

3125
145-6
АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Ордена Дружбы народов Институт этнографии
имени Н. Н. Миклухо-Маклая

О.Ю.Артемова

ЛИЧНОСТЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ НОРМЫ В РАННЕ- ПЕРВОБЫТНОЙ ОБЩИНЕ

*по австралийским
этнографическим данным*

Ответственные редакторы
доктор исторических наук В. Р. КАБО,
доктор исторических наук А. И. ПЕРШИЦ



Москва
«НАУКА» 1987

В книге рассматриваются вопросы формирования и функционирования личности в доклассовом обществе. На большом и разнообразном материале австралийской этнографии автор раскрывает, чем определялось поведение человека в первобытном обществе, как у первобытных охотников и собирателей регламентировались отношения личности и коллектива.

Для этнографов, историков, философов.

Рецензенты:

С. А. АРУТЮНОВ, В. М. БАХТА



ВВЕДЕНИЕ

1

Как писал один из выдающихся этнографов XX в. Франц Боас, чаще всего научные исследования жизни первобытных народов представляют нам их культуру расчлененной на ряд составляющих компонентов в соответствии с различными сторонами человеческой деятельности и человеческих взаимоотношений: «Мы узнаем о технических достижениях, о хозяйстве, о семейной и политической организации, о религиозных верованиях и религиозной практике. . . Однако такие исследования почти не проливают света на сознание, на духовную жизнь индивида». Вместо мыслей и действий первобытного человека мы видим «только четко разграниченные явления культуры. Мы почти ничего не узнаем о его рациональном мышлении, о его симпатиях, дружеских чувствах, конфликтах с окружающими. Личная сторона жизни индивида практически растворяется в систематизированном описании культурной жизни народа. Картина стандартизована, подобно кодексу гражданского права, в котором говорится о том, как мы должны вести себя, но не о том, как мы ведем себя на самом деле» (Ф. Боас, 1928, с. XIII—XIV).

Очевидно, во многом следствием такой ограниченности большей части этнографических описаний являются имевшие долгое время весьма широкое распространение взгляды, согласно которым первобытные люди были лишены индивидуальных особенностей в характерах, неспособны действовать по собственному усмотрению, не осознавали себя отдельно от других членов коллектива. Высказывалось даже мнение, что в первобытном обществе отсутствовала личность и что ее возникновение следует относить только к эпохе разложения первобытнообщинного строя. Другой основой подобных воззрений послужило представление о том, что для доклассового общества характерна чрезвычайно жесткая и мелочная регламентация всех сфер жизни, которая не оставляет никаких возможностей для формирования разных типов личности, для реализации индивидуальных различий между людьми; что низкий уровень развития производительных сил с тотальной неизбежностью требует тесной сплоченности людей и безграничного подчинения индивида коллективу.

Действительно, этнографические материалы, полученные у народов, ведших до недавнего времени первобытный образ жизни, свидетельствуют о том, что первобытному обществу присущи социальные нормы, в ряде отношений значительно более жестко и детально регламентирующие поведение, чем социальные нормы обществ, стадияльно более поздних. Данные этнографии показывают также, что в доклассовую эпоху человек связан со своим социальным окружением гораздо теснее, зависит от него в большей

мере и подчинен ему сильнее, чем в последующие периоды истории. На это обращали внимание К. Маркс и Ф. Энгельс. Так, К. Маркс писал: «Чем больше мы углубляемся в историю, тем в большей степени индивидуум, а следовательно и производящий индивидуум, выступает самостоятельным, принадлежащим к более обширному целому. . .» (Соч., т. 12, с. 710). По словам Ф. Энгельса, в эпоху первобытности «племя оставалось для человека границей как по отношению к иноплеменнику, так и по отношению к самому себе: племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках» (Соч., т. 21, с. 99).

Справедливость этих высказываний не находится в противоречии с тем установленным многочисленными этнографическими наблюдениями фактом, что в условиях первобытного образа жизни существовали и личность, и индивидуальные характеры. Неправы те авторы, которые в подтверждение мнения об отсутствии личности или индивидуальности в первобытную эпоху ссылаются на работы К. Маркса и Ф. Энгельса. Об ошибочности подобного истолкования отдельных мест в работах классиков марксизма уже говорилось в ряде советских философских, философско-социологических и этнографических исследований. Так, М. В. Демин в книге «Проблемы теории личности» (1973) подчеркивает, что К. Маркс и Ф. Энгельс называют в своих работах первобытного человека «личностью». Исходя из диалектического понимания взаимодействия личности и общества, он приходит к выводу, что не было и, по-видимому, не могло быть в истории общества «безличностного» периода, «когда общество существует, а личности отсутствуют» (с. 52).

В. П. Тугаринов в книге «Личность и общество» также оспаривает точку зрения, согласно которой первобытный человек «в жизни и в своем мироощущении и сознании полностью слит с коллективом: родом, племенем и пр.» (1965, с. 98, 12). Анализируя известные слова Ф. Энгельса: «Как ни импозантно выглядят в наших глазах люди этой эпохи, они неотличимы друг от друга, они не оторвались еще, по выражению Маркса, от пуповины первобытной общности» (Соч., т. 21, с. 99), — Тугаринов считает, что это высказывание не относится ко всему первобытному прошлому. Он пишет: «О неотличимости людей друг от друга можно говорить, имея в виду лишь самые начальные периоды истории человечества, теряющиеся во тьме тысячелетий. Первобытным людям более поздней эпохи безусловно присуща индивидуальность» (с. 105).

А. Ф. Анисимов в опирающейся на этнографические материалы книге «Духовная жизнь первобытного общества» показывает, что марксистский детерминизм не отрицает существования условий для «оригинального развития личности» в эпоху первобытности и что «первобытнообщинный строй и коллективные формы труда не означают на практике. . . нивелировки личности» (1966, с. 182—198).

Очень плодотворным является разрабатываемый в советской психологии историко-эволюционный подход к проблеме личности. Предпринимаемый в русле этого подхода теоретический анализ ведет к выводу о необходимости возникновения феномена личности как залога и условия существования самого общества, его развития, его прогресса. «За проявлениями индивидуальности личности, — пишет психолог А. Г. Асмолов, — выступают потен-

циальные возможности творческого процесса развития культуры» (1986, с. 39).

В целом представляется несомненным, что нельзя говорить об отсутствии личности на протяжении всей первобытной эпохи или об отсутствии индивидуальных различий в характерах первобытных людей. Но несомненно, что в условиях первобытного образа жизни человеческая индивидуальность выражала себя в формах, существенно отличавшихся от тех форм, в которых она проявлялась в последующие эпохи, в особенности в новое и новейшее время. Присущие первобытности формы проявлений индивидуальности личности и ее взаимодействия с общественной системой представляют собой интереснейший и заслуживающий самого пристального внимания объект научного исследования.

2

В советской этнографической науке первобытноисторическая проблематика всегда занимала одно из центральных мест. Однако проблема личности советскими этнографами и историками первобытности почти не рассматривалась. В истории зарубежной этнографии — главным образом американской — был период, когда личность находилась в центре внимания целого ряда авторов. Это 30—40-е годы и отчасти начало 50-х годов — время развития так называемого этнопсихологического направления (школа «культура и личность»). Многие представители этого направления опирались в своих исследованиях на полевые материалы, собранные в обществах, сохранявших существенные стороны первобытного уклада жизни. Однако для этих исследований не был характерен формационный подход к используемым этнографическим данным, а следовательно, и стремление выделить специфические стадиальные черты во взаимодействии культуры и личности.

В работах многих этнопсихологов методы этнографии были почти полностью заменены методами психологии и психиатрии. Наиболее последовательные представители этой школы ставили перед собой цель выявить и описать якобы характерный для каждой конкретной культуры особый тип личности — «этос». Такая установка нередко вела к конструированию далеких от реальности психологических моделей, в которых личность оказывалась лишенной своей сущности — индивидуальности. В дальнейшем недостатки научных приемов и главных мировоззренческих установок американской этнопсихологии (они неоднократно разбирались и в советской и зарубежной историографии) были осознаны многими сторонниками этого направления и оно постепенно сошло на нет, хотя отдельные рецидивы наименее плодотворных его методов случались вплоть до недавнего времени. На один из них мы укажем конкретно ввиду особой близости к предмету предлагаемого исследования. Это работа А. Хипплера «Культура и тип личности йолнгу* северо-восточного Арнемленда» (1978), автор которой на основе психологического и психиатрического анализа выводит некий усредненный тип личности аборигена, характеризующийся психической неуравновешенностью, невоздержанностью, завистливостью, трусостью и рядом других малопривле-

* Йолнгу — одно из этнических объединений аборигенов Австралии. В дальнейшем оно фигурирует под названием «мургин».

кательных свойств. Подобный подход вызвал резкую критику многих этнографов-австраловедов.

В целом в настоящее время среди зарубежных этнографов господствует точка зрения, согласно которой в пределах одной и той же культуры существуют разные типы личности, а близкие типы личности могут встречаться среди представителей разных культур. Признано также, что в обществах, стоящих на низком уровне социально-экономического развития, существует весьма широкий спектр человеческих характеров, и даже в тех случаях, когда представители этих обществ действуют в полном соответствии с требованиями социальных норм, они неизменно проявляют свою индивидуальность, свое «я» (М. Эдел, А. Эдел, 1968, с. 97—100). Вместе с тем интерес к проблеме личности в обществах с первобытным укладом жизни значительно снизился по сравнению с предвоенными и первыми послевоенными годами. Поэтому многие стороны этой проблемы остаются малоисследованными.

Прежде всего важно понять, как наличие существенных индивидуальных различий в характерах людей первобытной культуры сочетается с системой социальной регуляции, позитивно обязывающей личность; за счет чего общество, стоящее на столь низком уровне социально-экономического развития, общество консервативное, формирует разные типы личности; какие черты социальной жизни способствуют, а какие — не способствуют развитию индивидуальности; чем обусловлены возможности проявления индивидуальных различий. Кроме того, важно определить, как индивидуальное поведение, индивидуальные особенности характеров влияют на течение жизни в первобытных коллективах, как личность реагирует на те или иные социальные стандарты, как преломляются социальные нормы в индивидуальном сознании и поступках. Правильное понимание соотношения социальных норм и неизбежно имеющих место отклонений от них в индивидуальном поведении может прояснить целый ряд дискуссионных вопросов современной науки о первобытном обществе.

Предлагаемая работа представляет собой попытку исследования некоторых из перечисленных проблем. В своей совокупности они в ряде отношений соприкасаются с общепсихологическими, психологическими и социологическими проблемами, однако здесь мы ограничились их этнографическим аспектом как наименее изученным в советской литературе и в то же время чрезвычайно важным. Ведь исследование различий в поведении людей, исследование взаимоотношений людей не только как представителей определенных социальных групп, но и как личностей, исследование взаимоотношений личности и социальной системы, а также способов самореализации индивидуальности в процессе деятельности может во многом дополнить и даже отчасти изменить уже сложившееся представление о социальных отношениях и культурной жизни изучаемого народа.

Решая вопрос о конкретной источниковедческой базе задуманного исследования, автор пришел к выводу о необходимости ограничить ее данными, относящимися к одному сравнительно узкому и культурно однородному географическому региону. Углубленное изучение сведений о трудовой деятельности, межличностных взаимоотношениях, поступках, чувствах, побуждениях людей, принадлежавших к весьма близким по образу жизни и постоянно контактирующим этнокультурным образованиям, представляется необходимым условием воссоздания как можно более целостной, систематич-

ной картины взаимодействия личности и нормативной культуры на интересующей нас стадии социально-экономического развития.

Исходя из сказанного, в основу предлагаемой работы положены этнографические материалы, отражающие традиционную, т. е. не деформированную еще европейским воздействием, жизнь коренного населения Австралии. Его культура, основанная на присваивающем хозяйстве — охоте и собирательстве, с использованием каменных, деревянных и костяных орудий труда, в стадильном отношении может быть сопоставлена с изучавшимися археологическими культурами охотников и собирателей эпохи мезолита и отчасти даже верхнего палеолита. По общеисторической периодизации, выработанной в советской первобытноисторической науке, общество аборигенов Австралии определяется как раннепервобытное, или раннеродовое. Это общество сравнительно хорошо изучено этнографически. Обращение к австралийским данным при исследовании самых различных проблем первобытной истории давно стало традиционным научным приемом.

Однако в источниковедческих исследованиях неоднократно указывалось, что хотя аборигены Австралии, как и другие охотники и собиратели, а также ранние земледельцы и скотоводы, дожившие почти до наших дней, по уровню социально-экономического развития принадлежат к первобытнообщинной формации, они не могут полностью отождествляться с близкими в стадильном отношении обществами древности. По выражению А. И. Першица, синполитейные (сосуществующие с классовыми обществами) первобытные общества — это лишь аналоги, а не эквиваленты апополитейных (существовавших до возникновения цивилизации) первобытных обществ (А. И. Першиц, 1979, с. 34; см. также 1978, с. 5).

Изучавшихся этнографически охотников и собирателей Австралии, пустыни Калахари или бассейна Конго, ранних земледельцев Новой Гвинеи или Южной Америки от древней первобытности отделяют десятки тысяч лет исторического развития. Сосуществуя с высокоразвитыми культурами, они могли испытывать влияние этих культур — в одних случаях большее, в других — меньшее. Кроме того, они находились в особых исторических и экологических условиях, которые явились причиной отставания их развития и могли придать этому развитию несколько иное направление, чем то, в каком развивались древние первобытные общества. Все это необходимо иметь в виду при обращении к материалам по этнографическим аналогам первобытности.

В то же время следует учитывать, что исторический путь, пройденный аборигенами Австралии и другими синполитейными первобытными обществами за те несколько тысячелетий, в которые возникла и развилась цивилизация, не так уж длинен в сравнении с историческим путем, пройденным и предками этнографических аналогов первобытности, и предками европейских и всех остальных народов земного шара за предшествующие сотни тысяч (если не миллион или более) лет. В течение тех 10—12 тысячелетий, что существует производящее хозяйство, послужившее основой для всех достижений цивилизации, аборигены Австралии и другие этнографические аналоги первобытности, конечно, не стояли на месте. Но развитие их, как и развитие всех древнейших обществ, основывавшихся на присваивающем хозяйстве, было очень медленным. И в этом медленном развитии общества охотников и собирателей Австралии или Южной Африки не могли уйти дальше, чем позволял их первобытный экономический базис. Багаж, накоп-

ленный ими в различных сферах культуры на том отрезке исторического пути, который они прошли параллельно и во взаимодействии с предками народов, оставивших первобытность позади, должен существенно перевешивать багаж, приобретенный ими на последующем отрезке исторического пути, который они прошли в относительной изоляции.

Именно благодаря изоляции синполитейные первобытные общества и сохранились почти до наших дней. Правда, эта изоляция никогда не была полной. Но, как показывают специальные исследования, спорадически испытывая влияние более высоких культур, этнографические аналоги первобытных охотников и собирателей были в состоянии заимствовать только то, что не вступало в конфликт с основами их жизни, т. е. только то, что в сущности не мешало им оставаться первобытными в формационном смысле — до тех пор, пока они не испытывали на себе сокрушительный натиск европейской колонизации (Первобытная периферия классовых обществ. . . , 1978).

Несомненно, что общество коренных австралийцев — такое, каким узнали его англичане в конце XVIII — начале XX в. — очень существенно отличалось от верхнепалеолитических или мезолитических обществ Европы. Однако австралийское общество очень существенно отличается и от бушменского. Несомненно также, что и древние европейские охотники и собиратели существенно отличались от древних охотников и собирателей, живших на территории Китая или Южной Африки (ср. В. Р. Кабо, 1979, с. 71—72). Но вполне вероятно, что общество аборигенов Австралии в XVIII в. менее значительно отличалось от общества аборигенов Австралии, существовавшего 20—15 тысяч лет назад, чем последнее от синхронных обществ европейцев.

Представляется, что общества-эквиваленты невозможны даже в пределах одной и той же исторической эпохи и одной и той же формационной стадии. И в этом, а не только в хронологической удаленности и последствиях изоляции, коренится причина того, что мы не можем непосредственно проецировать в глубокую древность явления культуры, зафиксированные у этнографических аналогов первобытности. Если бы каким-то чудом нам удалось всесторонне познакомиться с одной или несколькими культурами аполитейной первобытности, мы не смогли бы по этим культурам достаточно полно восстановить другие, неизвестные нам. Очевидно, что первобытно-историческая наука пока не располагает средствами реконструировать в сколько-нибудь полном объеме и точных формах те черты исчезнувших культур, о которых молчит археология. Теоретическое значение изучения синполитейных первобытных обществ состоит не в том, чтобы с их помощью представить, какие явления социальной и духовной жизни фактически существовали в древнейшем прошлом, а в том, чтобы представить, какие явления могли существовать, какие явления принципиально возможны при данном уровне социально-экономической организации. Обладание углубленными и разносторонними знаниями об этнографических аналогах первобытности должно служить гарантией от упрощенных интерпретаций археологических и палеоантропологических памятников, упрощенного истолкования так называемых пережитков первобытности в более развитых культурах, а также от спекулятивных реконструкций отдельных этапов первобытной истории, опирающихся на одни только умозрительные построения.

Среди всех известных этнографии аналогов первобытных охотников и собирателей аборигенам Австралии принадлежит ведущее место (В. М. Бахта,

Т. В. Сенюта, 1972, с. 69; А. И. Першиц, 1979, с. 34; М. В. Крюков, 1979). Они были наиболее многочисленными, и их изоляция была наиболее полной. До начала европейской колонизации австралийцы в отличие от других син-политейных первобытных обществ имели в своем распоряжении целый континент, по площади сопоставимый со всей Европой. В пределах этого континента существовал как бы особый мир, живший достаточно интенсивной и сложной культурной жизнью. Австралийские племена, исчислявшиеся сотнями, находились в постоянном взаимодействии. Весь материк был покрыт сетью путей, по которым шел обмен различными материальными ценностями, достижениями духовной культуры, отдельными формами организации социальных отношений. В то же время связи с представителями более развитых обществ, населявших соседние острова, были минимальными. До прихода европейцев лишь некоторые группы населения Северной Австралии имели контакты с индонезийскими моряками и жителями Новой Гвинеи. Последствия этих контактов в определенной мере сказались на хозяйстве и материальной культуре жителей Северной Австралии, но почти не затронули их социальную жизнь (Л. А. Файнберг, 1978). Поэтому можно полагать, что общество аборигенов Австралии донесло до нас черты первобытной культуры в наиболее полном объеме и наименее модифицированных формах. Свидетельство тому — сохранение у австралийцев брачных классов (которые, как предполагается, в древности имели достаточно широкое распространение), а также считающегося древнейшим типа классификационных систем родства (М. В. Крюков, 1972, с. 225; 1979).

Происхождению и ранней истории коренных австралийцев посвящено немало исследований. Однако в этой области все еще имеются открытые вопросы. Ряд современных ученых, в том числе автор крупнейшей монографии на данную тему — В. Р. Кабо, считают, что австралийцы — это весьма однородная по своему расовому составу и по культуре масса, которая происходит от одного ствола поселенцев, начавших проникать на материк около 30 тыс. лет назад (В. Р. Кабо, 1969). Данной точке зрения исторически предшествует иная, согласно которой австралийцы происходят от смешения нескольких (скорее всего трех) расовых и культурных компонентов, последовательно несколькими волнами заселявших континент. Такой гипотезы придерживался, в частности, крупный русский этнограф А. М. Максимов (1909). В механическом смешении социальных явлений, принадлежавших трем различным культурам, — неравноценным по уровню развития и далеким по происхождению — усматривал Максимов причину особой сложности социальной организации аборигенов Австралии. Гипотеза эта, хотя она и не популярна в настоящее время, не может считаться вполне опровергнутой. У нее есть свои сильные стороны. Но если даже она верна, мы не лишаемся основания видеть в культуре аборигенов Австралии один из вариантов первобытной культуры. Ведь древние первобытные общества, несомненно, также смешивались между собой, причем одни из них — в силу закона неравномерности социально-экономического развития — были более продвинутыми, чем другие (В. Р. Кабо, 1979, с. 71—72).

Скорее всего смешение существенно отличавшихся по культуре обществ в древней Европе или Азии было более интенсивным, чем то, которое мы допускаем для предков австралийцев, и можно полагать, что особенно сильно оно сказывалось на конкретных формах организации родственных

связей, формах искусства и религиозных представлениях, придавая этим сферам культуры особенно сложный, как бы многослойный характер. Значительная сложность структуры родственных отношений, культуры общения и духовной жизни аборигенов Австралии — показатель той степени сложности надстройки, которая может соответствовать первобытному базису, а также показатель того, что первобытность не должна восприниматься как синоним примитивности.

В целом можно сделать заключение, что предлагаемое исследование, опираясь на материалы этнографии коренных австралийцев, в известной мере отразит один из конкретных вариантов взаимодействия личности и нормативной системы на стадии раннепервобытной общины. Выводы этого исследования не могут быть прямолинейно спроецированы в глубокую древность и непосредственно использоваться для реконструкции соответствующих сторон жизни исчезнувших культур. Но они позволяют судить о том, какие формы взаимодействия личности и социальных норм возможны в условиях первобытности.

3

В обширной австраловедческой литературе помимо упомянутой выше работы А. Хиплера (1978) нам удалось обнаружить лишь одно исследование, посвященное личности в обществе аборигенов Австралии. Это небольшая книга немецкого ученого В. Бека «Индивидуум в Австралии» (1924). В ней, в противовес бытовавшим тогда еще мнениям о нивелированности индивидуальности в обществе аборигенов, доказывается, что в этом обществе распространены весьма разнообразные индивидуальные качества личности, проявляющиеся в разнообразных жизненных ситуациях.

В советской этнографической литературе отсутствуют исследования, непосредственно посвященные личности в первобытном обществе в целом, и у коренных австралийцев в частности, хотя в ряде трудов общетеоретического характера эти проблемы затрагиваются. Отсутствуют также исследования по нормативной системе аборигенов Австралии. Однако в общем плане проблемы духовной культуры на ранних этапах общественного развития, в частности вопросы происхождения и становления социальных норм и общественной морали, рассматриваются в некоторых специальных работах. Так, в статье «Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи» (1972) С. А. Токарев, исследуя различные стороны общественного сознания первобытного общества, подробно останавливается на проблеме происхождения и формирования норм поведения, их обоснования и мотивировки в идеологических представлениях. Вопросу обоснования морали посвящена еще одна статья С. А. Токарева. В обеих работах, рассматривая специфику морали первобытного общества, С. А. Токарев в числе различных этнографических фактов использует данные по этнографии австралийских аборигенов. Анализ формирования и развития социальных норм в эпоху первобытности дается С. А. Токаревым также в написанных им разделах книги «История первобытного общества» (1986). В этой работе С. А. Токарев поднимает проблему соотношения социальной регуляции и индивидуального поведения в первобытной общине.

Социальным нормам доклассовой эпохи уделяется большое внимание

в работе А. И. Першица «Проблемы нормативной этнографии» (1979а). Указывая на качественное своеобразие системы общественной регуляции, на синкретность, недифференцированность основных правил поведения, действующих в первобытном обществе, А. И. Першиц вводит в научный оборот новое понятие и новые термины, отражающие эту синкретность: мононормы или мононорматика. В статье А. И. Першица также используются материалы австралийской этнографии.

Существенные обобщения, связанные с проблемой развития общественной морали и нравственного сознания личности в условиях первобытного образа жизни, содержатся в статье В. Р. Кабо «Структура первобытного общественного сознания» (1982).

Проблемы становления социальных норм (моральных отношений) в эпоху первобытности рассматриваются и в теоретических работах Ю. И. Семенова (1966, 1974), а также в написанных им главах коллективной монографии «История первобытного общества» (1983, 1986).

К проблеме личности в доклассовую эпоху обращались, как уже говорилось, авторы историко-социологических и философских исследований, в частности Б. Ф. Поршнев (1966), И. С. Кон (1965, 1978, 1984), А. Г. Спиркин (1960).

Источники, на основе которых написана настоящая работа, можно подразделить на четыре категории. К первой относятся опирающиеся на собственные полевые материалы авторов обобщающие исследования по культуре аборигенов в целом и работы, изучающие отдельные ее локальные варианты или отдельные ее стороны. Из таких источников почерпнуты в первую очередь сведения о системе социальной регуляции аборигенов. Однако некоторые из них содержат также конкретные примеры индивидуального поведения, отдельные ситуации повседневной жизни австралийских коллективов. Например, это очень характерно для книги А. Хауита «Туземные племена Юго-Восточной Австралии» (1904), еще в большей мере — для книги У. Уорнера «Черная цивилизация» (об аборигенах северо-восточного Арнемленда — 1937) и для многих работ Р. Берндта и К. Берндт. С 1930-х годов в зарубежном австраловедении стало развиваться направление, характеризующееся такими методами ведения полевой работы и изложения ее результатов, при которых личная сторона жизни аборигенов, их индивидуальные взаимоотношения выступают весьма отчетливо. К этому направлению принадлежат исследования Ф. Каберри и М. Рей, некоторые работы Р. Берндта и К. Берндт, Л. Хайэта, Н. Петерсона и ряда других. Метод таких работ заключается в том, что этнограф выбирает небольшую группу аборигенов, ведущих традиционный образ жизни, и пытается решить ту или иную общую проблему (например, положение женщин или способы разрешения конфликтов), изучая жизнь отдельных людей, составивших эту маленькую группу, записывая их биографии, фиксируя отдельные события и индивидуальные поступки, которые имеют отношение к интересующим его вопросам. Ф. Каберри, например, писала, что этнограф должен подходить к своей работе как романист, показывая общие явления культуры на примерах индивидуального поведения и отношений между индивидами (1939, с. 39).

Ко второй категории источников относятся записки и воспоминания миссионеров, административных служащих и иных неспециалистов, подолгу наблюдавших аборигенов в традиционных условиях. Как известно, источники

такого рода требуют осторожного, дифференцированного подхода, однако в некоторых случаях они незаменимы, так как нередко наблюдатели-специалисты задолго до этнографов знакомились с жизнью аборигенов, жили среди них десятилетиями, имели устойчивые личные контакты со многими из них. В книгах, которые принадлежат образованным наблюдателям, относившимся к аборигенам с симпатией, проявлявшим большой интерес к их культуре, содержится много сведений, имеющих прямое отношение к теме этой работы.

Третья категория источников — автобиографии аборигенов. Они представляют для нас большую ценность, так как в них жизнь аборигенов показана как бы изнутри, они позволяют взглянуть на нее глазами участников событий, часто содержат такую информацию, которую не могут получить европейцы.

И, наконец, в работе используются материалы традиционного фольклора австралийцев, в первую очередь их мифологии. Значительной части австралийских мифов свойственны элементы своеобразного первобытного реализма, которые сочетаются с фантастическими сюжетами и образами. Главная линия мифологического сюжета обычно несет этимологическую нагрузку, часто включает в себя объяснение существующего от противоположного (см. С. А. Токарев, 1962, с. 150 и сл.) и имеет сугубо фантастический характер. Но многие мифы, кроме этой главной сюжетной линии, содержат различные неподчиненные ей детали и ситуации, являющиеся отражением жизненного опыта создателей или рассказчиков.

Действующие лица австралийских мифов — тотемические предки, существовавшие в мифическую эпоху «Сновидений». Как правило, тотемические предки представляются в антропоморфном облике и в то же время ассоциируются с каким-либо видом животных, растений или даже с какими-нибудь неодушевленными предметами или явлениями природы (ветром, молнией). Каждый тотемический предок считается родоначальником одной из родственных групп аборигенов и вместе с тем родоначальником того вида животных, растений или предметов, которые являются тотемом данной группы. Тотемические предки выступают в роли демиургов — создателей природы и человека, орудий труда, обычаев и обрядов. Однако наряду с различными актами творения (которые в мифах часто изображаются наивно или примитивно-фантастически) мифические персонажи совершают самые обыкновенные человеческие действия. В мифах рассказывается о том, как они охотятся, спят, едят, готовят пищу, ссорятся, дерутся, веселятся и плачут, влюбляются, женятся, рожают детей и т. д. Как и аборигены, тотемические предки состоят друг с другом в родственных отношениях (кровных и классификационных), это мужчины и женщины, взрослые и дети, мужья и жены. Те ситуации, которые возникают в их взаимоотношениях в ходе мифологического повествования, часто бывают весьма близким отражением ситуаций реальных человеческих взаимоотношений. Мифические существа во многих случаях наделены типичными человеческими желаниями и чувствами. Аборигены переносят в свои мифы черты действительной жизни, соединяя их с различными фантастическими представлениями. Черты реальности и фантастические элементы в мифологических сюжетах австралийцев — как масло в стакане воды: вместе, но не смешиваются и легко отделяются друг от друга. Поэтому австралийская мифология — это ценный этнографический источник, который, конечно, нуждается в сопоставлении с дан-

ными этнографической литературы, но в свою очередь может служить для проверки знаний европейцев об аборигенах. Мифы содержат сведения, которые не могут быть найдены нигде в другом месте, так как в значительной своей части мифы являются рассказами аборигенов о самих себе.

Обращаясь к материалам австралийской этнографии, исследователь сталкивается с рядом методологических трудностей. В нашем случае главная из них связана с проблемой деформации культуры аборигенов под воздействием европейской колонизации.

Источников, в которых отражена жизнь аборигенов, не имевших или почти не имевших контактов с европейцами, очень немного. Систематическое изучение культуры большей части австралийских племен началось тогда, когда они уже испытали на себе какое-то влияние англо-австралийцев. Поэтому всякое исследование, посвященное тому или иному явлению традиционной жизни аборигенов, во многом представляет собой реконструкцию, и автору его приходится вырабатывать свой метод реконструкции, соответствующий задачам работы. Большая часть использованных в предлагаемой работе сведений о характерных явлениях духовной культуры аборигенов, об их социальных отношениях, о системе социальной регуляции взята из этнографических исследований, авторы которых уже ставили перед собой задачу проделать такую реконструкцию, отслоить в своих полевых материалах все то, что могло быть результатом контактов с европейцами.

Но в том случае, когда дело касается индивидуального поведения, каких-то единичных событий, конкретных ситуаций межличностных отношений, все обстоит значительно сложнее. Здесь нужна особая осторожность, чтобы не принять такие ситуации взаимоотношений между аборигенами и такие примеры индивидуального поведения, которые возможны только в условиях распатанной под влиянием колонизации системы общественного контроля, за вариативность, присущую традиционным условиям.

Существуют специальные этнографические работы, исследующие те формы и направления, в которых обычно происходят изменения в образе жизни и поведении аборигенов, происходящие при контактах с европейцами. Выводы таких исследований в ряде случаев помогают сделать критический отбор фактов. Кроме того, такие исследования показывают, что аборигены, ведущие традиционное охотничье-собирательное хозяйство на своей исконной земле, где расположены священные тотемические центры, где жили многие поколения их предков, даже при постоянных контактах с европейцами длительное время сохраняют традиционную духовную культуру, приверженность традиционным обычаям. В настоящей работе используются факты, относящиеся преимущественно к тем группам аборигенов, которые не утратили общинно-родовой структуры и жили на своей родовой или общинной земле.

В отдельных случаях на помощь приходит австралийский фольклор. Так во многих описаниях жизни аборигенов, составленных европейцами, говорится о конфликтных ситуациях, вызванных бегством жены от мужа с другим мужчиной. Это нарушение нормы, поступок, требующий наказания. Такие ситуации весьма типичны и для фольклорных рассказов. Они изображаются очень детально, в различных вариантах. Отсюда можно заключить, что подобные конфликты были нередки и до прихода европейцев.

В нашем исследовании используются описания жизни аборигенов, относящиеся к разному времени. В самом раннем источнике — книге Д. Коллинза «Описание английской колонии в Новом Южном Уэльсе» (1798) отражены наблюдения конца XVIII в., а в самом позднем — книге Р. Гоулда «Йивара. Охотники и собиратели австралийской пустыни» (1969) — изложены результаты полевых исследований второй половины 60-х годов. Промежуток около 180 лет. Насколько правомерно привлечение таких разновременных источников?

Как правило, источники разного времени относятся к различным областям Австралии. Освоение континента происходило постепенно, и также постепенно европейцы знакомились с коренным населением различных его частей. Аборигенов окрестностей Сиднея можно было изучать в традиционных условиях лишь в первые годы колонизации; уже в самом начале XIX в. они были детрибализированы*, частично истреблены. А одна из этнических групп пустыни Гибсона — биндибу — была открыта только в 60-е годы XX в. Р. Гоулд вел полевые исследования в одной из групп лингвистического объединения нгататьяра (пустыня Гибсона), представители которого во второй половине 60-х годов жили так, «как будто англо-австралийцев вообще не существовало». Миссионер Л. Трелькельд в первой половине XIX в. жил среди аборигенов одного из племен Нового Южного Уэльса (недалеко от Ньюкасла), которые испытали более сильное влияние европейцев, чем аборигены острова Миллингимби, среди которых жила вместе с мужем-миссионером А. Уэлс в 50-е годы XX в. Коренные жители ряда областей — п-ова Арнемленд и п-ова Кейп-Йорк до второй мировой войны имели сравнительно редкие контакты с европейцами. В предвоенные годы и два первых послевоенных десятилетия была собрана основная часть полевых материалов, относящихся к аборигенам этих районов и получивших отражение в исследованиях У. Макконел, Д. Томсона, А. Элькина, У. Уорнера, Р. и К. Берндтов. В результате северные районы Австралии оказались изученными этнографически лучше всего.

В традиционных условиях в жизни аборигенов несомненно происходили какие-то спонтанные изменения. Но это был процесс очень медленный. За период в 100—180 лет такие изменения вряд ли могли быть значительными.

Однако в некоторых сферах традиционной культуры аборигенов существовали заметные локальные различия. В основном мы стремились рассматривать явления, которые были в равной мере характерны для традиционной жизни аборигенов разных частей страны. Но в отдельных случаях выделение таких общих явлений затруднительно или даже невозможно, и тогда приходится специально говорить о локальных различиях в социальных нормах аборигенов, в типах их взаимоотношений.

4

Некоторые понятия и термины, используемые в книге, требуют пояснения.

В весьма обширной философской, психологической, социологической литературе, посвященной проблеме личности, отсутствует общепринятое

* Детрибализация — рассеяние племен, нарушение племенной структуры.

определение личности. Многие советские ученые значительно расходятся между собой в его понимании. В то же время авторы некоторых исследований, раскрывая содержание термина «личность», обнаруживают существенное сходство взглядов (см., например: В. П. Тугаринов, 1965, с. 43—80; М. В. Демин, 1973, с. 53—57; А. Г. Мысливченко, 1972, с. 37; Л. П. Буева, 1968, с. 26—27; В. Э. Соколов, 1972, с. 169).

Попытаемся, опираясь на ряд теоретических работ, выделить ключевые моменты, связанные с этим понятием. Под личностью обычно подразумевают человека, обладающего совокупностью качеств, которые вырабатываются в нем в процессе взаимодействия с обществом. В личности видят индивидуальную форму бытия общественных отношений, индивидуальное воплощение культуры общества, подчеркивают, что личность всегда детерминирована конкретно-историческими условиями жизни общества и в большей или меньшей степени, но всегда подчинена в своей деятельности обществу. По словам А. Н. Леонтьева, личность — «это особое качество, которое приобретается индивидом в обществе, в совокупности отношений, общественных по своей природе, в которые индивид вовлекается. . . Личность есть системное и поэтому «сверхчувственное» качество, хотя носителем этого качества является вполне чувственный, телесный индивид со всеми его врожденными и приобретенными свойствами» (1983, с. 385).

В то же время рядом авторов подчеркивается, что личность человека нельзя свести к сумме полученных от общества знаний и умений, а также к некой абстрактной системе усвоенных в обществе социальных ролей (П. Я. Гальперин, 1976, с. 140; А. Н. Леонтьев, 1977, с. 170). К определяющим чертам личности относят самосознание и волю, способность предвидеть непосредственные результаты своих поступков и вести себя сообразно с этим; способность ставить перед собой определенные цели и стремиться к их достижению; способность осознавать себя как «я», отчетливо отделять себя от других членов общества, сопоставлять свое поведение с поведением окружающих и на основе этого сопоставления его оценивать. Обязательным условием существования личности полагают наличие относительной ее автономии от общества, наличие возможностей, хотя и ограниченных в той или иной мере, для выбора самостоятельных решений и для их реализации. Обязательным признаком личности считается способность самостоятельно мыслить и действовать. Однако, как пишет И. С. Кон, «индивидуальная автономия. . . практически реализуется благодаря включенности индивида в некоторое социальное целое. . .» (1984, с. 281—282).

Важнейшее свойство личности — это то, что в одних психологических исследованиях называется «надситуативной активностью» (В. А. Петровский, 1975; 1978), в других — тенденцией к неадаптивной деятельности (А. Г. Асмолов, В. А. Петровский, 1978; А. Г. Асмолов, 1984, 1986), т. е. способность испытывать некий импульс к деятельности, которая не диктуется реальным нуждами сегодняшнего дня, но которая «выводит личность на новый продуктивный уровень решения жизненных задач» и в конечном счете является одной из важнейших движущих сил прогресса и культуры (А. Г. Асмолов, 1986, с. 36).

Это свойство, как и другие, которые связываются с понятием «личность», у разных людей могут быть развиты в неодинаковой степени и выражаться в деятельности с различной силой, принимая разные формы.

Неотъемлемым компонентом понятия «личность» является понятие «индивидуальность». В узком смысле под индивидуальностью понимают своеобразие, уникальность, неповторимость каждой личности. Индивидуальность — конкретное выражение типов личности. Сущность индивидуальности в широком смысле полагают в полном представлении о личности, которая включает в себе самобытный мир, стремящийся сохранить свою относительную самостоятельность (ср. И. И. Резвицкий, 1984, с. 31—32). Человеческой индивидуальности органично присуще стремление к самовыражению в процессе деятельности. Индивидуальные черты личности «не являются статичными или просто реактивными, они включают мотивационные тенденции, склонность искать или создавать ситуации, благоприятствующие их проявлению» (И. С. Кон, 1984, с. 227—228). Все, что составляет индивидуальность человека, должно быть реализовано им в течение жизни, в противном случае возникает неудовлетворенность собой, судьбой, окружающими; развиваются психические состояния, разлагающие личность (К. Роджерс, 1986).

Употребляя термин «индивидуальный характер», мы исходим из понимания, которое раскрывается в следующей формулировке Л. С. Рубинштейна: «Каждое свойство характера всегда есть тенденция к совершению в определенных условиях определенных поступков» (1975, с. 249).

Понятие «социальные нормы» менее сложно, чем понятие «личность». Некоторые пояснения, касающиеся характера социальных норм аборигенов Австралии, однако, необходимы. Социальные нормы австралийцев можно подразделить на две основные категории. К первой относятся такие нормы, которые оформились в общественном сознании в готовые правила поведения, имеют характер определенным образом сформулированных общеобязательных предписаний; они внушаются детям, подросткам, молодым людям в виде поучений или назиданий. Часто такие нормы сугубо конкретны, детализированы. Многие из них имеют религиозно-мифологическое обоснование (ср. С. А. Токарев, 1967) и весьма жестко санкционированы: нарушение их влечет за собой суровое наказание, которое осуществляется отдельными лицами, выполняющими решение или волю коллектива в целом. Вместе с тем некоторые нормы этой категории не связаны с жесткими санкциями, их нарушение вызывает лишь общественное порицание.

Ко второй категории относятся исторически сложившиеся стереотипы поведения, которые не оформились в виде общеобязательных предписаний (как бы не сформулированы), не имеют своего обоснования (ср. А. И. Першиц, 1979а, с. 216), но широко распространены и усваиваются с раннего детства при наблюдении за действиями окружающих. Отступления от таких стереотипов не связаны с наказаниями; в некоторых случаях они вызывают отрицательную реакцию в коллективе — осуждение, насмешки, в других воспринимаются индифферентно. По существу такие нормы определяют типы поведения, не встречающие порицания, считающиеся у австралийцев нормальными.

Как уже говорилось выше, в советской литературе было предложено называть социальные нормы первобытного общества, к числу которых принадлежат и нормы австралийцев, мононормами. Основой для такого предложения послужила сикретность (слитность, нерасчлененность) этих норм, не позволяющая подразделить их на те две категории, на которые делят обычно социальные нормы обществ, стоящих на более высоком уровне развития, —

на мораль и право (А. И. Першиц, 1979а). Данные австралийской этнографии во многом согласуются с этим. Хотя значительная часть социальных норм аборигенов, как было сказано, санкционирована весьма жестко, такие нормы нельзя называть ни правом, ни обычным правом. Однако у австралийцев существуют нормы, соблюдение которых обеспечивается только общественным мнением. Нормы этого типа принято считать моральными. Кроме того, понятие морали включает в себя не только нормы поведения, но и укоренившиеся в общественном сознании представления о правильном и неправильном, о добре и зле, а также оценки поступков людей с точки зрения этих представлений, и не только оценки поступков, но и оценки побуждений к ним. Мораль — это не только совокупность норм, правил поведения, но и отвлеченная идеология. У австралийских аборигенов эта идеологическая сторона морали — осмысление поведения людей с точки зрения добра и зла, хорошего и дурного — была развита слабо. Но все же можно говорить о начавшемся у них процессе формирования морали как идеологии, о моральных представлениях, моральных понятиях аборигенов.

Преломляясь в индивидуальном сознании, социальные нормы и моральные представления общественного сознания определенным образом преобразуются. Личность вырабатывает комплекс внутренних установок, ценностных ориентаций, руководствуясь которыми она строит свои отношения с окружающими. Как писал Ф. Энгельс, «нет двух лиц, которые были бы совершенно равны в моральном отношении» (Соч., т. 20, с. 102). Как свидетельствуют факты, это справедливо и для аборигенов. Такие внутренние установки, ценностные ориентации личности в дальнейшем изложении называются нравственными установками. Иногда также говорится о нравственных качествах личности, под которыми имеются в виду те стороны духовного облика человека, которые характеризуют его отношение к окружающим.

В предлагаемой работе часто употребляется термин «социальный статус»; его понимание соответствует следующему определению: «социальный статус — соотносительное положение индивида (или группы), определяемое по ряду признаков, специфичных для данной системы. . . Каждый статус может сравниваться с другими по тому или иному признаку, соотносимому с господствующей системой ценностей» (Философская энциклопедия, т. 5). Признаки социальных статусов, специфичные для общества аборигенов, перечисляются ниже (часть первая, глава III).

Некоторых пояснений требует структура книги. В первой ее части мы стремились показать самые существенные стороны социальной и духовной культуры аборигенов, другими словами, выделить то главное, что австралийская культура закладывает в человека.

Вторая часть посвящена сопоставлению социальных норм аборигенов с различными вариантами поведения в различных жизненных ситуациях. В первой и второй главах рассматриваются связанные с половозрастным делением общества нормы и их преломление в индивидуальном поведении. Третья глава посвящена людям, выполняющим в обществе аборигенов функции руководителей или организаторов. Если в первых двух главах речь идет о социальных нормах, которые регулируют отношения между группами людей, то в третьей говорится о таких нормах, которые регулируют отношения между отдельной личностью и всеми другими представителями той или иной социальной группы.

В третьей части книги ставится задача изучения социальных норм, которые свидетельствуют о существовании у австралийцев особых форм индивидуальной специализации в различных видах материальной и духовной деятельности. В самостоятельную главу выделены материалы о колдовстве и знахарстве, что обусловлено особой сложностью темы.

В последней, наименьшей по объему части работы собраны свидетельства наблюдателей, показывающие значительно отличающихся по своим индивидуальным характерам людей в одинаковых или близких жизненных ситуациях. В отдельную главу выделены очень немногочисленные, но весьма важные данные об индивидуальном самосознании и тесно сопряженном с ним стремлении личности к самоутверждению.

Особо следует оговорить, что подавляющая часть использованных нами материалов отражает жизнь коренных австралийцев, давно отошедшую в прошлое. Теперь общины аборигенов, сохраняющие традиционные нормы, — редкие исключения. Если в предлагаемом ниже тексте при характеристике обычаев аборигенов используется настоящее время, то лишь условно.

Существенную помощь оказали автору в период работы над книгой С. А. Токарев, С. А. Арутюнов, А. Г. Асмолов, В. М. Бахта, И. А. Кривелев, М. В. Тендрякова, Я. В. Чеснов, а также все сотрудники сектора истории первобытного общества Института этнографии АН СССР.

Глава I

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА И ЧЕЛОВЕК

Социальная организация коренных австралийцев давно является предметом пристального внимания ученых, существуют многочисленные описания ее локальных вариантов и целый ряд обобщающих исследований, поэтому здесь мы остановимся лишь на отдельных особенностях социальных отношений аборигенов и лишь на некоторых из их социальных объединений. Классификационные системы родства, деления на секции, подсекции, фратрии, половины и полуполовины останутся в значительной мере за пределами нашего внимания, хотя и классификационное родство, и принадлежность к перечисленным группировкам определяют не только выбор брачных партнеров и связи по браку, но и очень многое в правилах поведения, которым должен следовать человек, строя свои взаимоотношения с окружающими. Однако цель настоящей главы — воспроизвести социальный фон, на котором проявляется личность, показать, как влияет на поведение человека принадлежность к тем или иным социальным объединениям и какие социальные связи играют ведущую роль в его жизни. И с этой точки зрения первостепенное значение имеют отношения кровного родства (а также свойства) и такие социальные объединения, как племя, род, община, хозяйственная или резидентная группа и семья. Именно эти группировки, в особенности три последние, наиболее отчетливо очерчивают круг людей, с которыми абориген контактирует в течение жизни.

Социальные группы, в которых абориген живет

Как известно, социальная организация австралийских аборигенов достаточно сложна, конкретные локальные варианты ее весьма разнообразны, многие явления служат предметом острых дискуссий, и поэтому попытка дать краткую характеристику ряда социальных объединений неизбежно связана с некоторыми упрощениями и схематизмом. Можно выделить те или иные категории, охарактеризовать наиболее типичные их черты и вместе с тем во многих случаях при анализе конкретных этнографических описаний испытывать большие затруднения, определяя, с какими именно из этих категорий мы имеем дело и существуют ли те или иные явления в данной конкретной ситуации вообще. Эти сложности особенно заметно дают о себе знать, когда речь идет о племени и о роде.

Применительно к австралийцам под племенем принято понимать самое крупное из существующих у них социальное объединение, которое представляет собой совокупность объединений меньших размеров (локальных групп, или общин) и для которого характерны такие черты, как тенденция к эндогамии, общность территории, языка (или диалекта) и культурных традиций, а также самосознание. Однако по данным современных австраловедов, в некоторых частях страны социальные образования такого рода скорее всего отсутствовали. Так, в северо-восточной части Арнемленда, по мнению Р. Берндта и К. Берндт, наиболее крупными социальными объединениями являлись основанные на экзогамных патрилинейных родах (мала) локальные группы, которые иногда частично, а иногда полностью совпадали с довольно дробными диалектными группировками (мада — Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 61—65). Правда, У. Уорнер, проводивший полевые исследования в том же районе двумя десятилетиями раньше, чем Берндты, пишет, что все роды (кланы, по его терминологии) северо-восточного Арнемленда образовывали восемь крупных группировок, которые он условно называет племенами. Принадлежность к этим «племенам», по свидетельству Уорнера, не играла почти никакой роли в жизни аборигенов (У. Уорнер, 1937, с. 9).

Специалисты, изучавшие жизнь коренного населения пустынных районов Западной Австралии, а также Центральной и Южной Австралии, считают, что по отношению к существующим там крупным, но весьма аморфным группировкам правильнее применять термин «лингвистическое (или диалектное) объединение», нежели термин «племя» (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 28; Р. Гоулд, 1969, с. 64). Однако надо отметить, что аборигенов, входящих в такие лингвистические объединения, сближает не только сходство употребляемых диалектов, но и общие черты в социальной организации, духовной и материальной культуре. И эти сходство и общность осознаются. Каждое крупное лингвистическое объединение пустынных областей распадается на ряд более мелких диалектных объединений, которые, очевидно, совпадают с отдельными локальными группами. Так, питьяндьяра (название, отражающее лингвистическую близость; оно приблизительно означает: люди, которые говорят «пита» — идти) составляли многочисленные диалектные объединения, некоторые из них насчитывали всего несколько десятков человек. Такой же совокупностью родственных диалектных объединений считаются живущие к северо-западу от питьяндьяра пинтуби.

Одну из самых известных этнокультурных общностей аборигенов — аранда — тоже лишь условно называют племенем. Аранда делятся на несколько крупных объединений, во многом отличающихся друг от друга; но и по отношению к этим объединениям специалисты избегают употреблять термин «племя».

Вполне вероятно, что не было племен на юго-восточном побережье Квинсленда, где Хаут обнаружил множество сравнительно небольших по численности (200—300 человек) территориальных групп, которые скорее являлись крупными общинами, нежели племенами (А. Хаут, 1904, с. 58—59). Правда, все эти группы делились на более мелкие территориальные единицы, но для Юго-Восточной Австралии вообще, по-видимому, были характерны крупные общины, состоящие из нескольких локальных подразделений.

Вместе с тем в той же Юго-Восточной Австралии были районы, где

племенная организация проявляла себя довольно отчетливо. Среди племен Нового Южного Уэльса в Виктории известны такие, которые обладали не только перечисленными выше пятью признаками, но и определенным внутренним единством и зародышами потестарной (предполитической) организации. Они время от времени собирались в полном составе по случаю каких-то событий, которым придавалось большое значение (например, обряды инициации, разрешение наиболее сложных конфликтов, наказание наиболее опасных нарушений социальных норм); время от времени они устраивали советы старших влиятельных мужчин и глав общин, на которых обсуждались проблемы общеплеменного значения; в них наблюдалась определенная иерархия глав общин. В качестве примера можно назвать племя яральди (Р. Берндт 1965, с. 177—179).

В ранних источниках есть целый ряд сообщений о племенных вождях в Юго-Восточной Австралии, но обычно эти сообщения подвергаются сомнениям; поэтому здесь мы опираемся главным образом на материалы Хауита, около 40 лет посвятившего изучению культуры коренных жителей Юго-Восточной Австралии. По его данным, в некоторых племенах выделялись главы общин, которые по своему авторитету и своим функциям в какой-то мере приближались к племенным вождям.

В то же время и в отдельных районах юго-востока Австралии, и в Арнемленде, и в Квинсленде, и в Кимберли, и на Кейп-Йорке многие из тех объединений, которые зафиксированы в этнографической литературе как племена, были образованиями рыхлыми, с расплывчатыми территориальными границами и весьма слабыми связями между отдельными локальными группами. Языковое и культурное единство в них в значительной мере отсутствовало, и нередко пограничные общины таких племен были гораздо более тесно связаны социально и культурно с соседними общинами других племен, чем с удаленными общинами своего племени.

Отсутствие племен в одних частях Австралии, а также весьма слабая выраженность их признаков в других заставляют некоторых авторов даже усомниться в существовании племен у австралийцев.* Но вряд ли это справедливо (ср. Р. Берндт, К. Берндт, 1981, с. 27), хотя мы и не можем говорить об австралийском племени в целом как об универсальном явлении, которое повсеместно имело одни и те же формы и выполняло одинаковые функции. Племенная организация у аборигенов, очевидно, еще только складывалась и в различных областях континента достигла разных уровней развития (см. В. Р. Кабо, 1979а). Не исключено, что в некоторых частях страны происходили и обратные процессы: уже сложившиеся племена в силу тех или иных условий утрачивали свою культурную и социальную целостность. Может быть поэтому в целом ряде случаев близость между соплеменниками и их отличия от иноплеменников в сознании аборигенов были куда более значительными, чем в реальности.

Крупнейшие исследователи расходятся между собой при решении вопроса, является ли или являлось ли в прошлом то или иное конкретное объединение аборигенов племенем. Отсюда существенные расхождения в определении общего количества австралийских племен в доколониальный период — от 500 до 700 (Р. Берндт, К. Берндт, 1981, с. 18). Средняя численность австралий-

* Обзор дискуссий по проблеме австралийского племени см.: В. А. Шнирельман, 1982.

ского племени определяется в 500—600 человек; общая численность коренного населения Австралии к началу колонизации — в 300 тыс. человек (там же, с. 17, 21).

Австралийские племена — по крайней мере часть из тех объединений, которые так называют, — очевидно, можно считать формирующимися, зарождающимися этническими общностями — протоэтносомами (В. А. Шнирельман, 1982). Но кроме того, в Австралии существовали более крупные общности и более мелкие группы, для которых также были характерны некоторые этнические признаки, прежде всего самосознание, обладающее чертами этнического. Первые состояли из ряда самостоятельных объединений, не имевших между собой организационной связи, но характеризовавшихся определенной культурной близостью, в ряде случаев осознаваемой их членами. Такими общностями являются племена центральной части западного побережья полуострова Кейп-Йорк (вик-мункан, вика-тинда, вик-калкан и др.), племена его северной части (юпангати, тьонганди и др.). Хауит выделяет в Юго-Восточной Австралии целый ряд подобных групп родственных в языковом и культурном отношениях племен (он называет эти группы нациями). Среди них — племена северной части Нового Южного Уэльса (камиларои, воларои, юалайи), племена юго-восточной Виктории (курнаи, нгариго, теддора, муринг).*

А. Элькин обозначает группы родственных австралийских племен термином «сообщества» (community), но при этом он имеет в виду и такие группы племен, культурная близость которых выявляется этнографом, но не осознается самими аборигенами (1979, с. 74). В советской литературе самые крупные этнические общности аборигенов иногда обозначают предложенным Н. Н. Чебоксаровым и С. А. Арутюновым термином «соплеменность» (С. А. Арутюнов и Н. Н. Чебоксаров, 1972), но он представляется не совсем точным, потому что такие общности существовали и там, где племен, по-видимому, не было. Так, совокупность всех локальных групп северо-восточного Арнемленда представляла собой крупную этническую общность, и это находило отражение как в сознании самих жителей северо-востока полуострова, так и в сознании их соседей на западе. Аборигены северо-западного Арнемленда называли аборигенов северо-восточного Арнемленда «малаг» или «маларг» — «люди, у которых есть мала (роды)». А сами жители северо-восточного Арнемленда обозначали совокупность своих диалектных объединений (мада), в значительной мере совпадающих, как уже говорилось, с локальными группами, словом «мивоидж» (Берндты не приводят его значения — Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 62).**

В некоторых случаях Берндты называют такие общности культурными блоками (там же, с. 35); может быть, можно было бы называть их этнокультурными блоками, чтобы подчеркнуть, что они характеризуются не только

* Интересно, что курнаи самих себя звали «люди», своих соседей (нгариго, теддора и муринг) — брадьерак — «сердитые люди»: к слову «бра» (человек) добавляли слово «дьерак» (сердитый), а представителей племен западной Виктории, которые сильно отличались от курнаи и их соседей по языку и культурным традициям, курнаи называли «тигровыми змеями» (турунг) (Хауит, 1904, с. 41).

** Эта же этнокультурная общность фигурирует в книге У. Уорнера под названием «мурягин» (1937).

родственностью культурных комплексов, но и в какой-то мере этническим самосознанием.

Вряд ли этнокультурные блоки можно считать первобытными этносами или протоэтносами. Скорее в них следует видеть прототипы или специфически первобытные аналоги историко-культурных областей позднейших эпох.

По-видимому, этнокультурные блоки существовали по всей Австралии, однако их существование никак не отражалось в нормах поведения, и сознание принадлежности к тому или иному этнокультурному блоку не играло почти никакой роли в жизни аборигенов: оно проявлялось лишь в тех редких случаях, когда людям приходилось иметь дело с представителями отдаленных территориально и существенно отличающихся по культуре племен. Их воспринимали особенно отчужденно.

Чаще на первый план выступало сознание принадлежности к племени, но первостепенное значение для аборигена имело сознание принадлежности к общине.

Характеризуя социальную организацию аборигенов юго-восточной Виктории, Хауит пишет, что в ответ на вопрос «кто ты?», «кто твои люди?» абориген обычно называет свой клан (так Хауит обозначает общины в племенах с патрилинейной филиацией тотемических групп) и лишь с помощью дальнейших распросов удается выяснить его племенную принадлежность (А. Хауит, 1904, с. XII).

По словам К. Харта и А. Пиллинга, абориген из племени тиви вспоминает о том, что он тиви, лишь в тех случаях, когда ему приходится вступать в контакты с европейцами, индонезийцами или материковыми аборигенами. В обычных условиях «тиви думает лишь о трех сотнях квадратных миль общинной территории как о своей родине и лишь о тех, кто живет на этой земле, — как о своих людях» (1960, с. 11).

Р. Берндт весьма убедительно показывает, что в традиционных условиях «самоопределение аборигена как члена общины (локальной группы, орды) и как члена локальной наследственной группы (рода) имело несравненно большее значение, чем его самоопределение как члена племени» (Р. Берндт, 1977, с. 3—4).

Большую часть жизни абориген проводил на территории своей общины и контактировал главным образом с людьми своей общины. Человек здесь очень многое делал как член общины и лишь немного как член племени.

Можно полагать, что благодаря преобладанию внутриобщинных контактов над межобщинными в каждой общине имелись свои особенности в культурных традициях и общинное самосознание даже незначительным отличиям в культуре и языке соседей придавало значение дифференцирующих признаков.

Так, по данным источников, относящихся к различным частям страны, аборигены нередко считают, что в каждой общине (локальной группе) свой «язык». Часто названия локальных групп восходят к названиям «языков». В ряде случаев этнографы и лингвисты действительно фиксируют диалектные различия между общинами, живущими по соседству. Например, отличались своими диалектами соседние общины пустынных районов Западной Австралии. По наблюдениям Р. Диксона, в северо-восточном Квинсленде общины одного племени, в том числе и соседствующие общины, нередко отличались друг от друга по диалекту (1976, с. 216). О том же свидетельствуют

и данные У. Уорнера, относящиеся к северо-восточному Арнемленду (1937, с. 30).

Вместе с тем во многих случаях специалисты не считают возможным говорить о различных диалектах, даже когда сами аборигены говорят о разных «языках». Ученые, ведущие этнографические и лингвистические исследования среди аборигенов, в последнее время пришли к выводу о необходимости строго разграничивать объективно фиксируемые диалектные различия и существующие у самих аборигенов представления на этот счет, так как первое и второе часто значительно расходятся (Ф. Мерлан, 1981, с. 134).

Как неоднократно отмечалось в литературе, аборигены очень чувствительны к тонкостям и оттенкам речи, к говорам и, по-видимому, придают значение таким особенностям в употреблении слов, в произношении и интонациях, которым часто не придают значения исследователи-европейцы. По свидетельству аборигена Джимми Баркера, в племени мурувари (Новый Южный Уэльс) представители отдаленных общин говорили совершенно по-разному, но и у соседних общин существовали определенные различия в говорах, по которым всякий мурувари мог легко определить, из какой группы происходит его собеседник (см. Дж. Мэтьюз, 1977, с. 27—28).

По-видимому, общинам аборигенов были свойственны не только особые диалекты, говоры или просто своеобразие речи, но и определенная самобытность в других элементах культуры. Скорее всего это проявлялось не в области материальной культуры, которая у аборигенов была относительно небогата, а в области духовной культуры, в первую очередь в обрядовой сфере. Р. и К. Берндты, перечисляя социальные объединения аборигенов, отличающиеся друг от друга по верованиям, священным обрядам, обрядовым эмблемам, называют в числе других локальную наследственную группу, являющуюся во многих случаях основой общины (Р. Берндт и К. Берндт, 1981, с. 224).

Возможно, именно потому, что общине аборигенов было свойственно известное культурное и языковое своеобразие, находившее отражение в общинном самосознании, многие ранние авторы путали общины с племенами. Такие ошибки встречались не только у случайных наблюдателей, но и у тех, кто сделал изучение культуры аборигенов центром своих интересов: например, у А. Хауита и Р. Мэтьюза — ученых, которые понимали термин «племя» именно так, как он определяется в начале настоящей работы. Связывая представление о культурной и диалектной обособленности только с племенем, легко принять за племя общину, особенно в том случае, когда не удастся вникнуть в ее внутреннюю структуру, узнать ее численность и характер взаимоотношений с другими аналогичными объединениями.

Однако община не была замкнутым образованием. Чаще всего браки носили межобщинный характер; женщины, выходя замуж, переходили в общину мужа. Состав общин поэтому не оставался неизменным. Родственники и свойственники, принадлежавшие к разным общинам, регулярно навещали друг друга, живя определенное время не в своей общине. Между соседними общинами существовали хозяйственные и идеологические связи. По нескольку раз в год они сходились вместе, обычно на непродолжительное время. Как же все это могло уживаться с существованием культурных и языковых различий между общинами?

Прежде всего следует заметить, что у аборигенов браки между представи-

телями групп, отличавшихся по этническим признакам, были в порядке вещей, различия в языках или диалектах не препятствовали бракам. Скорее всего, напротив, большая часть браков заключалась между мужчинами и женщинами, говорившими на разных диалектах или считавшими свои «языки» разными (см. Ф. Мерлан, 1984, с. 137). При этом ни один из супругов не утрачивал свой диалект или говор, а дети усваивали диалекты или говоры обоих родителей.

Очевидно, несколько упрощая картину, можно было бы сказать, что самоопределение каждого аборигена, носившее черты этнического, было связано прежде всего с той общиной, в которой он жил, но при этом он обладал навыками, необходимыми для общения с представителями соседних общин, что в большинстве случаев было несложно в силу объективной культурной и диалектной близости между соседствующими общинами.

Некоторые факты позволяют думать, что бытовавшие у аборигенов правила вежливости требовали, чтобы, оказавшись в чужой общине, абориген переходил или пытался перейти на местный диалект и следовал местным обычаям, если они отличались от обычаев его группы. По-видимому, существовал также особый этикет, в соответствии с которым, говоря со старшими родственниками, людьми более высокого статуса, абориген должен был в знак уважения пользоваться их диалектом или пытаться воспроизвести особенности их речи.

Таким образом, между общинами не было и не могло быть четкого разграничения по культуре и по диалекту, но чаще всего не было в этом отношении четкого разграничения и между австралийскими племенами. Однако в отличие от племени община обладала внутренней целостностью, единством; в ней имелось постоянное ядро (не только мужчины местного рода, но и женщины, которые с ранних лет росли в жизнь общины мужа), ядро, характеризовавшееся прочностью, сплоченностью. Составлявшие его люди, очевидно, и являлись хранителями местных традиций в культуре и местных особенностей в языке.

Конечно, общину аборигенов, так же как и их племя, нельзя считать этносом в том смысле, который вкладывается в советской литературе в это понятие (Ю. В. Бромлей, 1973, с. 37). Нельзя считать общину и формирующимся этносом; в отличие от племени она не обнаруживает тенденции превратиться в процессе исторического развития в этнос в полном смысле слова. Скорее можно было бы предположить, что община являлась специфически первобытным этносоциальным объединением. Ее отличительные черты определялись спецификой хозяйственной системы и социальных отношений первобытных охотников и собирателей. Ведь у них община была единственным объединением, которое одновременно обладало более или менее четко определенной территорией, общностью экономической жизни и значительной экономической самостоятельностью, прочными социальными связями между составлявшими ее членами, системой, обеспечивающей контроль за соблюдением основных социальных норм, в том числе и зачатками потестарной организации (совет старших мужчин, общинный лидер). Все это создавало предпосылки для приобретения общиной этнических черт, в том числе этнического самосознания. Но община нуждалась в поддержании брачно-родственных, хозяйственных, идеологических связей с соседними общинами. Поэтому между общинами, территориально близкими, не могло быть четкого

этнического разграничения, они характеризовались взаимопроницаемостью этнических признаков, более или менее значительным культурным и языковым сходством (ср. В. Ф. Генинг, 1970, с. 77).

В этнографической литературе уже не раз проводились параллели между лингвистической и этнической ситуациями первобытности и по аналогии с термином «лингвистическая непрерывность» употреблялся термин «этническая непрерывность». Этот термин представляется удачным и вполне применимым к аборигенам Австралии, если учитывать, что такая этническая непрерывность не покрывала весь континент в целом, а образовывала отдельные системы в рамках определенных географических ареалов. При этом складывается впечатление, что в этих системах этнической непрерывности общины являлись социальными объединениями, как бы фокусирующими этническое самосознание и объективно обладающими такими культурными особенностями, которые, будучи малозначительными (с точки зрения исследователя, а не аборигена) при территориальной близости, обусловливали достаточно существенные культурные отличия при территориальной отдаленности.

Можно привести конкретный пример, который позволяет отчасти представить себе, как это явление преломлялось в идеологии аборигенов. В Кимберли, по данным Э. Колига, аборигены каждой отдельной локальной группы (общины) называли представителей соседних общин «дьянду», что указывало на близость их языка, социальной структуры, религиозных представлений. Отдаленные группы, значительно отличавшиеся в языковом и культурном отношении, назывались нгаи. Их члены хотя и признавались «людьми», считались существами более низкого порядка, чем члены данной общины, а также все те, которых они именуют дьянду. Чем дальше группа располагалась, тем менее «полющенными» считались ее представители, а относительно тех, о которых имелись только смутные известия, вообще выражались сомнения, являются ли они биин, т. е. человеческими существами. Таким образом, по мысли Э. Колига, община составляла ядро или сердцевину «этнической перспективы» аборигенов (1977, с. 39—42). По выражению В. Р. Кабо, не племя, а отдельная община была у аборигенов центром социально-культурного континуума, отдаленные пространства которого постепенно размывались и исчезали.

Община — гораздо более древний социальный организм, чем племя; очевидно, она была более древней и как объединение, обладающее этническими признаками, специфичными для общества первобытных охотников и собирателей. Возникает предположение, что аборигены Австралии находились на такой стадии развития, когда общины, по крайней мере в некоторых частях страны, уже начинали утрачивать характер этносоциальных объединений, а племена только начинали его приобретать.

Община как основная социально-экономическая единица аборигенов подробно охарактеризована в советской литературе (В. М. Бахта, 1960, 1963; В. Р. Кабо, 1968; 1979б; 1986; В. М. Бахта и Т. В. Сенюта, 1972). Следует только еще раз подчеркнуть, что в традиционных условиях община по существу была социальной средой аборигенов: в ней человек обеспечивался всем необходимым и в материальном, и в духовном отношении.

Численность общин варьировала в зависимости от экологических

условий. Самые крупные общины насчитывали до 300 человек. Самые мелкие — 20—30 человек (подробнее см.: В. Р. Кабо, 1986, с. 39—61, 75).

Определенную часть года (в плодородных районах страны — сравнительно небольшую, в плохо обеспеченных — значительную) аборигены жили не общинами, а более мелкими группами, состоявшими из нескольких семей, часто всего из двух—трех.

В. Р. Кабо предложил называть такие группы хозяйственными (1980, с. 165), но в данном контексте нам не хотелось бы делать ударение на их хозяйственном аспекте, для нас важно, что не только хозяйственную деятельность, но и всякую другую члены этих групп осуществляют совместно, так как часть года они живут вместе. Поэтому мы воспользуемся принятым у австралийских этнографов термином «резидентная группа». На состав резидентных групп сильно влияют отношения кровного родства и свойства. Часто резидентная группа состоит из семей двух братьев, их престарелых родителей и родителей их жен. Нередко в одну резидентную группу входят семьи мужчин, принадлежащих к разным общинам, например — таких мужчин, которые приходятся друг другу тестем и зятем, братом жены и мужем сестры и подолгу живут в гостях друг у друга. Поэтому резидентные группы далеко не всегда состоят из членов одной и той же общины. Однако в отличие от общин резидентные группы не представляют собой постоянных образований, они распадаются и создаются снова в ином составе (часто по нескольку раз в год), у них нет ни своих названий, ни четких принципов построения. Правда, в каждой резидентной группе должны быть определенные пропорции между старыми и молодыми, взрослыми и детьми (см., напр.: Н. Петерсон, 1970). Обычно центральной фигурой или центральными фигурами в резидентных группах бывают мужчины из той общины, на земле которой эта группа находится. Им принадлежит решающее слово во всех делах.

Наименьшим социальным объединением является семья. По своим размерам семьи сильно различаются: от двух человек (муж и жена) до 20—30 (полигинные семьи, включающие старых родителей мужа и жен). Как известно, брак у аборигенов во многих случаях бывает непродолжительным и состав семей часто меняется. Вместе с тем в этом обществе, за редким исключением, нет мужчин, которые всю жизнь оставались бы холостыми, нет незамужних молодых женщин и женщин средних лет и нет людей, которые жили бы в одиночестве (без семьи) — как среди тех, кто еще не вступил в брак, так и среди тех, кто овдовел. Мужчины женятся довольно поздно, и во многих племенах существуют особые стоянки для холостяков, но при этом неженатые мужчины принимают живейшее участие либо в жизни семей своих родителей, либо в жизни семей женатых братьев или замужних сестер и по существу являются членами одной из семей своих близких родственников. Овдовевшие старики (чаще женщины, чем мужчины) обычно входят в семьи своих взрослых детей. В некоторых случаях создаются своеобразные эквиваленты семей из престарелых вдов или вдовцов, которые объединяются по двое, по трое и живут на одной стоянке, ведя хозяйство совместно (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 209).

В семье создаются оптимальные условия не только для воспитания детей, но и для жизни взрослых.

Социальные группы, к которым абориген принадлежит

Анализируя конкретные описания социальной организации аборигенов, относящиеся к различным частям страны, далеко не всегда легко определить, с какой именно из охарактеризованных групп следует связывать понятие «род» (под которым мы имеем в виду универсальный общественный институт, выполняющий повсеместно одни и те же принципиально важные для жизни первобытного общества функции). Нередко в одном австралийском племени имеется несколько типов экзогамных групп с однолинейным счетом происхождения. Проблема во многом усложнена тем, что для австраловедческой литературы характерен разноречивый в терминологии. Образования одного и того же типа разные авторы называют по-разному (клан, генс, сиб, линия, линидж и т. д.), и одни и те же термины применяются к различным группам.

Ведущие австралийские этнографы А. Элькин и Р. и К. Берндты в своих обобщающих трудах по культуре аборигенов среди основных подразделений характеризуют социальные кланы (Элькин) или просто кланы (Берндты) — с одной стороны — и территориальные кланы* (Элькин) или локальные наследственные группы (local descent group — Берндты) — с другой (А. Элькин, 1979, с. 112—113; Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 40—43). Обе эти социальные формы часто сосуществуют. Первые у Элькина определяются несколько иначе, чем у Берндтов, в определении вторых эти авторы полностью сходятся. Элькин характеризует социальные кланы как экзогамные, обычно матрилинейные экстерриториальные группы, члены которых живут в разных местах племенной территории, но считают друг друга родственниками и верят, что происходят от одного или нескольких общих предков, хотя не могут проследить свои родственные связи генеалогически. Берндты же определяют кланы как экзогамные группы, которые могут быть как патрилинейными, так и матрилинейными; их члены могут жить вместе или поблизости, а могут жить в разных местах племенной территории; члены клана считают друг друга родственниками, но на деле кланы могут включать и людей, не связанных узами кровного родства. И по данным Элькина, и по данным Берндтов, социальные кланы, или просто кланы, существуют не везде; и там, где их нет, социальные отношения аборигенов строятся в основном так же, как и там, где они есть.

Локальные наследственные группы Берндтов, или территориальные кланы Элькина, всегда патрилинейны и экзогамны; все входящие в них люди считают определенный участок племенной территории «своей землей»; связь людей с землей осознается как родство. По мысли Берндтов, земля фокусирует связи между людьми, составляющими локальную наследственную группу: человек наследует от отца не только прочные связи с членами своей локальной наследственной группы, но и прочные связи с определенным участком племенной территории, и именно территория локальной наследственной группы является основой для сплочения ее членов (Р. Берндт, К. Берндт, 1977, с. 40). Как правило, люди, составляющие локальную наследственную группу, приходятся друг другу действительными родственниками и в большинстве случаев могут проследить свое родство

* Эти же группы Элькин часто называет локальными группами (1979, с. 76—80).

генеалогически. По-видимому, в традиционных условиях локальные наследственные группы, или территориальные кланы, существовали повсеместно.*

Нам представляется, что именно с этими группами следует связывать понятие «род». Группы эти обладают ведущими признаками рода — однолинейной филиацией и экзогамией — и в отличие от кланов или социальных кланов они универсальны (Й. Альтман, 1979, с. 5—6; Д. Тернер, 1980, с. II—III). Вместе с тем они обладают еще одним важным признаком — связью с определенной территорией. Это позволяет прийти к заключению, что связь с территорией является также одним из существенных признаков австралийского рода. Мы могли бы назвать этот признак родовой территориальностью, подчеркивая тем самым, что мы не смешиваем ее с территориальностью общины. В то время как последнее явление наполнено экономическим содержанием, первое — социальным (ср. В. Р. Кабо, 1986, с. 35—82). Именно благодаря обязательной территориальности, как мы попытаемся показать ниже, род занимает одно из центральных мест в социальной организации аборигенов.

По-видимому, в большинстве случаев территории родов совпадали (правда, иногда не полностью) с охотничьими угодьями общин, и все или почти все мужчины рода жили на своей родовой земле и составляли костяк общины (ср. А. Элькин, 1979, с. 76—80; Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 40—43, 92—96; А. Рэдклифф-Браун, 1930, № 1—4; У. Станнер, 1965). Иногда такие общины называют локально-родовыми.

В некоторых районах Австралии существовали общины, состоявшие из мужчин нескольких родов, их жен и детей. В этом случае каждый род связывал себя не со всей общинной территорией, а с определенной ее частью. Например, Л. Хайэт обнаружил такие общины у племени гиддингали (Арнемленд). Каждая из них включала мужчин нескольких родов с женами и детьми. Все люди, входившие в общину, могли пользоваться всеми природными богатствами общинной территории и свободно передвигаться по ней, но тем не менее территория эта делилась на несколько частей, каждая из которых считалась землей одного из родов (Л. Хайэт, 1962). Подобные общины были характерны и для валбири (М. Мэггит, 1965).

Для некоторых областей Австралии (например, для отдельных районов южного и западного Арнемленда, островов Мэлвилл и Батерст, отдельных частей п-ова Кейп-Йорк) были характерны общины, которые можно было бы обозначить предложенным А. И. Першицем термином «дисперсно-родовая община» (1978а, с. 148). Их угодья в основном совпадали с землей одного или нескольких родов, но там жили далеко не все мужчины этого рода или родов. В то же время часть мужчин общины происходила из родов, территории которых совпадали с угодьями иных общин. Однако при этом определенное число членов рода всегда оставалось на его территории, а те, что жили в других местах, сохраняли связи с людьми своего рода; как правило, мужчины с наступлением старости стремились вернуться на свою родовую землю, чтобы умереть там. Элькин пишет, что всюду, где распались связи между членами «локальных групп» (родов) и люди теряли связь с землей своей локальной

* У разных исследователей такие патрилинейные экзогамные локализованные группы обозначаются разными терминами: патриклан, патригруппа, локальный клан, патрилиния и др.

группы, наступала полная дезорганизация всей социально-экономической жизни, начиналось «разложение и вымирание» (1979, с. 60—61).

В традиционных условиях, как представляется, не было аборигенов, которые не связывали бы свое происхождение с той или иной родовой территорией; земля племени была поделена между родами, и угодья общин одновременно являлись землями одного или нескольких родов.*

И в том, и в другом случаях ядром общины были мужчины местного рода или родов; по существу осознававшаяся как родство связь людей с родовой территорией (как бы «прикрепленность»** людей к тому или иному участку земли) служила структуро-образующим началом общинной организации. Первая и главная функция рода заключалась в том, что он как бы формировал, организовывал общину — определял, кто, с кем и где живет и трудится.

Другая важнейшая функция рода заключалась в том, что в обширном кругу людей, к которым абориген обращался, используя термины классификационного родства по мужской линии, род как бы очерчивал более узкий круг самых важных, самых близких классификационных родственников (А. Рэдклифф-Браун, 1913, с. 159; Й. Фалькенберг, 1962, с. 44—45; Д. Тернер, 1980, с. X). Абориген называет братьями и сестрами многочисленную категорию мужчин и женщин своего поколения, отцами и детьми — многочисленную категорию людей смежных поколений и т. д. Но он далеко не одинаково относится к «братьям» и «сестрам», «отцам» и «детям» своего рода и других родов. Одни и те же категории классификационных родственников внутри рода были связаны социальными нормами гораздо теснее, чем за его пределами.

Так, нормы, предусматривающие солидарность и взаимопомощь между «братьями» из разных родов, нередко воспринимаются как в определенной мере формальность. «Братья», принадлежащие к разным родам, порой выступают друг против друга с оружием в руках. «Отцы» и «сыновья» из разных родов также бывают иногда врагами, они могут, например, соперничать из-за женщин. Человек, не оказывающий должного почтения «отцу отца» из другого рода, может не встретить осуждения окружающих и т. п. А внутри рода нормы родственной взаимопомощи соблюдаются неукоснительно. Случающиеся в порядке исключения их нарушения обязательно влекут за собой порицание или наказание. Ссоры и драки между людьми из одного рода считаются недопустимыми даже в тех районах Австралии, где вооруженные конфликты очень многочисленны и воинственность ценится весьма высоко. Убийство сородича считается одним из самых тяжелых преступлений.

Таким образом, род не только формирует общину, но и тесно сплачивает взаимными обязательствами тех, кто составляет ядро общины. Кроме того, род играет существенную роль в регуляции брачных отношений.

* Подробный анализ соотношения родовой и общинной территориальности у аборигенов Австралии см. в кн.: В. Р. Кабо, 1986, с. 35—82.

** По словам А. Рэдклифф-Брауна, «как земля принадлежит человеку, так и он принадлежит земле» (1913, с. 146). Почти теми же словами пользуется и А. Элькин (1979, с. 79). К. Мэддок так пишет об отношении членов рода (патриклана, по его терминологии) к родовой территории: «Если мы скажем, что земля владеет людьми, это будет так же верно, как и то, что люди владеют землей» (1972, с. 72).

Теперь попытаемся определить, какое место в жизни аборигенов занимают те группы, которые Элькин называет социальными кланами, а Берндты — просто кланами. По Элькину, социальные кланы в традиционных условиях были только матрилинейными. Высказывалось мнение, что эти группы, характеризующиеся однолинейной филиацией и экзогамией, являются пережиточной формой существовавшего прежде у аборигенов и утраченного свое социально-экономическое значение материнского рода (см. Ю. И. Семенов, 1970, с. 68—70; 1971, с. 108). Однако поскольку эти матрилинейные группы в том обществе аборигенов, которое застали европейцы, играют иную роль, чем патрилинейные роды, постольку мы предпочитаем не называть их родами и за неимением лучшего пользуемся термином «матрилинейный клан». Эти матрилинейные кланы, не имея собственной территории, не участвуют ни в организации отношений людей к главному средству производства — земле со всем, что на ней растет и обитает, ни в организации общины — ведущих социально-экономических групп. Функции матрилинейных кланов заключаются в основном в том, чтобы определенным образом организовывать отношения между родственниками по женской линии (А. Элькин, 1979, с. 118—121). Подобно тому как род выделяет «самых главных» среди классификационных родственников по мужской линии, матрилинейный клан выделяет «самых главных» людей среди тех, к кому абориген обращается, употребляя классификационные термины родства по женской линии. И если для мужчин род имеет гораздо большее значение, чем матрилинейный клан, то для женщин, напротив, матрилинейный клан важнее, чем род. Ведь выйдя замуж, женщина уже больше не принимает участия в жизни своего рода (хотя и не теряет связей с сородичами), а для членов рода мужа она всегда остается в известном смысле посторонней. Матрилинейный же клан экстерриториален (в нем нет локализованного ядра), и с переменной места жительства ничего не меняется в положении человека в этой группе. Кроме того, род, опять-таки благодаря своей связи с определенным участком племенной территории, на котором располагаются тотемические центры, часто выступает организатором религиозных обрядов, к которым женщины не допускаются или почти не допускаются. А матрилинейные кланы, обычно не имеющие таких функций, являются, как полагает Элькин, объединениями, в которых мужчины и женщины обладают одинаковыми правами (1979, с. 119).

Матрилинейные кланы были распространены далеко не повсеместно. По данным А. Элькина, в традиционных условиях они, как правило, отсутствовали там, где существовали секции или подсекции с косвенной материнской филиацией.

Как уже упоминалось, Берндты в отличие от Элькина считают, что у аборигенов были не только матрилинейные, но и патрилинейные кланы, однако они не разъясняют роли этой группы в жизни аборигенов, а также того, как она соотносилась с локальной наследственной группой (1977, с. 40—43).

Аборигены не только делают различие между классификационными родственниками в зависимости от их принадлежности к роду, клану или секции, но и четко выделяют близких кровных родственников, а среди них — тех, для кого родственные термины соответствуют действительным родственным связям (ср. подробный анализ соотношения группового и индивидуального родства у народов с первобытным укладом жизни в кн.: Ю. И. Семенов,

1974, с. 34—43, 160—170). Желая подчеркнуть подлинность родства, человек иногда добавляет к соответствующему термину слово «настоящий», «собственный».* Например, у вик-мункан в таких случаях употребляется слово «нгатера»: нгатера ката — моя собственная мать; нгатера пола — мой собственный дед (отец отца) и т. д. (У. Макконел, 1934, с. 350—351). И наиболее тесные отношения, наиболее жесткие обязательства связывают человека с его близкими кровными родственниками и свойственниками — родителями и детьми, родителями родителей и детьми детей, братьями и сестрами, братьями и сестрами родителей и их детьми, родителями, братьями и сестрами мужей и жен, а также с мужьями и женами детей.

В большинстве австралийских племен к числу самых «важных» родственников относятся брат матери, брат матери матери и мать матери. В жизни мужчины очень большую роль играют отношения с матерью, отцом и братьями жены. Нередко отец жены и ее братья бывают близкими родственниками мужчины (племена с системами родства типа карьера и карадъери, при которых наиболее распространенным вариантом брака является брак с дочерью родного брата матери). Родственники и свойственники стараются хотя бы какую-то часть года жить вместе или поблизости, что, как уже говорилось, сказывается на составе резидентных групп. Родители, договариваясь о браке дочери, часто стремятся выбрать зятя в одной из соседних локальных групп. Если близкие родственники живут в удаленных группах, они более или менее регулярно навещают друг друга.

Для обозначения совокупности близких родственников и свойственников существуют особые термины, примерно соответствующие нашему слову «родня». Например, у гунвинггу в северо-западном Арнемленде такое значение имеет слово «намуд» (Р. Берндт и К. Берндт, 1970, с. 76). Именно членам этого узкого круга (в первую очередь тем из них, кто живет в той же общине или где-то поблизости) человек чаще всего отдает определенную долю продуктов своего труда, им на помощь он приходит во всех сложных жизненных ситуациях, с ними кооперируется в производственной деятельности и обменивается услугами в деятельности ритуальной, с ними он делит ответственность за свои поступки. При этом близкие родственники и свойственники помогают друг другу не в силу внутренних побуждений, движимые родственным чувством, а подчиняясь подробно разработанным и подчас весьма жестким правилам.

А. Элькин рассказывает такой случай из жизни аборигенов Кимберли. Один оскорбленный муж уговорил двух своих родственников убить похитителя жены. К огромному удивлению местной европейской администрации, главным виновником случившегося родственники убитого объявили его свойственника, который знал, что замышляется убийство, но не предупредил и не защитил погибшего. Этому-то человеку, нарушившему долг, и следовало отомстить за смерть, для чего снарядили специальный отряд мстителей (1979, с. 144—147). Миссионер Л. Трелькельд, который в начале XIX в. жил среди аборигенов Нового Южного Уэльса, не раз был свидетелем того, как виновными в смерти человека, долго болевшего или раненого в бою,

* В некоторых племенах, наоборот, особый термин добавляется к тому или иному обозначению родственной категории, когда человек обращается к классификационному, а не к генеалогическому родственнику (напр., Р. Берндт, 1970, с. 86).

считались его близкие родственники, якобы не сделавшие всего необходимого, чтобы спасти умирающего, или мало заботившиеся о нем; и за такими обвинениями следовали весьма жесткие наказания или даже покушения на убийство (1974, с. 207). Берндты наблюдали, как в течение двух недель после смерти одной старой женщины гунвинггу племянницы грозились убить родную дочь умершей за то, что она покинула больную мать и убежала с любовником (1970, с. 174).

Герой одного из мифов Юго-Восточной Австралии решает порвать всякие отношения со своими родственниками и навсегда покинуть землю своего племени, нарушив тем самым «закон Байаме», только потому, что, когда он вернулся с охоты голодным, никто не дал ему еды (Мифы и сказки Австралии, с. 107—108). В одном из мифов мункан родственники отказываются защитить человека и позволяют у себя на глазах убить его только потому, что перед этим он скрыл от них источник воды, когда всем им хотелось пить (У. Макконел, 1957, с. 97—98). При этом среди тех, кто не дал пищи (в первом случае), и тех, кому не дали воды (во втором), перечисляются самые близкие люди: мать, братья матери, теща и т. д. В мифологических ситуациях в данном случае отразились глубоко укоренившиеся в сознании аборигенов моральные понятия. Среди норм взаимопомощи главной является обязанность делиться пищей. Право человека получить еду у родственников, которые ею располагают, воспринимается как основа родственной связи, а нарушение этого права — как причина для разрыва.

Чтобы считаться «настоящим» родственником, одного лишь кровного родства далеко не достаточно. Родственное отношение родных, по выражению Берндтов, нужно постоянно «зарабатывать»: близкие родственники в праве требовать друг от друга гораздо большего, чем от остальных членов коллектива. Аборигену, который не следует установленным правилам во взаимоотношениях с близкими родственниками, могут сказать: «Ты поступаешь так, будто мы тебе не родные. Хорошо! Мы тоже не будем относиться к тебе, как к родному. Ты больше нам не родня!» (Р. Берндт и К. Берндт, 1970, с. 184). Назвать аборигена «сиротой», «безродным» — значит оскорбить его самым тяжким образом (там же, с. 183). Хауит пишет, что курнаи, услышавший в свой адрес слова «Баийа гуунг» (у тебя нет родни), немедленно хватается за оружие (1904, с. 346).

По-видимому, в представлении аборигенов человек, у которого нет «собственных» родственников, — это человек антисоциального поведения, пренебрегающий родственным долгом. Тот, кто ведет себя правильно, не может лишиться всех родных, убеждены они.

Берндты пишут, что если у аборигена гунвинггу умирает отец, он считает своими «собственными отцами» родных братьев отца, если и они умерли — старшего единокровного или единокровного брата отца, если и он умер — следующего за ним по возрасту, и т. д. Примерно то же происходит и тогда, когда умирают другие родные (1970, с. 87). Считается, что у каждого человека в определенном возрасте должен быть определенный минимум «собственных» родственников, чтобы он мог жить сравнительно благополучно.

Отношения между людьми в обществе аборигенов основаны на взаимопомощи, а центр тяжести в нормах взаимопомощи приходится на близкие родственные связи. Они — ядро австралийского коллективизма.

Следует кратко остановиться на соотношении социальной организации аборигенов и тотемизма. Нередко так называемая «тотемическая группа» отождествляется с родом, и принадлежность к определенному тотему (к группе с общим тотемом) выступает равносильной принадлежностью к определенному роду, что не всегда верно.

Тотемизм, как известно, лежит в основе миропонимания аборигенов; все существующее занимает определенное место в их тотемических представлениях, и все социальные группы так или иначе сопряжены с тотемизмом. А. Элькин, которому, на наш взгляд, принадлежит лучшее в зарубежной австралийской литературе описание тотемической системы аборигенов, выделяет среди прочих три связанных с социальными делениями и нередко сосуществующих вида тотемизма: социальный, множественный и культовый (1979, с. 164—187).

Социальный тотемизм, по Элькину, характеризуется тем, что социальные подразделения племени имеют один или несколько тотемов, которые служат как бы символом единства или родства всех членов группы (социальные тотемы). Отношение людей, обладающих одним социальным тотемом, друг к другу и к соответствующему животному или растению выступает в сознании аборигенов как родство «плоти» или «кожи»: все члены группы и их тотем — «одна плоть» или «одна кожа». Именно с социальным тотемизмом, как правило, связано запрещение уничтожать и употреблять в пищу тотемическое животное или растение, а также запрещение браков между мужчиной и женщиной, обладающими одним и тем же тотемом. Однако социальные тотемы обычно не имеют отношения к священным тотемическим культам. Элькин пишет, что социальными тотемами обладают главным образом фратрии или половины, секции, подсекции и социальные кланы (матринейные экзогамные родственные группы). Но, судя по данным Берндтов, такими тотемами могли обладать и роды (см., например, описание тотемических ассоциаций родов (мала) северо-восточного Арнемленда — Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 63—65) и, судя по данным У. Макконел, племена, например племена северной части Кейп-Йорка (У. Макконел, 1957, с. 20—24).

Множественный тотемизм заключается в том, что все живые существа, растения, предметы, небесные тела и т. п. распределяются между подразделениями племени (главным образом между фратриями и секциями) или даже между племенами. Тотем фратрии, секции, племени или какого-либо другого социального объединения считается не только тотемом людей, его составляющих, но также и тотемом всех тех предметов, животных, растений и пр., которые «включены» в это объединение. Вместе с тем все эти животные, растения и предметы — это как бы второстепенные тотемы членов группы. По существу множественный тотемизм — это способ классификации явлений окружающего мира, и он никак не сказывается на отношениях между людьми и не связан с религиозными обрядами.

И наконец, культовый тотемизм — это основа религиозной обрядности. Культовые тотемы — это такие тотемы, которым посвящаются определенные обряды и которые неразрывно связаны, в представлении аборигенов, с образами мифических предков — создателей и культурных героев, а также ассоциируются с определенными местами на земле племени — религиозными или

тотемическими центрами. Каждый абориген помимо социального тотема имеет тотем культовый (культовые и социальные тотемы обычно не совпадают), и люди с общим культовым тотемом образуют особые группы. Элькин называет эти группы ложами (lodge) или культовыми группами (cult-group); Берндты — религиозными объединениями (religions unit); Мэггит — культовыми ложами (cult-lodge); Гоулд — тотемическими ложами (totemic lodge). Мы воспользуемся укоренившимся в советской литературе термином «тотемическая группа». Члены тотемической группы играют главную роль в обрядах, посвященных культовому тотему, ответственны за охрану определенных священных реликвий и соответствующего тотемического центра. Считается, что между людьми, составляющими тотемическую группу, и животными, растениями или даже предметами, которые служат культовым тотемом, существует некое мистическое единство или родство «духа» или «душ»: «души» людей и культовых тотемов исходят из одного источника — тотемического центра.

Чаще всего тотемические группы формируются на основе патрилинейной филиации, и понятно почему. Человек обычно принадлежит к территориальной группе (роду) своего отца, а всякая тотемическая группа обязательно связана с одним из религиозных центров. Удобнее всего, чтобы религиозный центр находился там же, где живут члены тотемической группы. Поэтому тотемическая группа в большинстве случаев совпадает с родом, однако иногда это лишь частичное совпадение: на территории одного рода находится несколько тотемических центров и члены одного рода образуют несколько тотемических групп. В качестве примера можно привести племя вик-мункан. Каждый род в нем имел на своей территории по несколько тотемических центров (от двух до десяти), и у людей одного рода были разные культовые тотемы. Культовый тотем человека определялся при его рождении довольно сложным способом, в котором элемент случайности хитроумно сочетался с элементом расчета (см. У. Макконел, 1934, с. 319—321). Ребенок мог получить тотем отца или тотем любого из его сородичей, что позволяло регулировать численность тотемических групп так, чтобы ни один тотемический центр не остался без присмотра. Й. Фалькенберг отмечает обратные ситуации, когда два рода составляли одну тотемическую группу (1962, с. 111—112).

Если полагаться на сведения Хауита, то можно заключить, что во многих племенах Нового Южного Уэльса тотемические группы формировались на основе материнской филиации и таким образом члены одного культового объединения принадлежали к разным территориальным группам (родам), которые в Новом Южном Уэльсе, как и в других местах, были патрилинейными.

Элькин пишет, что один человек может входить одновременно в две или даже три тотемические группы (1979, с. 182). Например, в некоторых племенах Юго-Восточной Австралии абориген принадлежал к тотемической группе отца и тотемической группе брата матери.

Кроме того, существуют племена, в которых тотемические группы формируются не по родственному принципу, а иначе. Так, у аранда человек получал культовый тотем, ассоциировавшийся с тем тотемическим центром.

в окрестностях которого его мать впервые обнаружила, что она беременна*. А в некоторых племенах Южной Австралии культовый тотем определялся по месту рождения. И в том и другом случаях родители и дети могли входить в разные тотемические группы, а члены одной тотемической группы могли принадлежать к разным родам. Такие тотемические группы неэкзогамны.

По данным У. Макконел, у вик-мункан и соседних племен Кейп-Йорка культовые тотемы не предопределяют выбор брачных партнеров, тотемические группы экзогамны лишь постольку, поскольку они совпадают с родом. Сын незамужней женщины обычно получает тотем матери и может жениться на женщине с тем же культовым тотемом (1934, с. 325).

Элькин подчеркивает, что общий культовый тотем требует экзогамии только тогда, когда партнеры одновременно входят в одно и то же экзогамное социальное объединение (А. Элькин, 1979, с. 183).

По существу тотемические группы состоят только из мужчин (Н. Петерсон, 1969, с. 29), женщины включаются в них как бы формально: они, так же как мужчины, имеют культовые тотемы, но ничего не знают, по крайней мере не должны знать, о своих культовых тотемах, равно как и о существовании тотемических групп.

Функции тотемических групп связаны исключительно с религиозно-обрядовой деятельностью. Однако тотемические группы обычно играют центральную роль лишь в отдельных частях сложных и длительных церемоний (у каждой группы свой участок «работы»), которые организуются одним или несколькими родами, иногда несколькими общинами. Некоторые обряды проводятся членами фратрии или секции, некоторые требуют присутствия значительной части соплеменников или даже представителей нескольких племен. Следовательно, все основные социальные объединения аборигенов также выполняют определенные функции, связанные с тотемическими культурами.

Глава II

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Тесные связи между людьми.

Любовь к земле

Все отношения между людьми в обществе аборигенов имеют характер личных. Человек здесь неотделим от своего социального окружения. Аборигены воспринимают друг друга и самих себя в неразрывном единстве с другими членами коллектива. Это очень отчетливо выступает в их автобиографиях, записанных и опубликованных европейскими исследователями. Каждая из них — рассказ не столько о себе, сколько о «своих людях», своей родственной группе (ср. Р. Берндт, 1974).

* Правда, наряду с такими тотемическими группами у аранда были и тотемические группы, формировавшиеся на основе родства по мужской линии (Т. Штрелов, 1965; Н. Петерсон, 1972, с. 13—15).

Наряду с постоянной взаимопомощью одним из наиболее ярких проявлений этой слитности, «спаянности» людей в австралийских коллективах, в особенности близких родственников, является характерный для аборигенов принцип коллективной ответственности: вина аборигена ложится на его близких сородичей, а их вина переносится на него. Так, при осуществлении мести, убивая отца, могут убить и детей, вместе с мужем могут убить жену; если виновного не находят, могут удовлетвориться мезтью его брата или племяннику, и т. п.

Мальчику аранда во время обрядов инициации внушают, что если он расскажет священные тайны женщине или непосвященному, он и его родственники заболеют и умрут. Ему дают чуринги* и говорят: «Храни их; если ты их потеряешь, то ты, твои матери и сестры будут убиты» (Б. Спенсер, Ф. Гиллен, 1968**, с. 249). Женщине гунвинггу говорят, что если она съест запретную пищу, случится беда с маленькими детьми в ее общине. Жительница северо-восточного Арнемленда с ранних лет привыкла думать, что если она выьет воды там, где женщинам пить запрещено, мужчины ее группы лишатся охотничьей добычи и мужу ее будет грозить опасность испытать на себе их гнев (К. Берндт, 1965, с. 274; У. Чеслинг, 1961, с. 49—50).

Нарушители религиозных предписаний и требований экзогамии потому наказываются обязательно и жестоко, что, по представлениям австралийцев, они своими действиями ставят под угрозу благополучие всей группы.

В обществе аборигенов нередки ситуации, когда решения, касающиеся отдельных лиц, принимаются коллективно, и человек оказывается вынужденным подчиниться общему решению независимо от того, хочет он этого или нет.

У аборигенов не может быть сугубо личной жизни, личных дел, которые совершенно не касались бы других членов коллектива. Это не значит, что человек лишен возможности поступать по собственному усмотрению и окружающие не признают за ним права на индивидуальные решения. Но вся жизнь аборигена проходит «на виду», поступки его свободно обсуждаются и определенным образом оцениваются. Скрытность и личные тайны здесь не поощряются, «открытость», готовность делиться своими проблемами с родными и друзьями считаются достоинством. Семейные разногласия и ссоры обычно не утаиваются; люди, живущие рядом, могут с интересом прислушиваться или сделать вид, что ничего не замечают, отнестись безразлично или поддержать одну из сторон (Р. Берндт и К. Берндт, 1970, с. 166). Бывает, что в конфликт между мужем и женой втягиваются все обитатели лагеря. В целом австралийцам свойственно принимать живейшее участие в делах своих родственников и товарищей.

Социальные нормы связывают членов австралийских коллективов многочисленными взаимными обязательствами, ставят их в положение взаимной зависимости, а совместная жизнь — совместный труд и совместный отдых, общие беды и общие радости — вырабатывает в них чувство сильной взаимной привязанности, духовной близости.

Оказавшись вдали от своей родственной группы, аборигены скоро впадают

* Предметы культа — деревянные дощечки или плоские камни с изображениями религиозных символов.

** Первое издание книги вышло в 1898 г.

в тоску и апатию. Когда кто-нибудь отправляется в длительное путешествие, на общей стоянке раздаются плач и причитания, женщины даже ранят себя в знак печали, как на похоронах, а позже исполняют магические обряды, чтобы обеспечить благополучное возвращение ушедших. При встрече после долгой разлуки люди плачут от радости, и не только женщины, но и мужчины (напр., К. Дал, 1926, с. 59). Смерть одного из членов группы воспринимается как общее несчастье.

Наряду с крепкими связями между людьми в основе традиционной культуры аборигенов лежит тесная связь людей с их природным окружением, с родовой или общинной территорией. Земля является не просто единственным средством к существованию. Как уже говорилось, «принадлежность» к определенной территории играет первостепенную роль в социальной организации. И весь духовный мир людей, составляющих австралийские локальные группы, неразрывно связан с землей, на которой они живут, на которой жили многие поколения их предков и должны жить их потомки.

Привязанность к своей земле находит выражение в понятии, близком к европейскому понятию «дом». Оно очень часто фигурирует в фольклоре аборигенов. Герои мифов (тотемические предки) всегда завершают свои странствия «дома», на «своей земле», что перекликается со свойственным самим аборигенам (по крайней мере, мужчинам) стремлением умереть на земле своего рода.

Т. Штрелов отмечает, что в мифах северной группы аранда тоска по «дому» и любовь к «дому» — постоянно повторяющиеся мотивы (1947, с. 31—32). Как пишут Берндты, духовное единство с родовой или общинной землей, находившее концентрированное выражение в тотемических обрядах, давало людям чувство уверенности, защищенности (1977, с. 518). По словам Э. Колига, абориген, оторванный от «своей» земли, «перестает быть личностью» (1973-1974, с. 15—16).

Вместе с тем кочевой или полукочевой уклад жизни формирует людей особого внутреннего склада. Многие европейские наблюдатели не раз убеждались, что более или менее регулярные перекочевки аборигенов диктуются не только необходимостью искать пищу и материалы для изготовления орудий, но и психологической потребностью в движении, в перемене обстановки. Лишенные возможности кочевать, аборигены так же быстро впадают в тоску, как и аборигены, оторванные от привычного социального окружения и своей земли.

Религиозно-обрядовая деятельность. Стремление к эмоциональному и эстетическому удовлетворению

По верному замечанию Р. и К. Берндтов, при характеристике культуры народа особое значение имеет та деятельность, которую люди (в массе своей) совершают сверх необходимого для поддержания жизни (1977, с. 519). У аборигенов в отличие от обществ, стоящих на более высоком уровне экономического развития, почти вся деятельность сверх необходимого связана с духовной жизнью.

Очень большое значение имеют религиозно-магические обряды. В условиях быта охотников и собирателей, при низком уровне развития техники

сильной зависимости от природы религиозно-обрядовая деятельность служит аборигенам одним из средств эмоциональной разрядки. В правильном и тщательном выполнении религиозных предписаний люди видят способ обеспечить нормальное течение жизни и оградить себя от всевозможных бедствий и несчастий. Вера в действенность магических средств создает иллюзию, что люди способны направлять ход событий в нужное русло, как бы «владеть ситуацией». Своим священным обрядам аборигены отдают массу сил и времени. Не случайно во многих австралийских языках связанная с тотемическими культами деятельность обозначается словами, соответствующими нашим «труд», «работа» (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 263).

Однако в первобытном обществе религиозные верования и обряды не существуют сами по себе, они неразрывно связаны с накопленными положительными знаниями, моральными представлениями, искусством, со всем комплексом духовной культуры общества в целом (С. А. Токарев, 1972; В. Р. Кабо, 1972а, с. 278; 1982). Обширная мифология, сказочный и песенный фольклор аборигенов убедительно свидетельствуют о существовании подобных связей.

В религиозных представлениях и в организации обрядовой деятельности находят свое идеологическое оформление самые значительные явления социальной жизни аборигенов, среди них — деление общества на группы по половозрастному принципу и связанные с этим различия в социальном положении людей. Та роль, которую человек выполняет в обрядовой деятельности рода или общины, является показателем его социального положения. В ряде случаев религиозная деятельность служит как бы средством усиления и закрепления различий в социальном положении аборигенов, относящихся к разным половозрастным группам.

Занимая такое значительное место в жизни австралийцев, религия во многом обусловила консервативный характер их культуры (ср. С. А. Токарев, 1964, с. 68—69). В основе религиозного мировоззрения аборигенов лежит представление о том, что залог благополучия и общества в целом, и отдельных людей, и всего их природного окружения — в вечном повторении, неизменном воспроизведении одних и тех же природных явлений, жизненных процессов и человеческих действий. Поэтому главные религиозные предписания требуют строгого следования традициям, верности тому порядку жизни, который считается раз и навсегда установленным мифическими предками эпохи Сновидений.

Особую роль в жизни аборигенов играет вера во вредоносную и благотворную магию — колдовство и знахарство. Не отделяя их от религии, следует сказать, что в колдовстве и знахарстве проявляются несколько иные формы магии, чем те, что характерны для тотемических культов.

Колдовство и знахарство, так же как и магические обряды тотемических культов, имеют условием своего существования специфические иллюзорные представления общественного сознания. Поэтому правы критики Э. Дюркгейма, утверждая, что черная и белая магия, так же как и тотемические культы, — явления общественные, имеющие те же социальные корни (напр., У. Уорнер, 1937, с. 229—233; Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 304—305).

Вместе с тем нельзя не учитывать, что магические обряды, занимающие центральное место в тотемических культах аборигенов, совершаются коллективно и систематически, в определенной, более или менее жестко устано-

вшившейся последовательности и имеют целью благополучие всей группы. А к обрядам колдовства и знахарства, или же к представлениям о них, аборигены обращаются, как правило, от случая к случаю, «по мере надобности», которая нередко бывает обусловлена особыми обстоятельствами, сложившимися в индивидуальных взаимоотношениях, поступками отдельных людей (в последнем случае мы прежде всего имеем в виду колдовство как меру наказания). Обряды вредоносной или благотворной магии очень часто (хотя и не всегда) проводятся отдельными людьми по собственному побуждению или по просьбе других индивидов, преследуют весьма конкретные личные цели и направляются на то, чтобы так или иначе повлиять на жизнь отдельных людей.

Специфическую печать на взаимоотношения аборигенов и на их психологию накладывает черная магия. По-видимому, есть основания говорить, что вера в колдовство в обществе австралийцев приняла гипертрофированные формы; это одна из характерных особенностей их культуры. Не случайно в конкретных описаниях жизни аборигенов разделы, посвященные черной магии, по своему объему значительно превосходят разделы, в которых говорится о знахарстве. Поражает обилие связанных с колдовством поверий, разнообразие и изощренность, тщательная продуманность конкретных приемов, с помощью которых люди якобы могут вредить друг другу, а также находить «виновников» своих несчастий.

Обычно только смерть старых людей не вызывает подозрений в колдовстве. Иногда в этой связи говорят, что аборигены не признают или почти не признают так называемую естественную смерть. Однако представление о том, что люди смертны, что каждый человек должен умереть, отчетливо проявляется в их мифологии. Сама по себе смерть принимается как должное, неизбежное. Но почему одни люди умирают молодыми, а другие доживают до старости; почему болезнь выбирает одного и щадит других; почему человек выходит невредимым из множества драк, а в одной из них гибнет; почему люди почти каждый день встречают в лесу змей, но от их укусов погибают лишь немногие; почему человек изо дня в день забирается на дерево и благополучно спускается вниз, но однажды падает и ломает себе позвоночник? В сознании аборигенов нет места тому, что европейцы в повседневном быту, вполне удовлетворяясь таким общим объяснением, называют случайностью, несчастным стечением обстоятельств, превратностями судьбы (ср. Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 306—307). У аборигенов каждый отдельный случай требует своего конкретного объяснения, и благодаря вере во вредоносную магию «объяснение» всегда находят: все несчастия и беды не случайны, они следствие злого умысла врага или врагов. Вера в колдовство в соединении с жесткими нормами, предписывающими отмщение за всякий вред, нанесенный отдельному человеку или коллективу в целом, обуславливает значительную часть конфликтов, возникающих в обществе аборигенов.

Черная магия в этом обществе превратилась в своего рода психологическое оружие, действующее подчас куда более верно, чем копьё или палица. Чтобы избавиться от врага, аборигену нередко бывает достаточно довести до его сведения, что он «отпет» или околдован как-то иначе. Вместе с тем колдовство может выступать как средство защиты, «самообороны» группы или отдельных людей и придавать тем, кто к нему прибегает, внутренни

силы и уверенность. Вера в черную магию используется весьма эффективно также для наказания нарушителей общеобязательных правил поведения, в первую очередь религиозных предписаний. Иногда такие нарушители, благополучно скрывшись от вооруженных копьями преследователей, теряют волю к жизни под влиянием одних лишь опасений, что «старшины» мужчины группы поручат колдуну осуществить наказание.

Хотя у аборигенов считается, что колдовство должно использоваться лишь против враждебных чужаков или людей, совершивших преступления, вера в черную магию сильно осложняет не только межгрупповые отношения, но и повседневные отношения внутри австралийских коллективов; колдунов боятся даже близкие родственники.

Под воздействием обычаев, связанных с черной магией, у аборигенов выработались повышенная подозрительность, восприимчивость к внушению и способность к самовнушению, которая в отдельных случаях приводит к приступам страха, лишаящего желания жить, разлагающего личность.

Однако сказанное не означает, что аборигены живут в атмосфере неоступного страха и постоянного психического напряжения. Как пишут Берндты, нормальный абориген в обычных условиях отнюдь не чувствует себя так, будто злые чары подстерегают его на каждом шагу и «колдуны прячутся за каждым кустом» (1977, с. 307).

В своем автобиографическом рассказе абориген из племени алава Вайпулданья* говорит: «Аборигены охотно улыбаются и смеются. От природы мы народ веселый. Наши лагеря постоянно оглашаются взрывами хохота. Собака, старающаяся укунить себя за хвост, первые неуклюжие шаги ребенка, мужчина, присосавшийся к вымени козы, женщина, которая кормит грудью сразу двоих детей, — такие обыкновенные, казалось бы, вещи заставляют людей смеяться до упаду» (Д. Доквуд, 1969, с. 130). Европейцы, хорошо знакомые с жизнью аборигенов, отмечают, что они даже в самых трудных условиях сохраняют бодрость и веселость. Т. Штрелов приводит слова своего «цивилизованного» проводника аранда, сказанные о «диких» аборигенах пустынных окрестностей Маунт-Лейбиг (Северная Территория): «Они вечно хохочут, они просто не могут остановиться» (1965, с. 132). Р. Гоулд пишет: «Я не раз имел возможность убедиться, что аборигенов пустыни Гибсона не покидает хорошее расположение духа, готовность смеяться и шутить, даже когда они страдают от голода и зноя, когда их одолевают мухи и другие насекомые, мучают нарывы и язвы» (1969, с. 120).

Немалое место в жизни австралийцев принадлежит таким занятиям, единственной целью которых является эмоциональное, эстетическое удовлетворение: художественному творчеству, не подчиненному ни религии, ни магии, осуществляющемуся лишь для удовольствия и развлечения. В этом обществе нет профессионального искусства, и к искусству в той или иной мере приобщены все; все пробуют себя в различных его видах и обладают определенным минимумом навыков, необходимых для воспроизведения того, что уже создано, и для создания нового. А люди, добившиеся особых успехов в том или ином виде художественного творчества, имеют весьма

* Этот рассказ записан и издан австралийским журналистом Д. Локвудом. Христианское имя Вайпулданья — Филипп Робертс. Далее везде он упоминается под этим именем.

благоприятные условия для самовыражения: у окружающих их деятельность вызывает большой интерес; свое одобрение и восхищение австралийцы проявляют очень активно.

Среди самых популярных видов искусства прежде всего можно назвать пение и танцы, а также драматические представления на древние, передаваемые из поколения в поколение сюжеты и на сюжеты, придуманные современниками. На такие нерелигиозные представления с танцами и песнями люди нередко приходят издалека большими группами, так же как на важные религиозные церемонии.

Во время корробори (традиционных церемоний и празднеств) люди так увлекаются, что забывают обо всем на свете. Аборигены знают за собой это качество и используют его в своих хитростях.

В воспоминаниях об аборигенах Нового Южного Уэльса миссионер Л. Трелькельд приводит такой случай. Аборигены одной локальной группы решили публично наказать мужчину из другой группы, которого они обвиняли в убийстве своего товарища. Чтобы сообщить об этом, в соседние группы разослали «послов». Отовсюду пришло много народу; обвиняемый явился вместе со своими друзьями и родственниками; они «принесли» с собой новую песню. Прежде чем приступить к делу, устроили корробори, во время которого танцы и пение тех, кто сопровождал преступника, совершенно покорили присутствовавших. Когда одна из женщин начала обещанную новую песню, мужчины, женщины, дети в экстазе вскочили на ноги и начался общий захватывающий (fascinating) танец. А наказание так и не состоялось, через некоторое время все разошлись по «домам» (Л. Трелькельд, 1974, с. 9).

«Танцы, — по словам одного наблюдателя, — столь же неотъемлемая часть жизни аборигенов, как еда и сон. Маленьких детей учат танцевать, как только они начинают ходить. . . Всякий новый танец взрослых дети пытаются исполнять в своем кругу, и увидев, с какой серьезностью танцуют девочки и мальчики двух—трех лет, можно подумать, что при этом решается их жизнь» (Т. Хернандес, 1941, с. 133).

Глава III

УСЛОВИЯ ДЛЯ ПРОЯВЛЕНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ И СОЦИАЛЬНАЯ НЕОДНОРОДНОСТЬ

Как уже было отмечено, в специальной литературе высказывалось мнение, согласно которому в обществе с первобытным укладом жизни сложная система родственных отношений, многочисленные жесткие и подчас мелочные регламентации, сильное давление традиций делают поведение человека стандартным, сковывают личность, не оставляют возможностей для проявления личной инициативы, выражения своей индивидуальности. В общей форме было также указано, что этнографические материалы — в том числе

и австралийские — этого не подтверждают. Попытаемся теперь дать более или менее развернутое обоснование иной точки зрения.

По словам А. Н. Максимова, изучившего огромное количество литературных источников по австралийской этнографии, «каждое австралийское племя представляет такой сложный и запутанный клубок отношений, к которому не знаешь, с какой стороны подступиться» (1909, с. 3). Перечислив многочисленные группировки людей, существующие в пределах одного племени (возрастные группы, секции или подсекции, тотемические группы, фратрии и др.), он писал: «В результате племя, а австралийские племена очень немногочисленны, оказывается разделенным целым рядом перегородок горизонтальных, вертикальных, продольных, косых на множество клеток, из которых в каждой остается место для одного—двух жильцов. Далеко не всякому австралийцу можно найти себе полного товарища, т. е. человека, с которым у него были бы общими все деления и соответствующие им права и обязанности» (там же, с. 5—6).

И. Фалькенберг несколькими десятилетиями позже, опираясь на собственные полевые исследования, пришел к близкому заключению: «...если мы учтем все социальные связи между индивидами, то обнаружим, что нет двух индивидов, имеющих идентичные комбинации социальных ролей. Таким образом, каждый индивид социально уникален...» (1962, с. 238).

Следовательно, уже одно то, что каждый человек занимает индивидуальное, характерное для него одно положение в системе социальных связей и испытывает действие особой, индивидуальной комбинации нормативных предписаний, обязательно предполагает различия и в индивидуальном поведении австралийцев, и в их жизненных установках, и в их индивидуально-личностных свойствах.

Но, может быть, все те правила, которым должен подчиняться человек, хотя и не делают его поведение стандартным, все же в силу своей многочисленности, детализированности и жесткой санкционированности не оставляют возможности для самостоятельных решений и действий, как бы заранее программируют все поступки индивида?

Всевозможных правил, которые порой диктуют аборигену буквально каждый шаг, действительно существует великое множество, но число ситуаций, предусмотренных такими правилами, ограничено, а жизнь часто ставит людей в совершенно неожиданные положения.

Мужчине в мельчайших подробностях предписано, как вести себя при встрече с матерью своей жены, когда она приходит навестить дочь или живет в его семье, а также когда он приходит на ее стоянку: на каком расстоянии стоять или сидеть, в какую сторону при этом смотреть, какими словами пользоваться, каким тоном говорить, как передавать ей пищу или какую-нибудь вещь, чтобы она не дотронулась до места, к которому прикасался он, и т. д. Но что делать, если теща, кочуя вместе с его семьей, в которой он единственный мужчина, тонет в реке или упала с дерева и сломала ногу или, наконец, просто заболела и не может самостоятельно передвигаться? Ведь ему нельзя не только прикасаться, но и приближаться к ней, в то же время он обязан прийти ей на помощь во всякой беде.

Абориген хорошо знает, как будет вести себя тот или иной родственник, придя к нему в гости: один войдет в хижину, другой сядет на землю позади хижины и будет через стену переговариваться с хозяином и его

женой, сидящими внутри, а третий остановится на определенном расстоянии от хижины и будет кричать оттуда (напр., А. Элькин, 1979, с. 148). Но, оказавшись втянутым в большую ссору, в которой принимают участие члены нескольких родов, абориген далеко не всегда может предвидеть, как поступит тот или иной человек из его лагеря или из лагеря врагов и не всегда знает, как поступить самому (напр., К. Харт и А. Пиллинг, 1960, с. 86; Р. Берндт, 1965, с. 172—173).

При нарушении обычного течения жизни нормы поведения, которым должен следовать австралиец, вступают в противоречие друг с другом, и он оказывается перед необходимостью делать выбор. Как пишут, например, Харт и Пиллинг, мужчина тиви нередко попадает в такое положение, при котором он одновременно испытывает давление нескольких требований взаимоисключающего характера. Так, во время вооруженного столкновения между двумя общинами как член общины он обязан поддерживать одних людей, а как «собственный» или близкий родственник — других, а кроме того, его связывают определенные личные отношения с отдельными представителями обеих враждующих группировок: кто-то в прежние времена выручил его из беды, кто-то помог ему найти жену, кто-то является его постоянным партнером в системе ритуального обмена и т. д. (1960, с. 86). При этом такие личные, установившиеся в процессе индивидуальных контактов отношения порой накладывают на человека обязательства не менее жесткие, чем те, что обусловлены его исходным положением в общей сети социальных связей.

Сложное переплетение взаимных обязательств самого различного характера зачастую делает поведение аборигена во время межгрупповой ссоры непредсказуемым. «Часто случалось, что первоначальные причины, приведшие две воинствующие группы на поле боя, забывались или уходили на задний план за новыми спорами, возникающими уже на месте. Нередко к концу дня обнаруживалось, что главными обвинителями и главными обвиняемыми являются те, кто утром еще ни с кем не ссорился и пришел без боевой раскраски. Даже самый миролюбиво настроенный наблюдатель, расположившийся с утра подальше от дерущихся, к вечеру оказывался в центре драматических событий» (К. Харт и А. Пиллинг, 1960, с. 86).

Сама по себе сравнительно высокая конфликтность австралийского общества, зафиксированная многочисленными наблюдателями, в значительной мере является свидетельством противоречивости и несовершенства действующих в нем норм.

В условиях частых вооруженных столкновений у аборигенов выработались многочисленные способы урегулирования конфликтов и возмещения обид (замирительные церемонии, правила поединков и т. д.) — обычай, имеющие целью придать разрешению конфликтов организованный характер, предотвратить жертвы. Эти обычаи находятся в постоянном противоречии с нормами, требующими обязательного отмщения за всякий урон; в конечном счете ход борьбы и ее результаты определяются внутренними побуждениями участников, в первую очередь тем, насколько сильно пострадавшие стремятся к отмщению. В литературе об аборигенах описан не один случай, когда из мести были убиты люди, которые перед этим во время замирительных церемоний или традиционных поединков прошли положенные испытания, дали удовлетворение своим будущим убийцам и публично примирились с ними (напр., У. Чеслинг, 1961, с. 25—26). Особенно много подобных при-

меров встречается в воспоминаниях У. Бакли, долгое время жившего среди аборигенов вурунъери (У. Бакли, 1966).

В повседневном быту далеко не все отношения, которые аборигены поддерживают с окружающими, нормированы одинаково детально и жестко. Так, отношения между зятем и тестем, зятем и тещей (как действительными, так и возможными) связаны со множеством различных весьма мелких запретов и предписаний. Много таких запретов действует также в отношениях между братьями и сестрами, кровными и классификационными. А вот отношения между братьями, между братьями родителей и племянниками в значительной мере свободны от таких детальных предписаний и подчинены нормам, предполагающим самостоятельный выбор линии поведения (разумеется, в известных пределах).

Часто мелочная, казалось бы, сковывающая регламентация касается лишь чисто внешней стороны поведения: как подойти, как посмотреть, на каком расстоянии остановиться при встрече и т. п. За этими правилами стоят другие, имеющие как бы более глубокое значение и в то же время более общий, менее конкретный характер; правила, которые допускают проявление личного отношения, известные варианты в поведении. Соблюдая требования избеганий, смысла и назначения которых он не знает, абориген никак не проявляет своего отношения к тестю, но это не значит, что он не испытывает симпатии или антипатии к нему. Следуя правилам, предписывающим зятю отдавать часть своей охотничьей добычи отцу жены, помогать ему в труде, в ритуальной деятельности и т. п., мужчина имеет возможность выразить свое личное отношение к этому человеку: он может выполнять свои обязанности как бы сугубо формально, так, чтобы только не быть обвиненным в недобросовестности, но может и стремиться делать это наилучшим образом, так, чтобы отец жены чувствовал его расположение. Например, Ф. Кабери однажды была свидетельницей того, как зять принес тестю в подарок убитого на охоте кенгуру. Это был поступок, скорее продиктованный желанием проявить привязанность, нежели обязательствами по отношению к свойственнику старшего поколения, и очень довольный подарком, старик выразил благодарность такими словами: «Я не могу называть тебя зятем, я должен называть тебя сыном» (1939, с. 34).

В одной из своих работ К. Берндт приводит отрывок из записанной в северо-восточном Арнемленде похоронной песни. В ней женщина, у которой умер ребенок, обвиняет мужа в том, что он лишь «для вида» исполнял магические песни, когда ребенок заболел: «Наша дочь болела, а ты не пел для нее так, как следует отцу! Ты глухой, дурной мужчина, ты пел, только чтобы женщины слышали!» (К. Берндт, 1950а, с. 322).

У жителей северо-восточного Арнемленда существует правило, не раз вызывавшее недоумение этнографов. Оно требует, чтобы мужчина, услышав, как муж ругает его сестру, немедленно ударил ее или любую женщину, которая приходится ему классификационной сестрой. Один абориген говорил по этому поводу Уорнеру: «Мы знаем, что это глупо, но мы всегда так делаем потому, что так нужно» (1937, с. 111). В то же время брат обязан защищать свою сестру, если муж несправедливо (на его взгляд) обижает ее. В этом случае австралиец говорит: «Я ее родной брат, кто же придет ей на помощь, как не я?» Но брат должен не только защищать сестру и вообще помогать ей в трудных обстоятельствах, он также должен следить, чтобы она хорошо

вела себя, как бы дисциплинировать ее. И один брат вмешивается в ссору между сестрой и ее мужем на стороне сестры, другой в аналогичной ситуации сохраняет нейтралитет, а третий поддерживает мужа.

Как известно, не все сферы жизни в обществе аборигенов регламентированы в равной мере жестко, и не всякие нарушения правил преследуются одинаково сурово. В некоторых областях взаимоотношений отступления от существующих норм являются неотъемлемой чертой традиционной жизни австралийцев, причем нарушителям порой удается преодолеть противодействие тех, кто выступает на стороне порядка (подробнее об этом говорится в первой главе второй части, а также в первой главе четвертой части).

Пожалуй, сильнее всего личность в обществе аборигенов скована давлением традиций, консерватизмом, который глубоко укоренился во всех сферах их традиционной культуры. Однако этот консерватизм, как было установлено рядом специальных исследований, не имеет абсолютного характера. До прихода европейцев это общество хотя и медленно, но постоянно развивалось, и новшества внедрялись во всех областях его культуры (подробнее об этом см.: В. Р. Кабо, 1969). Происходившие в жизни аборигенов изменения нас интересуют главным образом с точки зрения возможностей для реализации индивидуальных побуждений, индивидуальных способностей. Новое в социальных отношениях пробивало себе дорогу в борьбе: частыми нарушениями старых норм (ср. А. И. Першиц, 1979а, с. 219), которые противоречили внутренним побуждениям значительной части членов общества (возможно, так менялись брачные нормы, получали право на существование так называемые альтернативные варианты браков). Новое в искусстве часто принималось охотно, без всяких конфликтов; импровизация имела право на существование, особенно в тех видах искусства, которые не были подчинены религиозным обрядам. Люди, способные создавать новые произведения искусства, всегда пользовались уважением в австралийских коллективах. Даже в самой консервативной сфере традиционной жизни австралийцев — религиозно-обрядовой — иногда появлялись некоторые новшества (напр., Б. Спенсер и Ф. Гиллен, 1968, с. 14; специальное внимание этому уделяет А. ван Геннеп — 1905, с. XXXV—XLIV).

При всем сказанном следует учитывать, что сами условия существования традиционного австралийского общества не исключали личную инициативу, но, наоборот, предполагали ее. Трудности жизни охотников и собирателей, постоянное взаимодействие с природой, низкий уровень развития техники требовали не только коллективизма и сплоченности, но и личной самостоятельности, способности делать индивидуальный выбор, находить правильные решения в сложной обстановке. Индивидуальные способности и свойства характеров имели большое значение для благополучия небольших австралийских коллективов.

Таким образом, в обществе аборигенов факторы, ограничивающие самостоятельность личности, диалектически сочетались с факторами, обуславливающими личную инициативу; консерватизм, давление традиций — с инновациями.

Когда мы говорим об обществе аборигенов как об обществе первобытного равенства, мы прежде всего имеем в виду, что все люди здесь находятся в одинаковых отношениях к основному средству производства —

земле со всеми ее ресурсами и что здесь действует такая система распределения продуктов производства, при которой, по формулировке Ю. И. Семенова, каждый член коллектива имеет право на долю созданного в нем продукта; или же, по выражению Г. Ф. Хрустова, всем членам коллектива равно обеспечивается известный минимум средств существования (Ю. И. Семенов, 1976, с. 104; 1978, с. 68; Г. Ф. Хрустов, 1959, с. 25). Эту мысль можно было бы продолжить и сказать, что у аборигенов каждому гарантирована не только доля созданных в коллективе предметов потребления или же не только средства, необходимые для поддержания жизни, но также и доступ к тому, что создается в обществе сверх этого, в первую очередь к ценностям духовной культуры. И наконец, каждый человек, входящий в австралийский коллектив, имеет право на поддержку коллектива, если ему грозит опасность, а убийство любого взрослого члена австралийского коллектива требует отпущения. Человек здесь не должен оставаться голодным, если у других есть еда, не должен быть одиноким в борьбе с врагами. И никто у аборигенов не отстранен от деятельности, которая дает эстетическое и эмоциональное удовлетворение. В этом — главные проявления коллективизма, свойственного австралийскому обществу.

Однако такое первобытное равенство, при котором все в равной мере обеспечены самым насущным, не исключает специфической, также первобытной по своему характеру, социальной неоднородности. В обществе австралийцев нет ни классов, ни сословий, нет наследственных привилегий. Здесь все рождаются в равных условиях; социальные статусы всех мальчиков до инициаций и всех девочек до вступления в брак одинаковы. Но среди взрослых аборигенов, принимающих участие в производстве, в общественной жизни, известные различия в социальных статусах проявляются вполне отчетливо (Р. Берндт, 1965, с. 175).

Главным признаком социальной неоднородности у аборигенов мы считаем то, что в господствующих представлениях общественного сознания социальная значимость одних людей оценивается выше, чем социальная значимость других. Одни люди обладают более высоким авторитетом, чем другие, и считаются более значительными, более необходимыми для благополучия коллектива в целом, чем другие. Эти различия в социальных оценках людей всегда находят отражение в похоронной обрядности. Смерть одних людей расценивается как более тяжелая утрата, чем смерть других, и сопровождается более сложными и более продолжительными обрядами (так, похороны «старших» мужчин проводятся торжественней, чем похороны «младших» мужчин, похороны женщин значительно проще, чем похороны мужчин, и т. д.).

Социальная оценка, которую получает человек в коллективе, теснейшим образом связана с ролью, которую он играет в жизни этого коллектива. Существует отчетливо выраженная связь между тем, как оценивается социальная значимость человека, и тем, насколько широкое участие он принимает в руководстве производственной и общественной жизнью, в осуществлении контроля за соблюдением социальных норм; насколько большой доступ он имеет к религиозной деятельности, которая считается особенно важной для благополучия общества в целом; насколько значительное влияние он оказывает на поступки и решения других членов коллектива.

Члены австралийских коллективов, социальная значимость которых оценивается особенно высоко, имеют некоторые преимущества при распределении пищи (например, «старшие» мужчины пользуются преимущественным правом на те виды пищи, которые считаются самыми лучшими); эти лица имеют также большие, чем у других, возможности заниматься деятельностью, связанной с искусством и дающей эстетическое удовлетворение (например, у тиви только авторитетные мужчины, главы полигинных семей, имеют право изготавливать погребальные столбы, украшенные резьбой, и копы с орнаментированными древками); безопасность, честь и достоинство таких людей охраняются социальными нормами более строго, чем безопасность, честь и достоинство остальных (например, похищение жены руководителя обрядов считается тяжелым преступлением и наказывается более сурово, чем похищение жены рядового общинника; убийство «старшего» мужчины считается более тяжелым преступлением, чем убийство женщины или «младшего» мужчины).

Таким образом, различия в социальных статусах аборигенов выражаются прежде всего в том, что люди получают в обществе различные социальные оценки, и в том, что они имеют разные роли в жизни коллектива, а кроме того, в том, что они имеют несколько отличающиеся права на долю производимых в обществе предметов потребления, на участие в некоторых видах деятельности, связанных с художественным творчеством, и на поддержку коллектива в сложных ситуациях.

Различия в социальных статусах у аборигенов имеют и групповой, и индивидуальный характер. Групповые различия в статусах связаны с социальными последствиями половозрастного разделения труда.

Мужчины в целом составляют группу людей с более высоким социальным статусом, женщины — с более низким. Внутри группы мужчин существует дальнейшее деление: наиболее высоким статусом обладают люди, составляющие группу «старших» мужчин, посвященных во все религиозные тайны племени; группа менее высокого статуса состоит из молодых инициированных мужчин и мужчин средних лет, не посвященных еще во все религиозные тайны, — «младших» мужчин. Внутри каждой из этих групп проявляются индивидуальные различия в статусах.

Существует мнение, что классификационная система родства со всем тем комплексом жестких правил, которыми она связывает всякого аборигена, исключает условия, при которых отдельный индивид может занимать особое положение в коллективе, обладать авторитетом, сколько-нибудь значительно превышающим авторитет других членов его половозрастной группы. При этом указывается, например, что для «сына сестры» «брат матери» — это человек более высокого статуса, которому следует подчиняться в целом ряде жизненных ситуаций, оказывать знаки почтения, делать подарки и т. д.; но так как каждый мужчина одним членам племени приходится «братом матери», а другим — «сыном сестры», то любой абориген для одних классификационных родственников — человек более высокого статуса, для других — человек более низкого статуса. Поэтому в целом существует, как считает один из наиболее последовательных сторонников характеризуемой точки зрения Р. Шарп, устойчивое равновесие между нормами поведения, предписывающими аборигену «субординацию» в отношениях с другими, и нормами, предусматривающими «суперординацию» (1958).

Эта концепция уже подвергалась критике в австраловедческой литературе (Р. Беридт, 1965, с. 167—170). Во-первых, она не учитывает, что каждый человек, как указывалось, не только занимает определенное место в системе классификационного родства, но еще является одновременно членом нескольких (иногда даже многих) социальных группировок, а также членом одного (или нескольких) культового объединения. Сочетание социальных ролей, которые он выполняет как член каждой из этих группировок, обычно бывает уникальным. Во-вторых, хотя классификационные системы родства действительно как бы стремятся определить предел авторитета, которым обладает отдельная личность, на деле эта тенденция не реализуется, так как нормы, стоящие за классификационными терминами, часто не соблюдаются в отношениях между людьми из разных родов и матрилинейных групп и так как в жизни аборигенов действуют еще многие другие факторы.

Большую роль играет кровное родство. В отношениях между кровными родственниками взаимные обязательства, как говорилось выше, выполняются очень строго, да и сами эти обязательства весьма обширны. Здесь люди сплошь и рядом оказываются в совершенно разных условиях. Один мужчина имеет трех «собственных» племянников — сыновей сестры или сестер, а другой — всего одного. У одного мужчины пять «собственных» дочерей, у другого — ни одной и соответственно — ни одного «собственного» зятя. Племянники, сыновья, зятя мужчины — это родственники, которые в определенной мере подчинены ему, оказывают поддержку в вооруженных конфликтах, отдают часть охотничьей добычи и т. п. Чем больше у мужчины родственников — молодых мужчин, тем выше его престиж и выгоднее его положение в той возрастной группе, к которой он принадлежит.

Общество нуждается в организаторах коллективной деятельности, таких, как главы общин, выступающие часто также в роли предводителей во время межгрупповых вооруженных столкновений, руководители религиозных обрядов и главы тотемических групп; такая организаторская деятельность требует определенных навыков, знаний, опыта. Поэтому лица, выдвинувшиеся на роль главы общины или тотемической группы или на роль руководителя обрядов, обычно выполняют эти функции достаточно продолжительное время. А выполнение особых функций ставит их в особое положение в коллективе, дает особый авторитет.

Такие явления, как колдовство и знахарство, связаны с существованием «специалистов», которые проходят длительную подготовку и обычно «практикуют» в течение всей своей жизни. Воображение первобытного человека наделяет колдунов и знахарей необычным могуществом, экстраординарными способностями; благодаря этому их отношения с окружающими складываются иначе, чем отношения людей, не владеющих «искусством» магии.

И наконец (по значению это отнюдь не последнее), люди неодинаковы по врожденным данным, склонностям, а также по развитию, опыту, навыкам и волевым качествам. Одаренность, знания, решительность, смелость высоко ценятся у австралийцев. Индивидуальные различия в характерах, умственных способностях, достижениях в разных сферах деятельности во многом обуславливают индивидуальные различия в социальных статусах аборигенов.

Социальная неоднородность у аборигенов в значительной мере связана с естественными факторами: половозрастными различиями людей, неодинаковыми прирожденными данными индивидов и др. Однако связь эта явля-

ется социально опосредствованной. Различия в социальных статусах людей, составляющих разные половозрастные группы, сопряжены с существованием целого ряда сугубо социальных явлений и по своему идеологическому и нормативному оформлению имеют отчетливо выраженный общественный характер. На естественные факторы здесь тысячелетиями наслаивались факторы социальные. Социальные последствия естественных половозрастных различий между людьми и обусловленного этими различиями разделения труда — это существование в обществе аборигенов разграниченных в социальном отношении групп, составляющих иерархический ряд («старшие» мужчины, «младшие» мужчины, женщины).

Индивидуальные различия в статусах людей, связанные с неодинаковостью природных данных, существуют только благодаря тому, что общество выработало особую шкалу социальных оценок, в соответствии с которой те или иные качества людей отражаются на их социальном положении.

Количество кровных родственников человека, а также их пол и возраст определяются естественными причинами. Но только благодаря особой системе социальных отношений (при которой центр тяжести в нормах взаимопомощи приходится на близкие родственные связи; близкие родственники воспринимаются общественным сознанием в неразрывном единстве; большое число близких родственников способствует повышению престижа человека) конкретное положение аборигена в сети кровнородственных отношений во многом определяет его индивидуальный статус.

Социальные различия между колдунами и знахарями, с одной стороны, и людьми, не «специализирующимися» в области магии, с другой, — явление, имеющее сугубо социальную основу. То же можно сказать о различиях в статусах глав общин и руководителей обрядов, с одной стороны, и людей, не выполняющих таких функций, с другой.

Складывается впечатление, что сущность социальной неоднородности у аборигенов заключается в той роли, которую играют в их жизни оценки социальной значимости. Различия в социальных статусах австралийцев не имеют ничего общего с различиями в социальных статусах представителей классовых обществ. Если последние являются выражением социально-экономического неравенства, обусловленного в первую очередь неодинаковым отношением к средствам производства и в ряде случаев связанного также с наследственной принадлежностью к различным социальным группам (рангам, сословиям, кастам), то первые такого рода неравенства не выражают; они определяются различиями в тех социальных оценках, которые общество дает своим членам. Можно было бы назвать общество аборигенов обществом социально-экономического равенства и престижно-авторитетной дифференциации.

Для нашего исследования существование в этом обществе социальной неоднородности важно в первую очередь потому, что, проявляя свои личные качества, индивидуальные способности, австралийцы, включенные в группы с различными социальными статусами, имеют неодинаковые исходные позиции. И такие случаи, когда личность находит пути для самовыражения, будучи в относительно неблагоприятном положении, особенно показательны с точки зрения той роли, которую играют индивидуальные качества в жизни австралийцев.

Далее, то обстоятельство, что социальные оценки людей много значат

в социальной жизни аборигенов, существенно влияет на индивидуальное поведение. Как правило, австралийцам, по крайней мере мужчинам, свойственно стремление к увеличению авторитета, достижению высокой репутации в коллективе. А реализация таких побуждений обычно связана с проявлением волевых качеств и нравственных установок личности.

Жизнь австралийских аборигенов в традиционных условиях не была ни безоблачной, ни гармоничной. У них были свои трудности, свои беды и конфликты. Но они обладали сложной и разносторонней культурой, в которой имелись свои ценности: тесные связи между людьми и тесные связи людей с их природным окружением; уважение к прошлому, которое давало уверенность в будущем, коллективизм, при котором каждая отдельная личность обладала правами только во взаимосвязи с другими и несла ответственность за других, так же как и другие отвечали за нее. Культуре аборигенов были свойственны свои эстетические достижения.

Все это: бытовые трудности, сложный характер социальной жизни с присущими ей противоречиями, культурные достижения, благодаря которым люди могли обеспечивать себя необходимым в материальном и духовном отношениях, — создавало условия для формирования личностей с достаточно сложной и многосторонней внутренней организацией, для развития разных типов личности.

Часть вторая

СОЦИАЛЬНАЯ РЕГУЛЯЦИЯ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

Глава I

МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ

У аборигенов Австралии существовали значительные различия в образе жизни между мужчинами и женщинами и явно выраженные различия в статусах. Это явление прекрасно освещается в обширной этнографической литературе, однако разные авторы оценивают его по-разному, иногда высказывая прямо противоположные суждения.

В сообщениях ранних европейских наблюдателей, чаще всего путешественников и миссионеров, положение мужчин и женщин у аборигенов представляется как крайне неравноправное, нередко эти наблюдатели пишут о женщинах как о «рабынях», которые находятся в полной власти отцов и мужей и постоянно работают на мужчин.

Авторы, положившие начало углубленному этнографическому изучению культуры аборигенов, всегда указывают на неравенство в положении мужчин и женщин, однако уже пользуются не столь категорическими определениями. Например, Б. Спенсер и Ф. Гиллен, которым принадлежат классические труды по этнографии Центральной Австралии, говорят, что мужчины господствуют в обществе аборигенов, что мужья смотрят на жен как на свою «частную собственность», но что в целом жизнь женщин-аборигенок нельзя назвать намного более тяжелой, чем жизнь мужчин (1968, с. 92). Близкие суждения можно встретить в работах Г. Базедова, который около 30 лет посвятил изучению традиционной культуры аборигенов (1925, с. 222).

В книге «Семья у аборигенов Австралии» Б. Малиновский, проанализировав огромный материал, относящийся к разным частям Австралии, приходит к выводу, что мужчины у аборигенов обладают гораздо большей личной свободой, чем женщины; что в представлениях аборигенов глубоко укоренилась идея индивидуального права мужа распоряжаться женой или женами по собственному усмотрению; что в обществе аборигенов не существует социальных барьеров, которые мешали бы мужчинам плохо обращаться с женами и принуждать их выполнять самую тяжелую и неблагоприятную работу; однако реальные отношения между мужчинами и женщинами в семье могут складываться по-разному (Б. Малиновский, 1963 *).

С конца 20-х—начала 30-х годов у этнографов-австраловедов появился особый интерес к изучению положения женщин у аборигенов, и некоторые

* Первое издание книги вышло в 1913 г.

исследователи попытались восполнить пробел в традиционной этнографической литературе, которая, будучи основана главным образом на информации, полученной от мужчин-аборигенов, гораздо подробнее освещает жизнь австралийских мужчин, чем жизнь женщин.

Первой работой, в центре внимания которой — женщины-аборигенки, была опубликованная в 1933 г. статья Г. Рохейма «Женщины и их жизнь в Центральной Австралии». Она основывается на собственных полевых материалах автора и содержит оригинальные и важные данные. Еще более ценным вкладом в изучение вопроса была вышедшая в 1939 г. книга Ф. Каберри «Женщина у аборигенов: священная и земная». Ее автор — женщина, она получала информацию преимущественно от женщин, и ей удалось намного ближе познакомиться с жизнью женщин-аборигенок, чем ее предшественникам. Каберри поставила перед собой задачу охарактеризовать ситуацию как бы изнутри, описывая повседневную жизнь и судьбы отдельных женщин. Большое значение она придавала тому, как сами женщины оценивают свое положение. Впервые в этой книге серьезное внимание было уделено совершенно не изученному явлению культуры аборигенов — женским тайным обрядам. Подробно сопоставляя все виды деятельности мужчин и женщин, Каберри попыталась пересмотреть сложившееся в науке представление о сильно ущемленном положении женщин у аборигенов и показать, что статус женщин равен или почти равен статусу мужчин. Каберри вела свои наблюдения среди представителей нескольких племен северной части Кимберли.

Значительный интерес, несмотря на небольшой объем, представляет предисловие к книге Каберри, написанное А. Элькином. В нем со строгой научной объективностью проанализирована полемика Каберри с более ранними авторами по вопросу о статусе женщин у австралийцев и показаны зависимость общественного положения членов коллективов от той роли, которую они выполняют в религиозно-обрядовой деятельности, и в связи с этим соотношение статусов мужчин и женщин. В целом Элькин, высоко оценивая книгу Каберри, скорее склоняется к точке зрения тех, с кем исследовательница полемизирует (А. Элькин, 1939).

В последующие годы взгляды и методика полевых исследований Каберри получили дальнейшее развитие в работах некоторых женщин-этнографов. Среди них в первую очередь следует назвать К. Берндт, Д. Гудейл и М. Рей. К. Берндт и М. Рей опубликовали статьи, посвященные женским религиозно-магическим обрядам (К. Берндт, 1950 и 1965; М. Рей, 1970). Эти публикации знакомят читателя не только с порядком проведения и содержанием обрядов, но и с индивидуальными характерами и биографиями целого ряда женщин. К. Берндт дает также общую оценку положения женщин у аборигенов, она считает его равноценным или почти равноценным положению мужчин. Обе исследовательницы собирали материалы в одном и том же районе, у аборигенов северо-запада центральной части Северной Территории.

Д. Гудейл посвятила большое подробное исследование женщинам племени тиви (о-ва Мелвилл и Батерст). Ее книга «Жены тиви» (1971) не только всесторонне показывает жизнь женщины с младенчества до старости, но также является значительным вкладом в изучение культуры тиви в целом. Этой работе свойствен серьезный объективный подход к фактам,

солидная обоснованность выводов. Однако культура тиви стоит несколько особняком, в ней отсутствуют или слабо развиты некоторые характерные черты культуры материковых племен, что отражается и на взаимоотношениях мужчин и женщин. Проблема соотношения статусов мужчин и женщин рассматривается в книге Гудейл очень кратко. Хотя Гудейл, так же как и другие названные исследовательницы, исходила из того, что приниженность положения женщин у аборигенов обычно преувеличивается этнографами, анализ собранного ею материала привел ее к заключению, что в целом личная свобода женщин у тиви гораздо более ограничена, чем личная свобода мужчин, и возможности женщин добиться высокого авторитета в обществе меньше.

В 1970 г. вышел небольшой сборник статей «Роль женщин в обществе аборигенов Австралии». В статье Б. Хайэт рассматривается вклад женщин в производство средств к жизни, в статье Н. Петерсона — значение женщин при формировании резидентных групп, в статье А. Хамильтон — роль женщин при заключении соглашений о браках. Статьи К. Берндт и И. Уайт непосредственно посвящены проблеме статуса женщин в соотношении со статусом мужчин. И. Уайт приходит к выводу, что неправы как те исследователи, которые видят в женщине лишь рабыню мужчины, так и те, которые утверждают, что у аборигенов существует социальное равенство между мужчинами и женщинами. Она считает, что статус женщин безусловно ниже статуса мужчин, но это статус не «слуги», а «младшего партнера». К. Берндт доказывает, что влияние женщин, их авторитет в обществе не меньше, чем влияние и авторитет мужчин, просто у аборигенов существует четкое разделение сфер влияния между представителями разных полов: мужчины играют ведущую роль в одних областях деятельности, женщины — в других.

Положению женщин у аборигенов уделяется специальное внимание в ряде обобщающих трудов, а также исследований, посвященных культуре аборигенов отдельных областей Австралии. Среди них нужно в первую очередь назвать работы А. Элькина, Р. и К. Берндтов, К. Мэддока, У. Уорнера (соответственно 1979, 1977, 1972, 1937). Берндты считают, что в целом у аборигенов статус женщин не равен статусу мужчин, но разница не так велика, как ее представляют многие авторы, особенно ранние наблюдатели. Для Уорнера, Элькина, Мэддока низкий статус женщин и их зависимость от мужчин — факт, не вызывающий сомнений.

Проблемы, связанные с общественным положением мужчин и женщин у австралийцев, затрагиваются также в некоторых исследованиях советских этнографов, основанных на данных зарубежных источников. Так, В. Р. Кабо пишет: «В общинах аборигенов мужчины играют руководящую роль... Мужчине принадлежит решающее слово во всех наиболее важных общественных делах...» (1968, с. 260); «Положение женщин в обществе аборигенов Австралии нельзя признать вполне равноправным, преобладающее место в общественно-экономической и религиозной жизни принадлежит мужчинам» (1969, с. 326; см. также: 1986, с. 71—72). Близкие к этому замечания можно встретить в работах Н. А. Бутинова (1960), В. М. Бахты и Т. В. Сенюты (1972).

Несколько иной точки зрения придерживается Ю. И. Семенов. Он полагает, опираясь главным образом на данные Ф. Каберри, что в целом положение мужчин и женщин в обществе аборигенов было примерно одина-

ковым, но признает, что в некоторых сферах взаимоотношений наблюдалось преобладание мужского авторитета (1986, с. 131).

В последнее десятилетие в зарубежной этнографии повысился интерес к изучению соотношения статусов мужчин и женщин в обществах с первобытным укладом жизни, а также в раннеклассовых обществах. Появилось много новых работ на эту тему. В ряде из них среди прочих привлекаются австралийские материалы. Так, Э. Беглер в статье «Пол, статус и власть в эгалитарном обществе» (1978) приходит к заключению, что во многих группах аборигенов мужчины в силу своего более высокого статуса обладают властью над женщинами, хотя эта власть может быть ограничена определенными сферами взаимоотношений. На основе такого заключения Э. Беглер называет общество аборигенов полуэгалитарным (*semi-egalitarian*) в отличие от обществ чисто эгалитарных (*pure-egalitarian*), в которых мужчины и женщины занимают одинаковое положение (например, пигмеи мбути, бушмены кунг): К. Эндикотт в статье об отношениях полов у охотников и собирателей пишет, что в большинстве групп австралийских аборигенов эти отношения далеки от эгалитаризма (1981, с. 2).

Социальные статусы мужчин и женщин; нормы, регулирующие их взаимоотношения

Чтобы попытаться сделать собственные заключения, нам придется прежде всего обратиться к традиционным нормам, регулирующим взаимоотношения мужчин и женщин в семейной и общественной жизни. В большинстве своем эти нормы хорошо известны, и все же их перечисление представляется необходимым.

Как правило, соглашения о браках заключаются у австралийцев мужчинами. Исключение представляют отдельные племена Кейп-Йорка, северного Арнемленда и Юго-Восточной Австралии, в которых о замужестве дочерей имеют право договариваться матери, но при этом отцы или другие родичи-мужчины могут оказывать на них некоторое давление (Л. Шарп, 1934, с. 427; У. Макконел, 1934, с. 341—343; 1940, с. 434—455; Л. Хайэт, 1965, с. 42—43; А. Хауит, 1904, с. 217, 222). Мальчику или юноше будущую жену находит обычно кто-то из его старших родственников (отец, дед, брат матери и др.), но, сделавшись социально взрослым, достигнув статуса «старшего», мужчина может самостоятельно выбирать себе жен, учитывая, разумеется, требования системы родства и системы секций или подсекций. У женщин такие возможности появляются только в исключительных случаях. Судьбой незамужней женщины любого возраста распоряжаются ее родственники-мужчины (отец, братья, дяди). Даже вдовы, достигшие преклонного возраста, родившие нескольких детей, во многих случаях не имеют права самостоятельно выбирать себе мужа (И. Уайт, 1970, с. 21). Гудейл сообщает, что если у вдовы тиви умерли отец и братья, то она поступает на попечение старшего сына и он должен контролировать ее действия и решать, за кого она выйдет замуж (1971, с. 56). О том же пишут Харт и Пиллинг (1960, гл. 1). Правда, обычно женщины могут влиять на решения сыновей.

Одним из самых распространенных соглашений о браках является такое, при котором отдельные семьи, целые родственные группы или даже общины,

отдавая замуж одну из своих женщин, рано или поздно получают в обмен другую для кого-то из своих мужчин. В соответствии с широко распространенным обычаем абориген, получая жену, должен в течение определенного времени как бы компенсировать семье потерю женщины. Чаще всего мужчина регулярно отдает родственникам жены определенную часть охотничьей добычи и оказывает им определенные услуги. В некоторых племенах при заключении соглашения о браке мужчина или его родственники отдают за женщину определенное количество копий, бумерангов, топоров и других вещей (Ф. Маккарти, 1957а, с. 57). Если мужчина уводит или похищает жену у другого и если ему удастся отразить нападения прежнего мужа и сохранить женщину за собой, он должен отдать за нее как бывшему мужу, так и отцу определенное количество охотничьей добычи, орудий, оружия, охры и т. д. (Г. Базедов, 1925, с. 223). Иногда вместо вещей пострадавшему отдавали какую-нибудь родственницу «похитителя».

Повсюду в Австралии были распространены обычаи одалживания женщин и обмена женами на время или навсегда. У мужчин-аборигенов было принято предоставлять своих жен другим мужчинам, чтобы укрепить или завязать с ними дружбу, проявить сочувствие или просто вежливость, возместить нанесенную ранее обиду, получить взамен какие-нибудь услуги или вещи. Например, в Новом Южном Уэльсе классификационные братья, которые были в ссоре и хотели помириться, обменивались на время женами (А. Хаут, 1904, с. 682). Хаут рассказывает об аборигене курнаи, который отдал на время одну из своих двух жен другу, отправлявшемуся в продолжительное путешествие, сказав при этом: «Бедный парень, он вдовец, а ему предстоит идти долгий путь, и он будет чувствовать себя очень одиноким» (1904, с. 266).

В своем автобиографическом рассказе, записанном Х. Тонеманном, Булудья — женщина из племени мунгари — говорит: «Иногда белый человек приглашает к себе черную женщину и потом дает ей подарок. Как мало он понимает! Женщина ведь принадлежит кому-то из черных мужчин, его долг защищать ее, и любой подарок нужно давать ему, а не ей» (Х. Тонеманн, 1949, с. 64).

По понятиям аборигенов, честь мужа заключается в его способности держать жену в повиновении, а долг жены — подчиняться мужу. Когда женщина вступает в близкие отношения с посторонним мужчиной по распоряжению мужа или по крайней мере с его ведома, это считается нормой; если же она встречается с мужчиной по собственному желанию, и она, и ее избранник подлежат наказанию. Свидетельства наблюдателей дают многочисленные примеры этого.

Австралийский брак несравненно сильнее ограничивает свободу женщин, чем свободу мужчин. По словам Ф. Робертса, мужчине, который хочет расстаться со своей женой, «достаточно сказать ей: „уйди“, и он не женат; женщине же развестись чрезвычайно трудно» (Д. Локвуд, 1969, с. 107). По свидетельству одного из ранних наблюдателей П. Бевериджа, у аборигенов Виктории брак связывал только женщину, мужчина всегда мог прогнать жену (1889, с. 22). Б. Малиновский, сравнив большое количество фактов из различных источников, пишет, что супружеские обязательства связывают в первую очередь женщину; однако брак дает мужчине столько преимуществ, что ему, как правило, гораздо выгоднее всеми средствами удерживать жену

или жен при себе, нежели прогнать прочь (1963, с. 63). Р. Берндт и К. Берндт отмечают, что мужчина может отказаться от жены или оставить ее, не давая при этом никому никаких объяснений. Для женщины единственная возможность расстаться с мужем — убежать с другим мужчиной (1977, с. 207), но при этом она нередко рискует жизнью.

Мужчине, по обычаю, принадлежит решающее слово в наиболее важных семейных делах, и в первую очередь в вопросах, связанных с воспитанием детей. Хауит не раз приводит высказывания мужчин разных племен Юго-Восточной Австралии о том, что дети «происходят» от мужчин и «принадлежат» мужчинам; мужчины «отдают» их женам, чтобы те растили детей «для мужчин», кормили их и следили за ними, пока они маленькие (1904, с. 255, 263 и др.).

Мужчины решают, куда семья пойдет во время перекочевков, когда и где делать стоянку, когда продолжать путь и т. д.

В своих повседневных бытовых делах, связанных с собиранием пищи, уходом за детьми, женщина часто бывает относительно самостоятельной, но если поступки жены или ее намерения противоречат желаниям мужа, она должна подчиниться его требованиям, даже когда речь идет о том, с кем из родственниц идти собирать пищу, где искать дрова, в каком месте разложить костер или поставить ветровой заслон, поделиться ли собранной за день едой с сестрой или оставить все себе и т. п.

Добиваясь повиновения женщин, мужчины нередко прибегают к насилию. Показательно, что в одном мифе Юго-Восточной Австралии рассказывается, как Байаме — главный культурный герой и один из наиболее почитаемых предков — заставил двух женщин выйти за него замуж при помощи палицы (нулла-нулла) и держал их в покорности тем же оружием (Мифы и сказки Австралии, 1965, с. 35). В своем рассказе Булудья говорит: «Наши мужья ждут от нас не только полного повиновения, но и службы. С самого рождения нас приучают к послушанию. В общем с нами обращаются неплохо, но часто бьют за мелкие провинности...» (Х. Тонеманн, 1949, с. 63—64).

Однако власть мужчин над своими женами у аборигенов нельзя считать совершенно неограниченной. Родственники женщины защищают ее, когда конфликты с мужем принимают серьезный характер; если жизнь женщины в таких столкновениях подвергается опасности, родители или братья могут забрать ее домой и подыскать ей другого мужа. Если в припадке ярости мужчина убивает жену — а такие случаи засвидетельствованы этнографической литературой об аборигенах — родственники убитой будут стремиться отомстить за нее. Булудья говорит о том, что ей известно несколько случаев, когда старшие мужчины забирали жен у мужчин, которые «слишком сильно били их» (Х. Тонеманн, 1949, с. 64).

Большинство австралийских мужчин, достигших зрелости, стремятся обладать несколькими женами. В среднем рядовой член общины имеет двух—трех жен одновременно. Существует мнение, что полигиния у аборигенов обусловлена хозяйственной необходимостью: женщины, обремененные маленькими детьми, пуждаются в помощи друг друга и только вдвоем или втроем могут успешно справиться со своими хозяйственными обязанностями в суровых условиях жизни охотников и собирателей (например, Ф. Роуз, 1976, с. 45—50).

Но некоторые факты не согласуются с такой точкой зрения. Немалая часть полигинных браков просто не укладывается в такую схему. Ведь чаще всего по несколько жен имеют немолодые мужчины, а жены немолодых мужчин, как правило, не обременены большим количеством маленьких детей и не нуждаются в помощи друг друга. Нельзя объяснить хозяйственными нуждами стремление пожилого обладателя семи жен, из которых четверо молоды и здоровы, заполучить в жены еще и двенадцатилетнюю девочку или же попытки шестидесятилетних мужчин обеспечить за собой девочек, только что появившихся на свет (А. Уэлс, 1963, с. 139—146; У. Уорнер, 1937, с. 129). Такие случаи не редки, и скорее всего этими людьми движут в первую очередь мотивы престижного порядка.

Ряд обстоятельств свидетельствует о том, что нередко полигинные браки больше отвечают интересам мужчин, нежели интересам женщин.

Существует определенная зависимость между социальным положением мужчины и числом его жен. С одной стороны, чем выше статус мужчины, тем больше женщин он может взять себе в жены. Особенно сильно это проявлялось у аборигенов северо-восточного Арнемленда и островов Мелвилл и Батерст. На северо-восточном побережье Арнемленда многие влиятельные мужчины имели одновременно по 10—12 жен. У отдельных мужчин было 20, 25 и даже 29 жен (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 202). Д. Гудейл встретила у тиви человека, который заключил около 100 брачных соглашений, правда, далеко не все обещанные ему женщины стали его женами в действительности (1971, с. 59—60). В других областях страны даже самые влиятельные мужчины редко имели более шести жен одновременно, но и здесь женщины рассматривались как вознаграждение за личные заслуги. В воспоминаниях У. Бакли есть любопытный эпизод. Устроив запруду на реке, Бакли наловил небывалое количество рыбы. Аборигенов его затея привела в восторг, и они говорили, что за это он достоин трех или четырех жен (1966, с. 65). С другой стороны, жены способствуют упрочению социального положения мужчин. Приобретая жен, он устанавливает тесные отношения с их родственниками, создавая тем самым обширный круг людей, готовых поддерживать его в различных сложных ситуациях. Кроме того, жены, когда их несколько, обеспечивают мужчине определенные материальные преимущества по сравнению с теми членами общин, у которых только одна жена или нет ни одной: женщины собирают больше пищи, их можно предоставлять другим мужчинам в обмен на охотничью добычу или какие-нибудь вещи.

Весьма показательно, что в обществе аборигенов долгое время остаются незамужними, как правило, только те женщины, которые уже не могут продуктивно участвовать в производственной деятельности. Все трудоспособные женщины, за редкими исключениями, замужем. И напротив, многие молодые мужчины, обладающие сравнительно низким статусом, долгое время остаются холостыми.

Многие наблюдатели сообщают, что традиционные хозяйственные обязанности и заботы женщин занимают гораздо больше времени и требуют больше труда, чем хозяйственные занятия мужчин. Чеслинг пишет, что абориген обычно старается переложить на своих жен всю работу, особенно если жен у него несколько, сам же охотится на кенгуру, валлаби и эму или бьет копьём рыбу только тогда, когда у него бывает настроение

(1961, с. 73). Миссионер С. Лей, живший в 20-х годах XIX в. среди жителей побережья Нового Южного Уэльса, основное питание которых составляла рыба, отмечает, что мужчины постоянно заставляют ловить рыбу женщин, а сами спят или просто отдыхают в это время на стоянках (1821, с. 334). Об этом же говорится и в отчете миссионера, наблюдавшего аборигенов Пяти островов в 1825 г.; он добавляет, что когда женщины возвращаются с пустыми руками, мужья сурово наказывают их (Сведения об аборигенах. . . , 1824—1825, с. 338). Спенсер и Гиллен пишут, что в Центральной Австралии мужчины много времени проводят в лагере, иногда вообще ничего не делая, женщины же целый день заняты поисками пищи (1968, с. 32). Об аборигенном племени мурийбата и соседних племен Й. Фалькенберг пишет: «Экономика общины основана в первую очередь на женском труде. Если в общине много женщин, то забот у мужчин немного. Если в общине мало женщин, мужчины должны трудиться от темна до темна» (1962, с. 139). По данным Гудейл, у тиви подавляющую часть пищи добывают женщины, это не только растительная пища, но и мясная: мелкие сумчатые, ящерицы, змеи и т. п. Мужчины охотятся редко, кушанья из добычи, принесенной ими (крупные виды кенгуру, морские животные, крупные птицы), считаются деликатесами (1971, с. 337).

Обобщения в этой области требуют большой осторожности, так как все трудоспособные аборигены участвуют в хозяйственной деятельности, и в разное время года в различных частях страны вклад мужчин и женщин в производство пищи бывает различным. Результаты специальных подсчетов, проведенных рядом исследователей, расходятся. Так, по подсчетам Б. Хайэт, даже в засушливых районах страны, где количество растительной пищи ограничено, доля продуктов женского труда в пищевом рационе аборигенов составляет 60 %, а в плодородных тропических районах севера женщины добывают около 90 % всей пищи (1970, с. 7). По подсчетам М. Мэггита, у валбири, которые живут в плохо обеспеченных растительной пищей районах, женщины поставляют 70—80 % потребляемой пищи (1957, с. 143). По данным Р. Ли у мурнгин мужчины добывали только 30 % пищи, а по подсчетам Б. Мигган и Р. Джонса у тех же мурнгин мужчины и женщины обеспечивали примерно равные доли рациона (цит. по: Й. Альтман, 1979, с. 21).

В основе традиционного разделения труда у аборигенов лежат, бесспорно, физиологические различия между мужчинами и женщинами. Тем не менее, это разделение труда предполагает далеко не равную нагрузку первых и вторых. На естественные факторы наслонились еще и факторы социальные. Установившийся порядок взаимоотношений, при котором волевое начало сосредоточено в руках мужчин, позволяет последним переложить на плечи женщин определенную часть хозяйственной работы там, где объективные условия того не требуют, что проявляется достаточно отчетливо в традиционных женских обязанностях, не связанных с собиранием пищи.

Так, в литературе множество раз отмечалось, что во время обычных переходов аборигенов с одной стоянки на другую женщины несут все пожитки, а также маленьких детей, мужчины же идут налегке. Некоторые авторы связывают этот обычай с тем, что у мужчины должны быть свободными руки, чтобы он мог в любую минуту броситься преследовать пробегающее мимо животное (напр., Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 119). Такое объяснение не очень убедительно; возможно, оно позаимствовано у мужчин аборигенов,

которые пытаются оправдать существующий порядок в глазах осуждающих их европейцев.

Для охоты нужны особые условия. Австралийский охотник, как известно, часами выслеживает добычу. Прежде чем отправиться на охоту, он тщательно готовится, маскируется (обмазывается глиной или илом, чтобы перебить запах своего тела); в лесу он должен двигаться совершенно бесшумно (это подлинное искусство); он подкрадывается к намеченной жертве с подветренной стороны, он даже мух, которые садятся на него, ловит и убивает, чтобы они не «донесли» до кенгуру запах человека (напр., Д. Локвуд, 1969, с. 78). При всем этом он порой возвращается на стоянку с пустыми руками. Переход же группы австралийцев при перекочевке отнюдь не способствует ведению охоты: женщины громко разговаривают, дети кричат и смеются, за ними бегут собаки. Кстати, мужчины во время перекочевки иногда заставляют женщин нести впридачу к другим вещам и свои копья.

Характеризуя один из видов оружия аборигенов Центральной Австралии — очень тяжелые деревянные мечи (муррауирри), Г. Хорн и Г. Айстнон отмечают, что ими пользуются только в бою и только крупные, сильные мужчины, а во время перекочевки эти мечи несут женщины (1924, с. 73).

Рассматривая систему обмена у австралийцев, С. А. Токарев отмечает: «Особенно поразителен тот факт, что приходилось иногда переносить на большое расстояние значительные тяжести. Например, тяжелые каменные плиты для зернотерок добывались в западном Квинсленде в районе Валайя и по хребту Токо». Вытесанные и отшлифованные плиты путем обмена попадали оттуда в весьма отдаленные районы по рекам Джорджина, Муллиган и Даймантина. Сообщающий об этом факте Рот выражает изумление «по поводу того, что австралийские женщины переносили на такое огромное расстояние эти тяжелые камни» (С. А. Токарев, 1956, с. 201). Р. Гоулд также свидетельствует, что в Западной пустыне камни для зернотерок перетаскивали женщины (1969, с. 77).

Базедов пишет, что жены у аборигенов рассматриваются как «средство транспортировки» всего имущества (1925, с. 222). Любопытно, что Ф. Роуз связывает одну из причин исчезновения полигинии у современных коренных центральноавстралийцев с появлением в их хозяйстве верблюдов. Он, в частности, приводит ответ одного аборигена питьяндьяра, которого спросили, почему у него всего одна жена. Человек этот сказал: «А зачем мне еще жена? Вот этот, — он показал на принадлежащего ему верблюда, — снесет больше, чем десять жен» (1972, с. 237).

Тот утилитарный подход, который характерен для отношения мужчин аборигенов к женам, хорошо выразил один житель северного Арнемленда, жена которого ушла к другому мужчине. Он сказал «похитителю»: «Зачем ты увел у меня жену? Тебе никогда не обещали ее, а я несколько лет платил за нее выкуп. Она собирает много пищи, и так как у меня нет других жен, я хочу получить ее назад» (У. Чеслинг, 1961, с. 77—78).

Однако несмотря на то, что женщины добывают большую часть пищи, несут подавляющую часть забот, связанных с уходом за детьми, и выполняют множество других обязанностей (собирают топливо для семейного костра, приносят воду, готовят пищу, во время переходов семьи со стоянки на стоянку переносят все пожитки, а также несут маленьких детей и т. п.), их значение в жизни общества оценивается много ниже, чем значение мужчин.

Похороны женщины, как правило, сопровождаются более скромной и менее сложной обрядностью, чем похороны мужчины. Например, Роуз пишет о похоронах женщины лоритья: «В этом случае обряд был исполнен без особой торжественности, потому что Ануба была просто старая женщина, следовательно, немного значила для общества. Если бы на ее месте оказался мужчина, умерший во цвете лет, выполнявший важные общественные функции, в обрядах участвовал бы весь лагерь. Женщины наносили бы себе раны так, что лилась бы кровь, и жалобы слышались бы в течение нескольких дней. А так в лагере очень немного и сдержанно поплакали. Все были заняты тем, что старались укрыть от дождя свои хижины» (1972, с. 208).

Отмщение за убийство женщины, действительное или предполагаемое, не считается делом столь важным и необходимым, как месть за смерть взрослого инициированного мужчины. Обида или физические увечья, нанесенные женщине, гораздо реже бывают отомщены, чем обида или увечья, полученные мужчиной (Л. Хайэт, 1965, с. 126).

В одном из мифов аборигенов Юго-Восточной Австралии колдун обещает обеспечить своим соплеменникам богатый улов рыбы и, как бы ручаясь честью, говорит: «Если ваши сети окажутся пустыми, то виринун (т. е. он сам) не будет больше разговаривать с людьми своего племени, а станет только собирать мед и ямс с женщинами!» (Мифы и сказки Австралии, 1965, с. 85).

Уважающий себя мужчина, по понятиям аборигенов, не станет много разговаривать с женщинами. Поэтому этнографы стараются поменьше общаться с женщинами-аборигенками — не из опасения вызвать ревность мужчин-аборигенов, а из опасения утратить их уважение. Мужчины не будут доверять этнографу в серьезных делах, если увидят его подолгу говорящим с женщинами (Дж. Гринвей, 1972, с. 102—103).

Мужчины-аборигены обладают гораздо большими, чем женщины, возможностями добиться высокого личного авторитета в коллективе. Умелый и опытный охотник может сделаться одним из самых уважаемых людей в общине, женщина же добросовестной и старательной работой может приобрести лишь определенный вес в глазах других женщин и заслужить одобрение мужчин (возможно, они даже будут ставить ее в пример своим женам). Но как бы много пищи ни приносила женщина, она никогда не будет обладать авторитетом, равным авторитету охотника.

Едва ли не самым большим почетом пользуются у австралийцев колдуны и знахари; их существование и их деятельность связаны с довольно сложным, прошедшим долгое развитие общественным институтом. Человек, прежде чем стать признанным специалистом в этой области, должен подвергаться особым длительным инициациям, сопряженным с многочисленными обрядами и испытаниями, овладеть целым комплексом эзотерических представлений. Как показывает А. Элькин в специальном исследовании (1977), колдуны и знахари составляют как бы замкнутый круг, своего рода элиту. Как правило, в нее имеют доступ только мужчины; женщины могут пытаться практиковать лишь простейшие виды магии, не требующие, по представлениям аборигенов, специальной подготовки. Правда, есть и исключения: в отдельных племенах и женщины бывают признанными специалистами в области магии, проходят особую подготовку (А. Элькин, 1978, с. 123; Р. Берндт и К. Берндт, 1964, с. 384).

Высокую репутацию австралийцу дают также обширные знания в области религиозной обрядности, священной мифологии и истории своего племени, а также мастерство в изобразительном искусстве, танцах, пении. Все это связано с теми видами деятельности, в которых участие женщин либо ограничено, либо вообще исключается. Так, мы не нашли сообщений о женщинах-художницах, создающих изображения на коре или наскальные изображения. Правда, женщины валбири и питьяндьяра иллюстрируют рисунками на песке рассказы мифологического содержания (Н. Мунн, 1973; С. Воэн, 1973). Другой вид изобразительного творчества, в котором участвуют женщины, — раскрашивание тел во время обрядов. Не только в инсценировках священных мифов, но и в драматических представлениях, имеющих общедоступный, развлекательный характер, актерами бывают только мужчины, они исполняют и женские роли. Во время общедоступных церемоний женщины чаще всего выполняют второстепенные функции: поют в хоре, отбивают ритм, сопровождают ритмическими движениями танцующим мужчинам, одним словом, дополняют общую картину, как бы создают фон. Иногда женщины выступают с сольным пением или танцами, но гораздо реже, чем мужчины. Женщины часто рассказывают общедоступные мифологические версии и сказки; в северных частях Австралии они, так же как и мужчины, сочиняют песни, отражающие различные события повседневной жизни и чаще всего связанные с любовными переживаниями. Но и в этой области возможности мужчин завоевать популярность намного шире.

Австралийские нормы отстраняют женщин от руководства общественной жизнью, которая у аборигенов регулируется только мужчинами. Мужчины контролируют собственность на промысловые угодья и на природные ресурсы. Все решения, связанные с использованием общинной территории и ее богатств (например, охры, древесины, камня и т. д.), принимают мужчины. В руках мужчин находится обмен различными продуктами между отдельными группами. Только инициированные мужчины обсуждают и разрешают все внутриобщинные конфликты и споры, выносят решения о наказании нарушителей тех или иных социальных норм. Только мужчины решают вопросы, связанные с межгрупповыми и межплеменными отношениями. Важно подчеркнуть, что мужчины, среди которых решающее слово принадлежит наиболее влиятельным старшим членам коллективов, проводят свои обсуждения втайне, зачастую уходя из главного лагеря (А. Хауит, 1889, с. 107; С. Гейсон, 1874, с. 14).

Наиболее четкое и законченное проявление существующая разница в общественном положении мужчин и женщин находит в сфере религиозной деятельности. И мужчины, и женщины одинаково включены в тотемическую систему аборигенов; в соответствии с их верованиями, все члены общества — мужчины, женщины, дети — тесно связаны со священным миром Сновидений, в нем обитают души людей до рождения, в него возвращаются они после смерти. И мужские, и женские образы в равной мере фигурируют в религиозной мифологии. Но только мужчины могут быть посредниками между людьми и священным миром Сновидений. Нормы, регулирующие религиозную жизнь, строятся так, чтобы женщины не соприкасались с тем, что наделено, в сознании аборигенов, наиболее могущественными магическими свойствами. Женщины не должны приближаться к тотемическим центрам, не должны знать священных мифов, слушать священные религиоз-

ные песни, смотреть на священные эмблемы. Так, в Центральной Австралии, считаясь обладательницами индивидуальных священных реликвий — чуринг (означающих для аборигенов примерно то же, что значила для Кащея Бессмертного игла, на конце которой держалась его жизнь), женщины и близко не должны подходить к тому месту, где хранятся эти предметы. Обладая культовыми тотемами, они никогда не принимают участия в обрядах, посвященных этим тотемам; считаясь обладательницами индивидуальных версий священных тотемических песен, они не могут исполнять эти песни.

Те обряды, которые, по представлениям аборигенов, являются особенно важными, обеспечивающими само существование людей и всего, что их окружает, как правило, не доступны для женщин и проводятся на особых священных площадках вдали от основного лагеря. Таковы, например, обряды плодородия — кунапики в Северной Австралии, интичиума в Центральной Австралии.

Когда мужчины уходят на церемониальную территорию, женщины, оставаясь в основном лагере, должны соблюдать определенные табу и совершать определенные действия: исполнять песни, танцевать, отвечать на ритуальные выкрики мужчин, доносящиеся издалека и т. п. Все это происходит под руководством какой-нибудь опытной старой женщины, но обычно в лагере остается еще кто-нибудь из старших мужчин, чтобы наверняка знать, что все идет как надо (А. Элькин, 1979, с. 214).

Главной задачей женщин в период длительных и сложных церемоний, когда мужчины оставляют свои хозяйственные занятия, является регулярное снабжение последних пищей.

В некоторых эпизодах больших церемониальных циклов женщинам разрешается участвовать, однако их действия при этом всегда строго контролируются мужчинами. В большинстве случаев они не должны знать ни содержания, ни последовательности тех сложных церемониальных циклов, в отдельных частях которых принимают участие. Нередко, когда отдельные этапы религиозных церемоний имеют место в общем лагере, присутствующие женщины и дети должны в определенные моменты ложиться на землю вниз лицом, отворачиваться, накрывать головы шкурами, затыкать уши и т. п., чтобы не видеть и не слышать происходящего. Особый интерес представляют обряды ябудурува и балгин (в Северной Австралии) и энгура (в Центральной Австралии), во время которых женщин ненадолго допускают на священные обрядовые площадки, где выставлены священные предметы. При этом мужчины руководят каждым шагом женщин, контролируют все их движения так, чтобы они лишь в отдельные минуты, только мельком могли видеть актеров, участвующих в представлении, священные символы, которыми украшены их тела, и используемые в обряде эмблемы. Как пишет Элькин в работе об обрядах ябудурува (1961), женщины уходят со священной площадки, не сделавшись осведомленнее, чем они были, когда пришли. К. Мэддок называет эти обряды «обрядами исключения»: женщинам в психологически напряженной обстановке на мгновение показывают то, что должно быть выше их понимания; временная близость женщин к сфере священного допускается с тем, чтобы в яркой ритуализованной форме подчеркнуть и закрепить их постоянную удаленность от этой сферы. Это особый психологический прием (1972, с. 147—151).



Абориген из Центральной Австралии;
авторитетный лидер из племени валбири



Мужчина из Северной Австралии;
неизменно выступал в роли примирителя при возникновении конфликтов;
женщина тиви, заслужившая уважение окружающих разнообразными
познаниями и навыками, добродушием и чувством юмора



Женщина тиви, прошедшая инициацию наряду с мужчинами;
искусный мастер художественной резьбы из племени тиви



Девушка из Северной Австралии;
опытный знахарь из Северной Австралии



Девочки из Центральной Австралии



Абориген из северо-восточного Ариемленда, участник многих сражений, выдающийся художник; молодая женщина с независимым характером, утверждавшая, что может выбрать себе мужа по собственному усмотрению



Абориген из Северной Австралии;
знахарь из племени воргайа



Совет старших

мужчин, а также упрощенные (напоминающие сказки, которые аборигены рассказывают детям) и, как правило, устрашающие версии, в которых мужчины представляют свои обряды и мифы женщинам, призваны воздействовать на воображение последних, подчеркнуть значительность действий мужчин, усилить как в женщинах, так и в мужчинах ощущение глубокой разницы между ними.

Несколько упрощая, можно выразить представления аборигенов о том, в каком отношении находятся мужчины и женщины к самым ответственным религиозным обрядам и всему, с ними связанному, следующим образом: священные обряды в равной мере нужны и мужчинам и женщинам, они «обеспечивают благополучие» как первых, так и вторых, но женщины не обладают данными, необходимыми для того, чтобы наравне с мужчинами участвовать в этой деятельности, входить в соприкосновение с могущественными силами Сновидения — они могут лишь все испортить, нарушить то равновесие, которое поддерживают мужчины своими магическими действиями.

Во многих австралийских племенах у женщин существуют свои собственные обряды, некоторые из них проводятся втайне от мужчин. Однако направленность женских обрядов совсем иная, чем направленность священных церемоний мужчин. В большинстве своем женские обряды сопряжены с любовной магией, часть из них связана со специфическими функциями женского организма (например, с рождением детей); некоторые церемонии посвящены исполнению песен и представлений на мифологические сюжеты, объясняющие современное положение женщин в обществе в сопоставлении с прошлым (К. Берндт, 1965, с. 241, 267—268, 273). Во время своих обрядов женщины стремятся с помощью магических песен и символов излечить больных родственников, сделать сильными и здоровыми своих детей, обеспечить благополучное возвращение из далекого путешествия мужей, отцов или братьев, вновь привлечь охладевшего мужа, очаровать «избранника» и т. п. (там же, с. 242—243, 245, 259). Дела, как видно, в значительной степени личные, желания — типичные женские.

Ф. Робертс говорит, что редкая женщина отважится пойти на диггу (так называются женские обряды у алава), не заручившись согласием мужа (Д. Ловкуд, 1969, с. 134). Некоторые мужчины не позволяют женам участвовать в таких обрядах главным образом по личным соображениям: подозревают, что жена «привлекает» любовника, или же опасаются колдовства, некоторые принципиально против того, чтобы женщины имели тайную обрядовую жизнь. Но в целом австралийские мужчины довольно безразлично относятся к женским обрядам (К. Берндт, 1965, с. 245), по-видимому потому, что эти обряды не могут конкурировать со священными обрядами мужчин, а кроме того, у мужчин имеются аналогичные обряды, которые близки по своей направленности к женским церемониям и также в основном связаны с любовной магией; их участники преследуют свои мужские, главным образом личные цели. Так, по данным К. Берндт, на северо-западе центральной части Северной территории женская обрядовая жизнь состоит из двух циклов церемоний: тьарада и явалью (последние проводятся втайне от мужчин и обставлены более торжественно, чем тьарада); подобные же обряды проводятся и мужчинами, один цикл параллельных мужских обрядов тоже называется тьарада, другой — илбинды (К. Берндт, 1950, с. 10). По своему значению эти обряды далеки от главных священных церемоний этого района — обрядов кунанини.

Интересный факт отмечается Дж. Коотом. Работая среди валбири, он узнал, что, хотя обряды явалю являются сугубо женским делом, связанные с ними мифологические представления лучше всего известны одному из мужчин — Томи Тьяпангати, — который как бы несет ответственность за сохранение традиций явалю. Эта обязанность была закреплена за ним нормативно. Некоторые женщины, будучи не в состоянии дать Кооту исчерпывающую информацию о мифологической основе обрядов явалю, советовали ему разузнать все у Тьяпангати (Дж. Коот, 1974, с. 147). Аналогичную ситуацию зафиксировал у аранда Т. Штрелов (1964): женские обряды и мифы досконально известны некоторым мужчинам, и именно эти последние должны заботиться о том, чтобы все это не забывалось и не изменялось, т. е. по существу контролировать женскую обрядность.

Д. Каберри и К. Берндт, а вслед за ними и опираясь главным образом на данные их исследований, А. Элькин и Р. Берндт полагают, что некоторые секретные женские обряды (например, те же обряды явалю) имеют священный характер и потому их можно ставить в один ряд с религиозными обрядами мужчин.

Но складывается впечатление, что, признавая их таковыми, эти исследователи исходят не из представлений, бытующих у самих аборигенов, а из того, что в некоторых песнях, исполняемых женщинами во время тайных церемоний, используются мифологические сюжеты, близкие к сюжетам священной секретной мифологии; что происхождение некоторых обрядов ассоциируется с мифологическими персонажами, подобными предкам-созидателям из священных религиозных мифов; что некоторые женские обряды, так же как и мужские, должны проводиться в определенных местах, которые являются обрядовыми центрами; что иногда, раскрашивая во время обрядов свои тела, женщины изображают символы, сходные с теми, которыми украшают себя мужчины; что во время некоторых обрядов женщины используют предметы, сходные с теми, которые употребляются во время священных обрядов мужчин и т. д.

Однако исследователи, изучавшие аборигенов (в том числе Р. и К. Берндты — 1977, с. 388), указывают, что зачастую невозможно отличить по содержанию священные версии мифов и песен от общедоступных. Сюжеты могут быть совершенно идентичными, все дело в том, в каких обстоятельствах мифы и песни воспроизводятся и какое значение придают им сами аборигены. То же может быть зачастую отнесено и к распространенным типам и формам эмблем и символов (А. Элькин, 1956, с. 9). По форме та или иная дощечка может быть очень похожа на священную гуделку или чурингу и все же не считаться священной. Одни и те же технические приемы и условные обозначения могут применяться в рисунках секретного религиозного характера, в изображениях, используемых в индивидуальном магическом обряде, и в рисунках, не имеющих религиозного или магического значения. Очевидно, единственным критерием «священности» (такое понятие и соответствующие термины существуют у большинства австралийских племен — Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 256—258) тех или иных обрядов или предметов могут быть представления самих аборигенов. Определенных указаний на то, что аборигены — и женщины, и (что особенно важно) мужчины — считают женские обряды священными, мне не встречалось, но многие данные — различия в направленности мужских и женских обрядов, в степени торжествен-

ности обстановки, в которой они проводятся, в жесткости санкций, с ними связанных, и т. п. — достаточно убедительно говорят о том, что женским обрядам придается намного меньше значения, чем священным религиозным церемониям, контролируемым мужчинами. Австралийская исследовательница И. Уайт, имевшая доступ к женским обрядам, пишет: «Я убеждена, что даже женщины признают свои церемонии менее важными, чем обряды мужчин. И мужчины, и женщины считают, что последние устраивают свои обряды только для женщин, а мужчины — для всего общества в целом» (1970, с. 23).

Но такие авторитетные авторы, как Р. и К. Берндты, считают неверным представление о том, что у аборигенов одни обряды ценятся «выше», а другие «ниже», и связывают высказанное здесь мнение (его придерживаются многие австралийские исследователи) с неправильным подходом к конкретному материалу (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 297). Напротив, К. Мэддок в своей обобщающей работе «Австралийские аборигены» приходит к такому же, что и Уайт, выводу (1972, с. 155—156).

Рассматривая религиозные представления и обряды аборигенов, Э. Дюркгейм (1912), а позднее У. Уорнер (1937) высказали мнение, что у аборигенов мужчины воспринимаются как «священные», а женщины — как «земные». В разделе своей книги, который называется «Мужское и женское начала как основополагающие принципы социальной организации, выраженные в обрядах», Уорнер пишет: «Мужское начало в организации теснейшим образом переплетено с понятием ритуальной «чистоты», а женское начало столь же неразрывно связано с представлением о «нечистоте»; первое понятие равносильно понятию «священного», второе — понятию «земного». Эта дихотомия полов, выражавшаяся в представлениях о «священных» и «земных» членах групп, в свою очередь неразрывно связана с таким принципом человеческих отношений, как суперординация и субординация (главенство и подчиненные). Главенствующая группа мужчин, которые становятся «священными», подвергаясь инициациям, и которые посредством совместного проведения священных обрядов поддерживают единство и сплоченность, подчиняет себе женщин, в силу исключенности из обрядовой жизни, а также в силу представлений об их ритуальной «нечистоте» объединенных в другую общественную группу (У. Уорнер, 1937, с. 394).

Утверждения о делении мужчин и женщин у аборигенов на «священных» и «земных» вызвали возражения ряда исследователей, в числе которых следует в первую очередь назвать Каберри и Р. и К. Берндтов. К их точке зрения склоняется и Элькин, хотя в целом он считает, что спор о том, воспринимается ли женщина у аборигенов как «священная» или же только как «земная», носит схоластический характер (А. Элькин, 1939, с. XXVII—XXXI).

Каберри и Берндты полагают, что понятие «священного» связано и с женским началом, потому что, во-первых, женщины, как и мужчины, включены в тотемическую систему и священные обряды обеспечивают, по понятиям аборигенов, и благополучие женщин; во-вторых, исключение женщин из сферы религиозной обрядности не является полным; кроме того, соблюдая определенные правила поведения во время мужских обрядов, они тоже, как считается, содействуют успеху этих обрядов; наконец, у женщин существуют свои тайные обряды, и некоторые из них можно считать священными.

Р. и К. Берндты предлагают понимать участие женщин в священной обрядности в максимально широком смысле: «участие» — это и исполнение женщинами отдельных песен и танцев, и пассивное присутствие на обрядовых представлениях (в том числе с закрытыми лицами или заложенными чем-нибудь ушами), и слушание мужских песен издалека, и соблюдение определенных табу, в том числе пищевых запретов, и снабжение мужчин пищей во время обрядов. Более того, Берндты не без основания указывают, что если бы не было женщин, то мужчинам не от кого было бы делать секреты (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 256—258; 262—264). К. Берндт настаивает также на том, что само понятие «священное» весьма широко и расплывчато и что существуют «степени священности»: между священным и мирским нет четкой грани, мирское постепенно переходит в «немного священное», а оно, в свою очередь, — в «обыденно-священное», а оно уже в «самое священное», и только последнее запретно для женщин (К. Берндт, 1970, с. 43). Очевидно, что в такой трактовке вопрос принимает схоластический характер и полемика теряет научную содержательность, отрываясь от твердой почвы реальных взаимоотношений людей. Известно, что в действительной жизни нелегко обнаружить четкие грани между многими явлениями, тем более их трудно провести между религиозными понятиями и представлениями, но от этого не перестают существовать ни сами явления, ни сами понятия. Наука не может обойтись без определения граней, иначе ускользает сущность происходящего.

Пусть «священное» у аборигенов не отграничивается четко от «обыденного», но важно, что понятие «священного» существует, и все, что наделяется свойством священного, концентрируется в той сфере деятельности, которая принадлежит исключительно мужчинам, в этой области — сгусток «священного»; всякий непосредственный контакт женщин с этой сферой, по представлениям аборигенов, грозит губительными последствиями всему обществу и потому преследуется самым суровым образом. Именно это Уорнер считал решающим критерием. Многие факты, которые выдвигаются оппонентами Уорнера, были ему известны и учтены в его исследовании, но их значение в реальных взаимоотношениях далеко не первостепенно. Термины «священный» и «земная» в применении к мужчине и женщине у аборигенов едва ли удачны, но нельзя не признать, что, указывая на неразрывную связь понятия «священного» с мужским началом, а «земного» — с женским, Уорнер стремился концентрированно выразить одну их самых значительных черт традиционных взаимоотношений в обществе аборигенов.

Исключение женщин из значительной части религиозной деятельности носит отчетливо общественный характер. Это исключение осуществляется в такой форме, которая свидетельствует о том, что оно вызывается к жизни не физиологическими различиями между мужчинами и женщинами или особенностями традиционного хозяйства аборигенов (ни те, ни другие не помогут понять, почему женщине нельзя приблизиться к тотемическому центру и почему ей не следует знать события из жизни своего тотемического предка), а выполняет собственные социальные функции, имеет собственное назначение. Это исключение является как бы идеологическим оформлением, кристаллизацией в общественном сознании той неравноценности в положении мужчин и женщин, которая проявляется во всех сферах традиционной жизни аборигенов.

Здесь возникает еще одна важная проблема. Ведь в первобытном обществе религия, как уже отмечалось выше, неразрывно связана с положительными знаниями, искусством, моральными представлениями, со всем комплексом духовной культуры общества. Но если женщины не проходят инициаций, сопряженных с длительным обучением, и исключены из значительной части обрядовой деятельности, не значит ли это, что и весьма значительная часть духовных ценностей, накопленных обществом, доступна только одной его половине — мужчинам?

К сожалению, приходится ограничиться лишь некоторыми предположениями, и не только потому, что для окончательных выводов нужны специальные исследования, но и потому, что имеющийся в этнографической литературе фактический материал, необходимый для ответа на этот вопрос, совершенно недостаточен.

С одной стороны, работы ряда авторов, в первую очередь Ф. Кабери, К. Берндт, Р. Берндта, А. Элькина, Т. Штрелова, показали, что женщины обладают определенными представлениями, связанными со священными тотемическими обрядами, хотя установить действительный объем этих представлений оказывается в большинстве случаев невозможно из-за деформации традиционной культуры аборигенов. Кроме того, сюжеты священной мифологии и понятия, которыми она оперирует, во многих случаях мало чем отличаются от понятий и сюжетов общедоступных фольклорных повествований или песен. То же, очевидно, относится и к музыкальным ритмам, танцевальным движениям, приемам изобразительного творчества и т. п. И, возможно, таинственность, которая окружает священные обряды, в какой-то мере служит искусственным барьером, призванным сделать недоступным и непонятным многое из того, что в действительности знакомо женщинам.

Но, с другой стороны, религия аборигенов — самостоятельная сфера их общественного сознания, и как целостная система явлений духовной культуры она доступна одним только мужчинам. А так как в синкретической культуре такого общества, как австралийское, религиозные представления могут быть отграничены от других сфер сознания в значительной мере лишь условно, то и непосвященность женщин, проявляясь в реальной обстановке, оказывается не просто непосвященностью в сугубо религиозные тайны.

Например, в своем упоминавшемся уже автобиографическом рассказе аборигенка Булудья говорит, что ей с детства очень хотелось как можно больше узнать о прошлом своего племени. Но на все ее вопросы старшие мужчины отвечали: «Ты — женщина и не должна задавать много вопросов». Ее любопытство удовлетворили двое родичей, происходивших из других племен, они могли свободно говорить с ней, так как те мифологические персонажи, с действиями которых неразрывно связывались реальные события из прошлого мунгари, не были предками рассказчиков (Х. Тонеманн, 1949, с. 21—22). Записывая рассказ Булудьи, Тонеманн обнаружил также, что ей неизвестны существующие в ее племени представления о том, что ждет человека после смерти, и она не может толково и последовательно рассказать о том, как хоронят мертвых, потому что определенные погребальные церемонии исключают присутствие женщин (там же, с. 82). В этнографической же литературе об аборигенах похоронные обряды и представления, связанные со смертью, часто рассматриваются как особая сфера сознания и дея-

тельности, которая не входит в комплекс священной обрядности мужчин и принадлежит всему обществу в целом.

Как отмечает К. Берндт, исследователи, работающие в экспедициях, многократно убеждались в том, что исчерпывающую информацию не только о священных мифах, песнях и церемониях, но и об общедоступном фольклоре и «светских» обрядах можно получить, как правило, лишь у мужчин (К. Берндт, 1970, с. 43—44). Следует помнить также, что в подавляющем большинстве наши сведения о социальной структуре австралийцев и их социальных нормах получены от мужчин-аборигенов.

По-видимому, осуществляя руководство почти во всех сферах деятельности, выполняя более активную, чем женщины, роль во всех видах творчества, мужчины у аборигенов обладают и более обширными, чем женщины, знаниями; эта разница особенно сильна в области религиозных представлений, но сказывается и в других областях.

Однако несомненно, что имеются и такие сферы знаний, духовной жизни, в которых женщины искушены лучше мужчин. Это прежде всего определенные области традиционной медицины. Женщины, главным образом старшего возраста, являются хранительницами фитотерапевтических знаний и лечебных приемов (см., напр., Дж. Коот, 1974, с. 145), в то время как мужчины лечат преимущественно психотерапевтическими средствами (и первые, и вторые знания и лечебные приемы, разумеется, тесно переплетены с магическими обрядами и представлениями).

С женской обрядностью связан целый комплекс специфических представлений, ей присущи свои мифологические сюжеты, свои песни, танцы и т. д. Если женским церемониям у аборигенов придается меньше значения, чем священным обрядам мужчин, то, возможно, объективно женские мифы и песни не менее содержательны и являются не менее действенным средством эмоционального и эстетического удовлетворения, чем те, что принадлежат исключительно мужчинам. Судя по тем целям, которые преследуют магические женские обряды, а также по содержанию ряда песен и мифов, приводимых Каберри, Берндт и Макконел, можно заключить, что женское фольклорное творчество в целом ближе к реальной жизни самих аборигенов, чем священные мифы и песни мужчин, больше говорит об отношениях между отдельными людьми, в первую очередь об эмоциональном содержании этих отношений, о внутреннем мире отдельного человека (ср. Н. Мунн, 1973, с. 113). Остается только пожалеть, что эта сторона традиционной культуры аборигенов изучена хуже других, а те записи женских мифов и песен, которые осуществлялись рядом исследователей, в большинстве своем остались неопубликованными.

Во многих племенах существует сугубо женский вид необрядового творчества — первообытный аналог кукольного театра. Примитивные подобия кукол изготавливаются из воска или глины, слепаются из веревок или соломы, иногда вырезаются из листьев. Каждая фигура символизирует какой-то персонаж из традиционного фольклорного рассказа или только что сочиненной истории. Быстро переставляя их на земле, женщины как бы иллюстрируют пересказываемые ими повествования.

Таким образом, наряду с теми ценностями духовной культуры, которые имеют общедоступный характер, у аборигенов, очевидно, существуют достаточно различные комплексы явлений духовной культуры, которыми владеют

только мужчины или только женщины. Значительную часть того эмоционального удовлетворения, которое дает людям духовная жизнь, мужчины получают среди мужчин, женщины — среди женщин. Это порождает особые эмоциональные связи как между мужчинами, так и между женщинами. И тем и другим свойственно сознание крепкого единства по полу, которое засвидетельствовано многими наблюдателями.

Вместе с тем в литературе нередко встречаются сообщения об известном психологическом антагонизме мужчин и женщин у аборигенов, который особенно явно выражается у мальчиков и девочек, часто принимая форму открытой враждебности в период взросления, когда мальчиков отделяют от женской половины общины и когда готовящиеся стать социально взрослыми члены общины узнают о различиях в социальных ролях, к которым они предназначены.

Социальные последствия разделения труда в производстве, распределение функций в общественной жизни и положение, сложившееся в сфере религиозно-обрядовой деятельности, позволяют говорить о существовании у австралийцев двух разделенных в социальном отношении групп — мужчин и женщин. Эти группы отличаются по образу жизни, духовной культуре, психологии.

Далее, рассмотренные факты показывают, что в обществе с первобытным укладом жизни, при котором все люди находятся в одинаковом отношении к средствам производства, нет прямой, однозначной зависимости между вкладом людей, составляющих разные половозрастные группы, в общественное производство и их социальным статусом. Трудно согласиться с теми авторами, которые в своих теоретических построениях рассматривают такую зависимость как нечто само собой разумеющееся (напр., Б. Хайэт, 1970, с. 2—8; К. Флюэр-Лоббан, 1979, с. 346). Некоторые исследователи объясняют более низкий статус женщин, которые производят значительную или даже большую часть средств к жизни, тем, что добываемая мужчинами мясная пища калорийнее, вкуснее и ценится выше, чем растительная, а изготовление тех орудий труда и предметов, которые производятся мужчинами, требует большего технического мастерства, чем изготовление тех вещей, которые производятся женщинами (напр., Э. Фридл, 1975, с. 13, 22).

Однако вряд ли правомерно выводить социальное положение целых групп людей из субъективных оценок качества пищи. Этот способ рассуждений уже подвергался критике в литературе. Особенно отчетливо проявляется его слабость при сравнении австралийских материалов с материалами по бушменам Калахари, пигмеям мбути, негритосам Малайзии. Во всех этих обществах мужчины — поставщики мясной пищи, женщины — растительной. Однако в трех последних, в отличие от общества аборигенов Австралии, статусы мужчин и женщин равны или почти равны (К. Эндикотт, 1981, с. 5—8).

Что касается более высокого технического мастерства мужчин, то такое утверждение само по себе вызывает обоснованные сомнения (доводы его критиков приводятся, например, в работе Я. де Льове, 1964). А. Н. Максимов потому, главным образом, и считал общество аборигенов стоящим «накануне земледелия», что австралийские женщины владели такими сравнительно сложными способами обработки съедобных растений, которые характерны для ранних земледельцев (А. Н. Максимов, 1929). Особого мастерства

требовало приготовление еды из ядовитых растений, сложные технические приемы применялись при плетении корзин, сумок, сетей, циновок.

Наконец, среди австралийских мужчин также выделяются группы людей с более высоким и более низким статусом, и группу самых влиятельных составляют не выдающиеся охотники и не искусные мастера, а мужчины, которые наряду с обычной производственной деятельностью глубоко овладели религиозными тайнами и руководят обрядами.

Принцип «чем больше вклад в производство, тем выше социальная оценка» проявляется только тогда, когда дело касается статусов отдельных членов общества в среде людей, занимающихся одной и той же деятельностью (охотник среди охотников, собирательница среди собирательниц и т. п.). Но когда речь идет о соотношении статусов целых групп, представители которых занимаются различной деятельностью, все обстоит значительно сложнее. Единственный род деятельности, который дает высокий статус целым группам людей, — это деятельность религиозная. Но высокая оценка религиозной деятельности не причина высокого социального положения мужчин, а скорее его следствие: в силу тех или иных причин религиозная деятельность сделалась инструментом, поддерживающим преобладание мужчин.

В задачи настоящего исследования не входит выяснение причин той разницы в социальном положении мужчин и женщин, которая наблюдается у австралийцев. Да и вряд ли такую задачу можно решить на материалах одной только австралийской этнографии.

Индивидуальное поведение и отклонения от норм

Несмотря на то что многие из охарактеризованных в предыдущем разделе порядков действуют весьма жестко, они далеко не всегда определяют реальные отношения и индивидуальное поведение аборигенов.

Б. Малиновский, анализируя отношения между мужьями и женами, ссылается на большое количество фактов самого различного характера. Среди них имеются сообщения о таких семьях, в которых мужья приходят в ярость при малейшем неповиновении жен и женщины постоянно ходят с травмами и шрамами, и о таких, в которых молодые мужчины во время длительных переходов группы несут на руках своих старых ослабевших жен, не желая расставаться с ними, хотя обычай и позволяет оставить их (1963, с. 67—84).

В литературе можно встретить свидетельства о мужчинах, которые отказываются от дополнительных жен, живут с одной женой и не стремятся обзавестись другими. Находятся мужчины, которые, обнаружив, что жена хочет соединиться с другим мужчиной, добровольно отпускают ее. Известны случаи, когда мужчины, от которых сбежали жены, отказываются от места женщинам и их избранникам, хотя правила в таких случаях требуют, чтобы и женщина и ее «похититель» были сурово наказаны. Если мужчине удастся отвоевать у соперника «неверную» жену, он вправе жестоко наказывать ее, многие аборигены так и поступают, но есть упоминания о таких мужчинах, которые делают это лишь символически или же вовсе обходятся без наказания.

В литературе об аборигенах можно встретить сообщение о мужчине, который убил жену за то, что она во время менструации спала, завернувшись в его одеяло (У. Армит, 1879, с. 459—460), и рассказ о мужчине, который, рискуя подвергнуться тяжелому наказанию, спас жену, нечаянно уничтожившую священную реликвию и приговоренную руководителями обрядов к смерти (У. Уорнер, 1937, с. 160).

У австралийцев выработаны особые способы наказаний мужчин, раскрывающих религиозные тайны женщинам. По-видимому, есть мужчины, у которых стремление к духовной близости с женщиной пересиливает самые строгие запреты.

Несмотря на то что нормы, регулирующие отношения в браке, выражают в некотором смысле утилитарный и жесткий, на современный европейский взгляд, подход к женщинам, подход, как бы лишенный эмоционального содержания, нередко описания жизни отдельных австралийских семей свидетельствуют о глубокой привязанности мужей к своим женам.

Многие австралийские мифы рисуют счастливую и благополучную жизнь двух супругов или молодой семьи, в которой царит полное согласие. С особой выразительностью такие картины изображаются в мифах племени вик-мункан (У. Макконел, 1957). По тому, как построены эти мифы, можно понять, что рассказываются они для удовольствия слушателей и самих рассказчиков, которые, очевидно, вносят в повествование многое из личного опыта или опыта своих близких, так как эти рассказы изобилуют разнообразными бытовыми подробностями.

Мужчина и женщина вдвоем, иногда с детьми, на протяжении многих дней бродят в лесу, занятые добыванием пищи. Во всех их действиях чувствуется слаженность, каждый знает свое дело, свои обязанности по отношению к другому. На стоянках они кладут друг перед другом еду, которую нашли во время пути. Если между ними возникают разногласия, они разрешают их путем уступок, и муж далеко не всегда командует женой. «Пойдем дальше!» — говорит мужчина жене. — «Давай приготовим нашу еду здесь!» — говорит она. Они собирают хворост, чтобы испечь корни в золе. После долгого пути они делают стоянку, на следующее утро просыпаются, некоторое время лежат в тени, потом мужчина говорит: «Жена! Теперь пойдем!». — «Нет, давай останемся здесь! Все мое тело устало! Я чувствую себя такой слабой!» Они остаются. Они видят на дереве соты с медом. Он лезет на дерево, «чтобы достать мед для нее». Женщина кричит: «Муж, будь осторожен, сук сломается!» — «Нет, жена, он не сломается, он крепкий!» (У. Макконел, 1957, с. 82—89).

Иногда двое изображаются в мифах как одно целое: «Они убивают копьем валлаби. . . они подходят к лагуне. Они плывут и собирают корни кувшинок, заполняя сумки прямо до самого верха. Они выходят из воды и садятся на берегу. Они замерзли» (там же, с. 82). В конце одной из таких историй женщина засыпает и не может проснуться — она «уходит вниз», в аува (тотемический центр, ведь все действующие лица — тотемические предки). Мужчина следует за ней: «Жена ушла! Я не могу оставаться здесь один! Я пойду вниз вместе с ней!» (там же, с. 90).

Только в тех мифах мункан, которые объясняют и обосновывают существующий порядок во взаимоотношениях мужа и жены, действующие лица — мужчина и женщина — строго следуют традиционным правилам распределе-

ния хозяйственных обязанностей и функций. В других же мифах, которые имеют иные объяснительные задачи, мужчина и женщина нередко выполняют одну и ту же работу вместе или по очереди, вместе решают, что и как делать, во всем советуются друг с другом. По-видимому, так бывает и в жизни: правилам не всегда следуют, особенно когда мужчина и женщина остаются вдвоем и некому обсуждать их поступки. Может быть, не случайно истории, в которых действуют только двое — мужчина и его жена — в большинстве своем лишены всяких конфликтных ситуаций, мирное и благополучное течение жизни ничем не нарушается.

Несколько историй мункан рассказывают о том, как у мужчины и женщины рождается первый ребенок. В одной из них муж и жена долго бродят вдвоем. Мужчина говорит: «У нас двоих нет ребенка! Нет ни одного!...» Потом жена сообщает, что у них скоро будет ребенок, и он отвечает ей: «Теперь мы не будем одинокими!» Когда приближается время родиться ребенку, мужчина берет на себя обычную работу жены, всю ношу он несет сам, приносит жене еду, собирает хворост для них обоих и разводит костер сначала для нее, затем для себя (для австралийского мужчины — это проявление серьезного внимания к женщине). Во время родов он уходит подальше от стоянки (место рождения ребенка запретно для мужчин). После рождения ребенка родители соблюдают целый ряд пищевых ограничений, чтобы новорожденный был сильным и здоровым; родителям не разрешается приближаться друг к другу несколько дней и разговаривать друг с другом. Но здесь они позволяют себе маленькую хитрость. Мужчина возвращается на стоянку, где лежат его жена и только что родившийся младенец.

— Я хотел бы знать, что это такое? — говорит он себе громко.

— Наш ребенок родился! — выкрикивает женщина, ни к кому не обращаясь из-за табу.

— Я беспокоюсь, не девочка ли ребенок!

— Ребенок — не девочка!

— Ребенок — мальчик?

— Ребенок — мальчик!

Муж ставит свои копы немного поодаль от женщины и ребенка, собирает хворост для нее и выкапывает ямс для нее» (У. Макконел, 1957, с. 135).

Через несколько дней тело ребенка становится более темным и мать чувствует себя хорошо, она готовится нести ребенка к отцу. Она собирает ямс и мелкую рыбу и наполняет три сумки: в одной — еда для нее, в другой — для ее мужа и в третьей — для ребенка, «чтобы он отдал еду отцу». Она делает себе «прекрасный новый веревочный передник» и надевает его. Она мажет свое лицо глиной и тело золой. Ребенка «она всего мажет черным углем и проводит черту белой глиной вдоль его носа», она делает «прелестный ошейник для своего ребенка», повязывает «прелестный шнурок вокруг его шеи...» «Подбирая свои сумки, она одну вешает на голову, другую — через плечо, а третью — на руку. Поднимая ребенка, она несет его на руках. Так она несет родившегося ребенка к отцу... Отец, сидя с перекрещенными ногами на своей стоянке, протягивает руки, чтобы взять ребенка. Она кладет ребенка ему на руки. Вместе они держат его так: он сидя, а она — стоя на коленях перед ним. Глядят друг на друга. Потом отец берет ребенка и кладет себе на колени. Смотрит на него. Он берет пот из подмышек и мажет им ребенка, мажет его лоб и лицо.

— Это мой сын. . . Я буду заботиться о нем всегда! — он играет с ребенком. — Этот наш ребенок — прекрасный! Ты — прекрасная женщина!»

Вскоре они могут продолжать путь. «Ты носи ребенка, а я понесу рыбу и копыя», — говорит мужчина. Они идут, потом делают стоянку. «Она бежит за хворостом, приносит его на голове, бросает на землю. Она разводит костры для мужа и для себя. Ребенок лежит посередине. Они едят рыбу. Вечером, когда солнце садится, они ложатся на землю. Они болтают о том, о сем, пока не засыпают. Ночью костры гаснут. Женщина встает, идет за хворостом. Снова разводит костры. Потом ложится и опять засыпает» (У. Макконел, 1957, с. 132—139, 157).

В статье «Один день из жизни аборигена диери» Р. Берндт приводит рассказ мужчины диери о том, как проходили его дни, когда племя вело еще традиционный образ жизни. Вот что он рассказывает о своей жене: «Она сильная женщина с крепким телом, тело у нее молодое, не то что у многих других женщин. Она родила четверых детей. Наш старший сын уже готов пройти свое первое испытание. . . Сейчас наши дети ушли к моей матери. Мы позавтракали и сидим у костра. Мы говорим о второй жене и о том, как она будет собирать много пищи. Моя жена говорит, что может быть, она станет ревновать, но все будет в порядке, если я не буду проводить с другой слишком много времени. Я обещаю ей это, и она смеется и ласкает меня. Потом я рассказываю ей о церемонии миндари, которая была прошлой ночью. Там было ритуальное совокупление, в котором и я принимал участие. Моя жена, кажется, ревнует и немного сердится. . . И я повторяю ей снова и снова, что она — совсем другое дело. . . Так, как с ней, не может быть ни с одной другой женщиной» (Р. Берндт, 1953, с. 190, 194—196).

Уорнер рассказывает об одном аборигене по имени Бенайтмалои, у которого было три жены. Старшая из них (когда-то давно он увел ее у другого мужчины) вызывала возмущение всех его родственников постоянными любовными приключениями и доставляла ему массу неприятностей. Из-за нее постоянно страдала его репутация. Однажды после поединка с очередным ее «поклонником» Бенайтмалои объявил всем в лагере, что прогоняет эту женщину, она может идти куда хочет, он устал от нее. И потом он ее побил. Тогда один проницательный старик сказал Уорнеру: «Он ее не прогонит. Я вижу, что делается у него в голове. Он поколотил ее после того, как сказал, что прогонит». Действительно, Бенайтмалои оставил женщину у себя (1937, с. 90).

Правила, в соответствии с которыми заключаются браки, как уже говорилось, не предусматривают индивидуального выбора (для женщин — всегда и в ряде случаев для мужчин), а также взаимного чувства между мужчиной и женщиной. Но чувство это постоянно возникает у австралийцев и во многом определяет реальные отношения. В источниках эта сторона жизни аборигенов находит отражение в виде отдельных замечаний или обобщений, сделанных людьми посторонними, а в австралийском фольклоре она представлена как бы изнутри, и мы узнаем то, что недоступно европейским наблюдателям или ускользает от них.

У аборигенов Австралии широко представлен песенный жанр, который является своего рода любовной лирикой. Особое развитие этот вид творчества получил в северо-западном Арнемленде, здесь в нем пробовали себя почти все.

Берндты приводят некоторые из таких песен. Женщина поет:

Я все думаю и думаю о нем,
Я хочу, чтобы он вернулся,
Я хочу видеть его лицо,
Я почувствовала бы себя счастливой внутри,
Если бы увидела его лицо.

Мужчина поет, обращаясь к другу:

Пойди, пойди поищи ее следы,
Быть может, она перешла на другой берег реки,
Верни ее, я не могу не думать о ней. . .

Две женщины разговаривают, одна из них видит костер вдали и поёт:

Посмотри! Там в Вандили горит костер,
Огонь напомнил мне то время,
Когда он был со мной. . .

(*Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 379*)

В традиционных условиях у аборигенов не случалось самоубийств, но, по словам Берндтов, в таких песнях можно встретить угрозы покончить с собой, если он (или она) уйдет навсегда, или уверения в том, что автор умрет от тоски в разлуке с избранницей (там же, с. 454).

Индивидуальная любовь находит общественное признание в распространенных повсюду в Австралии обрядах любовной магии. В культуре аборигенов выработались свои приемы ухаживания, свои символы любви и нежности.

В одном из мифов мункан мужчина, проходя мимо таинственной лагуны, увидел девушек-духов, играющих в воде. Одна из них ему очень понравилась. Он схватил ее. «Она была очень испугана и боролась, но затем пошла с ним. Он взял пот из своих подмышек и намазал им ее щеки, ее спину, намазал все ее тело. Затем он взял палочки для разведения огня и развел костер. Набрал сухих листьев и зажег их, согревая ее глаза, щеки, руки горячими листьями. Надрезав себе руку каменным ножом, он взял свою кровь и намазал ее лицо, ее волосы, ее глаза и уши. Он поднял ее на руки, говоря: «Теперь ты моя женщина!» Она ответила: «Я — твоя женщина! Возьми меня на свою землю!» (У. Маккэнел, 1957, с. 147—148).

В мифе «Кекуян, иглистый муравьед» (мункан) Кекуян следил за Тинтаувой, женой мужчины — ковровой змеи. «Муравьед смотрел на Тинтауву нежно, глазами влюбленного. Тинтаува послала ему любовный красный шнурок в знак взаимности. «Теперь бежим», — сказал Кекуян. «Хорошо», — ответила она» (там же, с. 96).

Охваченные сильным чувством, мужчина и женщина убегают, зная наверняка, что расплаты им не миновать, что они рискуют жизнью. Скрываясь в лесу, они все время боятся преследования, и все же им хорошо вместе: «Мужчина убивает эму. Женщина выкрикивает: „Ну, теперь! Подбирай копыя и неси его!“ — и, подходя, она говорит гордо: «Он убил копыем эму для нас обоих. Это сделал мой муж! . . .“ Наутро он сидит и чинит копыеметалку. Женщина лежит рядом, ее голова на ноге мужчины» (там же, с. 144).

По свидетельству миссионера Л. Трелькельда, изучившего язык одного из племен Нового Южного Уэльса (окрестности Ньюкасла), в этом языке

отсутствует слово «любовь», но это чувство передается описательно особым устоявшимся словосочетанием, которое приблизительно означает «получать радость вместе» (1974, т. I, с. 162). Берндты отмечают, что в племени гунвинггу (северо-западный Арнемленд) такие «эмоционально окрашенные» отношения между мужчиной и женщиной называются марараидж. Аборигены говорят, что люди, которых связывают отношения марараидж, испытывают волнение, даже прикасаясь к личным вещам друг друга, поверяют свои сердечные тайны третьим лицам, обмениваются символическими посланиями и маленькими подарками. Мужчина выражает ненависть и ревность к мужу своей избранницы, которая точно так же относится к его жене (1964, с. 164).

Чувства, возникающие между мужчинами и женщинами, постоянно идут вразрез с существующей системой брака. Бегство женщины от мужа (или жениха) с другим мужчиной — ситуация, без которой не обходится ни одно описание жизни аборигенов. Она очень часто находит отражение в мифах и сказках австралийцев, а также в передающихся из поколения в поколение историях, которые запечатлевают события, происходившие в действительности (повествовательный жанр, получивший особое развитие в северо-западном Арнемленде; много примеров таких рассказов приводят Берндты — 1951). И даже у австралийских детей, которые всегда в курсе всех проблем взрослых, одна из самых популярных игр — игра «в мужа, жену, любовника, побег и драку» (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 164).

«Похищение» или «бегство» замужней женщины, как правило, сопровождается вооруженным конфликтом, в который иногда втягиваются целые группы людей. Общественное мнение в таких случаях на стороне мужа, он может рассчитывать на поддержку родственников и друзей, а положение беглецов весьма незавидно: мало кому удастся избежать наказания. Но если мужчина и женщина обладают необходимым мужеством и упорством и сумели уцелеть, а покинутый муж не может одолеть соперника или готов удовлетвориться материальной компенсацией, брак таких беглецов считается «законным».

Многие авторы, описывая способы приобретения жен у аборигенов, в качестве одного из них называют «брак побегом» — единственный, при котором возможен индивидуальный выбор для обоих партнеров. Возможность эта не реализуется без борьбы, но то, что она существует, очень важно: в ней получает общественное признание одно из наиболее сильных стремлений человека.

По данным В. Рота, в языке племени питта-питта существует особый термин «пундира», которым мужчина называет жену, но только такую жену, которую он выбрал сам; слово это по значению близко к слову «возлюбленная» (1897, с. 38).

Несоответствие между нормами, регулируемыми взаимоотношениями мужчин и женщин, и индивидуальными побуждениями — одна из главных причин сравнительно высокой конфликтности общества австралийцев, которая засвидетельствована многочисленными наблюдателями. Отношения между людьми у австралийцев в немалой степени осложняются практикой полигинии и таких браков, при которых мужчина на 25—30 или даже 40 лет старше жены. Благодаря этим обычаям в общинах аборигенов всегда имеется некоторое количество молодых неженатых мужчин, а также молодых женщин, которым замужество не приносит удовлетворения или которым оно в тягость.

Господство моральных представлений, признающих многоженство и браки пожилых мужчин с молодыми женщинами нормой, не исключает распространения у аборигенов взглядов противоположного характера. Так, во многих мифах аборигенов северо-западного Арнемленда, а также в историях, отражающих реальные события, можно встретить замечания о том, что женщина, которую хотел заполучить в жены тот или иной мужчина, была «слишком молода для него» (Р. Берндт и К. Берндт, 1951). Чеслинг говорит, что молодые люди нередко высмеивают в своем кругу стариков, которые стремятся обзавестись молодыми женами (1961, с. 112). То же отмечают и Берндты (1977, с. 209). В одном из мифов аборигенов Кейп-Йорка мужчина, от которого убежала жена, убедившись в том, что не может справиться с соперником в открытом бою, делает вид, что согласен отказаться от жены. Он говорит: «Она твоя! Я стар и бесполезен для нее. Ты прекрасный молодой человек! Бери её!» (У. Макконел, 1957, с. 96). По-видимому, представление о несправедливости таких браков, когда старый мужчина насильно удерживает при себе молодую женщину, отнюдь не редкость.

Очевидно, именно потому, что у австралийцев достаточно широко распространены отношения, чувства, суждения и поступки, не отвечающие общественным нормам, и имеются не предусмотренные нормами возможности действий, австралийские женщины далеко не всегда становятся существами покорными, психологически подавленными, а так же как и мужчины, обладают индивидуальностями, способностью к проявлению собственной воли и личной инициативы.

Булудья, рассказ которой неоднократно упоминался, говорит, что ее совсем молодой выдали замуж за одного из старших мужчин группы. Ей всегда нравился юноша по имени Мангобори, с которым она с детства дружила. Однако она не сопротивлялась: таков порядок, и слово ее родителей, а затем мужа, было для нее законом. Потом муж умер, и она перешла на попечение его младшего брата, который через некоторое время отдал ее Мангобори. Ему она во всем подчинялась, так же как прежнему мужу, и поэтому жизнь ее текла спокойно, с ней хорошо обращались и никогда не наказывали. Она всегда вела себя так, как ее учили, и была убеждена, что все, чего от нее требуют, правильно и справедливо, даже если ей самой хочется совсем другого. Но такой конформизм свойствен далеко не всем женщинам, многие пытаются бунтовать и проявляют немалое упорство.

В воспоминаниях А. Уэлс (об аборигенах о-ва Милингимби) упоминается молодая женщина, которая была четвертой младшей женой уважаемого всеми мужчины средних лет. Она никогда не скрывала, что ее симпатии принадлежат другому мужчине из той же группы, и неоднократно убежала с ним. Ее всякий раз находили и били. Она недолго бывала грустной, «в ней было много стойкости», и ее не покидала надежда рано или поздно добиться своего (1963, с. 63).

В том же источнике рассказана история еще одной женщины. Однажды, занимаясь какими-то домашними делами, А. Уэлс услышала громкие возмущенные крики: «Мурри йинди! Мурри йинди!» (Несчастье! Несчастье!). Все обитатели лагеря — женщины с маленькими детьми на плечах, подростки, молодые мужчины со связками копий и старшие опытные воины — бегут в одном направлении и все кричат. Похоже, что действительно произошло несчастье, но ни у кого нельзя добиться ответа. На вопрос: «В чем дело?»,

наконец, одна женщина бросает на ходу: «Эта Дамада! Эта Дамада убежала с чужим мужчиной!» Найти Дамаду не удастся, но вечером она сама возвращается в лагерь, где оставались трое ее детей. Оказывается, она убежала от мужа уже много раз. Все сходятся на том, что ее следует убить. Но вмешивается миссионер и прячет женщину в своем доме. Проходит некоторое время, возмущенные соплеменники несколько успокаиваются. Пострадавший муж и его родственники обращаются к миссионеру с просьбой выдать Дамаду, они обещают не убивать ее, а наказать «по-христиански»: решено на неделю отправить ее вместе с детьми на необитаемый островок неподалеку от Милингимби. Через неделю всех четверых привозят обратно: и дети, и женщина здоровы, сыты и веселы, потому что Дамада прекрасно умеет находить пищу и никогда не унывает. После этого она убежала еще несколько раз (и возвращалась к детям), наказания не останавливали ее, но однажды с ней расправились так, что она осталась искалеченной навсегда (А. Уэлс, 1963, с. 77—83).

В тех случаях, когда рвутся старые брачные связи и возникают новые, именно женщины часто делают первый шаг и в последующей борьбе проявляют больше решительности, чем их избранники.

Полигиния, конечно, накладывает отпечаток на психологию женщины. Например, в мифах Юго-Восточной Австралии говорится о сестрах Баллеибаллеи, которые влюбились в одного мужчину без всякого соперничества и сбежали с ним от «законного» жениха (Мифы и сказки Австралии, 1965, с. 132—138). В мифах мункан также рассказывается о сестрах, которые тайком от отца убежали с понравившимся им мужчиной (У. Макконел, 1957, с. 24). Описания реальной жизни аборигенов свидетельствуют о том, что многие женщины, составляющие полигинные семьи, хорошо относятся друг к другу и живут в мире и согласии. Некоторые женщины приветствуют намерение мужа приобрести вторую или третью жену, так как хотят иметь помощницу и подругу (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 199). Спенсер и Гиллен рассказывают об одной женщине аранда, которая была «очарована» с помощью магии женатым мужчиной. Прежде чем уйти к нему, она спросила у жены своего избранника, согласна ли та, чтобы они поселились вместе; первая жена не возражала, и ночью они втроем покинули лагерь (1968, с. 543). Но есть женщины, которые в подобных случаях протестуют настолько энергично, что мужчинам приходится обходиться без второй жены. Бурные ссоры и драки между женами одного мужа, вызванные ревностью и завистью, — ситуации весьма типичные для повседневной жизни аборигенов.

В северо-восточном Арнемленде К. Берндт записала несколько песен, в которых женщины выражают ненависть к другим женам своих мужей. Вот отрывок из одной такой песни. Старшая жена поет, обращаясь к мужу:

Скоро я побью эту твою женщину!
Эту Йаандин! Она — просто мусор!
Эта твоя женщина! У нее отвратительное лицо.
От нее пахнет, как от злого духа.
Скоро она забеременеет, я не буду ухаживать за ней!
Ты, Баандаауи, ты ее муж.
Ты все будешь делать сам,
Можешь сам помогать ей во время родов!

(К. Берндт, 1950а, с. 322).

Некоторые женщины уходят из полигинных семей и предпочитают жить с кем-нибудь из своих родственников; если мужья не очень заинтересованы в них, то они могут и не встретить препятствий при этом (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 197). А. Уэлс упоминает двух женщин, входящих в полигинные семьи (в одной было шесть жен, в другой — семь), которые очень тяготились своим положением и говорили, что хотят быть единственными женами: «Иметь мужа для себя одной». В конце концов одна из них добилась своего, несмотря на возмущение и протесты соплеменников (1963, с. 145—146).

Сообщая о том, как аборигены дурно обращаются со своими женами, европейские наблюдатели обычно добавляют, что многие женщины тем не менее умеют постоять за себя, отвечают ударом на удар и, не желая выполнять какие-либо требования мужчин, нередко первыми затевают ссоры. Такие ссоры находят отражение и в австралийских мифах. Например, мужчина — тотемический предок говорит жене: «У тебя есть руки! Выкопай в песке источник воды для меня!» Она отвечает: «Я не буду копать! У тебя тоже есть руки! Копай сам! Я не буду!» Они дерутся (У. Макконел, 1957, с. 36). Должно быть, одна из таких ситуаций запечатлена в наскальных изображениях Центральной Австралии, где показаны дерущиеся мужчина и женщина (Г. Базедов, 1925, с. 328, рис. 26). И не всегда мужчины выходят победителями из подобных семейных конфликтов. Есть семьи, в которых женщины держат своих мужей в полном повиновении (напр., М. Рей, 1970, с. 168—169). По словам Чеслинга, «встречаются женщины с крутым нравом, они заправляют в своих семьях и в семьях своих сыновей, все время кого-то отчитывают, ворчат и угрожают» (1961, с. 74).

Женщины проявляют живейший интерес ко всему, что происходит в общине; на практике именно они часто формируют общественное мнение. Они активно обсуждают все события и распространяют сведения о поступках и высказываниях окружающих. Как пишут Берндты, сплетни — неотъемлемая часть общественной жизни аборигенов, они выполняют важную функцию: содействуют тому, чтобы люди, не желая заслужить порицание товарищей, следовали общепринятым стандартам поведения (1977, с. 341). Хотя женщины не допускаются к принятию решений, связанных внутриобщинными делами, с проблемами межобщинных отношений, они, громко высказывая свои мнения на общих стоянках, могут во многом влиять на решения мужчин. По наблюдениям У. Чеслинга, женщины часто бывают зачинщицами крупных конфликтов, разжигают воинственные настроения, призывают мужчин к организации экспедиций в места, упрекают их в трусости, пренебрежении к долгу и чести (1961, с. 74). Женщины нередко вмешиваются в возникающие между мужчинами драки, активно пытаются помочь мужьям или родственникам.

Прислушиваясь к разговорам женщин на стоянках, К. Берндт убедилась, что женщины не столь несведущи в вопросах, связанных с мужскими обрядами, как им положено быть. Несколько раз в ее присутствии женщины употребляли слова из тайной мужской лексики, правда, они делали это только тогда, когда рядом не было никого из мужчин (К. Берндт, 1970, с. 45; Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 263).

В среде женщин, как и мужчин, одни пользуются большим авторитетом, чем другие. Обычно в женской половине общины имеются свои лидеры —

женщины, влиянию которых во многом подчиняются все остальные. Высокой репутацией среди женщин пользуются руководительницы традиционных женских обрядов. Хотя у австралийцев считается, что женщины не могут быть настоящими колдуньями и знахарками, заявления об успехах в этой области являются для женщин, так же как и для мужчин, действенным средством заставить окружающих уважать себя. К таким женщинам и мужчины относятся с опаской.

К. Беридт, работая среди аборигенов на западе центральной части Северной Территории, познакомилась с женщиной лет 35—40, которая была создательницей новых своеобразных (сильно отличающихся от обычных) женских обрядов и одной из руководительниц традиционных женских церемоний. Она обладала сильным и властным характером, с воодушевлением и очень детально описывала различные способы убийства с помощью магии, а также распознавания людей, виновных в колдовстве. Другие женщины боялись ее и подчинялись ей, мужчины — уважали и прислушивались к ее мнению (1950, с. 54—55).

По словам Ф. Робертса, встречаются женщины, которые никогда не подчиняются мужчинам и говорят с ними, как равные (Д. Локвуд, 1969, с. 134). Э. Гриббл рассказывает о женщине, которая неизменно выступала примирительницей во время драк между мужчинами (1930, с. 368).

Некоторых женщин благодаря их выдающимся качествам старшие мужчины допускают на свои советы, где решаются важные вопросы, касающиеся жизни общины или племени. Так, Хауит упоминает двух женщин, участвовавших в советах старших мужчин и являвшихся наряду с этими мужчинами хранительницами племенных преданий и блюстительницами древних обычаев (1904, с. 316). Элькин слышал даже от аборигенов рассказы о женщинах — главах общин (1939, с. XXIX).

Предписания, связанные с религиозной деятельностью, имеют наиболее жесткий характер и нарушаются реже всего, но и здесь бывают отклонения от правил. Известны случаи, когда отдельным женщинам разрешалось участвовать в священных обрядах мужчин (К. Беридт, 1965, с. 238—239). Обычно это старые женщины; как говорили аборигены Уорнеру, это женщины, которые уже не похожи на женщин, а похожи на старых мужчин — с «белыми (седыми) головами и белыми волосами на щеках и подбородке» (1937, с. 272). Но одной лишь старости недостаточно, нужны волевые качества, ум и энергия. Вот как Ф. Робертс говорит о женщине, долгое время входившей в число распорядителей обрядов кунапици у алава: «Статус ее остался непревзойденным. Это была героиня племени» (Д. Локвуд, 1969, с. 135).

Таким образом, реальное влияние женщин на ход событий в австралийских коллективах не так уж мало, однако оно проявляется как бы вне социальных норм и зачастую вопреки им. Очевидно, формирование норм поведения в первобытном обществе — процесс сложный и противоречивый, в котором сталкиваются интересы различных групп, в частности мужчин и женщин; при этом интересы мужчин, как показывают австралийские материалы, в целом ряде случаев берут верх. Однако реализация обычаев, закрепляющих преобладание мужчин, встречает индивидуальное сопротивление как женщин, так и мужчин. Поступки австралийцев часто не вписываются в узкие рамки выработавшихся в их обществе правил поведения,

и нередко эти правила нарушаются под влиянием конкретных обстоятельств, в силу особенностей индивидуальных характеров. Действующая в обществе аборигенов регламентация весьма несовершенна и постоянно сталкивается с противоположными ей стремлениями людей, которые определяются материальными условиями жизни и глубокими закономерностями человеческой психики.

В заключение можно высказать некоторые соображения о причинах существующих между исследователями разногласий в оценке социального положения женщин у аборигенов.

Как правило, авторы, называющие статус женщин у аборигенов низким, ставили перед собой задачу дать систематическое (нередко первое или одно из первых) описание всей культуры определенной этнической группы или культуры коренных жителей континента в целом. Среди них такие исследователи, как Спенсер и Гиллен, Базедов, Уорнер и др. Естественно, имея перед собой столь широкие задачи, они стремились выявить самое типичное в социальных отношениях аборигенов, описывали наиболее общие стереотипы поведения, характеризовали такие типы взаимоотношений, которые являются нормой, отражают традиции, обычаи. Собирая материалы, они стремились охватить как можно более широкий круг информаторов-аборигенов. Наблюдая за аборигенами и разговаривая с ними, они прежде всего пытались выяснить, как *н а д л е ж и т* аборигенам поступать в тех или иных ситуациях, какую реакцию обычно вызывают у окружающих те или иные поступки индивида (как бывает? как должно быть?).

Напротив, исследователи, стремившиеся пересмотреть выводы о низком статусе женщин, благодаря трудам своих предшественников имели уже основательные знания о наиболее общих чертах культуры аборигенов и ставили перед собой задачи более узкие и более конкретные, которые решали, ведя полевые наблюдения в небольших группах аборигенов, опрашивая ограниченное число людей, изучая биографии отдельных женщин. Этих авторов прежде всего интересовало, как складывается личная жизнь их собеседниц, какую роль они играют в своей семье, как относятся к ним в коллективе (не как бывает, не как должно быть, а как было с тобой, с твоей сестрой и т. п.).

Собранные Каббери и Берндт материалы показывают, что в повседневной жизни аборигены — и женщины, и мужчины — часто ведут себя не так, как должны были бы вести в соответствии с общей схемой, представленной в трудах других этнографов, что отношения между некоторыми мужчинами и женщинами совсем не соответствуют этой общей схеме и что в коллективах аборигенов женщины играют достаточно заметную роль, а некоторые из них добиваются самостоятельности и независимости. Но в своих выводах эти исследовательницы пошли дальше, чем позволяют их ограниченные материалы: столкнувшись с отклонениями в индивидуальном поведении от общих правил и обычаев, описанных прежними исследователями, они объявили их выводы нуждающимися в пересмотре. Однако индивидуальных примеров, относящихся к ограниченным регионам, недостаточно для того, чтобы делать общие выводы, относящиеся к культуре аборигенов в целом, а опровергнуть многочисленные факты общего характера, на которых строят свои выводы

исследователи первой группы, Каббери, Берндт, а также некоторые другие авторы, как правило, не могут, поэтому они иногда прибегают к не вполне выдержанной логически аргументации. Например, пытаюсь доказать, что статус женщин нельзя считать низким, они приводят факты, свидетельствующие о том, что реально вклад женщин в производственную и иную деятельность весьма значителен (Ф. Каббери, 1939; К. Берндт, 1970; Б. Хайэт, 1970).

Как представляется, трудности, с которыми сталкиваются некоторые исследователи, пытаюсь сделать окончательные выводы о социальном положении женщин у аборигенов, связаны с тем, что они не проводят четкой грани между нормами и их преломлением в индивидуальном поведении, между общепринятыми стереотипами и индивидуальными отклонениями от них. Поэтому одни авторы (Каббери, К. Берндт) дают одностороннюю оценку ситуации, явно преувеличивая значение используемых ими конкретных данных; другие, стремясь быть объективными, вырабатывают смягченные формулировки: статус женщины — это статус «младшего партнера» мужчины (И. Уайт); статус женщин ниже статуса мужчин, но ненамного (Р. Берндт в соавторстве с К. Берндт).

Правильнее было бы сказать, что действующие в обществе аборигенов нормы выражают заметно приниженный статус женщины, но в повседневной жизни не все действия людей регламентированы и не всегда они следуют общим правилам, и поэтому реальная картина взаимоотношений получается как бы смягченной, сглаженной.

Глава II

ВОЗРАСТНЫЕ КАТЕГОРИИ И ГРУППЫ

Термин «возрастная категория» мы применяем, когда говорим о людях на определенной стадии жизненного цикла (например, дети или старики). В большинстве австралийских племен люди делятся на 6—8 (а иногда и более) возрастных категорий, для обозначения которых в языках аборигенов имеются особые слова. Основные возрастные категории мужской и женской половин общества называются, как правило, по-разному. Исключение составляет возрастная категория младенцев или самых маленьких детей (до 2-3 лет). В этом возрасте и девочки и мальчики во многих племенах называются одинаково. Число мужских возрастных категорий часто не соответствует числу женских. В целом можно говорить о таких возрастных категориях у австралийцев: в мужской половине общества — младенцы, мальчики, подростки, юноши, молодые мужчины, мужчины зрелых лет, пожилые мужчины и старые мужчины; в женской половине — младенцы, девочки, девушки, младшие женщины, старшие женщины*. В некоторых племенах

* Термины, употребляемые нами для обозначения возрастных категорий австралийцев, имеют условный характер. Соответствующие слова в языках австралийцев очень разнообразны по своему буквальному значению и часто трудно переводимы. Во многих случаях они заключают в себе какие-то указания на внешние физиологические признаки возраста: появление третичного волосного покрова у юношей, появление первых седых волос у мужчин зрелых лет и т. д. (напр., Й. Фалькенберг, 1962, с. 177—180).

в особую категорию с соответствующим названием выделяются девочки на начальных стадиях полового развития и вместо одной категории младших женщин выделяются две категории, каждая со своим названием. Переход из одной возрастной категории в другую несет с собой определенные изменения в социальном положении, в правах и обязанностях.

Под возрастными группами мы имеем в виду особые объединения аборигенов, в каждое из которых входят представители одной или двух возрастных категорий, но принадлежность к которым определяется, в отличие от принадлежности к возрастным категориям, не исключительно возрастом и даже скорее не столько возрастом, сколько иными факторами, имеющими социальный характер: члены возрастной группы должны обладать определенными знаниями и навыками, выдержать определенные испытания и получить определенную социальную оценку. Включение человека в возрастную группу как бы закрепляется формально — посвящением в тайны религиозно-обрядовой жизни. Вступление в возрастную группу и переход из одной возрастной группы в другую влечет за собой значительно большие изменения в социальном положении, чем переход из одной возрастной категории в другую.

У аборигенов были две возрастные группы — «младшие» и «старшие» мужчины. Эти группы состояли в основном из представителей возрастных категорий молодых мужчин, мужчин зрелых лет и пожилых мужчин.

Только в положении детей (до 7-8 лет) и очень старых аборигенов не наблюдалось значительных различий, связанных с принадлежностью к разным полам. Поэтому мы будем отдельно говорить о младших и старших женщинах, отдельно о младших и старших мужчинах и одновременно о девочках и мальчиках (как о детях в целом), а также о старых мужчинах и старых женщинах (как о стариках).

Взаимоотношениям людей разных возрастов, различиям в социальном положении членов австралийских коллективов, связанных с возрастными различиями, уделяется довольно большое внимание в некоторых обобщающих австраловедческих трудах и во многих исследованиях, посвященных отдельным локальным вариантам культуры аборигенов. Однако эта проблема (в отличие от той, которая рассматривается в предыдущем разделе) не имеет дискуссионного характера и мало исследовалась специально.

Дети и взрослые

Существует некоторое число работ об инициациях и переходе мальчиков в группу мужчин и всего несколько небольших статей о воспитании детей и детстве в обществе австралийцев. Из числа последних можно назвать статью Берндтов о социализации (1972), статью Т. Хернандеза о воспитании детей у аборигенов, живущих по р. Драйсдейл в Северо-Западной Австралии (1941), и статьи М. Картоми (1973) и С. Возн (1973) о детских играх и обрядах в южной группе питьандьяра. Детство, взаимоотношения взрослых и детей — одна из наименее изученных сторон традиционной жизни аборигенов. Здесь мы располагаем очень незначительным количеством конкретных описаний, изображающих отдельных людей и индивидуальные поступки. В большинстве своем сведения о детях у австралийцев — весьма общие и краткие замечания наблюдателей. А с точки зрения задач настоящей работы эта проблема очень важна, и не только потому, что в детстве в основном

формируется личность, развивается индивидуальный характер, но и потому, что отношение к детям, методы обращения с ними ярко характеризуют взрослых.

На основании данных, которые удалось собрать, складывается впечатление, что то заботливое, внимательное и снисходительное отношение аборигенов к детям, которое обычно отмечается европейцами, соответствует существующим в их обществе нормам и устоявшимся моральным представлениям. Один житель северо-восточного Арнемленда говорил Уорнеру: «Если отец или мать плохо заботятся о своих сыновьях и дочерях, все женщины повсюду начинают судачить о них; они называют их сумасшедшими, говорят, что, должно быть, злой дух вселился в их головы, что они совсем плохие. И мы, мужчины, говорим то же самое. Мы не любим видеть, когда с маленькими детьми плохо обращаются» (1958, с. 584). По словам самого Уорнера, «общественное мнение осуществляет сильное и постоянное давление на мать, заставляя ее быть „доброй“ со своими детьми. Ни одна женщина мургинг не отважится ругать и наказывать детей так, как это делают европейские женщины. Такое обращение с детьми здесь считается жестоким, бесчеловечным. Если бы мать стала так обращаться со своим ребенком, она сделалась бы предметом сплетен, о ней говорили бы, что она подобна животному. К маленьким детям предъявляют иные, чем в нашем обществе, требования, их грубости по отношению к матерям часто никак не пресекаются» (там же, с. 98). Т. Хернандез пишет, что у аборигенов Северо-Западной Австралии физические наказания детей до девяти лет считаются недопустимыми. Ударить ребенка, хотя бы нечаянно, — значит совершить непростительный проступок (1941, с. 130). У аборигенов северо-западного Арнемленда считается, что мать должна быть первой защитницей своих детей так долго, как это только возможно. Она должна приходиться им на помощь в ссорах, драках со сверстниками, заступаться за них, если кто-то из взрослых, пусть даже самый близкий родственник, ругает их или пытается наказать, должна оберегать их от дурной молвы и т. д. (Р. Берндт и К. Берндт, 1970, с. 165).

Аборигены считают, что маленьким детям вредно кричать и плакать подолгу, что дети кричат только у нерадивых матерей, детям следует давать все, что бы они ни попросили, если только это не связано с нарушением табу и не опасно для самих детей.

Основные обязательства по отношению к маленьким детям лежат главным образом на матери, в меньшей мере — на отце и близких родственниках. Австралийцы зовут «сиротой» и такого ребенка, у которого умерла только мать. Дети, потерявшие родителей, обычно не погибают и не голодают, однако сирота, в представлении аборигенов, — это несчастный и плохо воспитанный ребенок, который вечно плачет и что-то просит.

С одной стороны, действующие в обществе австралийцев нормы требуют внимания и заботы по отношению к детям, с другой — они отражают низкую оценку социальной значимости детей (до шести—семи лет). Смерть ребенка обычно воспринимается как несчастье только родителями и самыми близкими родственниками; похоронный обряд, как и число участвующих в нем, сводится к минимуму или же вообще отсутствует (Ф. Маккарти, 1957а, с. 152; У. Уорнер, 1958, с. 445). В отличие от убийства взрослого убийство ребенка не считается таким преступлением, в наказании которого заинтересовано все общество в целом. Родители могут отомстить, могут не делать этого. Если мать

(или отец) убивает ребенка до шести-семи лет (такие исключительные случаи зафиксированы в литературе), все окружающие откровенно возмущаются, но коллектив в целом ничего не предпринимает для наказания. Будет ли наказан человек, совершивший такой поступок, или нет — это зависит от личных чувств и взаимоотношений родных ребенка. Жизнь взрослых ценится значительно выше, чем жизнь детей. Детьми до семилетнего возраста полностью распоряжаются родители, действия родителей находят определенную оценку в общественном мнении, но более жесткие способы контроля по-видимому, отсутствуют. Ребенок — член семьи, но еще не член более крупного коллектива.

Некоторые факты дают основание полагать, что социальные нормы аборигенов не ставят серьезных препятствий для инфантицида*, хотя аборигенам известны некоторые способы предупреждения и прекращения беременности. Убийство новорожденного не считается преступлением даже и тогда, когда условия жизни вполне благоприятны, а новорожденные не уроды, не близнецы, и матери их не имеют других маленьких детей. Женщину, которая сразу после родов задушила своего младенца, могут порицать другие женщины, муж может поколотить ее, но может не произойти ни того, ни другого. Неоправданные объективными условиями случаи, когда новорожденных убивали отцы или женщины, помогавшие при родах, засвидетельствованы наблюдателями в различных частях страны. По-видимому, только что появившийся на свет ребенок, по понятиям аборигенов, — еще не человек. Тем не менее в традиционных условиях, как утверждают исследователи (напр., Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 154—155), инфантицид никогда и нигде не принимал сколько-нибудь значительных размеров. Повсюду у аборигенов считалось почетным иметь много детей, дети повышали статус родителей. Но разные люди могли проявлять себя здесь по-разному.

Хернандез знал женщин, которые убили своих здоровых новорожденных либо потому, что это девочка, а не мальчик, либо потому, что ребенок причинил слишком сильную боль, появившись на свет, либо даже потому, что «маленькие дети очень грязные и с ними много возни» (1941, с. 126; см. также: Ф. Маккарти, 1957а, с. 104): Тому же автору в той же группе аборигенов приходилось видеть, как старая женщина отчаянно пытается спасти жизнь младенцу, мать которого умерла во время родов; как юная девушка «любовно и терпеливо» выхаживает слабого и больного младенца — дочь каких-то дальних родственников (Т. Хернандез, 1941, с. 126).

Булудья, на автобиографию которой мы не раз уже ссылались, рассказывает, что первого своего ребенка она убила, как только он родился: «Я просто зажала ему нос пальцами — и все». Так же она поступила и со вторым. Ей приходилось слышать и видеть, как другие женщины делают это; растить ребенка ей казалось слишком обременительным, и, кроме того, она хотела вместе с мужем и другими молодыми парами участвовать в длительных путешествиях. Но третьего ребенка ее уговорили оставить, она к нему привязалась, потом родила и благополучно вырастила еще шестерых. И все в племени считали Булудью образцовой матерью, потому что она старалась, чтобы дети всегда были сыты, и хорошо следила за ними (Х. Тонеманн, 1949).

Как пишет Т. Хернандез, если уж ребенка оставили жить, его обычно

* Убийство новорожденных младенцев.

окружают заботами и ласками. Хаунт отмечает, что аборигенки отдают детям лучшую часть той пищи, которую они собирают или которую приносят мужья, они готовы сами ходить голодными, лишь бы дети были сыты. Женщины по-своему заботятся о чистоте детей и тщательно убирают за ними, чтобы не оставалось ничего такого, что может быть использовано в колдовстве. Они регулярно смазывают детей жиром, в торжественных случаях разрисовывают белой глиной и углем, делают для них украшения. Матери, да и отцы тоже, постоянно ласкают и целуют своих малышек. Если ребенок упал и ушибся, если его сильно ударил кто-нибудь из детей, мать громко плачет, царапает себя ногтями и даже слегка ранит каменным ножом. Л. Трелькельд видел женщину, которая в течение часа металась по лагерю и громко рыдала, когда ее пятилетний сын вместе с несколькими мужчинами отправился в лес смотреть на работу лесорубов-европейцев и не вернулся так скоро, как она ждала (1974, с. 47).

Когда дети дерутся, матери часто кидаются на помощь своему ребенку, и иногда детские ссоры выливаются в драки между женщинами. Даже в сильном раздражении аборигены стараются не бить детей и ограничиваться угрозами. Берндтам не раз приходилось видеть, как мать распалившегося ребенка, которого никак не удается унять, «бьет палкой по дереву или по земле, там, где отпечатались его следы, и таким образом дает выход накопившемуся раздражению, не прикасаясь к ребенку и в то же время как бы предупреждая о том, что она может сделать, если он окончательно выведет ее из себя, но чего предпочитает не делать» (1964, с. 135).

Иногда бывает, что мать или отец дают волю раздражению, ударив ребенка; тогда на помощь «пострадавшему» кидается кто-нибудь из присутствующих родственников. Такой инцидент может быть причиной драки между матерью и одной из бабок, между мужем и женой, между сестрами и т. д.

Не только родители и близкие родственники, но обычно все взрослые члены коллектива ласковы и внимательны к детям. Хернандез отмечает, что у матери маленького ребенка всегда имеется много добровольных помощников, которые готовы взять его на время, чтобы помянуть или поиграть с ним, понести его на руках при перекочевке группы. Если ребенок требует какую-то вещь, которой нет у родителей, но которая есть у кого-то другого на стоянке, мать может обратиться к владельцу со словами: «Дай скорее, видишь: ребенок кричит», — зная, что в такой просьбе никто не откажет (1941, с. 129).

Рассказывая о том, как аборигены любят детей, Хернандез вспоминает такой эпизод. Один старик был за что-то очень обижен на сородичей. «С видом глубоко оскорбленного достоинства, какой бывает только у аборигенов, он собрал свои вещи и пошел прочь от лагеря, видимо, намереваясь никогда не возвращаться». Все, кто при этом присутствовал, усиленно пытались удержать его, но он не обращал внимания на их крики и уговоры. Когда же за ним вслед побежал мальчик лет шести, старик остановился и вернулся на стоянку (там же, с. 130).

В целом поведение аборигенов по отношению к детям, насколько позволяют судить имеющиеся материалы, довольно одногласно. Нарушения моральных норм, требующих бережного отношения к детям, не характерны для аборигенов, живущих в традиционных условиях. Но бывают необычные ситуации, в которых люди проявляют себя по-особому.

Берндты приводят такой случай. Один мальчик гунвинггу нечаянно во время игры очень тяжело ранил маленького ребенка. Старшая сестра этого мальчика, которая играла рядом, бросилась бить его. На крики детей сбежались взрослые; родители мальчика также стали его бить и не кормили до следующего утра. Но мать раненого ребенка ничего не сделала, чтобы наказать мальчика. «Он ведь не хотел этого, — говорила она потом. — Я только плакала весь день и всю ночь». Утром ребенок умер. Его похоронили как взрослого, совершили целую серию обрядов, в которых участвовало все население стоянки; потом стоянку покинули, как это делается после смерти взрослого (1970, с. 164—165).

У аборигенов существовало сильное предубеждение против всего ненормального, «неправильного», отличающегося от обычного в физическом строении людей, животных и даже плодов, употребляемых в пищу. Всякие физические патологии считались опасными. От младенцев с врожденными физическими недостатками стремились избавиться. Если таких детей не убивали сразу при рождении, они, как правило, не жили дольше нескольких лет, потому что взрослые мало заботились о них или не заботились совсем. По словам аборигена Джимми Баркера, считалось, что чем скорее такого ненормального ребенка не станет, тем лучше. Женщине, родившей физически неполноценного ребенка, никто не хотел помогать (Дж. Мэтьюз, 1977, с. 176). Однако известны случаи, когда родители оставляли жить и растили таких детей, а окружающие помогали им. Хернандезу не раз приходилось встречать взрослых аборигенов с врожденными физическими недостатками. Один из корреспондентов Хауита знал в этнической группе далебура (Квинсленд, племя это или община — неясно) женщину, которая прожила до шестидесяти с лишним лет с врожденным параличом ног. Ее повсюду носили на руках (1904, с. 766).

Австралийские обычаи допускают, чтобы люди в трудных условиях покидали больных и слабых, особенно если это глубокие старики или дети. Но нередко аборигены не делают этого.

В той группе мурувари, к которой принадлежал Джимми Баркер, жила одна старая женщина по имени Полли. В детстве она была тяжело ранена во время нападения карательной экспедиции скотоводов на группу аборигенов. Мать Полли пыталась бежать от преследователей, неся раненую девочку на руках, но девочка была слишком тяжелой, и мать спрятала ее за большим стволом упавшего дерева. Ночью она вернулась за Полли и принесла ее туда, где скрывались соплеменники. С тех пор Полли не могла самостоятельно передвигаться, мать и другие люди той группы, к которой она принадлежала, а потом муж и его родственники и товарищи всегда носили ее на руках (Дж. Мэтьюз, 1977, с. 75).

Трелькельд знал мужчину, который после смерти жены с материнской заботливостью выхаживал искалеченного и совершенно беспомощного мальчика. Когда отцу нужно было на какое-то время отлучиться, за ребенком ухаживали люди из его локальной группы (1974, с. 207).

В некоторых книгах об аборигенах можно встретить замечания о том, что своей «неумеренной» или даже «слепой» любовью, нетребовательностью, готовностью потворствовать любым капризам аборигены «балуют» и «портят» детей. Вряд ли это справедливо.

У аборигенов выработалась особая, характеризующаяся своеобразным

психологизмом система воспитания, которая в соединении с искренней привязанностью взрослых к детям дает как раз такие результаты, какие нужны этому обществу.

Так, Т. Хернандез пишет, что дети аборигенов готовы отдать другим все, что бы у них ни попросили, даже еду, которую приходится вынуть изо рта; он сам не раз видел, как это делается (1941, с. 131). По-видимому, дети с самого начала привыкают воспроизводить отношение взрослых к ним. Так закладываются основы для восприятия норм взаимопомощи.

Наблюдая за детьми питьяндьяра, С. Возн видела такие сцены. Группа мальчиков примерно от шести до девяти лет подходит к какому-то водоему. Очень жарко, им хочется искупаться. Но сначала они долго обсуждают, можно ли здесь купаться; наконец, все сходится на том, что никто из взрослых никогда не говорил, что этого делать нельзя. И тогда только они бросаются в воду.

Подражая матерям, девочки устраивают «семейные стоянки», расставляют маленькие ветровые заслоны, раскладывают хворост для костров, и так же как взрослые женщины, они располагают эти «стоянки», учитывая свои родственные отношения: сестры — на одном расстоянии друг от друга, тетки и племянницы — на другом и т. п. (С. Возн, 1973, с. 68, 70).

Уорнер пишет, что у аборигенов северо-восточного Арнемленда трехлетний ребенок уже знает, к какой половине (дуа или йиридя) принадлежит он и к какой половине принадлежат те дети, с которыми он делит игры. Мальчики и девочки из одной половины очень рано привыкают соблюдать определенные запреты, играя вместе. По словам Уорнера, один его информатор на вопрос, когда дети узнают об этих запретах, ответил: «Я всегда знал это» (1937, с. 32).

Многое из того, что аборигены позволяют делать детям, кажется европейцу недопустимым, и у него складывается впечатление, что аборигены позволяют детям чуть ли не все что угодно. Но у аборигенов есть свои представления о том, что «нормально», и что «плохо» в поведении детей, и о том, что должен знать и уметь ребенок в определенном возрасте.

Если дети четырех—пяти лет вполне натуралистично играют «в мужа и жену», взрослые не придают этому значения, но если «в мужа и жену» играют мальчики и девочки, которые приходится друг другу «зятю» и «тещей», то родители непременно постараются внушить им, что это совершенно недопустимо. Если возмущенного тона и выражения страха, стыда, презрения на лице окажется недостаточным (хотя обычно это действует хорошо), то могут быть приняты и более суровые меры (К. Берндт и Р. Берндт, 1972, с. 126). А мальчикам и девочкам семи—восьми лет матери и отцы говорят, что им уже не следует слишком близко подходить, прикасаться друг к другу и вообще лучше побольше играть с детьми своего пола. Так обычно они и делают.

Основные знания и навыки, необходимые в быту, дети усваивают на конкретных примерах, изо дня в день наблюдая за взрослыми, но вместе с тем многое детям специально внушается, определенные привычки старательно прививаются. Существуют свои методы пресечения нежелательных проявлений, хотя не только телесные, но и другие наказания крайне редки (например, лишение еды, удовольствий, общества сверстников).

Хернандез пишет, что постоянно можно наблюдать, как взрослые, часто даже не близкие родственники, что-то внушают или объясняют ребенку, «Сердцевина морального кодекса аборигенов — взаимные родственные обязательства. Дети с колыбели узнают о своих правах и обязанностях по отношению к тем, кто их окружает. . . С первых лет жизни они привыкают также не делать того, что обозначается магическим словом „каго“ (табу)» (Т. Хернандез, 1941, с. 130).

Чтобы убедить детей в необходимости подчиняться строгим предписаниям, аборигены рассказывают им о том, какие страшные вещи могут случиться с ними самими, с их близкими или даже со всеми обитателями стоянки, если они не будут соблюдать эти правила. Нередко назидания и предупреждения такого рода содержатся в сказках и песнях для детей. Однако это не похоже на приемы запугивания детей, которые распространены среди малообразованных людей в европейском обществе («не будешь слушаться — придет старый дед. . .»). Взрослые аборигены обычно сами верят в неизбежность какого-то наказания «свыше» за нарушения табу. Уверенность и непоколебимый страх матери или какого-нибудь другого близкого человека передаются ребенку. Одновременно он впитывает важнейшие представления коллективистской морали: своими «дурными» поступками человек может повредить не только себе, но и другим, в первую очередь тем, к кому он сильнее всего привязан; его действия отражаются на тех, кто живет рядом.

По данным некоторых исследователей (напр., У. Уорнер, 1937, с. 101; Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 158), один из самых действенных способов отучить ребенка от того, что считается неправильным, и развить в нем привычки, соответствующие общим требованиям, — высмеять его в присутствии сверстников, да и взрослых также. К этому средству, очевидно, обращаются, когда дело касается не табу и наиболее строгих предписаний, а правил поведения, имеющих менее жесткий характер. Насмешки развивают у ребенка чувствительность к мнению окружающих о нем, побуждают его смотреть на себя «со стороны» и сопоставлять свое поведение с поведением других. Так пробуждаются индивидуальное самосознание и стремление к самоутверждению, благодаря которым общественное мнение оказывается способным обеспечивать соблюдение моральных норм и которые вообще играют большую роль в жизни взрослого аборигена. При этом следует подчеркнуть, что здесь перед нами опять-таки не искусственный педагогический прием, изобретенный специально для детей. Высмеивание — обычный способ аборигенов выразить осуждение взрослому.

Маленькие аборигены живут одной жизнью со взрослыми. У них рано устанавливаются свои личные отношения со всеми членами той группы, к которой они принадлежат. Они учатся жить в коллективе, воспитываясь на непосредственных реакциях взрослых на те или иные их поступки. Жизнь всех обитателей стоянки постоянно открыта для наблюдения. От детей нет никаких тайн, кроме религиозных. Наряду с традиционными мифами и сказками матери, бабушки или другие родственницы рассказывают детям о событиях собственной жизни, делятся с ними опытом в самых разных областях человеческих отношений. Все сплетни также всегда известны детям, нередко женщины намеренно сообщают их детям либо просто для развлечения, либо с поучительными целями.

С самого начала маленькие аборигены получают не специально подготовленную и полную условностей, а правдивую и неупрощенную информацию о жизни взрослых и об их взаимоотношениях. Поэтому уже к 9—11 годам они в основном готовы строить свои отношения с другими людьми как взрослые.

К этому возрасту дети аборигенов обычно приобретают основные навыки, необходимые для добывания пищи и изготовления несложных орудий. Например, Хернандез отмечает, что у аборигенов Северо-Западной Австралии дети в 8—10 лет уже могут сами прокормить себя в течение нескольких дней в знакомых местах (1941, с. 131).

По наблюдениям С. Возн, аборигены сознательно стремятся пробудить в детях интерес ко всему, что их окружает. У австралийских детей прекрасные условия для игр: сколько угодно места, времени и очень немного запретов. Среди взрослых всегда находятся люди, которые с энтузиазмом участвуют в детских играх и готовы делиться своими знаниями. Круг детских интересов, в особенности интересов мальчиков, очень широк. Австралийских детей трудно увидеть скучающими, они все время чем-нибудь заняты и беспрестанно смеются (1973, с. 65).

Детские игры — это не только попытка подражать трудовой деятельности, взаимоотношениям взрослых, это и первые опыты в художественном творчестве. Дети играют «в корробори» и «в обряды». Разрисовывают, украшают друг друга, стараются воспроизводить песни и танцы, которые видят и слышат во время общедоступных обрядов и вечерних развлечений взрослых, а также придумывают свои собственные.

Хернандез пишет, что излюбленное развлечение у детей аборигенов, живущих по р. Драйсдейл, — разыгрывание маленьких сенок, которые имеют комический оттенок и являются скорее пародиями на взрослых, нежели просто подражанием им. Обычные сюжеты для таких постановок — похороны, бурные проводы тех, кто уходит в долгое путешествие, или же встреча вернувшихся домой после длительного отсутствия. Особое веселье зрителей вызывают завывания актеров (чаще всего это мальчики), которые изображают плачущих женщин. Детям нравится также передразнивать стариков: ходить, согнувшись и охая. Но это последнее развлечение взрослые осуждают и всегда стремятся прекратить (1941, с. 132).

У детей питьяндьяра существуют такие виды творчества, на которые и сами они, и взрослые смотрят уже не как на игру, но как на важное и серьезное занятие. Мальчики семи—десяти лет проводят особые детские обряды. Старшие мужчины назначают время их проведения и поручают кому-нибудь из молодых, только что закончивших инициацию мужчин наблюдать за действиями мальчиков. Женщины перед началом этих обрядов внимательно рассматривают и оценивают раскраску и украшения мальчиков. Главное содержание детских обрядов у питьяндьяра — инсценировки древних фольклорных сюжетов. Это подготовка к обрядовой жизни взрослых мужчин.

Девочки же практикуются в традиционном искусстве женщин питьяндьяра — рассказывании мифов и сказок, которые как бы иллюстрируются быстро сменяющимися друг друга рисунками на земле, а также особыми условными жестами.

Таким образом, мальчики к началу обрядов инициации, девочки к тому времени, когда им надлежит перейти жить от родителей к мужу, обладают

уже минимумом знаний и навыков, необходимых каждому взрослому аборигену для участия в производстве средств к жизни, для изготовления орудий труда и для деятельности, связанной с духовной культурой. Как представляется, процесс социализации у аборигенов происходит в основном до 9—11 лет. Австралийцы в этом возрасте уже не дети, хотя еще не вполне взрослые. К этому возрасту они приобретают значительную ценность в глазах общества, а тяжелая болезнь, смерть мальчика (или девочки) 10—11 лет воспринимается как общее несчастье всех членов группы (напр., Т. Хернандез, 1941, с. 129).

По имеющимся материалам трудно судить о том, как развивается индивидуальность у детей, как и когда она начинает проявляться. Можно высказать лишь некоторые предположения и привести отдельные примеры. Как уже отмечено, в воспитании детей у австралийцев почти отсутствует принуждение. Здесь нет психологического давления на детей, нет специально продуманных педагогических приемов и хладнокровных наказаний, благодаря которым ребенок ощущает себя целиком во власти взрослых. Возможно, это создает благоприятные условия для развития самостоятельности, волевых качеств.

В кругу детей, очевидно, имеются свои авторитеты и свои лидеры. М. Картоми упоминает руководителей детских обрядов — мальчиков, которые не изображают из себя руководителей, но на самом деле руководят действиями других мальчиков, потому что обладают лучшими знаниями, желанием руководить и способностью делать это (1973, с. 54—58).

С. Возн отмечает, что у детей пьюндьяра сильно развит интерес к индивидуальным достижениям, к тому, что выделяет человека среди других людей. Дети часто спорят о том, кто из мужчин лучше всех изготавливает бумеранги, кто дальше других бросает копье, кто из женщин лучше всех рассказывает мифы, и т. д. Сами они также придумывают развлечения, в которых присутствует элемент соперничества; например, такая игра: кто сочинит самую страшную историю о злых духах тангра (1973, с. 68—70).

Очевидно, в обществе аборигенов, как и во всяком другом, многие особенности характеров и нравственных установок передаются детям от родителей, бабок и дедов, т. е. от людей, с которыми дети общаются особенно много. В этой связи можно вспомнить замечание Р. Броу-Смита о том, что у аборигенов, как и у европейцев, встречаются как бы семейные качества: есть семьи, которые состоят из смелых и решительных людей, есть семьи, в которых люди лишены этих черт (1878, т. 1, с. 22).

Наконец, следует сказать, что мальчики или юноши примерно одного возраста по-разному ведут себя во время трудных испытаний инициации: одни держатся стойко, другие кричат и плачут, некоторые даже пытаются убежать и скрыться в лесу (известны случаи, когда ненадолго это удавалось), некоторые проявляют полную апатию, что, кстати, также может быть воспринято как слабость (напр., А. Хауит, 1904, с. 541—542; Н. Гиндейл, 1935, с. 222; Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 168; Р. Гоулд, 1969, с. 116).

Старики

Нормы, определяющие положение стариков в обществе аборигенов, так же как и нормы, определяющие положение детей, имеют в известном смысле амбивалентный характер.

В категории старых мужчин и женщин входят люди, неспособные уже полноценно трудиться и участвовать в общественной жизни. Во многих австралийских языках слова, которые переводятся как «старик» или «старуха», буквально означают «почти мертвый» или «почти мертвая» (А. Элькин, 1979, с. 114—115).

Изучавший в начале XIX в. жизнь аборигенов Нового Южного Уэльса миссионер С. Лей писал: «Забота и уважение, с которыми аборигены обходятся со своими стариками, достойны подражания любого христианина» (1821, с. 334).

В то же время многие ранние наблюдатели, познакомившиеся с коренными жителями тех же областей Австралии, с осуждением и жалостью сообщали, что аборигены иногда оставляют ослабевших стариков умирать в одиночестве голодной смертью.

Обобщая факты, относящиеся к разным частям Австралии, можно сказать, что забота о старых людях, которые сами уже не в состоянии прокормить себя, является общеобязательной нормой у аборигенов. Овдовевших и потерявших близких родственников стариков снабжают всем необходимым те члены общины, которые приходится им классификационными детьми. В некоторых племенах старшие мужчины как бы прикрепляют к одиночим старикам молодых людей, обязанных ухаживать за ними.

По свидетельству Хауита курнаи говорили, что бунжил (настоящий мужчина) доволен, когда у старых есть еда (1904, с. 766).

Р. Мэтьюз упоминает один любопытный обычай аборигенов побережья Нового Южного Уэльса. Когда люди видели в море недалеко от берега мертвого кита, все прятались, а на виду оставался только один из старших мужчин. Он ковылял вдоль берега, опираясь на две длинные палки и изображая глубокого старика, хромого и беспомощного. Время от времени он выкрикивал: «Га-аи! Га-аи! Бросьте эту большую рыбу мне!» Его вид и эти призывы должны были вызвать жалость духов, которым приписывалось убийство кита, и побудить их подогнать мертвое животное к берегу (1905, с. 51).

Насмешки над беспомощностью стариков, открытое проявление неприязни к физиологическим признакам старости считаются у аборигенов недопустимыми. Все члены коллектива должны проявлять уважение к старым, в особенности к старым мужчинам. Эти правила соблюдались у аборигенов весьма строго.

Вместе с тем некоторые обычаи австралийцев как бы выражают низкую оценку социальной значимости стариков. Смерть старого человека воспринимается в общине довольно спокойно и сопровождается скромными и непродолжительными похоронными обрядами (А. Элькин, 1979, с. 356). Когда смерть очень старого аборигена или очень старой аборигенки вызывает подозрение в колдовстве, «расследование» часто не проводится. Отмщение за убийство старика не считается обязательным и осуществляется редко. В традиционных условиях допускалось, чтобы в периоды, трудные для жизни

коллектива (голод, стихийные бедствия), люди, перекочевывая на новое место, покидали стариков, неспособных самостоятельно передвигаться.

Но, очевидно, судьба старых мужчин и женщин в общинах аборигенов определялась не только общими правилами, но также и теми конкретными взаимоотношениями, которые складывались между стариками и их близкими родственниками, зависела от нравственных качеств тех людей, в окружении которых жили старики, и от индивидуальных особенностей самих стариков.

Наряду с упоминаниями о таких стариках, которые доживают свой век никому не нужными, о которых близкие заботятся лишь из чувства долга, можно встретить упоминания о таких, которые до конца жизни остаются нужными людям своей группы, вносят большой вклад в воспитание и обучение детей и часто помогают мудрыми советами взрослым, оказавшимся в трудных ситуациях человеческих взаимоотношений (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 210). Старые мужчины и женщины, которые знают и помнят много интересного и умеют увлекательно рассказывать, пользуются особым вниманием и любовью детей и молодых людей.

Р. Мэтьюз пишет, что обычно в локальных группах аборигенов есть умные и знающие старики, они с удовольствием передают молодому поколению традиционные представления об устройстве мира: космогонические мифы и легенды, сочетающие фантастические образы и различные поверья с накопленными предками положительными знаниями. «Как только старый абориген, сидя у костра на своей стоянке и глядя на усеянное звездами небо, начинает один из таких рассказов, молодежь со всего лагеря собирается вокруг него и слушает с увлечением и вниманием в полной тишине; кажется, человек рождается с тягой к непонятному, загадочному, неизвестному, и австралийские аборигены — не исключение» (Р. Мэтьюз, 1905, с. 76—77).

Возрастные категории женщин

Если общественное положение австралийских женщин в сравнении с общественным положением мужчин хорошо освещено источниками, то положению женщин разных возрастных категорий и взаимоотношениям представительниц разных возрастных категорий в описаниях традиционной культуры аборигенов уделяется очень мало внимания. И, очевидно, это не случайно. Все трудоспособные женщины у аборигенов составляли одну довольно однородную общность, деление на две возрастные (или три) категории не было связано со значительными различиями в социальном положении женщин. Отношения между женщинами разного возраста были мало и нежестко регламентированы.

Переход девочки или девушки в категорию молодых или младших женщин в большинстве австралийских племен сопровождался особыми обрядами, которые иногда в специальной литературе называются женской инициацией. В некоторых племенах они включали ритуальную дефлорацию*. В отличие от обрядов инициации мальчиков эти обряды были очень недолгими, число участвовавших в них людей чаще всего ограничивалось близкими родственниками, такие обряды не были или почти не были связаны с обучением девочек. Всему необходимому девочки учились у взрослых женщин, общаясь

* Нарушение девственности.

с ними в повседневной жизни. По существу то, что называется женскими инициациями, — это просто ритуальное ознаменование факта наступления половой зрелости, и именно этим фактом определялось время включения девочки в группу взрослых женщин. Вскоре после этого она начинала жизнь замужней женщины. Переход из категории младших женщин в категорию старших вообще никак не отмечался в обрядовой жизни. С появлением внешних признаков старения женщина становилась старшей. В некоторых племенах девушка, достигая половой зрелости, получала новое индивидуальное имя, в других племенах женщина всю жизнь носила одно и то же имя, полученное при рождении.

Старшие и младшие женщины в одинаковой мере участвовали в производственной деятельности и в женских традиционных обрядах. Старшие женщины в австралийских коллективах, как правило, обладали более высоким авторитетом, чем младшие. Они также были несколько более свободны в своих поступках. Но социальные нормы аборигенов не давали старшим женщинам власти над младшими (и те и другие одинаково должны были подчиняться только мужчинам), а также заметных преимуществ перед последними при распределении пищи. Похороны старших и младших женщин проводились одинаково.

Старшие женщины были хранительницами различных необходимых женщинам знаний. Они обычно обладали гораздо лучшими, чем младшие, производственными навыками. Исследователи отмечают, что благополучие семьи, а также резидентной группы, состоящей из двух—трех родственных семей, во многом зависело от того, есть ли в ней старшие женщины или нет. Семьи или резидентные группы, не включавшие старших женщин, нередко испытывали недостаток в пище (напр., Н. Петерсон, 1970). Интересны наблюдения Т. Уэбба, сделанные в Арнемленде. Он пишет, что положительными знаниями, связанными с лечением различных заболеваний, с использованием лекарственных растений, владели в основном старшие женщины. Мужчины-знахари специализировались главным образом на «нейтрализации» вредоносной магии (1935, с. 98). Старшие женщины были также искусными рассказчицами мифов и сказок и играли ведущую роль в женских обрядах.

Обладая большим опытом, лучшими знаниями и более высоким статусом, старшие женщины во многом руководили деятельностью младших, учили их, как обращаться с детьми, как строить отношения с мужем. Они также следили за тем, чтобы младшие женщины не нарушали общепринятые нормы поведения, различные табу, чтобы они не встречались тайком с посторонними мужчинами. Старшие женщины помогали мужьям контролировать поведение молодых жен, осведомляли мужчин о том, как ведут себя их жены.

Но эти функции руководства и отчасти контроля старшие женщины в отличие от старших мужчин выполняли не коллективно, а индивидуально, как бы на семейном уровне: каждая старшая женщина руководила младшими в своей семье или в семье кого-то из своих родственников. Если женщины в целом, как младшие, так и старшие, составляли группу, для которой были характерны внутренние единство и сплоченность, то старшие женщины такой группы не составляли.

Среди женщин одной возрастной категории более высоким статусом обладали старшие по возрасту. Авторитет младших женщин повышался также

с рождением детей; чем больше детей было у женщины, тем больше ее уважали в коллективе. Среди старших женщин особым уважением пользовались матери взрослых сыновей. Положение старших женщин в австралийской общине во многом зависело от положения их мужей, братьев, сыновей и зятьев. По словам М. Рей, в различных частях Австралии этнографами были зафиксированы случаи, когда старшие женщины, родственницы авторитетных мужчин, добивались очень большого влияния в общине (1963, с. 322).

Но, очевидно, различия в характерах и природных способностях женщин вносили свои коррективы в эту общую схему. Встречались женщины, которые, будучи сравнительно молодыми, превосходили по своему авторитету многих старших женщин в той общине, к которой они принадлежали. Встречались старшие женщины, которые сильно уступали в знаниях и опыте другим представительницам своей возрастной категории и не имели большого значения в глазах окружающих.

Есть сообщения о бездетных женщинах, сумевших благодаря своим выдающимся способностям, знаниям, решительности, активности добиться высокого авторитета (К. Берндт, 1950, с. 54—55).

Можно привести пример, когда в одной и той же резидентной группе женщина, являющаяся женой самого влиятельного мужчины, из-за своей застенчивости и нерешительности играет весьма пассивную роль в женской половине группы, а женщина, муж которой не обладает влиянием, руководит деятельностью остальных женщин, потому что она энергична и решительна (Р. Гоулд, 1969, с. 17—26).

Очевидно, в связи с тем, что нормы, регулирующие отношения между младшими и старшими женщинами, немногочисленны и не имеют жесткого характера, источники, которые используются в настоящей работе, не дают оснований судить о том, какие нарушения этих норм типичны, какие — нет и можно ли вообще говорить здесь о нарушениях норм. Конфликты между женщинами — обычное явление. Происходят они в основном по двум причинам: из-за ревности и из-за того, что одной женщине кажется, будто другая несправедлива к кому-нибудь из детей. Женские ссоры, по-видимому, в равной мере часты как между представительницами одной и той же, так и между представительницами разных возрастных категорий. Драки между женщинами, в том числе между старшими и младшими женщинами, мужчины, осуществляющие контроль за соблюдением традиционных норм, обычно воспринимают достаточно равнодушно, как нечто такое, что в порядке вещей.

Возрастные группы мужчин

В мужской половине общества аборигенов многое обстояло иначе. Инициация вводила аборигена в сферу более сложных взаимоотношений, чем те, которые существуют в кругу неносвященных и к которым он привык в детстве.

Об обрядах инициации и их значении в жизни мужчины-аборигена написано очень много. Здесь мы еще раз подчеркнем только самое главное для нас.

С началом инициации для мальчика начинается систематическое, специально организованное обучение, и он впервые сталкивается с жестким принуждением. В этот период (примерно от 10—11 до 21—22 лет) абориген

овладевает наиболее сложными навыками в охоте, в изготовлении оружия и орудий труда, досконально изучает территорию своего племени, запоминая расположение лучших мест для охоты, основных источников воды и религиозных центров на земле своей общины и на землях соседних общин. В этот период в психологически напряженной обстановке ему снова и снова повторяют те правила поведения, которые он узнал еще в детстве, а также внушают новые.

Среди предписаний, которые особенно часто повторяются во время инициации, можно назвать требования отдавать другим, в первую очередь старшим мужчинам, значительную часть своей охотничьей добычи и не посягать на чужих жен.

Во время инициации для аборигена начинается посвящение в религиозные тайны племени (оно продолжается еще долгие годы после окончания инициации), и он узнает, что многое в его прежних представлениях об устройстве мира «ложно» и что лишь теперь ему постепенно открываются «истинные» знания, возвышающие его над непосвященными.

Суровые испытания, которые приходится переносить юноше во время обрядов посвящения, развивают в нем, наряду со стойкостью и выдержкой, привычку подчиняться старшим мужчинам, оказывать им определенные услуги, проявлять особое почтение к ним и в известной мере даже бояться их. Благодаря этим испытаниям абориген на всю жизнь проникается глубоким уважением к требованиям религиозной обрядности, верой в значительность всего того, что связано с представлениями о священном, и страхом перед нарушением религиозных предписаний. С одной стороны, многие приемы, которые используются старшими мужчинами во время инициации, определенно рассчитаны на психологическое подавление иницируемых, с другой стороны, в ходе этих обрядов старшие мужчины стараются развить у юношей и молодых мужчин чувство собственного достоинства, внушить им сознание особой ценности, которую они приобретают, проходя посвящение, а также сознание превосходства над непосвященными. Большое внимание уделяется воспитанию у иницируемого таких привычек и такой манеры держать себя, которые, по понятиям аборигенов, соответствуют высокому достоинству мужчины. Так, ему постоянно повторяют, что настоящим мужчинам не пристало лгать и сквернословить, женщинам и детям это не возбраняется столь строго (У. Уорнер, 1958, с. 573). Исследователи подробно описывают, как старшие мужчины прививают юношам сдержанность в проявлении чувств, особенно подчеркивая необходимость скрывать страх и удивление, стремятся избавить их от детских привычек и научить вести себя с подобающими мужчинам важностью и значительностью.

Инициация в обществе аборигенов — процесс длительный и сложный, совершающийся в несколько этапов. На каждом новом этапе иницируемый получает новое звание, указывающее на его более высокий по сравнению с прежним статус.

По окончании инициации абориген обычно получает новое индивидуальное имя, что как бы символизирует его перерождение, знаменует вступление в новую социальную роль. Кроме того, он получает право на особое звание, которое свидетельствует о его принадлежности к группе полноправных, «настоящих» мужчин. Например, в племени валкелбура (Квинсленд) юношу, не закончившего инициацию, называли «валба», а иницированного

мужчину — «каула». Обратиться к молодому мужчине, используя его юношеское имя или же слово «валба», — значило нанести ему такое оскорбление, в ответ на которое он вынужден был взяться за оружие (А. Хауит, 1904, с. 609).

Грань между юношей и младшим мужчиной определяется не возрастом, как таковым, а завершением обрядов инициации. В одном и том же племени или в одной и той же общине разные мужчины проходят эти обряды в разные сроки, одним удастся закончить их раньше на несколько лет, чем другим. Здесь многое зависит от внешних условий, от того, как складываются обстоятельства, но многое также зависит от самих посвящаемых. Например, у питьяндяра, по наблюдениям, сделанным в начале 30-х годов, время, за которое юноша проходит посвящение и достигает статуса взрослого мужчины, в немалой степени зависит от его индивидуальных данных, от умения и желания учиться, способности усваивать традиционные песни и мифы, от физической выносливости, ловкости, умения управлять своим телом, способности воспроизводить сложные движения танцев и т. д. Те, кому удастся выполнять требования старших мужчин лучше, становятся взрослыми мужчинами раньше, те, кому это удастся хуже, — позже (Н. Тиндейл, 1935, с. 222—223).

подавляющее большинство аборигенов завершают инициацию между 20 и 25 годами, но известны случаи, когда мужчина остается неиницированным полностью гораздо дольше и даже навсегда (напр., А. Хауит, 1904, с. 530).

При переходе из группы младших в группу старших мужчина обычно опять получает новое индивидуальное имя (как правило, это имя он сохраняет до конца жизни), а также право на особое звание, которое отражает его принадлежность к этой возрастной группе и часто так и переводится: «старший мужчина» или «старый мужчина». Например, «минда» — старший у вакелбура; «болдиан» — «старый» у курнаи (А. Хауит, 1904, с. 609, 738).

Грань между старшими и младшими мужчинами пролегает в сфере религиозно-обрядовой деятельности: старшими называются только те мужчины, которые овладели всеми или почти всеми знаниями, связанными со священной обрядностью, допускаются ко всем священным обрядам и благодаря этому освобождены от всех или почти всех пищевых ограничений (кроме табу на употребление в пищу тех растений или животных, которые служат социальными тотемами).

Статус старшего абориген сохраняет до тех пор, пока он способен активно участвовать в общественной жизни и владеть оружием.

Старшие мужчины составляют группу людей, которые считаются наиболее значительными, наиболее ценными с точки зрения благополучия общества в целом (ср. А. И. Першиц, Я. С. Смирнова, 1986, с. 89). Проявление неуважения к ним всегда порицается, а иногда и наказывается. Оскорбление или обида, нанесенные старшему мужчине, непременно требуют отмщения или же весьма крупной компенсации пищей или какими-нибудь вещами. Убийство старшего мужчины, как уже говорилось, считается преступлением гораздо более тяжелым, чем убийство младшего мужчины или старика. Смерть старшего мужчины требует обязательного и наиболее тщательного «расследования», к которому обычно привлекаются лучшие «специа-

листы» — знахари. Похороны старших мужчин носят наиболее сложный характер (А. Элькин, 1979, 355—358).

В самое выгодное положение старших мужчин ставят и нормы, регулирующие брачные отношения. В первую очередь старшие мужчины имеют право на дополнительных жен и браки с молодыми женщинами. Именно члены этой возрастной группы обычно бывают главами полигинных семей и женятся на женщинах, которые моложе их на 20—30, иногда даже на 40 лет. Сделавшись стариком, абориген чаще всего бывает вынужден передать своих молодых жен кому-нибудь из родственников. Младшие мужчины нечасто имеют больше одной жены, многие из них, как уже говорилось, остаются долго неженатыми, нередко молодым мужчинам приходится жениться на немолодых вдовах. Такая женитьба считается у аборигенов невыгодной, неудачной и обычно воспринимается как временный выход из неблагоприятного для мужчины положения (подробно о соотношении правил, регулирующих брачные отношения, с делением мужчин на возрастные группы см. в кн.: К. Мэддок, 1972).

Некоторые преимущества старшим мужчинам предоставляют также правила, в соответствии с которыми распределяется пища. Например, А. Уэлс пишет, что на о. Милингимби особенно вкусным и питательным считалось мясо игуаны, его могли есть только старшие мужчины (1963, с. 128—129). Д. Томсон сообщает, что у аборигенов северо-восточного побережья Кейп-Йорка особенно ценилось мясо дюгоня, женщинам и молодым мужчинам в традиционных условиях запрещалось его есть (1934, с. 255). По сведениям Хауита, у жителей Южного Квинсленда женщинам, детям и младшим мужчинам нельзя было есть мясо и яйца эму, а также мясо и яйца дикой индейки. Старшие мужчины тщательно следили, чтобы эти запреты соблюдались (1904, с. 769).

Говоря об австралийских нормах распределения пищи, Элькин подчеркивает, что, хотя старики, так же как и старшие мужчины, освобождены от основных пищевых запретов (последние обычно касаются тех видов пищи, которые особенно ценятся), лучшие, по понятиям аборигенов, продукты достаются не старикам, а старшим мужчинам, сохраняющим активность (1979, с. 114—115).

Как правило, основными поставщиками мясной пищи у аборигенов были младшие мужчины (напр., Г. Хорн и Г. Айстон, с. 29). По выражению Ф. Роуза, в возрасте 25—35 лет мужчина-абориген переживает пик экономической продуктивности. При этом большую часть своей охотничьей добычи он отдает другим, руководствуясь различными обязательствами.

Младшие мужчины — основные участники межгрупповых вооруженных столкновений; из них главным образом составляются отряды мстителей. Они активно участвуют в деятельности, связанной с необрядовым искусством, и довольно много времени посвящают религиозным обрядам; правда, в большинстве религиозных церемоний младшие мужчины выполняют второстепенные роли, а к некоторым обрядам совсем не допускаются. Имеются экзотерические, ложные версии, сочиненные специально для младших мужчин, в которых рассказывается об обрядовой деятельности старших мужчин. Так, по сведениям Уорнера, во время обрядов дьонгуан молодым мужчинам говорят, что на священной территории (запретной пока для них) находится Уонгар (мифическое существо, великий дух, представляемый

в образе удава), тогда как там старшие мужчины хранят священную эмблему, символизирующую Уонгара (1958, с. 265).

Традиционные права и обязанности старших мужчин иные. Их участие в производстве средств к жизни довольно ограничено. Однако если мужчина перестал быть охотником, утратил ловкость, выносливость, его авторитет в коллективе падает, и обычно старшие мужчины продолжают охотиться, хотя делают это реже, чем младшие. У старших мужчин обязанность делиться пищей отступает на второй план, а их права позволяют рассчитывать на определенную долю добычи младших мужчин.

Старшие мужчины выполняли ведущие функции в производстве орудий труда и оружия. По сообщению Г. Айстона, в Центральной Австралии каменные орудия и деревянное оружие изготовлялись почти исключительно старшими мужчинами (Г. Хорн и Г. Айстон, 1924, с. 105). Мужчины этой возрастной группы играли ведущую роль в тотемических культах, посвящая им значительную часть своего времени. Отдельные виды художественного творчества были привилегией старших мужчин. Только они могли делать священные рисунки, изготовлять определенные культовые эмблемы, разрисовывать тела участников наиболее ответственных обрядов, исполнять определенные песни и танцы, участвовать в инсценировках главных мифов. В некоторых областях Австралии только старшие мужчины могли изготовлять украшенные резьбой копья, палицы и бумеранги, которые не употреблялись ни в бою, ни на охоте, но использовались во время священных обрядов и служили символами высокого статуса владельцев. У аборигенов северного побережья Арнемленда изготовление богато украшенных резьбой и рисунками погребальных столбов разрешалось только старшим мужчинам.

В большинстве австралийских племен, как уже говорилось, старшие мужчины сообща руководили жизнью общин. Все важные дела, затрагивающие интересы коллектива в целом, они обсуждали и решали на своих советах. Правда, во многих племенах младшие мужчины могли присутствовать на совещаниях старших, высказывать свои мнения и таким образом демонстрировать ораторские способности, ум и знания (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 339).

В литературе об аборигенах имеются, как уже упоминалось выше, сообщения о том, что в некоторых случаях за старшими мужчинами признавалось право сообща, после долгих и тщательных обсуждений, вносить определенные изменения в существующие нормы поведения, в правила проведения обрядов. Например, Хауит указывает, что во многих племенах Юго-Восточной Австралии старшие мужчины могли отменять пищевые табу для непосвященных и вводить другие, могли делать некоторые нововведения в правилах, регулировавших брачные отношения (1904, с. 89—90). Новшества такого рода всегда принимали форму предписаний «свыше», которые получены старшими мужчинами в процессе духовного общения с могущественными силами потустороннего мира.

Очевидно, можно говорить о том, что у аборигенов большей части Австралии старшие мужчины имели значительную власть в коллективах и в определенных ситуациях могли рассчитывать на полное повиновение всех остальных, и в том числе младших мужчин (в первую очередь во время проведения религиозных обрядов, во время вооруженных конфликтов между разными общинами, при решении дел, связанных с осуществлением мести,

организацией экспедиций возмездия, с нарушением тех или иных социальных норм и религиозных предписаний наиболее строгого характера внутри общины и др.). Это отмечали многие ранние исследователи в Юго-Восточной Австралии, В. Рот — в Центральном Квинсленде; Уорнер пишет об этом как о характерном явлении социальной жизни в северном Арнемленде (1958, с. 126—131). Берндты называют общество аборигенов Австралии в целом номинально геронтократическим — номинально потому, что мужчины, обладающие властью, хотя и зовутся старшими или старыми, на деле не старики, а чаще всего люди средних лет или пожилые, но полные энергии (Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 210). Во многих областях Австралии аборигены называли этих мужчин как «старшими» или «старыми», так и «большими» людьми. Например, в Западной пустыне: «вади булга» (большие мужчины) и «вади дьилби» (старые мужчины — Р. Берндт, 1965, с. 176).

Говоря о власти старших у аборигенов, мы имеем в виду то, что старшие мужчины выступали как проводники некоего высшего авторитета, закона племени, установленного мифическими создателями эпохи Сновидений, иными словами — главных, имеющих наиболее жесткий характер традиционных норм, которым они, если необходимо, заставляли подчиняться всех членов общины. Такая власть старших во многом обеспечивалась тем, что они как хранители священных религиозных знаний и культовых реликвий, распорядители обрядов, по представлениям аборигенов были ближе остальных членов общины к священному миру «Сновидений» и могли привлекать его могущественные силы для наказания нарушителей социальных норм. Необходимо, однако, помнить, что власть старших была коллективной и ограниченной. Во-первых, сами старшие мужчины должны были столь же неукоснительно, как и все остальные, следовать общеобязательным правилам поведения, и община в целом всегда имела возможность пресекать какие бы то ни было злоупотребления старших мужчин. Этнография знает примеры этого. Во-вторых, ограниченной была и сфера приложения власти старших, они могли рассчитывать на повиновение младших мужчин в основном в тех случаях, когда поведение последних могло, по понятиям аборигенов, так или иначе повлиять на жизнь группы в целом.

По-видимому, в существовании особой группы старших — в их функциях и в их социальном положении — выражается начавшийся в общинах многих (но не всех) австралийских племен процесс формирования органов общественного контроля (ср. А. Рэдклифф-Браун, 1952, с. 209, 215—216; Э. Хебел, 1954, с. 302; Р. Берндт, 1965, с. 167).

Различия в социальном положении младших и старших мужчин проявлялись в разных частях Австралии с разной степенью интенсивности. Очевидно, наиболее резкими они были в Юго-Восточной Австралии, а также на северном побережье Арнемленда, а наиболее слабыми — в пустынных районах Западной Австралии и Северной Территории. Так, по данным М. Мэггита, у валбири, так же как у аборигенов других австралийских племен, существовало деление мужчин на младших и старших, графью между первыми и вторыми тоже служило окончательное посвящение в религиозные тайны. Старшие мужчины валбири пользовались авторитетом у младших мужчин, но имели мало преимуществ перед ними и не составляли сколько-нибудь сплоченной группы, которая обладала бы властью над остальными членами

общества (М. Мэггит, 1965). То же показывают сообщения Р. Гоулда об аборигенах пустыни Гибсона (1969). Видимо, перед нами один из примеров того, что социальные отношения аборигенов Западной пустыни и пустыни Гибсона были наименее сложными, наименее развитыми. Сплоченная группа старших мужчин вряд ли могла сложиться, когда подавляющую часть года, а иногда даже по нескольку лет люди жили небольшими объединениями родственных семей или даже отдельными семьями, которые редко включали больше двух—трех старших мужчин. Здесь, очевидно, не было условий для зарождения органов общественной власти, так как не возникало нужды в них. Все или почти все люди, жившие совместно, были близкими родственниками, отношения между ними имели преимущественно семейный характер, а функции руководителя такого семейного объединения выполнял один из мужчин.

Среди старших мужчин у аборигенов встречались люди с разными индивидуальными качествами. Впечатления европейцев (как этнографов, так и неспециалистов) позволяют, однако, сделать некоторые обобщения. Так, многие авторы пишут, что мужчины зрелого и пожилого возраста, как правило, ведут себя с достоинством и уверенностью; эти люди обнаруживают обширные знания в области традиционной духовной культуры, они обладают проницательностью, решительностью и хладнокровием; именно они проявляют наибольшую заинтересованность в благополучии группы в целом и отдельных ее людей, у них повышенное чувство ответственности за происходящее внутри общины и за поведение членов общины при взаимодействии с представителями других групп.

По словам Т. Штрелова, проведшего немалую часть своей жизни в обществе старших мужчин аранда, тот, кто говорит с полноповседневным мужчиной, не может не почувствовать, что перед ним человек, обладающий образованием и культурой (1971, с. 247).

Берндты пишут, что нормальное течение жизни в австралийских коллективах во многом обеспечивалось старшими мужчинами. Там, где миссионеры, стремясь к скорейшему внедрению христианства, старательно подрывали авторитет старших, начинались дезорганизация и моральная деградация (1977, с. 210, 448—449).

В своем автобиографическом рассказе абориген Джимми Баркер говорит: «Когда молодые мужчины затевали драку на стоянке, старшие всегда могли контролировать ситуацию. В определенный момент кто-нибудь из них разнимал дерущихся и обращался с длинной и проникновенной речью к предполагаемому победителю. Он говорил о родителях этого человека, о его родных, которые умерли. Это были печальные рассказы, и, слушая их, победитель забывал все свои обиды. Если побежденный получил сильные повреждения, бывший противник приносил ему еду и топливо для костра до тех пор, пока он не поправлялся» (Дж. Мэтьюз, 1977, с. 78). Воспоминания Джимми Баркера о детстве, проведенном в окружении соплеменников, пронизаны глубоким уважением к старшим мужчинам, уверенностью, что в их обществе прошли лучшие его дни, что от них он научился самому главному.

Очевидно, старшие мужчины в большинстве своем действительно были хранителями культурных ценностей общества, носителями нравственного опыта, социальной ответственности и обладали влиянием на других; в них

концентрировались качества, необходимые для того, чтобы выполнять роль руководителей коллектива. Складывается впечатление, что и сам термин «старший мужчина» или «старый мужчина», вернее те слова австралийцев, которые так переводятся, следует понимать не буквально как «старший по возрасту», а скорее как «лучший» — в том смысле, какой в это понятие могут вкладывать сами аборигены. Другими словами, старший — это звание, которое получает человек, овладевший знаниями и навыками, особенно ценными у аборигенов, выработавший в себе силу воли и чувство ответственности, пользующийся авторитетом у окружающих. Чтобы достичь статуса старшего, мужчина должен проявить себя в разных сферах деятельности в соответствии со сложившимися в обществе требованиями, а окончательное посвящение в религиозные тайны племени и связанное с этим освобождение от основных пищевых ограничений выступает как символ общественного признания его успехов и достижений.

С таким предположением хорошо согласуется тот факт, что включение в группу старших, а равно и выход из нее не были связаны с возрастом жесткой однозначной связью. По словам А. Элькина, положение старшего в обществе аборигенов — «это не просто вопрос возраста и седых волос: знание племенных законов, обычаев и религиозных предписаний столь же необходимо. . .» (цит. по: Р. Берндт, 1965, с. 167). Как пишет Р. Берндт, «старшинство в значительной мере основано на возрасте, но возраст сам по себе еще не определяет старшинства» (там же, с. 205). В обществе аборигенов есть свои неудачники: встречаются сообщения о мужчинах, которые до глубокой старости остаются непосвященными в наиболее ответственные религиозные культы и умирают, не войдя в группу старших, или же становятся старшими гораздо позже своих сверстников. По свидетельству Й. Фалькенберга, пожилой мужчина в отдельных случаях мог занимать такое положение, при котором с ним совсем не считались (1962, с. 181).

Вместе с тем известны примеры, когда некоторые мужчины благодаря своим выдающимся знаниям, нравственным качествам и особой уверенности в себе сохраняют значение старших до самой смерти и участвуют в решении всех общественных дел, несмотря на потерю физических сил. Например, Хауиту и его корреспондентам в некоторых общинах Юго-Восточной Австралии приходилось видеть глубоких старцев, неспособных уже самостоятельно передвигаться, но продолжавших участвовать в руководстве жизнью общины; только при их согласии советы старших мужчин принимали свои решения (напр., А. Хауит, 1904, с. 300). Берндты упоминают очень старого аборигена, который был видной фигурой на всем побережье залива Каледон (Арнемленд); до конца жизни он сохранял при себе своих жен (их было больше 20 — Р. Берндт и К. Берндт, 1977, с. 208, 346).

У аборигенов не существовало четких правил, которые определяли бы, когда именно следует допускать младшего мужчину к тем или иным священным обрядам и когда освобождать его от тех или иных пищевых запретов. Это каждый раз решалось старшими мужчинами в индивидуальном порядке. Другими словами, старшие принимали младшего мужчину в свой круг тогда, когда считали, что он этого достоин. Поэтому разные люди становились старшими в разное время. Мужчинам, наделенным особыми дарованиями, сумевшим рано добиться уважения в коллективе, уда-

валось иногда войти в группу старших еще молодыми. Н. Тиндейл встретил в одном из южных подразделений питьяндьяра юношу, который во время обрядов инициации проявил необычайные способности, быстро усваивая знания, связанные с религиозными обрядами. Развив в себе умение придумывать («находить во сне») новые обрядовые песни, по-своему интерпретировать старые, он очень рано добился высокого авторитета в своей общине, а также за ее пределами. Он был окончательно посвящен во все религиозные тайны еще тогда, когда его сверстники не были полностью инициированы. Старшие мужчины держались с ним как с равным, а некоторые даже боялись его (1935, с. 223).

Хауит пишет, что ему известны исключительные случаи, когда молодые мужчины имели такой же авторитет, каким обладали самые влиятельные старшие (1904, с. 316).

Изложенное выше приводит к заключению, что порядок, при котором вступление мужчин в возрастную группу (как в первую, так и во вторую) закручивается формально (фазами посвящения в религиозные культы), при котором возраст не является единственным критерием и, прежде чем быть включенным в возрастную группу, мужчина должен проявить себя в соответствии с устоявшимися требованиями: выдержать определенные испытания (чтобы войти в группу младших мужчин), приобрести определенные знания и навыки, выработать в себе определенные качества (чтобы стать старшим), — такой порядок создает условия для существования индивидуальных вариантов. Индивидуальные способности, личные качества и личные стремления могут сказываться на социальном положении мужчин разных возрастных категорий. Требования, которые предъявляются мужчине, вступающему в возрастную группу, выполняются всеми или почти всеми. Мужчины, которые остаются неиницированными или, доживая до старости, не достигают статуса старшего — это редкие исключения. Однако важно, что такие исключения имеются. Их не могло бы быть, если бы принадлежность к возрастной группе определялась только возрастом.

По-видимому в сложившемся у аборигенов порядке включения мужчин в возрастную группу старших коренятся предпосылки для развития такой практики отношений между мужчинами разных возрастов, какую мы находим у тиви на островах Мелвилл и Батерст. Здесь в группу самых влиятельных мужчин попадает далеко не каждый мужчина после сорока лет. Все мужчины после сорока относятся к одной возрастной категории; слово, которым они обозначаются у тиви, Харт и Пиллинг переводят как «старшие» (elders). Однако эти старшие делятся на две части, одну из которых составляют мужчины, не достигшие высокого статуса и не имеющие влияния в общине — по-русски их можно было бы назвать неглавными старшими (junior elders — у Харта и Пиллинга); а другую — самые авторитетные мужчины, которые играют ведущую роль в жизни общины, а также в организации межобщинных отношений и возглавляют полигинные семьи, включающие по 10—20, иногда даже более жен, это главные старшие (senior elders). Все прошедшие инициации мужчины до сорока лет зовутся младшими (youngers). В течение примерно десяти лет после окончания инициации решается, станет ли младший мужчина главным старшим или нет. В этот «круг избранных» попадают только самые активные и энергичные, показавшие себя сильными и храбрыми воинами, ловкими и удачливыми

охотниками, хорошими певцами и танцорами, сочинителями новых песен и даже создателями новых обрядов, сумевшие заключить несколько престижных брачных соглашений — обеспечить за собой несколько молодых женщин — и заручиться поддержкой нескольких мужчин из числа главных старших (К. Харт и А. Пиллинг, 1960, с. 20—23, 53—68, 77 и др.).

В этом отношении, как и в целом ряде других, культура тиви стоит особняком. Однако у аборигенов материка внутри каждой возрастной группы также намечалась определенная неоднородность: составлявшие их люди отличались друг от друга по той роли, которую они играли в жизни коллектива, и по тому положению, которое они в нем занимали.

Среди младших мужчин обычно более высоким статусом обладали старшие по возрасту. Но так бывало только тогда, когда они не уступали тем, кто моложе, по своим волевым качествам, знаниям и навыкам. Решительный, одаренный, достигший особых успехов в какой-нибудь деятельности молодой мужчина мог занимать более высокое положение в общине, чем те члены его возрастной группы, которые старше его, но не отличаются подобными личными качествами и не имеют подобных достижений.

По сообщению Берндтов, в окрестностях Уалдеа во время традиционных мужских советов на решения старших мужчин порой могли влиять мнения молодого мужчины, являвшегося выдающейся личностью (1942-1945, т. 13, № 2, с. 157).

По данным Хауита, во многих районах Юго-Восточной Австралии, где межобщинные и межплеменные контакты были особенно интенсивными, авторитетом пользовались молодые мужчины, проявившие способности к языкам, к ораторскому искусству и выполнявшие функции посланников. Очень ценились также хорошие певцы и танцоры, находившиеся в центре внимания во время больших сборищ по случаю каких-нибудь праздников или религиозных церемоний. Отцы стремились отдать или обещать своих дочерей в жены именно таким мужчинам. Повсюду высокую репутацию имели сильные и храбрые воины (1904).

По сообщениям того же автора, у курнаи и ряда других племен имя, которое мужчина получал, достигая статуса старшего, часто отражало какие-нибудь индивидуальные особенности, указывало на какие-то, присущие только ему способности. Например, имя одного из старших мужчин курнаи — Бунжилдуанангун — означало: «человек, который делает лодки с высоко поднятым носом», имя другого — Бунжилларайан — означало: «человек, который без промаха бьет утконосов»; имя третьего — Бунжилларн — указывало на способность его обладателя противодействовать вредоносной магии. Одного из старших мужчин племени юин звали Бурри-валвай, что значит: «человек, который знает все» (!) (там же, с. 738—739).

В группе старших мужчин различия в статусах, по-видимому, почти не были связаны с возрастными различиями и определялись главным образом различиями в знаниях и навыках, а также волевых качествах. Особенно важную роль здесь играли знания в области священной мифологии и традиционной религиозной обрядности, а также храбрость и ловкость в обращении с оружием.

Самые знающие, смелые и волевые становились распорядителями главных религиозных церемоний, хранителями священных реликвий, главами общин.

Все ответственные решения принимались старшими мужчинами сообща, но при обсуждении чаще всего побеждало мнение тех, кто пользовался наибольшим авторитетом. Как показывают Хаут (1904, с. 89—90), а также Спенсер и Гиллен, в тех случаях, когда вносились изменения в социальные нормы, в способы проведения обрядов или даже в сюжеты священных мифов, инициатива принадлежала кому-нибудь из самых уважаемых и влиятельных старших мужчин. Спенсер и Гиллен пишут, что у аборигенов Центральной Австралии судьба того или иного предложения о нововведении целиком зависела от статуса того, кто его сделал (1968, с. 14).

В. Рот пишет, что в окрестностях Брисбена младших мужчин хоронили на специально сооруженных платформах, а старших кремировали, что считалось более почетным; причем кремация самых влиятельных старших сопровождалась особыми, редко проводившимися обрядами (1897, с. 165—166; 1907). В племени виимбайо (Виктория) наиболее авторитетных старших мужчин хоронили на высоких песчаных холмах под большими деревьями. У диери на могилах влиятельных старших мужчин разводили костры и долгое время поддерживали в них огонь, чтобы дух умершего «согревался» (А. Хаут, 1904, с. 448; 451—452). У мурувари, по словам Джими Баркера, «самых важных» мужчин хоронили там, где проводились обряды инициации («на земле бора»), под высокими деревьями, на стволах которых вырезали напоминающие об умерших символы (Дж. Мэтьюз, 1977, с. 132).

Положение мужчины в обществе аборигенов, как уже говорилось, в немалой мере зависело от его семейного положения, от количества близких родственников, их пола, возраста и статуса. По данным Н. Тиндейла, этот фактор начинал сказываться еще во время инициации: молодые люди, приходившиеся близкими родственниками самым влиятельным мужчинам группы, заканчивали обряды посвящения несколько раньше других, иногда даже их избавляли от некоторых (не самых главных) неприятных испытаний (1935, с. 222).

Влиятельные родственники из числа старших мужчин помогали младшему мужчине укрепить свое положение в коллективе.

Старший мужчина, имевший несколько взрослых сыновей, зятьев и взрослых племянников, всегда мог рассчитывать на поддержку этих мужчин и занимал более выгодные позиции, чем те представители его возрастной группы, у которых мало было родственников среди молодых мужчин или вовсе их не было. И, наконец, некоторым старикам удавалось долгое время сохранять свое значение в общественной жизни благодаря близким родственникам из числа старших мужчин.

Однако складывается впечатление, что статус мужчины-аборигена (внутри той возрастной группы, к которой он принадлежал) гораздо сильнее зависел от его личных качеств, нежели от его положения в системе кровнородственных связей и связей по бракам.

Как показывают имеющиеся в нашем распоряжении материалы, реальные взаимоотношения между старшими и младшими мужчинами в австралийских коллективах в основном соответствовали существовавшим нормам, если только дело не касалось отношений с женщинами. В последнем случае нарушения правил и связанные с ними конфликты между старшими и младшими мужчинами были достаточно частыми. Неженатые молодые мужчины нередко посягали на молодых жен старших мужчин, встречались

с этими женщинами тайком, устраивали побеги, вступали в споры со старшими мужчинами, претендовавшими на дополнительных жен и т. д. Из таких конфликтов старшие мужчины, несмотря на все выгоды своего положения, далеко не всегда выходили победителями (Р. Берндт и К. Берндт, 1970, с. 186). И здесь не последнюю роль играли стремления и поступки женщин. Некоторым молодым мужчинам удавалось обеспечить за собой тех женщин, которые были женами или невестами старших мужчин, и сочувствие определенной части коллектива в некоторых случаях бывало на стороне молодых.

Старшие мужчины в свою очередь иногда стремились жениться на женщинах, которые были обещаны в жены кому-нибудь из младших мужчин (напр., Л. Хайэт, 1965, с. 75—76). Известны случаи, когда старшие мужчины пытались использовать преимущества своего положения для сведения личных счетов с более молодыми соперниками (Р. Берндт, 1965, с. 175). Например, обвиняли их в совершении каких-то преступлений, связанных с обрядовой жизнью, и стремились добиться сурового наказания для них или же, объявляя своих соперников недостойными, препятствовали их окончательному посвящению в религиозные тайны и достижению статуса старших. Но чаще всего подобные злоупотребления (в особенности первого типа) встречали противодействие других старших и коллектива в целом.

Сообщения о конфликтах между старшими и младшими мужчинами по поводу распределения пищи, нежелания младших подчиняться старшим в тех случаях, когда это предусмотрено нормами, или же неуважения младших к старшим, в источниках почти не встречаются.

В одной из своих работ Берндты, разбирая типичные нарушения норм в обществе аборигенов, полшутя замечают, что у австралийских мужчин, как молодых, так и старых, как руководителей обрядов и главарей, так и рядовых членов общин, была лишь одна слабость — женщины.

Хороший пример здесь дает книга Л. Хайэта «Родство и конфликт» (1965). В ней анализируются все зафиксированные автором в шести общинах гидйингали конфликты, происходившие в 1958—1960 гг., а также конфликты, которые случались раньше и о которых аборигены рассказывали автору. Пятнадцать конфликтных ситуаций, сопровождавшихся вооруженными столкновениями, были вызваны соперничеством мужчин из-за невест и нарушением супружеских прав (виновниками последних являлись холостые мужчины), шесть — подозрениями в колдовстве, возникшими в связи со смертью или болезнью. Все остальные описанные Хайэтом конфликты не носили, серьезного характера, и среди них нет упоминаний о ссорах и спорах, причиной которых были бы нарушения правил, регулирующих взаимоотношения между старшими и младшими мужчинами. Несмотря на то что Хайэт вел свои наблюдения среди аборигенов, утративших многие черты традиционного образа жизни (в большинстве своем гидйингали жили в стационарном правительственном поселении Манингрида), эти факты представляются вполне репрезентативными. Прежде всего потому, что они хорошо согласуются с сообщениями, относящимися к обществу аборигенов, не затронутым или почти не затронутым европейским влиянием (в качестве примера можно сослаться на впечатления У. Бакли). Кроме того, в своих взаимоотношениях гидйингали все еще ориентировались на традиционные социальные нормы.

Рассмотренные в настоящей главе факты приводят к заключению, что нормы, регулирующие отношения между представителями разных возрастных групп и возрастных категорий, оставляют достаточно возможностей для личной инициативы, самовыражения личности. Если в предыдущем разделе большинство примеров проявлений индивидуальных характеров, внутренних побуждений личности было связано с нарушением социальных норм, то в настоящем разделе мы в основном имеем дело с проявлением индивидуальных различий в рамках общепринятых правил или в пределах допустимого.

Нормы, организующие жизнь взрослых мужчин, не только допускают проявление личной инициативы, но и требуют ее. В мужской половине общества большую роль играют оценки личности; индивидуальные способности и индивидуальные достижения заметно сказываются на социальном положении мужчины. Старшие мужчины имеют наиболее благоприятные условия для реализации своих способностей и проявления своей воли.

Типичные нарушения правил, действующих в отношениях между людьми разных возрастных категорий и возрастных групп, связаны с соперничеством младших и старших мужчин из-за женщин. По существу причины подобных нарушений и последующих конфликтов уходят корнями в австралийскую систему регламентации взаимоотношений мужчин и женщин.

Нетипичность нарушений норм, регулирующих отношения старших и младших мужчин, но не связанных со взаимоотношениями полов, очевидно, свидетельствует о том, что эти нормы не несут или почти не несут в себе внутренних противоречий и не вступают в конфликт с наиболее сильными стремлениями личности. Правила, ставящие младших мужчин в подчиненное положение в отношениях со старшими, по-видимому, не вызывают у младших мужчин частых протестов.

В целом нормы, на основе которых строятся взаимоотношения представителей разных возрастных категорий и возрастных групп, сталкиваются с противоположными им стремлениями людей несравненно реже, чем нормы, регулирующие взаимоотношения мужчин и женщин.

В заключение можно высказать предположение, что проблемы, связанные с отношениями между аборигенами разных возрастных категорий и возрастных групп, почти не вызывают специального интереса у исследователей-австраловедов, а также споров и дискуссий во многом потому, что эта сфера традиционной жизни аборигенов в отличие от взаимоотношений мужчин и женщин лишена или почти лишена конфликтных сторон, острых противоречий и привлекает к себе меньше внимания. Однако различия в индивидуальных характерах людей здесь имеют не меньше значения и оказывают не менее важное влияние на общественную жизнь австралийцев.

ГЛАВЫ ОБЩИН И РУКОВОДИТЕЛИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБРЯДОВ

Проблема лидеров в обществе аборигенов

В вышедшей в 1949 г. книге «Политическая организация австралийских аборигенов», которая, пожалуй, до сих пор остается наиболее обстоятельным исследованием на эту тему, немецкий ученый А. Кнабенханс, основываясь на литературных источниках, приходит к выводу, что во главе локальной группы, как правило, стоял один из старших мужчин, носивший особое звание и выполнявший более или менее четко определенные нормами функции руководителя. Однако среди проанализированных Кнабенхансом материалов отсутствуют данные об аборигенах неисследованных или малоисследованных в то время тропических районов Северной Австралии и пустынных областей Западной и Южной Австралии.

А. Элькин и Р. и К. Берндты в своих обобщающих трудах по культуре аборигенов, основанных на более широких материалах (первое издание книги Элькина вышло в 1938 г., а книги Берндтов — в 1964 г.), отмечают, что у аборигенов часто имелись признанные лидеры, которых эти авторы по идущей еще от Хауита традиции называют главами (headmen) локальных групп*. Однако Элькин не анализирует это явление, Берндты говорят о нем очень бегло, не раскрывая его сущности.

Элькин и Берндты пишут, кроме того, о религиозных лидерах у австралийцев — людях, руководящих обрядовой деятельностью и нередко пользующихся значительным авторитетом в повседневной жизни.

В 1962 г. вышла в свет (а в 1964 г. была напечатана вторично) большая статья М. Мэггита «Традиционные формы управления у аборигенов Австралии», в которой он в противовес Элькину и Берндтам стремится доказать, что у аборигенов не было никаких признанных политических лидеров, выполнявших функции руководства сколько-нибудь продолжительное время; что религиозные лидеры не имели никакого влияния за пределами сферы ритуала; что в различных ситуациях роль руководителей выполняли разные люди: сегодня один человек возглавляет отряд охотников, завтра — другой, в одном случае отряд мстителей возглавляется одним воином, в следующий раз — уже другим и т. д. (М. Мэггит, 1964). Близкой точки зрения придерживаются и некоторые другие австраловеды, в частности Л. Хайэт (1959; 1965; 1967).

В 1965 г. Р. Берндт опубликовал работу «Закон и порядок у аборигенов Австралии». В ней он, в частности, доказывает, что М. Мэггит и его единомышленники неправомерно распространяют на всю Австралию в целом выводы, сделанные на основе полевых данных, которые были собраны в ограниченных географических регионах. Берндт приводит факты, свидетельствующие о существовании во многих районах как «светских», так и обрядовых (религиозных) лидеров, причем особенно подчеркивает значе-

* Иногда также главами кланов или стоянок (camps).

ние последних, указывая, что чаще всего австралийские лидеры действовали в небольших подразделениях племени.

Позиция Мэггита и Хайэта вызвала также серьезные возражения у такого крупного знатока культуры аборигенов, как Т. Штрелов, который доказывает, что руководители обрядов были «признанными» лидерами у аборигенов, играли важную роль в их общественной жизни в целом и что религиозную жизнь аборигенов нельзя четко отграничить от «светской» (1970). С аналогичной критикой взглядов М. Мэггита и его сторонников выступили во втором, дополненном издании книги «Мир первых австралийцев» Р. и К. Берндты (1977, с. 364—366).

Главным образом о религиозных лидерах пишут и авторы вышедших в последующие годы работ по организации власти у аборигенов (напр., Э. Колиг, 1982).

Особую позицию занимает Н. Тиндейл. Не упоминая ни о главах локальных групп (headmen), ни о религиозных руководителях, опираясь только на собственные полевые материалы, он пишет, что у аборигенов были отдельные люди, которые в одних случаях — более продолжительное время, в других — менее продолжительное «доминировали в их сообществах, опираясь на высокий авторитет». Иногда такие люди подчиняли своему влиянию только какую-то часть локальной группы (орды), иногда всю локальную группу, иногда и какое-то более крупное объединение (по-видимому, временное объединение общин — 1974, с. 36).

Этнографические материалы приводят к заключению, что вряд ли вопрос о лидерах у аборигенов можно решить однозначно и выработать какую-то обобщенную формулировку, в равной мере верную для всех областей страны. Здесь, как и во многих других случаях, разногласия между специалистами в значительной мере обусловлены локальными различиями в культуре аборигенов. Кроме того, факты, содержащиеся в использованных нами источниках, показывают необходимость четко разграничивать различные типы лидеров в зависимости от того, какие социальные группы они возглавляют, обусловлено или нет их существование нормативно, и если обусловлено, то каковы их функции, их социальное назначение. Такого обобщающего исследования, в котором были бы учтены сведения, относящиеся к различным частям Австралии, и дифференцированы разные типы лидеров, до сих пор, насколько нам известно, не проводилось. Это сильно усложняет стоящие перед автором задачи и вынуждает попытаться предложить схему, которая имеет рабочий, предварительный характер и, возможно, упрощает реальную картину, однако, как представляется, в целом соответствует данным источников и помогает проследить соотношение австралийских социальных норм и индивидуальных качеств людей, выдвигающихся на роль руководителей, или лидеров.

С основным социально-экономическим объединением аборигенов — общиной — связано существование подробно изученного А. Кнабенхансом и признанного А. Элькиным и Р. и К. Берндтами типа лидеров — глав общин (локальных групп).

Религиозно-обрядовая деятельность аборигенов, как говорилось выше (часть первая, гл. 1), отчасти выходит за пределы общины, отчасти совершается группами людей, которые не совпадают по своему составу с общиной или не включают всех членов общины. Этим, очевидно, и обусловлено то,

что наряду с главами общин у аборигенов существуют руководители обрядов нескольких типов. Определенные виды обрядовой деятельности осуществляются тотемическими группами. Обычно каждая тотемическая группа имеет своего главу — распорядителя обрядов, являющегося одновременно хранителем тотемического центра и священных реликвий группы. Тотемическая группа не всегда совпадает с родом, вместе с тем за организацию некоторых обрядов отвечают роды или объединения родственных родов. Во главе отдельных родов или их объединений стоят свои религиозные лидеры. Бывают такие религиозные церемонии, которые требуют участия всех членов племени (по крайней мере, мужчин) или даже представителей нескольких племен. У племени в целом или даже у группы племен могут быть свои руководители обрядов. Во время массовых религиозных церемоний в определенных ситуациях члены разных фратрий, или разных половин, играют несколько отличающиеся роли и в ряде случаев фратрии имеют религиозных лидеров.

В. Р. Кабо предложил среди различных объединений австралийцев выделять в качестве особой формы целевую группу. Она образуется из нескольких членов общины или резидентной группы для выполнения какой-нибудь хозяйственной или общественной задачи и распадается после того, как задача выполнена (например, группа охотников, группа собирательниц — 1980, с. 166—167). Обычно такие целевые группы имели своих руководителей, ими всякий раз могли быть разные люди (как упоминалось выше, М. Мэггит считает, что помимо руководителей обрядов только этот тип лидеров характерен для аборигенов).

И главы общин, и руководители обрядов, и руководители целевых групп — это такие лидеры, существование которых обусловлено социальными нормами австралийцев. Однако существует еще один тип лидеров: их можно было бы назвать спонтанными; социальной системой аборигенов они непосредственно не обусловлены. Это люди, которые по собственной инициативе, пользуясь какими-то преимуществами перед остальными, на время подчиняют своему влиянию тех, кто живет с ними. Чаще всего такие спонтанные лидеры появляются в резидентных группах, реже — в общинах, живущих в полном составе, или во временных объединениях общин (видимо, о таких лидерах пишет Н. Тиндейл).

Складывается впечатление, что только руководители целевых групп и спонтанные лидеры встречались во всех австралийских племенах. У тиви на островах Мелвилл и Батерст известны лишь эти два типа лидеров. На континенте повсюду существовали руководители обрядов. Однако не везде проводились общеплеменные или межплеменные религиозные церемонии, и поэтому не везде имелись религиозные лидеры племен, половин, или фратрий. Руководители обрядов такого типа были характерны для некоторых районов Северной и Северо-Западной Австралии, где распространены культы плодородия (кунацици, вавалаг, мараин, дьонггуан), в которых принимают участие целые группы племен, а также для некоторых областей Юго-Восточной Австралии, где особенно массовый характер имели церемонии инициации (бора, дора и др.). Вместе с тем и в тех областях страны, где не проводились общеплеменные и межплеменные религиозные церемонии или где отсутствовали образования типа племен, также совершались обряды, в которых принимали участие члены многих тотемических групп или многих

родов. Такие обряды имели своих руководителей, являющихся в то же время хранителями главных религиозных центров и общих священных реликвий.

Главы общин, очевидно, существовали не во всех частях страны. Наиболее подробные и интересные сведения о главах общин относятся к Юго-Восточной Австралии и содержатся в трудах А. Хауита. По-видимому, именно в этой части Австралии общинные лидеры играли наиболее значительную роль в жизни общин. В целом ряде племен Юго-Восточной Австралии, как было сказано выше, существовало уже некоторое внутреннее единство и начинали формироваться общеплеменные органы социального контроля. В таких племенах нередко намечалась определенная иерархия глав общин: глава одной из общин племени считался главным, или первым, главой и в отдельных ситуациях руководил действиями глав других общин.

Данные Хауита о главах общин в Юго-Восточной Австралии согласуются с сообщениями ряда других наблюдателей, побывавших в тех же районах страны до того, как там расстроилась племенная жизнь. Среди таких наблюдателей можно назвать Д. Коллинза (1798), Дж. Беннета (1834), Л. Трелькельда (жил среди аборигенов в 20-е годы XIX в., дневники опубликованы в 1974 г.), К. Ходжсона (1846), С. Гейсона (1874), Р. Семона (1903) и др.

Довольно подробные сведения о главах общин у аранда и других племен Центральной Австралии мы находим у Спенсера и Гиллена (1968, с. 9—15). В. Рот упоминает глав общин в Центральном Квинсленде (1907, с. 5); Ф. Каббери — в Кимберли (1939, с. 178—179). О главах общин рассказывают и сами аборигены в своих автобиографиях: абориген из племени маунг (о-ва Гоулборн и близлежащее побережье Арнемленда) Лазариус Ламилами (1974, с. 7—8, 51, 56) и абориген из племени ладрилл (о-ва Уэлсли у побережья залива Карпентария к юго-западу от п-ва Кейп-Йорк) Дик Рафси (1978, с. 60, 114).

Вместе с тем результаты полевых исследований М. Мэггита (1965), Н. Тиндейла (1974), Р. Гоулда (1969) говорят о том, что скорее всего во многих общинах коренного населения пустынь Западной и Южной Австралии, а также Северной Территории главы общин отсутствовали. Именно с переоценкой значения собственных полевых материалов, а также с недооценкой локальных различий в культуре аборигенов связаны утверждения М. Мэггита, что главы общин вообще не характерны для традиционной жизни аборигенов Австралии. В качестве примера можно упомянуть своеобразный способ изложения истории изучения вопроса, принятый Мэггитом в его обобщающей работе об организации власти у аборигенов (1964, с. 176—178). Он перечисляет сообщения разных авторов, располагая их в хронологическом порядке (начинает данными ранних наблюдателей и кончает данными современных) и не придавая значения тому обстоятельству, что речь идет об аборигенах разных областей страны. В результате получается, что недавние полевые исследования самого М. Мэггита, П. Уорсли и ряда других ученых показали ошибочность сообщений ранних авторов, таких, как Тэплин, Доусон, Хауит, Спенсер и Гиллен. Однако едва ли наблюдения Уорсли на о-ве Грут-Айленд к северу от Арнемленда могли показать ошибочность сведений Спенсера и Гиллена, относящихся к Центральной Австралии, а полевой материал Мэггита, собранный на Северной Терри-

тории, — ошибочность сведений Хауита, полученных в Гипсленде или в окрестностях Мельбурна.

Тот факт, что нет данных о главах общин у жителей некоторых пустынных областей Австралии и что наиболее многочисленные данные о них содержатся в источниках по Юго-Восточной Австралии, представляется вполне закономерным. До прихода европейцев Юго-Восточная Австралия была самой густонаселенной частью страны, а австралийские пустыни — это районы самой низкой плотности коренного населения. Общины жителей пустынь очень небольшую часть года проводили в полном составе, иногда даже по два-три года не собирались целиком. Люди жили мелкими, атомизированными резидентными группами, разбросанными по огромной территории. Во многих районах Юго-Восточной Австралии, напротив, общины подолгу жили в полном составе, территории общин были, по сравнению с пустынными районами, небольшими, а численность общин довольно высокой (иногда до 200 и даже 300 чел.). Межобщинные контакты (с ними в первую очередь, как мы увидим дальше, связаны функции глав общин) в Юго-Восточной Австралии были особенно интенсивными, а в пустынях западной части страны — самыми слабыми. Очевидно, в этих районах в силу внутренней раздробленности общин и их разобщенности не было условий для формирования института общинных лидеров и не было объективной необходимости в нем, а в Юго-Восточной Австралии сложились благоприятные условия для развития такого института.

Положение и функции глав общин и религиозных лидеров

Те явления, которые связаны с существованием глав общин, не случайно названы институтом; тот же термин можно употребить, говоря о руководителях обрядов. Если деятельность спонтанных лидеров не регламентирована, а деятельность руководителей целевых групп, которые выполняют свои функции очень короткое время, вряд ли регламентирована сколько-нибудь подробно, то с главами общин и руководителями обрядов, которые выполняют свои обязанности годами, иногда десятками лет, дело обстоит иначе.

Глава общины и религиозный лидер того или иного типа — это своего рода должности, которые замещаются по каким-то более или менее устоявшимся правилам, имеют названия, накладывают на их носителей определенные обязательства и дают им определенные права, отличающие главу общины или религиозного лидера от всех остальных членов коллектива. Пользуясь принятыми у социологов терминами, глав общин и руководителей обрядов можно назвать формальными лидерами, а спонтанных лидеров и лидеров целевых групп — неформальными.

Главы общин и руководители обрядов могут рассчитывать на внешние проявления особого уважения со стороны других членов коллектива. Они имеют и другие закрепленные традицией преимущества перед остальными мужчинами. Например, в некоторых племенах они могут не принимать участия в охоте, но регулярно получать определенное количество мясной пищи, нередко лучшую часть добычи охотников. Существуют правила, предписывающие аборигенам в определенных случаях делать подарки главам общин и руководителям обрядов, последним особенно часто (напр., Т. Штре-

лов, 1970, с. 118; Р. и К. Берндт, 1970, с. 120—121). Главы общин и руководители обрядов имеют право на большее, чем у других мужчин, число жен. Посягательство на жену главы общины или руководителя обрядов считается более серьезным проступком, чем посягательство на жену рядового общинника (напр., Р. и К. Берндт, 1970, с. 129), и т. п.

При наличии подобных привилегий главы общин и религиозные лидеры в то же время должны подчиняться основным, наиболее жестким правилам поведения, так же как и все остальные члены общества. Австралийские нормы предоставляют главам общин и руководителям обрядов довольно ограниченные полномочия. Ни те, ни другие не должны принимать важных решений без согласия других старших мужчин тех групп, во главе которых они стоят. А. Кнабенханс называет главу общины исполнителем (правильнее было бы сказать — организатором исполнения) решений совета старших мужчин (1919, с. 174). Т. Штрелов подчеркивает подчиненное положение религиозных лидеров по отношению к группе старших мужчин (1970, с. 114—115).

Число ситуаций, в которых глава общины или религиозный лидер руководит действиями других людей, также ограничено. Значительная часть повседневной жизни аборигенов не подлежит их вмешательству.

Основные функции глав общин связаны с организацией межобщинных отношений. Глава — как бы доверенное лицо общины, которое представляет ее во внешних сношениях (А. Хауит, 1904, с. 690, 691, 699, 703, 708, 709 и др.). Он принимает посланников других общин, а затем передает принесенную ими информацию остальным членам своей общины. Он направляет «послов» с различными сообщениями и предложениями в другие общины, иногда выступает сам в роли посла. Если необходимо провести встречу нескольких общин для урегулирования каких-то разногласий или для проведения каких-то церемоний, главы общин должны устроить так, чтобы все нужные люди собрались в назначенное время в определенном месте. Во время межобщинных собраний главы общин выступают в роли организаторов, отстаивающих интересы своих общин. При проведении замирительных церемоний, поединков чести между представителями разных общин их главы должны следить за тем, чтобы все совершалось по правилам и т. п. Во время вооруженных столкновений с врагами, экспедиций мести главы общин часто предводительствуют воинами.

Некоторые функции глав общин связаны и с внутренней жизнью этих групп. Но в разных частях Австралии они заметно различаются, их труднее обобщить. Есть отдельные сообщения о том, что главы общин планировали передвижения составляющих общину семей и распределение людей по территории общины так, чтобы не истощались источники пищи (К. Ходжсон, 1846, с. 204—212), при перекочевках группы выбирали место для стоянок (У. Робертсон, 1928, с. 49), следили за тем, чтобы охотники делили свою добычу по правилам, и обеспечивали исполнение решений старших мужчин о наказании нарушителей наиболее жестких социальных норм (например, требований экзогамии — А. Хауит, 1904, с. 264—266), заключали соглашения о браках между людьми из своей общины и представителями иных групп, разбирали внутриобщинные ссоры, разрешали споры и разногласия (там же, с. 306, 313).

Есть довольно многочисленные сообщения о том, что главы общин

руководили теми религиозными обрядами, которые организовывались общиной. Последнее говорит о том, что в сосуществовании глав общин и руководителей обрядов, или религиозных лидеров, выражается не разделение функций между светским и обрядовым руководством, или лидерством, но нечто иное.

Обусловленные социальными нормами аборигенов функции лидеров первого типа были связаны с руководством одними группами людей — общинами, а обусловленные нормами функции лидеров второго типа — с руководством людьми, входившими в иные группы — тотемические, роды, фратрии и т. п. В общине проходила основная часть жизни аборигенов. Функции ее главы связаны поэтому и с так называемой светской деятельностью, совершавшейся в общине, и с религиозно-обрядовой жизнью общины. Тотемические группы, роды, объединения родственных родов, половины, или фратрии, и племена функционировали как нечто целое преимущественно в периоды религиозных обрядов. Полномочия и обязанности стоявших во главе таких групп религиозных лидеров нормативно или, как говорит Т. Штрелов, номинально ограничивались организацией обрядов, а также наблюдением за тем, чтобы в обычное время не нарушались сопряженные с обрядами предписания, чтобы виновные в таких нарушениях карались, чтобы сохранялись в неприкосновенности священные предметы, не посещались посторонними религиозные центры и т. п. Религиозные лидеры нередко играли очень важную роль в руководстве делами тех общин, к которым они принадлежали, но это не было правилом и не предусматривалось нормами. Бывали случаи, когда глава общины и религиозный лидер того или иного типа (например, глава тотемической группы) совмещались в одном лице.

Личность австралийского лидера

Главы общин. А. Элькин в своих очень кратких замечаниях о главах общин пишет, что зачастую ими были самые старшие мужчины общин, «если только они сохраняли способность принимать полноценное участие во всех общественных делах» (1979, с. 77). Р. и К. Берндты, напротив, подчеркивают, что возраст здесь никак не мог быть фактором определяющим, главную роль играли индивидуальные качества: главами общин становились наиболее решительные и умные мужчины зрелого возраста (1977, с. 208—210). А. Кнабенханс, критически рассмотрев большое количество сообщений, относящихся к различным племенам, приходит к заключению, что главами общин становились, как правило, люди выдающиеся, выгодно отличающиеся своими способностями от всех остальных, сохраняющие физическую силу (1919, с. 166).

Интересно, что у Хауита, который приводит огромное число фактов на этот счет, можно встретить сведения, согласующиеся как с обобщением Элькина, так и с обобщениями Берндтов и Кнабенханса. Но при этом обращает на себя внимание одно обстоятельство: сведения Хауита о том, что главой общины является самый старший из ее мужчин, чаще всего относятся к тем группам аборигенов, знания о которых у него отрывочны и нередко получены из третьих рук. Данные, относящиеся к тем группам аборигенов, которые Хауит знал хорошо, в которых он побывал сам во время своих экспедиций, говорят о другом.

Так, в целом ряде племен Нового Южного Уэльса, Виктории и Южной Австралии (юин, гоурндич-мара, вирадъери и др.) главы общин обязательно должны были быть колдунами или знахарями; но нередко считалось, что одного этого недостаточно. Например, в племени юин (обычай этого племени Хаут знал особенно хорошо) главы общин — гоммера — должны были не только уметь колдовать и исцелять, но и знать несколько языков (диалектов), уметь хорошо, вдохновенно говорить — «так, чтобы слушатели увлекались их речами» — и, кроме того, быть ловкими и опытными воинами (А. Хаут, 1904, с. 314). В племени вирадъери главами общин — бидья-бидья (Хаут приблизительно переводит этот термин как: «человек, который приказывает») становились самые знающие и умные старшие мужчины, признанные специалисты в области магии, выдающиеся ораторы и воины (там же, с. 303).

Вместе с тем во многих племенах Юго-Восточной Австралии для того чтобы стать главой общины, не обязательно было быть колдуном или знахарем. Например, в племени виимбайо, как говорил Хауту один из представителей этого племени, колдунов высоко ценили и очень боялись, но умение «извлекать из себя всякие вещи», насыпать порчу и т. п. не делало мужчину главой общины. У главы общины этого племени прежде всего должен быть «умный язык» и решительный характер (там же, с. 301). Один из главных информаторов Хаута — абориген по имени Берак из племени вуруньери — говорил, что в его племени главой общины (нгу-рункта) становился один из старших мужчин, умевший хорошо говорить и никому не причинивший вреда (последнее требование встречается в наших источниках всего один раз). «Такого человека люди слушали с вниманием и охотно повиновались ему» (там же, с. 307). По словам того же Берака, в соседних племенах все главы общин были выдающимися людьми: «великими воинами», прекрасными ораторами, а один из них — непревзойденный по своей популярности — был сочинителем песен (там же, с. 308).

В племени чепара старшие мужчины каждой общины на своих советах выбирали главой «лучшего» из своей среды. В общинах курнаи старшие мужчины, главы крупных полигинных семей, собирались, чтобы объявить главой общины того, кого считали «самым достойным». Главы общин у чепара и курнаи назывались соответственно кумумба-мутта и гвераеил-курнаи; и то, и другое означает «великий человек» (там же, с. 317, 318).

В перечисленных примерах, а также во многих других, которые здесь нет возможности привести, речь идет о том, что на роль главы общины выдвигается один из старших мужчин, обладающий незаурядными способностями и такими личными качествами, которые аборигены считают необходимыми для выполнения этой роли («лучший» или «самый достойный» из старших). В предыдущей главе высказывалось предположение, что те слова, которые применяются у аборигенов к мужчинам, составляющим группу старших, и переводятся как «старшие», имеют в известной мере оценочное значение: «старший» — «лучший», «заслуженный». Возможно, в тех случаях, когда аборигены говорят, что главой общины должен быть «самый старший» мужчина, это следует понимать не буквально как человек самого большого возраста, но как «лучший старший» или «самый лучший». Да и традиционные обязанности главы общины таковы, что с ними может справиться лишь человек не старый, активный, способный принимать участие

в вооруженных столкновениях, совершать длительные путешествия в отдаленные локальные группы. Хауит пишет, что стареющие и теряющие силы главы общин по собственной инициативе или по решению остальных старших мужчин отстранялись от дел и передавали свои полномочия более молодым преемникам (1904, с. 319).

В описаниях жизни аборигенов Юго-Восточной Австралии, составленных другими авторами, а также в источниках, относящихся к другим частям страны, можно встретить немало фактов, которые свидетельствуют в пользу того, что главы общин, по представлениям аборигенов, должны были обладать особыми чертами характера. По данным Дж. Беннета, у аборигенов Нового Южного Уэльса главами общин становились люди, отличающиеся храбростью, удачливостью в охоте или какими-нибудь выдающимися «духовными дарованиями» (1834, т. 1, с. 177—178). О том же пишет и К. Ходжсон (1846, с. 204—212). По свидетельству Э. Эйра, у аборигенов низовьев Муррея главами общин были самые авторитетные мужчины «зрелого возраста» (1845, т. 2, с. 316—317). Р. Семон, путешествовавший в конце XIX в. по Квинсленду, пишет, что аборигены «выбирали вождями (по контексту ясно, что речь идет не о вождях племен, а о главах общин. — О. А.) мужчин, которые были выдающимися воинами, охотниками и колдунами» (1903, с. 254—255). По рассказам Л. Ламилами видно, что в племени маунг главами общин (Leading men) становились мужчины, проявившие себя сильными и ловкими в вооруженных столкновениях с врагами, умные и волевые (Л. Ламилами, 1974, с. 7—8).

По данным Г. Тэплина, у яральди старшие мужчины на своем совете выбирали главой человека, проявившего себя выдающимся оратором и сумевшего ответить на целую серию различных вопросов, а также выполнившего ряд проверочных «тестов». Например, члены совета вели долгую беседу, вдруг прерывали ее и просили кандидата на должность главы повторить сказанное ими. Если мужчина удовлетворял всем требованиям, ему делали наставления относительно будущих обязанностей и поздравляли его с новым статусом: члены совета подходили к нему и прикасались обеими руками к его животу (традиционное приветствие у яральди — цит. по: Р. Берндт, 1965, с. 179).

Главные, или первые, главы в тех племенах, где таковые имелись, чаще всего выдвигались по тому же принципу, что и главы отдельных общин. Первым главой в племени становился тот из глав общин, который превосходил остальных своими достижениями. Например, у юин главным гоммера объявлялся гоммера, который «мог извлечь из себя наибольшее количество всяких вещей», т. е. тот, кого считали самым искусным колдуном (там же, с. 314).

В то же время в источниках, относящихся к разным частям страны, мы нередко встречали свидетельства о том, что полномочия глав общин передавались по наследству от отца к сыну, от старшего брата к младшему, от дяди к племяннику. Ламилами рассказывает о нескольких главах общин в племени маунг; они унаследовали эту «должность» от отцов или старших братьев и готовились передать ее кому-то из своих младших родственников (1974, с. 7—9, 56). По данным Хауита, такой порядок существовал у целого ряда племен Юго-Восточной Австралии. Однако и при этом индивидуальным способностям придавалось первостепенное значение. Например, в пле-

мени вирадъери глава общины обязательно должен был быть выдающимся оратором и опытным воином. Если сын прежнего главы не отвечал этим требованиям, то главой общины становился кто-нибудь другой. То же относится к племенам камиларои и геавегал. Однако чаще всего стремились, чтобы это был родственник прежнего лидера (А. Хауит, 1904, с. 302, 303, 316). У вуруньери также сын главы общины мог занять его место, если только все мужчины локальной группы признавали его достаточно способным (там же, с. 308). Можно полагать, что нигде такое наследование полномочий главы общины не происходило автоматически: кандидат, будь то сын, брат или какой-нибудь другой родственник прежнего главы, должен был непременно получить признание старших или вообще всех мужчин общины.

Хотя главами общин обычно становились мужчины, выгодно отличавшиеся своими способностями от всех остальных, реальный авторитет этих лидеров бывал различным. Например, Б. Спенсер и Ф. Гиллен пишут, что у аранда одни алатунья (главы) не имели почти никакого влияния в тех общинах, которые они формально возглавляли, а влияние других алатунья распространялось далеко за пределы их общин (1968, с. 10).

Хотя существовавшие в общинах аборигенов нормы строились так, чтобы, как выражается А. Кнабенханс, противодействовать автократическим или деспотическим устремлениям формальных лидеров, известны случаи, когда глава общины добивался такой власти, что никто не смел не подчиняться ему, каковы бы ни были его приказания.

Глава общины, который нарушает какие-то общеобязательные нормы поведения, должен быть наказан старшими мужчинами и заменен другим. Так, Хауит пишет, что в племени мукьяравайнт глава общины, нарушивший вековой обычай или жестоко обидевший кого-то из соплеменников, мог быть убит по решению старших мужчин и глав остальных общин (1904, с. 305). Однако можно встретить сообщения и о таких главах общин, которые, добившись исключительного положения, не следовали общеобязательным нормам и сохраняли при этом роль лидеров. Например, К. Штрелов пишет, что у аранда некоторые лидеры, являвшиеся сильными воинами и имевшие много приверженцев, безнаказанно нарушали правила брачных классов. Их поведение вызывало отвращение и осуждение, но никто не решался выступить против них открыто. Так продолжалось до тех пор, пока не находился другой авторитетный, храбрый и физически сильный мужчина, который сплачивал вокруг себя всех недовольных и организовывал убийство такого главы-нарушителя (1907, часть 4, раздел 2, с. 2).

Лидеров, не совершивших ничего значительного, аборигены скоро забывали, но некоторые главы общин, прославившиеся какими-то выдающимися поступками, оставались в памяти людей надолго; о них слагались легенды, передававшиеся из поколения в поколение.

Дик Рафси пишет о предводителе одного из подразделений племени ладрилл — локальной группы, называвшейся ларумбанда и занимавшей о-в Сидней, а также часть о-ва Морнингтон. Звали этого человека Варренби. Он был «отличным охотником, танцором, военным вождем». Аборигены считали его «одним из самых великих людей племени». Дик Рафси говорит, что не знает, когда жил Варренби, но уверен, что, пока будет существовать хоть один ладрилл, его не забудут, так как благодаря его мудрости, доблести и изобретательности людям ларумбанда удалось избежать грозив-

шего им уничтожения. В период муссонов на о-вах Уэлсли часто бывают наводнения; рассказывают, что перед началом одного из них, которое оказалось необычайно сильным и унесло множество жизней, Варренби, заранее предвидя беду, увел своих людей в самую возвышенную, безопасную часть о-ва Сидней. Когда наводнение кончилось, Варренби предсказал, что в скорое время ларумбанда подвергнутся нападению жителей соседних островов, которые непременно припишут эту страшную катастрофу, погубившую их родных и друзей, вредоносной магии ларумбанда, всегда славившихся умением «вызывать» наводнения и к тому же непострадавших. По настоянию Варренби, ларумбанда стали готовиться к обороне. Когда действительно появился отряд мстителей, Варренби вышел навстречу врагам. Сначала один, потом вместе с двумя другими воинами он сражался с нападающими и убил многих из них. Тем временем остальные мужчины ларумбанда, действуя по заранее намеченному плану Варренби, окружили пришельцев и почти всех уничтожили.

Через несколько лет после этого события Варренби был убит людьми из другой локальной группы того же племени ладрилл. Его подстерегли, когда он охотился один. Аборигены думают, что убийцы сводили с Варренби счеты из-за какой-то женщины. Его тело нашли в лесу, рядом лежало четверо убитых им мужчин.

Ларумбанда сочинили много песен о Варренби. Их исполняют всякий раз, когда приближается время муссонов (Д. Рафси, 1978, с. 60—70). Рассказ о Варренби полон реалистических подробностей, позволяющих считать его невыдуманым героем.

В автобиографии Л. Ламилами говорится о главе одной из общин племени маунг, которая занимала часть о-ва Южный Гоулберн. Этот человек был современником прапрадеда Ламилами и сделался легендарной личностью у жителей островов Гоулберн и близлежащего побережья северного Арнемленда. Его имя было Мандьюрбур, а прозвище Воин. Он предводительствовал воинами своей общины во всех сражениях, и ни одно из них не было проиграно. При жизни Мандьюрбура люди его общины считались непобедимыми. На земле этой общины проводились главные религиозные обряды маунг и некоторых соседних племен. На этих обрядах по традиции должно было присутствовать очень много людей с побережья и близлежащих островов. Но Мандьюрбур не терпел, чтобы кто бы то ни было из посторонних вступал на территорию общины без его разрешения и требовал, чтобы каждый участник обрядов обращался к нему лично за таким разрешением. Всех, кто без его позволения случайно или сознательно пересек границы общины — будь то старик или женщина, мужчина-воин или мальчик, — он собственноручно убивал. Даже если такие пришельцы появлялись в отсутствие Мандьюрбура и устанавливали добрые отношения с местными жителями, их по его возвращении постигала та же участь. Члены его собственной общины боялись Мандьюрбура и стремились не вызывать его недовольства. Властвовал Мандьюрбур очень долго и умер стариком. Его кости поместили в особую пещеру и хранили как драгоценную реликвию. Люди из соседних общин приводили своих детей, чтобы показать им кости «великого человека». Пока Мандьюрбур был жив, его община постоянно враждовала и воевала со всеми окружающими общинами; после его смерти при последующих предводителях отношения с соседями наладились и приняли мирный характер (Л. Ламилами, 1974, с. 51—55).

Вместе с тем можно встретить рассказы о таких общинных лидерах, которые имели очень большое влияние на аборигенов, не будучи ни агрессивными, ни необычайно сильными физически и ловкими в обращении с оружием. Они отличались совсем иными способностями и заслугами. Например, Хауит пишет о главе одной из общин, входившей либо в племя вуруньери, либо в какое-то соседнее племя. Звали его Нингу-лабул, что означает «сверкающий». По словам одного его соплеменника, Нингу-лабул «сверкал, как гладко отшлифованный камень на ярком солнце. Он был великим сочинителем песен, заставлял людей, слушающих его пение, испытывать радость». Нингу-лабул происходил из семьи одаренных певцов и танцоров. Его отец и дед также были прославленными создателями песен. Талант, а также слава предков служили основой того огромного авторитета, который он имел как нгурунгакта (глава общины) и который простирался далеко за пределы его общины. Хауит выяснил, что некоторые главы общин и вуруньери и соседних племен были своего рода ставленниками Нингу-лабула. Пользуясь своим влиянием, он добивался, чтобы главами общин признавали людей, с которыми он был близко связан узами родства или дружбы (1904, с. 310).

Но, пожалуй, самым выдающимся из всех лидеров аборигенов, которые попали на страницы наших источников, был главный, или первый, глава диери — пинару-пинару Ялина-пирамурана. О нем подробно пишут три автора — А. Хауит, С. Гейсон и Р. Семон. При этом Хауит в 1862—1863 гг. хорошо знал Ялину-парамурану лично, а Гейсон имел возможность наблюдать его деятельность в течение 6 лет в 50-е годы XIX в.

Ялина-пирамурана был сыном прежнего пинару-пинару диери, человека знающего, мудрого и властного. Своего выдающегося и знаменитого далеко за пределами собственного племени отца Ялина-пирамурана, по выражению Семона, затмил еще в молодости. Он считался непобедимым воином и непревзойденным оратором. Он умел так хорошо говорить, что слушатели «верили каждому его слову и всегда готовы были выполнять его указания» (А. Хауит, 1904, с. 298). Он также слыл одним из лучших знахарей, но «лечил» только своих друзей или самых авторитетных мужчин, таких, как главы тотемических групп и главы общин. Европейцам Ялина-пирамурана казался человеком очень обаятельным, они даже называли его «французом». Обычно он был спокоен и вежлив, но иногда у него случались приступы ярости. Его боялись и соплеменники и иноплеменники; однако никто из аборигенов не отзывался о нем дурно, все говорили о нем с почтением и восхищением.

Сделавшись пинару-пинару, Ялина-пирамурана добился такого положения, при котором все его решения принимались без возражений. Ни родные братья, ни другие авторитетные мужчины, которые были старше его по возрасту, не отваживались противиться его воле. Он возглавлял советы глав, общин диери, под его руководством строились отношения диери с соседними племенами. Влияние Ялины-пирамураны простиралось на 100 миль от мест расселения диери. Просьбы и предложения его посланников редко встречали отказы даже в столь удаленных группах аборигенов. Отовсюду ему посылали подарки: сумки с наркотиком питчери, с охрой, шкуры кенгуру и другие вещи. Чаще всего он отдавал эти подарки своим друзьям, чтобы не возбуждать зависть.

Ялина-пирамурана был также главой одной из тотемических групп диери и распорядителем общеплеменных религиозных обрядов. Он единолично выносил решения о наказании нарушителей религиозных предписаний и других правил поведения, занимался разрешением споров и конфликтов между соплеменниками. В отличие от многих других австралийских лидеров Ялина-пирамурана вмешивался в ссоры мужчин, вызванные соперничеством из-за женщин, при этом, действуя вразрез с традиционными нормами аборигенов, он разлучал мужей и жен или женихов и невест, не испытывавших привязанности друг к другу, и «соединял любовников» (А. Хауит, 1904, с. 298).

У Ялины-пирамураны было несколько постоянных жен (типцу малку) и двенадцать или более дополнительных (пиррауру). Для Юго-Восточной Австралии такое количество жен у одного мужчины — большая редкость; рядовой мужчина диери, как правило, имел не больше двух жен типу малку и двух жен пиррауру (там же, с. 182, 184).

Завершая рассказ о Ялине-пирамуране, Хауит замечает, что пинару-пинару — главные, или первые, главы — имелись также у ряда племен, живших к северо-востоку от диери (яурорка, янтрувунта и др.), но ни один из них не мог сравниться с Ялиной-пирамураной. Этот человек был «необычайно одаренным и властным, а потому исключительно влиятельным» (там же, с. 300).

А. Кнабенханс заключает посвященный главам общин раздел своей книги таким афоризмом: «должность главы — ничто, его личность — все» (1919, с. 168). Действительно, реальное положение австралийского лидера во многом зависело от его личных качеств. Сама по себе «должность» или сами по себе полномочия главы группы отводили человеку весьма скромную роль в ее жизни и, очевидно, не слишком много значили в глазах аборигенов. Не случайно аборигены, как заметил Хауит, почти никогда не говорили: «нгурунтакта хочет...» или «пинару-пинару велит...», но почти всегда говорили: «Нингу-лабул хочет...» или «Ялина-пирамурана велит...» (цит. по: А. Кнабенханс, 1919).

Религиозные лидеры. Сообщения о том, какие люди выдвигаются у аборигенов на роль руководителей обрядов, во многом совпадают с сообщениями о главах общин и позволяют прийти к заключению, что здесь, так же как и в случае с главами общин, определяющим фактором являлись личные качества, в первую очередь знания в области религиозной обрядности и воля; возраст имел второстепенное значение, но руководителем обрядов не мог стать мужчина, не достигший статуса старшего. В то же время ослабевший от старости мужчина не мог оставаться руководителем обрядов.

По свидетельству Р. и К. Берндтов, у гунвинггу, какими бы обширными знаниями в области ритуала ни обладал мужчина, он не мог быть религиозным лидером, не будучи сильным воином: «Копье — традиционный символ мужественности... и религиозный лидер должен был владеть оружием не хуже, если не лучше, всякого другого мужчины...» (1970, с. 185—186).

Реальный авторитет религиозных лидеров, так же как и реальный авторитет глав общин, мог быть различным (там же, с. 149—150). К. Штрелов сообщает, что аранда называли религиозных лидеров своих родов (инката) в соответствии с их авторитетом «большими» или «маленькими»: «инката

кнара» и «инката курка». Авторитет инката зависел от его личных достоинств, от его волевых качеств (1907, часть 4, раздел 2, с. 2).

Мэггит рассказывает о двух знакомых ему руководителях обрядов валбири: один из них пользовался авторитетом у аборигенов лишь во время обрядов; когда же он пытался останавливать драки, его не слушали; статус религиозного лидера не избавлял его от нападений соплеменников, если у них появлялись какие-нибудь претензии к его поведению. Другого же не только высоко ценили за глубокие познания в области религиозной обрядности, но и уважали за большой ум и энергию, которые постоянно находили применение в повседневной жизни; когда он состарился и умер, ему не нашлось равноценной замены (1965, с. 248—249).

Т. Штрелов пишет так: «Пожилой уважаемый мужчина, который является признанным хранителем одного из важных тотемических центров, имеет благодаря репутации человека, очень близкого к сфере священного, хорошие возможности добиться повиновения окружающих в повседневной жизни, в обыденных делах. Его престиж позволяет ему распространить свое влияние намного дальше, чем это предполагается его обязанностями и полномочиями религиозного лидера. Однако происходит это на деле или нет, зависит, конечно, от личных качеств руководителя обрядов» (1970, с. 109).

Рассказывая о нескольких известных ему хранителях тотемических центров в этнической общности нгалиа (не ясно, племя это или лингвистическое объединение), Т. Штрелов отмечает, что один из них — Старый Тума — был главным человеком в окрестностях Маунт-Лейбиг, его влияние было «огромным» не только в вопросах, связанных с обрядами, но и во всех других общественных делах крупной группы аборигенов (возможно, общины). Хранители других тотемических центров нгалиа не были людьми, столь влиятельными в своих общинах (community — там же, с. 107—108).

Хаут, описывая положение глав тотемических групп у диери и других племен Нового Южного Уэльса, упоминает и таких мужчин, которые имели авторитет только в области ритуала, и таких, которые играли выдающуюся роль в различных сферах жизни своих локальных групп (1904, с. 297—320).

Т. Штрелов упоминает нескольких религиозных лидеров аранда, которые держали в полном повиновении всех членов своих локальных групп. Аборигены помнили этих людей долгие годы после их смерти и говорили, что при жизни их не только ценили, но и боялись. Одного из таких очень властных руководителей обрядов, «великого старого» Лоатьиру, хорошо знал отец Т. Штрелова — К. Штрелов. Лоатьира в молодости был сильным воином, участником многих экспедиций мести. Кроме того, он считался опытным знахарем и колдуном, овладевшим всеми способами убивать с помощью вредоносной магии (1970, с. 116).

Ф. Робертс рассказывает об аборигене из племени алава Барнабасе Габарла, который был великим джунгайи (главным распорядителем обрядов кунапипи у алава и нескольких других племен, живших по р. Ропер). Будучи человеком весьма решительным и пользуясь большим авторитетом у старших мужчин — как у соплеменников, так и у иноплеменников, — Барнабас Габарла неоднократно настаивал на том, чтобы люди, обвинявшиеся в таких преступлениях против «священного закона», которые обычно карались смертью, подвергались менее суровым наказаниям. Вместе с тем из рассказов Ф. Робертса видно, что, несмотря на твердость, упорство,

смелость и высокий авторитет, этот человек не занимал в своей общине такого положения, при котором все боялись бы его и подчинялись бы ему в делах, не связанных с обрядами кунапиши. Очевидно, в силу особенностей своего характера он никогда не стремился к такому положению (Д. Локвуд, 1969).

В целом складывается впечатление, что руководители обрядов, которые имели большое влияние или даже власть в своих общинах или резидентных группах, в этом отношении в известной мере приближались к спонтанным лидерам. Они были лидерами по своему внутреннему психологическому складу, по своим индивидуальным способностям и склонностям. А роль религиозного руководителя давала им благоприятные возможности для реализации таких способностей.

Спонтанные лидеры. Аборигены нередко называли тех мужчин, которых мы называем спонтанными лидерами, «сильными людьми» или «могущественными людьми» (Н. Гиндейл, 1974, с. 36). Действительно, это были люди, которых общество не наделяло какими бы то ни было, пусть даже весьма ограниченными, полномочиями руководителей или организаторов и которые доминировали в австралийских коллективах только потому, что обладали выдающимися личными качествами, сильным, а часто и властным характером, стремлением доминировать или даже подчинять окружающих своему влиянию. Пожалуй, в самых лучших условиях для реализации таких стремлений находились колдуны и знахари, которых сознание аборигенов наделяло особым могуществом. Именно они чаще всего становились спонтанными лидерами. При этом бывало, что их преобладание в коллективе обеспечивалось страхом, который они сознательно возбуждали у окружающих. Мужчина, убедивший остальных членов своей группы в том, что он в совершенстве владеет средствами вредоносной магии и не задумываясь применит их против всякого, кто вызовет его неудовольствие, может добиться такого положения, при котором никто уже не решается открыто возражать ему, и он беспрепятственно нарушает нормы коллективизма, заставляет охотников постоянно отдавать ему лучшую часть добычи, берет в жены женщин, обещанных другим мужчинам, и т. д. Так может продолжаться довольно долго, пока не найдется храбрый человек, который отважится убить такого колдуна или возглавить открытую оппозицию. Подобные факты приводятся у У. Чеслинга (1961, с. 122), Э. Гриббла (1930, с. 87, 177), П. Дарка (1876, с. 300—302).

В мифах и сказках Юго-Восточной Австралии (1965) колдуны (и одновременно знахари — виринуны), грозя сверхъестественными наказаниями, требуют, чтобы окружающие постоянно проявляли почтение к ним, спрашивали во всех своих делах у них совета и следовали ему. Герои мифов боятся виринунов и стараются ничем не вызывать их недовольства. В одном из мифов есть такой эпизод: отец и сын вместе ловят рыбу, а когда они садятся есть, сын боится взять пищу или попросить ее у отца (Мифы и сказки Австралии, 1965, с. 36). В другом мифе рассказывается о двух женщинах, которые идут исполнять приказание виринуна, зная, что оно не приведет к желаемой цели, но женщины боятся противоречить виринуну (там же, с. 40).

Колдун не только в мифах аборигенов Австралии, но и в фольклоре многих других народов отличается сугубым индивидуализмом, часто также

враждебным отношением к людям. На примере взаимоотношений австралийцев видно, что эти мифологические представления имеют под собой реальную историческую основу.

Вместе с тем далеко не всякий спонтанный лидер, выдвинувшийся на эту роль благодаря убеждению окружающих в том, что он владеет средствами магии, прибегает к запугиванию тех, кто живет рядом, и совершает антиколлективистские поступки. Р. Гоулд пишет о мужчине, возглавлявшем небольшую резидентную группу аборигенов пустыни Гибсона. Он считался опытным колдуном, способным убивать «наведением палки», но никто из членов его группы не допускал мысли, чтобы он мог использовать это «смертоносное оружие» против своих; в нем видели защитника от враждебных чужаков и злых духов, его совершенно не боялись, и он не любил рассказывать о своих успехах в колдовстве. Ему принадлежало решающее слово во всех делах, касавшихся интересов группы в целом, но он не стремился подавлять волю людей, живущих с ним вместе, и не требовал беспрекословного повиновения. Он был лучшим охотником группы и, возвращаясь в лагерь с добычей, отдавал другим больше того, что предписывалось правилами. Ему, по словам Гоулда, вообще было свойственно стремление показать людям, что в нем совсем нет эгоизма и что он всегда в первую очередь заботится о благе других. Это очень располагало к нему остальных (Р. Гоулд, 1969, с. 17—24).

В то же время спонтанными лидерами у аборигенов бывали и мужчины, не претендовавшие на успехи в колдовстве или знахарстве, но способные и без того играть выдающуюся роль в жизни коллектива.

Очевидно, к числу спонтанных лидеров можно отнести и тех мужчин, которые берут на себя смелость организовать отпор сильному и агрессивному главарю, нарушающему социальные нормы, или колдуну, запугивающему окружающих и совершающему антисоциальные поступки.

Хороший пример того, насколько разными личными качествами могут обладать спонтанные лидеры у аборигенов и как индивидуальные характеры таких лидеров могут сказываться на жизни коллектива, приводят Ф. Маккарти и М. Макартур в статье «Проблема добывания пищи и фактор времени в хозяйственной жизни аборигенов» (1960). В ней подробнейшим образом описана хозяйственная деятельность аборигенов двух резидентных групп северного Арнемленда, совершавшаяся в течение двух недель, а также все происходившие в этих группах события. Обе группы не являлись подразделениями родовых общин, а образовались из семей, покинувших стационарные поселения при миссиях, однако они, так же как и традиционные резидентные группы, состояли из аборигенов, связанных родственными узами; люди в них занимались охотой и собирательством и следовали традиционным нормам в своем поведении. Одна группа жила в низовьях р. Ливерпул и включала около 20 человек. Ее возглавлял мужчина лет 35—40 по имени Вирила. Он всегда находился в хорошем расположении духа и доброжелательно относился к окружающим. «У него была располагающая улыбка и приятная спокойная манера держаться». Он был искусным мастером, исправлял копыя и копьеметалки других мужчин, изготовлял курительные трубки и духовые музыкальные инструменты типа диджериду, а также каменные топоры. Когда Вирила не был занят этой работой, он «спал, ел, разговаривал» на стоянке. На охоту он не ходил и только однажды

участвовал в рыбной ловле. Однако мужчины всегда отдавали ему лучшие части охотничьей добычи, не проявляя при этом недовольства. Отношения между Вирилой и остальными мужчинами группы были равными и дружелюбными.

Во второй группе, которая насчитывала около 15 человек и которую Маккарти и Макартур наблюдали на о-ве Грут-Айленд, доминировал мужчина лет 30—35 по имени Нанингаруква. Он также был искусным мастером и хорошим рыбаком. Каждый день наравне с другими мужчинами он участвовал в добычании пищи. Однако он был угрюм, раздражителен, склонен к ссорам.

Жизнь в этих двух группах строилась во многом по-разному. В первой группе мужчины всегда вместе ходили на охоту и вместе ели принесенную с охоты дичь. Во второй группе не было ни таких коллективных охот, ни общих трапез мужчин, хотя люди постоянно делились друг с другом пищей. В первой группе все свободное время мужчины проводили вместе, иногда к ним присоединялись и женщины. Во второй — и мужчины, и женщины большую часть свободного от добычания пищи времени проводили на своих семейных стоянках. В первой группе каждый вечер мужчины, наевшись дотыта, танцевали и пели с большим воодушевлением, иногда и женщины принимали участие в этих развлечениях, продолжавшихся до глубокой ночи. Во второй группе ни разу не устраивали таких маленьких корробори.

Эти различия были обусловлены целым рядом причин, среди которых не последнюю роль, видимо, играло то, что первая группа была гораздо лучше, чем вторая, обеспечена пищей. Кроме того, сказывалось сочетание индивидуальных характеров всех членов групп. Несомненно, однако, и влияние личности лидера. Можно отметить, что Вирила со своим жизнерадостным характером был душой коллективных развлечений и обычно находился в центре внимания, когда мужчины или вообще все члены группы собирались вместе.

Таким образом, рассмотренные в настоящей главе факты показывают, что в условиях традиционного австралийского общества могли появляться индивиды с незаурядными волевыми качествами и что в ряде случаев такие люди могли занимать исключительное положение в общинах аборигенов, иногда даже обладать значительной властью и добиваться желаемого вопреки социальным нормам. Однако это были лишь индивидуальные отклонения от общего правила, и они, как можно полагать, не представляли угрозы для существования такой системы социальных отношений, при которой человек, наделенный функциями руководителя в той или иной сфере деятельности, — лишь «первый среди равных» в кругу старших мужчин.

Как мы могли видеть, люди, имеющие большое влияние в коллективе или даже обладавшие властью, проявляли себя по-разному, в различных целях использовали свое положение. Здесь особенно заметную роль играли нравственные установки личности. Одни лидеры руководствовались в своей деятельности интересами коллектива, другие — своими личными интересами. Даже в тех сообщениях, где говорится о главах общин, руководителей

обрядов, спонтанных лидерах, имевших настолько большое влияние на аборигенов, что им удавалось безнаказанно нарушать самые жесткие нормы поведения, мы сталкиваемся с различиями в нравственных установках людей: один человек нарушает правило, чтобы помочь кому-то из соплеменников, другой — чтобы обеспечить какие-то преимущества для себя лично. Условия австралийского коллективизма не исключали полностью проявлений индивидуализма, хотя чаще всего такие проявления рано или поздно пресекались. Важно отметить, что и в этом случае инициаторами отпора также часто бывали индивиды, имевшие необходимые для таких действий решительность и умение объединять вокруг себя других людей.

Приводившиеся выше факты показывают, что к личности главаря и к личности руководителя обрядов австралийское общество предъявляло иные требования, чем к личности старшего мужчины, не наделенного функциями руководителя. Здесь социальная система австралийцев не только допускала, но и предполагала проявления индивидуальности, требовала личной инициативы.

ОСНОВЫ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ СПЕЦИАЛИЗАЦИИ

Глава I

ВЫДАЮЩИЕСЯ ОХОТНИКИ, МАСТЕРА, АРТИСТЫ, ХУДОЖНИКИ

Развитая индивидуальная специализация, связанная со сложной системой разделения труда и называемая профессиональной, существует, как известно, только в обществах, обладающих городской культурой. Появление зачаточных форм индивидуальной специализации чаще всего в научной литературе относят к периоду разложения первобытной формации, к эпохе классового образования. Предполагается, таким образом, что на более ранних стадиях социально-экономического развития, в доклассовую эпоху, индивидуальная специализация и разделение труда между индивидами полностью отсутствовали, т. е. члены первобытного коллектива, входившие в одну половозрастную группу, по характеру своей деятельности не отличались друг от друга. Однако определенные этнографические данные, относящиеся к обществам, сохранявшим до сравнительно недавнего времени первобытный уклад жизни, в том числе и к аборигенам Австралии, заставляют думать, что такой взгляд не совсем верен.

У австралийских аборигенов в условиях первобытного охотничье-собирательского образа жизни, как уже не раз отмечалось, все взрослые члены общины участвовали в производстве средств к жизни, предметов материальной культуры, в деятельности, связанной с искусством и религией. Профессионалов, т. е. лиц, которые, пройдя особое обучение, посвящали бы все свое трудовое время только одному роду работы и имели бы за это вознаграждение, обеспечивавшее все необходимое для жизни, не существовало. Однако обычно в их коллективах имелись люди, достигшие особых успехов в том или ином из традиционных видов деятельности и уделявшие именно этому виду особое, а иногда и преимущественное внимание среди других. В общей форме на такую, как бы частичную (иногда ее не совсем верно, как мы попытаемся показать ниже, называют возникающей) специализацию и на связанные с ней элементы индивидуального разделения труда, осуществляющегося в рамках половозрастного и географического, или регионального, разделения труда, указывают многие этнографы-австраловеды. Однако ни в зарубежной, ни в советской литературе нет исследований, посвященных этой проблеме. В работе В. Р. Кабо «Каменные орудия австралийцев» (1962) отведен небольшой раздел отдельным проявлением подобной индивидуальной специализации у аборигенов при производстве каменных орудий. Некоторое внимание зачаточным формам инди-

видуального разделения труда в хозяйственной деятельности аборигенов уделяет Н. А. Бутинов в работе «Разделение труда в первобытном обществе» (1960).

Фактический материал по теме настоящей главы также весьма невелик. К сожалению, большинству авторов как специальных исследований, основанных на полевых наблюдениях, так и воспоминаний, записок, дневников свойствен несравненно больший интерес к предметам и явлениям культуры аборигенов, нежели к их создателям. Особенно мало данных об индивидуальной специализации в хозяйственных занятиях.

Элементы индивидуального разделения труда в хозяйстве

Каждый молодой абориген перенимал у старших все навыки, требовавшиеся для успешной охоты на тех животных, которые обитали в окружающей местности. Тем не менее в силу различий в индивидуальных способностях и склонностях результаты обучения охотничьему искусству бывали разными. Так, по свидетельству Б. Спенсера и Ф. Гиллена, у аранда и соседних групп Центральной Австралии существовали заметные различия между мужчинами в копьеметании. Хотя большинство охотников попадали в цель с расстояния, не превышавшего 20 ярдов (около 19 м), изредка встречались копьеметальщики, которые ранили или убивали жертву и с большого расстояния (1968, с. 20).

По словам Ф. Маккарти, у некоторых охотников высокое мастерство в метании копий или гарпунов иногда превращалось в своего рода специализацию: они получали соответствующий статус в коллективе, а также право носить особое звание, указывающее на их индивидуальные достижения (1957, с. 89).

Спенсер и Гиллен пишут, что хотя все аборигены являются прекрасными следопытами и легко распознают следы, незамечаемые европейцами, и в этом отношении они весьма различаются между собой (1968, с. 25).

Индивидуальные различия в охотничьих навыках использовались во время коллективной охоты. Например, группа из нескольких аборигенов отправлялась охотиться. Они не распределяли роли заранее, потому что хорошо знали, как мог каждый из них проявить себя в ответственный момент. Завидев вдали пасущихся кенгуру, охотники шепотом или с помощью языка жестов вырабатывали конкретный план действий. Самый искусный в метании копий начинал подкрадываться к животным с подветренной стороны. В это время один или двое загонщиков старались подогнать к нему кенгуру. Когда животные оказывались достаточно близко, охотник бросал копьё, а если обстоятельства позволяли, то и несколько копий, стремясь убить нескольких кенгуру. В Арнемленде, как пишет Маккарти, искусный метальщик копий, получивший в признание своего мастерства особое звание, имел почетную обязанность нести в лагерь животное, убитое им во время коллективной охоты, а также собственноручно разделять тушу перед приготовлением еды в земляной печи (1963, с. 176).

Пожалуй, наиболее значительную роль играли различия в индивидуальных охотничьих навыках и связанное с этим распределение индивидуальных обязанностей во время коллективной охоты на крупных морских

животных. По описанию Д. Томсона, у аборигенов побережья Кейп-Йорка, занимавшихся охотой на дюгоней и крупных морских черепаха в лодках с аутригером (балансиром), команда охотников обычно состояла из гарпунщика, рулевого и нескольких гребцов. Работа гарпунщика требовала наибольшего мастерства, и он был главным человеком во время охоты; в некоторых случаях он отдавал распоряжения рулевому. Но обычно каждый участник настолько хорошо знал свою задачу и настолько хорошо ее выполнял, что команда не нуждалась в общем руководстве.

Томсон пишет, что у жителей побережья Кейп-Йорка каждый мужчина овладевал навыками, необходимыми для морской охоты, но лишь немногим удавалось достичь совершенства в обращении с гарпуном и получить почетное звание «вотады» (гарпунщик, «человек дюгоня» — 1934, с. 243).

Элементы индивидуальной специализации прослеживаются также в сфере производства каменных орудий, оружия, других предметов, используемых в повседневном быту. Так, по данным Г. Хорна и Г. Айстона, в Центральной Австралии отдельные мужчины специализировались на постройке хижин (пунга). Хорошие строители пунга всегда были нужны, их приглашали в соседние группы, и за свой труд они получали обычно небольшое вознаграждение: бумеранг или какую-нибудь иную вещь. Хорн и Айстон упоминают Пинтибунну — искусного строителя пунга из племени вонкангуру. Долгие годы он считался лучшим мастером своего дела в весьма обширном районе. Искусству делать хижины он научился у своего отца, который также был известным специалистом (1924, с. 19—20).

Хорн и Айстон свидетельствуют также о проявлениях индивидуальной специализации при производстве оружия и каменных орудий труда у жителей Центральной Австралии. В большинстве случаев и то и другое, как уже указывалось, производилось мужчинами старшего возраста. Но среди них одни были хорошими мастерами по изготовлению деревянного оружия, другие преимущественно специализировались на изготовлении каменных орудий. Иногда мужчина занимался производством каменных орудий одного только вида и не делал никаких других (там же, с. 106).

У аборигенов Арнемленда, по данным Д. Томсона, некоторые мужчины, обычно жившие вблизи выходов определенных каменных пород, специализировались на изготовлении топоров. Искусству изготовления топоров такие специалисты учились у отцов, их изделия становились предметами, предназначенными для обмена (гери). Точно так же особыми специалистами, по данным Томсона, изготавливались и каменные наконечники для копий — леллира. В группе аборигенов, населявшей окрестности каменного карьера на р. Уолкер в восточном Арнемленде, «только один или два человека» умели делать такие наконечники (1949, с. 86—87; 1936, с. 37). Х. Петри же пишет, что в племени унгариньин в Северо-Западной Австралии каждый мужчина уже в ранней юности учился делать наконечники копий, однако только немногие славились умением делать их особенно тонкими и красивыми (1954, с. 49).

Особого мастерства требовало изготовление долбленых лодок с аутригером или без него, использовавшихся для морской охоты у аборигенов прибрежных районов Арнемленда, Кейп-Йорка, Северо-Западной Австралии. Как правило, племена, практикующие такую охоту, имели специалистов по изго-

товлению лодок, они работали за вознаграждение, которое могло быть довольно значительным.

Отмечая черты индивидуальной специализации у аборигенов племени тьонгандьи (север побережья Кейп-Йорка), Д. Томсон указывает, что наиболее отчетливо она проявлялась в изготовлении долбленых лодок. У тьонгандьи эти лодки могли делать только мужчины, имеющие статус специалиста — патрапума. Патрапума — это нечто вроде наследственного звания, оно вместе с мастерством изготовления лодок переходило от отцов к сыновьям. Все другие предметы материальной культуры мог производить каждый без каких-либо ограничений (за исключением тех, что связаны с половозрастной принадлежностью). Люди, делающие те или иные вещи с особой искусностью, также считались специалистами и обозначались соответствующим словом. Например, мужчина, делающий очень хорошие лодки из коры, назывался «трунукапума»; человек, мастерски изготовлявший копья, — «сьиапума», барабаны — «нъингатапума». Обладание особым мастерством обозначалось частицей — «пума» (Д. Томсон, 1934а, с. 231–232; 234).

Многие наблюдатели отмечают характерную черту австралийских мастеров: они, как правило, стремятся обменять свои изделия на такие же, но изготовленные другими мастерами. «Так, например, — пишут Хорн и Айстон, — Ватамуна делает бумеранги — кирра. Нагрузившись ими, он идет в удаленное поселение, откуда возвращается, неся другие бумеранги, которые лучше, потому что их сделал другой мастер» (1924, с. 34). Таким образом, искусный мастер у аборигенов обычно был втянут в широкую сеть межплеменного обмена, имел регулярные контакты с жителями отдаленных мест, что приумножало его известность и обогащало его опытом других мастеров.

Изредка в австраливедческой литературе встречаются сообщения о людях, которые почти все свое трудовое время посвящали только одному занятию, получая от других в обмен на продукты своего труда все необходимое для жизни, и таким образом являлись почти профессионалами. Например, Б. Спенсер упоминает одного из жителей окрестностей Теннант-Крик в Центральной Австралии, достигшего совершенства в изготовлении каменных топоров и отдававшего этому делу почти все свое время. Тот же автор пишет о пожилом мужчине одной из групп Северной Австралии, чрезвычайно ловко ловившем рыбу и ничем другим, по-видимому, не занимавшемся (Б. Спенсер, 1928, т. 2, с. 496; 797). Мужчины, специализировавшиеся на изготовлении долбленых лодок — работе очень трудоемкой и долгой, тоже иногда почти целиком освобождались окружающими от остальных хозяйственных обязанностей.

К сожалению, в источниках почти отсутствуют сведения о проявлениях подобной индивидуальной специализации в хозяйственной деятельности женщин. Единственный пример, который можно здесь привести, это замечание Дж. Фрезера о том, что у аборигенов некоторых районов Нового Южного Уэльса в семье обычно была одна женщина, с ранних лет специализировавшаяся на рыбной ловле с помощью крючка и веревки (1892, с. 52).

У Маккарти имеется обобщающее указание на то, что в среде женщин, так же как в среде мужчин, есть такие, которые отличаются особой искусностью и старательностью в том или ином виде традиционных женских

занятий и этим вызывают одобрение или даже восхищение окружающих (1957, с. 89). По сообщению Д. Томсона, в изучавшихся им группах аборигенов Восточного Арнемленда женщина, отличившаяся в собирательстве, имела звание бартатиморо (1949, с. 35).

Несомненно, выдающимся мастерам, охотникам, рыбакам, опытным и наблюдательным собирательницам принадлежит немало нововведений, усовершенствований и изобретений (В. Р. Кабо, 1962, с. 74). По-разному сочетая сравнительно небольшое число основных охотничьих и рыболовческих приемов, развивая полифункциональность относительно немногочисленного инвентаря, аборигены изобрели множество конкретных способов охоты и рыбной ловли, оптимально приспособленных к разнообразным природным условиям.

По словам Маккарти, выдающимися свидетельствами изобретательских способностей австралийских мастеров являются возвращающийся бумеранг, а также, возможно, топор с рукоятью (Юго-Восточная Австралия) и примитивный поршневого насос, обнаруженный Г. Базедовым в Центральной Австралии (Ф. Маккарти, 1957, с. 94; Г. Базедов, 1925, с. 97). Идеи, выдвинутые отдельными мастерами, лежат в основе изобретения новых видов наконечников копий, копьёметалок, палиц, корзин и т. п. Хорошо известно также, как велико число растений, которые австралийские женщины научились использовать в пищу, а разработанные ими приемы сбора и предварительной обработки семян, а также корнеплодов дали основание русскому этнографу А. Н. Максиму говорить о том, что общество аборигенов стояло «накануне земледелия» (1929).

Индивидуальная специализация в области искусства

Как уже отмечалось выше, в традиционном обществе аборигенов все были в той или иной мере приобщены к искусству, все были и зрителями и творцами. В большинстве случаев в австралийских коллективах не было людей, которые не хотели или не умели петь, танцевать, рисовать, рассказывать сказки или мифы, сопровождая повествование элементами драматического искусства. Каждый член общества — будь то мальчик или старик, женщина или мужчина — в определенных ситуациях, в определенные периоды становился рассказчиком, актером, певцом, художником. При этом зачастую сам процесс художественного творчества не только в песенном, танцевальном, драматическом искусстве, но и в изобразительном искусстве осуществлялся коллективно. Например, несколько мужчин из одной тотемической группы совместно разрисовывали участников тайного обряда или изготовляли сложную религиозную эмблему; используя охру, кровь, разноцветные птичьи перья и пух, изображали на земле обрядовой площадки гигантский тотемический символ. И хотя, как отмечает Ч. Маунтфорд, в последнем случае люди работали большой «командой», без общего руководства, в течение многих часов, результат бывал «на удивление хорошим» (1961, с. 8). Нередко двое или трое мужчин одновременно рисовали на одном куске коры, иллюстрируя сюжет древнего мифа; несколько женщин одновременно изображали на песке или на земле ту или иную сцену из жизни своей общины.

Вместе с тем в каждом из распространенных в том или ином племени (или группе племен) видов художественного творчества существовали заметные различия в мастерстве между отдельными исполнителями.

Так, Б. Спенсер, изучая серии рисунков на коре, принадлежавшие жителям северо-восточного Арнемленда, обнаружил значительный «диапазон в возможностях художников». По его словам, «между ними существуют почти такие же различия, как между английскими художниками», не столько, правда, по объектам изображения и восприятию, сколько по искусности исполнения (1928, с. 793). Далее этот автор пишет: «Я попросил нескольких лучших художников сделать для меня серию рисунков на коре, предоставляя им самостоятельно выбирать сюжеты для картин. Интересно было обнаружить впоследствии, что сами аборигены делают очень четкие различия между художниками по степени их мастерства и что мое мнение неискушенного, в сравнении с ними, зрителя совпало с общепринятыми у них оценками» (там же, с. 794).

Маунтфорд, изучавший изобразительное искусство тиви, пишет, что у них некоторые мужчины считались более искусными, чем остальные, в какой-то определенной области: например, в украшении резьбой и рисунками погребальных столбов или декоративных церемониальных копий, в разрисовывании больших корзин, раскрашивании тел участников обрядов пукамани и кулама (1958, с. 21). По данным этого же автора, у тиви было принято во время совершения похоронных обрядов приглашать для изготовления традиционных погребальных столбов лучших мастеров в резьбе по дереву и рисовании (1961, с. 25—26).

По свидетельству Б. Спенсера, у тиви, населявших о-в Мелвилл, лишь немногие мужчины, «исключительно одаренные мастера и художники», умели делать использовавшиеся в декоративных целях копьа особенно сложной конструкции, с резьбой и рисунками. Эти копьа имели вдоль древка (от наконечника до середины) два ряда тонких и острых зубцов (всего 34 пары). Каждый зубец, как пишет Спенсер, являлся произведением искусства, и не верилось, что единственным инструментом, употреблявшимся при его изготовлении, был острый обломок раковины. Все зубцы на таких копьах украшались определенным орнаментом, зачастую не повторявшимся. Подробное описание орнамента на одном из зубцов занимает у Спенсера около четверти страницы (1928, с. 707—708).

Р. и К. Берндты в своей обобщающей работе «Мир первых австралийцев» пишут, что особенно искусные художники часто получали специальные заказы от соплеменников и выполняли их за определенное вознаграждение, материальное или какое-либо иное (1981, с. 283).

Сходные свидетельства наблюдателей имеются и об элементах индивидуальной специализации в пении, танцах, музыке. Люди, достигшие особых успехов в этих видах творчества, играли центральную роль во время различных религиозных обрядов, и в особенности — традиционных развлекательных корробори. Часто после публичных выступлений они получали подарки от зрителей и слушателей (Р. и К. Берндт, 1981, с. 302). Иногда выдающиеся певцы и танцоры специализировались на исполнении какого-либо одного вида танцев или песен. Например, У. Робертсон сообщает, что в некоторых крупных племенах Центральной Австралии имелись специалисты по исполнению похоронных танцев. Они ходили из группы в группу

и танцевали на похоронах, а также исполняли поминальные танцы у могил мужчин, пользовавшихся при жизни особым почетом (1928, с. 120—121).

У австралийцев существовало два основных вида музыкальных инструментов: палки для отбивания ритма и труба, изготовленная из полого ствола небольшого дерева. Но и на таких примитивных инструментах аборигены играли в разной степени искусно (напр., Б. Спенсер, 1928, т. 2, с. 849). Трубу часто использовали для имитации голосов птиц и животных. В одной из общин какаду Спенсер встретил человека, чрезвычайно искусного в такой «игре» на трубе. Аборигены постоянно просили его продемонстрировать свое мастерство и могли слушать часами (там же).

В работе, посвященной устному творчеству коренных австралийцев, К. Берндт подчеркивает, что не все аборигены были хорошими рассказчиками традиционных фольклорных произведений. В изложении разных рассказчиков один и тот же миф и одна и та же сказка могли выглядеть и схематичными, противоречивыми, несогласованными в отдельных эпизодах, и чрезвычайно впечатляющими, динамичными, наполненными реалистическими подробностями. «В устах лучших рассказчиков традиционное повествовательное произведение является одновременно и драматическим произведением: ударения в речи, изменения голоса, тона, повторение слов, их растягивание или, напротив, ускоренное произнесение, жесты и мимика. . . паузы в кульминационных местах . . .» (1973, с. 85). Хороший рассказчик может держать слушателей в неослабевающем напряжении даже тогда, когда его рассказ известен всем от начала до конца (Р. и К. Берндт, 1981, с. 306).

Однако в отличие от выдающихся художников, танцоров, певцов искусные рассказчики не получали никакого вознаграждения (там же).

Создатели нового в искусстве

Хотя по своему содержанию все искусство аборигенов — будь то песни, мифы, сказки, драматические постановки, образцы изобразительного творчества — пронизано религиозно-магическими представлениями, по своему назначению произведения традиционного австралийского искусства могут быть подразделены на две основные группы. К первой принадлежат произведения, создающиеся в основном или исключительно для удовлетворения эмоциональных, в том числе эстетических, потребностей людей и не использующиеся в религиозно-магической практике. Ко второй группе относятся произведения искусства, предназначенные для эзотерических культов тотемизма, для обрядов вредоносной, лечебной, любовной, охотничьей магии, магии погоды, т. е. такие произведения, которые помимо эстетической нагрузки несут религиозно-обрядовую, причем последняя, по представлениям их создателей, является главной. С точки зрения задач настоящей работы такое разграничение очень важно.

Для того чтобы участвовать в необрядовых драматических представлениях, исполнять песни и танцы, не связанные с религиозно-магическими ритуалами, украшать предметы повседневного обихода, делать не имеющие ритуального назначения рисунки на коре, на стенах пещер, на земле, необходимо только желание и умение. Для того чтобы исполнять религиозные эзотерические песни и танцы, участвовать в инсценировках эзотерических

мифов, изображать эзотерические религиозные символы, необходимо прежде всего обладать соответствующим социальным статусом, занимать соответствующее положение в своей тотемической группе и в системе родственных связей с членами иных тотемических групп. Для того чтобы исполнять песни и танцы, делать изображения, связанные с колдовством и знахарством, нужно иметь статус «специалиста» в этой области или по крайней мере слыть человеком, сведущим в магии. Творческий импульс и талант в двух последних случаях играют лишь второстепенную роль.

Произведение искусства, предназначенное для тотемического или знахарского обряда, хотя и удовлетворяет эстетическое чувство исполнителя и аудитории, не имеет все же в глазах аборигенов самостоятельной эстетической значимости. Оно ценится прежде всего за свое религиозное содержание и магические свойства, а затем уже за красоту, мастерство исполнения. Священный миф, священная песня, священный танец не существуют вне ритуала, где их эстетические достоинства и качество воспроизведения может оценить сравнительно небольшое число инициированных мужчин одной или нескольких тотемических групп. Рисунки, украшения, эмблемы, изготовленные для эзотерических обрядов, также доступны только ограниченному числу зрителей и часто уничтожаются после исполнения тех церемоний, для которых они были предназначены. То же можно сказать и о произведениях искусства, использующихся в обрядах вредоносной и благотворной магии, добавив, что во многих случаях эти произведения видят или слышат лишь сами исполнители да двое — трое их помощников.

Иначе обстоит дело в сфере искусства, не подчиненного религиозной практике. Произведения художественного творчества, не предназначенные для обрядовых целей, ценятся главным образом или даже исключительно за их эстетическое, эмоциональное воздействие; возникнув, они как бы обретают самостоятельную жизнь, люди обращаются к ним всякий раз, как ощущают потребность в развлечении: эти произведения беспрепятственно передаются от одной группы к другой.

Наконец, воспроизведение священных тотемических, а также колдовских и знахарских песен, танцев, изобразительных символов, как правило, требует строгого следования традиции. Передающиеся из поколения в поколение образцы должны воспроизводиться с точностью до малейших деталей, так как считается, что в противном случае магический обряд не даст желаемых результатов. В необрядовом же искусстве, хотя и существуют традиционные каноны, допускаются все же определенные изменения, импровизация, нововведения.

Все вышечисленные факторы способствуют тому, что именно в сфере общедоступного искусства складываются, как представляется автору, наиболее благоприятные условия для творческого самовыражения одаренной личности и для адекватной оценки ее окружающими, а также для активного выражения этой оценки, которое в свою очередь поощряет дальнейшее развитие творческой индивидуальности. Как показывают искусствоведческие исследования и этнографические работы обобщающего характера, в творчестве, предназначенном только для удовлетворения эстетического чувства, наблюдается большее стилевое разнообразие, чем в религиозно-обрядовом искусстве, изредка даже полный отход от традиционных форм и создание

совершенно оригинальных по стилю произведений. Необрядовое искусство постоянно пополняется новыми образцами.

Во время традиционных развлекательных церемоний — корробори — с особым интересом воспринимались зрителями и особенно ценились ими новые песни, танцы, драматические представления на новые сюжеты (чаще всего это выступало в неразрывном единстве), в которых находили отражение те или иные события повседневной жизни, нередко представленные в юмористическом или сатирическом духе, а также личные переживания создателей, запечатленные в лирическом стиле. Большинство аборигенов, или по крайней мере очень многие, создавали или пытались создавать новые песни, танцы, «пьесы». Вместе с тем отдельные лица получали в обществе признание как специалисты-сочинители новых произведений. Они занимались этим регулярно в течение многих лет.

Так, Р. Братерс пишет, что у аборигенов южного побережья Нового Южного Уэльса люди, которые создавали песни, признававшиеся слушателями «лучшими, чем обычные», приобретали популярность в обширных районах. По словам этого автора, многие аборигены сочиняли песни, представлявшие собой простое повторение одной и той же короткой фразы, но песни некоторых одаренных поэтов были значительно сложнее. Одним из таких поэтов был Мериман, получивший известность во многих племенах южного берега. В то время, когда Братерс узнал его (вторая четверть XIX в.), он был уже стар, голос у него был сорван, но он все еще продолжал петь песни собственного сочинения; аборигены постоянно приглашали его на многолюдные празднества, и он обычно слагал новую песню специально по тому случаю, которому было посвящено празднество (1897, с. 8—9).

Хауит упоминает употреблявшееся в племени нарранга название сочинителей новых песен и танцев — гурилдра (1904, с. 416).

Часто австралийские сочинители в соответствии с устоявшейся традицией утверждали, что новые песни или новые сюжеты для инсценировки или новые танцевальные па и музыкальные ритмы «приходят» к ним во сне, что это — подарки их тотемов, духов умерших родственников или даже духов убитых на охоте животных. Например, Хауит сообщает о поэте и певце из племени вуруньери, который, как он уверял окружающих, убив на охоте «туземного медведя» (коала?), завладел духом этого животного и от него получил песню. Вот сокращенный перевод этой песни, рассказывающей об упомянутом событии от лица самого духа, который обращается к певцу: «Ты напал на мой след, ты пролил мою кровь, ты сломал топор о мою голову» (1904, с. 422).

Нередко создателями новых произведений, «полученных» во сне, являлись мужчины-знахари, иногда женщины, сведущие в любовной магии (Р. и К. Берндт, 1981, с. 300). Так, Хауит сообщает, что в племени турбал новые песни часто создавали знахари; считалось, что они приобретают песни во время своих мистических путешествий под землю или перелетов по воздуху (1904, с. 418).

Вместе с тем и люди, не специализирующиеся в магии, нередко бывали творцами новых произведений, особенно часто так называемых «песен о жизни», лишенных связи с религиозно-магической обрядностью. Как пишут Берндты, «получив» во сне новую песню, сочинитель пробует спеть ее себе самому, а позднее исполняет ее публично. «В действительности, конечно,

хорошие певцы и сочинители песен интересуются всем, что происходит на многие мили вокруг, чтобы пополнить свой песенный репертуар. В таких песнях не упоминают имен, но каждый певец имеет в виду определенные события, происходившие с определенными лицами, хорошо известными слушателям, и последние получают большое удовольствие, угадывая, о ком именно идет речь, а иногда прямо из песни они узнают и что-то новое о своих близких и друзьях» (1981, с. 294—295).

В то же время были поэты и «композиторы», которые отступали от традиции приписывать появление новых произведений влиянию мистических сил. Например, Хауит пишет о сочинителе песен по имени Умбара (племя юин), который рассказывал, что новые песни «приходят к нему не во сне, как к другим, а во время рыбной ловли, далеко в открытом море, когда он стоит в качающейся на волнах лодке». Хауит приводит сокращенный и весьма приблизительный перевод песни, созданной Умбарой в один из таких моментов вдохновения: «Между яростным ветром и ревущими волнами в огромном безбрежном море я был почти в отчаянии». Умбара впервые исполнил эту песню вечером после возвращения с моря. «Он пел, отбивая ритм палками, стоя посреди стоянки в окружении восхищенных зрителей» (1904, с. 422—423).

Хауит упоминает также другого сочинителя, певца и актера, отражавшего в своих произведениях впечатления и события текущей жизни, — Маргулу из племени волгал. В одной популярной его песне рассказывается о том, как вдвоем с другом он пытался в утлой лодке во время разлива переплыть бурную реку. Исполняя песню, певец сопровождал текст телодвижениями и жестами, которые были, по свидетельству Хауита, гораздо красноречивее, чем ее слова. Актеры изображали, как они сталкивают лодку в воду, гребут наперез течению, как лодку захлестывает вода, как они после безуспешных попыток вычерпать воду руками поспешно гребут к берегу. Хауит слышал и «видел» эту песню в воспроизведении актеров курнаи, которые получили ее от аборигенов племени мурринг, в свою очередь воспринявших ее от волгал. Курнаи слов песни совсем не понимали, но это не мешало ее успеху у аудитории (там же, с. 423—424).

В своих воспоминаниях Л. Трелькельд приводит такой эпизод. Однажды несколько аборигенов из окрестностей Порт Стефанса «с благородной внешностью» и диалектом, несколько отличным от наречия жителей района Ньюкасла (среди которых автор жил в первой половине XIX в.), пришли научить последних новым песне и танцу. Из объяснений пришедших Трелькельд понял, что один из их соплеменников, будучи при смерти, «дал» им эту песню и сказал, чтобы, после того как он умрет, они обошли соседние племена и исполняли ее повсюду (Л. Трелькельд, 1974, т. 1, с. 56).

Признанные удачными новые песни, танцы, драматические произведения распространялись на огромные расстояния, при этом часто, как в одном из приведенных выше примеров, такие песни и инсценировки приживались у племен с совершенно отличными языками; исполнители воспроизводили их, не понимая слов, однако благодаря выразительным жестам, мимике, телодвижениям, сопровождавшим пение, общий смысл в большинстве случаев был доступен и «актерам» и слушателям.

В некоторых районах Австралии встречались люди, специализировавшиеся на распространении новых произведений песенного, танцевального

и драматического фольклора. С целью обучения иноплеменников новому они совершали долгие путешествия на большие расстояния; после своих выступлений они получали подарки от зрителей (там же, с. 57).

В заключение раздела приведем сведения Харта и Пиллинга о двух выдающихся «мастерах искусств» тиви. Первый из них — Туунталуми — старик приблизительно семидесяти лет, «самый увлеченный и неутомимый создатель новых песен и танцев». Ни одна крупная церемония, где бы она ни происходила, не обходилась без его участия, да и на церемониях второстепенного значения он также по возможности старался присутствовать. Многолетняя практика частых публичных выступлений так закалила его физически, что в своем глубоком старческом (для аборигена) возрасте он мог «перепеть» и «перетанцевать» большинство молодых мужчин. О его незаурядной энергии и чрезвычайной общительности красноречиво свидетельствует перечисление основных «вех» его деятельности за год. Он присутствует на нескольких «незначительных» (детских) похоронах*, где помимо основного своего занятия — пения и танцев — принимает участие в урегулировании нескольких вооруженных конфликтов; затем отправляется на похороны пожилого, но маловлиятельного мужчины и там между делом улаживает ряд споров; потом идет в поселение при миссии, чтобы познакомиться тамошних тиви со своим новым произведением — танцем-песней; затем присутствует на пышных похоронах влиятельного человека. В промежутках между торжественными церемониями Туунталуми неоднократно вступает в драки, выходя из них с честью; потом следуют еще одни похороны, а затем — визит в отдаленную группу с целью сообщить накопившиеся новости, а после прием гостей у себя; потом — пятидневный поход — коллективная охота на кенгуру (днем — охота, а ночью — танцы и пение); далее следуют участие в еще одной массовой церемонии, и вскоре — новый визит в поселение при миссии, где он присоединяется к большой «компании», предпринявшей экспедицию кровной мести (во время этой экспедиции танцы по вечерам и по ночам занимают его гораздо больше, чем военные действия), и, наконец, приходит время проводить инициации, и в этот ответственный период он также постоянно в центре событий.

Готовясь к церемониям (по словам Харта и Пиллинга — «днями и ночами»), Туунталуми не только придумывал песни и танцы, но часто изготовлял декоративные церемониальные копыя, а также погребальные столбы. Однако аборигены, с благодарностью принимая эти изделия, считали все же, что в отличие от песен и танцев его копыя и столбы нельзя называть мастерскими (К. Харт и А. Пиллинг, 1960, с. 42—48).

Выдающимся мастером резьбы по дереву слыл у тиви другой мужчина — Тималаруа. Кроме церемониальных столбов и копий, он изготовлял еще и долбленные лодки, посвящая этому занятию значительную часть своего

* Похороны и поминки у тиви — не просто обряды, отмечающие смерть человека, это еще и развлекательные церемонии, которые используются присутствующими, чтобы продемонстрировать свои таланты и заслужить популярность. Часто исполняемые во время поминальных и похоронных обрядов песни и инсценировки по содержанию никак не связаны с печальными событиями и проникнуты совсем иными мотивами. Массовость, длительность похоронных обрядов пропорциональны социальному статусу умершего. Как и всякие многолюдные сборища аборигенов, похороны и поминки нередко сопровождались шумными конфликтами.

времени. «Часто, — пишут Харт и Пиллинг, — подойдя к берегу какой-нибудь речки или ручья и желая переправиться через него, аборигены после непродолжительных поисков находят спрятанную в прибрежных зарослях лодку. Если их спросить: „чья это лодка?“ — они ответят: „О, она всегда здесь, и каждый может взять ее и переплыть в ней реку!“. Но на вопрос: „Кто ее сделал и оставил здесь первым?“ — ответ будет: „Наверное, Тималаруа, ему нравится делать лодки, он делает их все время“.

Когда один из изготовленных им богато украшенных резьбой и расписанных красками погребальных столбов появлялся на соответствующей церемонии, люди указывали на него друг другу, восхищенно восклицая: «Тималаруа сделал этот столб!», и говорящий, характеризуя рисунки на столбе, «делал такие же жесты, как европейский искусствовед в художественной галерее» (там же, с. 47—48).

Рассказывая о Туунталуми и Тималаруа, Харт и Пиллинг подчеркивают, что хотя этих аборигенов нельзя назвать профессионалами в полном смысле этого слова, они фактически были освобождены от повседневного труда по добыванию пищи и изготовлению предметов обихода. Для того чтобы они могли заниматься любимым делом, их жены и сыновья взяли на себя все другие обязанности и снабжали их всем необходимым.

Прежде чем перейти к следующему разделу, следует подчеркнуть, что здесь, так же как и в предыдущем разделе, почти нет примеров индивидуальной специализации среди женщин. Очевидно, в первую очередь это связано с тем, что в наиболее популярных и наиболее изученных исследователями-австраловедами видах традиционного искусства женщины либо принимают ограниченное участие, либо не принимают вообще никакого.

Первобытный специалист и общество

По словам Ф. Маккарти, человек, умеющий, стоя в качающейся на волнах лодке, с первой попытки пронзить гарпуном черепаху или дюгоня, или же человек, копыя которого без промаха настигают кенгуру или эму, занимает особое положение в общине, пользуется всеобщим почетом как специалист своего дела (1957, с. 89). Об этом же пишет и Х. Петри; он сообщает также, что «великим охотникам» ставились камни-памятники (дьяла-ло) (1954, с. 24—25).

По данным Д. Томсона, у аборигенов побережья Кейп-Йорк искусные и опытные гарпунщики были людьми очень авторитетными и влиятельными. А у жителей восточного Арнемленда опытные и удачливые охотники на животных, которых трудно добыть, носили звание «тьямбайт» и обладали высоким индивидуальным статусом (1934, с. 243; 1949, с. 35). С. Портьес обращает внимание на то, что у аборигенов Северной Австралии умение делать особенно тонкие и красивые каменные наконечники копий выделяет человека в общине, повышает его статус (1931, с. 112—113).

Точно таким же почетом в коллективах аборигенов пользовались мастера в резьбе по дереву, а также искусные художники, делавшие рисунки на коре и на скалах, равно как и певцы, танцоры, актеры. Умение создавать новые танцы и песни придавало человеку особую ценность в глазах окружающих.

По сообщению Р. Братерса, у племен южного побережья Нового Южного

Уэльса отдельные мужчины, достигшие замечательных успехов в каком-нибудь виде деятельности (знатоки религиозной мифологии и обрядности, знахари, причем только такие, которые никогда не применяли вредоносной магии, сочинители песен, создатели новых танцев, храбрые и искусные воины, причем только такие, которые известны не убийствами, а тем, что «спасли много жизней»), окружались исключительным почетом. Они славились в обширных районах, имели статус людей неприкосновенных и носили звание «миел-валин», что значит «человек, которому нельзя причинить вреда».

Существовал особый способ формально закрепить этот статус. Если на совете племени решали, что тот или иной мужчина достоин такого звания, то снаряжался посланник, который должен был сообщить об этом решении представителям соседнего племени, рассказать им обо всех достижениях человека, избранного миел-валином, и вручить им в знак подлинности своего сообщения принадлежащие миел-валину предметы. Предметы эти обычный абориген хранил как зеницу ока и ни за что в жизни не согласился бы с ними расстаться. Это были зуб, выбитый во время инициации, и отрезанная тогда же прядь волос. Выпавшие или выбитые зубы и отрезанные волосы, по поверьям аборигенов, могут быть использованы в колдовстве. Вручая их чужеземникам, аборигены тем самым как бы доверяли им жизнь владельца: он настолько замечателен, что ни у кого не поднимется на него рука, ни один злой колдун не обратит против него свои чары.

Племя, получившее эти реликвии, снаряжало посла к соседям. И так зубы и волосы выдающегося человека странствовали из племени в племя, пока вновь не возвращались к владельцу. Иногда такое «странствие зубов» занимало долгие годы и приносило их обладателю чрезвычайную славу у иноплемеников и исключительное положение среди соплеменников. Бывало, что человек, избранный миел-валином, постепенно делался настоящим тираном. Ведь его особа неприкосновенна, если против него применяют силу, то соседние племена пришлют отряды мстителей. Братерс приводит случай, когда вследствие убийства миел-валина была истреблена многочисленная группа аборигенов. Чтобы отомстить за него, собрались воины со всего побережья (1897, с. 8—9).

Выдающиеся охотники и рыболовы часто бывали у аборигенов лидерами целевых групп, выполнявших соответствующие хозяйственные задачи. Талантливые ораторы, люди, лучше других знавшие языки соседних общин и племён, возглавляли отряды посланников. Авторитет искусного мастера, квалифицированного охотника способствовал выдвижению мужчины на роль главы общины или ее временного подразделения — резидентной (по терминологии В. Р. Кабо — хозяйственной) группы. Иногда даже достичь положения главы общины помогали выдающиеся успехи в области искусства.

Упомянутые талантливый сочинитель песен и искусный художник, а также мастер резьбы по дереву Туунталуми и Тималаруа относились к числу самых влиятельных людей у тиви.

В целом проанализированные материалы показывают, что индивидуальная специализация, по существу представлявшая собой, как выражается В. Р. Кабо, лишь высшее развитие тех традиционных навыков, которые каждый молодой человек усваивал, переходя из одной возрастной группы

в другую (В. Р. Кабо, 1962, с. 78), гармонично вписывалась в австралийскую систему организации производственных отношений и общественной жизни. Такая индивидуальная специализация как бы предусматривалась социальными нормами аборигенов, положительно оценивалась в их идеологии.

Австралийский коллектив был заинтересован в деятельности людей, являвшихся в силу высокоразвитого мастерства, особых способностей в известном смысле специалистами. Таким людям обеспечивали возможность посвящать значительную или большую часть времени тому делу, которое им лучше всего удавалось, частично, а иногда полностью освобождали их от других занятий. Важно подчеркнуть, что это относится не только к тем, кто специализировался в одном из видов хозяйственной деятельности, способствовал материальному благополучию коллектива, но и к тем, чья специализация была связана с духовной культурой, в том числе с искусством, не подчиненным религиозной обрядности.

Данные австралийской этнографии позволяют полагать, что индивидуальная специализация в формах, подобных тем, которые она имела у аборигенов, была характерна для весьма ранних стадий развития человеческого общества. С общетеоретической точки зрения это следует считать закономерным. Ведь благополучие небольших первобытных коллективов без сомнения в немалой степени зависело от реализации индивидуальных способностей, навыков, склонностей их членов. Условия для самовыражения творчески одаренной личности во многом были залогом развития всего общества.

Из всего сказанного выше видно, почему автору представляется неправильным называть зарождающейся или возникающей такую индивидуальную специализацию, которую мы находим у аборигенов Австралии, а также в других зафиксированных этнографией обществах, сохранявших до недавнего времени первобытный образ жизни. Насколько она нужна подобным обществам, настолько она в них сложилась. По всей видимости, нельзя провести прямую эволюционную линию от такой специфически первобытной индивидуальной специализации к профессиональной специализации более поздних эпох. Это два качественно различных явления, порожденных разными социально-экономическими условиями.

Однако индивидуальная специализация, во многом сходная с той, что складывается в условиях первобытности — как бы частичная или неполная, когда человек является полужемледельцем — полуремесленником, полускотоводом и полухудожником — существует, выполняя важные функции, и в классовом обществе — в крестьянской среде, в сельской общине. Так называемый народный умелец или сказитель — это поздний аналог первобытного мастера, художника или рассказчика. Очевидно, при изучении процессов, сопряженных с развитием индивидуальной специализации в период разложения первобытного образа жизни, формирования классов и государства, следует иметь в виду, что сходные по форме явления могут иметь различное происхождение и разную сущность: одни могут быть ростками нового — будущей профессиональной специализации; другие — несколько модифицированным продолжением старого — первобытной индивидуальной специализации.

Здесь следует подчеркнуть, что обращение к австралийским этнографическим фактам, так же как к данным, относящимся к другим этногра-

фическим аналогам первобытных охотников и собирателей, полезно для решения не только узловых теоретических проблем первобытной истории, но и проблем, связанных с эпохой классообразования, а также с более поздними периодами общественного развития.

Что касается собственно первобытноисторической проблематики, то, по-видимому, наибольшее значение изучение затронутых в настоящей главе этнографических фактов может иметь для исследований, посвященных проблеме личности, индивидуальных различий в личных качествах людей в эпоху первобытности. Уже не раз упоминавшееся мнение об однородности, как бы обезличенности первобытных людей в значительной мере основывается на точке зрения, согласно которой на этой стадии развития общества отсутствуют различия в характере повседневных занятий его членов. Австралийские материалы, как можно было видеть, такого предположения не подтверждают. Изучение организации трудового и иных видов деятельности показывает, что отдельный человек имел возможность занять в первобытном коллективе в известном смысле обособленное, отличающее его от всех остальных представителей той же половозрастной группы место, соответствовавшее его личным качествам, склонностям и способностям.

Глава II

КОЛДУНЫ И ЗНАХАРИ

В этнографической литературе термин «колдун» чаще всего применяется к людям, считающимся специалистами в области вредоносной магии; термин «знахарь» — к людям, специализирующимся на различных видах благотворной магии (лечебной, любовной, охотничьей, магии погоды, прорицаниях и т. п.). Однако в общинах аборигенов очень часто одно и то же лицо совмещает функции колдуна и знахаря. В ряде случаев таких «специалистов широкого профиля» называют шаманами (напр., В. Р. Кабо, 1972). В то же время существует мнение, что для Австралии шаманизм не был характерен, что некоторые явления традиционной религиозно-магической практики аборигенов можно считать лишь «прешаманизмом» (А. Клосс, 1969, с. 85 — цит. по: Е. В. Ревуненкова, 1980, с. 36). С одной стороны, некоторые черты австралийского знахарства сближают его с шаманизмом: обязательное посвящение с верой в смерть и последующее возрождение посвящаемого, вера в духов-помощников знахаря, вера в способность души знахаря отделяться от тела и отправляться под землю, на небо, странствовать по земле, а потом возвращаться и ряд иных представлений. С другой стороны, ритуалы, традиционно связываемые в литературе с понятием «шаманского камлания» (С. А. Токарев, 1964, с. 283), в целом не типичны для Австралии. Ни состояние экстаза, ни состояние одержимости не характерны для обрядовых действий знахарей-аборигенов. Правда, общепринятого определения терминов «шаманизм» и «шаманы» не существует (С. А. Токарев, 1964, с. 279—283; Е. В. Ревуненкова, 1980, с. 29—63; В. И. Басилов, 1984, с. 5—11). В некоторых трактовках названные психические состояния

не являются обязательным компонентом шаманской практики (обзор дискуссионный на эту тему см.: Е. В. Ревуненкова, 1980, с. 4—63). Однако чрезмерное расширение смысла терминов «шаман» и «шаманизм», как уже указывалось в литературе, может повести к размыванию этих понятий и растворению самого феномена в массе всевозможных видов ранних религиозно-магических верований и соответствующей деятельности. Мы предпочитаем из осторожности не пользоваться термином «шаман», а называть знахарями как людей, практикующих только благотворную магию, так и людей, совмещающих эту практику с практикой магии вредоносной, а колдунами — только тех, кто занимается черной магией*.

Содержащиеся в австраловедческой литературе сведения о колдовстве и знахарстве и разного рода «специалистах» в области магии чрезвычайно обширны. Существует также немало исследований, посвященных этим вопросам. Из числа наиболее ранних можно назвать статью А. Хауита (1886) «Об австралийских знахарях» (Юго-Восточная Австралия) и книгу В. Рота (1903) «Суеверия, магия и медицина» (Квинсленд).

Самым обстоятельным исследованием на рассматриваемую тему является книга А. Элькина «Люди высокого ранга» (первое издание вышло в 1947 г., последнее, значительно дополненное, — в 1977 г.), в которой анализируются литературные данные, относящиеся к различным частям страны, а также результаты многолетней полевой работы автора. Основное внимание в книге направлено на деятельность знахарей, занимавшихся благотворной магией; подробно разбираются верования, связанные с посвящением в знахари.

Х. Петри на основе полевых материалов написал работу о знахарях у аборигенов Северо-Западной Австралии (1952—1953); Р. Берндт — о знахарях и колдунах племени вирадъери (Юго-Восточная Австралия — 1947—1948). Этот же автор опубликовал в соавторстве с Т. Фогельзангом статью об инициациях знахарей у диери (1941); К. Берндт принадлежит работа о роли колдунов и знахарей в общественной жизни аборигенов (1964), а также статья «Болезнь и здоровье в западном Арнемленде» (1982), в которой значительное внимание уделено знахарям.

Несколько статей о знахарях Центральной и Северо-Западной Австралии принадлежат Дж. Кооту, врачу-психиатру, ведущему специальные исследования среди аборигенов (напр., 1963—1964; 1964 — в соавторстве с М. Кидсоном). Значительное место отведено колдунам и знахарям в его книге «Медицина — это закон. Опыт психиатрической антропологии австралийских племенных обществ» (1974). Подробно пишет о колдунах и знахарях в северо-восточном Арнемленде Дж. Рейд в книге «Колдуны и исцеляющие духи» (1983). Имеется и ряд других исследований. Эта проблема анализируется также в работах по религии аборигенов, в частности в написанной по литературным источникам книге М. Элиаде (1973).

Существует, кроме того, довольно внушительное число опубликованных в различных периодических изданиях статей, в которых австралийское колдовство и знахарство рассматриваются с точки зрения парапсихологии. Они в настоящей работе не используются.

* Такое употребление этих терминов соответствует традиции, сложившейся в австраловедческой литературе.

Наконец, можно упомянуть книгу Р. Роуза «Живая магия» (1957). В основу этой книги положены собственные наблюдения автора, однако она вызвала сугубо отрицательную оценку такого авторитета, как Элькин, который в рецензии на эту книгу отмечает недостоверность многих приводимых Р. Роузом фактов и необоснованность ряда обобщений (1957).

Основные функции колдунов и знахарей, их статус

Как уже говорилось выше (часть 1, гл. 2), вера в благотворную и вредоносную магию пронизывала все мировоззрение аборигенов, и каждый взрослый абориген был знаком с определенным, бытующим в его племени комплексом магических обрядов, которые он мог совершать сам в случае надобности. Таким образом, у колдунов и знахарей не было монополии на магическую практику как таковую. Колдуны и знахари наряду со всеми остальными членами своего коллектива охотились, занимались рыбной ловлей, изготавливали оружие, орудия труда. Все это сближает индивидуальную специализацию в области магии с теми проявлениями первобытной индивидуальной специализации, которые рассматривались в предыдущей главе.

Однако в целом сходство между первым и вторым лишь частичное. В отличие от выдающихся охотников, мастеров, актеров, танцоров и т. п., люди, специализировавшиеся в области магии, проходили особое обучение под руководством опытных колдунов или знахарей. Кроме того будущие знахари или колдуны подвергались ритуальному посвящению, также осуществлявшемуся опытными, давно практикующими магами. После посвящения за кандидатом в знахари как бы формально закреплялся статус специалиста и считалось, что благодаря посвящению он получал особые, сверхчеловеческие способности, иногда даже полностью перерождался и приобретал некое сверхчеловеческое «качество» или «сущность». Так, например, Элькин упоминает знахаря (Северо-Западная Австралия), который считался воплощением Вандьина Калури, мифического существа, ассоциировавшегося с дождем. Аборигены верили, что этот знахарь всегда существовал и не мог умереть смертью обычных людей. Подобно мифическим предкам он должен был «уйти в землю» и превратиться в мифическую змею Унгуд (1977, с. 141—142).

Обучение и посвящение знахарей, нередко растягивавшиеся на долгие годы и сопровождавшиеся суровыми физическими и психическими испытаниями, по аналогии с инициациями подростков именуется в австралийской литературе инициациями знахарей (или колдунов). Существование института инициаций знахарей — предпосылка для развития такой специализации, обладатели которой образуют узкую замкнутую корпорацию и благодаря этому занимают в определенной мере обособленное положение в системе общественных отношений.

В традиционных условиях инициированные знахари (или колдуны) имелись в большинстве общин аборигенов (иногда по несколько таких специалистов в одной общине одновременно) у всех племен, за исключением тиви и отдельных групп аборигенов северо-восточного Арнемленда. У тиви отсутствовала или почти отсутствовала вера в колдовство и знахарство, у представителей северных групп мурнгин существовала вера в магию, но

не было ни колдунов, ни знахарей (У. Уорнер, 1937, с. 193). Когда возникла потребность в услугах этих специалистов, северные муринги обращались за помощью к своим южным соседям; злонамеренным действиям колдунов с юга они приписывали свои неприятности.

Для ряда районов страны было характерно разделение функций между специалистами по черной и белой магии. Особенно типичным это было для отдельных областей Северной Австралии. У южных мурингов и их соседей в западу, как пишет Уорнер, в каждом роде имелись «злые» и «добрые» маги: «Здесь (в представлении аборигенов. — О. А.) существует нечто вроде войны между силами, которые делают хорошее, и силами, которые делают дурное человеку. . . Эта борьба выливается в борьбу между двумя типами специалистов-магов. Это не значит, что в действительности они обязательно являются врагами, хотя очень часто они ими бывают. . .» (там же).

Как свидетельствуют Т. Уэбб, У. Чеслинг, Дж. Рейд, изучавшие культуру жителей того же района, что и Уорнер, а также прилегающих областей, там имелись знахари, обладавшие, по поверьям аборигенов, секретом исцеления. Их называли маррингитами (или маррингитями). Это название происходит от слова *маррингги*, что значит «знание», «понимание» и «проницательность». Наряду с маррингитами существовали колдуны, которым приписывалась магическая сила убивать человека — «рагглаки» (или «галка» — соответственно 1936, с. 337; 1961, с. 89, 92, 115; 1983, с. 35). Берндты пишут, что у гунвинггу в западном Арнемленде также существовало такое же разделение между белыми и черными магами: первых называли маргидбу, а вторых — мангоранг (1981, с. 227). Подобные факты отмечены в отдельных районах Западной пустыни Австралии, Кимберли и Кейп-Йорка.

В большинстве племен Австралии, как уже говорилось выше, «насылатель» порчи, лекарь, прорицатель, «вызыватель» дождя и т. п. совмещались в одном лице. Таковы были, например, виринуны в племени юалайи, гоммера* в племени юин, корадьи в племени камиларои, кунки в племени диери (Юго-Восточная Австралия). Считалось, что они могут убивать и калечить с помощью магического жгута или магического кристалла, а также исцелять, находить преступников, вызывать или прекращать дождь, угадывать чужие мысли, останавливать ссоры и драки между людьми, видеть и слышать на огромном расстоянии, подниматься на небо и спускаться под землю, летать по воздуху, извлекать из себя различные вещи и вводить их в тела других людей и т. п. Подобная «универсальность» была характерна и для знахарей племени вирадъери в Юго-Восточной Австралии. Аборигены называли их валамира, что буквально означало «умный человек», причем здесь подразумевались не просто ум, хитрость и проницательность, но и умение совершать чудесные превращения с помощью мистических сил. Другое название знахаря — валамиралалмай — означает «один из тех, кому дана мудрость» (Р. и К. Берндт, 1981, с. 227--228). У юин, однако, наряду с гоммера существовали знахари нуга-мунга, они применяли свои «магические силы» только в лечебных целях.

В соответствии с существовавшими у аборигенов нормами колдуны или знахари, владевшие приемами вредоносной магии, так же как и специалисты по белой магии, должны были действовать только на благо своей общины,

* Тем же словом обозначались у юин и главы общин.

своих сородичей и обращать свое магическое оружие только против представителей чужих и враждебных групп: прежде всего мстить с помощью магических средств врагам или же содействовать отрядам воинов-мстителей. Единственная ситуация, в которой колдун мог насылать порчу на «своего», — это санкционированное старшими наказание нарушителей социальных норм.

Наряду с исполнением определенных обрядов, направленных на достижение тех или иных конкретных целей, во многих племенах одной из функций знахарей «широкого профиля» являлась публичная демонстрация своих экстраординарных способностей во время религиозных обрядов (в Юго-Восточной Австралии чаще всего во время обрядов инициации подростков) или же во время общедоступных ритуалов. В процессе таких сеансов магии знахари, как рассказывают аборигены, ходили по горячим углям, не получая ожогов, извлекали изо рта (иногда из живота) чрезвычайно длинные шнуры, сплетенные из шерсти животных или человеческих волос; таинственным образом на глазах у зрителей исчезали и возникали вновь («растворялись» в воздухе); сидя или лежа на земле, внезапно начинали подниматься вверх и так «висели» по несколько минут и т. п.

После таких публичных выступлений австралийские маги часто получали какие-нибудь подарки от присутствующих. Оказывая соплеменникам тот или иной вид «магической помощи», колдуны или знахари также в большинстве случаев могли рассчитывать на некоторое вознаграждение. Так, Уорнер пишет: «Знахарю за лечение всегда должно быть заплачено» (едой, табаком, какими-нибудь вещами — 1937, с. 217). О том же свидетельствуют и Берндты относительно северо-западного Арнемленда (Р. и К. Берндт, 1970, с. 146; К. Берндт, 1982), Хауит — относительно побережья Юго-Восточной Австралии (1904, с. 276).

Дж. Коот отмечает, что у аборигенов Северо-Западной Австралии было принято «платить» знахарю-пунмуну за обучение магическому «искусству». Часто отец будущего знахаря приносил его учителю убитого на охоте кенгуру (1963—1964, с. 186).

Называя австралийских знахарей и знахарей-колдунов «людьми высокого ранга», Элькин наряду с их особыми человеческими качествами и знаниями имеет в виду и высокий социальный статус, которым они обладали. Однако в различных районах страны это проявлялось в разной степени отчетливо.

Очевидно, наиболее высокий статус имели знахари-«универсалы» в общинах аборигенов значительной части Юго-Восточной Австралии, где социальные отношения носили более сложный характер, чем в других областях страны. Как уже было показано выше, в целом ряде племен Юго-Восточной Австралии знахари (они же колдуны) монополизировали функции и статус глав общин и религиозных лидеров. Они были также основными распорядителями обрядов инициаций, игравших значительную роль во внутренней жизни племен и в межплеменном общении. Такие практиковавшие самые различные формы вредоносной и благотворной магии знахари, как корадьи у камиларои, гоммера у юин, виринуны у юалайи, могли рассчитывать на подчинение окружающих в довольно широкой сфере традиционной жизни. Очевидно, в этих племенах такое подчинение предписывалось правилами поведения, было закреплено нормативно. Так, в мифах юалайи и некоторых соседних племен содержатся прямые назидания, согласно которым люди не должны противоречить виринунам, должны во всех важных делах спрашивать

их советов и следовать этим советам (напр., Мифы и сказки Австралии, 1965). Неподчинение виринунам, неуважительное к ним отношение в ряде мифов имеет следствием сверхъестественное наказание.

Элькин пишет, что у юалайи особа знахаря считалась в известном смысле священной. Никто не должен был прикасаться к его голове или наступать на его тень. Нарушение этого запрета рассматривалось как святотатство и могло повлечь за собой большие неприятности для нарушителя (1977, с. 91).

В других частях Австралии разница в социальном положении колдунов и знахарей, с одной стороны, и рядовых общинников, с другой, была менее заметной, но и здесь инициированные специалисты в области магии обладали большим авторитетом. Люди чувствовали необходимость обращаться с ними почтительно и осторожно. Так, В. Рот пишет, что у аборигенов, живших по р. Тулли (Квинсленд), люди не осмеливались подшучивать над знахарем или разыгрывать его, как это они постоянно делали, общаясь между собой (1903, с. 30). При решении различных общественных дел, и в особенности при проведении священных тотемических обрядов, мнения знахарей и колдунов обладали особым весом, к их советам внимательно прислушивались, решая личные дела.

Вместе с тем в положении как колдунов, так и знахарей были свои теневые стороны. И те и другие во избежание потери магических способностей должны были соблюдать определенные табу, некоторые из них были стеснительны и неприятны. Среди таких табу нередко встречались пищевые ограничения. Колдуну всегда угрожала опасность быть обвиненным в убийстве или нанесении какого-то иного вреда и подвергнуться отмщению. Знахарь, потерпевший неудачу при лечении, также мог подвергнуться наказанию от родных и друзей больного (напр., Л. Трелькельд, 1974, с. 41, 60).

Кто становится знахарем (колдуном)

А. Элькин, обобщив многочисленные данные, приходит к выводу, что австралийские знахари обычно не были людьми психически неуравновешенными или одержимыми какими-то маниями. Это были, как правило, здоровые люди, не отличающиеся в психическом отношении от всех остальных. Таково же мнение психиатра Дж. Коота (1974). Аналогичные заключения делают наблюдатели и о колдунах. Например, У. Уорнер пишет: «По своему индивидуальному психическому строю колдун не отличается от рядового члена общины. Он участвует в повседневных делах, в деятельности, связанной с духовной культурой, так же как и все остальные. Его отличие от обычного мужчины лишь в том, что он имеет особую силу. . .» (1937, с. 197).

Совершая магические обряды, австралийские колдуны и знахари, как это уже было отмечено, в отличие, например, от сибирских шаманов, не входили в экстатическое состояние, а действовали размеренно и сосредоточенно, сохраняя манеры, взгляд, движения нормального человека (А. Элькин, 1977, с. 14).

Далеко не каждый мог стать знахарем, считалось, что это доступно только самым одаренным людям (Р. и К. Берндт, 1981, с. 228). Уорнер пишет: «В сущности понятие магической силы человека сходно с современным понятием способностей или таланта» (1937, с. 148).

По представлениям аборигенов многих племен, особые наклонности у будущего знахаря должны были проявиться с раннего детства. Часто в знахари готовили мальчиков, которые играли с ровесниками предпочитали беседы со взрослыми, стремились как можно больше времени проводить в кругу старших мужчин, в обществе знахарей, были склонны к задумчивости, сосредоточены и наблюдательны.

В племени нгадури (Южная Австралия), например, опытные знахари готовили себе в преемники мальчиков, которые с ранних лет вели себя «как взрослые» и в период половой зрелости в отличие от остальных юношей избегали женщин (Р. Берндт и Т. Фогельзанг, 1941, с. 376—377). В племени мукьяравайнт из этнокультурного блока восточных знахарей обучали всему, что умели сами, того, кто подавал надежды стать хорошим знахарем. Например, мальчика, который, как он уверял сам и как считали все окружающие, мог общаться с духом своей умершей матери, сидя у ее могилы (А. Хауит, 1904, с. 404). Не только рассказы, но и поведение такого мальчика было необычным, так как для аборигенов — и взрослых и детей — характерен почти непреодолимый страх перед духами мертвых, заставляющий их избегать места захоронения.

В племени унгариньин (Северо-Западная Австралия) банманом (знахарем-колдуном) становился человек, который во время возрастных инициаций почувствовал стремление им стать и который часто видел во сне воду, листья пандануса и древесную кору или который, бодрствуя, умел вызывать у себя такие видения. Опытные банманы считали, что такой юноша является избранником мифической змеи Унгуд (А. Элькин, 1977, с. 142—143). В Северо-Западной Австралии аборигены некоторых племен верили, что человек может родиться с «магической силой». У такого ребенка был необычный взгляд. Предполагалось, что знахарь мог отличить его также и по другому признаку: во время кашля изо рта у него должны вылетать мелкие ракушки, считавшиеся магическими предметами.

В ряде случаев кандидат в знахари ощущал призвание к этой «профессии», уже будучи взрослым. Он утверждал, например, что слышит голос мифического предка или видит различных духов, или же может разговаривать со своим тотемом и т. п. Если инициированные знахари находили, что у этого человека есть все необходимое, чтобы овладеть искусством магии, они приступали к его посвящению и обучению (А. Элькин, 1977, с. 17).

Вместе с тем во многих частях Австралии право быть знахарем или колдуном и соответствующее мастерство передавалось по наследству, хотя индивидуальная склонность и особые данные считались необходимым условием такого наследования. Например, в племени куинмурбура, по Хауиту, каждый клан * имел своего специалиста по вызыванию дождя, а в одном из кланов их было даже четверо. Способность к такого рода магическим действиям, по представлениям аборигенов, передавалась от отца к сыновьям. В одном случае, когда у старого знахаря не было сыновей, он передал свою «силу» дочери (Хауит, 1904, с. 399). В племени тонгаранка «должность» знахаря также переходила по наследству от отца к старшему сыну, притом практиковать он мог только после смерти отца (там же).

* Термин источника. В данном случае затруднительно определить, род это или какая-то иная группа.

У мургин, по Уорнеру, колдун получал свою «силу» от ближайшего родственника — отца, брата матери, реже — от брата отца, но всегда такая «трансформация» происходила, как думали аборигены, в период длительного обучения (1937, с. 198).

Складывается впечатление, что довольно широкое распространение принципа наследования положения колдуна или знахаря и соответствующих навыков связано прежде всего с двумя обстоятельствами. Первое — это представление аборигена о том, что магическая сила, как особый дар или талант, передается по родственной линии, чаще всего по мужской, от отца; ведь родство между отцом и детьми рассматривается как родство духа, в отличие от родства между детьми и матерью, которое воспринимается как родство крови. Второе обстоятельство заключается в том, что «профессия» колдуна или знахаря требует долгого обучения, проходящего в процессе постоянного контакта с тем, кто хорошо владеет соответствующими знаниями и навыками. Естественно, что своим детям или племянникам передавать эти знания и навыки легче, удобнее и желательнее, чем кому-либо другому. Ведь общение между отцом и сыновьями, племянниками и дядьями более интенсивно, чем между людьми разных поколений, не являющимися близкими родственниками, и кроме того, естественно, что родителям хочется передать свои знания и умение детям, а также закрепить за ними те преимущества, тот почет, которые дает в обществе аборигенов положение колдуна или знахаря.

Однако не все из тех, кто проявлял склонность к «профессии», достигали статуса полноправного знахаря (колдуна). Некоторые не выдерживали тех испытаний, которыми сопровождалась инициация знахарей. Например, Элкин, собирая сведения о знахарях камиларои и соседнего племени ваильвун, встретил двух таких неудачников из числа бывших кандидатов в знахаря и о четырех слышал от аборигенов (1977, с. 92).

Таким образом, знахарями или колдунами у аборигенов становились либо те, кто в сознательном возрасте испытал желание овладеть этой профессией и обнаружил соответствующие способности, либо те, в ком старшие с детства сознательно пробуждали такое желание и формировали необходимые личные качества. И в том и в другом случае это были люди особого психического склада, особой жизненной ориентации.

Верит ли австралийский колдун в свою магию?

Это, пожалуй, самый главный вопрос для того, кто пытается определить типичные для личности колдуна или знахаря черты, понять его роль в социальной жизни австралийцев.

Весьма значительная часть доступных изучению сведений об австралийском колдовстве и знахарстве имеет в основе своей информацию, исходящую от самих колдунов и знахарей, т. е. их собственные рассказы о своих способностях, магических действиях и достижениях. Рассказы эти авторы источников слышали либо непосредственно от знахарей или колдунов, либо в пересказе людей, не обладавших колдовской или знахарской специализацией, но имевших длительные контакты с представителями этих «профессий».

Анализируя такую информацию, нельзя, как представляется, не усом-

ниться в том, что знахари и колдуны сами верят всему, что рассказывают о своей магической практике окружающим.

Вот, например, записанный Хауитом рассказ одного из знахарей видящего о том, как он «обрел» свои сверхъестественные способности. Его посвящал отец, тоже знахарь. Он увел сына в лес и там, положив его на землю, ввел в его тело два магических кристалла кварца, а потом дал ему выпить воды, в которой также были кристаллы кварца. После этого сын стал видеть духов. Несколько позднее его снова увели в лес, где опытные знахари у него на глазах извлекали из себя различные предметы. Затем он видел, как его отец магическим способом заставил один из кварцевых кристаллов войти в землю, через некоторое время кристалл вышел из-под земли, покрытый красной пылью. Вскоре сын сам научился проделывать то же. Затем отец велел ему через мышиную нору проникнуть в могилу, где сын увидел мертвеца. Мертвец долго растирал его тело, и он от этого стал очень мудрым. Потом отец показал ему змею, к хвосту которой был привязан магический жгут — такой, какой колдуны умеют извлекать из себя. Отец сказал, что змея — его тотем, и велел ему следовать за ней. Змея стала залезать в стволы деревьев через дупла, и сын с отцом сделали то же. . . Потом змея повела их в свою нору. Там было много змей, они шипели, но не кусались, так как были тотемами отца и сына. Змеи одарили посвящаемого мудростью. . . и т. д. (А. Хауит, 1904, с. 405—408).

Подобных рассказов в литературе об аборигенах содержится великое множество. Можно допустить версию Элькина (1977, с. 86, 104, 108 и др.), согласно которой посвящаемый в маги находится вследствие сильного психического потрясения в невменяемом состоянии, не способен воспринимать ничего, кроме того, что ему сознательно внушают опытные знахари или колдуны и что эти последние, облачившись в соответствующие «одеяния» или соответствующим образом раскрасившись, разыгрывают перед ними роли мифических существ или духов мертвых, совершая тем самым особый обряд. Но и при таком допущении нельзя усомниться в том, что рано или поздно человек, прошедший посвящение в знахари, узнает, как оно осуществляется в действительности, ведь ему предстоит передавать свои функции и положение следующему.

Знахарь или колдун также несомненно знает действительное происхождение магических кристаллов, дисков, раковин или жгутов, палок или костей «для наведения» и т. п. Все эти магические средства не только передаются из поколения в поколение, но и регулярно воспроизводятся.

Можно привести любопытный пример из упомянутой выше книги В. Рота. В окрестностях Брисбена главным магическим орудием знахарей являлись кварцевые кристаллы, которым приписывалось мистическое происхождение: их будто бы изрыгал и прятал в известных лишь знахарям водоемах Тарган — мифическое существо, ассоциировавшееся с радугой. Однако в те годы, когда Рот писал свою работу, то ли потому, что в районе Брисбена сократилось количество природного кварца, то ли потому, что настоящие кварцевые кристаллы труднее добывать, стали появляться «магические кристаллы», изготовленные из осколков стеклянных стаканов (1903, с. 30).

Рассказы о том, как знахарь лечит магическими средствами и как колдун насылает порчу, точно так же не оставляют сомнения в том, что колдун или знахарь не может не сознавать наличия вымысла в тех версиях лечения

или колдовства, которые он излагает окружающим. Не случайно знахари и колдуны довольно охотно рассказывают о своих магических приемах, но стараются применять их в полной тайне (это в первую очередь относится к колдунам) либо делать так, чтобы в наиболее ответственные моменты свидетели находились не слишком близко, не в слишком удобной для наблюдения позиции, либо прибегают к различным маскировочным средствам и т. п.

Л. Трелькельд пишет о том, что в возрастных инициациях аборигенов окрестностей Ньюкасла центральную роль играли знахари, якобы извлекавшие из себя магические кости, с помощью которых осуществлялось посвящение подростков. Один из информаторов Трелькельда с восхищением рассказывал ему об искусном знахаре из своей группы. Трелькельд спросил своего собеседника, видел ли кто-нибудь, как кость выходит из этого знахара. Тот ответил, что никому не разрешается присутствовать при этом, знахарь уходит в заросли, где духи помогают ему в извлечении кости (1974, с. 50).

М. Мэггит имел возможность наблюдать чрезвычайно длительный и сложный процесс «лечения» больного одним из знахарей валбири. Лечение состояло в изгнании дьябла — мистических существ, вселившихся в пациента, и в извлечении внедрившихся вместе с ними предметов. Только знахарь и больной (он тоже был знахарем) утверждали, что видели «прогнозируемых» и «извлекаемое». Остальные присутствующие аборигены признавали, что ничего не видели, тем не менее никто из них не выразил сомнения в том, что в действительности все было так, как говорили знахари: просто обычным людям не дано видеть то, что могут видеть знахари (1955, с. 390—391).

В то же время в целом ряде случаев австралийские маги действуют открыто, представляя соплеменникам вещественные доказательства своего искусства и применяя различные, порой весьма сложные трюки. Примером одного из простейших знахарских фокусов может служить «высасывание дурной крови» из тела больного. Там, где знахарь сосет кожу, нет ни ранок, ни царапин. Тем не менее он регулярно сплевывает в специальный сосуд или на плоский камень красную жидкость. Секретом этой хитрости один из знахарей валбири поделился с Дж. Коотом и М. Кидсоном. Последние, называя себя его коллегами — «умными людьми» белого человека, заслужили особое доверие. Знахарь показал маленький острый осколок камня, который во время «лечения» держал во рту и периодически с силой прижимал языком к небу, делая легкие порезы (1964, с. 979).

И в то же время, представляется несомненным, что и колдуны и знахари, как правило, верят, что обладают особым сверхчеловеческим даром, полученным из потустороннего мира, и верят, что, нарушив особые предписания, связанные с их званием, или просто в силу несчастливого стечения обстоятельств могут этот дар утратить.

В литературе встречается достаточно много примеров, когда колдун или знахарь по той или иной причине теряет веру в свои силы и прекращает магическую практику.

Так, Б. Спенсер, сообщая о широко распространенном у аборигенов поверии, будто знахарю нельзя пить ничего горячего, упоминает знахаря (он же и колдун) аранда, о котором говорили, что он потерял магические способности, нарушив этот запрет (1928, с. 790). Хауит пишет о знахаре

вирадьеры (универсале), который утратил магический дар во время тяжелой болезни. Уорнер также приводит рассказ знахаря мурнгин, убежденного в том, что он потерял магическую силу. Этот человек считался замечательным лекарем, вылечившим множество больных. Но однажды он нечаянно нарушил табу. Знахарям, по существовавшему у мурнгин повериям, нельзя было прикасаться к морской воде, чтобы не лишиться помощи духов. А этот знахарь как-то ночью, идя вдоль берега моря, споткнулся и упал в воду. Он говорил, что, когда после этого к нему привели больного, он почувствовал, что не может видеть внутри него болезнь, как это бывало прежде: «В моих глазах была темнота. Я потерял моих детей-помощников (духов). Я теперь ничего не мог разглядеть внутри людей. Все говорили, что я потерял очень хорошую вещь, которую имел. Это очень плохо. Я сказал людям: «Я больше не могу лечить» (1937, с. 217—218).

Заболевший знахарь зовет к себе коллегу из своей или соседней общины и подвергается тем же приемам лечения, которые применяет сам (А. Элькин, 1977, с. 7). И точно так же лечит он своих детей, жену, родителей, друзей. Колдун, как и обычный человек, боится «злых чар» другого колдуна и тоже может, вообразив себя жертвой колдовства, тяжело заболеть, скоростипжно умереть.

В целом, проанализировав значительное число различных сообщений, можно заключить, что у австралийских знахарей (колдунов), как правило, сознательная ложь в сведениях, которые они о себе давали соплеменникам, уживалась с подлинной верой в свое сверхчеловеческое могущество; в их действиях элементы, рассчитанные на обман свидетелей, сложным образом соединялись с элементами, в магическую силу которых они сами безусловно верили. По-видимому, ключ к пониманию такого противоречивого сочетания дают некоторые типичные черты культуры аборигенов в целом, особенности их нормативной системы.

Предписанная дезинформация и эзотерическая * вера

В австраловедческой литературе неоднократно проводились параллели между возрастными инициациями и инициациями знахарей или колдунов. Значительное место эти параллели занимают в книге Элькина. Он в первую очередь сосредоточивает внимание на определенных сходствах в религиозно-магических верованиях и обрядах, например на связанных с обоими видами инициаций представлениях о смерти иницируемого и его последующем возрождении в новом качестве; на территориальном совпадении определенных типов посвящения знахарей и обычаев обрезания или подрезания в процессе возрастных инициаций. Элькин также высказывает предположение о том, что в период посвящения знахари получали обширную информацию, которую тщательно сохраняли в тайне от непосвященных, и о том, что принадлежавшие к одной племенной или иной этносоциальной общности знахари составляли некое «эзотерическое братство» (1977, с. 93). Однако эти анало-

* Эзотерические верования, обряды, мифы — тайные, доступные только замкнутому кругу посвященных; экзотерические — предназначенные для непосвященных, общедоступные.

гии можно распространить дальше, в область социально-психологических и социально-нормативных явлений.

Непосвященным в тайны тотемической обрядности женщинам и детям инициированные мужчины сознательно внушали такие представления о тайной обрядовой деятельности, которые имели мало общего с действительностью, и такие представления о тайных верованиях, которые мало походили на подлинные верования посвященных мужчин. Подобно этому колдуны и знахари сознательно внушали окружающим совсем иное, чем то, что сами думали о происхождении своих способностей, о смысле колдовских или знахарских обрядов, что знали о своей магической деятельности. Для этой цели существовали традиционные экзотерические версии, содержание которых было весьма однотипным в пределах определенных этнокультурных ареалов.

Сходную мысль в предисловии к книге Элькина «Люди высокого ранга» высказывает Дж. Беккет (1977, с. XI). Пользуясь термином Станнера, примененным к экзотерической стороне культового тотемизма, Беккет называет это явление «благородной фикцией» (*nobale fiction*). Очевидно, правильнее было бы называть его предписанной или санкционированной дезинформацией.

Санкционированная дезинформация служит средством охраны секретности экзотерического комплекса. Такой предписываемый религиозными нормами обман в отличие от обычной лжи, в принципе осуждающейся моральными установками аборигенов, считается у тех, кто к нему прибегает, делом «правильным», «нужным», воспринимается как обязательное условие успешности магических обрядов. Поэтому санкционированный обман, являющийся неотъемлемой частью жизни колдунов или знахарей, как представляется, не должен иметь своим следствием неверие в магию или скрытый цинизм, в котором этих людей иногда подозревают. Это люди своего общества, и их мировоззрение, так же как мировоззрение всех остальных аборигенов, в основе своей религиозно-магическое.

Но такой предписанный, освященный религией обман вместе с обладанием экзотерической информацией во многом способствует созданию известной социальной грани между инициированными знахарями или колдунами и окружающими, подобно тому как предписанная дезинформация женщин, осуществляющаяся полнопосвященными мужчинами, наряду с секретностью тотемической обрядности и связанных с ней верований усугубляет и закрепляет различия в социальном положении первых и вторых. Санкционированная дезинформация служит одним из средств поддержания социального преобладания тех, кто ее распространяет. И очевидно не случайно экзотерические версии, связанные с колдовством и знахарством, так же как экзотерические версии, связанные со священной тотемической обрядностью, зачастую имеют устрашающий оттенок, включают элементы запугивания тех, для кого они предназначены.

По-видимому, следует допустить, что люди, не посвященные в тайны колдовства и знахарства, так же как и люди, не посвященные в тайны тотемической обрядности, не верили безоговорочно всему, что содержалось в экзотерических версиях, хотя, разумеется, первые не подвергали сомнению экстраординарное могущество колдунов и знахарей как таковое, а вторые — магическое значение секретной мужской деятельности. Однако коль

скоро одним членам общества нормами предписывалось дезинформировать других, а этим последним нормами предписывалось верить всему, что им говорят, то они и делали вид, что верят всему. Один санкционированный обман наслаивался на другой: обман-приказание, если так можно выразиться, на обман-подчинение. Таково было условие существования определенного типа социальных норм.

Некоторые содержащиеся в использованных источниках факты показывают, что публичное выражение скептического отношения к тем сведениям, которые о себе распространяли австралийские знахари (колдуны), считалось недопустимым и грозило наказанием. Можно привести пример из жизни одной группы южных питьяндьяра конца 30-х годов XX в. (Р. и К. Берндт, 1942-1945, т. 14 № 2, с. 132). Молодой мужчина по имени Бубиди не раз заявлял в присутствии влиятельных старших и самого кинкина (знахаря-колдуна), что не верит в черную магию — тьянагабил (магическая операция, во время которой в тело жертвы якобы вводились предметы, обладающие разрушительной силой). В конце концов на совете старших было решено наказать его с помощью этого вида колдовства. Вскоре Бубиди действительно серьезно заболел. Его отправили в больницу при ближайшем европейском поселении, там ему ничем не сумели помочь и оттуда перевезли в городскую больницу (в Калгури), где через некоторое время он поправился. Аборигены говорили Берндтам, что Бубиди околдовали и что в Калгури врачи сделали ему рентгеновское просвечивание, обнаружили у него в горле две палки и извлекли их хирургическим путем. Берндты, записавшие этот рассказ, не имели возможности выяснить историю болезни Бубиди в больнице, остается только гадать, что же было на самом деле, что кроется под обычной колдовской дезинформацией, но одно очевидно — вести себя так, как Бубиди, в группе, где функционируют еще традиционные нормы, опасно.

Публично выражать сомнения в правдивости знахаря, в эффективности тех или иных знахарских приемов тоже было небезопасно. Узнавший об этом знахарь мог потом отказаться лечить такого скептика или его родных, мог объявить следствием его неподобающих речей любое несчастье, случившееся в коллективе, и тем самым навлечь на говорившего гнев сородичей, мог наказать его каким-то иным способом.

Рациональное начало в деятельности знахаря и колдуна

Некоторым европейским ученым, а также миссионерам и административным служащим удалось присутствовать на возрастных инициациях, а отдельным европейцам — даже получить статус полно посвященных. Благодаря этому наука располагает определенным комплексом достоверных сведений об эзотерической стороне тотемической обрядности. Но ни одному автору тех источников, которыми мы пользовались, не удалось присутствовать при посвящении в знахари или в колдуны, а тем более самому пройти такое посвящение (Дж. Беккет, 1977, с. XI). Поэтому эзотерическая сторона знахарства остается в основном неизвестной. Подавляющая часть содержащихся в литературе сведений о знахарских и колдовских обрядах и связанных с ними верованиях — это скорее всего эзотерические версии, предназначенные для дезинформации непосвященных и охраны тайны эзотерического комплекса.

Несомненно, эзотерическая сторона колдовства и знахарства включает не только религиозно-магические обряды и верования, но и определенный комплекс рациональных знаний и навыков. В первую очередь благодаря им знахари и колдуны обладали средствами реального воздействия на окружающих, благодаря им поддерживалась вера в необычные способности знахаря или колдуна. Поскольку эти рациональные знания и навыки, тесно переплетавшиеся с эзотерическими верованиями и обрядами, тщательно оберегались от непосвященных, постольку о них науке также известно очень немного. Однако отдельные предположения, а иногда и заключения возможны на основе косвенных данных.

Знахарство. По мнению врачей-психиатров Дж. Коота и М. Кидсона, в доконтактной ситуации у аборигенов одним из наиболее распространенных недугов было то, что авторы называют традиционной психической болезнью (traditional mental disease — 1964, с. 983) — особое состояние психики и нервной системы, которому нет прямых аналогов среди нервно-психических состояний представителей западной культуры.

Причиной этого недуга (он мог принимать весьма разнообразные формы) бывали сильные нервно-психические потрясения, связанные с межгрупповыми и межличностными конфликтами, душевные переживания, являющиеся последствием вольного или невольного нарушения социальной нормы, соматические заболевания, травма (см. Дж. Коот, 1974, с. 53). В традиционном понимании болезнь, травма, ранение — это во многих случаях либо результат колдовства, либо наказание «свыше», приписываемое каким-либо мистическим силам*. Поэтому в развитии, а иногда и в возникновении «традиционного психического заболевания» большую роль играло самовнушение больного, иногда внушение какого-то другого человека. Порой даже легкое недомогание, дурной сон, непонятное ухудшение настроения, необъяснимое изменение в поведении собаки на стоянке, странный треск дров в костре могли вызвать у аборигена подозрение, что он околдован врагом или магически наказан за собственную ошибку. После продолжительных размышлений, а также обсуждений такого знаменья с друзьями и близкими, настроенными столь же мистически, подозрения перерастают в уверенность. И вот человек уже отказывается есть и пить, ничего вокруг себя не замечает, лежит на земле у костра безучастно и недвижимо, устремив взгляд в одну точку. . . А может быть иначе: бьется в судорогах, отчаянно кричит, рвет на себе волосы; или же вдруг начинает в каждом ближнем видеть тайного врага, непрестанно от кого-то убегает и прячется, стремится скрыться в лесу. . . В любом случае существует реальная угроза для жизни.

Австраловедческая литература содержит немало конкретных примеров подобных нервно-психических состояний и довольно много свидетельств, позволяющих заключить, что австралийским знахарям нередко удавалось справиться с этим недугом. Суть знахарского лечения в таких ситуациях, очевидно, состояла в продуманном воздействии на психику больного.

Можно привести в пример одну из историй болезни и исцеления, рассказанную самим болевшим Б. Спенсеру (этносоциальная группа какаду на севере Арнемленда, начало XX в.). Проснувшись как-то утром, рассказ-

* Однако некоторые недуги аборигены объясняли вполне реалистически или натуралистически (Н. Скарлетт, Н. Уайт и Дж. Рейд, 1982, с. 166).

чик, которого звали Мукалакки, почувствовал недомогание. Задумавшись над этим, он решил, что пришло время расплаты за совершенное много лет назад нарушение табу (однажды он ел запретное мясо змеи кульоаньо). Живший поблизости знахарь подтвердил такую версию и заключил: «Сегодня ты умрешь!» К вечеру Мукалакки стало совсем плохо: дух кульоаньо «обвил» его тело, «пронзил» голову и время от времени «высовывался изо лба, заглядывая прямо в глаза». Все это сопровождалось сильными судорогами, так что нескольким мужчинам пришлось держать Мукалакки за ноги, за руки и за голову.

Сознавая серьезность ситуации и, очевидно, не желая примириться с приговором местного знахаря, родичи больного решили послать за прославленным лекарем из отдаленной группы Морпуном. Этот знахарь не замедлил явиться на зов: подобно скорой помощи, 14 миль он шел, а то и бежал, ни разу не отдохнув. Подойдя к лагерю больного, он остановился на некотором расстоянии и какое-то время молча наблюдал за происходящим. Затем решив, что настало время действовать, Морпун прежде всего велел женщинам, находившимся около больного (и, как можно догадаться, выразившим свое сочувствие громкими воплями и причитаниями), отойти подальше. Когда Мукалакки в очередной раз вскопчил, потому что «змея кульоаньо снова вылезла у него изо лба и стала смотреть ему в глаза», Морпун, подойдя вплотную к больному, внезапным движением схватил «змею» за голову. Никто, кроме него и Мукалакки, не мог этого видеть. Морпун держал «змею» очень крепко и осторожно «разматывал» ее, освобождая тело Мукалакки. Когда эта операция была успешно закончена, Морпун «свернул змею кольцами и положил себе в сумку». Вскоре Мукалакки ощутил большое облегчение, он смог свободно дышать, потом уснул. Знахарь провел ночь на стоянке больного и на следующий день ушел в «свою страну». «Дух кульоаньо» он унес с собой, чтобы далеко в горах выпустить его в один из водоемов со словами: «Лежи на дне, не возвращайся назад».

С тех пор кульоаньо не тревожил Мукалакки, но он пережил огромное потрясение и был уверен, так же как и все остальные свидетели этого происшествия, что если бы не Морпун, он бы умер (Б. Сиенсер, 1928, с. 801—802).

Главное в знахарском лечении (каковы бы ни были его конкретные приемы) — это сознательное внушение больному того, что причина болезни постепенно устраняется и безусловно может быть устранена окончательно. Если сам больной не уверен, что «догадался», почему он заболел и какая сила вызывает недуг, то знахарь прежде всего стремится создать в его воображении соответствующую версию. Он ставит «диагноз» и всеми доступными средствами побуждает своего пациента верить в правильность этого «диагноза»: например, в то, что враждебный колдун испортил его кровь, или в то, что дух покинул его тело и бродит где-то в отдалении.

Прежние наблюдения помогают знахарю придать особую убедительность одной из подобных версий: он напоминает больному о допущенной им когда-то и заслуживающей наказания ошибке при исполнении магического обряда или же о давнишней ссоре с мужчиной из соседней общины, который теперь решил отомстить колдовством. Знахарь также может упомянуть два — три недавних события — якобы дурные предзнаменования, подтверждающие его «диагноз». Затем с помощью соответствующих магических приемов

и их экзотерических толкований знахарь начинает убеждать больного в том, что «дурная кровь» удаляется или же в том, что «беглый дух» водворяется в свою обитель.

Очевидно, и заболевания соматического характера знахари во многих случаях лечили или пытались лечить, действуя на психику больного. Такое лечение может просто ускорить естественный процесс выздоровления. Вокруг больного усилиями знахаря — в отдельных случаях нескольких знахарей одновременно — создается особая психологическая атмосфера, помогающая сосредоточиться на положительных эмоциях. Неослабевающий психологический контакт между больным и лекарем поддерживается порой в течение многих дней.

Некоторые знахарские способы исцеления (типа «втирания» в тело больного магических кристаллов или дисков) в известном смысле приближаются к современному психотерапевтическому приему плацебо: врач с авторитетным видом назначает больному какое-нибудь нейтральное средство или безвредную процедуру, втайне рассчитывая на благоприятные результаты, связанные с положительной эмоциональной реакцией больного на «новое лечение». Вероятно, и иные знахарские трюки, а также их экзотерические толкования отчасти могут быть сопоставлены с некоторыми хитростями психотерапевта, заслоняющими от пациента такие профессиональные секреты, разоблачение которых угрожает успеху лечения.

Вот что пишет Дж. Коот о пунманах (знахарях) Северо-Западной Австралии: «Поскольку вера и надежда являются исцеляющими эмоциями, постольку пунман мобилизует их, как это делают психотерапевты других культур. Действуя так, он использует элементы, общие для всех психотерапевтических систем, и соединяет эти элементы с научными знаниями, которыми располагает его культура» (1963—1964, с. 187—188).

Этот же автор приводит такой случай. Старый знахарь лечил больного, «извлекая» из его тела вредоносное вещество тьяголо. «С нарочитой старательностью он многократно плевал и дышал на ладони, многократно с треском суставов разминал свои пальцы, с силой тер левую руку и плечо больного в направлении от локтя к сердцу, одновременно скатывая шарик из грязи и пыли, который под конец представил как вредоносное тьяголо. Это был впечатляющий спектакль». Один проницательный абориген, наблюдавший сцену лечения, сказал Кооту: «Ты, конечно, не веришь во все это. Но ты знаешь, ведь больному лучше. Ты знаешь почему? В него вселилась радость. . . Он почувствовал на сердце радость, и ему легче» (1974, с. 33-34).

Элькин упоминает знахаря из окрестностей Порт Стефанса (Новый Южный Уэльс), который говорил, что больной поправляется благодаря вере в возможность поправиться и в доказательство добавлял следующее: «Если корабль (знахарь. — О. А.) приказывает ему (больному) встать на ноги на следующее утро после лечения и он встает, ему можно помочь, если же — нет, значит он зачахнет» (Элькин, 1977, с. 8, 34).

Отчасти сознавая, отчасти интуитивно угадывая силу человеческой психики, знахарь в то же время в своей способности пробуждать и использовать эту силу несомненно видит нечто мистическое, почерпнутое из потустороннего, «нечеловеческого» мира. Иначе и быть не может, если даже современный ученый-психотерапевт, работая с пациентами, постоянно ощу-

щает «дыхание тайны» и, достигая желаемых результатов, не устает удивляться «чудесам внушения» (В. Леви, 1969, с. 146).

Представляется вероятным, что в целом ряде случаев австралийским знахарям удавалось вылечивать с помощью внушения и весьма тяжелые физические недуги. Научная психотерапия доказала такую возможность для ряда психосоматических и соматических заболеваний. Не исключено также, что знахари аборигенов и других отсталых народов владели такими средствами психического воздействия, которые европейской медицине еще предстоит открыть (ср. В. Леви, 1971, с. 11).

В то же время нельзя не учитывать, что в большинстве своем австралийские аборигены, как и другие представители доклассовых обществ, являлись благодатными объектами для психотерапевтического лечения. Как уже указывалось, они были особенно подвержены внушению. Это, конечно, не значит, что их психику или психику людей первобытной культуры в целом можно уподобить психике невротиков цивилизованного общества, как это делалось представителями идущего от З. Фрейда психоаналитического направления в этнографии. Подверженность внушению зачастую является свойством психически здорового человека.

То, что в начале раздела в качестве одного из наиболее распространенных недугов у аборигенов была упомянута особая форма расстройства психики (возможно, точнее было бы говорить о нервных стрессах в результате повышенной внушаемости), также не следует понимать как свидетельство неустойчивости нервной системы людей этого общества в целом. Описанные явления не были часты в жизни австралийских коллективов. Коот и Кидсон считают, что они были не более часты, чем случаи травматизма (1964, с. 983). Как подчеркивают другие исследователи, аборигены в большинстве своем обладали жизнестойкостью, психологической гибкостью, замечательным умением приспосабливаться к окружающей среде — природной и социальной. Страх пасть жертвой колдовства отнюдь не мучил их неотступно, возможность заболеть и умереть под влиянием каких-то магических сил обычно воспринималась ими так же, как воспринимается психически здоровыми людьми нашего общества возможность заболеть раком (Д. Бирноф, 1982, с. 147, 151). Некоторое заострение внимания на отдельных нервных расстройствах и примерах внушаемости аборигенов в этой главе нашей книги обусловлено стремлением показать способности и навыки австралийских знахарей как психиатров и психотерапевтов.

Что же касается лечения травами и иными снадобьями, а также хирургических методов, то это была область традиционной медицины, в которой, как уже говорилось выше, специализировались главным образом старшие женщины. Однако знахари безусловно обладали определенными познаниями и навыками и в этой сфере и в отдельных случаях их применяли, включая в контекст традиционных магических обрядов.

Однако далеко не всегда австралийские знахари брались за лечение. Они предпочитали не иметь дело с обреченными. Особые медицинские и биологические познания помогали им раньше других видеть у больных признаки приближения смерти, отличать безнадежных больных от тех, кому можно помочь (А. Элькин, 1977, с. 11; К. Берндт, 1982, с. 134).

Колдовство. Если знахарь в большинстве случаев проводил свои магические обряды открыто или почти открыто, то колдуны обычно действовали

тайно. Поэтому судить о возможностях колдуна еще труднее, чем о возможностях знахаря. Колдовство — это, пожалуй, самая загадочная сфера культуры аборигенов, и авторы исследований, посвященных австралийским магам, гораздо больше пишут о знахарях, чем о колдунах.

По всей вероятности, обряды вредоносной магии совершались австралийскими колдунами или знахарями широкого профиля достаточно редко. Весьма типична была для традиционной жизни австралийцев ситуация, которую Дж. Коот называет «колдовством без колдуна»: связанные с болезнью и смертью человека подозрения в колдовстве ни на чем не основываются, никакие вредоносные действия этому не предшествуют (1974, с. 90).

Довольно часто бывало, что колдуны, не совершая никаких вредоносных обрядов, *post factum* приписывали своему «магическому воздействию» болезни и смерти, случившиеся во враждебных группах (это было опасно, так как могло повлечь отмщение, но это помогало сохранить статус специалиста и давало выгоды престижного порядка). В целом о средствах черной магии гораздо чаще говорили, чем применяли их на деле (С. А. Токарев, 1964, с. 84).

Однако нет оснований сомневаться в том, что иногда вредоносные магические обряды совершались и что иногда они имели своим следствием болезнь или смерть намеченной жертвы. Чаще всего действенность вредоносных чар объясняют в специальной литературе внушением колдуна и последующим самовнушением пострадавшего. Колдун тем или иным способом доводит до сведения человека, которому хочет повредить, что против него применено одно из средств черной магии. Во многих случаях этого бывает достаточно, чтобы человек, поверив, что он обречен, потерял волю к жизни. В его сознании всплывают много раз слышанные прежде, леденящие душу рассказы о названной ему форме колдовства. «Фольклор черной магии», обильные запасы которого хранятся в памяти каждого аборигена, служит в данном случае колдуну тем же, чем знахарю служат его магические манипуляции кварцевыми кристаллами или жгутами и дисками.

В некоторых случаях колдуны прибегали к более решительным мерам. Так, например, В. Рот сообщает, что в северо-западном и центральном Квинсленде существовал такой способ колдовства. Со свирепым видом, которому придает особенно впечатляющий характер соответствующая раскраска, колдун подходит к намеченной жертве так близко, как только возможно, и держа в руке пластинку из перламутровой раковины, обладающую, как считается, огромной магической силой, делает такие движения, как будто перерезает ею горло и вспарывает живот этому человеку (В. Рот, 1897, с. 195).

Австралийские колдуны знали, или по крайней мере интуитивно угадывали, что условием успешности их действий является вера объектов колдовства в действенность черной магии, их подверженность внушению и самовнушению. Не случайно колдуны, как правило, даже не пытались обращать свое «оружие» против европейцев. Дик Рафси вспоминает, как однажды он спросил одного старого колдуна из своего племени, почему тот не убил с помощью пури-пури (колдовства) белого, которого считал своим врагом. Колдун ответил: «Мы не можем убивать белых с помощью пури-пури», и дал объяснение в духе тех, какие обычно дают австралийские колдуны в разговоре с непосвященными в тайны колдовского искусства: «Ведь у них в теле много соли» (1978, с. 77).

Можно полагать, что колдуны, так же как и знахари, не всегда полагались на одни только магические приемы и методы психологического внушения. Например, в ряде районов проводились обряды черной магии, во время которых использовался так называемый магический порошок: колдуны подсыпали его в пищу или посыпали им землю на стоянке и тропе своей жертвы.

Одному из корреспондентов Хауита удалось заполучить желтый магический порошок, которым пользовались гоммера юни. Он посыпал этим порошком мясо и дал его собаке — она подохла (А. Хауит, 1904, с. 362).

Не исключено, что колдуны не только применяли отравляющие вещества, но и производили какие-то хирургические операции, предварительно оглушив или заколов копьем свою жертву. Хауит считает несомненным, что колдуны совершали операции с целью извлечения почечного жира и располагали этим веществом (1904, с. 373). Миссионер — информатор Фалькенберга — сообщил ему, что он случайно застал колдуна за осуществлением такой операции над женщиной (это событие произошло в середине 50-х годов нашего столетия — 1962, с. 166).

Один абориген из племени юпагалк рассказал Хауиту случай, которому он сам был свидетелем. Однажды еще мальчиком он вместе с несколькими мужчинами отправился на охоту. Шли гуськом по лесной тропе. Внезапно один из охотников с силой ударил шедшего впереди него мужчину и сбил его с ног. Двое или трое других схватили рассказчика, когда он в страхе хотел убежать. Потом первый охотник разрезал оглушенному человеку бок пониже ребер и через маленькое отверстие извлек почечный жир. Затем соединил края раны и стал петь магическую песню, чтобы рана срослась, но ничего не получалось. Тогда он сказал, что магическая песня не дает эффекта, так как кто-то уже снимал жир с почки этого человека и что совершать такую операцию дважды, так, чтобы человек «ожил», нельзя. И они похоронили свою жертву. А почечный жир, завернув в тряпку, унесли с собой. Это вещество должно было сделать их удачливыми охотниками (1904, с. 372).

Рассказов о подобных «магических» операциях, завершавшихся оживлением жертвы, которая потом, ничего не чувствуя и ни о чем не подозревая, живет еще несколько дней, прежде чем внезапно умереть, австраловедческая литература содержит огромное множество. Это же единственное известное нам свидетельство об ином ходе событий, причем свидетельство очевидца, но не колдуна.

Встречаются в литературе сообщения, позволяющие думать, что изредка колдуны и их помощники расправлялись со своими жертвами, прибегая к обыкновенному насилию и распространяя потом среди соплеменников одну из экзотерических версий смерти от колдовства. Так бывало, когда магический обряд почему-либо не приводил к цели. А. Элькин пишет, что изредка люди, приговоренные к наказанию с помощью колдовства за какой-то проступок, несмотря на все усилия колдуна или колдунов, оставались живы. После таких «магических неудач» осужденных закалывали копьями в лесу (1978, с. 152).

Миссионер, живший среди валбири, рассказывал Дж. Кооту, что за 10 лет до его посещения миссии (видимо, в начале 50-х годов) сын одного из аборигенов был убит в лесу людьми, называвшимися тьямба (особая группа, организуемая для совершения магического убийства и обычно возглавляемая

знахарем или знахарями — они же колдуны — аналог известных курдайча у аранда). Когда тело мальчика эксгумировали, то обнаружили, что у него была сломана шея. Считалось, что мальчик пострадал за ошибку, допущенную его отцом во время религиозной церемонии. По традиционной экзотерической версии тьямба действуют следующим образом: подкрадываются к спящему человеку и «магическим путем» ломают ему шею так, что он ничего не чувствует. Утром он встает, ни о чем не подозревая; проходит несколько дней, прежде чем он умирает (Дж. Коот, 1974, с. 52).

Навыки, знания, способности, применявшиеся в различных видах магии. Знахари и колдуны обладали выдающейся наблюдательностью, сознательно развивавшейся годами. В процессе обучения магическому искусству и в период практики они приобретали особую проницательность, понимание человеческой психики в целом и особенностей характеров своих соплеменников — в частности. Австралийским знахарям и колдунам был свойствен повышенный интерес к личной жизни окружающих, пристальное внимание к поведению отдельных людей (напр. А. Элькин, 1978, с. 10—11; К. Берндт, 1982, с. 136). Все это помогало им в их колдовской и знахарской деятельности, порой позволяло с успехом выступать в роли предсказателей, провидцев.

По сообщениям Рота, у аборигенов северо-западной части центрального Квинсленда считалось, что всегда, когда на стоянке собирается много людей, знахарь (он же и колдун) «держит свои глаза и уши широко открытыми», не спит ночью. Так он собирает массу информации (цит. по: А. Элькин, 1977, с. 10—11).

Элькин пишет, что накопленные сведения о поступках своих товарищей, в особенности о том, что они делают «плохого», а что — «хорошего», знахарь может при необходимости использовать для объяснения причин болезней или несчастных случаев (1977, с. 10). Он всегда в курсе того, каковы отношения между людьми его локальной группы, рода, племени, и если ему приходится расследовать дело об убийстве (подозрения в колдовстве), он легко может приписать «вину» тому человеку или той группе, которых, как он понимает, хотели бы обвинить окружающие (там же, с. 11).

Знахари, специализировавшиеся на «вызываниях» дождей или же на их «прекращениях», так же как и знахари-универсалы, совмещавшие этот вид магии с другими, хорошо знали природу, местный климат и вели постоянные наблюдения за тем, что происходит в окружающей среде. Берндты отмечают, что знахарь, «вызывающий» дождь, обычно приурочивал свои магические действия к началу периода дождей (1981, с. 226). О том же пишет Ф. Маккарти, подчеркивая, что обряд «вызывания» дождя не просто подгадывали ко времени влажного сезона, но и более точно — непосредственно к началу дождя (1957а, с. 149). По особым признакам знахарь определял, когда именно и как должна перемениться погода, и оповещал об этом соплеменников, заключая свое известие в соответствующие рамки фантастических представлений (ср. А. Элькин, 1977, с. 11).

Всесторонняя осведомленность помогала знахарю или колдуну удовлетворительно объяснять соплеменникам причины неудач в магическом лечении, в попытках воздействовать на погоду, в колдовстве, в гадании и предсказаниях. Обычно виной таких знахарских неудач объявлялся чей-то неправильный, с точки зрения бытующих норм, поступок, а иногда — просто несчастливое стечение обстоятельств. Однако, чтобы придать предлагаемой

версии убедительность, во многих случаях нужны были немалые находчивость и изобретательность. Основные принципы, по которым составлялись подобные объяснения, знахари и колдуны, очевидно, узнавали в процессе посвящения в тайны «профессии», но это был лишь «скелет», который в каждом конкретном случае в процессе индивидуального творчества знахаря или колдуна должен был обрасти живыми тканями.

Несомненно, что многие знахари владели искусством фокусников, иллюзионистов. Их трюки не раз вызвали недоумение европейских наблюдателей, настроенных весьма скептически. Описания таких трюков свидетельствуют о сложной технике, выработывавшейся тысячелетиями и доступной только лицам, прошедшим знахарские инициации. По-видимому, знахарями у австралийцев, как и у многих других народов, нередко становились люди художественно одаренные, обладающие талантом драматических актеров (Е. В. Ревуненкова, 1984).

В австралиоведческой литературе неоднократно высказывалось предположение, что знахари и колдуны владели искусством гипноза. Например, А. Ломмель считает, что некоторые рассказы аборигенов о чудесных действиях магов во время традиционных публичных сеансов «магического искусства» можно объяснить только массовым гипнозом (1952, с. 51—52). Однако какими-либо достоверными фактами, свидетельствующими в пользу такого предположения, мы не располагаем. Никто из авторов наиболее надежных источников не видел гипнотизирующего знахаря или колдуна.

Социальная роль и личность знахаря и колдуна

«Всегда можно было узнать валэмира (знахаря. — О. А.) по мудрому свету в его глазах, — говорили Р. Берндту аборигены вирадъери, — а самые великие из них были окружены особым воздухом, заставлявшим людей чувствовать себя иначе, чем обычно» (Цит. — по: А. Элькин, 1977, с. 10).

«Под нечесанными волосами над обнаженным или облаченным в обноски европейского костюма телом на неподвижном лице сверкают мудрые, пронзительные глаза — глаза, которые пронизывают вас насквозь — объектив сознания, фотографирующего каждую черту вашего характера, каждое ваше намерение. Я видел эти глаза и чувствовал работу этого ума, когда искал сведения, которые только люди высокого ранга могли дать. Я знал белых, которые почти боялись глаз корадъи, такими всевидящими, глубокими и загадочными они казались». Это пишет об австралийских знахарях А. Элькин (там же).

Как справедливо считает Дж. Коот, «в специальной литературе, устанавливающей связь между социологическими и культурологическими дисциплинами, с одной стороны, и естественными и медицинскими, с другой, развивается тенденция идеализировать туземного знахаря, как будто бы для того, чтобы искупить этноцентрические оценки прежних лет» (1974, с. 23). Одним из авторов, у которых эта тенденция выражена в наиболее яркой форме, является А. Элькин. По его мнению, австралийские знахари (в том числе и знахари-универсалы) — это лучшие представители своего общества, люди высокоразвитые интеллектуально, обладающие выдающейся волей и повышенным чувством ответственности; люди глубоко альтруистически настроенные и в то же время бдительно охраняющие традиционный общественный

порядок; люди, которые в значительной мере обеспечивали нормальное течение жизни в австралийских коллективах, способствовали созданию благоприятного психологического климата; «люди высокого ранга» (т. е. высоких достоинств) во всех отношениях. Наблюдения Дж. Коота, напротив, приводят к заключению, что далеко не все знахари были «людьми высокого ранга» или высоких достоинств (1974, с. 42; см. также Дж. Рейд, 1983, с. 90—91). Данные, полученные из литературных источников и используемые в настоящей работе, в большей мере согласуются именно с этим заключением.

Представляется, что обобщающая оценка Элькина (и его единомышленников) в значительной части справедлива только в одном — австралийские знахари в силу специального обучения тому, что накапливалось тысячелетним опытом, и в силу особого отбора, своего рода «конкурса», который они проходили перед посвящением и во время него, действительно в большинстве своем составляли в известном смысле интеллектуальную элиту общества и, очевидно, обладали выдающимися волевыми качествами. Однако и в этом отношении — по уму, объему знаний, воле, способности убеждать — они несомненно весьма значительно отличались друг от друга. Не случайно сами аборигены совсем не одинаково ценили и почитали всех знахарей, а различали более «сильных» и менее «сильных» и выделяли «великих». Слава последних распространялась далеко за пределы их племен; в случае особо тяжелых болезней или длительных засух или еще каких-либо несчастий за помощью к ним обращались из отдаленных групп, где имелись свои менее «могущественные» знахари.

Б. Спенсер пишет, что в период его пребывания у аборигенов племени варрамунга среди них находился «прославленный старик» из соседнего племени воргайа. Варрамунга почитали его не только как выдающегося знахаря, но и как «великого делателя знахарей». Он обладал настолько большим авторитетом, что ему отвели руководящую роль во время подготовки к церемониям воллунга, хотя он и принадлежал к другому племени. Это был высокий крепкого сложения мужчина. Его знахарские «регалии» состояли из огромной боевой палицы и нарисованной на животе и груди большой эмблемы в виде двух черных фигур — ромбовидной и подковообразной, обрамленных по контурам белым пухом. На его лице привлекали внимание верхняя губа и верхняя часть подбородка: усы и борода в этом месте были выщипаны (1928, с. 462, 476).

Спенсер видел этого знахаря, принимавшим участие в «консилиуме» шести специалистов, который был устроен для тяжело больного мужчины варрамунга. Решающим голосом обладал именно знахарь воргайа. Вторая роль принадлежала «лучшему из местных знахарей». Четверо остальных, менее опытных, внимательно прислушивались к суждениям первых двоих и во всем с ними соглашались (там же, с. 477—482). Следует, однако, отметить, что несмотря на авторитетность главенствующих лекарей и массу затраченных ими усилий, больной умер.

В племени бинбинга Спенсер познакомился со старым знахарем, в котором постоянно нуждались не только соплеменники, но и люди соседнего племени анула (там же, с. 567).

Вместе с тем встречались в австралийских коллективах и лица, которых с полным основанием можно назвать шарлатанами. Они, хотя и претендовали на успехи в области магии, не умели оправдать эти притязания (видимо,

из-за отсутствия необходимых положительных знаний). Таких «мошеников» как исключения упоминает Элькин, добавляя, что аборигены их быстро разоблачали (1977, с. 9).

Вопрос о соотношении индивидуального поведения австралийских знахарей и колдунов с требованиями социальных норм, о нравственных установках этих людей, об их отношении к окружающим, о степени их «альтруистичности» является очень сложным.

В тех племенах, где существовало разделение функций между знахарями и колдунами, уже в самом выборе магической специализации («черная» или «белая») отчасти могли сказываться внутренние стремления человека, психологический склад, ценностные ориентации. Если же «профессия» передавалась по наследству и подготовка к ней начиналась с детства, то определенные нравственные особенности у будущего мага воспитывались.

Очевидно, чаще всего люди, приближающиеся по своим личным качествам и по характеру своего влияния на жизнь окружающих к оценке Элькина, встречались среди знахарей, практиковавших лишь благотворную магию. Уорнер пишет, что все знахари, которых он знал, отличались общительностью, доброжелательностью (1937, с. 210). Одним из самых активных и уважаемых знахарей из тех, что встречал Уорнер, был абориген по имени Виллидьюнго — крупный, плотного сложения мужчина с копной волос, очень добродушный и склонный к дружескому общению. Считалось, что он обладает всеми способностями мага-лекаря, но не может убивать (там же, с. 212).

Вместе с тем некоторые факты позволяют думать, что и знахари, занимавшиеся только благотворной магией, по-разному относились к своим обязанностям, к больным, к окружающим в целом. Можно вспомнить приводившийся выше эпизод из воспоминаний Спенсера: знахарь-сородич отказывается лечить больного и приговаривает его к смерти (о мотивах такого поведения можно только гадать: нехватка опыта, убеждение в том, что больной заслуженно страдает, отсутствие сочувствия), а знахарь чужой группы издалека спешит на помощь больному.

У знахаря как у человека, обладающего большей, чем остальные, информацией и освященным религией правом дезинформировать соплеменников, а также особыми навыками психологического воздействия и решающим голосом в целом ряде кризисных ситуаций, имелись определенные возможности для злоупотреблений. Он мог в отместку за старую обиду отказаться лечить больного и призвать его безнадежным; расследуя дело о «колдовском» убийстве, он мог объявить виновным своего личного недруга и т. п. Не случайно аборигены даже к собственно знахарям относились с особой осторожностью, а иногда и просто боялись их. Например, Ф. Робертс пишет об одном старом знахаре, который, как были уверены аборигены, не «отпел»* ни одного из своих соплеменников: «Он был одержим примитивной гиппократовской идеей и считал, что людей лучше лечить, чем убивать. . . Однако хотя Малагвиа творил добро, аборигены боялись его, как можно бояться только знахаря или колдуна. . . Я видел, как он обходил лагерь и собирал то, что ему причиталось по счетам. Он мог потребовать у пациента все,

* «Отпевание» у аборигенов — способ колдовства, исполнение особых песен, которым приписывают вредоносную силу.

что угодно, даже жену, кому ни в чем не было отказа... Он был самым влиятельным человеком на побережье» (район Манингриды — Д. Локвуд, 1969, с. 207).

Колдуны и знахари «широкого профиля» требуют еще более дифференцированной оценки.

Характерно, что в мифологии аборигенов могущественные знахари нередко выступают одновременно и в роли блюстителей порядка, и в роли людей, которые не прочь воспользоваться своим могуществом в личных целях, иногда идущих вразрез с интересами окружающих. В мифах аборигенов западной части Кейп-Йорка видное место занимает образ Таипана, Змеирадуги и одновременно антропоморфного культурного героя-созидателя — могущественного врачевателя и специалиста по наведению порчи. Он магическим способом наказывает нарушителей экзогамии; угрожая устроить потоп, призывает к порядку мужчин, дерущихся из-за женщин; излечивает больных — и вместе с тем стремится захватить для себя побольше жен, заставляя под угрозой сверхъестественного наказания родственников этих женщин отдавать их за него.

По свидетельству Берндтов, колдун может грозить отменением человеку, который непреднамеренно обидел его. Аборигены говорили Берндтам, что колдун может совершить злое дело просто из прихоти, по злобе, из желания видеть других страдающими (1981, с. 253).

Уорнер пишет о колдуне по имени Лаиндыра, на счет которого, по представлениям соплеменников и его собственным уверениям, числилось не одно магическое убийство. О том, как совершались некоторые из этих убийств, он сам чрезвычайно детально рассказывал Уорнеру. Так, рассказ об убийстве молодой женщины (посредством магической операции расчленения тела, за которой якобы следовали магическое оживление на несколько дней, а потом «окончательная смерть») занимает в книге Уорнера около двух страниц мелким шрифтом. Этот рассказ содержит великое множество натуралистических подробностей. При этом колдун даже не упомянул, чем провинилась (перед ним лично или перед обществом) его жертва. Не цель убийства, а сам процесс представляет главный интерес для рассказчика. Затем Уорнер приводит также весьма подробный рассказ о том, как Лаиндыра убил мужчину, который во время массовой драки ударил его дубиной, а также рассказ об осуществленном совместно с другим колдуном убийстве женщины, нарушившей обещание подарить этому второму колдуну топор. Излагая детали последнего убийства, Лаиндыра даже имитировал тот звук, с которым якобы вытекала кровь из ран, нанесенных жертве. Эту женщину перед оживлением колдуны будто бы не только расчленили, но и съели, так как были голодны. Уорнер склоняется к мысли, что Лаиндыра никого не убивал, а лишь *post factum* приписывал своим действиям случившиеся независимо от него смерти (там же, с. 197, 198—206).

Однако сами по себе речи этого колдуна ярко характеризуют его темперамент, воображение и ценностные ориентации. Такой человек в условиях традиционных социальных отношений аборигенов и в свете их верований безусловно представлял реальную опасность для окружающих.

Как указывалось выше, колдуны и знахари нередко захватывали роль лидеров в своих коллективах. При этом бывало, что их доминирование обеспечивалось страхом, который они старательно возбуждали у окружающих

и благодаря которому могли безнаказанно совершать антисоциальные, антиколлективистские поступки. Вместе с тем отмечалось соответствующее коллективистским социальным нормам и даже альтруистическое поведение колдунов или знахарей-лидеров.

В заключение приведем пример из неопубликованной рукописи Г. Тэплина, которую цитирует Р. Берндт. В ней говорится о знахаре — специалисте по отысканию виновников «магических» убийств. Этот человек был ближайшим помощником первого главы племени яральди в 50-х годах прошлого века. Обладая большой физической силой и властным характером, он всегда приходил на помощь слабым. Он заступался за них в драках, говоря нападавшему: «Прежде чем ты ударишь его, ударь меня!» Будучи выдающимся оратором, он во время племенных советов выступал от имени тех, кто не умел хорошо говорить и не мог сам отстаивать свои интересы. Он также часто смирял агрессивные настроения соплеменников, в том числе и родной сестры, которая считалась опытной колдуньей (Р. Берндт, 1965, с. 178—179).

Таким образом, среди аборигенов, считавшихся специалистами в области магии, встречались люди с разными нравственными установками, разными волевыми качествами, разными жизненными целями, и поэтому представление об их сверхъестественном могуществе, которое они сами, очевидно, в значительной мере разделяли с окружающими, по-разному отражалось на их поведении и на их отношениях с остальными членами коллектива.

В то же время следует подчеркнуть, что если об австралийских знахарях и колдунах вряд ли можно говорить в целом как о людях высокого ранга, высоких достоинств, то несомненно, что о них можно говорить обобщенно, как о людях, на которых лежала повышенная ответственность. Вера соплеменников в их магические способности, знания и навыки, которыми обладали только они, их освященное религией, как бы узаконенное право дезинформировать окружающих давали им особую силу. Благодаря этой силе колдун или знахарь имел особые, как правило, большие, чем кто-либо другой в австралийском коллективе, возможности влиять на общее течение жизни своей группы, а порой и соседних групп, а также на судьбу отдельных людей. Тайна, которой старательно окружалась колдовская или знахарская практика в известном смысле выводила действия специалистов в области магии из-под общественного контроля, и в этом коренились предпосылки для развития индивидуалистических устремлений у определенной их части, а также условия для реализации подобных устремлений.

Часть четвертая

РАЗНЫЕ ЛЮДИ В ОДИНАКОВЫХ УСЛОВИЯХ

Глава I

ХАРАКТЕРЫ И СУДЬБЫ. ХАРАКТЕРЫ И ПОСТУПКИ

«Расскажи мне о своей жизни», — попросила однажды А. Уэлс пожилого аборигена по имени Дьилмин. «Нет, — сказал он после долгого раздумья, — не моя история тебе нужна. Моя история — это одно и то же каждый день. Сухой сезон следует за влажным, за сухим — опять влажный; один день похож на другой, как черепаши яйца из одной ямки в песке похожи друг на друга».

«Я смотрела на своего собеседника с изумлением, — пишет далее Уэлс, — сознавая, что его суждение о самом себе было точным. Он действительно не мог стать героем увлекательного рассказа. Он из тех, кого называют „соль земли“: надежный, спокойный, дружелюбный, сильный, но не искатель приключений. Я не могла припомнить ни одного сколько-нибудь значительного драматического события, случившегося по его вине за те одиннадцать лет, что я знала его, хотя он всегда готов был защищать себя и противостоять любому мужчине. Он предпринимал путешествия на материк только изредка, участвуя в охотничьих экспедициях или же посещая особо торжественные церемонии. У него была только одна жена, решительная и уравновешенная женщина, руководившая своим большим семейством с добродушной твердостью. Я втайне подозревала, что эта самая твердость и держала Дьилмина в узких рамках моногамии» (1971, с. 1).

Но наряду с такими уравновешенными людьми, которые стремятся жить в полном согласии с окружающими и с общественным порядком, избегая нарушений установившегося темпа жизни, среди австралийцев встречались неутомимые путешественники, исследователи неведомого, любители риска и опасных предприятий, отчаянные головы — люди, неспособные жить в мире даже с самыми жесткими законами своего общества, люди, постоянно сеющие смуту и раздор своим вспыльчивым, агрессивным нравом или злым языком и хитроумными интригами, — другими словами, те, в чьем характере заложено нечто, не допускающее размеренной и спокойной жизни, нечто обуславливающее сложность их личной судьбы, часто также несущее несчастье родным и друзьям, а иногда и гибель себе или близким.

Так, по сообщению Уорнера, бывало, что мужчина совершал столько убийств и становился виновником стольких драматических событий, что его

убивали собственные родичи, чтобы положить конец постоянно затеваемым им кровавым распрям с соседствующими группами (1937, с. 162).

Этот тип мужского характера аборигены некоторых районов северного Арнемленда называют «сила, всегда готовая к бою». Такие люди часто бывают в агрессивном настроении и ищут случая показать свою ловкость и храбрость в бою, ради чего готовы любую ссору довести до драки или даже, втягивая в конфликт родственников, обязанных, согласно нормам, оказывать поддержку, — до целого вооруженного сражения с многочисленными участниками.

Конкретные случаи, приводимые Уорнером, могут быть примером того, как это бывает. Об одном из аборигенов мурнгин Уорнер пишет: «Баллиман любил драки из-за тщеславного удовольствия продемонстрировать свою искусственность в бою». Когда одна распря утихала, он искал случая ввязаться в другую. Например, он активно помогал своему родственнику Бенгамве отомстить за словесное оскорбление. Было несколько вооруженных схваток, в которых участвовали друзья обидчика и оскорбленного. Со временем конфликт, казалось бы, уладился. Но вот однажды Баллиману передали, что тот же самый обидчик снова плохо отзывался о Бенгамве. Баллиман незамедлительно сообщил об этом упомянутому родственнику и сказал ему: «Пойдем нападём на него!» Они так и сделали, позвав с собой еще нескольких родственников. Произошло целое сражение. Никто, правда, не был убит. Позднее выяснилось, что слух об оскорбительных словах был ложным (1937, с. 85—86). Здесь следует подчеркнуть, что Бенгамве, после того как Баллиман призвал его к мести, не мог отказаться, не прославив трусом. Другие мужчины, присоединившиеся к этой экспедиции, не могли пренебречь своими родственными обязательствами. Поступки же Баллимана диктовались совсем иными мотивами, чем требования норм или боязнь общественного осуждения.

Уорнер описывает и другую конфликтную ситуацию, в которой центральная роль принадлежит этому же аборигену. Один из кланов мурнгин — ювиюла — всегда имел успех в военных предприятиях, так как в его составе было двое выдающихся воинов — Папар и Дрона. Они прославили себя ратными подвигами во всех племенах восточного побережья Арафурского моря. Их повсюду боялись. Однажды они убили человека из рода Баллимана. Очевидно, это случилось, когда последний был еще подростком. Сородичи погибшего не стали мстить, так как не нашлось мужчины, готового выступить против Папара и Дроны. Прошло пятнадцать лет, к этому событию потеряли интерес, о нем почти забыли. Но как-то раз Баллиман случайно увидел кость убитого, которая хранилась у одного из родственников и должна была, по обычаю, как бы служить призывом к мести. Убийцы были живы, и Баллиман стал требовать, чтобы организовали экспедицию мести. Прежде всего он заручился согласием сородича по имени Маингула, огромного мужчины со сходным темпераментом. Затем нашлось еще несколько помощников. Во главе отряда встал один из самых уважаемых «старших» мужчин — Маритья. Разумный и умудренный опытом, он согласился на это, чтобы удерживать молодых головорезов от безрассудных поступков. Но это ему не удалось. В результате похода пострадали невинные люди, и в распрю втянулось еще несколько родов (1937, с. 177—190).

Ч. Маунтфорд также упоминает мужчину, который был причиной многих несчастий. Его вздорный, агрессивный нрав представлял постоянную угрозу миру на стоянках, где он жил. Люди всегда радовались, если он уходил в другое место (1967, с. 66).

Среди женщин также встречались характеры, служившие причиной собственных бед и источником всевозможных возмущений общественного порядка. В первую очередь это были неутомимые искательницы любовных приключений, готовые на любой риск и являвшиеся постоянным «яблоком раздора» между мужчинами.

Как видно из изложенного в предыдущих главах, у аборигенов существовали нормы, нарушения которых карались очень строго, и нормы, к нарушению которых относились достаточно снисходительно.

Наиболее жестко санкционированными являлись нормы экзогамии и иные брачные запреты, а также правила, связанные с эзотерической религиозной обрядностью. Но все же встречались люди, которые под действием каких-то сильных эмоций сознательно нарушали и эти правила и запреты, преодолевая страх перед неведомым наказанием «свыше» и пренебрегая реальной перспективой быть убитыми соплеменниками.

Так, в литературе изредка можно найти упоминание о женщинах и юношах, у которых любопытство или любознательность, возбуждаемые эзотерической религиозной деятельностью полноповященных мужчин, оказываются сильнее благоразумия и внушенного им с детства чувства огромной опасности, сопряженной со всей этой таинственной сферой. Р. Берндт приводит такой случай. Молодая женщина, бродившая в лесных зарослях в поисках пищи, случайно увидела, как мужчина из ее группы прячет в особый тайник священные гуделки. Когда ей показалось, что он ушел, она подошла к тайнику, достала гуделки и рассмотрела их внимательно, каждую подержав в руках. А мужчина, между тем, спрятался рядом и наблюдал за ней. Вернувшись на стоянку, он решил, однако, никому не рассказывать о случившемся. Но сама нарушительница строжайшего запрета поделилась своими впечатлениями с двумя классификационными сестрами. Одна из этих женщин, по-видимому, также не сохранила тайны. Секретные сведения стали распространяться, и свидетель «преступления» вынужден был назвать виновницу. Она и еще одна женщина заплатились жизнью (1965, с. 192—193).

Чаще, чем о нарушениях религиозных запретов, сообщают источники о нарушениях наиболее строгих правил, регулирующих брачные отношения. По традиционным представлениям такие нарушения должны были караться смертью, и соплеменники всегда стремились осуществить наказание, причем нередко это делали ближайшие родственники виновных. Однако известны примеры, когда мужчинам и женщинам, преступившим эти главные законы общества, удавалось уцелеть, скрываясь в уединенных местах или находя приют в чужих племенах и проявляя незаурядное мужество и упорство в борьбе за свою жизнь.

Спенсер и Гиллен приводят следующий случай из жизни аранда. Один из самых сильных мужчин группы увел женщину, принадлежавшую к его собственному брачному подразделению. Они покинули свое племя и в течение нескольких лет вели полную лишений жизнь вдали от родных мест. Племя несколько раз посылало специальные отряды, чтобы убить их. Но после того как мужчина убил нескольких преследователей, а нескольких ранил, было решено, что лучше оставить его в покое. Более того, впоследствии он смог вернуться в свою группу и жить как раньше. Его, правда, иногда упрекали за дурной поступок, но это не идет ни в какое сравнение с тем, что могло

прозойти, не оказавшись этот человек таким стойким и решительным (1968, с. 495—496).

Мэггит пишет об аборигене из племени валбири, который в течение нескольких лет жил с женщиной, приходившейся ему классификационной сестрой. Он не мог оставаться сколько-нибудь продолжительное время ни в одной локальной группе: жизнь скоро становилась невыносимой из-за постоянных нападений мужчин, являвшихся потенциальными мужьями женщины, и он вынужден был уходить в другое место. Родные, недовольные таким упорством, отвернулись от него. Тем не менее он не собирался расставаться с женщиной и в одиночку отражал нападения своих врагов (1965, с. 134—135).

Хауит сообщает о таком случае, происшедшем в поселении при миссии Блэк Маунтен. Группа аборигенов из племени теддора, которые пришли туда погостить, встретились там со своей соплеменницей, нарушившей брачные правила: она вышла замуж за мужчину, являвшегося ее классификационным сыном. Решившись на такое замужество, она покинула свое племя и провела в чужих краях несколько лет. Это была первая встреча с людьми ее племени после побега. Увидев ее, пришедшие схватились за оружие. Первой напала на нарушительницу одна из женщин, пустив в ход палку-копалку. Однако эта атака была успешно отражена тем же оружием. Тогда на помощь нападавшей пришел ее муж, вооруженный дубинкой. Но и его удары не попадали в цель. Провинившаяся женщина проявляла незаурядную ловкость и силу, действуя палкой-копалкой и увертываясь. Мужчина сменил свою дубинку на более тяжелую, но и с ней не достиг успеха. В конце концов он вынужден был отступить и заключить мир со своей непобедимой противницей. После этого ее оставили в покое (1904, с. 197).

В восточной части Виктории Хауит обнаружил группу людей, которых соседние племена называли бидуэлли и которые сами себя звали маан, что означает «люди». После изучения их языка и организации брачных отношений, а также генеалогических сведений и исторических преданий Хауит пришел к выводу, что начало этой группе дали нарушители племенных законов, бежавшие от наказания, а также люди, которые скрывались от личных врагов. Бидуэлли были очень немногочисленны и говорили на какой-то смеси языков соседних племен — мурринг, теддора и курнаи. Часть браков они заключали именно в этих племенах. Природные условия в тех местах, где они жили, были самыми неблагоприятными во всей Юго-Восточной Австралии. Их территория была отделена от территории других племен почти непроходимыми джунглями и горами. Эти места и во времена Хауита служили прибежищем для людей, не сумевших ужиться с соплеменниками, в частности для тех, кто готов был перенести разлуку с родными и близкими и многочисленные лишения ради того, чтобы вступить в брак с избранницей из запретной категории (там же, с. 79—81).

Изредка в наших источниках упоминаются ситуации, в которых кто-то из соплеменников (близкий друг или родственник) человека, преступившего жестко санкционированные нормы, вместо того чтобы участвовать в наказании преступника, как велит долг, встает на его защиту и тем самым также входит в столкновение с общественным порядком и с окружающими. Известны даже случаи, когда таким защитникам благодаря незаурядным воле и энергии удавалось избавить нарушителя нормы от расплаты или по крайней

мере облегчить его участь. Так, Р. Берндт упоминает женщину, которая сумела, выдержив упорную борьбу с сородичами, спасти от наказания дочь, убежавшую с мужчиной из запретной категории (1965, с. 171—172).

С. Гэйсон пишет о совете старших в одной из групп диери, где решалась участь молодого человека, обвинявшегося в любовной связи со своей двоюродной сестрой по материнской линии, что у диери строго возбранялось. Преступника собирались приговорить к смерти, однако родственникам удалось спасти его. Защитники воспользовались приемом, характерным для цивилизованного адвоката: они утверждали, что обвиняемый — идиот, не способный отдавать себе отчет в своих поступках (цит. по: А. Хауит, 1904, с. 183).

Один из самых ярких примеров того, как человек, рискуя навлечь на самого себя жестокую кару, встает на защиту соплеменника, приговоренного к наказанию, содержится в автобиографии Ф. Робертса. Его отец, Барнабас Габрала, выдающийся религиозный лидер племени алава, отказался выполнить отданный советом старших приказ убить человека, который обвинялся в нарушении религиозных предписаний. Подобный отказ должен был бы повлечь за собой наказание смертью, но Барнабас Габрала благодаря своему огромному авторитету среди соплеменников и способности убеждать сумел отстоять не только свою жизнь, но и жизнь того, кого ему было поручено убить. Следует особо подчеркнуть, что в тот момент, когда он отважился на такой поступок, он готовился к смерти и отнюдь не рассчитывал, что прежние заслуги, снискавшие ему всеобщее уважение, выручат его. Он просто боролся за то, что считал справедливым (Д. Локвуд, 1969, с. 122).

Таким образом, и в этом столь консервативном и сурово преследующем нарушителей порядка обществе человек стойкий, решительный, отважный может выйти победителем из столкновения с нормой, действующей тысячами лет.

И в этом обществе сила духа и разума одного человека порой берет верх над религиозно-магическими представлениями, которые безраздельно владеют сознанием и эмоциями всех остальных людей из поколения в поколение.

Выше было показано, как разлагающе действовали в традиционных условиях на личность аборигена угрозы колдуна применить против него средства черной магии или же возникшие у него самого подозрения, что он околдован. Как правило, это приводило к тяжелому психическому заболеванию, нередко к смерти. Но встречались среди аборигенов люди, которые не боялись колдовства и, как считали окружающие и они сами, не поддавались вредоносным чарам. Очевидно, это были люди, обладавшие особенно устойчивой психикой, храбростью, ясным умом и твердой волей. Благодаря этому им удавалось остаться невредимыми в ситуациях, которые для всех остальных означали бы гибель. Среди таких людей известны и нарушители жестко санкционированных норм, приговоренные советом старших к наказанию средствами колдовства.

Так, Элькин приводит рассказ миссионера, жившего среди ворора (Западная Австралия). Этот миссионер видел группу мужчин, которые «отпевали» двух аборигенов, нарушивших брачное правило. Колдовской обряд исполнялся в течение нескольких часов с неослабевающей страстностью. Один из нарушителей через некоторое время умер, а другой не придавал никакого значения ни произнесенному всеуслышание смертному приговору, ни самому вредоносному обряду и продолжал жить как ни в чем не бывало.

Элькин высказывает предположение, что это был выдающийся воин, имевший к тому же много друзей среди соплеменников (1977, с. 152).

С. Гейсон знал старика, который прежде был главным среди глав общин диери. Он обладал многочисленными личными достоинствами и, как говорили аборигены, не поддавался действию черной магии. В частности, с ним ничего не происходило плохого, когда на него «наводили» кость. Будучи старым и совсем беспомощным, он продолжал пользоваться большим авторитетом у соплеменников (цит. по: А. Хауит, 1904, с. 299).

По упоминавшемуся уже выше сообщению Берндтов, в Юго-Западной Австралии типичный повод для применения особого вида вредоносной магии — тулу — или по крайней мере для соответствующих угроз — отказ женщины удовлетворить эротические притязания колдуна. Если колдун угоняет женщину стать его любовницей, а она отказывается, то он угрожает убить ее с помощью тулу, и после этого женщина сдается (1942-1945, т. 14, № 2, с. 125). Но встречаются женщины, на которых подобные угрозы не действуют, и они остаются непреклонны и при этом невредимы.

Л. Хайэт приводит такой случай из жизни аборигенов Манингриды. Молодая женщина овдовела и снова вышла замуж за человека, близкого ей по возрасту. Однако на нее претендовал еще и другой мужчина, который был старше ее лет на тридцать. Этот последний пришел на стоянку женщины и сказал, что если она не уйдет от своего избранника и не станет его женой, то он убьет ее, применив колдовство. Та ответила, что не боится, пусть убивает хоть сию минуту, но и его потом убьют, что он слишком стар для нее и что она никогда не будет его женой. Старик угрожал ей в течение нескольких месяцев, но ничего не достиг и в конце концов смирился (1965, с. 98).

Сообщения источников, которые отражают поведение отдельных людей в конкретных жизненных обстоятельствах, красноречиво свидетельствуют о том, что в жизни представителей первобытных австралийских общин, как и в жизни представителей любого другого общества, не бывает жесткой обусловленности, всегда одинаковой реакции личности или коллектива в целом на те или иные поступки индивидов или общественные события. В одинаковых или очень сходных ситуациях люди могут вести себя различно, иногда даже противоположно.

Выше говорилось о мужчинах, которые постоянно стремились продемонстрировать свою силу и ловкость, бывали либо зачинщиками, либо стимуляторами всевозможных конфликтов. В то же время в группах аборигенов часто находились люди спокойные, разумные, доброжелательные и вместе с тем смелые, которые в случаях ссор и драк брали на себя роль примирителей, отважно бросались в гущу дерущихся, отбирали у них оружие, усовещали, призывали мирно обсудить дело и отыскивали компромиссное решение, приемлемое для обеих конфликтующих сторон (напр. Ч. Маунтфорд, 1967, с. 68).

Как уже было отмечено, нормы австралийцев, предписывающие взаимопомощь и поддержку, охватывают довольно узкий круг членов их небольших коллективов. В литературе часто указывается, что на чужеродцев аборигены смотрят как на потенциальных врагов. Хорошо прослеживается эта черта морального сознания австралийцев и в фольклоре. Вместе с тем и в литературе о реальной жизни аборигенов, и в мифах можно встретить рассказы о том, как отдельные люди или фольклорные персонажи при встрече с незна-

комцами, оказавшимися в трудном положении, действуя по первому побуждению, помогают им, даже если эта помощь связана с неудобствами, жертвами, а иногда и с риском для жизни. Известны случаи, когда аборигены помогали заблудившимся европейцам в периоды наиболее ожесточенной вражды между теми и другими.

И в то же время в австраловедческой литературе зафиксированы ситуации, где враждебностью и открытыми конфликтами, вызванными завистью, ревностью, спорами из-за охотничьей добычи и т. п., характеризуются отношения между братьями и сестрами, отцами и сыновьями, матерями и дочерьми.

В наших источниках можно найти сообщение о мужчине, который оставил свою жену только потому, что она чересчур располнела, и сообщение о мужчине, который женился на женщине с искалеченными ногами и постоянно носил ее на руках. Можно встретить упоминание об отце, который намеревался убить здорового и крепкого мальчика, чтобы избавиться от лишних забот, и упоминание об отце, который заботливо выхаживал больного и слабого ребенка, хотя нормы допускают, чтобы таких детей убивали. Хауит рассказывает об аборигене, который собственноручно убил своего взрослого сына за то, что тот вступил в любовные отношения с девушкой из запретной категории (1904, с. 255—256), а Гейсон и Берндты, как уже упоминалось, — о людях, которые приложили все силы, чтобы избавить от наказания своих родных, обвинявшихся в аналогичном преступлении.

В нескольких источниках приводятся рассказы аборигенов из разных племен о том, как они переплывали реку, где водятся крокодилы. Если переправляться на другой берег должна целая группа, то люди плывут гуськом, причем позади всех оставляют какую-нибудь старую женщину: существует поверье, что крокодил всегда нападает на последнего, а потеря старой женщины не считается слишком тяжелой. О таком способе обеспечить безопасность группы говорят как о вполне оправданном (напр., Д. Уайт, 1918, с. 167). А один из корреспондентов Хауита был свидетелем того, как несколько молодых мужчин не раздумывая бросились в реку спасать попавшую в водоворот женщину, столь старую и больную, что смерть была бы для нее освобождением от мук (А. Хауит, 1904, с. 766).

В литературе можно встретить рассказы о мужчинах, которые занимались грабежом и убийством белых людей — равно знакомых и незнакомых, доброжелателей и недругов аборигенов, и рассказ о двух аборигенах, которые, будучи арестованы за поступок, считавшийся преступлением у белых, но, видимо, не считавшийся проступком у соплеменников, спасли, рискуя жизнью, конвоировавших их полицейских, когда эти последние тонули в бурной реке (1961, с. 113—114).

Можно встретить рассказы о мужчинах и женщинах, которые равнодушно или даже с интересом смотрят, как их дети просто ради забавы мучают коалу или разрывают на части игуану, и рассказ о женщине, вызвавшей всеобщие насмешки своей чрезмерной чувствительностью: она безутешно плакала, когда убили жившее какое-то время на стоянке и предназначенное для праздничного пиршества животное (Л. Трелькельд, 1974, с. 207).

Как уже неоднократно указывалось, одна из причин частых конфликтов в австралийских коллективах связана с нарушением супружеской верности. Однако реакция соплеменников на «неподобающее» поведение одного их суп-

ругов может быть разной. Один знахарь мурнгин говорил Уорнеру: «Бывают, мои духи-дети (духи, которые, по экзотерический версии, помогают знахарям. — О. А) приходят ко мне и говорят: «Такой-то мужчина и такая-то женщина забавлялись вдвоем в лесу. Пойди и Расскажи мужу этой женщины». Я говорю: «О нет, я этого не сделаю, а то будет большая беда» (1937, с. 214). В то же время часто находятся добровольные осведомители, которые ставят обманутого мужа в необходимость отстаивать свою честь с оружием в руках.

Разные темпераменты и человеческие качества раскрываются также в ситуациях, лишенных какой-либо конфликтности или драматизма. Например, Р. Гоулд, живший некоторое время в небольшой семейной группе аборигенов пустыни Гибсона, пишет, что ему было интересно наблюдать, как двое возглавлявших эту группу охотников (они были свойственники) делили между собой охотничью добычу. «Валанья... берет себе часть, которая, по общему мнению, считается лучшей из двух. Он имеет на это право, а его характер таков, что он почти всякий раз, как представляется случай, доказывает свои права. Похоже, что он немного «помешан» на своих правах, и, говоря субъективно, эта черта, пожалуй, делает его личность менее привлекательной, чем личность Митапуи, который постоянно ищет способ укрепить свою репутацию великодушного родственника и щедрого поставщика пицци» (1969, с. 17—18).

И. Фалькенберг приводит любопытные наблюдения, сделанные при сборе этнографической информации у некоторых аборигенов в западной части Арнемленда. Один из этих аборигенов — Нгадык Валаин «был на редкость надежный информатор, откровенно гордившийся тем, что он способен заполнять пробелы в знаниях белого человека. Он строго ограничивал себя изложением только тех фактов, в которых он был совершенно уверен, и прилагал бесконечные усилия, чтобы выверить и исправить сведения, которые мы получали от других аборигенов». Другой мужчина — Налпу — «застенчивый и тихий человек, который был склонен соглашаться со всем, что ему говорили. Как информатор он не был очень полезен, потому что имел обыкновение давать тот ответ, какой, как ему казалось, от него ждал спрашивающий». Третий, Манини, «мог нам многое рассказать о своей общине, но у него было слишком живое воображение, и при проверке обнаружилось, что большая доля его информации была неточной или даже вводящей в заблуждение» (1962, с. 56—57, 72—73, 88—89).

Таким образом, мы видим, что при отсутствии сколько-нибудь четкой этнической дифференциации, социально-имущественного расслоения, профессиональной специализации, различий в конфессиональной принадлежности общество тем не менее оказывается весьма сложным, динамичным, многоликим миром человеческих индивидуальностей. И хотя индивидуальные чувства, темпераменты, способности и склонности, нравственные установки и убеждения проявляются здесь в культурной обстановке, глубоко отличающейся от современной европейской, и проявляются в формах, сугубо специфичных для первобытной австралийской культуры, мы тем не менее нередко можем найти среди знакомых нам индивидуально-личностных проявлений аналоги таким проявлениям у австралийских аборигенов. А в нашем арсенале определений человеческих характеров или отдельных индивидуально-личностных качеств мы можем подобрать определения, кото-

рые вполне подойдут к характерам или отдельным качествам, получившим отражение в этнографической литературе.

Каким бы далеким — и в стадиально-культурном, и в пространственном отношениях — не казалось нам общество коренных австралийцев, нельзя не признать: то, что нас и людей этого общества сближает в сфере индивидуальных человеческих проявлений, несравненно значительнее, чем то, что нас и их в этой сфере разделяет. И это, очевидно, не случайно. Ведь тот отрезок исторического пути, который предки аборигенов Австралии прошли параллельно с предками представителей современной цивилизации, гораздо длиннее, чем тот отрезок исторического пути, на котором последние обогнали первых.

Глава II

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Стремление личности к самоутверждению

В одном австралийском мифе говорится о мужчине, которому однажды не повезло на охоте. Он считался очень опытным охотником и не хотел возвращаться на стоянку с пустыми руками. Долго он думал, как ему быть, и наконец решил срезать мясо со своих ног и отнести соплеменникам. Увидев его тонкие окровавленные ноги, люди сразу поняли, в чем дело, а охотник со стыда превратился в кроншнепа* (Первый бумеранг, 1980, с. 47).

Этот фольклорный сюжет очень типичен и выразителен. Перед нами характерное соединение наивно-фантастического образа и наивно-фантастического сюжета с реалистическим переживанием и побудительным мотивом к действию, а также с реалистической, вполне жизненной исходной ситуацией.

Аборигенам, как и всем людям, свойственны потребность в самоутверждении, стремление заслужить одобрение и уважение окружающих. В поведении австралийца забота о впечатлении, которое он производит на других людей, играет очень существенную роль. Неудачи и промахи, свидетелями которых стали товарищи, приносят человеку большие огорчения, и, напротив, признание окружающими его способностей и достоинств внушает радость и гордость.

Ф. Робертс вспоминает о том, сколько неприятностей доставило ему неумение играть на трубе диджериду и неспособность овладеть этим искусством, несмотря на все усилия. Его неудачные попытки играть на диджериду служили поводом для бесконечных насмешек товарищей; утешало Робертса только то, что его навыки и успехи в охоте, умение прекрасно выслеживать и преследовать дичь нашли уже полное признание в коллективе (Д. Локвуд, 1969, с. 58—59).

П. Дарк, живший среди аборигенов Северо-Восточной Австралии еще в середине XIX в., наблюдал, каким мрачным и подавленным становится

* Птица отряда куликов.

охотник, не сумевший ловко убить преследуемую дичь. Успокаивается он только тогда, когда ему удается у всех на глазах исправить свой промах (П. Дарк, 1876, с. 297).

П. Дарк подробно пишет о том, каких усилий стоит австралийцу преследовать в одиночку и без оружия кенгуру до тех пор, пока животное само не упадет, изнуренное усталостью и голодом. Единственная цель такого способа охоты — заслужить восхищение соплеменников (там же, с. 245, 247—250).

По словам Б. Спенсера и Ф. Гиллена, «нет ничего такого, к чему абориген был бы более чувствителен, чем презрение и насмешки товарищей, и ради того, чтобы возвыситься в их глазах, он часто идет на такие жертвы и испытания, которые покажут европейцу совершенно неравноценными получаемому удовлетворению» (1968, с. 484, 510).

Р. Гоулд, присутствуя на священной тотемической церемонии аборигенов пустыни Гибсона, видел, как один мужчина «в порыве непостижимого энтузиазма» объявил, что он теперь же хочет подвергнуться подрезанию. В его этнокультурной общности эта операция не являлась обязательной для всех мужчин, ей подвергались только некоторые. После такого заявления несколько человек сразу же вызвались совершить соответствующий обряд. Среди старших мужчин нашелся владеющий необходимыми хирургическими навыками. Эту, по словам Гоулда, «фантастически болезненную» операцию, во время которой иногда теряют сознание, доброволец выдержал без единого стоны. Восхищение присутствовавших было для него наградой, стоившей страданий (1969, с. 112).

Стремление к самоутверждению свидетельствует о достаточно высоком уровне развития индивидуального самосознания. Можно предположить, что характерные черты австралийского первобытного коллективизма — тесные связи между людьми, их взаимная зависимость — особенно усиливают в австралийцах желание заслужить одобрение окружающих и способствуют развитию индивидуального самосознания в целом. Вся жизнь аборигена проходит в узком кругу хорошо знакомых людей, все его поступки — на виду и под пристальным вниманием товарищей. Все действия человека очень быстро становятся общеизвестными и широко обсуждаются; мнения свободно высказываются, неудачников и нарушителей преследуют насмешками и презрением. Точно так же открыто и с энтузиазмом люди выражают одобрение, восхищение и уважение. Все это делает человека весьма чувствительным к тому, как он выглядит в глазах окружающих, побуждает его оценивать свое поведение, сопоставлять себя с другими людьми, анализировать их реакцию на свои действия. Очевидно, не случайно в австралийских языках, сравнительно небогатых определениями человеческих эмоций, как правило, имеются слова, обозначающие «стыд» и «зависть» (см. напр., Л. Хайэт, 1976, с. 185).

У разных людей чувствительность к тому впечатлению, которое о них складывается у соплеменников, развита в разной степени сильно. В австралийских коллективах, так же как и в обществах с более высокой культурой, встречаются люди, у которых она принимает обостренный характер, что порой ведет к особой застенчивости, к постоянно проявляющейся в поведении неуверенности в себе. В одной из автобиографий находят отражение связанные с этим человеческим свойством ощущения. Абориген по имени Макаролла (мурнгин), рассказывая Уорнеру о событиях своей жизни, неоднократно

заостряет внимание на чувстве неловкости, стыда, недовольства собой, которое мучило его по самым разным, порой, казалось бы, малозначительным поводам и оставалось в памяти долгие годы. Например, в юности он страдал от того, что он не знал, как держать себя, когда сверстники ведут разговоры на эротические темы. Позднее, будучи в гостях у чужого племени, он встретил женщину, которая предложила ему пойти вдвоем с ней в лес, и он не знал, как ему поступить: «Мне было стыдно идти с ней и стыдно не ходить». Уже вполне взрослым мужчиной, вернувшись в родные места после длительного отсутствия и встретившись с близкими, он от волнения потерял дар речи и объяснялся только знаками, чувствуя себя при этом «ужасно глупо» (У. Уорнер, 1958, с. 568, 570, 576, 578).

Внутреннее переживание, которое затруднительно определить однозначно, нашло отражение в немудреном мифологическом сюжете маунг. Когда-то во времена Сновидений (или в Начале) птица, называемая дьидьонг, как и другие животные, была человеком. Этот человек был очень ленив и не желал охотиться. В конце концов люди перестали давать ему еду и вообще не захотели иметь с ним дело. Тогда он решил пойти на охоту, но только тайком, чтобы люди не знали об этом. Он не хотел, чтобы они подумали, что сумели проучить его. Вот почему теперь эти птицы занимаются поисками пищи по ночам (Л. Ламилами, 1974, с. 64—66).

Обостренная чувствительность человека к тому впечатлению, какое он производит на окружающих, может стать источником особого тщеславия, побуждающего австралийца вести себя так, чтобы как можно сильнее воздействовать на воображение других людей, привлекать к себе всеобщее внимание, добиваться от окружающих изъявлений уважения или даже почитания.

Стремление к самоутверждению и связанная с ним боязнь общественного осуждения составляют значительную часть тех мотивов, которые побуждают человека действовать в соответствии с существующими в обществе нормами коллективизма, прежде всего побуждают трудиться по мере сил, несмотря на то что господствующие нормы распределения гарантируют ему известную долю имеющихся в обществе средств потребления, независимо от его вклада в добывание этих средств. Но вместе с тем стремление к самоутверждению нередко вызывает и желание заслужить особую, из ряда вон выходящую репутацию в коллективе, что приводит порой к противопоставлению личности другим членам коллектива, иногда к вполне определенным проявлениям индивидуализма.

В литературе об аборигенах встречаются рассказы об охотниках, которые, стремясь добиться особого уважения в общине, охотятся гораздо больше других и отдают родным и близким, а также друзьям гораздо большую долю добычи, чем другие; рассказы об искусных мастерах, которые изготавливают украшенные резьбой копья, бумеранги, щиты и дарят их соплеменникам, чтобы заслужить их расположение и благодарность; рассказы о выдающихся певцах и танцорах, которые ходят из общины в общину, устраивая публичные выступления, чтобы слышать в награду всегда щедрые в таких случаях похвалы. В то же время есть сообщения об аборигенах, которые заставляют уважать себя и постоянно требуют проявлений этого уважения, возбуждая у окружающих страх. Это часто очень сильные физически, искусные в бою и агрессивные мужчины. Едва ли не самым действенным средством добиться

высокого авторитета в общине служат заявления об успехах в области магии. И очевидно, наибольшее число честолюбцев можно встретить в этом обществе среди колдунов и знахарей.

Важно подчеркнуть еще раз, что большой вес в глазах окружающих придает человеку как умение помогать магическими средствами, так и умение убивать, вредить. Поэтому не только люди, считающиеся «специалистами», но и многие рядовые общинники при случае стремятся убедить товарищей в своей причастности к вредоносной магии и ради этого подчас подвергают себя опасности и тяжелым испытаниям. Спенсер и Гиллен пишут, что некоторые аборигены аранда, желая уверить соплеменников в том, что они совершают особые экспедиции мести — курдайча (их цель — убийство при помощи магических средств), обжигают ступни ног раскаленными камнями: следы ожогов служат доказательством участия в магических действиях (1968, с. 483—484). По словам У. Чеслинга, случается, что аборигены обвиняют в убийстве с помощью колдовства какого-нибудь охотника из другой группы и тот не только не пытается отрицать свою вину, а напротив, гордится «дурной» славой, хотя хорошо знает, что мстители не заставят себя долго ждать (1961, с. 117).

Предметом гордости служит также «способность» устраивать стихийные бедствия: ливни, грозы, наводнения и т. п. Э. Гриббл, рассказывая об аборигенах северо-восточного Квинсленда, упоминает старика, который считался мастером «вызывать» дожди. Шли сильные, изнуряющие дожди, и все думали, что вызвал их этот старик, сам он утверждал то же. Когда Грибблу удалось поколебать веру в могущество колдуна, сказав его соплеменникам, что он не может прекратить дождей, старик прилагал всяческие усилия к восстановлению своей репутации (1930, с. 89). Чеслинг пишет об одной старой женщине, которая была очень недовольна поведением молодежи и пригрозила бурей. На следующую ночь действительно разразилась сильная буря. Все увидели в этом проявление гнева обиженной старухи и стали относиться к ней «с почтительной покорностью» (1961, с. 120).

М. Элиаде в книге о религии аборигенов обращает внимание на то, что в их обществе существовала особая категория людей, которые, не проходя традиционного посвящения, стремились как бы узурпировать некоторые функции знахарей, а главное — их престиж (1973, с. 161—164). Отдельные представители этой категории, стремясь уверить соплеменников в своей магической одаренности, проявляли изобретательность и оригинальность. Например, Хауит рассказывает о мужчине курнаи, который объявил окружающим, что он неоднократно видел себя во сне, превратившимся в ящерицу и присутствовавшим на корробори этих пресмыкающихся. Там он получил магическую силу и власть над ящерицами. После этого он приручил ящерицу довольно крупного размера и поселился вместе с нею на особой стоянке, отделившись от жены и детей. Он утверждал, что его Баталук (ящерица) и он сам — одно существо. Куда бы он ни шел, ящерица была с ним, сидела у него на плечах или на голове. Люди верили, что она предупреждает его об опасностях, помогает ему преследовать врагов, отыскивать следы молодых любовников, которые соединились против воли родственников и бежали из своей общины; считалось также, что этот человек может послать ящерицу ночью на стоянку врага с тем, чтобы она причинила ему вред, пока он спит (1904, с. 387).

В обществах с более высоким уровнем общественного производства, чем у австралийцев, и с имущественной дифференциацией одним из действенных средств самоутверждения, укрепления престижа является накопление богатств, увеличение собственности. У аборигенов, не имевших частной собственности и не производивших материальных ценностей в скольконибудь значительном объеме, такой возможности не было. У них существовала личная собственность на оружие, утварь, украшения. Красиво оформленные и удобные в обращении вещи высоко ценились. Однако они, как правило, не накапливались. Бродячий образ жизни не позволял иметь много вещей. А общественное мнение порицало жадность и высоко ставило щедрость. Если люди старались приобрести побольше каких-то ценных вещей, то чаще всего не для того, чтобы хранить их у себя, а для того, чтобы дарить другим.

В то же время считалось престижным обладать какими-то особенными вещами (копьями с резьбой необычного типа, редкими украшениями). В попытках получить и сохранить за собой отдельные уникальные вещи некоторые индивиды находили выход тщеславным побуждениям, желанию возбудить зависть у окружающих. Подобные внутренние мотивы также получили отражение в мифологических сюжетах.

Одна из самых интересных особенностей австралийской нормативной культуры, как и нормативной культуры других этнографических аналогов первобытности, состоит в том, что понятие собственности прилагается не только к материальным, но и к нематериальным объектам. Песни, танцы, фольклорные сюжеты, изобразительные символы являлись собственностью целых групп людей или отдельных лиц. Их можно было подарить, одолжить на время (для воспроизведения заранее оговоренное количество раз), можно было обменять на другие. Чужие песни, танцы, мифы, изобразительные знаки ни в коем случае нельзя было «брать» без спросу (исполнять или воспроизводить без разрешения владельца). Эти нормативные установки были переплетены со сложным комплексом религиозно-магических представлений. Владение нематериальной собственностью, которой придавалась большая ценность, также служило средством повышения репутации.

В индивидуальной собственности на произведения искусства, по-видимому, можно усмотреть праобраз авторского права. Ведь в собственности отдельных людей находились в первую очередь те песни, танцы или повествовательные сюжеты, которые создали (часто «получили во сне») либо они сами, либо их генеалогические предки.

Все приводившиеся до сих пор конкретные примеры и обобщения свидетельств наблюдателей раскрывают лишь один пласт индивидуального самосознания и стремления личности к самоутверждению. Это пласт, в котором самосознание индивида сосредоточено на том, каким он представляется окружающим; на стремлении к самоутверждению «в глазах других». Иной, более сложный, требующий более высокого уровня развития духовной организации пласт индивидуального самосознания проявляется в стремлении личности к самоутверждению «в собственных глазах»; в попытках понять и адекватно оценить себя. В этом пласте индивидуального самосознания действует особый «индивидуально-личностный контрольный механизм» — совесть (И. С. Кон, 1984, с. 71—72). Если в первом случае индивидуальное самосознание сопряжено с такими психическими состояниями, как чувство стыда, неловкости или же, напротив, удовольствия от одобрения, уважения

окружающих, то во втором — с такими состояниями, как чувство вины, раскаяния или же, напротив, самоуважения, чувства собственного достоинства (там же).

О том высокоразвитом чувстве собственного достоинства, которое обнаруживали в общении с окружающими самые уважаемые и — что особенно важно в данном контексте — любимые соплеменниками аборигены, в первую очередь лучшие представители группы старших мужчин, неоднократно писали наблюдатели-европейцы. Воспитанию тех личностных качеств, какие должны служить основой для появления чувства собственного достоинства уделялось большое внимание в период инициации подростков и молодых мужчин.

В наших источниках есть также свидетельство и о негативных переживаниях, связанных с этой стороной или с этим пластом индивидуального самосознания, — об угрызениях совести, о проявлениях раскаяния (напр., У. Чеслинг, 1961, с. 110).

О том, что среди аборигенов, воспитывавшихся в условиях первобытной культуры, встречались люди, способные к подлинному самопознанию, к верной самооценке, люди, умеющие быть самими собой и не стремящиеся казаться иными, чем они есть, можно судить по тому отрывку из воспоминаний А. Уэллс, которым начата эта последняя часть книги.

Никто из авторов проанализированных источников специально не интересовался индивидуальным самосознанием австралийских аборигенов. Все те сведения, что приводились выше, собирались по крупицам. Отсюда их фрагментарность и разрозненность. Они лишь слегка приоткрывают завесу, за которой скрыта внутренняя жизнь человека австралийской культуры.

Особое значение мы придаем данным, свидетельствующим о том, что индивидуальное самосознание в свойственных мышлению людей этой культуры конкретно-образных формах получило отражение в их мифологии — этом, казалось бы, самом «обезличенном» виде устного словесного творчества. Стало быть, индивидуальное самосознание у австралийцев сделалось уже достоянием общественного сознания. Человеческое «я» отразилось в «зеркале» первобытной культуры (ср. И. С. Кон, 1984, 37—51).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные факты из жизни аборигенов Австралии показывают, что несмотря на существование многочисленных жестких регламентаций поведение людей в первобытных коллективах весьма сложно и разнообразно. Личность и личные взаимоотношения играют большую роль в обществе, подобном австралийскому, где не существует специальных органов общественного контроля и нет людей, которые заняты только этой деятельностью и тем самым как бы отделены от остальных членов общества, что бывает на более высоких ступенях общественного развития. В большинстве случаев реакция всего австралийского коллектива или отдельных его представителей на те или иные действия людей, те или иные ситуации определяется как существующими правилами, так и индивидуальными чувствами, характерами, нравственными установками участников событий, которые обычно связаны устоявшимися личными отношениями.

Первобытная австралийская культура формирует людей, индивидуальное сознание которых глубоко пронизано коллективизмом. Человек в этом обществе воспринимает себя и других людей в неразрывном единстве с остальными членами коллектива. В личности воспитывается привычка к взаимопомощи, сознание того, что она делит ответственность за свои поступки с остальными членами коллектива и прежде всего с близкими родственниками. Условия социальной жизни вырабатывают в людях, составляющих общину, ощущение взаимной зависимости, чувство сильной взаимной привязанности, духовной близости. Всем им свойственна глубокая привязанность к своей родовой или общинной земле. Сознание австралийцев в традиционных условиях пронизано религиозно-магическими представлениями, уверенностью в важности, действительности и необходимости религиозно-магической практики. Аборигенам свойственно стремление к удовлетворению эстетического чувства. Но наряду с этими чертами внутреннего мира личности, которые связывают его с другими представителями австралийского общества, абориген обладает индивидуальностью — неповторимым сочетанием психических свойств, духовных характеристик, присущим ему одному типу внутреннего мира, самобытность которого он стремится проявить в деятельности и отстоять во взаимоотношениях с окружающими.

Достаточно сложная и разносторонняя культура австралийцев создавала условия для формирования личностей с достаточно сложной и многосторонней внутренней организацией, для формирования разнообразных человеческих характеров.

При сравнительно небольшой численности австралийские племена обладали столь разветвленной внутренней структурой, что почти каждый абориген

занимал особое, свойственное ему одному, положение в сети социальных связей и, следовательно, имел права и обязанности, которые в совокупности давали уникальное сочетание. Уже одно это было залогом значительного разнообразия в индивидуальном поведении.

Первобытная социальная система австралийцев как направляла поведение личности в определенное русло, так и обеспечивала возможности для действий по собственному усмотрению, для проявлений индивидуальной воли.

Материальные условия жизни аборигенов, постоянное взаимодействие с природой при низком уровне развития техники, а также специфические черты их социальных отношений, прежде всего разобщенность небольших групп, требовали как коллективизма и сплоченности людей, составляющих общину, так и личной инициативы, способности индивидов принимать самостоятельные решения в сложных ситуациях. Это нашло отражение в нормативной культуре аборигенов, в их идеологии.

Одни нормы австралийской системы социальной регуляции как бы стремятся ограничить самостоятельность личности, определенным образом связать ее волю. Таковы нормы, регулирующие отношения между некоторыми типами родственников, как кровных, так и классификационных; многие нормы, сопряженные с религиозно-магической практикой; нормы, регулирующие взаимоотношения мужчин и женщин как представителей двух разделенных в социальном отношении групп; и в особенности — нормы, регулирующие поведение женщин во взаимоотношениях с мужчинами. Во многом препятствует проявлениям личной инициативы характерный для первобытного сознания принцип коллективной ответственности, который наиболее отчетливо реализуется во время совершения кровной мести, а также сильное давление традиционалистских ориентаций, консерватизм.

В силу исторических условий консерватизм глубоко проник во все сферы деятельности и сознания австралийцев и во многом обусловил застойный характер их культуры. Возможно, древние первобытные общества отличались более динамичной организацией.

Вместе с тем предпринятое исследование позволяет выделить целый комплекс социальных норм, которые допускают личную инициативу, индивидуальные варианты поведения. Отдельные типы родственных отношений, как кровных, так и классификационных, регулируются именно такими нормами. Нормы, регулирующие отношения между представителями разных возрастных групп и возрастных категорий, также оставляют возможности для проявления индивидуальных характеров. Нормы, регулирующие отношения между мужчинами, составляющими одну возрастную группу, не только не препятствуют проявлениям индивидуальных качеств, индивидуальной воли, но и способствуют этому, побуждают мужчину проявлять личную инициативу, стремиться к индивидуальным достижениям, отличающим его от других мужчин. Наилучшие возможности для самовыражения, для выбора индивидуальных решений имеют мужчины, составляющие группу «старших».

Существование специфически первобытной формы индивидуальной специализации — одно из наиболее выразительных свидетельств благоприятных условий для развития и реализации индивидуальных способностей и склонностей.

Нормы, регулирующие деятельность глав общин, религиозных лидеров, колдунов и знахарей, строятся так, чтобы эти функции выполняли люди, обладающие особыми дарованиями, выдающимися волевыми качествами, особыми знаниями и навыками. Здесь австралийская социальная система не просто допускает личную инициативу, но требует ее.

Таким образом, в системе социальной регуляции аборигенов соединяются противоположные тенденции. Такую внутреннюю противоречивость, заключенную в любом явлении природы, социальной и духовной жизни, В. И. Ленин охарактеризовал как суть диалектики, залог жизненности, жизнеспособности явления (Полн. собр. соч., т. 29, с. 316—317).

Нормативная система австралийцев во многом несовершенна, и в определенных жизненных ситуациях правила поведения, которым должен следовать абориген, могут вступать в противоречие друг с другом. В этом случае он одновременно испытывает давление двух или даже нескольких взаимоисключающих требований и вынужден принимать самостоятельное решение. Кроме того, в повседневной жизни нередко возникают ситуации, для которых вообще не существует никакой регламентации. Здесь также коренятся условия для индивидуального выбора линии поведения.

Реальная жизнь аборигенов не всегда строится в соответствии с существующими социальными нормами, бывает, что люди нарушают правила поведения; не все нарушения норм преследуются в обществе аборигенов в равной мере сурово, нарушения некоторых норм не считаются серьезными проступками, в отдельных случаях личности удается добиваться своих целей вопреки общему порядку.

В определенных сферах социальной жизни аборигенов нарушения норм или же отклонения от общепринятых стандартов поведения весьма типичны для индивидуального поведения. Так, нормы, регулирующие взаимоотношения мужчин и женщин, как правило, полностью не реализуются. Обычай, закрепляющий преобладание мужчин и ставящий женщин в такое положение, при котором в целом ряде случаев ограничивается их самостоятельность, нередко встречают индивидуальное противодействие как женщин, так и мужчин. Реальное влияние женщин в австралийских коллективах более значительно, а их действительное положение более независимо, чем это предполагается социальными нормами. Отдельным женщинам, отличающимся выдающимися личными качествами, удается добиться высокого положения в коллективе, участвовать наряду со старшими мужчинами в решении важных общественных дел, а в некоторых случаях — даже в священных религиозных обрядах, на которые женщины обычно не допускаются. Поэтому в целом действительные отношения между мужчинами и женщинами представляют собой иную картину, чем та, которую можно сконструировать, исходя из нормативной системы. Тем не менее социальные нормы являются стержнем реальных взаимоотношений.

Анализ конкретных жизненных ситуаций, связанных с деятельностью религиозных и «светских» лидеров, колдунов и знахарей, также показывает, что лица, выполняющие соответствующие функции в обществе, порой допускали в своем поведении отклонения от социальных норм и даже прямые их нарушения.

Вместе с тем, для определенных сфер традиционной жизни аборигенов нарушения правил нетипичны, поведение людей полностью или почти пол-

ностью вписывается в требования общественной регламентации. Такой сферой являются, например, взаимоотношения людей разных возрастных категорий и групп. По-видимому, нормы, регулирующие эти взаимоотношения, редко вступают в противоречие с наиболее сильными человеческими желаниями, с индивидуальными нравственными установками, а также с остальными правилами поведения. Можно полагать, что регламентация возрастных отношений представляет собой одну из наиболее совершенных частей нормативной системы австралийцев.

В обществе аборигенов существует определенный комплекс правил, которые человек выполняет, не зная их смысла и назначения, а просто подчиняясь вековой традиции. Таковы многочисленные табу, религиозные предписания, правила избегания между некоторыми видами родственников и др. Вместе с тем, есть нормы, выполняющие или не выполняющие, абориген отчетливо осознает последствия своих действий для окружающих. Таковы, например, нормы родственной взаимопомощи, нормы, требующие уважения к старшим, заботы о стариках и детях. Эти нормы, в отличие от табуаций, часто не имеют характера мелочных детализированных предписаний и запретов. Они как бы определяют общую установку, оставляя индивиду известный простор для выбора конкретного образа действий. Именно с развитием таких норм, предусматривающих возможности для позитивных нравственных решений, связано прогрессивное развитие общественной морали и совершенствование нравственного сознания личности.

Факты австралийской этнографии не дают оснований считать справедливым встречающееся иногда в специальной литературе мнение, что в обществе с первобытным укладом жизни отсутствует индивидуальное самосознание, а существует лишь коллективное самосознание (самосознание рода, общины, племени). В поведении австралийцев постоянно проявляется индивидуальное самосознание. Австралийцу свойственно стремление к самоутверждению и во мнении коллектива и в собственном мнении. Оно оказывает существенное влияние на его поведение.

С одной стороны, стремление к самоутверждению и сопряженная с ним боязнь осуждения составляют значительную часть тех мотивов, которые побуждают человека следовать существующим в обществе моральным нормам; с другой стороны, стремление к самоутверждению нередко порождает желание достичь особого положения в коллективе, пользоваться особым почетом, что приводит иногда к противопоставлению личности другим членам коллектива, к поведению, не соответствующему нормам коллективизма.

Индивидуальное самосознание и тесно связанное с ним стремление личности к самоутверждению внутренне противоречивы. В этом противоречии находят отражение и глубоко общественная сущность личности, и заключенная в ней предпосылка для развития индивидуализма; здесь и залог ее служения обществу, и залог ее противостояния ему.

Материалы австралийской этнографии убедительно свидетельствуют о том, что уже на ранних этапах развития человеческого общества в условиях первобытного коллективизма, тесной сплоченности и взаимозависимости людей существовала личность, существовали возможности для проявления индивидуальных характеров.

Коллектив, состоящий из людей, умеющих принимать самостоятельные решения, имеющих возможность, следуя своим склонностям, уделять особое

внимание тому или иному роду занятий и достигать особых успехов в той или иной сфере деятельности — такой коллектив жизнеспособнее, сильнее коллектива, состоящего из людей, не отличающихся друг от друга, совсем не осознающих себя отдельно от других членов. Очевидно, и свойственное личности стремление к самоутверждению уже на ранних этапах человеческой истории выполняет важные функции в жизни общества. Оно во многом обуславливает те мотивы, которые побуждают человека трудиться по мере сил, несмотря на то что господствующие нормы распределения гарантируют ему известную долю имеющихся в обществе средств. Вместе с тем для того чтобы общество могло развиваться, личная инициатива, индивидуальная воля должны быть ограничены определенными рамками, проявляться не произвольно, но иметь определенную направленность. Эти границы и эта направленность обеспечиваются социальными нормами, действующими в общине и роде.

ЛИТЕРАТУРА

- Маркс К. Из рукописного наследства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12.
Энгельс Ф. Анти-Дюринг // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.
Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21.
- Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29.
- Альтман И., 1979. — *Altman J. C.* The Question of Affluence: Yolngu Economy in Northeast Arnhem Land. — *Canberra Anthropology*. V. 2. N 1.
- Анисимов А. Ф., 1966. Духовная жизнь первобытного общества, М.; Л.
- Армит У., 1879. — *Armit W. E.* Customs of the Australian Aborigines // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. V. 9.
- Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н., 1972. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // *Расы и народы*. Вып. 2. М.
- Асмолов А. Г., Петровский В. А., 1978. О динамическом подходе к психологическому анализу деятельности // *Вопросы психологии*, № 1.
- Асмолов А. Г., 1984. Личность как предмет психологического исследования. М.
- Асмолов А. Г., 1986. Историко-эволюционный подход к пониманию личности: проблемы и перспективы исследования // *Вопросы психологии*, № 1.
- Базедов Г., 1925. — *Basedow H.* The Australian Aboriginal. Adelaide.
- Бакли У., 1966. Австралийский робинзон. М.
- Басилов В. Н., 1984. Избранники духов. М.
- Бахта В. М., 1960. К вопросу о структуре первобытного производства // *Вопросы истории*. № 7.
- Бахта В. М., 1963. Общественное производство у аборигенов Австралии и папуасов восточной Новой Гвинеи (канд. дисс.).
- Бахта В. М., Сенюта Т. В., 1972. Локальная группа, семья и узлы родства в обществе аборигенов Австралии // *Охотники, собиратели, рыболовы*. М.
- Беверидж П., 1889. — *Beveridge P.* The Aborigines of Victoria and Riverina. Melbourne.
- Беглер Э., 1978. — *Begler E. B.* Sex, Status and Authority in Egalitarian Society // *American Anthropologist*. V. 80. N 3.
- Бек В., 1924. — *Beck W.* Das Individuum bei den Australiern. Leipzig.
- Беккет Дж., 1977. — *Bekket J.* Preface: *Elkin A.* Aboriginal Men of High Degree. Sydney.
- Беннет Дж., 1834. — *Bennet G.* Wanderings in N. S. Wales. London.
- Берндт К., 1950. — *Berndt C. H.* Women's Changing Ceremonies in Northern Australia. Paris.
- Берндт К., 1950а. — *Berndt C. H.* Expressions of Grief among Aboriginal Women // *Oceania*. V. 20. N 4.
- Берндт К., 1964. — *Berndt C. H.* The Role of Native Doctors in Aboriginal Australia // *Magic, Faith and Healing. Studies in Primitive Psychiatry Today*. A. Kiev ed. London.
- Берндт К., 1965. — *Berndt C. H.* Women and Secret Life // *Aboriginal Man in Australia*. Sydney.
- Берндт К., 1970. — *Berndt C. H.* Diggins Sticks and Spears, or Two-sex Model // *Woman's Role in Aboriginal Society*. Canberra.
- Берндт К., 1973. — *Berndt C. H.* Oral Literature // *Australian Aboriginal Heritage. An Introduction through the Arts*. Sydney.
- Берндт К., 1982. — *Berndt C. H.* Sickness and Health in Western Arnhem Land: A Tra-

- ditional Perspective // Body, Land and Spirit. Health and Healing in Aboriginal Society. St. Lucia et al.
- Берндт К., Берндт Р.*, 1972. — *Berndt C. H., Berndt R. M.* Aborigines // Socialization in Australia. Sydney.
- Берндт Р.*, 1947—1948. — *Berndt R. M.* Wuradieri Magic and Clever Men // Oceania. V. 17, N 4; V. 18, N 1.
- Берндт Р.*, 1953. — *Berndt R. M.* A Day in the Life of Dieri Man before Alien Contact // Anthropos. V. 48. N 1—2.
- Берндт Р.*, 1965. — *Berndt R. M.* Law and Order in Aboriginal Australia // Aboriginal Man in Australia. Sydney.
- Берндт Р.*, 1973. — *Berndt R. M.* Introduction // The Australian Aboriginal Heritage. An Introduction through the Arts. Sydney.
- Берндт Р.*, 1974. — *Berndt R. M.* Foreword // Lamilami Speaks. Sydney.
- Берндт Р.*, 1977. — *Berndt R. M.* Aboriginal Identity: Reality or Mirage // Aborigines and Change: Australia in the 70's. Canberra.
- Берндт Р., Берндт К.*, 1942—1945. — *Berndt R. M., Berndt C. H.* A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia // Oceania. V. XII. N 4; V. XIII. N 1—4; V. XIV. N 1—4; V, XV, N 1—3.
- Берндт Р., Берндт К.*, 1951. — *Berndt R. M., Berndt C. H.* Sexual Behaviour in Western Arnhem Land. New York.
- Берндт Р., Берндт К.*, 1964. — *Berndt R. M., Berndt C. H.* The World of the First Australians. Sydney.
- Берндт Р., Берндт К.*, 1970. — *Berndt R. M., Berndt C. H.* Man, Land and Myth in North Australia: the Gunwinggu People. Sydney.
- Берндт Р., Берндт К.*, 1977. — *Berndt R. M., Berndt C. H.* The World of the First Australians. Sydney.
- Берндт Р. М., Берндт К. Н.*, 1981. Мир первых австралийцев. М.
- Берндт Р., Фогельзанг Т.*, 1941. — *Berndt R., Vogelsang T.* The Initiation of Native Doctors, Dieri Tribe, South Australia // Records of the South Australian Museum. V. VI, N 4.
- Бирнофф Д.*, 1982. — *Biernoff D.* Psychiatric and Anthropological Interpretations of «Aberrant» Behaviour in an Aboriginal Community. // Body, Land and Spirit. Health and Healing in Aboriginal Society. St. Lucia et al.
- Блэк Р.*, 1964. — *Black R.* Old and New Australian Aboriginal Art. Sydney.
- Боас Ф.*, 1928. — *Boas F.* Foreword // *Mead M.* Coming of Age in Samoa. New York.
- Братерс Р.*, 1897. — *Brothers R.* Travelling Teeth — An Aboriginal Custom // The Australian Anthropological Journal. February. V. 1.
- Бромлей Ю. В.*, 1973. Этнос и этнография, М.
- Броу-Смир Р.*, 1878. — *Smith R.* Brough. The Aborigines of Victoria. 2 vols. Melbourne.
- Буева Л. П.*, 1968. Социальная среда и сознание личности. М.
- Бутинов Н. А.*, 1960. Разделение труда в первобытном обществе // Проблемы истории первобытного общества (Труды Ин-та этнографии. Т. 54. М.).
- Возн С. Т.*, 1973. — *Woenne S. T.* Children's Games // The Australian Aboriginal Heritage. Sydney.
- Гальперин П. Я.*, 1976. Введение в психологию. М.
- Гейсон С.*, 1874. — *Gason S.* The Dieyerie Tribe of Australian Aborigines: their Manners and Customs. Adelaide.
- Генинг В. Д.*, 1970. Этнический процесс в первобытности. Свердловск.
- Геннер А. ван.*, 1905. — *Genner A. van.* Mythes et Légendes d'Australie. Paris.
- Гойлд Р.*, 1969. — *Gould R. A.* Yiwara. Foragers of the Australian Desert. New York.
- Грей Дж.*, 1941. — *Grey G.* Journals of Two Expeditions of Discovery in North West and Western Australia. 2v. London.
- Гриббл Э.*, 1930. — *Gribble E. R. B.* Forty Years with the Aborigines. Sydney.
- Гринвей Дж.*, 1972. — *Greenway G.* Down among the Wild Man. Boston.
- Грогер-Вюрм Х.*, 1973. — *Groger-Wurm H.* Bark Painting // The Australian Aboriginal Heritage. An Introduction through the Arts. Sydney.
- Гудейл Дж.*, 1971. — *Goodale J. C.* Tiwi Wives. A Study of the Women of Melville Island, North Australia. Seattle.
- Дал К.*, 1926. — *Dahl K.* In Savage Australia. London.
- Дарк П.*, 1876. У австралийских дикарей // Среди дикарей. Кэтли. У американских индейцев. Перрон Дарк. У австралийских дикарей. СПб.

- Демин М. В., 1973. Проблемы теории личности. М.
- Диксон Р., 1976. — *Dixon R. M. W. Tribes, Languages and other Boundaries in Northeast Queensland // Tribes and Boundaries in Australia*. Canberra.
- Дюркгейм Э., 1912. — *Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris.
- История первобытного общества, 1983. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М.
- История первобытного общества, 1986. Эпоха первобытной родовой общины. М.
- Каберри Ф., 1939. — *Kaberry Ph. M. Aboriginal Woman: Sacred and Profane*. London.
- Кабо В. Р., 1962. Каменные орудия австралийцев. Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов (Труды Ин-та этнографии. Т. 80).
- Кабо В. Р., 1968. Первобытная община охотников и собирателей // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.
- Кабо В. Р., 1969. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М.
- Кабо В. Р., 1972. Послесловие // *Роуз Ф. Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры*. М.
- Кабо В. Р., 1972а. Синкретизм первобытного искусства // Ранние формы искусства. М.
- Кабо В. Р., 1979. Теоретические проблемы реконструкции развития первобытного общества // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М.
- Кабо В. Р., 1979а. Рец. // Народы Азии и Африки. № 2.
- Кабо В. Р., 1979б. Австралийская община // Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М.
- Кабо В. Р., 1980. Тасманийцы: структура общественного производства // Страны южных морей. М.
- Кабо В. Р., 1982. — *Kabo V. R. Die Struktur des urwüchsigen gesellschaftlichen Bewußtseins // Ethnografische-Archäologische Zeitschrift*. Bd. 23. H. 3.
- Кабо В. Р., 1986. Первобытная доземледельческая община. М.
- Картоми М., 1973. — *Kartomi M. A Children's Ceremony at Yalata // The Australian Aboriginal Heritage*. Sydney.
- Кнабенханс А., 1919. — *Knabenhans A. Die politische Organisation bei den australischen Eingeborenen*. Berlin.
- Коллиг Э., 1973—1974. — *Kolig E. Glaube als Rechtsmittel. Anatomie eines Landanspruchs moderner Schwarzaustralier // Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*. B. 15—16.
- Коллиг Э., 1977. — *Kolig E. From Tribesman to Citizen. Change and Continuity in Social Identities among South Kimberly Aborigines // Aborigines and Change: Australia in the 70's*. Canberra.
- Коллиг Э., 1982. — *Kolig E. An Obituary for Ritual Power. // Aboriginal Power in Australian Society*. St. Lucia et al.
- Коллинз Д., 1978. — *Collins D. An Account of the English Colony in New South Wales*. London.
- Кон И. С., 1965. Социология личности. М.
- Кон И. С., 1978. Открытие «я». М.
- Кон И. С., 1984. В поисках себя. М.
- Коот Дж., 1963—1964. — *Cawte J. E. Tjimi and Tjagolo // Oceania*. V. 34. N 3.
- Коот Дж., Кидсон М. А., 1964. — *Cawte J. E., Kidson M. A. Australian Ethnopsychiatry: the Walbiri Doctor // Medical Journal of Australia*. V. 2. N 25.
- Коот Дж., 1974. — *Cawte J. E. Medicine is the Law. Studies in Psychiatric Anthropology of Australian Tribal Societies*. Honolulu.
- Крюков М. В., 1972. Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М.
- Крюков М. В., 1979. Этнографические факты как источник изучения первобытности: проблема критериев стадияльной глубины // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М.
- Ламиллами Л., 1974. — *Lamilami Speaks. The Cry Went Up. A Story of the Goulburn Islands, North Australia*. Sydney.
- Леви В., 1969. Я и мы. М.
- Леви В., 1971. Чудеса и трагедии слепой веры: Размышления о книге // Предисл. к кн.: Райт Г. Свидетель колдовства. М.
- Лей С., 1821. — *The Reverend Samuel Leigh's Account of the Aborigines of New South Wales, Sydney District (Written c. October 1821) // Australian Reminiscences and Papers of L. E. Threlkeld*. Canberra. 1974. V. 2.

- Леонтьев А. Н., 1977. Деятельность. Сознание. Личность. М.
- Леонтьев А. Н., 1983. Избранные психологические произведения. М.
- Локеуд Д., 1969. Я — абориген. М.
- Ломмель А., 1952. — *Lommel A. Die Unambal.*
- Льове Я. де, 1964—1965. — *Leeuwe J. de. Male Right and Female Right among the Autochthons of Arnhem Land // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. V. XIII. N1—4; V. XIV. N 3—4.*
- Маккарти Ф., 1957. — *McCarthy F. D. Habitant, Economy and Equipment of the Australian Aborigines // The Australian Journal of Science. V. 19. N 4.*
- Маккарти Ф., 1957а. — *McCarthy F. D. Australia's Aborigines, Their Life and Culture. Melbourne.*
- Маккарти Ф., 1963. — *McCarthy F. D. Kangaroos and Wallabies in Aboriginal Life and Art // Australian Natural History. V. 14. June.*
- Маккарти Ф., Макартур М., 1960. — *McCarthy F. D., McArthur M. The Food Quest and the Time in Aboriginal Economic Life // Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. V. 2. Anthropology and Nutrition. Melbourne.*
- Макконел У., 1934. — *McConnel U. H. The Wik-Munkan and Allied Tribes of Cape York Peninsula // Oceania. V. IV, N 3.*
- Макконел У., 1936. — *McConnel U. H. Totemic Hero-Cults in Cape-York Peninsula, North Queensland // Oceania. V. VI. N 4; V. VII, N 1.*
- Макконел У., 1940. — *McConnell U. H. Social Organisation of the Tribes of Cape York Peninsula, North Queensland // Oceania. V. X. N 1, 4.*
- Макконел У., 1957. — *McConnel U. H. Myths of Munkan. Melbourne.*
- Макларен Дж., 1929. В австралийских джунглях. М., Л.
- Максимов А. Н., 1909. Брачные классы австралийцев // Этнографическое обозрение. № 2—3.
- Максимов А. Н., 1929. Накануне земледелия // Ученые записки Института истории. Т. 3.
- Малиновский Б., 1963. — *Malinowski B. The Family among the Australian Aborigines. New York.*
- Маунтфорд Ч., 1958. — *Mountford C. P. The Tiwi: Their Art, Myth and Ceremony. London.*
- Маунтфорд Ч., 1961. — *Mountford C. P. The Artist and his Art in an Australian Aboriginal Society // The Artist in Tribal Society. London.*
- Маунтфорд Ч., 1967. — *Mountford C. P. Australian Aboriginal Portraits. New York.*
- Мерлан Ф., 1981. — *Merlan F. Land, Language and Social Identity in Aboriginal Australia // Mankind. V. 13, N 2.*
- Мифы и сказки Австралии, 1965. М.
- Мунн Н., 1973. — *Munn N. D. Walbiri Iconography. Ithaca.*
- Мысливченко А. Г., 1972. Человек как предмет философского познания. М.
- Мэггит М., 1955. — *Meggitt M. J. Djanba among the Walbiri, Central Australia // Anthropos. Bd. 50.*
- Мэггит М., 1957. — *Meggitt M. J. Notes on the Vegetable Foods of the Wailbiri of Central Australia // Oceania. V. 28, N 2.*
- Мэггит М., 1963. — *Meggitt M. J. Aboriginal Food-Gatherers of Tropical Australia // Proc. and Papers of the IUCN 9th Technical Meeting. Nairobi.*
- Мэггит М., 1964. — *Meggitt M. J. Indigenous Forms of Government among the Australian Aborigines // Bijdragen tot der taalland en volkenkunde. V. 120. P. 1.*
- Мэггит М., 1965. — *Meggitt M. J. Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia. Chicago.*
- Мэддок К., 1972. — *Maddock K. The Australian Aborigines. A Portrait of their Society. London.*
- Мэтьюз Дж., 1977. — *Mathews J. The Two World of Jimmy Barker. 1900—1972. Canberra.*
- Мэтьюз Р., 1905. — *Mathews R. H. Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. Sydney.*
- Первый бумеранг. 1980. Мифы и легенды Австралии. М.
- Первобытная периферия классовых обществ, 1978 // Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (Проблемы исторических контактов). М.
- Першиц А. И., 1978. Проблемы первобытной дихотомии // Первобытная периферия

классовых обществ до начала Великих географических открытий (Проблемы исторических контактов). М.

Першиц А. И., 1978а. Проблемы типологизации общины в дореволюционной русской и советской этнографии // Труды Ин-та этнографии. Т. 103. М.

Першиц А. И., 1979. Этнография как источник первобытноисторических реконструкций // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М.

Першиц А. И., 1979а. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М.

Першиц А. И., Смирнова Я. С., 1986. Геронтотимия — почитание старших // Природа. № 5.

Петерсон Н., 1969. — Peterson N. Secular and Ritual Links: Two Basic and Opposed Principles of Australian Social Organization as Illustrated by Walbiry Ethnography // Mankind. V. 7. N 1.

Петерсон Н., 1970. — Peterson N. The Importance of Women in Determining the Composition of Residential Groups in Aboriginal Australia // Woman's Role in Aboriginal Society. Canberra.

Петерсон Н., 1972. — Peterson N. Totemism Yesterday: Sentiment and Local Organization among the Australian Aborigines // Man. New ser. V. 7. N 1.

Петри Х., 1952—1953. — Petri H. Der australische Medizinmann. Bd. 1—2 // Annali Lateranensi (littà del Vaticano), XVI, XVII.

Петри Х., 1954. — Petri H. Sterbende Welt in Nordwest-Australian. Braunschweig.

Петровский В. А., 1975. К психологии активности личности // Вопросы психологии. № 3.

Петровский В. А., 1981. К пониманию личности в психологии // Вопросы психологии. № 2.

Портъес С., 1931. — Porteus S. D. The Psychology of a Primitive People. New York.

Поршнев Б. Ф., 1966. Социальная психология и история. М.

Ревуненкова Е. В., 1980. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М.

Рафси Д., 1978. Луна и радуга.

Резвицкий И. И., 1980. Личность. Индивидуальность. Общество. М.

Рей М., 1963. — Rey M. The Social Position of Women // Australian Aboriginal Studies. Melbourne.

Рей М., 1970. — Rey M. A. Decision as Narrative // Australian Aboriginal Anthropology. Perth.

Рейд Дж., 1983. — Reid J. Sorcerers and Healing Spirits. Canberra.

Робертсон У., 1928. — Robertson W. Coo-ee Talks. Sydney.

Роджерс К., 1986. К науке о личности // Хрестоматия по истории зарубежной психологии. М.

Рот В., 1897. — Roth W. E. Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines. Brisbane.

Рот В., 1903. — Roth W. E. Superstition, Magic and Medicine // North Queensland Ethnography Bulletin. N 5. Brisbane.

Рот В., 1906. — Roth W. E. Notes on the Government, Morals and Crime // North Queensland Ethnography Bulletin. N 8. Brisbane.

Рот В., 1907. — Roth W. E. North Queensland Ethnography Bulletin, N 9. Burial Ceremonies and Disposal of the Dead // Records of the Australian Museum. Sydney. V. VI. N 5.

Роуз Р., 1957. — Rose R. Living Magic. N. Y.

Роуз Ф., 1960. — Rose F. Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Groote Eylandt Aborigines. Berlin.

Роуз Ф., 1972. Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры. М.

Роуз Ф., 1976. — Rose F. Australian und seine Ureinwohner. Berlin.

Рокейм Г., 1933. — Roheim G. Women and their Life in Central Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute. V. LXIII.

Рубинштейн Л. С., 1975. Проблемы общей психологии. М.

Рэдклифф-Браун А., 1913. — Radcliff-Brown A. R. Three Tribes of Western Australia // Journal of the Royal Anthropological Institute. V. XLII.

Рэдклифф-Браун А., 1930—1931. — Radcliff-Brown A. R. The Social Organization of Australian Tribes // Oceania. V. I. N 1—4.

- Радклифф-Браун А.*, 1952. — *Radcliff-Brown A. R.* Structure and Function in Primitive Society. London.
- Сведения об аборигенах Нового Южного Уэльса, собранные представителями Лондонского миссионерского общества. 1824—1825. — Information Regarding the Aborigines of N. S. W. Collected by L. M. S. Deputation. 1824—1825 // Australian Reminiscences and Papers of L. E. Threlkeld. Canberra. 1974. V. 2.
- Семенов Ю. И.*, 1966. Как возникло человечество. М.
- Семенов Ю. И.*, 1970. Проблема перехода от материнского рода к отцовскому // Сов. этнография, № 5.
- Семенов Ю. И.*, 1971. Проблема исторического соотношения материнской и отцовской филиации у аборигенов Австралии // Сов. этнография, № 6.
- Семенов Ю. И.*, 1974. Происхождение брака и семьи. М.
- Семенов Ю. И.*, 1976. Первобытная коммуна и соседская крестьянская община // Становление классов и государства. М.
- Семенов Ю. И.*, 1978. О некоторых теоретических проблемах экономики первобытного общества // Сов. этнография. № 4.
- Семенов Ю. И.*, 1979. Эволюция экономики раннего первобытного общества // Исследования по общей этнографии. М.
- Семенов Ю. И.*, 1986. — *Semjonow Ju. I.* Die Lage der Frau in der Urgesellschaft // Matriarchat und Patriarchat. Frankfurt am Main.
- Семон Р.*, 1903. — *Semon R.* Im australischen Bush. Leipzig.
- Скарлетт Н., Уайт Н., Рейд Дж.*, 1982. — *Scarlett N., White N. and Reid J.* «Bush Medicines». The Pharmacopeia of the Yolngu of Arnhem Land. // Body, Land and Spirit. Health and Healing in Aboriginal Society. St. Lucia et al.
- Соколов В. Э.*, 1972. Культура и личность. М.; Л.
- Спенсер Б.*, 1928. — *Spencer B.* Wanderings in Wild Australia. V. 2. London.
- Спенсер Б., Гиллен Ф.*, 1968. — *Spencer B., Gillen F. I.* The Native Tribes of Central Australia. New York.
- Спиркин А. Г.*, 1960. Происхождение сознания. М.
- Станнер У.*, 1965. — *Stanner W. E. H.* Aboriginal Territorial Organization: Estate, Range, Domain and Regime // Oceania. V. 36.
- Тернер Д.*, 1980. — *Turner D. H.* Australian Aboriginal Social Organization. Canberra.
- Тиндейл Н.*, 1935. — *Tindale N. B.* Initiation among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia // Oceania. V. VI. N 2.
- Тиндейл Н.*, 1974. — *Tindale N. B.* Aboriginal Tribes of Australia. Canberra.
- Токарев С. А.*, 1956. Общественный строй австралийцев // Народы Австралии и Океании. Народы мира. Этнографические очерки. М.
- Токарев С. А.*, 1982. Что такое мифология // Вопросы религии и атеизма. М. Сб. 10.
- Токарев С. А.*, 1964. Ранние формы религии. М.
- Токарев С. А.*, 1967. Три обоснования морали // Наука и религия. № 12. М.
- Токарев С. А.*, 1972. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники, собиратели, рыболовы. М.
- Томсон Д.*, 1934. — *Thomson D. F.* The Dugong Hunters of Cape York // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. V. LXIV.
- Томсон Д.*, 1936. — *Thomson D.* Interim General Report of Preliminary Expedition to Arnhem Land, Northern Territory of Australia. Canberra.
- Томсон Д.*, 1949. — *Thomson D. F.* Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land. Melbourne.
- Тонеманн Х.*, 1949. — *Thonemann H. E.* Tell the White Men. London; Sydney.
- Трелькельд Л.*, 1974. — Australian Reminiscences and Papers of L. E. Threlkeld. Missionary to the Aborigines 1824—1859. 2 vols.
- Тугаринов В. П.*, 1965. Личность и общество. М.
- Уайт Д.*, 1918. — *White D. D.* Thirty Years in Tropical Australia. London.
- Уайт И.*, 1970. — *White I. M.* Aboriginal Woman's Status Resolved: a Paradox // Woman's Role in Aboriginal Society. Canberra.
- Уорнер У.*, 1937. — *Warner W. L.* A Black Civilization. New York.
- Уорнер У.*, 1958. — *Warner W. L.* A Black Civilization. New York. Second edition.
- Уэбб Т.*, 1935. — *Webb T. T.* Aboriginal Medical Practice in East Arnhem Land // Oceania. V. VI, № 3.
- Уэбб Т.*, 1936. — *Webb T. T.* The Making of a Marngit. // Oceania. V. VI, № 3.

- Уэлс А., 1963. — *Wells A. E. Milingimbi. Ten Years in the Crocodile Islands of Arnhem Land.* Sydney et al.
- Уэлс А., 1971. — *Wells A. Men of the Honey Bee.* Adelaide et al.
- Фалькенберг Й., 1962. — *Falkenberg J. Kin and Totem.* Oslo.
- Файнберг Л. А., 1978. Австралия и Океания // Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (Проблемы исторических контактов). М.
- Флюэр-Лоббан К., 1979. — *Fluehr-Lobban C. A Marxist Reappraisal of the Matriarchate // Current Anthropology.* June.
- Фрезер Дж., 1892. — *Fraser J. The Aborigines of New South Wales.* Sydney.
- Фридл Е., 1975. — *Friedl E. Women and Men: an Anthropologist's View.* New York.
- Хайэт Л., 1959. — *Hiatt L. R. Social Control in Central Arnhem Land.* // South Pacific. V. 10. № 7.
- Хайэт Б., 1970. — *Hiatt B. Women the Gatherer // Woman's Role in Aboriginal Society.* Canberra.
- Хайэт Л., 1962. — *Hiatt L. R. Local Organization among the Australian Aborigines // Oceania.* V. 32.
- Хайэт Л., 1965. — *Hiatt L. R. Kinship and Conflict: a Study of an Aboriginal Community in Northern Arnhem Land.* Canberra.
- Хайэт Л., 1967. — *Hiatt L. R. Authority and Reciprocity in Australian Aboriginal Marriage Arrangements // Mankind.* V. 6. N 10.
- Хайэт Л., 1976. — *Hiatt L. R. Classification of the Emotions.* // Australian Aboriginal Concepts. Canberra.
- Харт К., Пиллинг А., 1960. — *Hart C. W. M., Pilling A. R. The Tiwi of North Australia.* New York.
- Хауит А., 1886. — *Howitt A. W. On Australian Medicine Men // Journal of Royal Anthropological Institute.* August.
- Хауит А., 1889. — *Howitt A. W. On the Organization of Australian Tribes // Transactions of the Royal Society of Victoria.* V. 1. Part 2.
- Хауит А., 1904. — *Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia.* London.
- Хернандез Т., 1941. — *Hernandez T. Children among the Drysdale River Tribes // Oceania.* V. 12. N 2.
- Хёбел Е., 1954. — *Hoebel E. A. The Law of Primitiv Man.* Cambridge.
- Хипплер А., 1978. — *Hippler A. Culture and Personality Perspective of the Yolngu of North-Eastern Arnhem Land. Part 1. Early Socialization // Journal of Psychological Anthropology.* V. 1. № 2.
- Ходжсон К., 1846. — *Hodgson C. P. Reminiscences of Australia.* London.
- Хорн Г., Айстон Г., 1924. — *Horne G., Aiston G. Savage Life of Central Australia.* London.
- Хрустов Г. Ф., 1959. К вопросу об отношениях собственности в первобытном обществе // Сов. этнография. № 6.
- Чеслинг У., 1961. Среди кочевников Северной Австралии. М.
- Шарп Р., 1934. — *Sharp R. L. The Social Organisation of Yir-Yoront Tribe, Cape York Peninsula // Oceania.* V. IV, N 4.
- Шарп Р., 1934а. — *Sharp R. L. Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront of Cape York Peninsula // Oceania.* V. V. N 1.
- Шарп Р., 1958. — *Sharp R. L. People without Politics. The Australian Yir-Yoront // Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies.* Seattle.
- Шнирельман В. А., 1982. Протоэтнос охотников и собирателей // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М.
- Штрелов К., 1907. — *Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral Australien. Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral Australien.* Frankfurt.
- Штрелов Т., 1947. — *Strehlow T. G. H. Aranda Traditions,* Melbourne.
- Штрелов Т., 1964. — *Strehlow T. G. H. The Art of Circle, Line and Square // Australian Aboriginal Art.* Sydney.
- Штрелов Т., 1965. — *Strehlow T. G. H. Culture, Social Structure and Environment in Aboriginal Central Australia // Aboriginal Man in Australia.* Perth.
- Штрелов Т., 1970. — *Strehlow T. G. H. Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a Functional Study // Australian Aboriginal Anthropology.* Perth.
- Штрелов Т., 1971. — *Strehlow T. G. H. Songs of Central Australia.* Sydney.

- Эдвардс Р., Гүэрин Б., 1969. — *Edwards R., Guerin B.* Aboriginal Bark Paintings. Adelaide et al.
- Эдел М., Эдел А., 1968. — *Edel M., Edel A.* Anthropology and Ethics. The Quest for Moral Understanding. Cleveland.
- Эйр Э., 1845. — *Eyre E. J.* Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia. London. 2V.
- Элиаде М., 1973. — *Eliade M.* Australian Religions. Ithaca; London.
- Элькин А., 1933. — *Elkin A. P.* Totemism in North-Western Australia // *Oceania*. V. III—IV.
- Элькин А., 1939. — *Elkin A. P.* Introduction // *Kaberry Ph. M.* Aboriginal Woman. London.
- Элькин А., 1956. — *Elkin A. P.* Foreword in: *F. McCarthy.* Australian Aboriginal Art. Sydney.
- Элькин А., 1957. — *Elkin A. P.* R. Rose. Living Magic. Review // *Oceania*. V. XXVIII, N 1.
- Элькин А., 1961. — *Elkin A. P.* The Yabuduruva // *Oceania*. V. XXXI, N 3.
- Элькин А., 1964. — *Elkin A.* Australian Aborigines: How to Understand them. Sydney.
- Элькин А., 1977. — *Elkin A. P.* Aboriginal Men of High Degree. Sydney.
- Элькин А., 1979. — *Elkin A. P.* Australian Aborigines. Sydney.
- Эндикотт К., 1981. — *Endicott K. L.* The Conditions of Egalitarian Male-female Relationships in Foraging Societies // *Canberra Anthropology*. V. 4. N 2.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Распределение важнейших племен и этнокультурных общностей. При составлении карты использованы карты из следующих изданий: А. Элькин. Коренное население Австралии. М., 1952; Народы Австралии и Океании // Народы мира. Этнографические очерки. М., 1956 (карта, составленная С. А. Токаревым); Р. Берндт, К. Берндт. Мир первых австралийцев. М., 1981.

Абориген из Центральной Австралии — слева;
авторитетный лидер из племени валбири — справа
(фото из кн.: *Lokwood D. We, the Aborigines.* Sydney et al. 1963).

Мужчина из Северной Австралии — слева;
женщина тиви — справа;
(фото из кн.: *Mountford C. P. Australian Aboriginal Portraits.* New York, 1967).

Женщина тиви — слева;
искусный мастер резьбы из племени тиви — справа;
(фото из кн.: *Mountford C. P. Australian Aboriginal Portraits.*)

Девушка из Северной Австралии — слева (фото из кн.: *McCarthy F. Australia's Aborigines. Their Life and Culture.* Melbourne, 1957);

знахарь из Северной Австралии — справа (фото из кн.: *Mountford C. P. Australian Aboriginal Portraits.*)

Девочки из Центральной Австралии (фото из кн.: *Mountford C. P. Australian Aboriginal Portraits.*)

Абориген из северо-восточного Арнемленда — слева
(фото из кн.: *Lokwood D. We, the Aborigines.*);
молодая женщина с независимым характером — справа
(фото из кн.: *Mountford C. P. Australian Aboriginal Portraits.*)

Абориген из Северной Австралии — слева (фото из кн.: *McCarthy F. Australia's Aborigines.*);

знахарь из племени воргайа — справа (фото из кн.: *Spencer B. Wanderings in Wild Australia.* London, 1928).

Совет старших (фото из кн.: *Lokwood D. We, the Aborigines.*)

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Автобиографии 12, 36, 41, 56, 86, 175
Аналоги первобытности этнографические 7—8, 141
- Базис 7, 10
Брак 19, 24—25, 27, 32, 46—47, 54—56, 58, 73, 75, 77—78, 99, 114
Брачные классы (секции и подсекции) 9, 118
- Взаимопомощь 30, 32, 37, 89, 180
Власть 100—102, 112, 125
Вожди 21, 117
Возрастные группы 43, 84, 96—99, 103—105, 108, 116, 139—140, 181, 183
Возрастные категории 83—84, 93—96, 104, 108, 181, 183
Воспитание 84, 89, 97, см. также Социализация
- Генс 28
Главы общин см. Лидеры
Главы тотемических групп см. Лидеры
- Демиурги 12
Диалекты 20, 23—25
Духовная культура 9, 13, 17, 20, 23, 70, 102, 140, 146
- Знания рациональные (положительные) 94, 95, 154, 157, 160, 163, 165
Знахарство см. Магия благотворная
- Индивидуальность (понятие) 16
Инициации (обряды посвящения) возрастные 21, 37, 47, 69, 84, 91—92, 94—98, 104, 106, 111, 137, 139, 145, 147, 150—151, 153, 179
знахарей, колдунов 61, 142—143, 148—149, 151, 161—162, 177
- Инновации 46
Инфантицид 86
Искусство, художественное творчество 10, 41—42, 46, 48, 62, 70, 91, 99—100, 127, 131—140, 178
Источники 11—14, 94, 110
- Клан 20, 23, 28, 31
локальный 29
- матрилинейный 28, 31
патрилинейный 28, 31
социальный 28, 31, 34
территориальный 28—29
- Колдовство см. Магия вредоносная
Коллективизм 33, 46—47, 51, 123, 175, 180—181, 183
Консерватизм 46, 170, 181
Контроль общественный (социальный) 25, 96, 101, 112, 165, 180
Корробори 42, 125, 135, 177
Культурный герой 34, 164
- Лидеры 25, 80, 92, 109—111, 113, 118, 120—121, 123, 125, 164, 182
неформальные 113
руководители целевых групп 111, 113, 139
спонтанные 111, 113, 123—124, 126
формальные 113, 118
главы общин 21, 25, 49, 80, 109—121, 139, 171, 182
религиозные 49, 109—115, 121—122, 182
главы тотемических групп 49, 111, 120, 122
- Лингвистическое (диалектное) объединение 14, 20, 22
Линидж 28
Линия 28
Личность (понятие) 14—16
Локальная наследственная группа 24, 28—29, 31 см. также Род, Клан территориальный
Локальная группа см. Община
- Магия 39, 41, 116, 124, 133, 135, 145, 147, 152, 160, 177
благотворная (знахарство) 18, 39—40, 49, 80, 124, 134, 141—145, 151—152, 154, 163
вредоносная (колдовство) 18, 39—41, 49, 80, 95, 107, 118, 122—124, 133—134, 139, 141—145, 150—154, 157—160, 163, 170—171, 177
любовная 65, 76, 133, 135, 141
Материальная культура 9, 20, 23, 127, 130

- Медицина традиционная 70, 157 см. также
Знания положительные
- Мест 37, 44, 61, 80, 100, 114, 122, 137, 139, 167, 181
- Мифология, мифы 12—13, 33, 38, 40, 62, 66, 69—70, 73—74, 76—80, 91—92, 94—95, 100, 105—106, 123, 131, 133—134, 139, 145—146, 174, 176—177, 179
- Многоженство см. Полигиния
- Монономы 11, 16
- Мораль 10, 11, 17, 90, 171, 183
- Надстройка 10
- Непрерывность лингвистическая (языковая) 26
- Непрерывность этническая 26
- Нормы социальные австралийцев (основные категории и типы) 16, 43—46, 183
- Нравственные установки, качества; нравственное сознание личности 11, 17, 51, 102—103, 125—126, 163, 165, 173, 183
- Области историко-культурные 23
- Обмен 9, 60, 62, 129—130
 ритуальный 44
- Обряды см. Религия, религиозно-обрядовая деятельность
- Общественное мнение 17, 80, 90, 178
- Община (локальная группа) 19—21, 27, 31, 44, 55, 96—97, 100—102, 107, 110—116, 118—120, 122—125, 127, 131, 138, 141, 169, 171, 181, 184 и род 29—30
 как первобытное этносоциальное объединение 23—26
- Ответственность коллективная 37, 181
- Патригруппа 29
- Патриклан 29, 30
- Патрилиния 29
- Первобытная культура 6, 9, 179, 180
- Первобытная (доклассовая) эпоха 3—5, 11, 127
- Первобытнообщинный строй 3
- Первобытные общества 3, 5, 9, 127, 140, 181
 апополитейные 7—8
 синполитейные 7—9
 охотников и собирателей 7—8
 раннепервобытные (раннеродовые) 7
 ранних земледельцев и скотоводов 7
- Пережитки (остаточные явления) первобытности 8
- Племя австралийцев (общее определение и характерные признаки) 19—26, 28, 34, 43, 97, 110—112, 115, 180
- Подсекции (брачные классы) 19, 31, 34, 43, 55
- Полигиния (многоженство) 57—58, 60, 77, 79, 99, 104
- Половины 19, 34, 89, 111, 114
- Полуполовины 19
- Посвящения обряды см. Инициации
- Потестарная организация 21, 25
- Право 17
- Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии
 гипотезы 9
- Протоэтнос 22—23
- Равенство первобытное 46—47, 50
- Разделение труда 127
 индивидуальное 127—128
 половозрастное 48, 127
 региональное (географическое) 127
- Резидентная (хозяйственная) группа 19, 27, 32, 54, 95, 111, 113, 123—124
- Религия, религиозно-обрядовая деятельность 38—39, 41, 47, 53, 62—72, 81, 95, 97—101, 104—105, 119, 121, 127, 133—135, 140, 142, 145, 151—152, 163, 165, 168, 180, 182
 женские обряды 65—67, 70, 95
- Род 4, 19—20, 22, 25, 28—31, 34, 36, 49, 111—112, 115, 167, 184
 материнский 31
- Родство 28, 31, 64, 148
 классификационное 12, 19, 181
 кровное 12, 19, 27—28, 32—33, 49, 100, 181
- Самосознание
 групповое (племенное, общинное, родовое и др.) 20—24, 183
 этническое 22—23, 26
 индивидуальное 15, 18, 22, 90, 175, 178—179, 183
- Самоубийство 76
- Свойство 19, 27
- Секции (брачные классы) 19, 31, 36, 55
- Семья 19, 22, 27, 55, 57, 73, 79—80, 92, 95, 99, 104, 116, 124
- Сиб 28
- Системы родства 55
 классификационные 9, 19, 32, 48—49
- Сказки 77, 90—91, 95, 123, 131, 133
- Собственность 62, 178
- Совет старших мужчин 21, 25, 62, 81, 100, 105, 114, 117, 170
- Соплеменность 22
- Социализация 84, 92 см. также Воспитание
- Социальная организация 9, 19
 и тотемизм 34—36
- Специализация индивидуальная 18, 127—131, 138—140, 143, 181
- Статус социальный 17, 25, 47—55, 58, 71—72, 82—83, 95, 97—98, 103—107, 121, 128, 130, 137—139, 145

- Табу 63, 90, 95, 98, 100, 146, 151, 155, 183
- Термины родства классификационные 30—31
- Территориальность
общинная 29—30
родовая 29—30
- Тотемизм 34—36, 133
культовый 34—35, 152
множественный 34
социальный 34
- Тотемическая группа 23, 43, 111, 115, 121, 131, 134
и род 34—36
- Тотемические культы 39—40, 133
- Тотемические предки 12, 68
- Тотемические центры 13, 35, 62, 68, 73, 111, 122
- Тотемы 135, 137, 149
культовые 34—36, 63
социальные 34—35
- Филиация 31, 35
- Фольклор 12—13, 38, 70, 123, 137, 174 см. также Мифы, Сказки
- Формация первобытнообщинная 7, 127
- Фратрии 19, 34, 36, 43, 111, 115
- Хозяйственная группа см. Резидентная группа
- Хозяйство 9, 13, 128
присваивающее 7
производящее 7
- Целевая группа 111
- Чурирги 37, 63
- Шаманизм 141—142
Шаманы 141—142, 146
- Эзотерические (тайные) верования, обряды, фольклорные произведения 133—134, 151—154, 168
- Экзогамия 3, 37, 114, 164, 168
- Экзотерические (общедоступные) верования, обряды, фольклорные версии 99, 151—153, 156, 159—160, 173
- Эндогамия 20
- Этнокультурные блоки 22—23, 147
- Этнопсихологическая школа («культура и личность») 5
- Этнос 22, 25
- Языки 20, 23, 24, 25

SUMMARY

O. Yu. Artiomova's book «Personality and Social Norms in an Early Primeval Community» provides an analysis of ethnographic materials reflecting the normative cultures of Australian Aborigines and variations of their individual behavior in the traditional context.

The author uses as her research data information collected by various observers of the Aborigines' traditional life beginning from the late 18th — early 19th century: memoirs and notes of missionaries, travellers and administrative officers; the works of early students of the culture of different tribes, and the works of professional ethnographers based on their field study; used also are autobiographies of some aborigines as well as certain traditional folklore texts.

The rather complex and varied, multiform culture of the Aboriginal Australians provided favourable conditions for the formation of individuals with a complex and versatile inner organization.

For all their comparatively small sizes, the internal structure of the Australian tribes was so ramified that almost every Aboriginal occupied a unique place of his own within the network of social relations and, consequently, had his rights and obligations, whose combination was quite unique in its entirety. This fact alone ensured considerable diversity in individual behavior.

The material conditions of their life, their permanent contact with nature under a low technological development as well as the specific traits of the social relations of the Aborigines, and primarily the estrangement between local bands, necessitated both joint collective efforts on the part of the community members and individual initiative, an individual's ability to make decisions in complicated situations. All of this has found its reflection in the normative culture of the Aborigines and their attitudes.

Some norms of the Australian Aboriginal system of social regulation tended as it were to circumscribe the independence of the individual, to constrain his will in certain ways, while others permitted choice in the line of individual behavior, permitted individual initiative, and still others even favoured it.

Real life was not, however, always in line with the prescriptions of the norms. In some spheres of the social life of the Aborigines violations of the norms or deviations from the generally accepted standards were quite typical of individual behavior. Thus the norms regulating relations between men and women were not, as a rule, fully complied with. Customs tending to seal male superiority and to place women in a position where their

independence was in a number of cases restricted not infrequently met with individual opposition on the part of both men and women. The actual influence of women in the Australian communities was greater and their real status was more independent than it was presupposed by the social norms. On the whole, therefore, the actual relations between men and women were different from those which can be construed on the basis of the normative system. Still the norms served as a pivot of the actual relations.

An analysis of concrete situations in real life, that involved religious or ritual leaders and headmen of local or residential groups, also has shown that persons discharging such social functions sometimes in their behavior allowed themselves deviations from and even direct violation of the social norms.

For all the equality in the economic and property relations, there existed considerable differences in the social status of the adult members of the Australian groups. Social status differences were of a group (sex-and-age groups) and of an individual nature. Of great importance for the formation of individual status were personal qualities, achievements and abilities. Many aborigines, and especially men, were characteristically set on the expansion of their authority and on the achievement of a high reputation in their groups, and the realization of such motives was usually related to a person's will power and moral attitudes.

The book provides an analysis of the facts showing that the society of the Australian aborigines knew a certain form of individual specialization in some spheres of their traditional economy, as well as in their ritual and magical practice and artistic endeavor. In the author's view, such specialization was a specific features of the primeval culture; it arose in the early stages of societal development and was of essential importance for the well-being of the small local bands.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Часть первая	
ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ И ЛИЧНОСТЬ	
Глава I. Социальная структура и человек	19
Глава II. Характерные черты духовной жизни	36
Глава III. Условия для проявления индивидуальности и социальная неоднородность	42
Часть вторая	
СОЦИАЛЬНАЯ РЕГУЛЯЦИЯ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ	
Глава I. Мужчины и женщины	52
Глава II. Возрастные категории и группы	83
Глава III. Главы общин и руководители религиозных обрядов	109
Часть третья	
ОСНОВЫ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ СПЕЦИАЛИЗАЦИИ	
Глава I. Выдающиеся охотники, мастера, артисты, художники	127
Глава II. Колдуны и знахари	141
Часть четвертая	
РАЗНЫЕ ЛЮДИ В ОДИНАКОВЫХ УСЛОВИЯХ	
Глава I. Характеры и судьбы. Характеры и поступки	166
Глава II. Индивидуальное самосознание, стремление личности к само- утверждению	174
Заключение	180
Литература	185
Список иллюстраций	193
Предметный указатель	194
Summary	197

Ольга Юрьевна Артемова
ЛИЧНОСТЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ НОРМЫ
В РАННЕПЕРВОБЫТНОЙ ОБЩИНЕ

Утверждено к печати
Ордена Дружбы народов Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор издательства С. Н. Васильченко
Художник Н. Н. Симагин
Художественный редактор Н. Н. Власик
Технический редактор И. В. Бочарова
Корректоры Т. М. Ефимова, Н. И. Казарина

ИБ № 36165

Сдано в набор 23.10.86.
Подписано к печати 16.02.87. А-04652
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная
Гарнитура обыкновенная новая
Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,75
Усл. кр.-отт. 13,0. Уч.-изд. л. 16,4
Тираж 3150 экз. Тип. зак. 924.
Цена 2 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.