и наша идентичность как результат данного процесса являются просто неосознаваемым, не рефлекслируемым специально фоном всей нашей психосоциальной жизни. «Оптимальное чувство идентичности переживается просто как чувство психосоциального благополучия. Его наиболее очевидным спутником является ощущение “себя в своей тарелке” и внутренняя уверенность в признании со стороны авторитетов» [Эриксон 1996, 175]. Именно поэтому «оптимальное чувство идентичности», равно как и сама по себе идентичность (в отличие от ее кризисов), оказывается трудно исследуемым и на настоящий момент изучено весьма слабо.

Собственно, все основополагающие понятия психоанализа: бессознательное, эго, ид, супер-эго и т. д. — рождались подобным образом и изучались в клинике. Иными словами, в состоянии болезни (если рассматривать ситуацию с точки зрения пациента); функционального нарушения (если рассматри-



вать ситуацию с точки зрения врача, ибо всякая болезнь есть не что иное как нарушение некоей общей нормы взаимосвязей и функционирования организма); кризиса (если рассматривать ситуацию с точки зрения жизненной ситуации пациента). То, что существовало до, после или между данными «неправильными» состояниями, психоаналитика, как правило, не интересует, и, как следствие этого, в психоаналитической теории об этом практически ничего не говорится. Но может ли это не интересовать психолога? И «так ли уж несущественна с функциональной точки зрения эта промежуточная стадия... и то, что в это время на поле битвы внутри «эго» наступает кратковременное затишье: что «супер-эго» временно сложило оружие, а «ид» согласилось на перемирие?» [Эриксон 1996, 61].

Думаю, имеет смысл изучить данный вопрос более внимательно. Что происходит с нашей идентичностью вне кризиса, в периоды, когда мы осознаем ее менее всего, но когда ее наличие делает наше существование спокойным и уверенным? Как в таком случае мы можем определить само понятие идентичности, из чего складывается наша индивидуальная идентичность и как будут соотноситься идентичности индивидуальная и коллективная?

Э. Эриксон в попытках определить индивидуальную идентичность как таковую («идентичность индивида») вводит понятие «эго-идентичности», служащее для него фактически синонимом индивидуальной идентичности, и определяет его следующим образом: «Идентичность индивида основывается на двух одновременных наблюдениях: на ощущении тождества самому себе и непрерывности своего существования во времени и пространстве и на осознании того факта, что твои тождество и непрерывность признаются окружающими... В таком случае «эго-идентичность» в его субъективном аспекте — это осознание того, что синтезирование «эго» обеспечивается тождеством человека самому себе и непрерывностью и что *стиль индивидуальности совпадает с тождеством и непрерывностью того значения, которое придается значимым другим* в непосредственном окружении»

[Эриксон 1996, 58—59]. Наиболее кратко «формула индивидуальной идентичности» будет звучать следующим образом: идентичность — это «*субъективное вдохновенное ощущение тождества и целостности*» [Эриксон 1996, 28]. Однако, определение это далеко не достаточное, поскольку в нем никак не отражаются механизмы формирования идентичности.

«С точки зрения психологии формирование идентичности предполагает процесс одновременного отображения и наблюдения, процесс, протекающий на всех уровнях психической деятельности, посредством которого индивид оценивает себя с точки зрения того, как другие, по его мнению, оценивают его в сравнении с собой и в рамках значимой для них типологии; в то же время он оценивает их суждения о нем с точки зрения того, как он воспринимает себя в сравнении с ними и с типами, значимыми для него, этот процесс протекает большей частью подсознательно <...> Описанный процесс находится в постоянном изменении и развитии <...> это процесс постоянной дифференциации <...> Он начинается где-то во время первой «настоящей» «встречи» матери и ребенка <...> и не кончается до тех пор, пока в человеке не гаснет способность узнавать другого» [Эриксон 1996, 32].

Таким образом, одним из важнейших факторов формирования индивидуальной идентичности является социальная составляющая. В своем возникновении и становлении индивидуальная идентичность непосредственно зависит от «значимого другого» и складывается в результате множества «значимых встреч» или социальных взаимодействий. Дело в том, что, как справедливо отметил в своей работе Э. Эриксон, «потребность человека в психосоциальном тождестве коренится именно в его социогенетической эволюции. Уоддингтоном было сказано, что для социогенетической эволюции человека характерно именно признание авторитета. Я считаю, что формирование личности неотделимо от этого, так как настоящий авторитет может существовать только внутри определенной групповой идентичности» [Эриксон 1996, 50]. Во

многом процесс самоопределения у человека происходит посредством отнесения себя к определенным «псевдовидам» или всевозможным человеческим типам групповой идентичности, наиболее общей формулировкой для которых является разделение на «наши» — «не наши». «Более того, взаимодополнительность групповой идентичности и “эго-идентичности”, этоса и “эго” создает более сильный энергетический потенциал как для синтеза “эго”, так и для организации общества» [Эрикссон 1996, 59].

Таким образом, становится очевидной важность взаимосвязи коллективной и индивидуальной идентичностей, каждая из которых во многом обуславливает другую и может существовать только в тесной взаимосвязи с ней. Данное положение наиболее ярко и наглядно иллюстрируется на примере исследования мифопоэтического мировосприятия и, соответственно, особенностей индивидуальной и коллективной идентичности людей, у которых данный тип мировосприятия является доминирующим.

Существенной чертой мифопоэтического мировосприятия является его социальная направленность, так как основной установкой, характерной для этого типа мировосприятия, является «обращенность к другому» при признании статуса «живого другого» за всеми без исключения объектами окружающего мира. Второй существенной чертой мифопоэтического мировосприятия является очень высокая степень дифференциации и классификации объектов при высочайшей же и абсолютно всепронизывающей степени родства.

В этой системе мировосприятия максимально точным определением человека будет считаться определение максимально общее, то есть максимально удаленное от его конкретной специфики. Иными словами, если для нас наиболее точной и самоочевидной формулой индивидуальной идентификации будет служить: «Я — Вася», то для человека мифопоэтического мировосприятия таковой наиболее точной формулой индивидуальной идентичности будет «Я — существо». Ибо, по сути, это единственное, что он может

сказать о себе с полной определенностью, единственное, что остается в нем очевидным и неизменным в течение всей жизни и даже после нее.

Фактически, при складывании индивидуальной идентичности у человека с доминантно-аналитическим типом мировосприятия, к которому в большинстве своем относятся все наши «цивилизованные» современники, и у человека с доминантно-мифопоэтическим типом мировосприятия, к которому относятся представители мифопоэтических обществ, часто называемых в специальной литературе «примитивными», мысль идет как бы во встречном направлении.

Как совершенно справедливо замечал в свое время А. Гэтчет, сравнивая особенности речи и мышления индейцев и «белых людей»: «мы классифицируем, они — индивидуализируют» [Цитата приведена по: Леви-Брюль 1930, 111]. Мы идем от частного (Я) к общему (мир), они — от общей системы (от ее корня, основания мира) — к частному (мое место в этой системе устанавливается после узнавания всей сложной и разветвленной классификации и собственных способностей и склонностей). В аналитическом мировосприятии идентификация предшествует классификации, тогда как в мифопоэтическом возможен только обратный ход, когда классификация является основанием для идентификации. Мы (классифицирующие) вписываем себя в мир (предполагая знание о себе данным до знания о мире), они (индивидуализирующие) — находят себя в нем (предполагая данным мир и необходимость его познания до самопознания). «Познай себя», изначальный девиз аналитики, противопоставляется в этом случае первой заповеди мифопоэтики — «будь чутким к миру». При огромной степени социологизированности представлений мифопоэтического человека о мире данная установка дает очень интересную картину, проявляющуюся, в частности, в высочайшей степени зависимости индивидуальной идентификации от коллективной и в несомненном примате второй над первой в общественной системе ценностей.



Положение это можно весьма наглядно проиллюстрировать, обратившись к специфике классификаций, существующих в данных обществах. Так, например, «зуньи, по словам Пауэлла, “дают пример необычайного развития первобытных воззрений, касающихся отношений между объектами”. У них понятия общества о самом себе и его представления о мире настолько переплелись и смешались, что их организацию очень точно можно определить как “мифосоциологическую” <...> у зуньи мы обнаруживаем “подлинный вселенский порядок”. Все природные существа и явления, “солнце, луна, звезды, небо, земля и море вместе со всеми их явлениями и элементами, так же как и растения, животные и люди” классифицированы, снабжены ярлыком, приписаны к определенному месту в единой и связанной системе, все части которой согласованы и подчинены друг другу по “степеням родства”» [Дюркгейм, Мосс 1996, 37].

Если мы внимательно изучим различные варианты таких «систем родства» или «вселенских классификаций» и сравним их с нашими научными классификациями, то увидим, что отличия будут заключаться не столько в их принципах и методологиях, сколько в их порядке и отношении к ним. В своей работе «О некоторых первобытных формах классификации» Э. Дюркгейм и М. Мосс комментируют этот факт следующим образом: «Итак, первобытные классификации не отличаются особым своеобразием, не позволяющим уподобить их тем классификациям, которые используются у самых культурных народов. Напротив, они, на наш взгляд, непосредственно примыкают к первым научным классификациям. В самом деле, как бы глубоко они не отличались от последних в некоторых отношениях, они, тем не менее, обладают всеми их характерными чертами» [Дюркгейм, Мосс 1996, 67]. А именно: они представляют собой системы иерархизированных понятий; они имеют сугубо умозрительную цель («не облегчить деятельность, но сделать понятными, вразумительными отношения между существами» [Дюркгейм, Мосс 1996, 67]); они предназначены для объединения

познания и связи идей между собой. «Австралиец делит мир между тотемами своего племени не с целью упорядочения своего поведения и даже не для оправдания своих действий, но дело в том, что, поскольку понятие тотема является для него главным, существует необходимость расположить по отношению к нему все его другие познания» [Дюркгейм, Мосс 1996, 67]. Фактически, можно сказать, что в данной системе мировосприятия не тотем существует потому, что так устроен мир, но мир устроен сообразно тому, что тотем существует, и тому, как именно он существует.

Условия, от которых зависят мифопоэтические классификации, социальные, ибо «логические отношения вещей не служили основой для социальных отношений <...> в действительности последние послужили прототипом для первых <...> именно по образцу ближайшей и основной социальной организации эти классификации и были построены. Но этой характеристики недостаточно. Общество было не просто образцом <...> именно его собственный каркас послужил каркасом для всей системы. Первыми логическими категориями были социальные категории, первыми классами вещей были классы людей, в которые эти вещи были включены... Вещи считались неотъемлемой частью общества<sup>1</sup>, и как раз их местом в обществе определялось их место природе» [Дюркгейм, Мосс 1996, 68].

Применительно к нашей теме это означает, что при мифопоэтическом мировосприятии индивидуальная идентификация не могла происходить по тому же образцу, по которому она происходит при мировосприятии аналитическом. Поскольку логическая иерархия является лишь иным аспектом иерархии социальной, а единство познания — не что иное как единство самого коллектива, обитающего во Вселенной, то и индивидуальная идентичность могла строиться только как производная от идентичности коллективной, где за последней сохранялся безусловный и безоговорочный приоритет. Ибо «центр первых систем природы — не индивид;

<sup>1</sup> «Вещи принадлежат фратрии, как говорят вотьобалук» [Дюркгейм, Мосс 1996, 21].

это — общество. Объективируется оно, а не человек» [Дюркгейм, Мосс 1996, 71]. Система австралийских «вселенских классификаций» замечательно иллюстрирует это положение.

«В племени из Маунт-Гамбира (юг Австралии) все объекты разделены на две фратрии, одна из которых называется кумите, другая — кроки. Названия эти, впрочем, распространены на всем юге Австралии, где они употребляются в том же смысле. Каждая из этих фратрий, в свою очередь, разделена на пять тотемических кланов, каждый из которых объединен родством по материнской линии. Объекты распределены между этими кланами. Каждый клан не может потреблять никакой из съедобных объектов, которые оказываются таким образом закреплены за ним. Человек не убивает и не ест ни одно животное, которое принадлежит к той же категории, что и он сам <...> помимо этих запретных видов животных и даже растений за каждым классом закреплено бесчисленное множество всякого рода объектов» [Дюркгейм, Мосс 1996, 18—19]. Фактически, все известные данному обществу объекты его мира — от мельчайших обитателей этого мира и до таких явлений природы, как туман, молния, град и т. д. — оказываются классифицированы по принципу принадлежности к определенному клану. Нет ни одной малейшей детали, явления, свойства или проявления, оставленного «без прописки», ничейного.

Такая ситуация «тотальной классификации мира по кланам» характерна для всего юга Австралии. При этом в одних племенах такие классификации могут быть менее разветвленными, в других — более, но принцип «всеобщей систематизации и всеобщего родства» неизменно сохраняется. И если в некоторых случаях (при равном числе родов) число видов каждого рода значительно увеличивается, то при этом характерным остается и то, что «внутри каждой простейшей группы царит та же неразличимость. Объекты, приписываемые одной фратрии, четко отделены от объектов, приписываемых другой; те, которые числятся за разными кланами одной и той же фратрии, различаются не меньше. Но все те, которые

включены в один и тот же клан, в значительной мере не дифференцированы. Они одной и той же природы; между ними нет четких разграничительных линий, существующих между крайними разновидностями в наших классификациях. Индивиды из клана, особи из тотемического вида и связанных с ним видов — все составляют лишь различные аспекты одной и той же реальности» [Дюркгейм, Мосс 1996, 20].

Насколько трудно принять такое отождествление человеку с аналитическим типом мировосприятия наглядно демонстрируют следующие примеры «тотемического (кланового) родства». Так, один из тотемов кумите — это тотем мула (сокол-рыболов), включает в себя, в числе прочего, дым, жимолость и деревья (список, разумеется, далеко не полный); тогда как другой тотем этой же фратрии — тотем парангала (пеликан), включает черное дерево, собаку, огонь и лед. В тотеме караал (бесхолоковый белый какаду), относящемся к фратрии кроки, мы обнаруживаем кенгуру, ложный дуб, лето, солнце, осень, ветер. При этом, как уже упоминалось, для человека данного типа мировосприятия идентификация будет иметь тем большую степень очевидности и непреложности, чем более удаленную, с нашей точки зрения, степень родства мы ему «припишем».

Ситуация для европейца совершенно непонятная и неприемлемая. Мы, пусть и с трудом, но можем допустить (то есть понять) отождествление с одним тотемическим животным (допустим, с какаду или пеликаном). Однако, принять тот факт, что представитель данного племени одновременно и одно и совершенно иное животное, поскольку это животное принадлежит тому же клану, а следовательно тождественно первому — уже значительно сложнее. Быть одновременно какаду и кенгуру, пеликаном и собакой — это уже слишком для человека с аналитическим типом мировосприятия. А уж сказать, что ты при этом еще и черное дерево, огонь и лед (что в нашем сознании и вовсе противоположно друг другу) или ложный дуб, солнце, лето и осень одновременно — и вовсе немислимо! А для австралийца такое отождествление





естественно и не представляет собой проблемы.

Более того, оно тем естественнее и ценнее, чем абстрактнее. Ибо понять, что ты существо, не сложно (тем более, что существами является всё и все). Понять, что ты принадлежишь к одной из двух частей мира (кроки или кумите) тоже не намного труднее. Чтобы осознать особость собственного тотема, нужно уже больше знаний, ума и упорства, но и это достижимо даже ребенком. Но осознать свое «Я» в такой системе оказывается практически невозможно. И не случайно данной категории в мифопоэтике в принципе не существует: «Я» в современном понимании, как психологической категории, не встречается ни в Австралии, ни в Африке, ни у различных индейских племен, ни в иных случаях явного доминирования мифопоэтического мировосприятия, это — изобретение исключительно римское, аналитическое.

Индивидуальная идентификация и индивидуальная идентичность без осознания специфики «Я» как собственной исходной точки — поистине радикальное отличие мифопоэтического типа индивидуальной идентификации и индивидуальной идентичности!

Для нас, людей с доминантно-аналитическим типом мировосприятия, при установлении индивидуальной идентичности, конечно, важно, что мы — разумные живые существа, но важнее то, что мы люди, еще важнее — что люди, имеющие определенную систему ценностей (зависящую от гражданства, вероисповедания, национальной культуры, социальной роли, пола, возраста, системы воспитания и т. д и т. п.), но самое важное то, что каждый из нас «Я», данное здесь и сейчас со всеми своими особенностями, страхами, желаниями и прочая и прочая...

Для человека с доминантно-мифопоэтическим типом мировосприятия иерархия этапов установления индивидуальной идентичности совершенно иная, можно даже сказать, противоположная. Ибо для австралийца, например, конечно, небезынтересно, что он — это он в его конкретной пространственно-временной и эмоционально-физической данности, но важнее то, что он чело-

век, принадлежащий к определенному клану (определенный вид из клана или из тотема), еще важнее то, что он представитель данного клана в целом, еще важнее то, что он представитель тотема (к примеру, караал), но самое важное — что он представитель определенной фратрии (к примеру, кроки). Важнее этого может быть только то, что он просто существо. То есть, что он вообще есть.

Ту же самую ситуацию весьма нестандартного для нас способа индивидуальной идентификации можно обнаружить и обратившись к иному примеру, а именно к системе именования, распространенной в мифопоэтических обществах. Так, племя вотьобалук (Австралия), которое, также делится на две фратрии (крокич и гамуч), распределяющие между собой все природные объекты и дробящиеся, соответственно, на кланы, имеет следующую систему именования. «Вотьобалук имеет два имени: одно — его тотем, другое — его субтотем. Первое — действительно его имя, другое — “идет немного позади”, оно занимает второе место. Дело в том, что вещи, наиболее существенные для индивида, не обязательно ближе всего к нему расположены и тесно привязаны к его индивидуальной личности. Сущность человека это человечество. Сущность австралийца — скорее в его тотеме, чем в его субтотеме, а точнее даже в совокупности объектов, характеризующих его фратрию» [Дюркгейм, Мосс 1996, 24–25].

Та же ситуация встречается и у иных племен и народов с доминирующим мифопоэтическим типом мировосприятия. Сложная система именования индивида, приписывание имени обществом только подчеркивают тот факт, что индивидуальная идентификация не просто неразрывно связана с коллективной, но фактически является производной от последней.

Так, у индейцев племен пуэбло существует определенное количество личных имен, распределенных по кланам. Клан точно определяет социальную роль каждого индивида, выражающуюся в его имени. Фрэнк Гамильтон Кэшинг свидетельствует: «В каждом клане можно найти ряд имен, называ-

емых именами детства. Эти имена означают скорее звания, чем прозвища (cognomen). Они определяются социологическими и религиозными обычаями и даются в детстве в качестве “истинных имен” или званий детей. Но эта совокупность имен, относящихся к любому тотему, например к одному из животных тотемов, не будет названием самого тотемного животного, это будут обозначения одновременно тотема в его разнообразных проявлениях и различных частей тотема или его функций или атрибутов, реальных или мифических... Исследования майора Пауэлла среди маскоев и других племен доказали, что так называемые термины родства среди других индейских племен (в не меньшей, а возможно и в большей степени это правило применимо и к зуни) являются главным образом средствами определения относительного ранга или авторитета, обозначаемых относительным возрастом (более старшим или более молодым) лица, к которому адресуются или о котором говорят, используя этот термин взаимоотношения» [Мосс 1996, 268].

Фактически, в обращении к Другому в мифопоэтических обществах, в самом процессе именовании уже заложены принципы и правила взаимоотношений общающихся, причем заложены дважды, если не трижды. Как минимум, система родства и строгое разграничение функций и привилегий: «совершенно невозможно назвать другого просто братом: всегда необходимо сказать, старший или младший брат, благодаря чему сам говорящий утверждает свой относительный возраст и ранг» [Мосс 1996, 268].

При этом возникает иное, весьма неожиданное для человека европейской культуры, обобщение. Если различие по старшинству существенно и имеет первоочередное значение во всех мифопоэтических обществах и прослеживается у племен и народов Австралии, Южной Африки и индейской (южной, включая Мексику, и северо-западной) Америки, а также находит свое отражение во всех поздних мифопоэтических текстах, то иные различия между родственниками могут сводиться до минимума или даже полностью стираться.

«Наиболее характерный для примитивных обществ принцип классификации родственников можно определить как принцип эквивалентности братьев. Иными словами, если я состою в каких-то конкретных отношениях с каким-то конкретным человеком, то считаю, что я состою в точно таких же отношениях и с братом этого человека. Точно так же будет и с какой-нибудь женщиной и ее сестрой» [Рэдклифф-Браун 2001, 26]. То есть с братом отца необходимо вести себя как с отцом, с сестрой матери — как с матерью, а с их детьми — как со своими братьями и сестрами. При этом брат матери и сестра отца «выступают как бы в роли мужской матери и женского отца» [Рэдклифф-Браун 2001, 27] соответственно, что и оказывается зафиксировано в языке народов Южной Африки.

Такой принцип классификации оказывается более чем существенным и в сочетании с принципами половозрастных отношений: он достаточно строго регламентирует определенные правила поведения по отношению к данным родственникам. Поскольку по отношению к соплеменнику того же пола возможна большая степень фамильярности, а степень почтительности напрямую зависит еще и от возрастной разницы, то естественным оказывается чтить сестру отца сильнее, чем отца, так же как и старший брат отца заслуживает еще большего почтения, чем отец, тогда как младший брат отца будет почитаться меньше, хотя и именуется тем же термином. А с братом матери мужчина может обращаться «с такой степенью фамильярности, какая невозможна ни с одной женщиной, даже с матерью» [Рэдклифф-Браун 2001, 29].

Данная система взаимоотношений фиксируется в соответствующей терминологической системе, где один и тот же термин применяется к разным, на наш взгляд, родственникам именно с целью указать сходство правил поведения по отношению к ним. Причем такая картина прослеживается во всех мифопоэтических обществах. Вот лишь несколько примеров. У индейцев Северной Америки, в племени чокто один и тот же термин родства применяется к сестре отца и к ее дочери, к дочери 105



брата матери и к собственной дочери; в племени Омаха сына брата матери называют так же, как и брата матери, а дочь брата матери называют матерью (женщины этого племени называют одним термином своих сыновей, сыновей своих сестер и сыновей сестер своего отца). Племя яральди в Южной Австралии называет одним термином отца, его братьев и сестер и всех членов собственного клана второго восходящего поколения; второй термин используется для наименования отца матери и его братьев и сестер; третий применяется к матери отца, ее братьям и сестрам и ко всем людям того же клана всех поколений и полов; аналогичный термин имеется и для матери матери и ее братьев, сестер и всех членов ее клана во всех поколениях. «Структурный принцип здесь заключается в том, что для человека извне клан составляет единство, внутри которого игнорируются разграничения между поколениями» [Рэдклифф-Браун 2001, 98]. Тот же структурный принцип лежит в основании линиджей или кланов родителей в системах фокс, хопи и чероки, а также в системах многих австралийских и южноафриканских племен.

Применительно к проблеме идентификации и идентичности в мифопоэтическом мировосприятии вырисовывается весьма интересная закономерность: обозначение родственного статуса, который является одним из существенных компонентов индивидуальной идентичности, относит человека мифопоэтического типа мировосприятия не только к некоторому небольшому числу ближайших родственников (от 1 человека до 1—2 десятков людей: в среднем же от 1 до 4 человек), как это характерно для «цивилизованных» народов, но к значительной части (половине или четверти) клана или племени. В итоге индивидуальная идентичность в «семейном» аспекте складывается не из 10—15 и более частных составляющих (сын, отец, внук, дед, брат, сват, кузен, племянник, дядя, тещь, свекор, шури, деверь, муж и т.д.), а всего из 3—4. Индивидуальная идентичность оказывается более «простой» и более строго заданной, с одной стороны. А с другой стороны, этот же термин (допустим, отец), который ука-

зывает на одну из составляющих индивидуальной идентичности, является также и выражением коллективной идентичности (указывает на линидж отца).

Одновременно, в «именах детства» закладываются и другие типы иерархизированных отношений, ибо сама совокупность имен тотема содержит сложную, но весьма строгую структуру иерархических отношений, «так что имя, относящееся к одному члену тотема, например, правая передняя или задняя нога тотемического животного, будет соответствовать северу и будет первым по чести в клане... Имя, относящееся к другому члену, скажем к левой передней или задней ноге и их силе, будет принадлежать западу и будет вторым по чести» [Мосс 1996, 268] и т. д. Всего насчитывается шесть разрядов, соответственно которым распределены все атрибуты и все имена тотема: север, запад, юг, восток, верх, низ (приведены в порядке убывания их значимости). В итоге имя ребенка уже достаточно строго определяется его положением в обществе, и такая регламентация служит первой и основной функцией имени, являясь одновременно одним из ключевых пунктов идентификации и самоидентификации.

В результате действия такой системы именования «клан воспринимается как состоящий из определенного множества личностей, в действительности персонажей; а с другой стороны, роль всех этих персонажей состоит в том, чтобы каждому в своей части представлять целостность клана, служить ее прообразом» [Мосс 1996, 269]. Коллективная и индивидуальная идентичность оказываются в данном случае неотделимы друг от друга.

Ту же самую систему идентификации и самоидентификации, те же самые принципы мы наблюдаем и у индейцев северо-запада Америки, где «все индивиды в любом клане имеют имя, даже два имени на каждый сезон: мирское (лето) (WiXsa) и священное (зима) (LaXsa). Эти имена распределены между разделенными семьями, «тайными обществами» и кланами <...>. Каждый клан имеет два полных набора своих имен собственных или, точнее, своих



личных имен: один — для повседневного употребления, другой — тайный, но сам по себе не простой, так как имя индивида, особенно знатного человека, меняется с возрастом и функциями, выполняемыми в связи с этим возрастом» [Мосс 1996, 271—272]. В данном случае важно, что такая строгая систематизированность и преемственность личных имен внутри клана служит основанием коллективной (клановой и тотемической) целостности и идентичности, ибо «имена не могут уйти из семьи», по выражению клана орла племени квакиютлей [Мосс 1996, 272], а значит, несмотря на смену людей, которые смертны, все составляющие общества остаются неизменными, хотя имя (и положение) каждого из его представителей уникально.

Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что в основе мифопоэтического мировосприятия в целом лежит сложная коллективная идентичность, которая может носить предельно общий характер (как положение о существовании и единстве всего сущего: «мы — существа») или дробиться на более мелкие групповые идентичности, являющиеся всегда проявлениями более общего выражения коллективной идентичности (осознание сообществом людей себя как фратрии, тотема, клана, племени, линиджа и т. д.). В любом случае чувство «Мы» оказывается первичным по отношению к чувству «Я», общество (в виде мира в целом, но абсолютно социологизированного мира) предшествует личности, индивидуальная идентичность выводится из коллективной.

Именно поэтому во всех мифопоэтических обществах «забота о благе индивида была производной от блага общины, а не наоборот» [Дэвидсон 1975, 52], а «права и обязанности индивидов представляли собой элементы корпоративных прав и обязанностей, так что солидарность общины ставится выше личных интересов или лояльностей индивидуума» [Дэвидсон 1975, 53]. Коллективная идентичность оказывается абсолютной ценностью для данного типа мировосприятия именно потому, что человек мифопоэтического типа мировосприятия хорошо понимает не-

возможность какой-либо индивидуальной идентификации и, как следствие, индивидуальной идентичности вне рамок сложившейся и устойчивой коллективной идентичности.

«Мы» должно быть предельно очевидным и незыблемым, именно потому, что «Я» всегда неустойчиво: человек растет, меняется и даже умирает, и его личная идентичность, следовательно, находится постоянно в стадии становления. Как же брать в таком случае «Я» за основу? Гораздо логичнее (для данного типа мировосприятия) вовсе отказаться от этой категории, как это делают австралийцы, индейцы и африканцы, или сказать, как индусы, «тат твам аси» — «ты есть это (Вселенная)», или как китайцы — «все во всем» — в каждой мельчайшей капле росы заключается весь мир. Но в каждой он проявляется иначе. И каждое такое проявление необходимо, для того чтобы мир был целостным и был собой, то есть миром — таким, каким мы его знаем, таким, каким он должен быть, таким, каким он был от века и каким пребудет во веки веков, если только какая-либо «капля» не возжелает «большого», не свойственного ее проявлению и не нарушит «идеального равновесия».

Но тогда это будет уже совсем другая история, связанная не с идентичностью, а с ее кризисом — непоправимым кризисом, ведущим к гибели мира.

### Литература

- Дэвидсон 1975 — Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975.
- Дюркгейм, Мосс 1996 — Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 6—74.
- Леви-Брюль 1930 — Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- Мосс 1996 — Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «Я» // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 264—293.
- Рэдклифф-Браун 2001 — Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.
- Эриксон 1996 — Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.