

Р.М.БЕРНДТ
К.Х.БЕРНДТ

МИР
ПЕРВЫХ
АВСТРАЛИЙЦЕВ

Р. М. БЕРНДТ
К. Х. БЕРНДТ

МИР ПЕРВЫХ АВСТРАЛИЙЦЕВ

э



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1981

Ronald M. Berndt and Catherine H. Berndt
THE WORLD OF THE FIRST AUSTRALIANS
Ure Smith. Sydney, 1964

Сокращенный перевод с английского
В. А. ЖЕРНОВА, В. М. КУДИНОВА

под редакцией
О. Ю. АРТЕМОВОЙ

Ответственный редактор
и автор предисловия
В. Р. КАБО

Книга представляет собой фундаментальное этнографическое исследование, всесторонне освещающее традиционную общественную жизнь и культуру австралийских аборигенов: обычаи, обряды, верования, мифы, искусство.

Б $\frac{10602-072}{013(02)-81}$ БЗ-94-77-1981. 0508000000

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1981.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Рональд и Кэтрин Берндт, авторы книги «Мир первых австралийцев», внесли большой вклад в этнографическое изучение коренного населения Австралии. Их имена хорошо известны специалистам-этнографам всего мира. Список их работ включает многие десятки наименований. Здесь и монографии и статьи, посвященные общественному строю, религии, мифологии, искусству, современному положению австралийских аборигенов. Можно смело сказать, что без трудов этих неутомимых исследователей мы знали бы об аборигенах Австралии гораздо меньше, а многого не знали бы совсем.

Важнейшие достижения Р. и К. Берндт находятся не столько в сфере теоретических обобщений, сколько в области непосредственных полевых исследований. Они прежде всего непревзойденные этнографы-полевики, посвятившие десятки лет полевым исследованиям почти во всех районах Австралии, где представители коренного населения еще сохраняют традиционный образ жизни, а первые исследования супругов Берндт относятся к 1940–1950 гг. Глубокое, всестороннее знание жизни и быта австралийских аборигенов позволило им выступить и с обобщающими трудами, главным из которых является настоящая книга. С известным правом ее можно назвать энциклопедией современного австраловедения. Здесь освещаются с разной степенью полноты почти все стороны традиционной культуры и традиционных общественных отношений коренных австралийцев. И самое ценное в книге то, что она вобрала в себя итоги полевых исследований очень многих ученых, прежде всего, конечно, самих авторов. Это грандиозный синтез, лишенный схематизма, присущего многим трудам, посвященным и коренному населению Австралии, и первобытному обществу в целом, синтез, раскрывающий жизнь аборигенов Австралии во всем бесконечном ее многообразии. После книги А. Элькина, одного из старейших и авторитетнейших австралийских этнографов нашего времени, книги, вышедшей на русском языке под названием «Коренное население Австралии»¹, изданная теперь в русском переводе книга Р. и К. Берндт является вторым важнейшим обобщающим трудом, посвященным этой теме. Таким образом, советский читатель имеет теперь в своем распоряжении оба эти труда, ставшие настольными книгами каждого австраловеда, каждого, кого интересует жизнь человеческого общества на одной из самых ранних ступеней его развития. При этом вторая книга, вышедшая почти через тридцать лет после первого издания книги Элькина, почти не повторяет и значительно превосходит первую по охваченному ею материалу.

Значение этого материала невозможно переоценить. Этнография корен-

ного населения Австралии стала еще в прошлом веке одним из основных источников для изучения первобытного общества и остается им и сегодня. Общеизвестно, что данные этнографии призваны сыграть важнейшую роль в изучении ранних стадий развития человечества и проблема заключается лишь в методах использования этих данных². А среди этнографических материалов ведущее место принадлежит австралийским. Это объясняется тем, что аборигены Австралии, находясь почти в полной изоляции от остального мира, которая продолжалась вплоть до европейской колонизации, лучше, полнее, чем многие другие народы, сохранили наиболее архаические черты общечеловеческой культуры и общественного строя, восходящие еще к эпохе позднего палеолита и мезолита³. В этом отношении значение австралийской этнографии для науки, изучающей прошлое человеческого общества, исключительно. К тому же традиционная культура и общественный быт австралийских аборигенов хорошо изучены. Вот в чем значение и такого обобщающего труда, как «Мир первых австралийцев», в котором многие стороны традиционной культуры аборигенов Австралии освещены впервые с такой полнотой. Многие, но, к сожалению, не все.

Авторы очень подробно рассказывают о социальной структуре, о жизненном цикле и связанных с ним обычаях и обрядах, о религии, тотемизме, мифологии, магии, нормах общественного поведения и контроля, устном народном творчестве и изобразительном искусстве. Главы эти насыщены богатейшим фактическим материалом, за которым стоят многолетний труд, бесчисленные экспедиции и самих авторов книги, и других исследователей. Большинство вошедших в книгу легенд и мифов переведено авторами с местных языков. Р. и К. Берндт лишены предвзятых точек зрения: рисуемая ими картина объективна, они стремятся показать действительность во всей ее сложности и противоречиях, привлекая все новые факты. Одним из многочисленных примеров может служить хотя бы дискуссионная, во многом еще не решенная проблема тотемизма. Данные, приведенные авторами, показывают сложность и многоплановость этого явления, не поддающегося выражению в простой, «удобной» формуле. Это и религиозно-мифологическое осмысление кровнородственных и иных социальных связей, и утверждение единства человеческого общества и природы, и систематизация явлений окружающего мира и общества. Более того, тотемизм — это (как справедливо пишут авторы вслед за А. Р. Радклиффом-Брауном) система мировоззрения первобытного общества, выражение системы его ценностей, первобытная философия. Для аборигенов Австралии тотемизм и миф о Времени сновидений, времени творения, — миф, играющий такую большую роль в их традиционном миропонимании, — неразрывно связаны и составляют единый комплекс. Он объединяет людей не только с природой, частью которой они себя видят, но и с надэмпирическим миром. Создание земли и вселенной во Время сновидений периодически воспроизводится в тотемическом обряде, и тем самым время творения не прекращается, оно продолжается вечно. Прошлое, настоящее и будущее сливаются в единый, непрерывный поток. Время сновидений — источник вечной жизни. Все, что непосредственно связано с ним, все, что соприкасается с бессмертной сущностью жизни, священно. Жизнь и смерть — только

две грани вечного потока бытия. С физической смертью жизнь не прекращается. Смерть — только другая форма инициаций, создания или воссоздания жизни из физической смерти. «Религия аборигенов ориентирована на два основных понятия — на физическое и духовное возрождение. Они пропизывают собой все аспекты социального бытия. Ключ к обоим лежит во Времени сновидений»⁴. К этой характеристике необходимо лишь добавить, что тотемическая система синкретически слита не только с системой обрядов, но и с социальным поведением в целом, в чем можно видеть одно из ярчайших проявлений первобытного социально-идеологического синкретизма.

Первое издание книги «Мир первых австралийцев», которое легло в основу данного перевода, было опубликовано в 1964 г. С течением времени новые исследования приносили новые факты, которые нередко заставляли пересматривать прежние концепции. На страницах журналов и книг велись дискуссии по многим кардинальным проблемам австраловедения и истории первобытного общества. Такова, например, развернувшаяся в зарубежной науке в конце 60-х — начале 70-х годов дискуссия о признаках и сущности основного социально-экономического объединения австралийцев и других охотников и собирателей — общины. Добросовестные ученые, Р. и К. Берндт не могли пройти мимо новых данных, новых концепций. Стремясь оставаться на уровне современной науки, они, не меняя текста основных глав, ввели во второе издание своей книги, вышедшее в 1977 г., несколько дополнительных глав-комментариев, в которых попытались отразить то новое в австраловедении, что принесло с собой прошедшее десятилетие.

Но есть очень важные стороны традиционного общественного уклада аборигенов Австралии, которые в значительной мере оставлены авторами в тени. Таковы прежде всего многие аспекты экономики, отношений собственности. Без адекватного их освещения невозможно правильно понять ни общество аборигенов Австралии, ни любое первобытное общество вообще. Правда, в книге имеется глава, где говорится о способах добывания средств существования, о некоторых основах материального производства и техники, о половозрастном разделении труда и межличностном, межгрупповом и межплеменном обмене, играющем в Австралии не только собственно экономическую, но и важную социальную роль. Чувствуя, видимо, что этого недостаточно, авторы во втором издании своей книги поместили новую главу, названную ими «Отношение к земле», где осветили некоторые дискуссионные проблемы, связанные с отношениями собственности на землю.

Говоря о недостаточном освещении в книге важных сторон общественной жизни аборигенов, связанных с экономикой, следует, однако, начать с общины, а проблему собственности на землю рассмотреть в связи с ней. В своей книге Р. и К. Берндт различают такие основные социальные группы традиционного австралийского общества, как локальная наследственная группа, клан, религиозное объединение, семья и орда. Локальная наследственная группа — это группа людей, живущих, как правило, на определенной территории и связанных со своей землей и между собой узами происхождения и родства, а также религии. Ее члены объединены происхождением по отцовской линии и могут проследить отношения между со-

бой генеалогически. Локальная наследственная группа, по словам авторов, владеет землей. Она экзогамна и вирилокальна, жен она не включает. Женщины, вступая в брак, покидают свою локальную группу и уходят в группу мужа, но сохраняют духовные связи с родной землей. Мы могли бы с известным основанием назвать такое объединение локализованным патрилинейным родом. Клан, как его определяют Р. и К. Берндт, это группа людей, которые считают, что они происходят по одной линии от общего предка, хотя и не всегда могут проследить отношения между собой генеалогически. Клан экзогамен, но этот признак присущ и локальной группе. Члены его могут не жить вместе на одной территории. Кроме того, в отличие от локальной группы клан может быть как патри-, так и матрилинейным. Религиозное объединение — это группа людей, связанных общей мифологической традицией или тотемом и регулярно совершающих соответствующие обряды. Семью авторы характеризуют как основную ячейку повседневной жизни общества. И, наконец, орда, состоящая из членов локальной наследственной группы и жен, пришедших из других локальных групп. Она добывает средства к существованию на территории своей локальной наследственной группы и иногда других групп. В зависимости от наличия пищи и воды орда то концентрируется в одном месте, то рассеивается группами меньшего размера. Я предпочитаю орду называть общиной.

По мнению Р. и К. Берндт, земля находится в собственности не орды, а локальной наследственной группы. Последняя — землевладеющая группа, тогда как орда — группа-землепользовательница. В то же время они справедливо характеризуют орду, или общину, как главную охотничье-собираТЕЛЬСКУЮ ячейку общества. Но ведь это делает ее и субъектом собственности на землю в экономическом значении этого понятия, ибо в обществе первобытных охотников и собирателей земля находится в экономической собственности того коллектива, который трудится на этой земле и присваивает продукты своего труда. А таким коллективом является община в полном ее составе. Земля здесь неотчуждаема, ее нельзя передать или продать. В то же время локальная наследственная группа связана с землей не экономическими, а религиозно-тотемическими узами и общностью происхождения. Видимо, сущность и значение общины как важнейшей экономической общности авторам недостаточно ясны. Рассматривая определенную местность как принадлежащую им территорию, члены локальной наследственной группы или рода делают это главным образом потому, что на этой земле находятся тотемические святилища рода, из поколения в поколение наследуемые его членами. Одна из самых ярких черт религиозно-тотемической системы австралийцев — непосредственная связь ее с землей. Единство человека и общества с землей исполнено для аборигена глубочайшего значения, и религиозно-тотемическая и мифологическая системы призваны освятить, санкционировать эти связи. В условиях традиционной культуры аборигены, по словам авторов, глубоко религиозны, и в основе их религиозности лежит чувство глубокой привязанности к земле, их собственной земле⁵.

В свое время У. Станнер предложил различать два типа связей аборигенов Австралии с землей. Объектом первого является то, что он называет

«имение» (estate). Это «страна», точнее, локус, духовный центр, система тотемических святилищ рода. Объектом второго — «область», «пространство» (range). Этим термином Станнер обозначает землю, на которой вся община, включая родовое ядро и людей, влившихся в нее по браку, добывает средства к существованию. Первый тип связей обусловлен религиозно-тотемически, второй — экономически⁶.

Это хорошо выразили и сами авторы книги «Мир первых австралийцев» во втором ее издании, в упомянутой выше главе «Отношение к земле», в чем отразилась эволюция их взглядов на данную проблему. Они подчеркивают здесь, что община (орда) является экономической ячейкой, хотя и повторяют, что землей владеет локальная наследственная группа. Все общества аборигенов, пишут они, состоят из двух важнейших социальных общностей: экзогамных локальных наследственных групп и общин — экономических объединений людей, совместно живущих и сообща добывающих пищу. С этими двумя типами общностей связано двойственное отношение аборигенов к земле. Локальная наследственная группа — религиозное единство, чье отношение к земле определяется религиозно-тотемическими функциями, духовной связью ее членов с расположенными на этой земле центрами тотемического культа. Называя эту связь с землей собственностью, авторы в то же время признают, что она имеет, по существу, ритуально-мифологический характер. Община — экономическое единство. Но общности эти взаимосвязаны и взаимозависимы, прежде всего потому, что община состоит из людей, входящих в различные локальные наследственные группы, связанные между собой узами кровного родства и свойства. Этим определяется и двойственная роль взрослого аборигена в жизни общества — как члена общины и как члена локальной наследственной группы. Земля общины нередко включает в себя территории нескольких локальных наследственных групп. При этом жены и мужья имеют равные права на ресурсы экономически осваиваемых ими территорий и коллективно присваивают их, за исключением особых случаев, когда те или иные виды ресурсов на основании социально-религиозных норм предназначены отдельным представителям тех или иных половозрастных категорий. Итак, в Австралии существует два уровня собственности на землю, пишут Р. и К. Берндт, — религиозный и экономический. Последний они считают вторичным, производным от первого⁷.

Наконец, в другой своей работе, посвященной двум племенам Западной Австралии — валмадьери и гугадья, Р. Берндт различает социальные общности двух типов, и каждая из них относится к земле по-своему: одна — посредством происхождения и родства, другая — посредством пользования землей как источником материальных благ. Первая — локализованный род (Берндт и здесь называет его локальной группой), вторая — община (орда). Говоря о «собственности» на землю рода, Берндт берет это слово в кавычки, признавая тем самым, что это не собственность в экономическом смысле слова. Связи рода с землей, по его словам, ритуально-мифологические. Община состоит из семей и в силу родовой экзогамии включает членов более чем одного рода. Это группа, использующая землю для охоты и собирательства, связи ее с землей экономические. Но община — не просто совокупность семей. Это коллектив, члены которого объединены прочной

сетью взаимных обязательств и взаимной ответственности. Это социально-экономический базис общества. В то же время род и община теснейшим образом взаимосвязаны⁸.

Многие исследователи первобытных социально-экономических отношений не всегда достаточно четко отличают субъективное, или правовое, выражение собственности от реально складывающихся объективных отношений; не избежали этой ошибки и Р. и К. Берндт. Первое существует в представлениях людей и может выражаться в их поведении, но оно не обязательно адекватно последним и зачастую отражает их не прямо, а в опосредствованной форме. Но именно объективные отношения собственности и составляют политико-экономическое ее содержание. В первобытном обществе субъективные, или нормативные, отношения собственности в зависимости от меняющихся конкретных условий складываются различно. Так, в одних обстоятельствах группа людей может с оружием в руках защищать свою землю от посягательств чужеземцев, а в иных обстоятельствах та же группа добровольно предоставляет свою землю с ее ресурсами соседям и сама, если необходимо, находит средства к существованию на их землях, и тогда может возникнуть обманчивое впечатление (против которого Берндты решительно возражают), что собственности на землю здесь вообще не существует. Нередко при этом не вся община, а ее часть, например члены локализованного рода, и даже не всего рода, а только мужчины считаются собственниками земли. Происходит все это в силу достаточно сложных исторических причин. Почему, например, собственность на землю выступает порой в родовой форме? Это объясняется тем, что родовая организация, достигнув определенного развития, становится социально-регулирующим институтом, присваивающим некоторые важные социальные, религиозные и нормативные функции. Постепенно род начинает рассматривать себя и как собственника земли родовой общины — нередко потому, что на этой земле находится святилища родовой культа. Но означает ли это, что уже в первобытном обществе существует экономическое неравенство, что важнейшее средство производства — земля — находится в собственности одной части коллектива, представителей локализованного рода, а другие члены коллектива отстранены от нее? Нет, потому что экономически такое отношение рода к земле никак не реализуется, объективно первобытная община экономически выступает в полном своем составе в качестве субъекта собственности на землю. Все члены первобытной общины, независимо от их родовой принадлежности, равно участвуют в экономическом освоении общинной территории и присвоении ее ресурсов, и она принадлежит им всем, ибо иной формы реализации собственности на землю в экономическом смысле первобытное общество не знает. Ведь мы находимся здесь еще на одной из самых ранних стадий формирования собственности как экономических отношений.

Территориальность, связь общины и племени с землей, которую они экономически осваивают, — одна из основ социально-экономической структуры первобытного общества, а коллективная собственность на землю — важнейшая, ведущая форма собственности в этом обществе.

Первым, кто ясно осознал различие между общиной и родом и признал его очень важным, был А. Р. Радклифф-Браун⁹. Однако и после него про-

блема еще долгое время оставалась дискуссионной. Теперь, во втором издании своей книги, Р. и К. Берндт уже более определенно, чем они это делали раньше, пишут о необходимости различать две фундаментальные социальные системы австралийского общества (и, добавлю я, любого общества на первобытнообщинной стадии развития): наследственную патрилинейную экзогамную группу — или род, — связанную происхождением и мифологической традицией, и группу, экономически осваивающую определенную территорию и объединяющую представителей разных родов, или общину. Системы эти основаны на двух различных типах отношений между людьми и землей — на ритуальном и экономическом. Каждый абориген является одновременно членом этих двух систем¹⁰.

Понимание того, что традиционное австралийское общество зиждется на двух принципиально различных, хотя и тесно связанных социальных структурах, постепенно пробивает себе дорогу в науке. А с ним связано и понимание необходимости отличать экономическое отношение общества к земле от ритуально-тотемического. Так, австралийский этнограф К. Мэддок в одной из работ пишет о существовании у аборигенов Австралии двух принципиально различных категорий прав на землю — экономической и религиозной. Субъектом религиозных связей с землей является род, экономических — община, включающая и жен, пришедших из других общин¹¹.

Итак, ведущим субъектом собственности на землю, основное средство производства в обществе первобытных охотников и собирателей, является община. В то же время в ранних источниках, относящихся к XIX в., можно встретить утверждение, что собственность на землю нередко имела у аборигенов Австралии семейный или даже индивидуальный характер. Об этом писали такие авторитеты, как Дж. Грей, Эд. Эйр, А. Хауитт, и при этом подчеркивали, что речь идет об экономической собственности, о собственности на естественные ресурсы. И хотя исследователи могли порой принять небольшую общину за отдельную семью, нельзя исключать и того, что в некоторых случаях существовала закрепленная обычаями и традицией связь отдельных семей с определенными охотничье-собирательскими угодьями. Такая собственность могла возникнуть вследствие расселения аборигенов на обширных пространствах племенных и общинных земель и периодической хозяйственно-бытовой самостоятельности семей, вследствие того, что отдельные семьи (или небольшие группы семей) бывали вынуждены на протяжении продолжительного времени — порой нескольких месяцев подряд — добывать пищу самостоятельно. В таких условиях притязания отдельных семей на угодья, которыми они пользовались периодически, иногда из поколения в поколение, получали реальное экономическое обоснование.

Подобная ситуация возникала порой и в иных, прямо противоположных условиях — на маленьких островах с их резко ограниченными ресурсами, которые не могли прокормить большое число людей. Так, аборигены о-вов Уэлсли и о-ва Бентинк разделили свои острова на небольшие семейные участки, причем каждая семья жила и охотилась на своей территории¹². Явление это было здесь глубоко традиционным, не связанным с европейским или каким-либо иным воздействием извне. Его следует рассматривать как одно из проявлений социальной адаптации к условиям хозяйства. Разумеется, в первобытном охотничье-собирательском обществе

семейная собственность на землю не является частной собственностью, семейные участки не могут отчуждаться, над собственностью отдельных семей возвышается собственность общины на всю ее территорию, включая и семейные участки, семейная собственность интегрирована общинной собственностью, как сама семья — общиной.

Значение первобытной охотничье-собирательской общины не ограничивается ее ролью социально-экономического базиса общества. Она является важнейшим инструментом социальной адаптации — приспособления общества к условиям природной среды, осуществляемого посредством социальных механизмов. Благодаря универсализации механизмов активной адаптации человеку в отличие от других биологических видов еще на стадии присваивающей экономики удалось приспособиться к жизни во всех экологических средах, заселить почти всю планету. И достигается адаптация человеческого общества к условиям среды внебиологическими по своей природе средствами — социально-культурными. При этом чем ниже уровень социально-экономического и культурного развития, тем большую роль играет в этом процессе сама социальная структура, а точнее, те ее компоненты, которые непосредственно связаны с общественным производством, с добычей средств к существованию. Важнейшим из них является первобытная община. Здесь сами социальные механизмы как бы стремятся возместить недостаточное развитие материально-технической вооруженности общества.

И здесь обнаруживается интересное явление. Какие бы различные природно-географические зоны земного шара первобытные охотники, рыболовы и собиратели ни населяли, принципы организации их социально-экономических структур поразительно совпадают, имеют универсальный характер. Компоненты культур обществ на стадии присваивающей экономики группируются в два крупных блока. Первый характеризуется бесконечной вариативностью элементов, неповторимостью их сочетаний. Прочитайте главы книги «Мир первых австралийцев», посвященные их социальной организации, — как сложна она и во многом уникальна. Порою кажется, что авторы стремятся еще более усложнить картину, вычленив все новые категории, но не всегда достаточно четко разграничивая их, например половины и фратрии. Второй блок, напротив, характеризуется однотипностью, в каких бы природно-географических и социально-исторических условиях данные общества ни обитали. В основе его находится производственный коллектив — община, чутко реагирующая на все изменения природной среды, относительно стабильная и вместе с тем динамичная. Этот второй блок можно назвать системой или структурой социальной адаптации. Бесконечные, неповторимые сочетания элементов социальной организации, материальной и духовной культуры наложены на единую структуру социальной адаптации, подобно орнаментам, нашитым на основу ткани. Сложившаяся на протяжении многих тысячелетий истории первобытного общества, эта структура благодаря своей гибкости позволяла и позволяет обществам первобытных охотников, рыболовов и собирателей существовать в самой различной природной обстановке. Будучи инструментом приспособления общества к среде, она в своих основах, в принципах организации не меняется существенно вместе с изменениями в ней. Это как бы прочный фундамент, который дал

возможность человеческому обществу устоять и сохраниться в любых, в том числе в самых неблагоприятных, условиях. Авторы нашей книги можно упрекнуть в том, что они за сложностью социальной организации коренных австралийцев не увидели, не оценили всего значения этой важнейшей системы, на которой основывалось и традиционное общество аборигенов Австралии, и все другие общества на первобытнообщинной стадии развития.

Австралийские общины, несмотря на тесные связи с определенными территориями, предоставляют свои земли для охоты и собирательства другим общинам, когда последние испытывают недостаток в продовольственных ресурсах. Эта форма распределенного во времени взаимобмена имеет в традиционном австралийском обществе большое социальное и экономическое значение. Но если межобщинный и межплеменной обмен и связанные с ним явления в книге «Мир первых австралийцев» в значительной мере освещены, то почти совсем не уделено здесь внимания другой, не менее важной стороне жизни аборигенов — распределению, обмену продуктами охоты, рыболовства и собирательства внутри общины и между близкими родственниками из связанных родственными отношениями общин. Поэтому остановимся на этом подробнее.

Из поколения в поколение распределение осуществляется здесь согласно закрепленным традицией обычаям. В Центральной Австралии их сравнительно недавно наблюдал Р. Гоулд¹³. Охотничья добыча распределяется среди различных категорий родственников. При этом родственники, принадлежащие к другой общине, связанной с охотником отношениями свойства (такие, как тестя и зятя), имеют преимущество и получают лучшую часть добычи, и это лишний раз указывает на значение семьи, связей по браку в традиционном австралийском обществе. И здесь процесс распределения — категория экономическая — наполнен глубоким социальным содержанием и призван укреплять связи между общинами. Распределение охотничьей добычи является, по существу, формой обмена, так как то, что охотник отдает другим сегодня, он получит от них завтра. Тот же принцип господствует и в отношениях между общинами.

При всем многообразии обычаев, связанных с распределением, при всех племенных и локальных различиях существуют строгие нормы, указывающие, кому, когда и сколько пищи должно доставаться, как делить то или иное животное и кому какая часть предназначена. Распределение пищи здесь не является уравнительным в прямом, буквальном значении этого слова. Если обобщать соответствующие обычаи, то приходишь к выводу, что в целом они отражают три типа явлений. Это, во-первых, степень участия, место и роль добытчика пищи в ее добывании. Так, охотник, убивший животное, распределяет его между остальными участниками охоты, причем ему самому достается порой далеко не лучшая часть. Распределение может зависеть также от затраченного труда и от того, в чьей собственности находятся орудия производства. Это, далее, характер внутриобщинных отношений. Здесь учитываются пол и возраст, здесь действуют пищевые запреты, налагаемые на еще не прошедших или проходящих инициацию подростков, на женщин в период беременности и кормления детей, здесь нередко явными преимуществами обладают старшие мужчины, главы группы, руководители обрядов и церемоний, шаманы и врачеватели. Это,

наконец, характер межобщинных отношений. Определенные части добычи предназначаются для родителей жены и других родственников, живущих в другой общине, и тем самым узаконенное обычаем распределение пищи между родственниками по браку способствует укреплению традиционных связей между общинами. У аранда, например, убитый кенгуру делился на части и распределялся в основном в зависимости от того, убил его женатый или неженатый охотник. В обоих случаях распределение убитого животного отражало два разных типа внутри- и межобщинных отношений, две категории норм, обязательных для еще не вступивших или уже вступивших в брак охотников ¹⁴.

Общественному распределению, согласно обычаю, подлежат продукты не только коллективной, но и индивидуальной охоты. В условиях первобытного коллективизма индивидуальное добывание пищи является лишь частным, эпизодическим проявлением коллективного труда всей общины. «У туземцев юго-восточной части Южной Австралии существует род товарищества, оформляющегося в отрочестве и продолжающегося всю жизнь, в распределении мяса кенгуру. Когда убивают кенгуру, каждый партнер берет определенную часть. А так как у каждого по восемь или десять партнеров, то в этом участвует все племя» ¹⁵. У чепара на востоке Австралии существовал обычай, согласно которому после трудового дня на стоянке старейшина делил всю добытую за день пищу, мясную и растительную, поровну между всеми мужчинами, женщинами и детьми общины. Но у вотьобалук убитый кенгуру передавался охотником одному из старейших мужчин группы, а тот делил его на части. Одну долю он удерживал для себя (часть из нее отдавал сыну своей сестры и родителям своей жены), другие части распределял между женатыми мужчинами, а остальное доставалось неженатым мужчинам ¹⁶.

Вообще было бы ошибкой видеть проявление коллективизма только в стремлении делиться с другими, делить все поровну между всеми. Дело обстоит не так уж просто. У аборигенов Виктории имелся обычай, называемый «юурка баваар», что можно перевести как «обмен». Согласно этому обычаю, пища распределялась внутри общины по строгим, незыблемым правилам ¹⁷. Слово «обмен» удачно отражает сущность явления. Это был закрепленный обычаем первобытный обмен продуктами охотничьей деятельности — добычей, обмен, распределенный во времени, объективной целью которого было упрочить связи между людьми внутри коллектива и вне его. А те, кто не был способен идти на охоту из-за преклонного возраста, получал лучшую часть добычи ¹⁸, и в этом проявлялось стремление общества сохранить столь необходимых для него носителей жизненного, производственного, религиозно-магического опыта.

Отношения между общиной и территорией, природной средой представляют собой динамическую систему, стремящуюся к равновесию. Поддерживать это равновесие помогает способность общины распадаться на небольшие хозяйственные группы и отдельные семьи, периодически ведущие экономически самостоятельное существование, распадаться в целом в соответствии с ритмом, царящим в природе. Оставаясь сравнительно стабильной, община то рассеивается по своей территории или территории племени, то вновь объединяется в зависимости от размещения и количества продо-

количественных ресурсов в соответствии с изменениями в экологической среде. Активная адаптация общины к условиям хозяйства осуществляется посредством периодического дробления ее на динамичные, меняющие состав и численность хозяйственные группы. Совокупность хозяйственных групп — форма существования общины в меняющихся экологических условиях. Колебания концентрации и децентрации первобытной общины имеют обычно правильный, циклический, экологически обусловленный характер. Первобытная община предстает перед нами как ответ общества на вызов естественной среды, как орудие преодоления среды и сохранения общества, как свидетельство торжества человека, стоящего еще на одной из самых ранних стадий материально-технического прогресса¹⁹.

Р. и К. Берндт придают большое значение роли женщины в общественной и религиозной жизни традиционного австралийского общества, и в этом они расходятся со многими своими предшественниками-австраловедами. Обобщая материалы Т. Штрелова и некоторых других авторов, а также собственные наблюдения, они во втором издании своей книги отмечают, что австралийские женщины обладали известными познаниями в области мифологии и культов; область священного не была от них полностью закрыта. И это, по мнению Берндтов, отвечает роли женщин в общественной жизни и экономике.

В экономике, как и в других сферах общественной жизни, роль мужчин и женщин уравновешена, и на их сотрудничестве покоится вся жизнь общества. Женщины добывают количественно больше пищи, чем мужчины, но мужские обряды призваны обеспечивать прирост растительных и животных ресурсов. То же и в распределении: усилия женщин направлены в основном на поддержание их семей, усилия мужчин — преимущественно на укрепление социальных внутри- и межобщинных уз.

Смежные поколения, половины и полуполовины, секции и подсекции, являются, по определению Р. и К. Берндт, не общественными группами (такими, как племена и общины), а социальными категориями. Они как бы пересекают общественные группы в разных направлениях, классифицируя людей для различных целей — участия в обрядах, заключения браков и т. д. Так, муж и жена должны принадлежать к противоположным половинам. Например, если один из них (в Северо-Восточном Арнемленде) принадлежит к половине *дуа*, другой должен быть *йиридьа*. Ту же цель преследуют и полуполовины. В главе III первого издания авторы пользовались термином «фратрия», теперь, во втором издании, они предпочитают вместо него термин «полуполовина».

Р. и К. Берндт называют племя крупнейшей общественной группой, известной аборигенам Австралии. Вместе с тем они характеризуют его как главным образом лингвистическое единство. Язык, по их мнению, основной признак австралийского племени. Но даже и внутри племени могут существовать отдельные диалекты, причем в некоторых районах диалекты одного племени непосредственно переходят в диалекты другого племени. Таким образом, даже языковые границы нередко оказываются размытыми. Границы языка и племени часто не совпадают. Можно ли в таком случае вообще говорить о племени? Не случайно некоторые австраловеды отказываются от этого понятия. Думается, однако, что даже в подобных ситуациях перед

нами возникает некая общность, которая как бы возвышается над группой составляющих ее общин, хотя бы потому, что информационные связи внутри ее значительно интенсивнее, чем за ее пределами. Существование такой общности накладывает печать на сознание аборигенов и выражается в племенном самосознании. Аборигенам нередко свойственно двойственное самосознание — прежде всего общинное, а затем и племенное. Исторически племя, как и любое другое социальное явление, находится в постоянном движении и трансформации, и язык не может не отражать образование из отдельных племен более крупных этнических общностей и их распадение на отдельные племена. В то же время внутри племени обычно существует язык преимущественного общения, понятный всем его членам.

Уже в эпоху первобытности, в том числе и в Австралии, явления культуры распространялись далеко за пределы племенных границ. Ареалы распространения культурных явлений и племенные границы обычно не совпадали. Однако происхождение, а нередко и бытование многих явлений культуры традиционно связаны с определенными этносами.

На ранних уровнях развития племя не выступает еще как «политически» организованное единство. Составляющие его общины обычно являются автономными, самоуправляющимися ячейками. Но даже и здесь наблюдаются первые ростки общеплеменной власти — местами в виде эпизодически собирающихся советов полноправных мужчин, а в некоторых случаях и в лице облеченных авторитетом руководителей.

То же относится и к проблеме собственности племени на землю. Первобытное племя — это совокупность общин, следовательно, общинных территорий. Чем архаичнее племя, чем слабее социальные узы, связывающие отдельные общины, тем менее выражена собственность на землю племени как целого. Она имеет здесь порой как бы иерархический характер, и над общинными территориями возвышается собственность на землю всего племени как суперструктуры. Собственность племени на землю — исторически развивающееся явление, как и само племя. Консолидация племени как целого — условие консолидации отношений собственности на уровне племени.

На любом этапе своего развития племя, если только оно не находится в исключительных условиях географической изоляции, не является полностью замкнутой, строго эндогамной общностью. В нормальных условиях некоторое (иногда довольно значительное) количество браков заключается за пределами племени. И все же генетическая проницаемость племени не ведет к его исчезновению. Для племени всегда характерно преимущественное заключение браков внутри своей общности, и это обстоятельство также свидетельствует о том, что племя представляет собой структуру, стремящуюся обеспечить свою цельность различными способами, включая и преимущественную эндогамию.

Подобно другим общественным институтам, племя исторически развивается, обогащаясь все новыми свойствами. Не все его признаки проявляются одновременно, они формируются постепенно, одни возникают раньше, другие — позже. Но даже на самых ранних уровнях развития племя — не просто аморфная совокупность общин, а структура, обладающая некоторыми присущими ей свойствами. Говоря об австралийском племени, мы имеем основание судить о генетически наиболее ранней из известных этногра-

фии стадий формирования племени как социального института и этнической общности.

Рассматривая искусство аборигенов Австралии, его различные формы, авторы нашей книги во втором ее издании довольно бегло касаются проблемы интеграции различных форм искусства, слияния искусства и общественной жизни в многообразных ее проявлениях²⁰. Между тем проблема эта очень важна для понимания и первобытного искусства, и самого первобытного общества²¹.

Говоря о религии австралийцев, о высших существах австралийской мифологии (таких, как Байаме, Дарамулун, Нгурундери, Бунджил), Р. и К. Берндт во втором издании своего труда затрагивают в связи с исследованиями известного религиоведа М. Элиаде большую дискуссионную проблему. Они возражают против понимания этих могущественных существ, этих демиургов как монотеистических «Все-Отцов». По их мнению, существа эти являются равноправными участниками мифологической драмы наряду с другими действующими лицами австралийской мифологии²².

Стремление авторов книги «Мир первых австралийцев» к тому, чтобы их книга оставалась на уровне современной науки и сегодняшней действительности, проявилось и в очень важной проблеме, которой посвящена последняя глава, — проблеме современного положения коренного населения Австралии. Годы, прошедшие после первого издания книги, принесли много нового, и авторы приложили ко второму изданию дополнительную главу, где попытались отразить те новые процессы и тенденции, те перемены, которые произошли в положении аборигенов за минувшее десятилетие. В этой новой главе нашли отражение сдвиги не только в развитии самих аборигенов, но и в отношении к этому развитию всего австралийского общества. Так, если в начале 60-х годов Р. и К. Берндт, подобно многим другим, в том числе самим аборигенам, полагали, что единственно возможным исходом объективных процессов может быть лишь культурная ассимиляция аборигенов с европейским населением Австралии, во втором издании они показывают, что в настоящее время аборигены охвачены движением за национальное самоопределение, за сохранение и развитие собственного самобытного культурного наследия. Р. и К. Берндт осветили новые явления в положении и развитии аборигенов не только во втором издании своей книги, но и в других публикациях²³, ибо ученых глубоко интересуют процессы, протекающие в обществе аборигенов сегодня, их нынешнее положение — экономическое и социальное, политическое и правовое²⁴.

В подготовке перевода этой книги к изданию большую помощь оказала мне этнограф-австраловед О. Ю. Артемова.

В. Р. Кабо

¹ А. Э л ь к и н. Коренное население Австралии. М., 1952.

² См., например: Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979.

³ В. Р. Кабо. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969.

⁴ R. M. and C. H. Berndt. The World of the First Australians. 2nd ed. Sydney, 1977, с. 303, 487—489.

⁵ Там же, с. 517—518.

⁶ W. E. H. Stanner. Aboriginal Territorial Organization: Estate, Range, Domain and Regime.— «Oceania». 1965, vol. 36.

⁷ R. M. and C. H. Berndt. The World of the First Australians. 2nd ed., c. 138—143.

⁸ R. M. Berndt. The Walmadjeri and Gugadja.— «Hunters and Gatherers Today». N. Y., 1972.

⁹ A. R. Radcliffe-Brown. The Social Organization of Australian Tribes.— «Oceania». 1930, vol. 1.

¹⁰ R. M. and C. H. Berndt. The World of the First Australians. 2nd ed., c. 95—97.

¹¹ K. Maddock. Einige ungelöste Fragen der Ökonomie und der lokalen Organisation der australischen Ureinwohner.— «Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift». 1978, 19 Jhrg, H. 4.

¹² Д. Рафси. Луна и радуга. М., 1978, с. 10, 41, 96.

¹³ R. A. Gould. Yiwara. Foragers of the Australian Desert. N. Y., 1969, c. 16—18; он же. Notes on Hunting, Butchering and Sharing of Game Among the Ngatatjara and Their Neighbors in the West Australian Desert.— «Kroeber Anthropological Society Papers». 1967, № 36.

¹⁴ C. Strehlow. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien. Frankfurt, 1907, B. 4, Abt. 2, c. 4, 12.

¹⁵ R. Brough Smyth. The Aborigines of Victoria. Vol. 1. Melbourne, 1878, c. 235.

¹⁶ A. W. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904, c. 767—768.

¹⁷ J. Dawson. Australian Aborigines. Melbourne, 1881, c. 22.

¹⁸ H. Petri. Sterbende Welt in Nord-West Australien. Braunschweig, 1954, c. 34—39.

¹⁹ Подробнее об общине у аборигенов Австралии см.: В. Р. Кабо. Австралийская община.— Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979; V. R. Kabo. Die australische Lokalgruppe.— «Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift». 1978, 19 Jhrg, H. 4.

²⁰ R. M. and C. H. Berndt. The World of the First Australians. 2nd ed., c. 447—452.

²¹ В. Р. Кабо. Синкретизм первобытного искусства (По материалам австралийского изобразительного искусства).— Ранние формы искусства. М., 1972.

²² R. M. and C. H. Berndt. The World of the First Australians. 2nd ed., c. 301—302.

²³ Например: Aborigines and Change. Australia in the 70s. Ed. by R. M. Berndt.— Australian Institute of Aboriginal Studies. Social Anthropology Series № 11. Canberra, 1977.

²⁴ Подробнее о современном положении аборигенов Австралии см.: F. Rose. Australien und seine Ureinwohner. B., 1976; О. Ю. Артемова. Прошлое и настоящее коренных австралийцев.— Расы и народы. Вып. 10. М., 1980.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
И СТРУКТУРА

ПЛЕМЯ И ОСНОВНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ

Положение австралийских аборигенов в настоящее время представляет совершенно иную картину по сравнению с тем, каким оно было пятьдесят или сто лет назад. Особенно сильно изменилось их положение за последние пятнадцать лет. В первую очередь это касается социальной и племенной организации. О большинстве племен аборигенов нам следовало бы говорить в прошедшем времени. В районах, удаленных от культурных центров страны, положение тоже резко отличается от того, каким оно было прежде, и постоянно изменяется. Многие черты культуры аборигенов, населявших те места и имевших долгую историю европейской колонизации, так навсегда и останутся неизвестными.

Одна из основных проблем — определение численности аборигенов до европейской колонизации, а также плотности населения на континенте. Элькин [1954, с. 10—11]¹ предполагает, что к 1788 г. аборигенов в Австралии было около 300 000, и, по имеющейся информации, эта цифра вполне приемлема. Вряд ли она могла быть больше при том образе жизни, который вели аборигены. Наиболее высокая плотность населения скорее всего имела место около побережья, где было больше пресной воды и пищи. Когда Стоукс плыл вокруг п-ова Дампир-Ленд (1837—1843), примерно за сорок лет до европейской колонизации, он видел много людей на берегу [1846, с. 93, 98]. Элькин утверждает, что население этой части побережья составляло в то время приблизительно 1500 человек, т. е. 1 человек на 4 или 5 квадратных миль. По его подсчетам, плотность населения территории племени унгариньин была 1 человек на 8—9 квадратных миль. Опираясь на данные Броу Смита [1878, т. I, с. 31, 35], Митчелл [1839, с. 345] определил все население Восточной Австралии в 6000 человек, а возможно, и меньше. В 1854 г., во время основания штата Виктория, там было всего 7500 аборигенов. Броу Смит дает цифру 3000, или 1 человек на 18 000 акров. Называлась еще одна цифра для штата Виктория — 5000, или 1 человек на 16 квадратных миль. В резервации на п-ове Арнемленд

около десяти лет назад на площади свыше 32 000 квадратных миль было не более 4000 человек, большинство из которых было сосредоточено вблизи плодородного побережья и на прилегающих к нему островах. В наше время аборигенное население района, ограниченного пунктами Джигалонг, Уилуна, Леонора, Лавертон, хребтами Уорбертон и Ролинсон, западным краем горного хребта Петерман и простирающегося на север до оз. Магдоналд, составляет примерно 1400 человек. Если мы предположим, что до сих пор какие-то группы аборигенов кочуют по скотопрогонной дороге Карнеги — Каннинг, по горным хребтам Ролинсон — Петерман-Блад или вокруг озер Хопкинс и Магдоналд, максимально во всем этом районе, исключая Калгурли, может быть 2000—2200 человек. До контактов с европейцами здесь, возможно, проживало 10 000 человек. Население района, включающего всю Большую пустыню Виктория, Западную пустыню с гористыми внутренними районами, территорию от северо-восточной части хребта Ролинсон до Большого северного шоссе, Кимберли и имеющего очертание латинской буквы L, где вертикальная часть L — Западная Австралия, а горизонтальная простирается через Западную и Южную Австралию, сейчас насчитывает менее 3200 человек, а до контактов с европейцами там, возможно, было 18 000. Площадь этого района составляет 250 000 квадратных миль, и ныне на 1 квадратную милю приходится приблизительно 0,00128 человека, а до контакта с белыми было 0,007 человека [см.: Берндт Р., 1959а, с. 85—86].

Племя

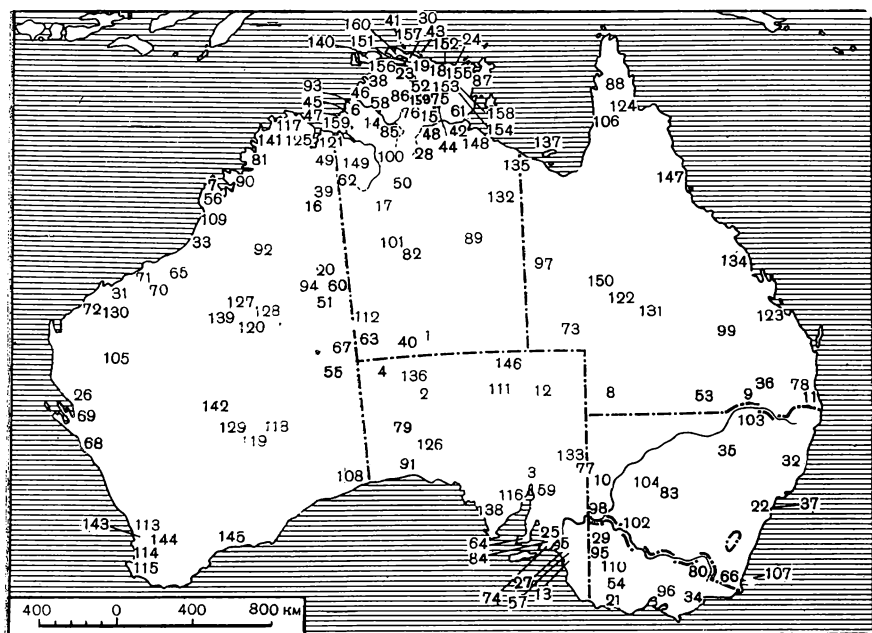
Термин «племя» часто применяется в литературе об аборигенах неверно: так называют любую группу людей, живущих и кочующих совместно. Трудности в распознании объединений, которые действительно являются племенами, усугубляются еще и тем, что в языках некоторых этнических групп аборигенов нет слова, эквивалентного слову «племя». Предполагалось, что к 1788 г. при общей численности коренного населения примерно 300 000 человек было 500 племенных объединений. Тиндейл [1940; 1959а, с. 40] считал, что можно выделить свыше 700 племенных территорий. Позже он установил личные контакты с представителями 400 племен, которые, как он считал, составляли две трети общего количества племен австралийских аборигенов. Традиционная цифра 500 кажется более обоснованной, особенно потому, что, возможно, отдельные объединения, которые мы сейчас считаем племенами, на самом деле таковыми не являлись. Трудно точно определить характер объединения, когда имеешь дело лишь с его остатками. Существует мнение, что относительно района Западной пустыни следует говорить не о племенах, а о диалектных или лингвистических объединениях [Берндт Р., 1959а]. То же можно сказать и о других районах Австралии, например о Западном и Северо-Восточном Арнемленде.

Что мы подразумеваем под понятием «племя»:

1. Племенем мы называем группу людей, которая занимает определенную территорию и претендует на право охоты и на отправление религиозных обрядов на ней благодаря действию какого-либо мифологического предписания или установки, сделанной каким-либо мифическим существом. Члены племени — фактически или в своих представлениях — связаны общей генеалогией (см. ниже) и признают общие правила, регулирующие их поведение. Границы между такими объединениями часто обусловлены природными факторами. Однако иногда трудно определить, какому племени принадлежит та или иная местность, так как члены одного племени могут иметь право охотиться во владениях другого. Наибольшие трудности при определении границ территории обнаруживаются в Западной пустыне. Вопреки общераспространенному мнению, границы племенных территорий являются или были довольно неопределенными и подвижными, и аборигены совершенно не боялись вступать на территории соседних племен, опасность представляло лишь вторжение в священные места.

Размеры территорий, занимаемых племенем, зависели от плодородия земли, наличия природных ресурсов. Для северо-западной части Южной Австралии, центра восточной части Западной Австралии и запада центральной части Северной Территории характерны довольно большие территории племен, которые переходят одна в другую и имеют подвижные границы. Это является необходимым в тех местах, где нет в изобилии дичи и растительной пищи. В нижнем течении р. Муррей в Южной Австралии, вдоль р. Куронг и вокруг озер в ее устье земли были богаче, и потому племенные территории были меньше по размерам и границы их определялись более четко. Подобное же положение характерно для морского побережья и долин рек Северной Территории: для п-ова Арнемленд, бассейна р. Дейли и районов, прилегающих к Порт-Китсу, а также для соседних островов, таких, как Батерст, Гоулберн, Милингимби и Элко. Среди племен, которые владели большими территориями, были хорошо известные племена аранда, бидьяндьяра, диери, ваилбри и вурадъери. Несколько меньшими обладали яралди, дангани, гориндъи, вогеман, тогеман, марлгу, гунбаланг, рембранга, дьяминдьюнг, варей, мара, ларагга, маунг, дьявун и янгман.

Установлению племенных границ помогает изучение местной мифологии, так как аборигены считают, что большую часть физиографических мест, которые во многих случаях стали тотемическими центрами или священными местами, создали различные мифические существа. Обычно аборигены могут составить подробную схему их собственной и соседней территорий. У нас есть такой материал почти о всех районах, в которых мы работали в течение двадцати лет. Тиндейл также упоминает «карты», выполненные аборигенами. Каждая относящаяся к делу деталь, приметные места, такие, как скала, биллабонг², местность, где воз-



Размещение племен на континенте

1 — Аранда *, 2 — Андингари *, 3 — Адньяматана (Адньямадана), 4 — Бидьяндьяра (Питьянтьяра), 5 — Бордаулун, 6 — Бринггин, Бринкен *, группа племен, 7 — Бард; Бад; Бади, 8 — Бунтамура (Бундамура), 9 — Бигамбул, 10 — Багинды *, 11 — Чепара, 12 — Дьери *, 13 — Дангани (Тангани) *, 14 — Дьямадьонг (Дьяминдьонг) *, 15 — Дьявун (Дьявин) *, 16 — Дьяру *, 17 — Горинды (Гуиринды) *, 18 — Гунбулан (Гунбаланг) Валанг *, 19 — Гунунггу; Нейнггу *, 20 — Гугудья, 21 — Гоурндитч-мара, 22 — Геавегал, 23 — Гагадью (Какаду) *, 24 — Гудьялиби (Гадьялибир) *, 25 — Гаурна (нижнее течение р. Муррей), 26 — Ингада, 27 — Яралди *, 28 — Янгман *, 29 — Юпагалк, 30 — Йивадья *, 31 — Карьера (Гариера), 32 — Кумбаингери, 33 — Карадери (Гарадери), 34 — Курнаи (Гурнаи), 35 — Камиларои (Гамиларои) *, 36 — Каибабара, 37 — Катанг-Ворими, 38 — Ларагия *, 39 — Лунгга *, 40 — Лоридья (Алуриды) * (общий термин для группы племен Западной пустыни), 41 — Марлгу *, 42 — Мара *, 43 — Маунг *, 44 — Маиали (группа племен) *, 45 — Маривуда *, 46 — Муллул Муллул (Нгулулуонгга) *, 47 — Мурибада *, 48 — Мангари *, 49 — Маллгин *, 50 — Мудбара *, 51 — Мандылдьяра *, 52 — Мангариди *, 53 — Марангоа (аборигены района Марангоа), 54 — Мукьяравайнт, 55 — Мандынды (Мандынды) *, 56 — Ньюл-ньюл (Ньюл-ньюл), 57 — Нарриньери (Конфедерация) *, 58 — Наниомери *, 59 — Нгадьори *, 60 — Нгади (Нгари) *, 61 — Нунггабойи *, 62 — Ньинин (Ньининг) *, 63 — Нгалия *, 64 — Нарунга *, 65 — Ньянгомада, 66 — Нгариги, 67 — Нангадара (Нгадьяра), 68 — Нганда, 69 — Нгуган, 70 — Ньямал, 71 — Нгерла, 72 — Нгалума, 73 — Питта Питта, 74 — Раминдери *, 75 — Рембранга * (Рембарнга), 76 — Тогеман (Догеман или Тогиман) *, 77 — Тонгананка, 78 — Туррбал, 79 — Тангара (?), 80 — Теддора, 81 — Унгариныни, 82 — Ваилбри (Валбири) *, 83 — Вурадьери *, 84 — Вагенд, 85 — Вогеман (Вогиман) *, 86 — Варей *, 87 — Вуламба (Мурнгин) или Малаг *, 88 — Викмункан (Викмунган), 89 — Варамунга, 90 — Вуроро (Вороро), 91 — Виранггу *, 92 — Волмери, 93 — Вогаидж *, 94 — Валмадьери *, 95 — Вогьобалук, 96 — Вуруньери, 97 — Воркиа, 98 — Виимбаю, 99 — Вакелбура, 100 — Вадаман *, 101 — Вонейга *, 102 — Ватхи-ватхи, 103 — Волларои, 104 — Вонгайбон *, 105 — Вадьери, 106 — Йир-Йоронт (Йирйоронд), 107 — Йуин, 108 — Йеркламининг, 109 — Йаоро, 110 — Кулин (?).

Дополнительный список имен, не указанных в основном тексте

111 — Арабана, 112 — Биндуби (Пингуби) *, 113 — Балардон, 114 — Биндьяреб, 115 — Бибелмен, 116 — Банггала, 117 — Багу, 118 — Будидьяра *, 119 — Бадимаа *, 120 —

* Звездочка указывает, что один из двух авторов или оба работали с представителями племени.

можно охота на кенгуру, священные места и т. п., четко отмечены на схемах аборигенов. Элькин [1954, с. 11] вычислил, что племя состоит иногда из 100—150 человек, а в среднем из 500—600; Тиндейл тоже называет цифру 500 как среднюю, но добавляет, что, возможно, она завышена.

2. Термин «племя» означает группу людей, которая владеет общим языком, или диалектом при условии, что они сами признают эту общность. Следует учитывать эту оговорку, потому что иногда лингвист обнаруживает сходство между двумя или более диалектами или языками, на которых говорят в различных районах; но если сами говорящие не признают этого сходства, то их нельзя объединять в одно племя. В этом случае важно социальное признание сходства языков или других характерных черт. (Мы вернемся к вопросу о языке несколько позже.)

3. Мы обычно связываем термин «племя» с группой людей, которые считают, что они имеют больше общего друг с другом, чем с членами других групп, и признают общее название. Иногда это самоназвание, иногда название, данное соседями.

Слово *нюл-нюл*, например, означает «юг» (и принадлежит соседям этого племени), теперь сами *нюл-нюл* приняли это название. Часто названия сторон света неверно истолковывают, принимая их за названия племен, например для группы диалектов *бидьяндьяра* в Западной пустыне такие термины, как *ялиндьяра*, или *гайили* (север), *гагарара* (восток), *юлбарира* (юг), *вилурара* (запад), *юлиа* (северо-восток), *вавуля* (северо-запад) и *ябура* (юго-запад). Эту проблему изучал Тиндейл [1940, с. 142—146].

Не все названия племен могут быть переведены. В некоторых случаях местные жители употребляют их просто как наименования, и слова эти не имеют никакого значения. Иногда племенные названия указывают на отдельные характерные черты, которыми отличается данная группа людей от других, не обязательно на уникальные особенности. Например, название этнической группы *бидьяндьяра* происходит от корня *бида* — «идти». «Бидьяндьяра» значит люди, в языке которых имеется слово «идти» — *бида*, или *бидья*. Бидандара, бидандандара, бидьяди, бидьягу, бидаманггула, бидала, видьяндья, видьяла, бидьялгу — различные варианты формы. Существует много и других примеров подобного рода.

Дьяргуди *, 121 — Гадьеронг, 122 — Гоа, 123 — Гангулу, 124 — Гандью, 125 — Гуини, 126 — Гогада *, 127 — Гурадьяра *, 128 — Гадудьяра *, 129 — Гоара, 130 — Индыбан-ди (Индыбандьи), 131 — Ининган, 132 — Индылинды, 133 — Яндруванда, 134 — Янга, 135 — Йогула, 136 — Янггундьяра *, 137 — Лардил, 138 — Науо, 139 — Ньибали, 140 — Тиви *, 141 — Вунамбал (Унамбал), 142 — Ваула, 143 — Вадьюг, 144 — Вилмен, 145 — Вудьяри, 146 — Вонгангура, 147 — Вагамен, 148 — Вадери *, 149 — Вандыра *, 150 — Ванамара.

Дополнение

151 — Амураг *, 152 — Бурара (Бурера, Гидийнгали) *, 153 — Дангбун (Далабон) *, 154 — Дьинба, 155 — Дьиннант, 156 — Эри (Ререри) *, 157 — Гари, 158 — Гунавиды (Гуньябиды) *, 159 — Вунингаг, 160 — Вуругу.

Название племени дьяра в восточной части Кимберли означает «речь» или «разговор». Название племени дидьи-дара в северо-западной части Южной Австралии происходит от слова «дидьи» — «дитя». Название племени лунгга можно перевести как «длинные лица», маривуда — «люди, живущие у моря, у соленой воды», диери — «человек». Часто в название племен входит слово «язык». Возьмем, например, название племени гунвинггу в Западном Арнемленде. Основа слова — *уинггу* — означает «пресная вода», *гун* — префикс, обозначающий определенную категорию существительных, включая «язык» («речь»). Значит, гунвинггу можно приблизительно перевести как «язык пресной воды». Это — самоназвание. Гунвинггу называют всех своих соседей, следуя той же модели: племя маунг — гунмарунг («язык маунг»), племя валанг — гунбаланг и т. п. Валанг означает: «люди — летучие мыши, живущие в пещерах» (вместе это переводится как «язык летучих мышей»). Соседи гунвинггу, в свою очередь, называют их по-своему. Например, люди племени маунг называют людей гунвинггу «неинггу» или же, используя префикс 3-го лица множественного числа, превращают это название в глагол: бириунггу или габириунггу (*га* — показатель настоящего времени), что означает «они — люди пресной воды», а более точно — «называющие себя уинггу-уинггу», т. е. людьми пресной воды.

Случается, что общее название племени отсутствует, а существуют отдельные названия для многочисленных мелких объединений внутри племени. Или же, напротив, общее название может быть дано нескольким группам, хотя они отрицают, что говорят на одном языке. Вряд ли такое название правомерно считать названием племени. Штрелов [1947], например, полагает, что этнографическая литература о племени аранда изображает его более однородным по языку, чем это было на самом деле. В таких случаях лучше говорить об объединении племен или о культурных блоках, чем об одной большой племенной группе. Некоторые ранние авторы называют объединения такого рода нацией, но этот термин выбран неудачно, потому что он предполагает некоторую степень политического единства или по крайней мере осознанность общих интересов или идентичности, чего обычно не наблюдается в таких объединениях аборигенов. Тем не менее в подобных группировках зачастую имеется более или менее общая культурная и языковая база. Их члены могут довольно свободно передвигаться по территории друг друга, разговаривать на диалектах одного и того же языка, вступать в брачные отношения, объединяться для исполнения ритуалов, помогать друг другу в экономическом отношении и иметь одну и ту же мифологию и религию. Наиболее известные группы такого рода — лингвистические или диалектные блоки, иногда неправильно называемые племенами, которые занимают территорию Западной пустыни и Большой пустыни Виктория. В Южной Австралии, в нижнем течении р. Муррей, тоже существовало подобное объединение —

наппиньери (*наппиньери* — местное слово, означающее «человек» или «люди»). Это крупное объединение включало несколько более мелких: яралди, дангани, раминдьеры, вагенд, бордаулун и гаурна, живущих в нижнем течении реки. В Северной Территории, между реками Дейли и Фицморис, живут так называемые группы бринкен.

В результате контактов с чужеземцами названия племен менялись. Примером тому служит племя муллок муллок. Название этого племени произошло от слова *муллок*, что означает «мусор», «отходы с медных рудников», которых много собралось на территории этого племени в конце прошлого века. Настоящее название племени — нгулугвонгга.

В условиях контактов с европейцами аборигены делали также попытки выработать общие определения, указывающие на принадлежность к аборигенам: ряд наименований, например ямадьи («друг»), нунга («люди»), вонггаи, или вонгги («речь»), употребляется для обозначения аборигенов по происхождению в отличие от «белых».

4. Четвертый признак, который обычно считают характерным для племени, — эндогамия. Более мелкие, чем племя, объединения также могут обладать собственной территорией и иметь свои собственные обычаи и обряды, отличающие их от соседних групп. В ряде случаев члены этих мелких объединений говорят на особом диалекте (это характерно, например, для аборигенов Северо-Восточного Арнемленда). Но, как правило, их не считают племенами. Племя — самая большая группа людей, признающих как социальную, так и культурную общность и взаимозависимость, и это такая группа людей, которая способна к самовоспроизводству, т. е. может сохранять свою численность за счет собственных людских ресурсов. Это не значит, что браки всегда заключаются внутри племени, но каждый член племени имеет возможность подобрать себе брачного партнера внутри его. В этом отношении племя в отличие от более мелких объединений независимо. Мы можем сказать, что небольшие объединения почти всегда являются экзогамными; их членам приходится заключать брачные союзы не внутри сообщества, а за его пределами. Это признается нормой. Когда речь идет об эндогамном объединении, дело обстоит иначе: правила требуют заключения браков внутри его. Эндогамию можно считать нормой, характерной для племени, экзогамию — нормой, характерной для группы, основанной на общности происхождения, такой, например, как клан.

Следующим моментом, заслуживающим внимания, является то, что племя — относительно замкнутая система со своей собственной социальной организацией и структурой. Контакты с другими племенами могут быть нерегулярными, ограничиваться обменом или церемониями. Члены одного племени часто относятся с предубеждением к членам других племен. Они могут заявить, например, что люди племени, живущего неподалеку от них, —

каннибалы и придерживаются странных обычаев, что их женщины сожительствовают с собаками или что все их мужчины — колдуны. Довольно часто в австралийских племенах наблюдается стремление сохранить эту замкнутость. Но людям, полагающимся на свои собственные ресурсы и традиционные основы, как правило, приходится преодолевать серьезные испытания при вступлении в контакт с чужестранцами, чей образ жизни совершенно отличен, в данном случае с европейцами.

5. Пятый признак племени — его члены считают друг друга родственниками. Другими словами, их связи выражаются отношениями родства. Этот аспект очень важен, и мы вернемся к нему в следующей главе.

Существует еще ряд характерных черт, которые можно добавить к этому перечню, но только как уточнения к пяти перечисленным пунктам, например то, что племя — территориальная и лингвистическая группа, но не играет сколько-нибудь значительной роли в политическом и экономическом отношениях. Вооруженные столкновения и добывание пищи, например, дело локальных групп, кланов или семейных союзов. Насколько мы можем судить, в течение прошлых столетий люди покидали первоначальную свою территорию или меняли ее границы, но это явление совершенно другого порядка, чем тот современный процесс, который получил название племенной дезинтеграции, т. е. потери территориальных связей в результате столкновения культур. Несмотря на это, истинной территорией племени считается та, где жили великие мифические существа, где они совершали подвиги, учреждали обряды, создавали характерные черты ландшафта, прежде чем исчезнуть в земле, вознестись на небо или принять какую-либо иную форму. Абориген духовно глубоко предан своей родной земле. Элькин [1954, с. 28] очень хорошо показал, что наиболее концентрированное выражение эти тесные духовные связи аборигенов с родной землей находят в их тотемической религии. Возможно, именно благодаря сильной привязанности к своей территории для аборигенов нетипичны войны с целью захвата чужой территории. Все же время от времени вооруженные столкновения происходили как внутри племени, так и между племенами. Имеется много примеров межплеменной борьбы, преимущественно в районах северного побережья. Даже если не происходило завоевания, как такового, то, по-видимому, имело место передвижение населения. Небольшие группы постепенно занимали районы, первоначально принадлежавшие другим группам, которые покинули эту территорию или занимали ее не всю.

Даже когда аборигены оставляют свои племенные территории, что происходит в результате контактов с европейцами и тяготения к постоянным поселениям, большинство из них еще долгое время продолжают сохранять духовные связи с ними. Люди вспоминают свою племенную землю как духовную родину и время от времени возвращаются туда для совершения священных обря-

дов. Когда приближается смерть, они мечтают умереть в родных местах. Тем не менее с возрастанием внешнего давления подобные связи ослабевают. Сегодня уже многие аборигены, даже те, которые еще пытаются придерживаться традиций, не возвращаются в родные места. И часто так происходит не потому, что они не могут сделать этого, а потому, что родные места потеряли для них реальное значение.

Границы племени и языковые различия

При знакомстве с этими пятью признаками «племени» может показаться совершенно несложным определить, где кончается одно племя и начинается другое. Но если внутри племени имеются различия в языке или поведении, как же его члены общаются друг с другом? Ответ на этот вопрос требует сложного анализа, потому что приходится иметь дело со структурой племени, с теми меньшими объединениями, из которых оно состоит.

Когда мы говорим об общении, мы в первую очередь, вероятно, имеем в виду язык. Даже сегодня встречаются люди, которые думают, что аборигены имеют единый язык.

Ответ на вопрос, каково общее количество языков у аборигенов, во многом зависит от того, как мы отличаем языки от диалектов. А сделать это не всегда легко. Например, на северо-востоке Арнемленда имеется несколько небольших лингвистических объединений, каждое из которых имеет свое особое название. Диалекты или языки, на которых говорят эти группы, различны, так что люди, знающие один из них, не могут понимать другой. Однако, из-за того что эти языковые (или диалектные) единицы малы и к тому же экзогамны, большинство людей знают по крайней мере еще один или два языка (или диалекта). Различия главным образом обусловлены словарным составом, а не строем языка. Но если мы возьмем строй языка как критерий и скажем, что здесь мы имеем одну широкую лингвистическую единицу с местными вариантами, это преуменьшит так или иначе значение другого критерия — доступности для понимания, т. е. того, в какой мере один такой диалект или язык может быть понят людьми, для которых он не родной. (Мы не принимаем во внимание здесь индивидуальные особенности речи или незначительные местные отличия в пределах общего диалекта или языка.)

То, какой термин (язык или диалект) мы используем здесь при условии, что реальная ситуация совершенно ясна, не имеет значения до тех пор, пока у нас не возникнет необходимости определить, на скольких языках говорят в данном районе. При этом важно помнить, что «язык» не обязательно совпадает с «племенем».

Однако одной лишь общности словарного запаса людей, говорящих на родственных языках или же на диалектах, часто недостаточно для того, чтобы они могли разговаривать между собой

или хотя бы понимать друг друга. Благодаря тому что аборигены являются или являлись полукочевниками, т. е. передвигались только по ограниченной территории и не пересекали весь континент, различные типы их языков имели возможность более или менее твердо укореняться и служить разграничителями между социальными группами, хотя это и не означает, что люди одного района не могут понимать язык жителей районов, удаленных на сотни миль, с которыми они не имеют непосредственных контактов.

Можно было пересечь всю Австралию от одной лингвистической группы до другой, используя каждую из них как отправной пункт. Во-первых, довольно часто имеется своего рода переход от одного языка к другому или какой-то общий базис, благодаря которому в них обнаруживается сходство. Во-вторых, всегда есть люди, которые понимают обиходную речь своих соседей или даже владеют ею. (Например, Штрелов сообщает о людях из племени лоридья в Центральной Австралии, которые говорят на языке западных аранда, но приспособливают его к строю своего языка.)

Мы говорим «обиходная речь», потому что в пределах языка может существовать специальная лексика, или запас слов для определенных случаев, не говоря уже о языке знаков и системе жестов. В некоторых районах Центральной Австралии юноши, проходящие обряды инициации, должны употреблять особый набор слов, пока находятся в изоляции. А в западной части Арнемленда существуют специальные слова, которыми пользуются в разговоре зять и теща. Во время обрядов, известных полностью лишь посвященным мужчинам, используется особая лексика. Существуют также «песенные слова», которые не употребляются в повседневной речи. Хотя это и характерно для всех австралийских аборигенов, наиболее ярко это проявляется в северо-восточной части Арнемленда.

Теперь перейдем ко второй части нашей дискуссии — как разделить одно племя от другого. Различия в размерах территорий, занимаемых племенами, в какой-то мере сказывались на их взаимоотношениях. Например, в некоторых районах Центральной Австралии, где плотность населения сравнительно низкая, людям приходилось преодолевать довольно большие расстояния, чтобы войти в контакт друг с другом, в то время как в районах с большой плотностью населения соприкосновения различных племен или различных языков, а также воздействия их друг на друга происходили постоянно. Во всяком случае, на больших обрядовых собраниях обыкновенно присутствовали члены нескольких племен, или лингвистических объединений, и для подобных случаев выработались особые способы общения. Благодаря таким межплеменным собраниям мифы, ритуалы, песни и различные характерные черты социальной организации постепенно переходили из одного района в другой. Существуют специальные места, где проводятся встречи для обмена информацией, продуктами, а также для совер-

шения священных обрядов. Но не все члены племени, как правило, знают язык своих соседей. На каждом большом межплеменном собрании всегда есть люди, которые не понимают других, не могут непосредственно общаться с ними и полагаются на переводчиков. Это происходит, как мы уже говорили, потому, что племя состоит из небольших объединений, проживающих на своих территориях. Люди данного племени могут иметь много общих повседневных дел не только с членами собственного племени, которые живут на некотором расстоянии от них, но и со своими ближайшими соседями из других племен. Именно такие локальные группы и являются действительно социальными объединениями, которые обычно имеют характер политических и экономических союзов. Что касается особенно больших племен, то сплоченность внутри их может быть только номинальной. За исключением определенных событий (например, проведения церемоний), племя, как таковое, не выступает целиком, это касается охоты, сбора пищи, экспедиций с целью мщения или других форм вооруженных столкновений. Именно меньшие группы, из которых состоит племя, служат как бы мостом между большими объединениями, так что трудно определить четкие границы между племенами или между языками.

Однако выделение племен необходимо нам для того, чтобы понять социальную организацию аборигенов, так как племена — это объединения хотя зачастую и аморфные, но реально существующие и имеющие немалое значение в традиционной жизни аборигенов. Каждый абориген входит не только в локальную группу, но и в социальный союз более крупного масштаба. И главы локальных групп обладали большим авторитетом при решении общеплеменных проблем или вопросов, связанных с межплеменными отношениями.

Социальные группы

Рассматривая внутреннюю структуру племени, мы обнаруживаем определенные деления, которые пересекаются или дополняют друг друга. Наилучшие описания даны Радклиффом-Брауном [1930—1931] и Элькином [1934, ч. IV]. Основными категориями являются локальные наследственные группы, кланы, секции, подсекции и половины. Имеются и другие, например фратрии и патрилинии, но мы не будем их рассматривать подробно [Берндт Р., 1955]. Совсем не обязательно все эти группы представлены в одном племени.

1. Термин «локальная наследственная группа» имеет особое значение в литературе об австралийских аборигенах. Он не обозначает буквально «группу людей, живущих в одной и той же местности». Скорее он указывает на группу людей, связанных с одной местностью своим происхождением, родством, а также религией. Другими словами, члены этой группы объединены общим

происхождением по отцовской линии, совместно владеют данным участком земли или несколькими участками — священными или иными — и могут генеалогически проследить свои родственные связи. Территория такой группы определяется не столько границами, сколько реальными участками земли, на которые данная группа имеет право. Территория каждой группы неприкосновенна, но тем не менее члены других локальных наследственных групп могут охотиться на ней или собирать пищу в ее пределах. Однако им категорически запрещено приближаться к местам, где хранятся священные предметы. Это группа людей, владеющих землей, связанных особыми духовными и ритуальными представлениями, а земля — наиболее явный признак этих связей. Исполнительная власть почти всецело находится в руках посвященных мужчин, которые руководят основными тотемическими церемониями и имеют право исполнять их. Женщины при замужестве выходят из локальной наследственной группы, но поддерживают духовные связи со своей «землей». Они не теряют своей тотемической принадлежности, покинув эту землю (территорию своей группы).

Можно говорить о такой группе как о группе с патрилинейным счетом происхождения. Она экзогамна и патрилокальна [Элькин, 1954, с. 80]. Но если речь идет о полукочевом народе, то о «поселении» можно говорить лишь условно. Более точно было бы сказать, что локальная наследственная группа является вирилокальной с тенденцией к патрилокальности. При «вирилокальном» поселении жена отправляется жить к мужу, но не обязательно туда же, где живут его родственники. Когда «поселение» неолокальное, это означает, что муж и жена могут жить, где пожелают. Там, где влияние пришельцев было более интенсивным, проявляется тенденция к неолокальному «поселению», и в современных условиях термин «поселение» означает нечто более постоянное.

В литературе велась полемика о том, насколько широко были распространены у австралийских аборигенов патрилинейные локальные кланы или патрилинейные локальные группы [см.: Радклифф-Браун, 1956; Берндт Р., 1957, с. 346—351]. Чтобы избежать путаницы, обозначим термином «локальная наследственная группа» такое объединение, для которого патрилинейный счет происхождения является не только главной характерной чертой, но и главным критерием, в то время как термином «клан» можно обозначить объединение, где решающее значение может придаваться как патрилинейному, так и матрилинейному счету происхождения. Главное различие между ними заключается в том, каким образом строятся взаимоотношения внутри их. В локальной наследственной группе существуют действительные генеалогические связи, в клане они необязательны.

2. *Объединения религиозного характера* могут строиться по-разному. Они могут включать несколько групп (кланов или ло-

кальных наследственных групп), объединившихся для исполнения обрядов, связанных с мифологией, которой они совместно владеют. В Западной пустыне каждая локальная наследственная группа ассоциируется с одним или несколькими мифическими существами и члены нескольких групп должны совместно проводить определенные обряды, так как священные места, ассоциирующиеся со странствиями одних и тех же мифических предков, размещаются на территориях разных локальных наследственных групп. Каждое священное место является религиозным центром и символом относительно широкого социального и культурного объединения.

Известно также, что люди, обладающие общим тотемом, составляют объединение религиозного характера. Элькин назвал эту религиозную единицу культовым объединением или ложей. Часто локальные наследственные группы одновременно являются и культовыми объединениями.

3. *Клан* — это группа людей, которые считают, что происходят по одной линии от одного или одной предполагаемых прародителя или прародительницы, не обязательно имеющих человеческий облик и имя. Члены клана не всегда могут проследить свою генеалогию и не обязательно живут на одной территории. Фактически клан всегда экзогамен. Большинство кланов австралийских аборигенов патрилинейные, но имеются исключения. В западной части п-ова Арнемленд и на о-вах Батерст и Мелвилл главную роль играет матрилинейный счет происхождения, хотя не игнорируется и отцовская линия. Как отмечает Элькин [1954, с. 87], «в юго-западной части Квинсленда, в западной части Нового Южного Уэльса и Виктории, так же как и в восточной части Южной Австралии, за исключением территории в нижнем течении р. Муррей и вокруг Аделаиды, были распространены матрилинейные социальные тотемические кланы». Четко определяемые патрилинейные кланы, такие, какие были найдены у яралди и дангани в нижнем течении р. Муррей, поразительно похожи на кланы северо-восточной части Арнемленда [Уорнер, 1937—1958; Берндт Р., 1955].

Элькин проводит разграничение между территориальными и социальными кланами. Последние, вероятно, всегда матрилинейны. Для первых главным являются отношение к земле, тесная связь каждого человека с землей, с местом, где обитают души умерших и неродившихся членов его клана и откуда происходит его собственная душа. Для вторых — социальных кланов — главным являются определенные отношения между людьми, так как все они связаны с одним тотемом или мифологическим комплексом, они рассматривают тотем как свою собственную «плоть».

Члены клана, особенно территориального, чаще всего живут по соседству или в одной местности; брак у австралийских аборигенов в целом имеет тенденцию к патрилокальности, т. е. жен-

щина, выйдя замуж, оставляет свой «дом» и уходит жить в патрилинейную группу мужа. Но имеются и исключения.

Тотемические связи клана легче понять на общем фоне религии и мифологии, основанных на убеждении аборигенов, что все формы жизни на земле обладают одними и теми же качествами и свойствами. Аборигены считают, что это сходство было наиболее явным при сотворении мира, когда люди, животные и другие создания еще не приняли настоящих форм или физических обликов. Но их единство до сих пор играет важную роль и проявляется различными способами — все они связаны с периодом созидания, о котором повествуют наиболее значительные мифы. Все эти представления имеют реальное значение, так как во многом определяют отношения между людьми внутри клана. Люди считаются родственниками, если связаны с определенными тотемами. Во многих частях Австралии считается, что к отцу во сне еще до рождения ребенка является его душа. И эта душа в дальнейшем будет ассоциироваться с тотемом или группой тотемов и соответствующей местностью, которая появлялась в сновидении. Вместе с тем тотемы ребенка или один из них могут определяться местом, где мать впервые поняла, что она беременна: почувствовала движение плода или стала реагировать на определенную пищу, вызывающую у нее тошноту, — это характерно для западных районов Южной Австралии. У аранда, однако, основная тотемическая принадлежность ребенка определяется местом, где он родился.

4. *Орда* характеризуется Радклиффом-Брауном [1930, с. 35—36] и другими авторами несколько неопределенно. Эта группа не считается собственницей земли, и не обязательно ее члены связаны общностью происхождения. Скорее это смешанная группа, размеры и состав которой могут быть весьма различными. Обычно она состоит из незамужних женщин, мужчин — членов локальной наследственной группы, их жен и детей. Они кочуют, охотясь и собирая пищу в пределах не имеющей точных границ территории, на которой находятся культовые центры. Максимально орда насчитывает около 50 человек, взрослых и детей, но обычно численность ее меньше.

Орда — группа, живущая на данной территории, основная охотничья и собирательская единица. Она сравнительно независима и кочует большую часть года или самостоятельно, или объединившись с другими группами. Когда пища и пресная вода сосредоточены в определенной местности, там, как правило, собираются большие группы людей. Когда же пища и вода распределяются на обширной территории, например после дождей, люди разбиваются на маленькие группки и разбредаются по всей территории. В периоды обрядов несколько орд собираются вместе. В известной мере масштабы таких встреч (от 150 человек в центральных пустынных областях до 400—500 в более плодородных районах) определяются экономическими факторами.

5. В повседневной социальной жизни основной и обычно самой меньшей ячейкой является *семья* — мужчина, его жена или жены и их дети.

В большинстве районов Австралии у аборигенов нормой считается полигамный брак. Мужчине разрешается и даже предписывается иметь одновременно несколько жен (полигиния), но не все мужчины следуют этому предписанию. Лишь отдельные мужчины имеют более двух-трех жен. Наибольшее распространение многоженство получило на о-вах Батерст и Мелвилл и в Северо-Восточном Арнемленде. В редких случаях мужчина может иметь одновременно от 15 до 20 жен. Образуется довольно большая семья, если еще учесть и детей.

6. Еще один вид объединений внутри племени — это объединение по принадлежности к полу. Мужчины и женщины каждого племени или более мелкого социального объединения составляют как бы две обособленные группировки. В некоторых частях Виктории существовал половой тотемизм. Каждый пол имел собственный тотем — животное или растение, — который символизировал единство по признаку пола и противопоставлял представителей этих полов друг другу. Нападение на мужской тотем расценивалось как нападение на всех мужчин, и наоборот. В значительной мере группировка людей по признаку пола обусловлена разделением труда в хозяйстве, а также тем обстоятельством, что в отдельных видах деятельности мужчины принимают участие, а женщины — нет. Особенно это заметно в религиозной сфере во всех районах страны, за исключением о-вов Батерст и Мелвилл.

7. Внутри племени существует еще один вид объединений людей — объединения представителей чередующихся поколений, или эндогамные половины. Как указывал Элькин, эти группировки как самостоятельные объединения не являются необходимыми там, где существуют секции и подсекции (см. гл. III). Примером могут служить эндогамные половины аборигенов окрестностей Брума и Западной пустыни. Так, в Улдеа употреблялись термины *нганандарага* или *нандара* (на западе и северо-западе — термины *ялдьели* и *гуму*). Этими терминами абориген называет людей своего поколения, а также поколения дедов и внуков, а термином *далбуда* (или *дьянамилдьян*) — людей поколения своих родителей и детей. Это деление играет определенную роль при заключении браков, а также при группировке людей во время церемоний.

8. Более широко распространенной является система, делящая всех членов данного племени и соседних племен, а также все природные явления на две группы или половины. Этим термином мы обозначаем объединение, которое признается экзогамным: член одной половины должен вступать в брак в другой половине, а не в своей. Половины часто имеют названия (хотя это не входит или не должно входить в определение половины) и ассоциируют-

ся с особыми эмблемами или тотемами. Счет происхождения в них или патрилинейный, или матрилинейный.

Радклифф-Браун [1930—1931] полагает, что важной функцией деления на половины является систематизация родственных классификаций и что там, где имеются половины, есть и кланы. Он также [см.: Сринивас, 1958, с. 110 и далее] рассматривает систему половин в связи с работой Дж. Мэтью [1899] «Клинохвостый Орел и Ворон». С этими двумя тотемическими названиями половин связана обширная мифология.

Радклифф-Браун говорит о взаимном антагонизме представителей разных половин и о функциях половин в брачных отношениях (например, обмен женщинами), но большое значение придается также и кооперации между половинами.

Матрилинейные половины, имеющие название, были зафиксированы только в немногих районах: в восточной части Австралии, южнее залива Карпентария, к востоку от озер Эйр и Гэрднер, недалеко от Перта, и в западной части Арнемленда. Патрилинейные половины более распространены. Они обнаружены, например, в северной части Кимберли, около р. Дейли, во многих местах восточной части Северной Территории, включая Северо-Восточный Арнемленд, п-ов Кейп-Йорк, а в прошлом они существовали, как констатирует Элькин [1954, с. 92], и в небольшом изолированном районе на юге центральной части Виктории и, возможно, в Западной Австралии, около Олбани.

¹ Библиография дана в конце книги.

² Слово «биллабонг» на языке аборигенов, живущих или живших на территориях Нового Южного Уэльса и Квинсленда, означает водоем, заполняющийся только во время разлива реки. После спада воды в реках биллабонги остаются и зачастую не пересыхают до следующего паводка.— *Примеч. пер.*

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СТРУКТУРА

(Продолжение гл. I)

ДРУГИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ И РОДСТВО

Говоря о социальной организации австралийских аборигенов, следует выделить две основные структуры: систему родства и систему секций и подсекций. Неспециалисту и то и другое может показаться странным и необычным, потому что первое (родство) играет довольно незначительную роль в австралийско-европейском обществе, а второе (секции и подсекции) совершенно отсутствует. Однако для самих аборигенов это неотъемлемые части их общественной жизни.

Секции и подсекции

Часто считают, что секции и подсекции — довольно трудные для понимания подразделения, которые превращают и так сложную социальную организацию в еще более запутанную, создают сложные перегородки между людьми, делят общество на классы и социальные группы, затрудняя тем самым общественную деятельность. В действительности же они скорее облегчают социальные отношения дополнительными правилами, которые определяют поведение представителей одних групп во взаимодействии с представителями других.

Деление на секции и подсекции не более искусственно, чем другие системы общественного группирования, принадлежность к которым определяется при рождении. Они представляют удобный способ классификации людей, их распределения по категориям, не только для регулирования брачных отношений или социальной идентификации, но также и для регулирования обычного повседневного поведения. Секции и подсекции широко распространены [см.: Радклифф-Браун, 1930—1931, и Элькин, 1954, с. 93—104]. Дж. Мэтью [1899, с. 102—107] перечисляет группы, которые в совокупности он называет «системой классов»: экзогам-

ные матрилинейные и патрилинейные половины, матрилинейные и патрилинейные «роды» и секции. Томас [1906, с. 41—51] дает список названий подсекций для 16 племен, Хауитт [1904, с. 88—293] рассматривает различные социальные подразделения, включая секции и подсекции.

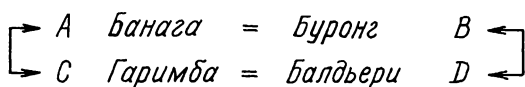
Систему секций находят и находили на большей части территории Западной Австралии — от района Дерби и нижнего течения р. Фидрой, по побережью до р. Гаскойн и затем на юго-восток до Лавертонна [см.: Элькин, 1954, с. 93]. Двадцать лет назад она еще продолжала распространяться через Большую пустыню Виктория до района Улдеа, хотя там она не укоренилась и люди не понимали ее по-настоящему. Она существует у южных аранда и распространена на большей части территории Квинсленда, а также в юго-восточных и центральных районах Нового Южного Уэльса.

Система подсекций получила гораздо более широкое распространение. Она типична для аборигенов Кимберли. От Танами и Гранитных гор она постепенно распространялась к югу до хребтов Ролинсон и Уорбертон и далее в глубь хребта Петерман, а также к северу — в район р. Виктория, к рекам Фицморис, Катерин и Аделейд, к северо-востоку, в район западной части п-ова Арнемленд, и далее, в восточную часть Арнемленда. Как сообщил Уорнер, в 1926—1929 гг. система подсекций была новой в Милингимби. В миссии Йиркала, когда мы были там в 1946 г., некоторые аборигены старшего поколения отказывались признавать ее, но теперь, кажется, она полностью принята.

В обеих системах счет происхождения не прямой матрилинейный. Это значит, что секция или подсекция человека определяется секцией или подсекцией его матери, но не та же, что у матери. Там, где система половин не оформлена в виде имеющих название делений, системы секций и подсекций косвенно свидетельствуют о существовании половин. Радклифф-Браун [1930—1931, с. 431] отмечает, что «наличие секций или подсекций означает существование как патрилинейных, так и матрилинейных половин, хотя и не обязательно наименованных».

Там, где есть секции, каждый член племени с момента рождения и даже еще до рождения входит в одно из четырех имеющих название подразделений. Это играет важную роль при заключении брака и в родственных отношениях. В частности, секции группируют родственников в соответствии с поколениями и кросскузенными отношениями (кросскузены — дети сиблингов противоположного пола, дети братьев матери или сестер отца) [см.: Элькин, 1954, с. 96]. Буквы, использованные в данной книге для обозначения этих систем, обычно применяются для удобства австралийскими антропологами, так как термины у аборигенов разных районов нередко различаются. Знак = связывает секции, члены которых вступают в браки между собой, а знак в виде

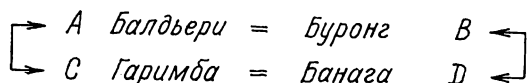
стрелы связывает секции матери и ребенка. Первый пример взят из районов Брума и Ла Гранжа [см.: Элькин, 1954, с. 97]:



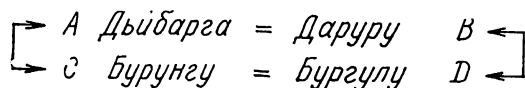
Объяснение. Если *A*, мужчина из секции Банага, женится на *B*, женщине из секции Буронг, тогда дети будут Балдьеры и т. д. Матерью этого *A* является *C*. Мать *B* — это *D*. Отцом *A* является *D*; отец *B* — это *C*. Секция отца несущественна при счете происхождения. В идеальном случае *A* женится на *B* и т. д.; однако может быть, что *C* женится на *B*, и тогда вступают в брак представители разных поколений. При этом важно сохранить границу между *A* и *C* и между *B* и *D*, что означает скрытое признание половин, которые являются экзогамными. По правилам не должны заключаться браки между членами двух секций, которые составляют одну половину, т. е. между *B* и *D* или *A* и *C*.

Важно также распределить родственников по четырем секциям. Если мы возьмем приведенную выше в качестве образца схему, в которой указано, что *A* женится на *B* и детьми являются *D*, то подразделение *A* включило бы не только этого человека, но и его сиблингов (брата и сестру), отца отца, мать матери, отца матери жены, дочь и сына сына и др. Секция *B* включила бы его жену и ее сиблингов и его кросскузенов; *D* включила бы не только его собственных детей, но и его отца, сиблингов его отца и мать его жены. Секция *C* включила бы его мать и ее братьев и сестер, отца человека из секции *B*, мужа (или жену) человека из секции *D* (такой вариант тоже возможен). Следуя этому образцу, читатель может определить, какие еще родственники могут быть сгруппированы в каждой секции.

Существует несколько вариантов. Элькин [1954, с. 97] упоминает об одном из них (район Де-Грея):

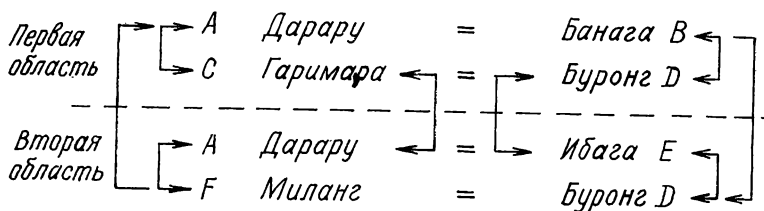


В данном случае действуют те же принципы, но необходимо сделать некоторые поправки, когда люди из района Де-Грея смешиваются с людьми из районов Брума и Ла Гранжа. Еще один пример относится к району Балго (окраина Западной пустыни):



Принципы те же. Но в Балго эта система секций сталкивается с системой подсекций, и опять здесь должны быть внесены некоторые изменения.

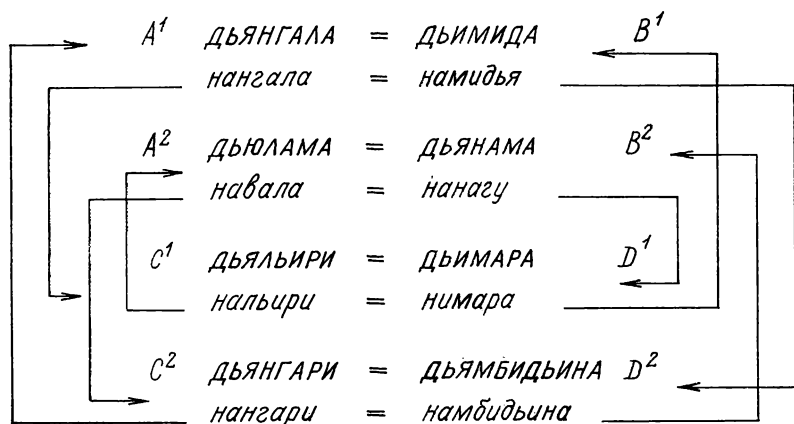
В ряде районов существует система шести секций, каждая из которых имеет название. Следующий пример взят из района Улдеа (западная часть Южной Австралии):



Сохраниются те же принципы: по стрелкам и знакам=может быть легко установлено распределение по родственным и другим подразделениям.

Секции, как и подсекции, часто имеют тотемические ассоциации. Кроме того, у аборигенов некоторых групп в Большой пустыне Виктория и в Восточном Арнемленде считалось, что члены разных секций различаются по внешнему виду, например по цвету кожи или волос, по росту. Но фактами эти представления не подтверждаются.

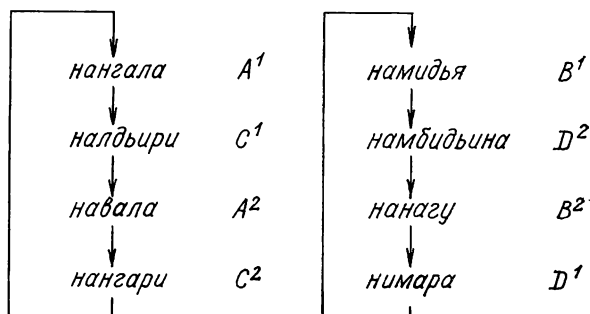
При системе подсекций существует восемь подразделений. Следующий пример взят из районов Бирриндуду и Уэйв-Хилл Северной Территории. Однако эти термины распространены и севернее, до р. Катерин, восточнее, до р. Ропер, и южнее, через Западную пустыню к Джигалонгу на западе и к хребтам Ролинсон и Уорбертон на юге.



Объяснение. Это, собственно говоря, дальнейшее деление системы секций на основе разграничения между кросскузенами и их детьми. Вот почему прописные буквы употребляются со значками 1 и 2. В отличие от системы секций в системе подсекций существуют разные названия для мужских и женских частей подразделения. Названия мужской поло-

вины подсекций даны прописными буквами, а женской — строчными. Например, A^1 , мужчина ДЬЯНГАЛА, женится на B^1 , женщине *намидья*, и их детьми являются ДЬЯМБИДЬИНА и *намбидьина* (D^2). С помощью стрелок и знаков супружества можно определить термины родственных связей для любого подсекционного подразделения. Теоретически в этой системе мужчина подсекции A^1 женится на женщине подсекции B^1 , которая является его троюродной сестрой: дочерью дочери дочери брата его матери, или дочерью дочери дочери сестры его отца, или дочерью дочери сестры отца матери, или дочерью сына сестры отца, дочерью дочери брата матери матери, или дочерью сына брата матери отца. Разграничение между кросскузенами и их детьми производится следующим образом: мать ДЬЯНГАЛА — это *нангари*, брат его матери — это ДЬЯНГАРИ, дочь брата его матери является *нанагу* (B^2) и точно так же дочь сестры его отца; дети дочери брата его матери — это ДЬИМАРА и *нимара* (D^1), но они также являются детьми дочери сестры его отца. Если A^1 , A^2 , C^1 и C^2 принадлежат к одной матрилинейной половине, то B^1 , B^2 , D^1 и D^2 принадлежат к другой. Если взять ДЬЯНГАЛА снова, его кросскузены и их дети принадлежат к одной и той же безымянной матрилинейной половине и половины являются экзогамными. Но, кроме того, существуют также не явно выраженные и безымянные патрилинейные половины: A^1 , A^2 , D^1 и D^2 составляют одну из них, остальные термины — другую. Разные термины употребляются для наименования различных родственников внутри одного подразделения подсекции. Следующий момент, который необходимо отметить, — это обмен сестрами в браке.

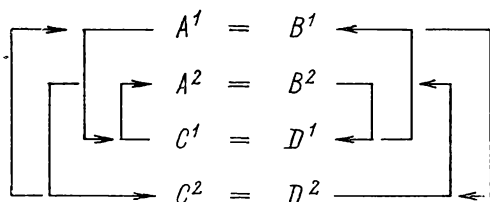
Проще всего представить себе непрямой матрилинейный счет происхождения в двух безымянных матрилинейных половинах в виде двух отдельных замкнутых линий. Например:



Объяснение. A^1 , женщина *нангала*, имеет дочерей *налдъири*, которые имеют дочерей *навала*, которые, в свою очередь, имеют дочерей *нангари*, а те имеют дочерей *нангала*; то же самое и для другой половины.

Теоретически независимо от того, за кого она выходит замуж, женщина *нангала* всегда имеет дочерей только *налдъири* (и сыновей ДЬЯЛБИРИ) и т. д. Но так как не все браки являются «правильными» или не всегда заключаются между подобранными в соответствии с идеальной моделью супругами, принадлежность к подсекции может определяться и иначе.

Ниже следует графическое изображение системы подсекций, в которой показаны разграничения между кросскузенами и их детьми. Браки между кросскузенами запрещаются.



Объяснение. Действуют те же принципы. B^2 — это кросскузен A^1 ; дети кросскузена A^1 — это D^1 . D^1 женского пола также является кросскузиной матери A^1 , а ее дочь B^1 — предпочитаемый партнер для A^1 . Другие родственные взаимные связи могут быть легко выведены на этой основе.

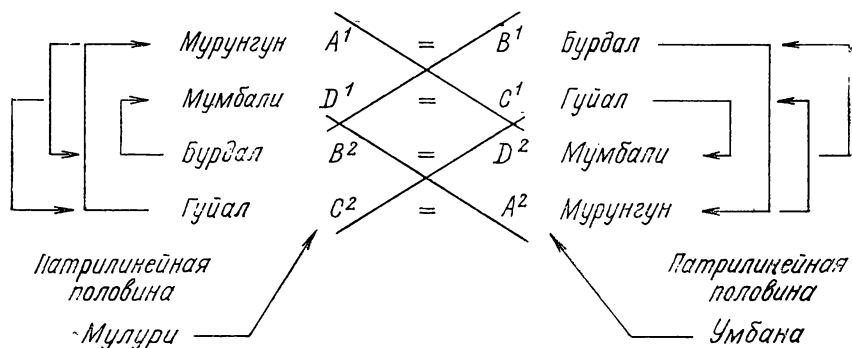
Как определяется подсекция ребенка? Предполагается, что женщина B^1 имеет ребенка, который будет отнесен к подсекции ее матрилинейной половины — к B^2 , D^1 или D^2 . B^1 и B^2 приравняются для определенных целей. Во-первых, так же как и матрилинейные половины, могут негласно признаваться и патриполовины: $B^1+B^2+C^1+C^2$ образуют одну патриполовину, $A^1+A^2+D^1+D^2$ — другую. Иначе говоря, система может быть разделена по диагонали, как мы увидим позднее, при рассмотрении этого вопроса применительно к северо-восточной части п-ова Арнемленд, где они (патрилинейные половины) признаются формально. Во-вторых, B^1 и B^2 приходится друг другу настоящими или классификационными дочерьми дочерей и матерями матерей. В-третьих, подсекции созданы так, что образуют пары чередующихся поколений. В-четвертых, например, B^1 и B^2 — это в действительности только секция B , подразделенная с целью запрещения кросскузенных браков; следовательно, дочь B^1 будет принадлежать не к подсекции B^2 , а к подсекции D^1 или D^2 . В-пятых, мать B^1 принадлежит к подсекции D^1 , и поэтому ребенок B^1 не может принадлежать к той же подсекции, а должен быть в D^2 . Правило состоит в том, что ребенок должен принадлежать к секции матери матери, но к другой делению (подразделению).

Все приведенные выше схемы представляют собой идеальные системы, но надо учесть, что фактическое положение гораздо сложнее. В то время как подсекция (или секция) ребенка определяется подсекцией его матери, подсекция его отца менее определена. Это зависит от того, за кого его мать выходит замуж или кто является отцом ребенка, и браки не всегда соответствуют идеальному образцу. Отклонения сводятся главным образом к двум видам: к бракам, заключенным не по правилам, но считающимся допустимыми, и к бракам недопустимым [см., например: Элькин, 1938—1940; Каберри, 1939; Берндт К., 1950а]. Браки первого типа иногда называются термином *вадью* (как, например, на востоке Кимберли), который может быть переведен как неправильный путь. Это не значит совершенно «неправильный». Например, рассмотрим последнюю схему: предположим, мужчина A^1 недоступен женщине B^1 , A^2 является законной альтернативой (так как A^1 и A^2 в действительности два подразделения одной и той же секции A). Но женщина может также выйти замуж за мужчину C^1 или C^2 . Хотя это не одобряется, но и не осуждается, если партнеры выразили обоюдное согласие. Но если бы та же самая женщина (B^1) собралась выйти замуж за мужчину из ее собственной матрилинейной половины, это вызва-

ло бы всеобщее неодобрение. Раньше к обоим партнерам в соответствии с существовавшими законами были бы применены суровые наказания, однако сегодня они смягчены, да и мало кто проявляет интерес к этому.

Полуполовины

Вблизи залива Карпентария обнаружено то, что Радклифф-Браун [1930—1931] назвал полуполовинами,—четыре имеющих названия подразделения, каждое из которых, в свою очередь, состоит из двух безымянных патрилинейных подразделений. Элькин [1954, с. 404—407], рассматривая их, добавляет, что они распространяются вплоть до Центральной Австралии. Пользуясь теми же условными знаками (A^1 , A^2 и т. д.), рассмотрим схему Радклифф-Брауна [1930—1931, с. 40—41], относящуюся к племени мара, которая была взята непосредственно у Спенсера [1914, с. 60—64].



По виду эта структура напоминает структуру подсекций, если проследить по системе племени мангарей, составленной Спенсером, где он применял те же термины, что и Элькин [1950а, с. 15], для обозначения обычных подсекций.

Объяснение. Мурунгун и Мумбали, точно так же как Бурдал и Гуйал, вместе образуют так называемые патрилинейные половины. Закон запрещает мужчине жениться на женщине, принадлежащей к той же полуполовине, что и его мать. Например, у мужчины Мурунгун мать Бурдал; его женой должна быть женщина Гуйал (из противоположной половины). Смежные поколения четко разграничены. Например, мужчины с женами Бурдал отделяются от мужчин с женами Гуйал (из противоположной половины).

Общие положения

Постараемся обобщить все, что мы знаем о распространении различных форм социальной организации, особенно половин, секций, подсекций, кланов и т. д., у аборигенов Австралии. При составлении карты и комментариев к ней использованы материалы

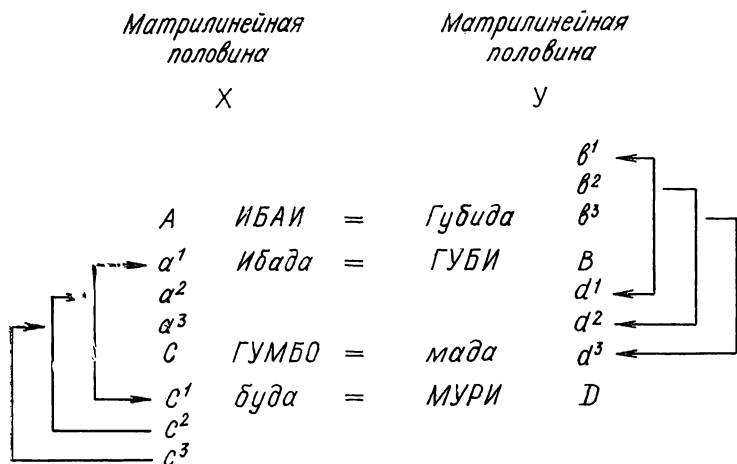
следующих авторов: Дж. Мэтью [1899], Томаса [1906а], Хауитта [1904, с. 88—293], Рохейма [1925], Радклиффа-Брауна [1930—1931], Элькина [1938—1954], Фалькенберга [1948, с. 22—36; 1962], Леви-Стросса [1949, с. 189—287], Сервиса [ссылка на Доул и Карнейро, 1960, с. 416—436].

Данные Хауитта, суммируемые ниже, относятся главным образом к Юго-Восточной Австралии и близлежащим областям Центральной Австралии.

а) Системы, имеющие два класса, с матрилинейным счетом происхождения. Это матрилинейные половины. Племя диери является примером матрилинейных и патрилинейных тотемических групп (кланов) *маду* и *биндара*. Человек в этом племени имеет особую связь с патрилинейным тотемом его матери (*мадуга*) и матрилинейным тотемом его отца (*маду*).

б) Системы, имеющие четыре подкласса и матрилинейный счет происхождения. Это матрилинейные половины с подразделениями на секции и матрилинейные тотемические кланы. Примером может служить племя камиларои.

Интересна связь с матрилинейными тотемическими кланами. Схематически эта система выглядит следующим образом:



Объяснение. Прописными буквами обозначены мужчины, строчными — женщины, цифры 1, 2, 3 обозначают принадлежность женщин к разным тотемическим кланам: *b* 1, 2, 3 половины «У» — это кланы кенгуру, поссума, гоаны и соответственно то же самое для *d* 1, 2, 3. А *a* 1, 2, 3 и *c* 1, 2, 3 половины «Х» — это кланы эму, бандикут, черной змеи.

Эта система не лишена сходства с организацией полуполовин племени мара. Мужчина или женщина должны принадлежать к той же половине и тому же тотемическому клану, что его или ее мать, но не к той же самой секции. Мужчина любого тотемического клана, принадлежащий к определенной секции, может жениться на женщине из любого тотемического клана той секции противоположной половине, в которой ему разрешено жениться. Однако при счете происхождения тотемический клан, к которому

будут принадлежать дети, определяется кланом матери. Существуют варианты такой организации [см.: Хауитт, 1904, с. 204], где основное значение имеет матрилинейный счет происхождения. Как отмечает Радклифф-Браун [1930—1931, с. 231], в этом случае «секции являются подразделениями не всего племени, а лишь тотемических кланов».

в) Системы с четырьмя подклассами и патрилинейным счетом происхождения, т. е. патрилинейные половины с подразделениями на секции и кланы.

г) Системы с восьмью подклассами и матрилинейным счетом происхождения, т. е. системы подсекций. Хауитт [1904, с. 118] говорит о патрилинейном счете происхождения.

д) Системы с аномальной классовой организацией (Хауитт) и с матрилинейным счетом происхождения, матрилинейными половинами, тотемическими кланами и подкланами.

е) Двухклассные системы с патрилинейным счетом происхождения: патрилинейные половины и локальные группы и/или тотемические группы.

ж) Системы, имеющие аномальную классовую организацию (Хауитт), с патрилинейным счетом происхождения, секциями, тотемическими кланами и/или локальными группами. Или же отсутствие секций или половин, возможно, с локальными тотемическими группами (или кланами): ограниченный межклановый брак.

з) Системы бесклассовой организации: отсутствие половин и секций. Племя курнаи представляет собой типичный пример такой организации. Хауитт [1904, с. 272] сообщает об экзогамных территориальных группах, между которыми заключаются браки. Хауитт приводит примеры всех перечисленных систем.

Радклифф-Браун [1930—1931, с. 41—42] составил следующую классификацию.

(а) Племена, имеющие две матрилинейные экзогамные половины.

(б) Племена, имеющие патрилинейные половины.

(в) Племена, имеющие четыре секции; эти племена, в свою очередь, могут быть классифицированы следующим образом.

1 — с матрилинейными половинами, имеющими название..

2 — с патрилинейными половинами, имеющими название..

3 — без поименованных половин.

(г) Племена с восьмью подсекциями.

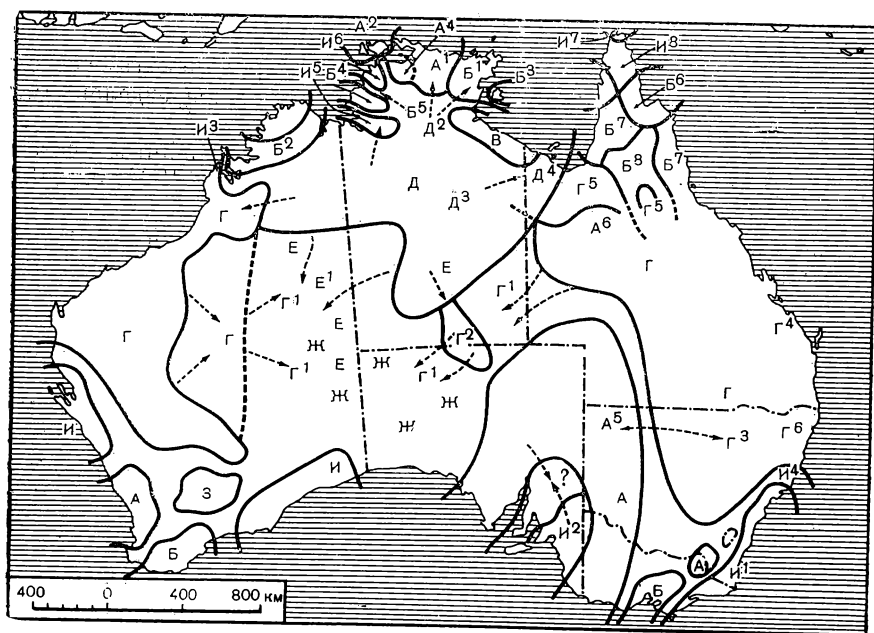
(д) Племена с четырьмя патрилинейными полуполовинами, имеющими названия.

(е) Племена с двумя эндогамными подразделениями (имеющие название пары секций).

(ж) Племена без поименованных подразделений.

Приведенная ниже карта показывает размещение различных типов социальной организации на континенте Австралии, хотя в ней отражен не весь имеющийся материал, но большая его часть. Карта основывается главным образом на работах Радклиффа-Брауна.

уна [1930—1931], Элькина [1938—1954 и т. д.] и на наших собственных; территория п-ова Кейп-Йорк исследована Шарпом [1939].



Распространение типов социальной организации у австралийских аборигенов

Примечание к карте. Эта карта показывает в общих чертах размещение некоторых типов социальной организации. Она не представляет собой полной картины, так как не учитывает систем родства. Мы говорим о системах половин, секций, подсекций и т. д. Было бы точнее говорить о них как о подсистемах, в то время как системы родства представляют собой другую подсистему. Различия в терминах родства в каждом отдельном племени связаны с различиями в других особенностях социальной организации, включая способы заключения браков [Радклифф-Браун, 1930—1931, с. 427]. Однако, создавая подобную классификацию, недостаточно сказать, например, что в одном районе существуют подсекции, а в другом — матрилинейные половин. Две или три системы могут существовать бок о бок. Группировки по чередующимся поколениям, не имеющие специального названия, являются «встроенными» в системы секций и подсекций [см.: Элькин, 1940, с. 213—215].

Ключ к карте.

А — матрилинейные половин.

А¹ — преобладание матрилинейных половин и фратрий (не

территориальная принадлежность), патрилинейно ориентированные локальные группы. Сравнительно недавнее появление подсекций.

A^2 — фратрии, основанные на матрилинейном счете родства (или матрилинейные тотемические кланы); существование патрилинейно ориентированной «орды» (общины).

A^3 — матрилинейные половины; матрилинейные тотемические кланы и патрилинейные тотемические кланы¹.

A^4 — матрилинейные фратрии, но не половины, подобные A^2 и близкие к A^1 [см.: Элькин, 1950a].

A^5 — матрилинейные половины; матрилинейные тотемические кланы и секции (как Г), эти последние, возможно, привнесены. Типичный образец — багинды.

A^6 — тотемизм матрилинейных половин и секций; также патрилинейные тотемические кланы [см.: Шарп, 1939].

В — патрилинейные половины.

B^1 — патрилинейные половины; патрилинейные кланы и диалектные союзы; появившиеся позднее подсекции.

B^2 — локальные патрилинейные тотемические кланы; патрилинейные половины. Типичный образец — унгариньин².

B^3 — локальные патрилинейные тотемические кланы и половины без названий.

B^4 — патрилинейные половины; патрилинейные локализованные тотемы. Типичный образец — муринбада, нгулунгвонга.

B^5 — патрилинейные половины, ассоциируемые с определенными тотемами. Типичный образец — варей. Спенсер [1914] сообщает о четырех секциях.

B^6 — патрилинейные половины; отсутствие секций; патрилинейные локальные тотемические кланы [Шарп, 1939].

B^7 — патрилинейные половины; нет секций; патрилинейные тотемические кланы [Шарп, 1939].

B^8 — патрилинейные половины; четыре секции с названиями; локальные патрилинейные кланы [Шарп, 1939].

В — полуполовины.

Г — четыре секции.

G^1 — области, где распространены секции.

G^2 — система секций в южной части территории, занимаемой аборигенами аранда, и система подсекций в ее северной части. Патрилинейные локальные тотемические объединения, каждое из которых специфически связано с одной половиной [Радклифф-Браун, 1930—1931, с. 321—325].

G^3 — секции; матрилинейные половины (с названиями); секции являются не подразделениями племени, как в Западной Австралии, а подразделениями матрилинейных тотемических кланов [Радклифф-Браун, 1930—1931, с. 231]. Типичный образец — вурадьери, вонгаибон, гамиларои.

*Г*⁴ — матрилинейные половины с названиями; возможны матрилинейные тотемические кланы.

*Г*⁵ — нет половин с названиями; четыре секции с названиями; патрилинейные кланы [Шарп, 1939].

*Г*⁶ — секции; патрилинейные локальные группы. Типичный образец — кумбайнгери.

Д — восемь подсекций (обычно связанных с патрилинейными локальными группами).

*Д*¹ — области, где продолжается распространение подсекций.

*Д*² — патрилинейные половины с названиями. Типичный образец — мангарей.

*Д*³ — патрилинейные половины. Типичный образец — варамунга [см.: Спенсер, 1914].

*Д*⁴ — подсекции, организованные как не имеющие названий тотемические патрилинейные половины и полуполовины; не имеющие названий «патрилинеджи» [Шарп, 1939].

Е — промежуточные системы между системами секций и подсекций.

Ж — группы, объединяющие людей чередующихся поколений (эндогамные половины); переходные системы между двумя системами по-разному называемых секций, иногда соединение двух таких систем создает «шестисекционную» систему [см.: Элькин, 1940]; патрилинейные локальные группы.

З — имеющие название пары секций, отмеченные Радклиффом-Брауном [1930—1931]. Возможны группировки по чередующимся поколениям, как в пункте «Ж».

И — нет половин или секций.

*И*¹ — «экзогамные территориальные группы» (возможно, локальные группы).

*И*² — патрилинейные тотемические локальные кланы.

*И*³ — патрилинейные локальные группы. Типичный образец — бард.

*И*⁴ — патрилинейные тотемические кланы. Типичный образец — катанг-ворими.

*И*⁵ — первоначальное отсутствие половин или подсекций, но возможны патрилинейные локальные тотемические группы; недавнее внедрение подсекций и тотемизма подсекций. Типичный образец — нангиомери.

*И*⁶ — патрилинейные тотемические локальные кланы (объединения?). Элькин [1950а] упоминает три территориальных объединения, имеющих названия. Типичный образец — вогаидж, ларагга.

И⁷ — патрилинейные тотемические локальные кланы; отсутствие названий половин или секций. Типичный образец — Торресов пролив [Шарп, 1939].

И⁸ — отсутствие имеющих названия половин и секций; патрилинейные тотемические локальные кланы [Макконнелл; Шарп, 1939].

И⁹ — в основном патрилинейные локальные культовые кланы. В одном племени взаимно заключающие браки территориальные деления. У некоторых племен возможны экзогамные матрилинейные половины [Шарп, 1939].

Рассмотрение карты (без учета организации родственных отношений) позволяет сделать такие выводы.

1. Система дуальной организации обнаруживается на очень большой территории континента. Она выражается в существовании половин, секций, подсекций или группировок по чередующимся поколениям.

2. Во всех районах основной (или одной из основных) единицей социальной организации, по-видимому, является локальная наследственная группа, по-разному определяемая и почти во всех случаях экзогамная.

3. Размещение различных форм организации не дает ключа к их происхождению или к истории распространения, кроме одного: до сих пор можно наблюдать продолжающееся распространение секций и подсекций.

4. В целом матрилинейный счет происхождения доминирует. Хотя только несколько районов обозначены *А*, те, которые обозначены *Г* и *Д*, имеют непрямой матрилинейный счет происхождения. Кроме того, в восточной и юго-восточной частях Австралии (*А*, *Г*) были широко распространены матрилинейные тотемические кланы.

Однако в определенной степени это уравнивается тем, что в центральной и северной частях Австралии и на большей части Западной Австралии (*Г*, *Д*, *Е*) наибольшее значение имеют патрилокальные группы. Было бы неправильно считать, что один из двух принципов счета происхождения исключает другой или полностью определяет общую картину, но в любой конкретной ситуации один из них наверняка играет большую роль.

5. Хотя секции и подсекции основываются на непрямом матрилинейном счете происхождения, патрилинейные и матрилинейные половины, не всегда имеющие названия, могут быть обнаружены наряду с секциями и подсекциями. Группировки по чередующимся поколениям также вписываются в эти системы [см.: Радклифф-Браун, 1930—1931; Элькин, 1954]. Системы секций и подсекций четко определяют подразделения, взаимно вступающие в брак. Они так же четко проводят общий принцип, который имеет место почти во всех системах австралийских аборигенов,

за небольшим исключением: брак формально запрещается между лицами смежных поколений.

6. Системы, о которых здесь идет речь, должны быть рассмотрены в соотношении с типами родственной организации.

7. Исследования распределения племен с различной внутренней организацией в соответствии с экологическими зонами [например, Сервис, 1960] могут исказить факты. Возьмите, например, такое высказывание: «Наипростейшие системы встречаются в прибрежных районах, которые являются самыми плодородными и наиболее густонаселенными зонами. Четырех[секционная] и, наконец, восьмиклассная [подсекционная] системы находятся соответственно в более бедных и менее населенных областях...» Этот вывод основывается на предположении, что ряд от самого простого к самому сложному таков: от отсутствия половин или секций к половинам, секциям и подсекциям. Следовательно, такое соотношение распространяется от побережья в глубь страны. Однако эта точка зрения не имеет под собой почвы: а) где нет половин или системы секций, там есть социальные тотемические объединения или кланы, нередко являющиеся частью сложной системы предпочтительных или выборочных браков; б) где обозначены половин, имеют место также другие формы организации: секции, полуполовины, фратрий или кланы и т. д.; в) системы секций и подсекций включают в себя разграничение смежных поколений и группировку по чередующимся поколениям и связаны с существованием половин; г) совсем не представляя собой самой сложной систематизации, подсекции упрощают социальную и родственную классификацию, и это одна из причин, по которой их принимают в тех районах, где раньше подсекции отсутствовали.

Западная и восточная части п-ова Арнемленд

Чтобы охарактеризовать особые нетипичные социальные объединения, вкратце рассмотрим две системы, бытующие на п-ове Арнемленд.

Первая из них наблюдается в западной части Арнемленда и характерна прежде всего для племен гунвинггу и маунг [см.: Элькин, 1950а, с. 1—20; Элькин, Берндт Р. и К., 1951, с. 253—301]. Они имеют так называемую организацию половин-фратрий, усложненную системой подсекций, которая пришла с юга полуострова. Система племени маунг очень напоминает систему, обнаруженную на о-вах Батерст и Мелвилл, но там отсутствуют названия у существующих в действительности половин, хотя фратрии распадаются на две части (см. ниже). Однако система о-вов Мелвилл и Батерст нетипична для австралийских аборигенов в целом. Точно так же обстоит дело и с племенем маунг, но оно долгое время (возможно, еще до появления здесь европейцев) находилось под сильным влиянием племен, населяющих

внутренние районы страны. Поскольку половины-фратрии обладают тотемическими чертами, они имеют сходство с уже упоминавшимися матрилинейными социальными тотемическими кланами.

Фратрия в том смысле, в каком этот термин употребляется здесь, не является корпоративной единицей. Ее члены собираются лишь во время проведения обрядов. Хотя члены фратрии называют друг друга терминами родства, они не претендуют на общее происхождение и не считают себя настоящими родственниками, а только классификационными. (В противоположность им члены клана придерживаются убеждения, что их объединяет общее происхождение, даже если они не могут проследить все звенья этой цепи.)

Во многих отношениях система фратрий напоминает обычную систему секций. Все местные жители принадлежат к одной или другой из двух половин, каждая из которых, в свою очередь, делится на две части.

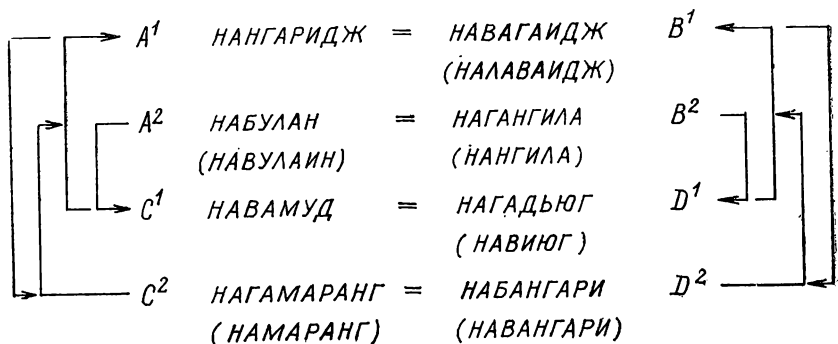
Половина 1		Половина 2
НАНГАРАИДЖГУ		НАМАДГУ
Нгаллгараидьгу		Нгалмадгу
Фратрии: А ЯРИВУРИГ		С ЯРИГАРНГУЛГ
ньиндьяривуриг	=	ньиндьяригаригулг
(огонь)		(камень; вода)
 В ЯРИЙАНИНГ		 D ЯРИВУРГА
ньиндьярийанинг		ньиндьяривурга
(солнце)		(панданус)

Объяснение. Названия женских частей подразделений даны строчными буквами, но в племени гунвинггу не употребляются особые названия для обозначения женской части фратрии. Каждая из двух фратрий входит в каждую из двух экзогамных половин, таким образом, вместе получается четыре подразделения.

А или В женится на С или D, и наоборот. Счет происхождения прямой матрилинейный, так что ребенок наследует названия половины и фратрии своей матери. В предпочтительных браках А женится на С, а в альтернативных — А женится на D.

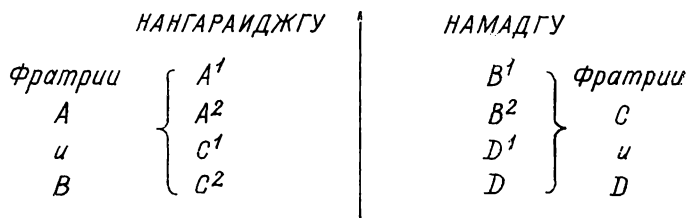
Так же как и в системе подсекций, термины родства распределяются между фратриями. В идеальном случае мужчине из племени гунвинггу следует жениться на дочери сына дочери брата его матери, дочери дочери дочери брата матери или дочери дочери брата матери матери (второй выбор: на дочери брата матери дочери сестры отца), а мужчине из племени маунг следует жениться на дочери дочери брата матери матери или дочери сына сестры отца отца. Распределение терминов родства может быть легко определено на этой основе.

Система подсекций была воспринята несколько позже 1912 г. Она вписалась в существовавшую уже систему фратрий-половин, и получилась следующая картина:



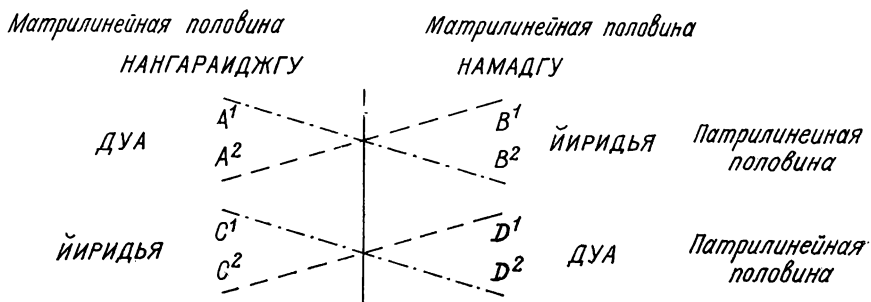
Объяснение. Названия подсекций племени гунвинггу даны в мужской форме; женская форма получает приставку «нгал» вместо приставки «на». Другие названия относятся к племени маунг, однако здесь также возможны варианты. Действуют те же принципы, как и в другой, уже описанной системе подсекций. Мужчины и сын его сына не могут жениться на женщинах из одной и той же подсекции, кроме случая альтернативного брака. Тогда мужчина и его внуки принадлежат к одной и той же подсекции; это в том случае, если A^1 женится на B^1 и имеет сына D^2 , который женится на C^1 вместо C^2 . Дети, родившиеся в результате этого союза, являются A^1 . Это имеет значение при совершении обрядов. Иными словами, при первом выборе A^1 женится на B^1 ; при втором выборе A^1 женится на B^2 . В обоих случаях жена должна принадлежать к определенной паре секций (B): брак за ее пределами считался бы незаконным.

Система подсекций соотносится с системой половин-фратрий таким образом:



В системе, существующей в западной части п-ова Арнемленд, преобладает матрилинейный счет происхождения. Однако эти племена имеют определенное социальное общение с жителями северо-восточной части Арнемленда с патрилинейным счетом происхождения. Еще до того, как поблизости от устья р. Ливерпул было создано правительственное поселение Манингрида, между ними осуществлялись контакты при посредничестве групп, которые с точки зрения счета происхождения сочетали черты обеих систем. Племена, обитавшие в районе Стьюарт — р. Ливерпул, перемещались между миссионерскими станциями о-вов Гоулберн на западе, Милингимби на востоке, и сразу же после последней войны прошла волна временной эмиграции на запад, по направ-

лению к Дарвину, внутрь материка, через Оэнпелли и вдоль побережья. На схеме в общих чертах изображена система, выработанная при соединении этих двух систем. Половины Восточного Арнемленда (патрилинейный счет происхождения) называются *дуа* и *йиридя*.



Объяснение. Благодаря соединению двух пар половин (половин племен Западного Арнемленда и половин племен Северо-Восточного Арнемленда) получились две половины с матрилинейным счетом происхождения и две половины с патрилинейным счетом происхождения, каждая половина состоит из четырех подсекций. В данном случае человек принадлежит к церемониальной половине своего отца и является полноправным наследником его знаний и ритуалов и в то же время принадлежит к матрилинейной половине своей матери.

В преимущественно матрилинейно ориентированном обществе западной части п-ова Арнемленд помимо того, что происходит, когда соприкасаются два типа систем, существует также способ счета происхождения и по отцовской линии. Он определяет принадлежность к объединениям *наманамаидж*, или *йигуруму*, или *нгвойя*, основанным на территориальном принципе, другими словами, к локальным наследственным группам. Сеть небольших патрилинейных объединений покрывает Западный Арнемленд, и каждое из этих объединений связано с определенной, имеющей свое название территорией. Если члены одного из них вымирают, то их земля, по-видимому, не занимается другим объединением, хотя бывают случаи, когда участки таких групп частично перекрывают друг друга и когда общее название большой *наманамаидж* включает несколько имен меньших групп. Принадлежность к *наманамаидж* в действительности имеет более широкое значение, но, по существу, она доказывает связь человека с отцовской стороной и его законное рождение; традиционное правило таково, что если действительный (физический) отец ребенка не является мужем матери, то по крайней мере двум мужчинам следует принадлежать к тому же объединению с патрилинейным счетом происхождения. Теоретически, за редкими исключениями, ни одному мужчине не следует жениться в *наманамаидж* своем собственном или своей матери; *наманамаидж* его матери и матери его жены должны быть различными.

В северо-восточной части п-ова Арнемленд наблюдается противоположная картина — система строго патрилинейная: основными объединениями являются *мала*, что означает «группа» или «толпа», и *мада* — объединение по лингвистическому признаку; *мада* означает «язык». В некоторых случаях они совпадают, и то, что может быть сказано об этом объединении, в равной степени относится и к другому. Каждый человек в обществе принадлежит по происхождению к специфическому сочетанию *мада-мала*. Согласно одной точке зрения, кланы подразделяются на лингвистические единицы, однако будет также верно и то, что лингвистические объединения подразделяются на кланы. Каждый клан и лингвистическое объединение непременно принадлежат к одной из двух половин и признают в целом свое единство с другими кланами или лингвистическими объединениями своей «стороны». Некоторые *мада* и *мала* находятся в особых отношениях с другими. Например, их члены являются предпочтительными брачными партнерами. К тому же бывает, что названия *мада* и *мала* смешиваются или меняются местами. Жители Западного Арнемленда, например гунвинггу, иногда говорят об аборигенах Северо-Восточного Арнемленда собирательно, называя их малаг или маларг (племена, которые имеют кланы *мала*.) Сами члены этих объединений иногда употребляют термины *миваидж* или *миваидж* для обозначения совокупности своих *мада*. Уорнер называл эту этническую группу аборигенов Северо-Восточного Арнемленда *мурнгин* — по имени *мурунгун* из половины *дуа*. Мы называем ее *вуламба*.

Оба типа объединений (и *мада* и *мала*) экзогамны и связаны с участками территорий, которые считаются унаследованными от мифических предков — прародителей. Каждое из этих объединений претендует на ряд священных мест и тотемов, связанных каким-то образом с определенным мифологическим циклом или комплексом, который может быть общим для многих таких объединений. Каждое объединение «владеет» частями различных рядов и различными священными предметами и эмблемами. Клан и лингвистические объединения построены по общему принципу, имеют общий культурный комплекс, общее религиозное и мифологическое наследие, хотя площадь, на которой они распространены, довольно велика [см., например: Уорнер, 1937—1958; Элькин, 1950а; Берндт Р., 1951а; 1952а]. Объединения, занимающие данную территорию, никогда не собираются все вместе ни для проведения церемоний, ни для какой-нибудь другой цели.

На территориях *мада* имеются священные источники, ассоциируемые с тотемическими предками-созидателями. Считается, что в этих источниках обитают души, которые дают жизнь членам *мала* и *мада*. По представлениям аборигенов, душа человека «исходит» из одного из наследственных источников отца, и таким образом патрилинейный счет происхождения имеет не только физиологическую, но и духовную основу. Если ребенок зачат вне

территории *мада* его отца, он будет членом того *мада*, на территории которого произошло зачатие, при условии, что это *мада* половины отца. Ребенок такого «смешанного происхождения» никогда не лишается допуска в *мада* его физического отца и к обрядам этого *мада*, хотя это обстоятельство может помешать ему достигнуть высокого положения. Так как обряды играют большую роль в жизни аборигенов, беременную женщину, если приближаются роды, а она находится вдали от территории *мада* ее мужа, поспешно доставляют туда. Рождение ребенка в «нужной» местности помогает уравновесить неблагоприятное положение, если он зачат в другом месте.

Мала, принадлежащие каждой половине, независимы в пределах территорий, которыми владеют определенные *мада*, связанные с ними. Их многое объединяет, но на первом месте стоит религия. Два или три объединения могут быть тесно взаимосвязаны экономическими или же родственными отношениями. Каждое *мала* и *мада* имеет как специальное название, которое может быть переведено, так и «внутренние», эзотерические, или же священные, имена, используемые только в определенных ситуациях — в местах, где проводятся обряды, или, например, в песнях. Каждое объединение связывало с этими названиями определенные обрядовые заклинания, называемые *бугали* (в половине *дуа*) или *бугалимлы* (в половине *йиридьа*). Каждому *мада* присущ свой собственный диалект. Так как половины экзогамны, члены различных кланов и лингвистических объединений одной половины должны искать супругов в другой, а не в своей, т. е. человек может жениться (выйти замуж) внутри любого *мала* или *мада* противоположной половины.

Значения названий отдельных *мала* и *мада* отражены главным образом в песенных циклах, и поэтому их не всегда легко перевести одним словом (К тому же каждое *мала*, как правило, имеет по крайней мере два названия: одно — обычное, повседневное, другое — священное, секретное.) Вот несколько примеров:

Брангу — белое облако.

Далвонгу — весенняя вода и крик болотной птицы.

Дьярваг — древесина.

Гаулвурл — дерево с густой кроной, из которого изготовляют копья.

Гулба — восточный ветер.

Йидува — личинки на разложившейся рыбе.

Маларвадьери — клан, в котором делают подрезание.

Манаидья — медоносная пчела.

Мандыгай — песчаная муха.

Манггалили — попугай.

Марагулу — кора эвкалиптового дерева.

Мурунгун — красная охра.

Нунгулрулбои — косяк молодой кефали.

Рирадьянгу — большое белое облако.

Вонгури — кричащий попугай, увидевший весеннюю воду.

Вулгара — водоворот морского прилива.

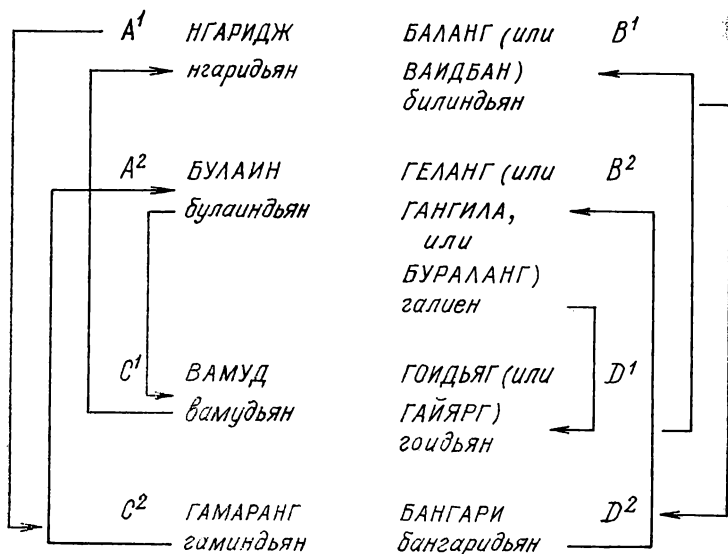
Вурулул — муха.

Вурунгугу — крик голуба.

В повседневной жизни *мада* играет более видную роль, например, как объединение, являющееся субъектом собственности на землю. К тому же территории *мада* — *мала* часто перекрывают друг друга: отдельные участки земли, принадлежащие одной половине, могут находиться на территории противоположной половины. Иногда прямо посередине территории одного объединения *мада* — *мала* располагается священное место, принадлежащее другому, относительно отдаленному объединению *мада* — *мала* той же или противоположной половины. Причины к тому могут быть разные. Например, большое по численности *мада* раскололось или же поселилось на другой территории. Каждое лингвистическое объединение или клан строит свои отношения с другими объединениями на основе родственных связей. Это, по-видимому, объясняется тем, что между определенными объединениями существуют отношения предпочтительных браков.

Так как *мада* и *мала* являются экзогамными, родители ребенка должны принадлежать к различным *мада*. Это значит, что в нуклеарной семье говорят на двух диалектах, т. е. ребенок начинает говорить на диалекте своей матери, но постепенно переходит на диалект отца. Из-за этих диалектных различий, с одной стороны, возникает вопрос обучения, а также личной и групповой идентификации, с другой — имеет место проблема языковых границ. Тем не менее диалекты достаточно схожи, и люди могут понимать друг друга, что доказывает их общее происхождение, но в то же время эти диалекты настолько отличаются друг от друга, что их особенности могут служить социальными определителями.

Система подсекций обеспечивает дополнительное признание непрямого матрилинейного счета происхождения. Об этом свидетельствует следующая схема:



Объяснение. Система следует обычным принципам. Названия женских частей подразделений даются строчными буквами (внизу). В этом районе мужчине предпочтительнее жениться на кросскузине по материнской линии. В настоящее время термины родства классифицируются по восьми категориям. Однако эти восемь подсекций действуют в четырех парах, что делает их в этом отношении эквивалентными четырехсекционной системе. Таким образом, формально существует выбор между двумя брачными партнерами. А подсекции детей мужчины зависят от подсекции женщины или женщин, на которых он женится. Если мужчина A^1 женится на женщинах B^1 и B^2 , подсекция его детей будет D^1 и D^2 . Половины организованы таким образом, что дети мужчины принадлежат к той же половине, что и он.

Острова Батерст и Мелвилл

Жителей о-вов Батерст и Мелвилл иногда называют *тиви*, что означает «люди»; *тинги* — это «человек»; обычно же островитянина с о-вов Батерст и Мелвилл называют *арагидавамини*, а группу островитян — *арагидавунуни* или *дьямулубила* [см.: Харт, 1930а, с. 167—180; Харни и Элькин, 1943, с. 228—234; Берндт Р. и К., 1957, с. 347—348; Харт и Пиллинг, 1960]. Дальнейшее изложение основано на материале, полученном во время наших собственных полевых работ в этом районе Австралии, и до некоторой степени отличается от данных Харта.

Пять фратрий (Харт сообщал только о трех) теперь организованы в две взаимно вступающие в брак, не имеющие названий матрилинейные половины.

Таким образом:

A^1	ЯРИГА (или МУНУБУГАЛА)	B^1	ВОНДАРУНГУИ (или БУДУБУНГАЛА)
A^2	ВУДУНГА (или БУМБИДИ, БУНГАБИДИ)	B^2	(I) БАНИНДЬЮГАЛА (или ВОНИНГГИДИНГА)
		B^2	(II) ЛОРИЛА (или ВАРУГВАМБИЛА, МИРУБРИАНГГАЛА)

В настоящее время люди из фратрий A^1 и A^2 могут выбирать партнеров из B^1 , B^2 (I) и B^2 (II), и наоборот. B^2 (I) и B^2 (II) считаются тесно связанными. В прошлом, вероятно, имели место внутриполовинные и внутрифратриальные браки. Каждой фратрии давалось название, связанное с Землей-Матерью (исключение представляла фратрия Вондарунгуи — «оса, мешающая медоносной пчеле»): Баниндьюгала — «место, где находится

- A¹**
 а буралибила — место, где сидела Земля-Мать
 б МИАДИНИ } панданус
 миадинга
 в МУРУБУЛУВИНИЛА } шкура летающей лисицы
 мурубугала
 г ДАНИГИНИ } летающая лисица
 данигинга
 д ДИЛАРИНИ } птица-дьябиру
 диларинга
 е МАНДУБАНИ } маленькая муха
 мандубога
- A²**
 а МУДАНГИНИЛА (или) }
 МУДАВИНГИЛА) } дикая тыква
 муданггала
 б ВУЛИНДУВИЛНГИЛА } Земля-Мать
 вулиндувила
 в бурилаувила } Земля-Мать
 г ВУДУНГАНИЛА } Земля-Мать
 вуданггала
- B¹**
 д АРИВУДУИ
 а АРАГИДУРИНИ } пушистый цветок, растущий в коре
 арагидаринга
 б ВУРЕИНДАНИ } скат-дазиатис
 вуреиндага
 в ЙЕРИНГАБИНИЛА } красная охра
 ярибунгала
 г ИЛИДИНИ } кожа Земли-Матери
 илидинга
 вольгивила } Земля-Мать
 ВУРИБИНИЛА } утренняя звезда
 вурибунгала
- B² (I)**
 д БУНГГВАДЬИНИНГА
 а АНДЬЮЛУНИ } дождь
 андьюлунга
 б ГВУРАНИ } сок камедного дерева
 гвурага
- B² (II)**
 а ЙАРИНГГУВУНИЛА } мать, покидающая свой дух
 йаринггвунгала
 б БУНГАЛИВИНИЛА } указатель местоположения (север)
 бунгаливила
 в мидьювила — птичий свист
 г ДОГАМБИНИ } маленькие птицы
 догамбунга
 д ДЬЯБИДЬЯБИНИ } муха
 дьябидьябунга

дух Матери», Вонинггидинга — «камедное дерево» и Мирубрианггала — «из Земли-Матери».

В большинстве случаев даны названия как мужской, так и женской части кланов. Очевидно, эти кланы были организованы не по территориальному признаку. Однако существовали локальные группы, которые Харт называет «ордами», а Харт и Пиллинг [1960, с. 11] — «общинами», с неопределенной и довольно гибкой патрилинейной филиацией, до некоторой степени эти группы сходны с *наманамидж* западной части п-ова Арнемленд — они служат средством сохранения по крайней мере номинальной связи с землей отца.

КЛАССИФИКАЦИЯ НА ОСНОВЕ РОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Родство — основа общественных отношений, оно определяет общую линию поведения человека. Любой человек, пришедший в чужую группу людей, чтобы вести обмен или участвовать в обрядах, всегда получал место в системе родства. Системы секций и подсекций, охватывающие более крупные группы аборигенов, чем отдельные системы родства, облегчают включение иноплеменников в местные родственные отношения.

Во всех группах аборигенов родство является двусторонним (билатеральным). Это означает, что ведется как матрилинейный, так и патрилинейный счет родства, хотя принадлежность к таким социальным объединениям, как клан, локальная наследственная группа или половина, обычно определяется происхождением по одной из линий (отцовской или материнской).

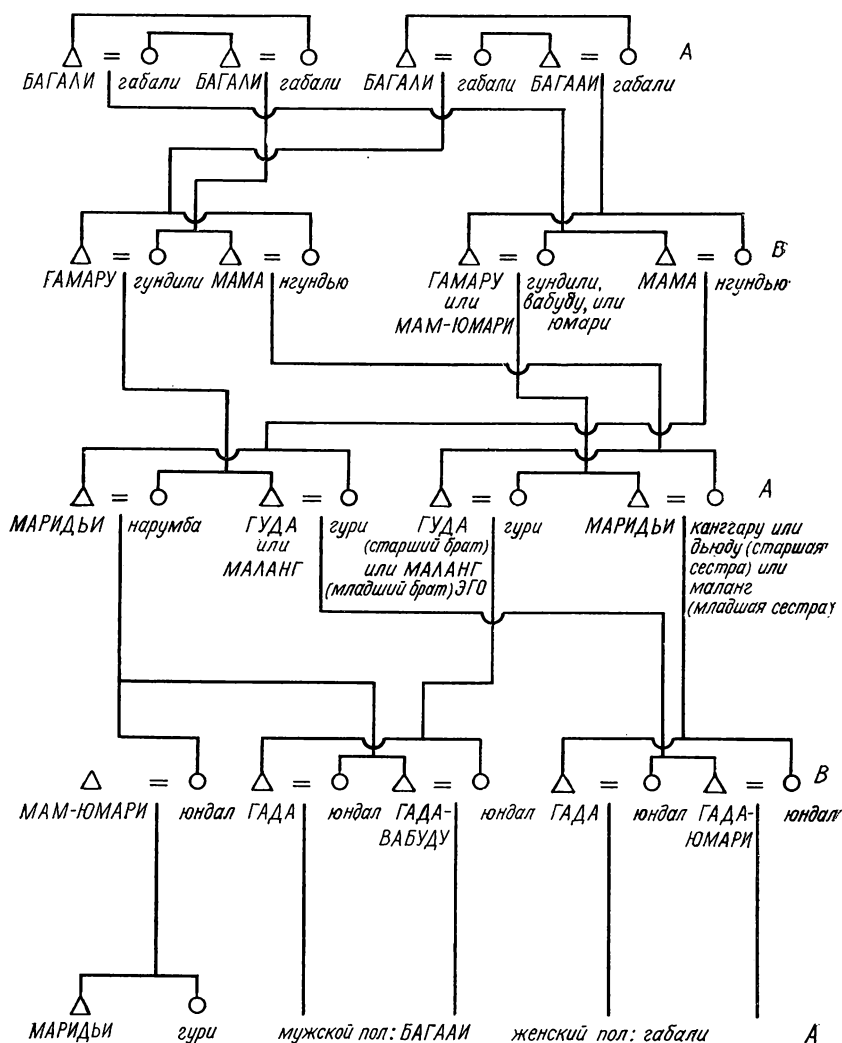
Системы родства

В классификационных системах аборигенов Австралии термины родства охватывают всех известных людей. По определению Радклиффа-Брауна [1952, с. 64; см. также 1930—1931], система «терминологии является классификационной, когда она использует термины, которые применяются не только для обозначения родственников по прямой линии, таких, как „отец“, но и для обозначения родственников по боковой линии». Сестра матери ставится в один ряд с матерью, брат отца — с отцом. Это не ведет ни к какой путанице, потому что термины указывают скорее на определенные типы родственных отношений, чем на более тонкие различия внутри их. Они, например, ничего не говорят об интенсивности чувства, которая является, безусловно, различной при взаимоотношениях между настоящим отцом и сыном или матерью и дочерью, с одной стороны, и номинальными отцом и сыном или матерью и дочерью — с другой. Человек может называть матерью нескольких женщин, но это не означает, что он не знает своей настоящей матери.

В большинстве случаев имеют место две группы терминов: одна используется людьми при обращении друг к другу, другая — когда говорят о третьем лице. Термины, составляющие эти две группы, могут быть совершенно различными, могут иметь определенное сходство или, наконец, как в Западной пустыне, могут быть почти тождественными. Однако может существовать и третья группа терминов, которые употребляются в особых случаях (например, в Западном Арнемленде ряд таких терминов приводится в схеме системы родства гунвинггу).

Ниже приведены две схемы, представляющие части двух систем родства. Схема 1 иллюстрирует в упрощенной форме систему родства племени андингари (Большая пустыня Виктория). По существу, это система родства типа алуриды.

СИСТЕМА РОДСТВА ПЛЕМЕНИ АНДИГАРИ



Ключ: Δ - мужской пол; $\bigcirc$ - женский пол

Объяснение. Система представлена с точки зрения мужчины, называемого здесь Эго. С точки зрения женщины, система будет иметь несколько иной вид, добавится по крайней мере еще один термин (для жены брата/сестры мужа). На схеме термины родства сгруппированы в соответствии с объединениями по поколениям (A и B); кроме того, мужчины, заключая браки, могут обмениваться сестрами (обычай, называемый в районе Улдеа *барани*). Предпочтительная форма супружества для мужчин — с дочерью

Объяснение. Система родства гунвингту испытала влияние систем родства других племен. На схеме показаны два типа браков. Первый — с *гага-ли*, которая может быть дочерью дочери дочери сестры отца, дочерью дочери дочери брата матери или дочерью дочери брата матери матери. Второй тип брака — с кросскузенком/кузиной по материнской или отцовской линии (см. также схему 1). Мужчина и его жена называют своих детей различными терминами, но его сестра — тем же термином, что и он, — *гулун*. Брат жены, говоря о ее детях, пользуется теми же терминами, что и она.

Следовательно, здесь мужчина, Эго, женится на женщине своего поколения или поколения своих внуков. Так же поступает его ГАГАГ (брат матери матери), который женится или на *ганьюлг*, или на *гаали*. Это указывает на представление о тождестве между мужчиной и братом матери его матери, что очень важно для общества, в котором преобладает матрилинейный счет происхождения. Это же характерно и для сестры мужчины. Интересно отметить, что в племени гунвингту, как и в племени маунг, имеется специальный термин (взаимный) для матери матери матери, тем самым подчеркивается важность материнского счета происхождения.

Некоторые из тех же самых терминов используются в разговоре о действительных родственниках, например: *нгаруг нгабад* — мой отец; *нгаруг дьябог* — моя старшая сестра. Моя мать — *нгаруг гарад*. Кроме того, существуют общие термины для третьих лиц: *гонгуму* — отец; *нгаалгонгуму* — сестра отца; *нгаалбайдьян* — мать; *баидьян*, или *баидьян-рангем* — брат матери. Термин *нарангем* употребляется в разговоре с девушкой или женщиной о ее брате, а термин *нгаалдалунг* — в разговоре с мужчиной о его сестре. В разговоре с мужчиной его сына называют *бейвуд*, а дочь — *нгаалбейвуд*; *вуд* — ребенок или отпрыск. Есть еще одна группа терминов, которые употребляются по отношению к третьим лицам. Это термины, состоящие из глаголов, изменяющихся по лицам и числам, и (иногда) личных местоимений. Глаголы чаще употребляются в форме прошедшего времени. Приведем примеры: *нгуда нгунбонанг* — твой отец, *нунгга бибонанг* — его или ее отец и т. д. Буквально эти термины переводятся так: «он увидел твой дух во сне» или «он увидел его дух во сне». Термин, которым обозначаются сибинги одного пола, а иногда разных полов, можно перевести как «стоят вместе» или «находятся вместе». Твой брат — *нгуда нгунедангин* (смысл таков: «он стоит вместе с тобой»). Его брат — *нунгга бенедангин* («он стоит вместе с ним»).

Кроме того, существуют термины, употребляя которые два человека, говорящие о третьем, должны учитывать не только свои личные отношения к упоминаемому родственнику, но и отношения собеседника. Возьмем простой пример: женщина, говорящая с мужем об их общем сыне, будет называть его *навейн* (дочь — *нгаалвейн*), и ее муж будет пользоваться тем же термином. Или же женщина, говорящая со своей сестрой об их матери, будет пользоваться термином *нгаалангалаингу*, и сестра будет пользоваться тем же термином. Для брата же матери существует термин *нангалаингу*. Женщина в разговоре со своей *мага* о своем (или своей) *гулун* (если ее *мага* в иной ситуации называет этого человека своим сыном или дочерью — *дьеде*) употребляет термин *нгорбеилгу*, а *мага* — термин *нгорбеил*. Если же женщина разговаривает со своим *гандьюлг*, кросскузенком, о своей *гагаг* (которую он в других ситуациях называет *гандьюлг*), она называет ее *нгаалминдьяднго*, а он — *нгаалминдьяднгани*. Однако если он называет эту женщину в других ситуациях *мага*, то они употребят термины *нгаалвиенгвари* и *дьевиенг*.

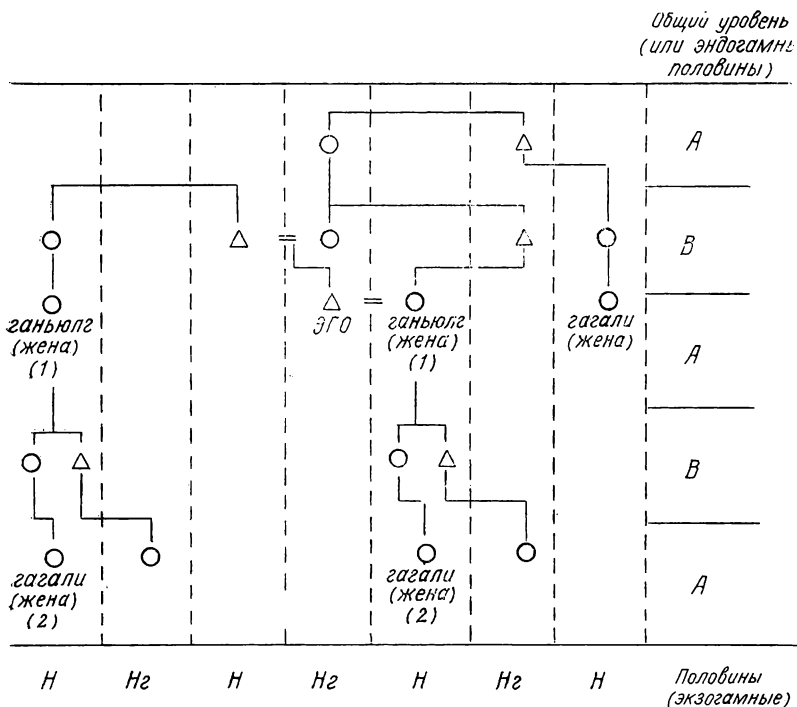
Еще одна группа терминов — часть специального словарного состава, употребляемого в разговорах между мужчинами и женщинами, которые являются тещей и зятем — *нгаалгурн* и *НАГУРНГ*. Например, *нгуда нгунмодменг* означает твой отец; *нгуда нгунмуламодемнг* — твоя мать или брат твоей матери; *нгуда* — обычно местоимение «ты» в языке гунвингту.

Система родства племени гунвинггу в действительности намного сложнее, чем показано здесь [см.: Элькин, Бердт Р. и К., 1951a].

Действует ли она в сочетании с поименованными половинами, секциями и подсекциями или же независимо, система родства также определяет выбор партнеров в браке. Сегодня правила заключения браков соблюдаются значительно менее строго; племена аборигенов рассеяны, и их численность сократилась, поэтому в некоторых районах уже нет достаточного количества людей, принадлежащих к категориям, которым предписаны взаимные браки.

СХЕМА 3

ДЕЛЕНИЕ НА ПОЛОВИНЫ В КОРРЕЛЯЦИИ С СИСТЕМОЙ РОДСТВА. ПЛЕМЯ ГУНВИНГГУ



Примечания: Н - Намадгу
Н₂ - Нангарандьгу
(2) или (1) - жены не ЭГО

Распространение секционных и подсекционных систем привело к более широкому выбору возможных брачных партнеров. Но, по-видимому, в этом отношении всегда была некоторая свобода,

и так называемые предпочтительные варианты брака не были самыми многочисленными. Вероятно, всегда были отклонения от правил — дозволенные и недозволенные. Другими словами, такая система предусматривает идеальную модель организации отношений родства, но подробный анализ генеалогий показал, что на практике такой модели не всегда следовали.

Мы не могли бы сказать, что в районах, где преимущество отдается браку между мужчиной и его кросскузиной по материнской линии, дочерью брата его матери, все браки заключаются именно так.

Хотя некоторая работа в области изучения систем родства аборигенов была проделана еще до того, как этим начал заниматься Радклифф-Браун, он первый поставил проблему на научную основу и указал на некоторые неправильные представления о социальной организации австралийских аборигенов, которые были распространены в этнографической литературе. В 1930 г. он опубликовал четыре статьи, позднее изданные как монография. Он попытался собрать всю имеющуюся информацию по этой теме и подготовить план дальнейших изысканий. Хотя эта его исследовательская работа была вехой в то время и сегодня ее считают классической, однако не следует закрывать глаза на тот факт, что ряд обобщений Радклиффа-Брауна недостаточно подкреплен этнографическим материалом. Более того, ученый рассматривал только идеальную или сконструированную картину и не исследовал реальных вариантов родственных отношений.

Радклифф-Браун, рассмотрев 50 отдельных типов систем родства, предположил, что на всем континенте фактически имел место только один специализированный тип системы родства, развившийся в ряд подтипов. Элькин [1938—1940; 1954] также считает, что аборигены, по существу, однородны в своей социальной организации. В 1951 г. Радклифф-Браун выделил четыре ключевых типа системы браков: карьера, кумбаингери, араанда и карадьери; Элькин [1954, с. 49—79] — пять: карьера, карадьери, араанда (или ньюл-ньюл), алуридьа и унгариньин. Их характерные черты следующие.

1. Карьера (гариера) (р. Де-Грей). Членам племени разрешено вступать в браки с кросскузенами.

2. Карадьери (гагадьери) (район Ла Гранж). Брак разрешается только с кросскузенами по материнской линии.

3. Араанда (а также племя ньюл-ньюл). Не разрешается никаких браков между кросскузенами, однако разрешен брак между троюродными сестрами и братьями (детьми кросскузенов); идеальный вариант — брак с дочерью дочери брата матери матери.

4. Алуридьа (а также племена бард и северные ньюл-ньюл). Отсутствуют половины, секции и подсекции; кросскузены называются братом и сестрой, кросскузены матери и отца соответственно называются братьями и сестрами матери и отца; брак между кросскузенами запрещен, но брак между троюродными братьями и сестрами допускается.

5. Унгариньин (к югу от хребта Кинг-Леопольд). Браки кросскузенов не имеют места, но термины родства применяются к членам локальных групп или кланов. «Если мужчина одного клана является братом матери

какого-то лица, каждый мужчина этого клана, независимо от возраста, является также „братом матери“ данного лица и каждая женщина клана является его „матерью“. По определению Элькина, это «вертикальная система», где применяются одни и те же термины для представителей смежных поколений, а предпочтительный тип брака — с дочерью сына брата матери отца.

Элькин полагает, что у аборигенов Австралии столько же типов систем родства, сколько языков, но что все они «основываются на схожих принципах». Различия между ними тоже важны, потому что они «связаны с различиями в правилах заключения браков и общественного поведения». Основные типы систем родства, подобные указанным выше, могут быть использованы лишь как модели, чтобы облегчить сравнение. Очевидно, при полном сравнении необходимо также принять во внимание как допускаемые альтернативы в выборе супругов, так и практикующиеся у данного населения в течение определенного периода типы браков и других союзов. Структурная основа определенной системы родства может быть выведена на основании анализа типа предпочтительных браков, признанных в данном обществе, и набора и распределения терминов родства. Однако ряд исследований систем родства в большей мере затрагивает форму и структуру, чем процесс. В условной диаграмме или схеме в таких случаях все примеры, которые получают исходя из основного (идеального) типа брака, носят искусственный характер. Мы не всегда знаем о том, как люди, объединенные определенными отношениями, ведут себя в разных ситуациях.

Элькин [1938—1940; 1938—1954] исследует некоторые детали специфических систем. Он, например, анализирует материал о племени диери (оз. Эйр), обращая внимание на некоторые ошибочные интерпретации Радклиффа-Брауна, а также рассматривает неправильные или альтернативные браки, которые он относит на счет иноземного влияния. Элькин утверждает, что родство не существует в вакууме. Отдельные люди, говорит он, принадлежат к группам, их членство определено на основе пола и возраста, языка и общей культуры (племени), владения определенной территорией (локальная группа, клан, орда или община), положения в системе родства и семейного статуса (семья, секция, половина и т. д.). Структура взаимоотношений объединяет людей внутри более широкого круга социальной и экономической жизни [Элькин, 1938—1954, с. 25, 80]. Элькин [1933] настаивает также на том, что социальная организация должна быть рассмотрена на фоне тотемизма. Он понимает, что система родства племени диери [Элькин, 1938—1940, с. 49], например, «требует знания племенных тотемических верований и организации». Обращая внимание на то, что отношения родства должны рассматриваться с учетом всех способов заключения браков, он подчеркивает и их более широкое социальное значение. Так, обязательства и ответственность, обусловленные родством, оказывают влияние на всю жизнь.

человека, определяя, что он (или она) должен или не должен делать по отношению к людям, которых он считает своими родственниками, а значит, по отношению ко всем, кто включен в сферу его общения — как в повседневной жизни, так и в переломные моменты жизни, большие и малые, например при рождении или прохождении инициации, вступлении в брак или смерти [Элкин, 1938—1940, с. 335, 383].

Работа Уорнера [1937—1958] об аборигенах центральных районов северной части п-ова Арнемленд, несмотря на некоторые этнографические слабости, содержит обилие материала о родственных отношениях и социальных и культурных взаимосвязях, а также живые и детальные описания отношений между людьми. Его работа стимулировала изучение этих вопросов и вызвала полемику, которая продолжается до настоящего времени [см., например: Радклифф-Браун, 1951, 1956; Лоуренс и Мердок, 1949; Леви-Стросс, 1949; Лич, 1951; Берндт Р., 1951, 1957]. Для Леви-Стросса тип системы родства мурингин является стержневым в социальных структурных исследованиях не из-за его замысловатости, а потому, что Уорнер дал тщательное и обширное исследование этой системы.

Работа Урсулы Макконнел [1939—1940] по социальной организации аборигенов п-ова Кейп-Йорк служит дополнением к работам Шарпа и Томсона, однако она глубже по своему содержанию. Обращает на себя внимание явление, которое исследовательница называет младшей возрастной системой брака. Среди членов племени викмункан (вигмунган) используются разные термины применительно к старшим и младшим братьям матери. Система эта покоится на признании специфических возрастных линий независимо от реального возраста человека. Мужчины старшего поколения, относящиеся к младшей линии происхождения (например, мужчина старшего возраста, принадлежащий к линии происхождения младшего брата своего отца), женятся на женщинах младшего поколения, которые, однако, принадлежат к старшей линии происхождения (к примеру, женщина, которая приходится человеку дочерью старшего брата матери), но не наоборот. Это превращает систему в нисходящую возрастную спираль с внутренними браками между различными поколениями в старших и младших возрастных линиях [Макконнел, 1940, с. 435]. «Система действует только в одном направлении, т. е. мужчины женятся „вниз“, а женщины выходят замуж „наверх“. Мужчины женятся на женщинах своего собственного поколения из младшей линии или более молодого поколения из старшей линии. Они не могут жениться на женщинах старшего поколения, принадлежащих к младшей линии» [Макконнел, 1940, с. 448]. «Таким образом, система действует в одностороннем снижающемся возрастном направлении и только совершает обратный поворот в случае женитьбы мужчин из самой младшей линии... на женщинах младшего поколения из самой старшей линии, которая замы-

кает систему нисходящей возрастной спирали» [1950, с. 108]. Если этот обычай нарушается, изменяется терминология и сохраняется тип отношений родства. Эта система младшего возрастного супружества, характерная для племен п-ова Кейп-Йорк, сосуществует с младшим сороратом (когда вдовец получает взамен умершей жены ее младшую сестру) и левиратом (когда вдова переходит к младшему брату ее умершего мужа). У. Макконнел подчеркивает односторонний характер этой системы.

Урсула Макконнел [1950, с. 107—115] провела сравнение систем браков у аборигенов п-ова Кейп-Йорк, особенно в отношении одностороннего кросскузенного брака (т. е. брак с кросскузенами по одной линии, а не по обеим), однако это исследование не привлекло особого внимания ученых. Те, кто знаком с материалами, характеризующими родство у австралийских аборигенов, помнят, что Радклифф-Браун [1951] считал систему йир-йоронт (йир-йоронд), племени, изученного Шарпом [1934], обособившимся типом системы родства типа *мурнгин* (*вуламба*). Это предположение, как считает Макконнел, нуждается в пересмотре в свете последних сравнительных данных. Далее она приводит некоторые данные, имеющие отношение к правилам заключения браков,— переводы из текстов аборигенов [Макконнел, 1940, с. 438—439]. Ее цель — дать описание системы в действии [Макконнел, 1934, с. 313—314], извлекая из нее общие понятия о характере и функциях структуры родства. Она выделяет три основных положения.

1. Первостепенное значение действительных близких родственных связей при употреблении терминов родства: именно на личных, интимных связях основывается структура родственных отношений.

2. Применение этих терминов к более широкому кругу классификационных или состоящих в косвенном родстве людей: родство распространяется далеко за рамки этих более близких отношений, сфера лиц, охваченных системой родства, представляет собой постоянно расширяющийся круг людей, находящихся в потенциальных и косвенных родственных отношениях. Такими факторами являются, например, сорорат и левират, клановая организация и обычай жениться на женщине, находящейся в определенных отношениях с мужчиной. Эти менее близкие, потенциальные и косвенные родственные отношения образуют внешние слои, обрамляющие главные, личные связи.

3. Как продолжение пункта 2 — применение в целях упорядочения общественных отношений абстрактных понятий о родстве ко всем членам сообщества путем распространения старых родственных отношений и создания новых. Для аборигена естественно считать родственными весьма далекие связи и использовать формальные модели родственных отношений, включая в систему родства всех членов общества, не проследивая их действительных родственных связей. Таким образом, все члены общества занимают свои места и формально «подводятся» под определенный тип родственных отношений. Другими словами, система родства характеризует общую картину социальных отношений, учитывает такие факторы, как степень близости и степень родства, и служит для того, чтобы указывать правила поведения, о которых как бы «сигнализируют» сами термины родства.

Сообщение Лоуристана Шарпа [1943b, с. 404—431] о системе социальной организации племени йир-йоронт использовано Рад-

Радклифф-Брауном при изложении некоторых общих соображений. Исследование Шарпа не такое детальное, как Урсулы Макконнел, и не такое обширное с географической точки зрения, как у Элькина. Однако оно весьма интересно. «Представления о родстве, регулирующие эмоции и поведение, которые проникают во все сферы социальной жизни племени йир-йоронт, трудно переоценить», — говорит Шарп [1934b, с. 412]. Считается, что эта система напоминает так называемую систему *мурнгин*, описанную Уорнером [1937—1958], так что для сравнения она представляет значительный интерес. Здесь, как и во всех обществах аборигенов, в большей или меньшей степени имеет значение вопрос статуса, и это выразилось в специфических отношениях. Шарп пишет о «„слабых отношениях“, сбалансированных „сильными отношениями“». Он считает, что «это необходимо для общества, в котором всякие активные личные отношения, по крайней мере между мужчинами, включают определенные и признанные отношения превосходства и подчинения... Даже при отдаленных связях всегда присутствует элемент превосходства и подчинения» [1934b, с. 419]. Это неравенство, отражающееся в терминологии родства, проявляется в поведении людей, связанных родством, а также в асимметричной или односторонней системе преимущественных браков.

Кроме того, Станнер [1933a, с. 389—405] в своей работе рассматривает взаимосвязь тотемизма и системы родства в северо-западном районе Северной Территории, на р. Дейли, а также в племенах нангиомери [1933b, с. 416—417], дьяминдьюнг [1936a, с. 441—451] и муринбада [1936b, с. 186—216]. Радклифф-Браун полагал, что исследование структуры племени муринбада имело большое значение, так как оно показало, как система отношений в этом племени смогла инкорпорировать заимствованные подсекции. Это было ранее рассмотрено Элькином [1933; 1938—1940; 1950b, с. 1—20]. Станнер также подчеркивает разрыв между идеальными и действительными системами родства, которые в то время еще не были нарушены влиянием европейцев. Филлис Каберри [1939, с. 109] также уделила внимание отношениям родства в восточной части Кимберли, в основном вопросу о брачных отношениях; она рассмотрела отношение отдельных лиц к вопросам родства и ту его степень, при которой женщины считают родство ограничивающим или увеличивающим их свободу; исследовала ситуации, в которых требования родства отвергаются, частоту этого явления, когда оно имеет место при альтернативных браках и таких, которые считаются «неправильными» [1939, с. 115—130]. Это те вопросы, которые, как она считает, должны быть рассмотрены до того, как будут проведены исследования «прав, привилегий и обязанностей супругов» [1939, с. 109].

Во времена и со времени Радклиффа-Брауна основные исследования по этой теме были осуществлены Элькином, Уорнером, Шарпом, Урсулой Макконнел, Станнером, Филлис Каберри, Хар-

том, Пиддингтоном, Т. Штреловом, Фраем, Роузом, Томсоном, Олив Пинк, Тиндейлом, Капеллом, Ломмелем, Петри, Фалкенбергом, Мэри Рэй, Мегитом и нами. На эту работу ученых вдохновили Радклифф-Браун и Элькин. Большая часть собранных этими исследователями материалов еще не опубликована.

Стандарты поведения, предписываемые родством

Термины родства — только часть любой системы родства. Столь же важным является поведение, связанное с ним. Быть в определенных родственных отношениях с данным лицом — значит гораздо больше, чем просто использовать соответствующие обозначения или термины; это значит следовать в большей или меньшей степени тому, что считается правильной линией поведения в отношении его или ее. Это могут быть требования полностью избегать кого-то, ограничить общение с кем-то и проявлять осмотрительность в общении и т. д. Правила поведения могут допускать относительно свободное общение, взаимную фамильярность и шутки. Кроме того, существуют взаимоотношения, при которых особое значение придается сотрудничеству в повседневных делах или в ритуальной сфере.

В Западной пустыне термин *юмари* обозначает «табу» или «избегание» (см. схему 1). Мужчина должен избегать своих тещу (*вабуду* или *юмари*), тестя (*вабуду* или *гамару*), брата жены или мужа сестры (*маридьи*) и брата матери жены (*мам-юмари*, т. е. «отец-табу»). *Гада-вабуду*, муж дочери, обозначает «сын по инициации». Мужчина называет жену своего сына *юнда*, а она называет его термином *мам-юмари*, означающим, что женщина не может свободно общаться со своим свекром. В Большой пустыне Виктория у аборигенов, говорящих на языке бидьяндьяра, предполагаемый тесть мальчика делает ему обрезание, а его *маридьи* (брат будущей жены или муж сестры) держит крайнюю плоть. Таким образом, термин для отца жены обозначает «инициатор»; противоположный термин, которым зовется зять, — *гада-вабуду* — «сын по инициации» или *гада-юмари* — «сын-табу». Особые отношения — *булга* — устанавливаются также между иницируемым и *маридьи*. Если при обряде инициации присутствовало два или более *вабуду*, то новообращенный, став социально взрослым, имеет право на две и более жены. Так как эти термины расширяются классифицирующим путем по всей группе, ясно, что такие отношения меняются в зависимости от интенсивности взаимосвязи. Большинство из них подразумевают особые обязательства. Считается, что мужчина должен делать подарки отцу, матери и братьям жены, чтобы компенсировать ими потерю дочери и сестры. Он также должен вознаграждать мужчин, которые посвящают его. Когда происходит обмен братьев и сестер при заключении браков, то, что дается в качестве подарков близким родственникам, в той или иной форме возвращается.

Наиболее строгой табуации подлежат взаимоотношения мужчины и его тещи. Им даже не разрешено произносить имена друг друга, а иногда и разговаривать (третье лицо может служить посредником в их разговоре). В их разговорах употребляется особая лексика или же применяется язык жестов. Часто женщина идет другой дорогой или прячется, если ее предупреждают, что навстречу идет человек, которого она называет мужем дочери. В степных районах Северной Территории теща в этом случае прикрывает голову куском коры бумажного дерева или платком. Таким образом, два человека, состоящие в таком родстве, должны избегать встреч лицом к лицу или любого длительного или близкого общения. Люди племени гунвинггу говорят, например, что если эти двое стоят слишком близко друг к другу, то мухи перелетают с одного на другого и происходит запрещенный контакт. Поэтому им следует разговаривать на некотором расстоянии, пользуясь словарем *гунгурнг*, предназначенным для общения между женщиной и его *нгаггурнг* (тещей).

Все это способы решения проблемы, как сохранить социальную дистанцию между двумя людьми, не слишком нарушая заведенный порядок жизни, в тех ситуациях, когда не так просто обеспечить полную изоляцию. В западной части п-ова Арнемленд чаще, чем в других районах, таких, как, например, Западная пустыня, женщина живет в той группе, где ее дочь и муж дочери; и существующие правила дают ей возможность соблюдать запреты в отношениях с зятем, не создавая особых неудобств для людей, окружающих их. Однако пример племени гунвинггу очень хорошо демонстрирует и противоположную сторону этого явления — тесное сотрудничество определенного типа, которое как бы подчеркивается правилами избегания. Мужчина может понуждать дочь дочери своей родной сестры, его *гагаг*. «Не отдавай свою дочь никому, только моему сыну. Неправильно отдавать ее кому-либо, кто не обращается к тебе на языке *гунгурнг*, а говорит только открыто». И женщина, оказавшись в беде, может рассчитывать на помощь мужа дочери или человека, которому ее дочь обещана в жены. По правилам, если кто-нибудь оскорбляет женщину и зять слышит это, он должен защитить ее, и, если ее ранили или убили и он знает об этом, он должен отомстить за нее, как говорят, «он не может смотреть на ее кровь». Связь между двумя женщинами, которые являются *нгаггурнг* по отношению друг к другу, или между двумя мужчинами — *нагурнг* характеризуется еще более явным переплетением ограничений во взаимоотношениях и взаимопомощи. Однако между представителями противоположных полов (тещей и зятем), в особенности тогда, когда их отношения ратифицированы, если можно так выразиться, формально правильным соглашением о браке, эта связь имеет положительный характер, а отрицательные черты ее служат лишь для того, чтобы придать ей больший вес.

Отношениям, требующим избеганий и взаимной сдержанности, не следует искать объяснения только в сексуальной сфере, и совсем не обязательно они выражают вражду. Очевидно, такие отношения, отличающиеся смешанными по своему характеру требованиями к поведению людей, свидетельствуют о том, что в той сфере общественных отношений, которую они представляют, конфликты возникают чаще, чем в других. Правилам, предписывающим взаимопомощь, верность, соблюдение общих интересов, даже сильную привязанность, противостоят правила, требующие выполнения обязанностей и обязательств другого свойства. Юмор — одно из средств предупреждения конфликтов. (Шутки на тему о теще/свекрови характерны для многих обществ.) Другим средством служат табу, запрещения и ограничения. Но между первым и вторым не такая большая разница, как это может показаться, а некоторые отношения содержат элементы и того и другого.

Источником возникновения конфликтов между тещей и зятем могут быть их родственные отношения к третьему лицу (т. е. к женщине, которая является дочерью одной и женой другого), особенно когда их ожидания в отношении друг друга не оправдываются. Или же причина может заключаться непосредственно в их личных взаимоотношениях, как, например, потенциальных мужа и жены или любовников. Термины, предусматривающие избегание, применяются не только к действительным родственникам и свойственникам, но и к классификационным родственникам и свойственникам.

В некоторых районах Австралии мужчина может быть абсолютно свободен в разговоре с сестрой отца. Она может расцениваться как отец женского рода, как у гунвинггу, где сестра отца в ряде отношений приравнивается к братьям отца, однако у гуинггу эти отношения не допускают подшучиваний. Существуют и другие виды свободных родственных отношений. В Большой пустыне Виктория все женщины, которых мужчина называет *гури* — «жена», являются его потенциальными женами или возлюбленными. Однако, если они замужем, нужно прежде получить разрешение мужа. Отношения кросскузенов, *дувеи-галеи*, в северо-восточной части п-ова Арнемленд (сын сестры отца — дочь брата матери) очень похожи. Такими же являются отношения *ганьюлг* и *гагали* в племени гунвинггу в западной части п-ова Арнемленд и *мамам* — в племени маунг. Между обоими полами *ганьюлг* или *гагали* фамильярность считается в порядке вещей.

Обычно существует устойчивая эмоциональная связь между мужчиной и его родной сестрой, хотя их отношения отмечены также некоторыми чертами принуждения. Например, на п-ове Арнемленд, если мужчина слышит, что его сестру ругают или оскорбляют, или если муж бьет ее или ругается с ней в его присутствии, он берет свои копья и грозит ими всем своим се-

страм, действительным и классификационным, включая и ту, которая непосредственно участвует в ссоре, как бы призывая их вести себя более осмотрительно. Смысл этого действия заключается в том, что мужчина ответствен за доброе имя любой женщины, которую он называет сестрой, и, чем теснее родственные отношения, тем ответственность больше. Особенно в условиях многолюдной стоянки женщина никогда не может быть застрахована от того, чтобы кто-то из ее «братьев» не услышал спор, в который она втянута. А это опасно для нее. Следовательно, ей надо быть осторожной, чтобы не оказаться вовлеченной в ссору, избегать действия, которое может опозорить ее «брата». Ей также не следует допускать, чтобы ее «брат» был свидетелем ее близости с мужем; мужчина также должен избегать этого в присутствии любой женщины, называемой им сестрой. Более того, в западной части п-ова Арнемленд мужчина обязан говорить только шепотом, если рядом находится его настоящая сестра. Они должны избегать говорить непосредственно друг с другом, и ему запрещено произносить ее имя (между прочим, табу на произнесение имен весьма распространено в Арнемленде). Тем не менее считается, что мужчины должны охранять интересы своих сестер, особенно родных. Они заботятся о сестрах, чтобы обеспечить мужей своим собственным дочерям, так как в идеальном случае мужчина женится на дочери брата своей матери. Еще одной важной родственной связью в Арнемленде является связь между мужчиной и сыном дочери его сестры — *мари-гудара*. В этом патрилинейно ориентированном обществе отношения *мари-гудара* связывают мужчину с патрилинией матери его матери; это особенно существенно в религиозной сфере. Такие отношения представляют собой устойчивую связь с обязательной взаимопомощью, существующей в виде обмена подарками или содействия во время возникновения ссор на стоянках, а также и в виде сотрудничества во время религиозных обрядов.

Заслуживает внимания также вопрос о кровосмешении. Запреты на половые сношения между близкими родственниками существуют во всех племенах аборигенов. Особенно строго они соблюдаются между самыми близкими родственниками: родителями и детьми, братьями и сестрами. Правила, регулирующие отношения между другими близкими родственниками, различны у разных племен. На о-вах Батерст и Мелвилл, например, были формально разрешены браки с дочерью сестры или сводной сестрой от того же отца. Однако миссия, которую учредили на о-ве Батерст в начале XX в., запретила их. В большинстве обществ австралийских аборигенов запрещают или осуждают близкие отношения между мужчиной и, например, сестрой его отца, дочерью брата, дочерью сестры, женой сына, детьми сына, детьми дочери, тещей. Но и здесь опять-таки есть исключения. В некоторых районах континента мужчина может иметь близкие отношения со своей невесткой. В других классификационная теща

может быть возлюбленной, по крайней мере тайной; в центральной части западных районов Северной Территории и в восточной части Кимберли *дьярада* — обычаи, сопряженные с любовной магией, — в основном запрещают это, но не всегда. В северо-восточной части п-ова Арнемленд отец может временно жениться на женщине, обещанной в жены его сыну, пока тот не станет социально взрослым — тогда в идеале он передает ее сыну. И наоборот, мужчина может иметь одну из жен отца в качестве возлюбленной, и впоследствии, когда отец умрет, сын будет иметь на нее право и она сможет родить ему ребенка. В частности, так произошло со старым Вонгу из района залива Каледон. По мере того как он старел, некоторые из его жен имели негласно признанные любовные связи с его сыновьями, и, когда он умер, двое из них перешли к его сыну, который неофициально уже имел право на них.

Следующим важным моментом в связи с поведением людей, объединенных родством, является обмен женами во время определенных обрядов или в повседневной жизни. В последнем случае такой обмен служит главным образом для того, чтобы укрепить или установить дружеские отношения между мужчинами или компенсировать оказанные одолжения.

Хотя родство является основой отношений между двумя лицами, существуют также и другие связи. Обладание одним и тем же личным именем может быть достаточно для установления особой связи между двумя людьми независимо от того, принадлежат ли они к одному и тому же племени. Взаимоотношения *нгиравад* (тезок), существующие в племени вагаитж (вогаидж), могут служить примером: люди не должны разговаривать друг с другом до тех пор, пока во время специальной церемонии они не обменяются подарками [Элькин, 1950b, с. 67—81]. Станнер [1937, с. 303—307] упоминает о таком же обычае, существующем в районе р. Дейли — Порт-Китс (см. гл. III). В других районах Австралийского континента нет табу, связанных с такими отношениями. В низовьях р. Муррей (племя яралди) обладание одним именем устанавливает отношения дружбы и взаимопомощи — *миндъи*. В северо-восточной части п-ова Арнемленд слово *лунду* — «друг» имеет сходное значение. Еще один вид уз связывает «одногодок», особенно тех, которые прошли вместе обряды инициации, родились с небольшим разрывом во времени, были зачаты приблизительно в одно и то же время или же подверглись совместно какому-то особому испытанию.

Станнер [1937, с. 300] выделяет 11 категорий, на которые распадаются различные формы обращения и упоминания третьих лиц в разговорах: личные имена, прозвища; термины родства; термины возрастного статуса; термины социального статуса; тайные имена; термины, обозначающие членов различных социальных делений; описательные обозначения (ими пользуются, когда нельзя произносить имена), которые, в свою очередь, делятся на несколько подгрупп; метафорические термины; знаки и вставные слова (добавления к имени для усиления или благозвучия).

1. Родство — неотъемлемая часть всей социальной организации. Люди распределены как бы по категориям, и эти категории обозначаются посредством терминологии, используемой в данном племени. Свойственники (родственники по браку) часто классифицируются так же, как и кровные родственники, хотя для них, особенно для тестей и тещ, зятьев и невесток, могут существовать особые термины, определяющие характер их отношений. Некоторые термины обозначают потенциальных свойственников, учитывая, однако, и их генеалогические связи. Мужья и жены также в идеале связаны друг с другом родством, действительным или классификационным.

2. Классификационное родство преобладает у аборигенов Австралии. В его основе заложен принцип, названный Радклиффом-Брауном «эквивалентностью сиблингов одного пола». Если один человек, обращаясь к другому, использует определенный термин родства, то он использует этот же термин и для его родных братьев; термин родства, относящийся к женщине, будет применен и к ее родным сестрам. Эта эквивалентность — общее структурообразующее положение. В реальных же жизненных ситуациях признаются действительные различия, учитываются конкретные отношения, перекрестные родственные связи, т. е. на практике эквивалентность редко бывает точной или полной, когда это касается взрослых. И реальные взаимоотношения людей зависят от близости действительного родства. Никто не путает своего «собственного» отца с номинальным отцом или собственного брата с классификационным братом, например с сыном брата отца или с сыном сестры матери. Даже в тех случаях, когда отождествление может показаться почти полным, абориген скорее всего постарается внести уточнение, проясняющее действительные отношения. Так, говоря о каком-нибудь мальчике как о своем собственном сыне, абориген добавит, что отец мальчика — его родной брат и что он помогал брату, воспитывал мальчика как своего собственного сына. Это социальный аспект, который имеет немалое значение.

В других обстоятельствах эквивалентами считаются сиблинги разного пола. В ряде систем мужчина пользуется почти теми же терминами для детей своей сестры, что и она сама, а ее дети могут называть его термином, который социально отождествляет ее с ним. В то же время он и она пользуются идентичными терминами для его детей. Примером тому служит система, бытующая в племени гунвинггу. Еще один пример взят из северо-восточного района п-ова Арнемленд, где мужчина называет своих собственных детей *гаду*, они называют его *баба*, а его сестру — *мугул* или *мугул-баба*. Женщина называет своих детей *вагу*, ее брат использует для них этот же термин.

3. Некоторые родственные связи выглядят более тесными по

сравнению с другими. В особенности это касается сиблингов одного пола, конфликты между которыми довольно редки, хотя иногда братья могут конкурировать из-за женщины; ситуация обострена во многих районах Австралии бытующим там левиратом. В одних районах Австралии соперничество сиблингов проявляется больше, чем в других, однако в основном улаживается благодаря общим религиозным интересам, которые доминируют. Сестры часто бывают близкими подругами, и их дружба даже крепнет, если они оказываются женами одного и того же мужчины. Между ними не может быть соперничества потому, что они имеют право делить одного мужчину. Но в любом таком сообществе возможна только одна стержневая фигура — фигура мужа, главы семьи; следовательно, скорее всего для такой системы характерна конкуренция мужчин.

Дети сиблингов одного пола классифицируются вместе, а дети сиблингов разных полов могут различаться терминологически. В основе организации локальной группы лежит структурный принцип эквивалентности сиблингов одного пола. С этой целью отец отца мужчины, братья отца отца, отец, братья отца, братья, сыновья брата отца, сыновья и сыновья брата классифицируются вместе. Точно так же классифицируется его мать, брат матери, сын брата матери и т. д. [см.: Элькин, 1954, с. 55].

4. Как бы продолжением отношений сиблингов являются отношения человека с братом матери и сестрой отца. Почти во всех объединениях аборигенов эти отношения несут особые обязательства и ответственность, которые могут сочетаться с требованиями избегания. Часто упомянутые лица играют важную роль во время обрядов инициаций сына или дочери брата или сына или дочери сестры. Нередко мужчина и сестра его отца очень привязаны друг к другу. Тем не менее отношения с женами и мужьями этих родственников обычно связаны с разными табу. Это обусловлено, как правило, той ролью, которую брат матери или сестра отца играют в обеспечении женами своих действительных или классификационных племянников или же мужьями — племянниц. И это так независимо от того, предпочтителен или нет брак кросскузенов. Поэтому во многих районах континента эти два вида родства — брат матери и сестра отца — являются стержневыми и решающими.

5. Отношения между лицами, принадлежащими к различным поколениям, не просто отражают связь между родителями и детьми. Они показывают разницу в статусе, авторитете, возрасте в виде отношений превосходства и подчинения.

В некоторых случаях лица, которые являются по отношению друг к другу дедушкой/бабушкой и внуком/внучкой, тесно объединяются ради определенных целей (как в других случаях представители смежных поколений), и это часто отражается в используемой терминологии. Здесь мы наблюдаем симметричные родственные отношения в противоположность возможным асим-

метричным отношениям в тех случаях, о которых речь шла выше, в пункте 4. Они означают взаимопомощь и уважение, но не исключают и возможностей вступления в брачные отношения в поколении внука/внучки или бабушки/дедушки.

Следует помнить, что поколения в данном случае не определяются хронологическим возрастом. Они являются формальными подразделениями, принадлежность к которым обусловлена родственным статусом. Например, мужчина женится первый раз в возрасте около 30 лет, имеет нескольких детей и уже в возрасте 50—60 лет берет себе еще жену (неважно, женился он или нет в промежутке между этими браками). Если его первая жена пришла к нему лишь в период наступления половой зрелости, она все еще может рожать ему детей. Другими словами, между детьми одной матери и отца может быть разрыв в двадцать лет, если не больше. А между детьми одного отца, но от разных матерей он может быть еще большим. Это встречается и в других обществах; тем не менее многоженство осложняет этот вопрос, точно так же как и классификационная система.

В поколении, к которому принадлежит человек, должны быть люди, в большей или меньшей мере равные с ним по статусу: братья и сестры, кросскузены и т. д. Предыдущее поколение имеет власть над ним, прямую или косвенную: отец, мать, сестра отца, муж сестры отца, брат матери, жена брата матери, возможно, также теща/свекровь, тесть/свекор и т. д. Здесь характерно почтительное отношение к этим родственникам, а в отдельных случаях — избегание. Даже внутри собственного поколения в некоторых системах в комплекс взаимоотношений, например, с братом жены или мужем сестры входит элемент подчинения. Подчинение и частичное избегание могут быть правилом поведения всех женщин по отношению к тому мужчине, сестрами которого они считаются. Отношения с представителями младшего поколения четко определяются в виде системы руководства — подчинение. В это поколение входят дети данного лица, дети брата (которые классифицируются вместе с его собственными), дети сестры и т. д. В этом случае в ряде районов Австралии также имеет место избегание, главным образом между женщиной/женщиной и мужчинами, которых они называют мужем дочери. Однако мужчина может формально принадлежать к поколению, стоящему выше, чем поколение матери его жены, например если он женится на дочери дочери сестры отца. Другими словами, положение в системе родства и принадлежность к определенному поколению представляют собой только один из аспектов более широкой картины статусных отношений.

6. Частью более широкого принципа взаимных обязательств являются «взаимные обязательства в браке». По Радклиффу-Брауну, брак — «перестройка социальной структуры», возможно, потому, что он представляет социальную структуру в виде отношений между личностями. Если мы более широко посмотрим

на структуру социальной организации аборигенов, т. е. как на организацию, включающую также отношения между целыми объединениями людей и обладающую определенной преемственностью и стабильностью, то убедимся, что брак, как осуществляемый в соответствии с правилами, так и идущий вразрез с ними, далек от того, чтобы быть перестройкой этой организации. Брак обеспечивается внутри этой структуры, он часть всей организации. Брак является, так сказать, выражением обоснованности структуры или же соединением двух семей или родственных групп для налаживания или утверждения всей системы моделей поведения, обязательств и обязанностей. Собственно, брак не сводится только к отношениям между двумя людьми или двумя нуклеарными семьями, и способы заключения соглашений о браках подчеркивают это. Одним из проявлений того значения, которое имеет брак в социальной структуре, является тот факт, что во всех племенах мужчины, вступающие в брак, должны платить за жен сразу или позже; выкуп может быть любой. При самой простой форме брака мужчины обмениваются сестрами, а женщины — братьями, так же как в двустороннем браке кросскузенов. Это может означать, что жена брата матери фактически является сестрой отца, а кросскузены по материнской и отцовской линиям часто (но не всегда) обозначаются терминологическим эквивалентом. Принцип одинаков, когда обмен производится между разными половинами, различными кланами или локальными наследственными группами; по крайней мере потенциально это возможно в системах секций и подсекций. Вместе с тем такие взаимные обязательства могут осуществляться позднее [см.: Элькин, 1954].

Взаимные обязательства, связанные с браком, проявляются не только в обмене мужчинами и женщинами, но также и в виде определенных прав, привилегий и ответственности. Побег с возлюбленным там, где такие побеги не узаконены, представляет собой угрозу этому принципу. Он нарушает точно сбалансированные отношения, существующие между отдельными лицами или социальными объединениями.

7. Элементарная, или нуклеарная, семья является основной родственной, а также и социальной единицей. Ее сердцевина — муж и жена или несколько жен. Однако большинство систем родства аборигенов устроено таким образом, чтобы обеспечить потенциальную замену супругов, т. е. заместителей родителей. Этой структуре соответствуют внебрачные половые отношения с дополнительными женами (племя диери) или мужьями (западная часть п-ова Арнемленд). В большей или меньшей степени во всех племенах имеется (была) возможность как для мужчин, так и для женщин найти сексуальных партнеров вне брака на кратковременной — ритуальной или неритуальной — основе.

8. Родство всегда связано с личными взаимоотношениями. Люди являются членами социальных групп или объединений, по,

как правило, родство определяет отношения не между группами или классами, а просто между отдельными личностями внутри этих групп. Исключение составляют родственные связи между *мада* в северо-восточной части п-ова Арнемленд.

9. Различия в моделях систем родства зависят от ряда факторов.

а) Количество четко выделенных и терминологически различаемых категорий родства. (В некоторых случаях, как, например, у южных алуридия, используемых терминов очень мало, и обозначают они лишь пол, поколение и брачные отношения, в то время как в северо-восточной части п-ова Арнемленд имеется 25 основных терминов.)

б) Предпочтительный тип браков и взаимных обязательств или обмена, связанных с браком.

в) Альтернативные браки, которые признаются обществом. Они могут повлечь за собой преобразование личных генеалогий и родственных отношений, соответственно изменив и терминологию.

г) Браки, которые считаются неправильными, но не преследуются, и браки (включая союзы, считающиеся кровосмесительными), которые, безусловно, осуждаются и по традиции караются суровыми мерами.

д) Влияние локальной наследственной группы, половин, подсекций, секций, экзогамии на выбор брачных партнеров и используемую терминологию [см., например: Элькин, 1940, с. 371].

е) Распределение ответственности, прав и обязательств среди различных типов родственников.

ж) Форма тотемизма, действующая в данном районе [см., например: Элькин, 1940, с. 373].

з) Видоизменение системы родства, вызванное необходимостью приспособиться к требованиям вновь внедряющейся системы секций или подсекций.

и) Счет происхождения.

10. Счет происхождения является основополагающим для строения системы родства. Особое значение придается отношениям с одним из родителей и с его родственниками — это выражается в однолинейном (матрилинейном или патрилинейном) счете происхождения. В целом же родство всегда билатерально. Другие социальные категории (кроме систем родства) могут также учитывать происхождение по обоим линиям. Однако обычно предпочтение отдается одной линии (отцовской или материнской) или же одну линию «упускают из виду».

Для детальных пояснений относительно области А, простирающейся через восточную и северо-восточную часть Южной Австралии в юго-западный угол Квинсленда и западную часть Нового Южного Уэльса, так же как и в западную часть Виктории, см. книгу Элькина [1940, карта на с. 421].

² Для получения подробных пояснений относительно аборигенов Кимберли см. труд Элькина [1933].

ХОЗЯЙСТВО

Австралийские аборигены, занимающиеся охотой и собирательством, не имеют постоянных поселений. Для каждого района характерны свои типы временных жилищ. Это или ветровые заслоны из коры деревьев, иногда обмазанной глиной; или хижины, защищающие от москитов; или хижины на сваях, сооружаемые в период дождей в прибрежных низинах; или пещеры, как, например, в скалах Западного Арнемленда. Аборигены, жизнь которых всецело зависит от природного окружения, связаны с этим окружением очень тесно. Нам, европейцам, пришлось преодолеть немало трудностей, прежде чем мы создали более или менее надежный барьер, защищающий нас от катастрофических последствий таких стихийных бедствий, как, например, засуха или наводнение, и, следовательно, позволяющий нам чувствовать себя сравнительно независимо от изменений окружающей среды. В распоряжении же аборигенов для этой цели имеются лишь мастерство, несложные орудия и примитивная техника. Все это может показаться нам совершенно недостаточным, ибо мы привыкли к несравненно более сложной технике и придаем материальным ценностям, а также материальному благополучию настолько большое значение, что нам трудно понять людей, которым несвойственно стремление к накоплению материальных благ.

Вероятно, именно этим объяснялось пренебрежительное отношение европейцев к аборигенам, которых они ставили на низшую ступень общественной лестницы.

Все, что нужно мужчине-аборигену, чтобы обеспечить себя и свою семью едой,— это копьеметалка и набор копий. Он в совершенстве знает повадки живых существ, окружающих его, без чего его копья и мастерство обращения с ними были бы бесполезны. Он должен уметь терпеливо выслеживать добычу, читать следы и другие, даже неясные приметы, оставленные живыми существами; подражать голосам животных и птиц; определять направление ветра. Только постоянная практика может поддерживать его мастерство. Даже там, где лес изобилует живностью, как, например, вдоль северного побережья, на прилегающих к нему островах и по берегам больших рек, от аборигена все равно требуется большое мастерство охотника.

Аборигенов объявили культурно отсталыми на основании того, что они не обрабатывали землю и не приручали животных, за исключением собак. Но до появления европейских переселенцев в Австралии не было других животных, которых можно было бы одомашнить. И хотя аборигены не были земледельцами, они хорошо знали циклы роста растений, которыми питались.

В давние времена на побережье п-ова Арнемленд разводили сады и огороды индонезийцы, но местные жители никогда не стремились подражать им. Однажды жительница Арнемленда, увидев фиджийского миссионера-садовода, опечаленного тем, что несколько кустов зачахли, сказала довольно снисходительно: «Вы все беспокоитесь, работаете и сажаете, а мы этого не делаем. Все, что окружает нас,— наше, предки оставили это нам. Вы зависите от солнца и дождя так же, как и мы, но разница в том, что мы просто идем и собираем пищу, когда она созрела, и ни о чем не беспокоимся».

В некоторых местах, например в районе р. Дейли, аборигены всегда старались оставить в земле достаточно корней ямса, чтобы и на будущий год был урожай. Эта практика довольно распространена у аборигенов. Они знали окружающий их животный и растительный мир настолько хорошо, что понимали необходимость сохранения природных продовольственных запасов даже во времена изобилия. Они не могли позволить себе относиться бесечно к своему природному окружению.

В традиционных условиях аборигены не были предусмотрительными, они стали такими лишь в условиях контактов с европейцами. Известны случаи, когда аборигены сажали семена съедобных растений, ухаживали за плодоносящими деревьями. Например, можно от них услышать: «Сейчас скаты *дозиятисы* размножаются, и мы не будем ловить их до тех пор, пока не вырастут новые».

Если придерживаться мнения, что окружающий растительный мир является садом аборигенов, и притом таким, который нет нужды возделывать или «улучшать», то естественно предположить, что у аборигенов нет возможности разнообразить свою пищу. На самом же деле даже в засушливых районах Центральной Австралии обычный рацион аборигенов был намного разнообразнее, чем можно ожидать при первом знакомстве с климатическими условиями. В 1941 г. в Улдеа мы составили перечень того, что можно было добыть в этой покрытой колючими кустарниками местности. Перечень состоял из 18 разновидностей млекопитающих и сумчатых, 19 видов птиц, 11 — рептилий, 8 — насекомых, 6 — произрастающих в воде корнеплодов, 17 — семян, 3 — овощей, 10 — фруктов и ягод, 4 вида других растений и грибов и, кроме того, множества яиц. Это лишь по приблизительному подсчету.

Несмотря на то что даже в сравнительно засушливых районах ассортимент продуктов питания довольно велик, добывание их — не простое дело. Многие продукты могут утолить голод, только если их съесть в очень больших количествах, например крошечные семена трав или маленькие лягушки и ящерицы. Жизнь аборигенов в некоторых районах была очень тяжела. Суини [1947, с. 299] обращает внимание на то, что аборигенам племени вайлбри удалось выжить только благодаря своему умению стойко преодолевать голод и жажду. Меггит [1957, с. 143] отмечает, что растительная пища, как правило, составляет 70—80% обычного рациона вайлбри. Исследований в этой области довольно мало, за исключением отдельных сообщений об охоте и сборе пищи, например, Рота [1897, с. 91—100] на севере центральной части Квинсленда и Уорнера [1937—1938, с. 138—154]. Клеланд [1940; 1957], Ирвин [1957] и другие тоже провели несколько экологических исследований. Наиболее подробное описание потребляемой аборигенами пищи можно найти у Маунтфорда [1960]. Значительными являются исследования Маккарти и Макарура о времени, расходуемом аборигенами на хозяйственную деятельность на п-ове Арнемленд.

Было высказано предположение, что своей хозяйственной деятельностью на протяжении веков аборигены изменяли окружающую природу [Тиндейл, 1959а, с. 42—43, 50]. Помимо истребления животных они сжигали растительность на больших пространствах, что создавало благоприятные условия для эрозии. «Наряду с палочкой для добывания огня,— говорит Тиндейл,— наиболее эффективным инструментом в изменении флоры, уничтожении значительного количества съедобных ее видов, вероятно, была палка-копалка». В противоположность ему Клеланд [1957] полагает, что «более чем за десяти тысячелетний период аборигены не внесли никаких значительных изменений в облик континента, изменения произошли только с появлением европейцев».

Особого внимания заслуживает вопрос о добывании пресной воды. В прибрежных районах поиски воды обычно не являются вопросом жизни или смерти, как в центре материка. На побережье, оценивая расстояние от одного места до другого, чаще всего говорили: «столько-то стоянок» или «столько-то ночевков», причем слова «стоянка» и «ночевка» передавались одним и тем же словом *нгура*. Но, определяя расстояние в Большой пустыне Виктория, аборигены говорили: «столько-то источников воды» — *габи*, или *галджу*. Стоянки здесь всегда находятся вблизи источников воды, горных ключей или заболоченных мест. В некоторых местах, считающихся священными у аборигенов Центральной Австралии, имеются рисунки, указывающие источники, потому что вода в этом районе означает жизнь. Она нужна как людям, так и животным и растениям, все живое зависит от нее. Аборигены славятся своим умением находить воду. Они знают, где ее искать: например, в корнях низкорослых австралийских эвкалип-

тов [Хауитт, 1904, с. 51] или в сердцевине таких деревьев, как бутылочное и баобаб. Они копают в песчаных пересохших руслах рек и криках, например Тодд и Алберга, которые наполняются только после обильных дождей. Или выкапывают небольших лягушек, которые сохраняют воду в своих телах в течение всего засушливого сезона и ждут в земле прихода дождей. Когда воды нет, ее стараются чем-то заменить. Например, используют мед диких пчел, мед муравьев-медоносов, «сахар», выступающий на листьях некоторых растений. У ряда племен, например у гунвинггу в Западном Арнемленде, в периоды засухи принято пить кровь кенгуру, но в большинстве племен кровь считается слишком соленой. Ее пьют только во время тайных обрядов. Известны случаи (на о-вах Батерст и Мелвилл), когда люди во время длительных переходов страдали от жажды и мужчины, чьи жены кормили детей грудью, пили их молоко.

В Центральной Австралии в воду кладут цветы жимолости и других растений [Базедов, 1925, с. 153]. На р. Дейли питье готовят из толченых зеленых муравьев. А на реках Ропер, Катерин и Виктория из раскрошенных и вымоченных в воде плодов пандануса делают подслащенное терпкое питье [Базедов, 1925, с. 153—154].

До появления европейцев в Австралии аборигены не курили. Они жевали листья двух растений — *Nicotiana gossei* и *exelsior* и *Duboisia hopwoodii*, — широко известных под названием *пиччери* или *питури*, в Западной пустыне — *баланду* [см.: Джонстон и Клеланд, 1933—1934, с. 201—223, 268—289]. Эти листья распространялись путем обмена по всему континенту [Маккарти, 1939, с. 88—92]. Их пережевывали и смешивали с золой или толченой корой, изготавливая жвачку, которую хранили за ухом. На северном побережье аборигенов познакомили с курением индонезийские торговцы. Аборигены стали выменивать у них табак, но не забывали и свои листья. Ими набивали длинные деревянные курительные трубки или, например, клешни крабов. Аборигены утверждают, что и задолго до прибытия европейцев они закручивали табак в листья бумажного дерева, придавая им форму манильской сигары.

На всем континенте собирательство и охота, а также в значительной мере ритуальная деятельность зависят от смены сезонов. Когда в центральной части материка пересыхают все реки, ручьи и небольшие водоемы, группы людей собираются около постоянных источников воды и совершают обряды. Как только наступает период дождей, они покидают эти места. Деление года на сезоны определяется конкретными условиями в каждом районе. В некоторых районах выделяется восемь-девять сезонов, главным образом на основании таких климатических условий, как жара, холод, ветер, количество осадков и т. д. Особенно четко, хотя и не постоянно, проводится деление на времена года в северных прибрежных районах. Здесь год делится на влажные и

сухие сезоны, жаркие и холодные. В свою очередь, такие сезоны подразделяются на периоды выгорания травы, или цветения покрытых волокнистой корой деревьев, или же появления новых трав и созревания ямса.

В Западной пустыне год делится на два сезона: жаркий — *гули* и холодный — *гамаралба* [Дуглас, 1959, с. 8]. Как раз перед *гули* бывает *бириа-бириа*, сезон ветров, и во время *гули* появляются летние грозовые облака — *гарабудда*. После жаркого сезона наступает холодная дождливая погода, *далигара*, с *гагарада* — восточным ветром. Затем наступает ясная погода — *дьюндамба*: по небу плывут облака с юга после прошедших там гроз. Потом появляются радуги, *дьюдирангу*, которые отождествляются с исполинской Змеей-Радугой — Вонамби. После них приходят *юду-вари*, зимние дождевые облака, предвещающие сезон ветров. В районе Улдеа год делится на сезоны по тому же принципу, что и в пустынях, но с некоторыми отличиями: с середины октября по апрель жарко, вначале идут дожди, а позже становится сухо; с мая по июнь тепло; с июня по август холодно и сухо; примерно в сентябре проносится сильный ветер из северной зоны пустыни, за которым в октябре и ноябре следуют ураганы, или *вилли-вилли*¹. В это время появляются зелень и полевые цветы, с наступлением сентября весна вступает в свои права. Аборигены проводят обряды, направленные на поддержание и преумножение источников пищи. Это время церемоний, когда люди собираются вместе. Мясо в изобилии, погода прекрасная, все возбуждены предстоящими церемониями. Мужчины надевают новую одежду, женщины начинают больше заботиться о своей внешности. Молодые мужчины и женщины украшают себя цветами; это пора ухаживаний. Много песен, много смеха и шутливое, добродушное поддразнивание друг друга.

В каждом районе с чередованием времен года связаны изменения во флоре и фауне. Эти явления имеют жизненно важное значение и занимают ведущее место в мифологии и обрядах аборигенов. Главная цель многочисленных магических обрядов — поддержание равновесия в природе, обеспечение правильной последовательности времен года.

ПРИГОТОВЛЕНИЕ ПИЩИ

Во многих языках аборигенов существуют специальные частицы для обозначения растительной и мясной пищи. Так, к названиям растений прибавляют частицы: *мангари* — на востоке Кимберли, *мирга* — в Западной пустыне, *ме* и *маи* — на севере, например: *маи кара* — ямс (Кейп-Йорк). Растительная пища включает ямс и другие клубни, семена трав, из которых пекут лепешки, съедобные листья, корни водяной лилии и стручки, кроме того, различные ягоды и дикie фрукты: фиги, ягоды кон-

ка, куондонги, или дикие персики, плоды пандануса, дикие «томаты» и т. п. На северном побережье употребляют клубнелуковицы высокого колосящегося тростника, который в восточной части Арнемленда называют *рагаи*. Двустворчатых моллюсков и небольших ракообразных добывают даже в некоторых биллабонгах и реках, расположенных в центре страны, например в восточной части Кимберли. На побережьях питаются рыбой, черепахами, охотятся на дюгозей. В редких случаях едят мясо выброшенных на берег китов. Деликатесами считаются речные раки и омары, устрицы и другие моллюски, а также гусеницы, живущие в мангровых зарослях. В пищу идут яйца не только птиц, гнездящихся в низкорослых австралийских эвкалиптах или обитающих в зарослях, но и лесных индеек, эму, пресноводных и морских черепах, чаек и крокодилов. В районе р. Дейли в сезон, когда птицы откладывают яйца, люди приводят домой лодки, полные яиц. На п-ове Арнемленд охотятся на летающих лисиц — днем, когда они спят в мангровых зарослях. Кроме того, в Австралии водятся и другие животные, мясо которых употребляют в пищу. Это валлаби и другие более мелкие сумчатые, ехидна, различные виды посумов, эму и другие крупные птицы, ящерицы, змеи и, конечно, получившие столь широкую известность личинки жуков.

Аборигены прекрасно знают, что можно есть сырым, а что следует подвергать специальной обработке. Как правило, они предпочитают недожаренное мясо и считают, что европейцы его пережаривают. В некоторых районах для приготовления определенных видов пищи применяют земляные печи. Так, в Виктории и в западной части Нового Южного Уэльса эму жарят в земляных печах, наполненных раскаленными камнями. Однако чаще всего аборигены предпочитают готовить на открытом огне или на горячих углях. Например, кенгуру, прежде чем разделить на куски, обычно обжаривают на открытом огне, но могут готовить и в песчаных или земляных печах, куда помещают всю тушу. В нижнем течении р. Муррей эму готовят следующим образом: тушу помещают в печь, засыпают землей и оставляют снаружи голову; когда из клюва начинает идти пар, считается, что птица готова. На Куронге, в Южной Австралии, сообщает Рамсей Смит [1924, с. 191—192], считается деликатесным черный лебедь во время линьки: в это время он малоподвижен и поэтому жирный и нежный. Смит так описывает его приготовление:

Абориген по имени Тед извлек из лебедя кишки, желудок и сердце. Затем он вскрыл желудок и выскреб из него все содержимое. Он сказал, что кишки — самая вкусная часть лебедя. Тед разрезал их на куски, «отцедил», т. е. выжал содержимое, и положил на камни вместе с желудком, сердцем и печенью, чтобы они высохли. Затем он проворно сделал из кожи каждой ноги лебедя что-то паподобие сумок.

Однако некоторые виды продуктов, употребляемых в пищу, требуют более сложного приготовления. Среди них — многочисленные виды клубней, которые белые австралийцы иногда назы-

вают «наглым ямсом». Они ядовиты, и их необходимо предварительно обработать особо. Каждый вид клубней готовят по-своему. Например, некоторые из них сначала вымачивают, затем разрезают на ломтики, высушивают на солнце и вновь вымачивают.

Ядовиты в сыром виде также плоды и орехи саговника, в изобилии произрастающего в Северной Австралии. Они всегда требуют особой обработки. Согласно Лумхольцу [1889, с. 164—165], в Квинсленде ядро ореха толкут, жарят, затем вымачивают и превращают в белую кашу. В северной части Арнемленда его вымачивают в течение трех или пяти дней, затем толкут в специальной ямке, выкопанной в земле, делают из полученной массы лепешки, которые обертывают в кору бумажного дерева и пекут в горячей золе. Эти лепешки сохраняются в течение нескольких дней или даже нескольких недель. В особенности это удобно во время проведения церемониальных обрядов, поскольку освобождает людей от необходимости ежедневно готовить, тем более что собирается много народа. Совершение определенных обрядов приурочено к поре созревания орехов саговника, так как во время их проведения разрешено есть только такой «хлеб».

Широко распространено мнение, что аборигены не думают о завтрашнем дне и не делают запасов пищи. В какой-то мере это отвечает действительности: большую часть потребляемых продуктов питания они не запасают впрок. Но, во-первых, в условиях буша их хранить невозможно, и, во-вторых, аборигены предпочитают свежую пищу, за исключением таких деликатесов, как хорошо выдержанные яйца. Однако некоторые виды продуктов питания подвергаются специальной обработке, чтобы они могли долго храниться. Например, вдоль северного побережья дикие сливы (*мундудж* у гунвинггу) высушивают на солнце, а затем натирают красной охрой и опять сушат. В таком состоянии они могут храниться неделями. Перед употреблением их крошат и вымачивают в воде. Иногда их смешивают с раздробленными костями и мясом кенгуру. На п-ове Кейп-Йорк сухие сливы хранятся в глубоких ямах с сухом песке. В Большой пустыне Виктория дикие персики (*куондонги*) сушат на солнце и хранят долгое время.

В Квинсленде в сезон созревания орехов *бунья* их сразу не съедают [Мэтью, 1899, с. 90]. Они хранятся в плетеных сумках, которые закапывают в гальку на берегу ручья. Грей [1841, т. II, с. 64] сообщает о том, что аборигены Западной Австралии хранят орехи *замия*, зарывая их в землю.

В районе нижнего течения р. Муррей и в Северной Территории, на р. Стерлинг, коптят и сушат некоторые виды рыб. На р. Дейли аборигены умеют в течение нескольких дней сохранять акулье мясо: из него выжимают всю влагу, заворачивают в листья, а затем в кору бумажного дерева.

Основным инструментом женщины-аборигенок является, как известно, палка-копалка из прочного дерева, чаще всего из железного, заостренная с одного или с обоих концов и обожженная на огне. Ею выкапывают ямс и другие корнеплоды, выгоняют кроликов из нор и убивают ящериц. Палка-копалка может быть оружием в драке.

Самое главное для собирательниц — знать, где искать пищу. Женщинам известны все плодоносящие деревья той территории, на которой они живут, все участки земли, где растет ямс, и т. д. Они постоянно наблюдают за этими местами и в соответствующий сезон «снимают урожай». Что касается зверей, птиц и насекомых, то здесь без всякого сомнения абориген всегда должен быть начеку и «смотреть в оба». Если, например, в дупло дерева залетела пчела, значит, там ее улей. Тогда при помощи веревки или вьющегося растения взбираются на дерево и топором вырубает соты. Иногда, чтобы достать мед, приходится рубить дерево целиком.

Охотясь на животных и птиц, человек должен уметь читать их следы, какими бы неясными они ни были, уметь имитировать голоса животных и издаваемые ими звуки, знать их повадки. Он должен уметь определять направление ветра и подкрадываться к дичи с подветренной стороны, чтобы животное не почувствовало запаха человека. Он должен быстро и бесшумно передвигаться по зарослям, чтобы никого не спугнуть. В некоторых районах аборигены натираются грязью или охрой, чтобы замаскировать себя и отбить запах пота. Главными орудиями охотника являются копье и копьеметалка. Часто охотников сопровождают собаки. В ряде районов Квинсленда при охоте на валлаби применяют сети с большими ячейками, в других — выкапывают ямы для ловли эму [Рот, 1897, с. 96—97].

Иногда воду источника, из которого пьет эму, отравляли, опустив в нее какое-нибудь ядовитое растение: одурманенную птицу легко было схватить. Подобным способом ловили и рыбу. Для этой цели, как упоминает Рот [1897, с. 95—96], в районах Квинсленда — Клонкарри и Вунамурра использовали растение *Tephrosia astragaloides*. В других — ветви камедного дерева. Базедов [1925, с. 139] замечает, что племена северной части Западной Австралии применяли для одурманивания эму листья *Tephrosia purpurea*, в то время как в Центральной Австралии той же цели служило растение *пиччери* [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 20]. Разные виды ядовитых растений используются и на п-ове Арнемленд. В племени гунвинггу получают яд для рыбы из небольшого растения, которое называется *дьянга*. Оно настолько ядовито, что люди не прикасаются к нему руками. Они пользуются корой бумажного дерева, чтобы выдергивать корни этого растения из каменистой почвы, и бьют по корням палкой до тех

мор, пока сок не потечет в биллабонг; «до новых дождей эту воду никто не пьет». Также они избегали пить воду, в которой замачивали ягоды *мангуду*. Рыба, однако, не становится ядовитой.

На большей части территории Австралии, на побережье и по рекам, аборигены устраивают запруды для ловли рыбы. Каменные заграждения, дерн, кустарник или бревна служат как бы отстойником, в котором рыба легко ловится, когда убывает вода. В некоторых местностях, в особенности в северо-восточной части Арнемленда и вдоль р. Дейли, таким способом ловят довольно много рыбы. Кроме того, аборигены применяют рыболовные сети двух видов — с большими и маленькими ячейками. Бредни, разнообразные верши, прикрепленные к поплавкам, наиболее характерны для северного побережья Северной Территории, для Квинсленда и для озер в нижнем течении р. Муррей в Южной Австралии. Аборигены, живущие на побережье и по берегам некоторых рек, делают специальные копья для охоты на рыб, лесы с костяными или деревянными крючками и гарпуны для охоты на черепахах и дюгоней. В немногих местах, таких, как мыс Йорк, дюгонь был фактически основной пищей [см.: Лумхольц, 1889, с. 316—322; Базедов, 1925, с. 135—137; Томсон, 1934, с. 237—262]. Иногда к гарпунам привязывали деревянные поплавки, чтобы можно было найти добычу, если раненное гарпуном животное пыталось уйти. Такая работа требовала большого напряжения и терпения, иногда аборигену часами приходилось стоять в лодке или в воде у берега с копьём наготове в ожидании подходящего момента.

Как охота, так и сбор пищи требуют от человека знаний, внимания и владения различными техническими приемами, а также предполагают соответствующее оснащение. Повсюду в Австралии изготавливаются плетеные корзины или сумки, *дилли*, из волокон пандануса и других растений. Их формы и размеры различны в зависимости от назначения. Некоторые из них сплетены неплотно, другие, напротив, настолько плотно, что в них можно переносить мед диких пчел и даже воду. Обычно же воду переносят в сосудах из коры бумажного дерева, в больших раковинах, в частности в раковинах моллюска *наутилус*, в мешках из шкур кенгуру, в сосудах из пальмовых листьев, в деревянных сосудах — «корытцах», которые иногда называют куламонами. В большинстве районов Южной и Центральной Австралии женщины носят в куламонах также и младенцев, пищу и различные вещи.

Аборигены делают плоты и лодки из коры, сшитой растительными волокнами. Люди, живущие на северном побережье, благодаря контактам с индонезийцами научились сооружать лодки из пустотелых бревен и стволов деревьев, хотя такие лодки делали в ранний период в районах рек Муррей и Дарлинг, а также на побережье Кимберли. На севере этим лодкам придавалась красивая форма и они делались более тщательно, чем лодки юга,

изготавливавшиеся в основном из больших кусков коры. На берегу р. Муррей можно и сейчас увидеть деревья, с которых содрана кора для сооружения лодок [Берндт Р., 1941, с. 17—28]. На севере аборигены делали в лодке сиденья, весла, иногда примитивные якоря и изготавливали паруса по типу индонезийских — из листьев панданусов. Один из парусов, который нам довелось увидеть, был размером примерно 10×15 футов. Лодки Центральной Австралии отличаются от тех, которыми пользуются на море: у них острые носы, прокладывающие путь в зарослях травы, водорослей и водяных лилий в биллабонгах и небольших реках. Кроме того, аборигены делают из коры, бамбука или молодых деревьев плоты для переправы через реки или затопленные после сильных дождей территории. Аборигены п-ова Кейп-Йорк имеют лодки с аутригерами. Длина некоторых из них достигает 50 футов. Но это, вероятно, результат влияния, идущего из Новой Гвинеи через Торресов пролив.

Перечисление всех предметов, используемых в хозяйстве различных племен, заняло бы слишком много места, хотя их количество относительно невелико. Женщины не употребляют почти никаких орудий, за исключением палок-копалок и в некоторых частях страны топоров (например, на о-вах Мелвилл и Батерст). Орудия и оружие мужчин гораздо более разнообразны. Среди них кроме упоминавшихся уже копий и копьёметалок в первую очередь следует назвать бумеранги и палицы. (Бумеранг, интересно отметить, менее широко распространен, чем принято считать.) Во многих районах страны расположены каменные карьеры, которые служили центрами изготовления и распространения наконечников для копий. В некоторых местностях, таких, как восточная часть Кимберли, зазубренные наконечники для копий делали из заостренных кварцитовых пластин и прикрепляли их к деревянным или бамбуковым древкам. Еще совсем недавно изготавливали наконечники из бутылочного стекла. Раньше при изготовлении наконечников копий аборигены использовали фарфоровые изоляторы, которые им удавалось раздобыть возле трансконтинентальной телеграфной линии. В Восточном Арнемленде аборигены собирали гвозди, выдергивая их из прибитых к берегу обломков и досок, и придавали им форму наконечников для копий.

Каменные топоры в настоящее время совершенно вышли из употребления. В прошлом же они делались в основном из темного базальта, с острым ровным краем, тщательно отшлифовывались и насаживались на топорище; ими можно было разрубить самые твердые породы деревьев. Другими важными орудиями являются каменные тесла, камни, применяемые для отбивки и шлифовки, клинья, долота, различные режущие инструменты, сверла, шкурки из акульей кожи, используемые как наждак.

В Австралии встречается ряд интересных и своеобразных камней, например камни фаллической формы [Маунтфорд,

1939с], а также, особенно в западной части Нового Южного Уэльса, цилиндрическо-конические камни, употреблявшиеся главным образом при исполнении обрядов [Маккарти, 1939b]. Следует отметить еще одно орудие — топор *кодья* [Дэвидсон и Маккарти, 1957, с. 407—422]. «Этот топор представляет собой палку с комом твердой смолы на одном конце, в который вставлен либо один острый осколок камня с одной стороны, либо два камня с обеих сторон, причем один из них острый, другой — тупой». Такие топоры находят на всей территории юго-западной части Западной Австралии, а топоры с одним камнем встречаются в северных районах Западной Австралии и в Северной Территории. Их описал Тиндейл [1950; 1951]. Всестороннее исследование техники аборигенов, орудий и других изделий принадлежит Маккарти [1940, с. 241—269, 294—320; 1957а, с. 81—97]. Каменные орудия как во всей Австралии, так и в отдельных ее районах описаны довольно обстоятельно [см., например: Дэвидсон, 1938; Маккарти, Нун и Брамелл, 1946; Митчелл, 1949].

До контакта с европейцами еще одним необходимым инструментом были палки для добывания огня. Огонь добывали способами сверления или пиления. В двух районах огонь высекали [см.: Маунтфорд и Берндт Р., 1941, с. 342—344]. Огонь берегли. Например, в Центральной Австралии при перекочевках аборигены всегда несли с собой тлеющую головешку, а на северном побережье — факел из коры бумажного дерева.

ОДЕЖДА

На большей части территории Австралии аборигены почти не носят одежды; например, в центральной части континента мужчины носят либо пояс, сплетенный из человеческих волос или шерсти вомбата, либо несколько вплетенных в волосы на лобке перьев, либо жемчужную раковину. Это главным образом служит украшением — хочешь носи, хочешь не носи. В основном аборигены ходят нагими, но в районах нижнего течения р. Муррей и Южной и Юго-Восточной Австралии носили плащи и накидки из шкур опоссума и других животных. В книге Хауитта есть рисунок, изображающий мужчину-курнаи (гурнаи) в накидке из шкур поссума [1904, с. 40, рис. 1, с. 742]. Шурман [см.: Вудс, 1879, с. 210] отмечал, что люди в районе Порт-Линкольна заворачивались в шкуры кенгуру, и он и Тэплин [см.: Вудс, 1879, с. 43] описали способы изготовления таких накидок и плащей. Аборигены, жившие вблизи Перта и Йорка и на юго-западе Западной Австралии, носили плащи из шкур кенгуру, сшитых сухожилиями из хвостов этих же животных [Kërr, 1866, с. 328, 336, 342]. В районе р. Дейли юношам, только что прошедшим обряд инициации, дарят передники, сделанные из многочисленных шнушков, которые прикрепляются спереди к поясу. В западной

части Арнемленда женщины иногда надевают юбки из листьев пандануса. И мужчины и женщины часто носят сделанные из мягких шнурков передники, которые прикрывают лобок. Люди, живущие около р. Ист-Аллигейтор, спят закутавшись в большие циновки, сплетенные из древесных волокон. На о-ве Грут-Айленд женщины носят с собой куски коры бумажного дерева, для того чтобы закрываться ими при встрече с посторонними мужчинами. Харт и Пиллинг [1960, с. 50] сообщают, что на о-вах Батерст и Мелвилл женщины также имели при себе куски коры, которыми прикрывались при встрече с мужчинами.

РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА

У австралийских аборигенов специализация в различных видах производства еще не развита, и четко оформившееся разделение труда существует лишь между полами. Наблюдатели, увидев мужчину, несущего только копье и копьеметалку, а позади него одну или двух жен, тяжело нагруженных, с детьми, сумкой или деревянным корытцем, наполненным пожитками, делают поспешное заключение, что женщина — «рабочая лошадь» и делает всю работу [см., например: Малиновский, 1913, с. 287—288]. Однако такое распределение ноши вызвано практической необходимостью: мужчина должен быть готов преследовать любое животное, которое появится в пределах видимости. Если же ему будет мешать груз пожитков и «мясо» убежит, вся семья, включая его жену, останется без пищи. Охота на животных, ловля рыбы требуют как проворства, так и выносливости, терпения, мастерства, но даже все это не гарантирует успеха.

Мужчину может постигнуть неудача на охоте, собирательство же, как правило, гораздо меньше зависит от случая, и поэтому женщины — основные поставщики продуктов питания. Женщины всегда могут найти что-либо, если нет засухи. Их работа трудоемка, требует много времени, но она надежна. Женщины и дети медленно передвигаются по территории, находят то немного мяса, то немного ягод, часть съедают сразу же, утоляя голод, остальное складывают в сумки, к вечеру возвращаются на стоянку, разводят огонь и начинают готовить. А мужчины могут вернуться в лагерь с пустыми руками, ничего не добыв за целый день. Очевидно, именно поэтому у аборигенов Австралии существуют магические обряды, связанные с охотой, и отсутствуют обряды, связанные с собирательством.

Разделение труда между полами не носит твердого и всеохватывающего характера. На севере Австралии, если представится случай, женщина тоже может охотиться со своими собаками на кенгуру, гоан, змей, поссумов и кроликов. А мужчины, если появляется такая необходимость, могут выкапывать ямс или собирать плоды. Правда, отслеживать кенгуру и убивать их

копьями гораздо интереснее, чем искать ямс. А вот ловля крабов или поиски меда диких пчел по-своему увлекательны. Растительная пища хотя и является всегда, за исключением некоторых районов на побережье, основной частью повседневного рациона, но мясо ценится выше. Человек может съесть очень много ямса и все же чувствовать себя голодным.

Как правило, охота и рыбная ловля требуют труда большего количества людей, чем наполнение корзин ямсом. Женское собирательство — в основном индивидуальное занятие. Даже когда группа женщин выходит на поиски, каждая собирает пищу только для своей семьи: для себя, мужа, детей, возможно, родителей и близких родственников. Когда несколько мужчин идут совместно на охоту, они делят добычу независимо от того, кто убил животное, и случается, что главному охотнику ничего не достается. Другими словами, мужчина в гораздо большей степени связан целым комплексом родственных и обрядовых обязательств, которые подразумевают обмен пищей, вещами и определенными услугами. Обязанности женщины не так широки. Общеизвестно, что основной долг женщины заключается в том, чтобы кормить свою семью. Взрослый мужчина весьма интенсивно вовлекается в обрядовую сферу, в то время как женщины освобождены от обязанностей, связанных с обрядами. Правда, во время крупных и длительных церемоний они должны обеспечивать мужчин пищей.

Вследствие разделения труда внутри каждой семьи (мужчина — поставщик мяса, его жена или жены — растительной пищи и небольших животных) муж и жена являются в идеале хозяйственной ячейкой. Жены часто обвиняют мужчин в том, что они добывают мало мяса, а мужья, в свою очередь, упрекают жен в том, что они приносят меньше ямса, чем другие женщины. Это одна из типичных причин семейных ссор. Однако в сообществах аборигенов, как правило, отсутствуют бездельники. Аборигены должны либо выходить на поиски еды, либо голодать. Другого способа получения пищи не существует. Если оставить в стороне жизнь аборигенов при европейских поселениях, нет ни одного примера, чтобы женщина содержала мужа-бездельника или же чтобы она сама не занималась собирательством.

От детей, которые еще не достигли половой зрелости, не ждут большого вклада в добывание продуктов питания для семьи. Они только учатся. Обычно родители кормят их и выполняют за них различные обязанности. Кроме того, имеются еще старики, которые не могут более добывать себе пропитание. О них обычно заботятся их родственники, чаще всего сыновья, лишь в редких случаях в кризисные периоды, скажем во время длительной засухи, или когда не хватает воды, или когда старики не поспевают за остальными во время перекочевок, на них смотрят как на обузу. Есть еще одна категория людей, которые могут рассчитывать на пищу, добытую другими. Это руководители обрядов, старшие мужчины, имеющие авторитет в религиозных делах. Ког-

да мальчик или молодой человек уже посвящен или проходит через определенные обряды соответственно своему возрастному статусу, ему показывают различные священные рисунки, тотемические символы и обучают песням и мифам. Это налагает на него определенные обязательства перед людьми, которые открыли ему священные тайны и обучили его, и он обязан отблагодарить их, отдавая часть охотничьей добычи и другие вещи. Люди, являющиеся руководителями обрядов, могут требовать для себя определенных привилегий. Кроме того, в племени есть знахари — мужчины, прошедшие специальное посвящение. Считается, что они могут излечивать болезни и толковать сны, вызывать дождь или видеть духов. Знахари тоже имеют право на определенное материальное вознаграждение. Но обычно каждый взрослый мужчина — охотник, способный сам изготовить оружие, а каждая взрослая женщина — собирательница пищи.

Взрослый абориген, мужчина или женщина, может, если это необходимо или если случилось несчастье, жить один в буше в течение некоторого времени. В предметах первой необходимости абориген не слишком зависит от других. Аборигенам, особенно живущим в условиях полупустыни, приходится много трудиться ради своего существования. Но этого не всегда достаточно, так как имеющиеся в их распоряжении средства существования весьма ограничены. Бывают голодные сезоны, и тогда людям приходится несладко. Многие из обрядов аборигенов направлены на увеличение числа животных и растений, от которых они зависят.

Хотя жизнь аборигенов довольно трудна везде, за исключением плодородных прибрежных районов, она все же не представляет собой непрерывной борьбы за существование. Техника их также не сводится лишь к изготовлению примитивных вещей, служащих для удовлетворения исключительно материальных потребностей. Некоторые из предметов обихода выглядят довольно изящно, прекрасно оформлены и даже украшены (см. главу XI). А обязанности аборигенов, которые лежат в основе их общественной жизни, не являются ни случайными, ни нелепыми (как это может иногда показаться). Они весьма сложны, детально разработаны, и выполнение их строго контролируется.

КООПЕРАЦИЯ

Хозяйственный уклад аборигенов раньше очень часто характеризовали как «первобытный коммунизм». Даже сегодня встречается это выражение. Утверждают, особенно в некоторых скотоводческих районах, что у аборигенов совершенно отсутствует чувство собственности: дайте им что-нибудь — и вы увидите, что на следующий день еще кто-то владеет этим! Подобное утверждение свидетельствует о незнании общественных норм и обязанностей, существующих у аборигенов. Аборигены понимают, что

такое индивидуальная собственность. У них есть «личная собственность», т. е. вещи, которые они не одалживают и которыми не делятся, например женские палки-копалки, любимые копья мужчин и различные обрядовые предметы. Но аборигены просто не накапливают имущество.

В общине существует целый комплекс обязанностей, который каждый ее член знает с детских лет. Чаще всего, но не всегда эти обязанности определяются родственными отношениями. Здесь все — и дары и услуги — должно быть взаимным. Это основа экономики и социальной жизни аборигенов. За все следует отплатить тем же самым или чем-то равноценным в течение определенного времени.

В Большой пустыне Виктория мужчина, который делает обрезание мальчику во время обряда посвящения, обещает ему в жены свою дочь, а если соглашение о таком браке заключено ранее, то он подтверждает свое согласие. После этого юноша должен регулярно посылать подарки в виде продуктов питания своим будущим тестю и теще. Частично это компенсирует им потерю их дочери в будущем, частично является платой человеку, который сделал мальчику обрезание. Это также может быть и вкладом в воспитание, «выращивание» жены, так как, если обещанная в жены девочка еще ребенок, юноша вынужден ждать, когда она подрастет. В течение всего этого времени он должен снабжать едой ее родителей, а следовательно, и ее. Если впоследствии она не выйдет за него или почему-либо брак расстроится, бывший жених вполне обоснованно имеет право быть недовольным. В некоторых районах Северной Территории этот обычай иногда нарушали, отдавали дочь другому мужчине, который превосходил прежнего претендента как охотник или дарил лучшие подарки: копья, пояса из волос, перья длиннохвостых попугаев, европейские товары. В северо-восточной части Арнемленда некоторые девушки благодаря этому переходили от одного жениха к другому. Но в целом обещания выдать девушку замуж соблюдались довольно твердо. Харт и Пиллинг [1960, с. 15], говоря об о-вах Батерст и Мелвилл, придают особое значение экономической и социальной ценности дочери: «...дочери были имуществом своих отцов, и последние использовали их как можно выгоднее».

ОБМЕН УСЛУГАМИ, ПРОДУКТАМИ ПИТАНИЯ И ВЕЩАМИ

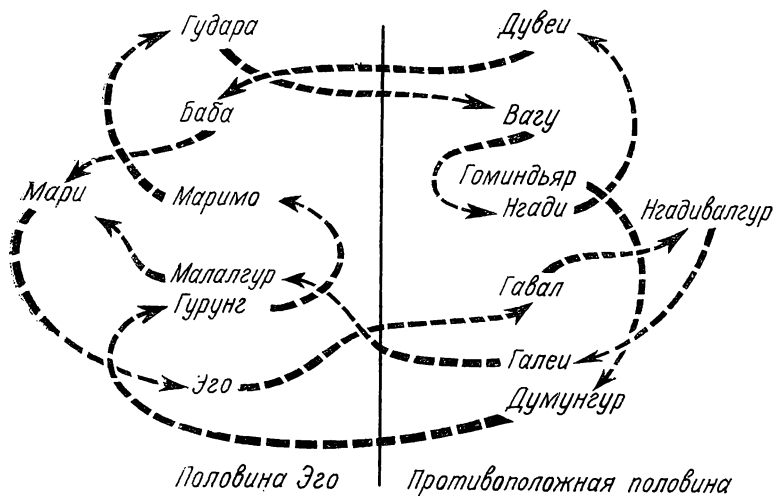
Существует шесть основных видов обмена подарками.

1. Между родственниками. Обычно каждый человек знает, что именно причитается его близким и дальним родственникам и что он, в свою очередь, может ожидать от них. Однако помимо и сверх родственных могут быть также и особые связи, основывающиеся на обмене дарами, например между женщиной и сы-

ном его настоящей или классификационной сестры, который живет где-то в другом месте, или между мужчиной и сыном дочери его сестры (узы *мари-гудара*, см. главу II).

Уорнер [1937—1958, с. 63] приводит такой пример, относящийся к Северо-Восточному Арнемленду: «Братья обычно кооперируются для такого трудного, долгого, но выгодного дела, как изготовление лодки. Старший брат обладает большими правами на пользование лодкой, хотя младший брат может пренебречь этим. Если лодка путем обмена переходит к другой группе, то при совершении обмена родные братья владельца выступают как совладельцы, даже если они не принимали участия в изготовлении лодки».

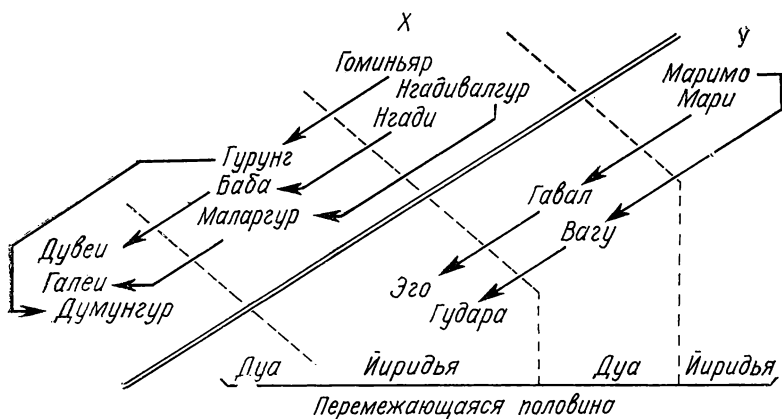
Взаимные обязательства между родственниками проявлялись особенно заметно в тяжелые времена, например после смерти родственника и во время последующих траурных обрядов. Так, в Большой пустыне Виктория волосы умершего мужчины срезались братом жены (*мариды*) и вручались одной из классификационных сестер умершего, которая делала из них большой обруч, называемый *нюньнюмба*; считается, что он содержит в себе часть духовной субстанции покойника [Берндт Р. и Джонстон, 1942]. Волосы умершей женщины срезаются ее мужем, но опять же волосяное кольцо делает одна из классификационных сестер покойницы. После церемонии повторного захоронения *нюньнюмба*, или символ смерти, передавался вдове или вдовцу, и его носили на руке до тех пор, пока за смерть не было отомщено. В основном эти траурные кольца носят жители о-вов Батерст и Мелвилл [см.: Спенсер, 1914, кл. XXXI]. В северной части Северной Территории, например на реках Дейли и Аделейд и особенно в северо-восточной части Арнемленда, во время траурных обрядов осуществляется экономический обмен между различными родственниками. Эти обряды сопровождаются значительным перераспределением имущества [см.: Уорнер, 1937—1958, схема XVI]. Об обмене во время погребальных обрядов в Северо-Восточном Арнемленде сообщает и Томсон [1949, с. 40—41]: «Кости умершего переходят от одной группы родственников к другой через определенные промежутки времени, и всякий раз, когда происходит передача, люди, ответственные за этот обряд (сыновья сестры отца покойного), делают подношения, называемые *гонг доид* и *да доид*. Первое означает „возврат из рук“ — подношение тем, кто отдает кости покойника, а второе — „возврат изо рта“». Вознаграждение делалось лицам мужского пола по отцовской линии покойника и его матери, а также жене или женам.



Обмен подарками и услугами между лицами, вовлеченными в брачное соглашение

Объяснение. Значение терминов: *Гудара* = сын дочери сестры; *Баба* = отец; *Маримо* = отец отца, *Маралгур* = сестра брата матери матери; *Гурунг* = сын дочери сестры отца; *Мари* = брат матери матери; *Дубеи* = сын сестры отца; *Вагу* = сын сестры; *Гоминдьяр* = сын дочери; *Нгади* = отец матери; *Гавал* = брат матери; *Галеи* = сын брата матери; *Думунгур* = сын дочери дочери сестры отца; *Нгадивалгур* = сын брата матери матери матери.

Эта схема показывает цепь моральных обязанностей, которые связывают мужчину с его *Мари*, его обязательства перед отцом его жены и последнего по отношению *Мари* его дочери. Это показывает *Мари* как наиболее важного из всех родственников Эго. Ключевыми позициями являются *Гавал* и *Мари*. Они являются позициями превосходящего общественного положения по отношению к любому данному мужчине (Эго). Следующие одна за другой и исходящие стрелки обозначают получателей и дающих; очевидно, что *Мари* получает больше, чем дает... Это уравнивается замужеством его сестры с *Нгадивалгуром*, а схема повторяется благодаря притоку вещей извне.



Обмен женщинами при заключении браков

Объяснение. Те же термины родства, что и в предыдущей схеме. Три группы образуют сторону X и две — сторону Y. Эго получает свою жену от его *Гавала*, который, в свою очередь, получает свою жену от собственного *Гавала*, брата матери матери Эго. Это указывает на наследование. Линии X и Y параллельны в разных поколениях. Так, *Мари* получает свою жену от своего *Гавала*, брата матери, в поколении уровнем выше его. Старшинство в общественном положении не зависит от передачи мужчиной своей дочери мужчине младшего поколения. Его статус определяется степенью старшинства и статусом того поколения, к которому он относится. *Мари* всегда имеет статус выше, чем *Гавал*, а последний — чем Эго. Это соотношение имеет значение не только для системы родства, но и для всей общественной жизни.

Оба эти примера относятся к Северо-Восточному Арнемленду и взяты из работы Р. Бердта [1955, с. 93—95], а также см. у Уорнера [1937—1958, с. 108] описание обмена дочерью и подарками между тестем и зятем в том же районе.

Первая диаграмма показывает, как происходит обмен вещами и услугами между лицами, связанными родственными обязательствами и принадлежащими к двум разным половинам. Правда, на ней не отражены различия в родственных обязательствах в зависимости от близости действительного родства.

Вторая диаграмма показывает связь между теми, кто дает жен и кто их получает.

2. Дары, преподносившиеся с целью возместить долги или обиды, нанесенные или сделанные отдельным человеком или группой людей, например с целью разрешить вопрос о кровной мести и предотвратить отмщение или положить конец актам мести (см. главу IX). В одних случаях такие подношения требуют ответных даров, в других — нет. Пострадавшие могут и не согласиться принять материальную компенсацию. Там, где аборигены не испытали европейского влияния, в определенных случаях месть или наказание путем физического насилия является единственной признаваемой формой разрешения вопроса. А иногда в таких ситуациях вещи и продукты питания вымогаются с помощью угроз.

Интересным механизмом, которым пользуются при разрешении споров, связанных с претензиями и обидами, является *копара*, широко распространенная в северо-восточной части Южной Австралии [Элькин, 1931а, с. 191—198]. *Копара* применяется при различных обстоятельствах: когда подарок сделан, но взамен ничего не получено; когда мужчина одного клана (в данном случае матрилинейного тотемического клана) получил жену из другого, но не может предложить равноценной замены, например не имеет сестры или дочери сестры; когда дознанием выявляется, что за смерть человека ответственны один или более членов другого клана, но никакого компенсирующего действия не совершено — к примеру, ответного убийства, или же предоставления женщины в жены мужчине из клана убитого, или совершения инициации одного из мальчиков, принадлежащих к клану убитого; когда мужчина совершил обрезание представителю другого клана, но

не довел дело до конца, не предоставил в обмен жену, если только само обрезание не было средством урегулирования конфликта. *Копара* поддерживает систему взаимных обязательств, концентрирующихся вокруг обмена женщинами, инициаций и компенсаций за смерть. Для аборигенов взаимозависимость в этих вопросах является жизненно важной. Короче говоря, *копара* — это встреча заинтересованных сторон, организованная вождями с помощью посредников. Члены двух или более групп заседают вокруг нескольких костров, обсуждая существо дела. Имеются случаи временного обмена женами между избранными личностями одной и той же половины. Это имеет большое социальное значение, потому что в подобных обстоятельствах нарушается обычное правило экзогамии половин. *Копара* считается окончательно разрешенной, когда каждая сторона дает жену мужчине из другой половины.

3. Подарки в обмен за услуги или за вещи. Мужчина может изготовить какую-нибудь вещь, например копье или копьеметалку, а женщина — смастерить сумку или кусок бечевки, а затем обменять их на какие-либо другие предметы, услуги или продукты. Мужчина может пользоваться репутацией исключительного умельца в некоторых видах работ — в изготовлении лодок, украшений из перьев, гарпунов для охоты на дюгоней и черепах и т. п. Он получает некоторую оплату за квалифицированную помощь в подобных делах в виде доли мяса, добытого посредством гарпуна, или рыбы, доставленной на лодке. Это почти ремесленная специализация, но довольно примитивная. Конечно, такие «специалисты» не рассчитывают на то, чтобы прожить за счет своих профессиональных навыков. Уже упомянутые нами знахари, а также знатоки и «специалисты» в других областях обычно выполняют услуги, за которые получают вознаграждение. В северо-восточной части Арнемленда существует давно установившийся порядок. Мужчина, отправляющийся на охоту на черепах, может взять с собой нескольких помощников, обычно классификационных братьев или товарищей-ровесников, которым полагается «вознаграждение» за помощь.

Если в период засухи группа людей подойдет к источнику, находящемуся за пределами ее собственной территории, она может быть гостеприимно встречена местными жителями, но это влечет за собой определенные обязательства. Доступ к месторождениям красной охры или камня также влечет за собой обязательство отплатить, хотя чаще всего локальные группы обладали экономической монополией на подобные ресурсы [см.: Маккарти, 1939а, с. 87].

При определенных обстоятельствах происходила ритуальная передача вещей; например, в большинстве областей континента через какое-то время после смерти человека устраивались пиры, где распределялись вещи умершего — волосяные пояса, копья и т. д. — между теми, кто помогал во время похорон.

Вероятно, сюда же можно включить подарки, связанные с выполнением церемоний. Во-первых, те, что преподносятся танцорам и певцам самими зрителями, присутствующими на представлении. Другими словами, это дополнительные подарки к обусловленному вознаграждению. Однако это нетипично. Во время дождливого сезона 1949/50 г., когда население северной части центральной территории Арнемленда перемещалось к Дарвину, небольшие группы людей, совершавшие переход по суше из района р. Ливерпул — Кейп-Стюарт, ненадолго остановились в Оэнпелли, на р. Ист-Аллигейтор. В ответ на тамошнее гостеприимство они устроили несколько церемониальных празднеств. Многие местные жители не понимали слов песен, которые пели пришельцы, но восторгались музыкой и танцами. Они осыпали танцоров подарками, в особенности одного маленького мальчика.

Во-вторых, существует система платежей в обмен на право исполнения танцев и песен, за исключением секретно-священных. Такого рода сделка дает право приобретателю самому исполнять танцы и песни или передать их кому-нибудь еще и тоже получить плату за это. Некоторые обряды, совершавшиеся у лимбуньи, перекочевали туда от племени лунгга по обмену с правом на их исполнение. Церемонии, связанные с любовной магией, исполняемые женщинами, проникли в восточную часть Кимберли от ваилбри (валбири), вараунга и мудбара. Оттуда они распространились дальше на север и на юго-запад по направлению к Канниг-Сток-Рут. Они дополнялись и видоизменялись, и имена тех, кто вносил дополнения, упоминались в песнях. Некоторые песни и танцы передавались из поколения в поколение, от матери к дочери. Но большинство обменивалось на какие-нибудь вещи, что давало право передавать их дальше и получать подарки за показ их другим. В подобных случаях слова песен сохранялись даже тогда, когда люди, приобретавшие их, говорили на другом языке и не понимали смысла песен. Однако зачастую при обмене «приобретали» лишь основной смысл песен и нередко интерпретировали их по-своему, лишь приблизительно сохраняя слова, чтобы не нарушить мелодию. Это происходило и с танцевальными движениями, которые тоже видоизменялись в зависимости от обстановки.

4. **Обмен вещами**, имеющий характер института. В нем участвуют определенные партнеры, и он представляет собой систему, охватывающую иногда обширные территории. В данной главе мы еще вернемся к этому вопросу. Любой в цепи участников такого обмена мог только временно держать у себя вещи, подлежащие обмену. Выбор партнеров либо обусловлен обычаем, либо случаен. Партнеры могут находиться в определенных родственных отношениях, как, например, в приведенном выше варианте 1: они — братья наполовину, чьи матери называют друг друга сестрами, но которые по отцовским линиям принадлежат к различным локальным наследственным группам или кланам.

В восточной части Кимберли, у племен гуиринды, лунгга и дьяру, партнерами по обмену могут быть *нарагу*, т. е. «тезки». Часто это лица, имена которых образованы от названия одного и того же тотема подсекции. У большинства аборигенов несколько имен, и поэтому они могут иметь несколько *нарагу*. Отношения *нарагу* обязывают оказывать взаимное гостеприимство, но бывает и так, что *нарагу* никогда не встречаются, хотя и обмениваются подарками всю жизнь. После смерти одного имя другого меняется. В Южной Австралии, в нижнем течении р. Муррей, отношения *минды*, тоже «тезок», подразумевали те же обязательства, сочетавшиеся с взаимопомощью. В районе р. Дейли отношения *нгиравад* (также между «тезками») включали в числе других и обязанность делать друг другу подарки. Например, двум женщинам, имеющим одинаковое имя, но родившимся от разных матерей, не разрешалось разговаривать друг с другом до тех пор, пока они не обмениваются подарками (см. главу II).

Помимо отдельных лиц несколько групп людей могли состоять в определенных отношениях, связанных с обменом, но это уже следующий вид обмена.

5. Собственно обмен. Исследования показали, что в традиционных условиях у аборигенов Австралии обмен весьма интенсивен, в любом населенном районе происходит постоянное движение вещей: одни предметы прибывают из определенных мест, другие — отправляются в определенных направлениях. Вещи путем обмена распространяются не хаотически, но движутся установленными путями, которые условно можно было бы назвать дорогами или тропами обмена. С точки зрения людей, живущих в каком-то определенном месте, все такие дороги обмена сходятся именно в этом месте. Но если мы нанесем на карту те из них, о которых имеем информацию, то увидим, что они пересекают весь континент, проходя обычно вдоль рек. Как мы уже убедились раньше, этот прием (нанесение данных на карту) дает очень многое для изучения распространения тех или иных явлений. Например, с побережья Кимберли распространяются перламутровые раковины, гладкие и украшенные орнаментом, украшения из бамбука и некоторые виды бумерангов. Эти вещи следовали определенным путем через восточную часть Кимберли, а с востока в Кимберли поступали копья с бамбуковыми древками, копья с крючковидными наконечниками, разнообразные бумеранги, деревянные сосуды — куламоны, сплетенные из травы сумки *дилли* и красная охра. Люди племени лунгга говорят, что не умеют делать бумеранги и предпочитают получать их с востока, запада или юго-запада. Племя валмадьери переправляет свои щиты в восточные районы. Щиты из Центральной Австралии направляются в Балго, точно так же как копьеметалки из Западной пустыни встречались в районах, где местные приспособления для метания совершенно отличны по своей конструкции. Перламутровые раковины из Кимберли путешествовали через всю Австралию: пер-

вый путь — к п-ову Эйр в Южной Австралии через Большую пустыню Виктория и Улдеа; второй шел также в Большую пустыню Виктория и Юкла, но по рекам Гаскойн и Мерчисон.

Можно привести сотни примеров такого обмена по всей Австралии, и Маккарти [1939a] детально описал его. У некоторых племен, например у вороро [Лав, 1936, с. 191—193], был принят групповой обмен, а не индивидуальный. После приготовления вещей для обмена хозяева и гости чинно рассаживаются. Гости начинают первыми. Они выкладывают вещи, которые принесли для обмена. Груда вещей получается довольно внушительной. Затем выходят хозяева и показывают гостям то, что намереваются предложить им. А затем каждый берет то, что ему приглянулось.

6. Еще один вид обмена, который можно условно назвать экономической священной жизни. Он соотносится с видами обмена пунктов 4 и 5, когда происходит обмен подарками во время больших священных обрядов, и с видом обмена пункта 1, когда партнеры — родственники. Члены одной возрастной группы или одной половины могут помогать пением представителям других подразделений, когда те танцуют, или украсить исполнителей священных обрядов, ожидая от последних такого же внимания, когда придет их черед. В то же время руководитель церемоний или «собственник» особого рисунка или узора может нарисовать его на совкообразном наконечнике копья и отдать человеку из другого клана или локальной группы. За это последний должен отдавать ему все добытое с помощью этого копья.

Руководители обрядов в северо-восточной части п-ова Арнемленд довольно хорошо обеспечивают себя (или обеспечивали до недавнего времени) тем, что рисовали священные узоры на груди вновь посвященных. Фактически в большинстве районов Австралии, особенно в северной ее части, различные стадии инициации, а затем и другие священные обряды, через которые проходит мужчина, должны быть оплачены: нужно платить за позволение взглянуть на самые священные, самые важные символы, на определенные ритуальные действия, за разрешение слушать священные песни. Человек, который не в состоянии заплатить за это, не увидит и не услышит ничего.

В районе Балго мужчины делают небольшие круглые или овальные дощечки различных размеров, примерно от 2 дюймов до 2 футов в поперечнике, и наносят на них стилизованные рисунки участков местности и их тотемические ассоциации. Каждый мужчина имеет несколько таких дощечек и время от времени изготавливает новые для обмена. Один из аборигенов сказал нам, что эти дощечки нечто вроде фотографий. Их показывали, обсуждали и в конце концов обменивали. Именно таким путем значительное количество информации о местности и связанных с ней мифологических представлениях переходило от одного человека к другому.

С этим видом обмена читатель уже ознакомился в пунктах 4 и 6. Различные его аспекты отразились и в литературе. Станнер [1933—1934, с. 156—175, 458—471] описал такие обычаи в районе р. Дейли; Томсон [1949] — в северо-восточных районах Арнемленда, а один из нас — в западной части Арнемленда [Берндт Р., 1951, с. 156—176]. Подобный обмен, конечно, характерен не только для Северной Территории.

Ситуации, в которых он происходит, различны. Например, в районе р. Дейли осуществляется обмен вещами между двумя партнерами, в западной части Арнемленда — между племенными группами. Это межплеменной обмен, а не обмен между отдельными лицами: с ним связаны особые церемонии. В северо-восточной части Арнемленда также имеют место связи, основанные только на обмене, но простой обмен вещами — явление более или менее случайное по сравнению с обменом ритуальным — основной здесь формой обмена.

На р. Дейли существуют виды обмена, известные под названием *мербок* и *куе*. Первый осуществляется лицами одного или разных племен, иногда между близкими родственниками. Общим правилом *мербок* является то, что предмет, полученный одним партнером от другого, ненадолго задерживается у него, а затем передается другому человеку. «Большое количество разнообразных предметов поступает по каналам *мербок*», которые пересекают страну в определенных направлениях. Предложение и спрос являются основой этой системы. Например, бамбук перемещается на юго-запад и юг района р. Дейли и никогда не распространяется в обратном направлении; в обмен на бамбук в северные районы р. Дейли поступают копья. «Принять *мербок* — значит оказаться в долгу, который необходимо вернуть: отдать вещи равной или большей ценности», так что *мербок* не только обмен в прямом смысле этого слова, но также и вопрос престижа. Время, проходящее между получением вещей и возвращением подарков, позволяет рассчитать свои возможности. Этот момент особенно важен, «потому что мужчина может иметь несколько партнеров по *мербок*, предъявляющих к нему претензии», как и он к другим. Дальнейшее усложнение системы экономических обязательств обуславливается тем, что Станнер назвал *куе*, т. е. «церемониальным обменом, который придает сакраментальное и законное значение браку». Сущностью его является обмен подарками между мужчиной и его родственниками, с одной стороны, его будущей женой и ее родственниками — с другой. Это остается в силе и после вступления в брак, но до рождения детей. Считается, что такой обмен содействует укреплению брачного союза. «*Кую* подразделяется на две части: первая — угощение, которое устраивает муж родственникам своей жены, и вторая — подарки от них ему, передаваемые через жену. Все, кто присут-

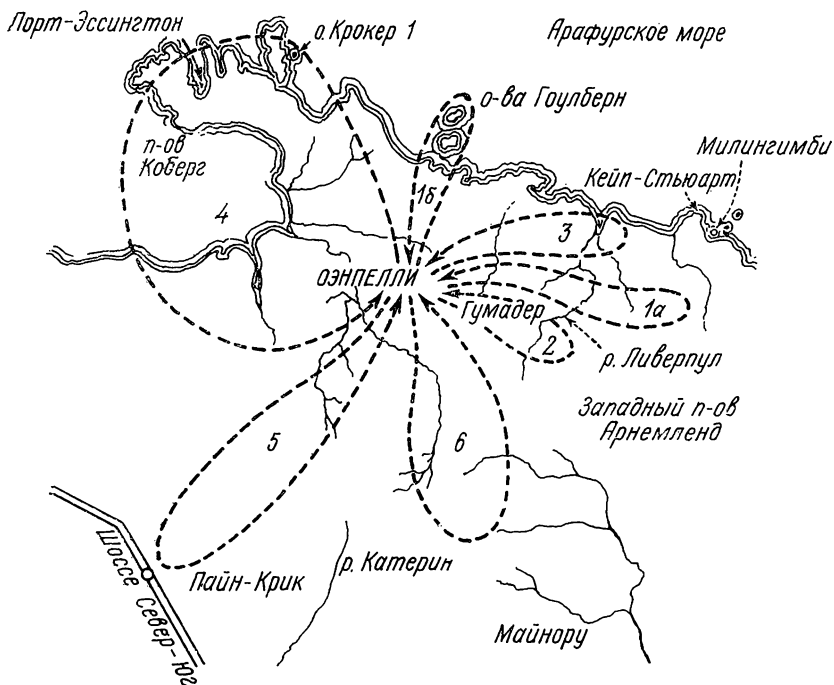
ствуется на празднестве *куе*, должны делать подарки». Выполнять все обязательства по *куе* нелегко, в особенности потому, что есть еще и обязательства по *мербок*. Но можно получить заем от друзей (*мима*), а долг возместить позже в форме подобных же предметов, однако в этом случае возмещение долга не связано с вопросами престижа, как в случае *мербок*. Если человек не может найти кого-либо, готового дать займы, он может использовать в *куе* ценные предметы, полученные в *мербок*, не надеясь на их возвращение. Например, мужчина *А* имеет двух партнеров по *мербок*. Он получает вещи от *В*, в дальнейшем собираясь передать их *С*. Между тем он должен отдать *В* дары той же или большей ценности. Но может случиться так, что ему в это же время нужно выполнить свои обязательства по системе *куе*, а займа ему никто не предоставляет. Через некоторое время *С* начинает оказывать на него давление. Если он имеет больше чем двух партнеров по *мербок*, он может как-то выйти из положения, однако все равно остается в долгу. К счастью, линии действия *мербок* и *куе* редко пересекаются, по, когда это происходит, мужчине приходится делить свои материальные ценности на две части: одна — для обоюдного *куе*, а другая — для его партнера по *мербок*. Это, как говорит Станнер, «способ уменьшить потери, когда пересекаются две линии», но не удовлетворительный.

В западной части Арнемленда члены различных племен собираются на церемонии, где совершают обмены. Существует шесть таких церемоний. На представленной схеме (стр. 99) показан обмен, осуществляемый жителями Оэнпелли, которые в большинстве своем принадлежат к племени гунвинггу.

1а. *Восточный дьямалаг*: зазубренные и совкообразные наконечники копий. 1б. *Северный дьямалаг*: предметы с побережья, такие, как сети, лесы, большие ракушки и т. д. 2. *Ром*: корзины, копыя, копейметалки, каменные ножи и оперенные бечевки. 3. *Мидьян*: свитые из человеческих волос пояса. 4. *Вурбу*: сплетенные из травы или растительных волокон нагрудники и сумки. 5. *Мамурунг*: европейские товары и бамбуковые копыя. 6. *Ньяла-идж*: каменные наконечники для копий и две разновидности красной охры. (Курсивом даны названия церемоний.)

Танцы в церемонии *дьямалаг*, пожалуй, менее эффектны, чем в других. Кульминацией церемонии является показ вещей, предназначенных для обмена. К этому времени достигается высшая точка эмоционального напряжения, но танцы и пение обеспечивают разрядку. Однако сам по себе обмен не рассматривается просто как коммерческая сделка. Ценность вещей определяется главным образом не практической их полезностью, а той ролью, которую они играют во время церемоний.

В северо-восточной части острова Арнемленд нет специальных обрядов обмена, подобных тем, которые имеют место в его западной части. И поэтому выражение Томсона «церемониальный обменный цикл» вводит в заблуждение, так как можно подумать, что экономический обмен осуществляется в обрядовой форме. На



Типы церемоний обмена, распространенные в Западном Арнемленде (район Оэнпелли)

самом же деле это не так. Каждый мужчина, говорит Томсон [1949, с. 70—81], имеет определенных партнеров по обмену, связанных с ним посредством классификационного или действительного родства. Существует пять мест на его территории, откуда он получает товары. Из первого прибывают копья с железными наконечниками и круглые черные дробильные камни; из второго — предметы европейского, а в предшествующие времена — индонезийского происхождения; из третьего — налобные обручи, плетенные из травы или растительных волокон нагрудники, копья с крючковидными наконечниками, тяжелые боевые палицы; из четвертого — наконечники для копий, бумеранги, сетчатые сумки, мех поссума; из пятого — копья с крючковидными наконечниками и бамбуковыми древками нескольких разновидностей, пояса из человеческих волос и т. д.

Как указывает Томсон, этот обмен «совершенно не следует понимать как форму меновой торговли, хотя благодаря этому товары имели хождение на обширной территории. Прежде всего обмен — дело престижа, а возмещение подарков влечет за собой потерю престижа».

Экономика аборигенов почти всецело основана на природных ресурсах страны. Эта зависимость человека от природы заставля-

ет людей по-особому относиться к природе, что отчетливо проявляется в религиозных и тотемических верованиях. Хозяйство аборигенов в основе своей присваивающее: люди едят то, что добывают охотой и собирательством изо дня в день. Но, как мы видели, этого не всегда достаточно. Например, бывают ситуации, когда значительная часть коллектива на какое-то время прекращает хозяйственную деятельность. Так, в периоды проведения ответственных церемоний мужчины не охотятся, а пищи требуется больше, чем обычно, потому что на торжества приходят многочисленные гости. Приготовление «хлеба» из орехов цикадной пальмы — одно из средств решения проблемы. Однако способы хранения продуктов у аборигенов несовершенны, и они могут делать лишь небольшие запасы. Поэтому в таких случаях главную роль играет разделение труда. Во время продолжительных обрядов все хозяйственные обязанности выполняют женщины. Нет необходимости еще раз подчеркивать различия в деятельности мужчин и женщин, но следует отметить, что в основе существующего у аборигенов распределения обязанностей между мужчинами и женщинами лежит сотрудничество. Оно довольно гармонично, поскольку охота, которой занимается мужчина, не гарантирует постоянного притока пищи, а его общественные обязательства более обширны по сравнению с немногочисленными общественными обязательствами женщины.

Если у аборигенов почти нет ни излишков, ни запасов продуктов питания, то с хозяйственными предметами долговременного пользования дело обстоит иначе. И можно сказать, что в этом аспекте экономика аборигенов Австралии в известном смысле основана на обмене. Это очень важно. Хотя по сравнению с представителями большинства других обществ аборигены уделяют мало внимания материальной собственности, их отношение к ней далеко не безразлично. Для них отнюдь не характерно отвергать материальное в пользу духовного. Их заинтересованность в материальных ценностях отчетливо проявилась в условиях контактов с европейцами.

Понятие выгоды у аборигенов не очень развито, хотя и играет определенную роль в системе *мербок*. В основном обмен базируется на установившихся представлениях о ценностях обмениваемых вещей: «такие-то вещи равноценны таким-то», а не «посмотрим, что я могу получить за эти вещи». Не принято придирааться или торговаться, особенно там, где дело касается ответных даров в виде продуктов питания, или вещей, или пожертвований при похоронном обряде, оказавшихся недостаточными. При некоторых обстоятельствах обмен подарками, хотя и ориентированный на приобретение желанного товара, не является прямой коммерческой сделкой. Сами по себе вещи, конечно, имеют большую значимость, но все же второстепенную. Главными же обстоятельствами являются партнерство как форма общественной связи и престиж, который партнеры приобретают во

время обмена. Ценность вещей возрастает под воздействием обмена или церемоний, которые его сопровождают.

Сеть должников и кредиторов, которую образуют *мербок* и *жуе*, отнюдь не представляет собой явления, нетипичного для австралийских аборигенов в целом. Она только подчеркивает те обязательства, которые обусловлены родственными отношениями, придает этим обязательствам формализованную, церемониальную форму. Одаривая своих родственников, мужчина ждет возмещения подарков или «выращивает» девочку-ребенка, рассчитывая, что в будущем она будет работать на него как жена. Всегда в таких случаях заглядывают вперед: те или иные действия совершаются как часть целого комплекса представлений о том, каким образом другие будут или должны отвечать на эти действия. Соответствие между выгодами и уступками в одних ситуациях более явно, чем в других.

Всякий труд, как мужской, так и женский, ценится в обществе аборигенов, если он эффективен. Охотник, изготовитель лодок, палок-копалок, священных символов, художник, рисующий на коре дерева, певец, танцор и т. д. пользуются большим уважением, если они искусны в своем деле. Однако в этом обществе нет привилегированного класса, обязанного своим положением знатности рода или богатству. В качестве ценностей вещи рассматриваются лишь в том случае, если ими обмениваются, т. е. если они передаются от одних людей к другим. Если оставить в стороне пищевые табу, связанные с полом, возрастом или обрядовым статусом, все взрослые одной и той же локальной группы имеют одинаковый доступ к средствам производства и, если эти выражения уместны здесь, к средствам потребления. У аборигенов есть лидеры, но они не принадлежат к какому-либо особому классу, и их не содержат остальные члены общины. Это также относится и к художнику, певцу или «ремесленнику». Они могут быть специалистами в какой-то области, но не могут жить на плату за свою работу, они не профессионалы и принимают в повседневных трудах почти такое же участие, как и другие люди.

Понятие личной собственности довольно хорошо развито у аборигенов, но предметы, использующиеся в обмене, являются личной собственностью только в течение определенного периода времени, после чего передаются в другие руки. В ритуальной сфере положение дел иное. Священные дощечки с нанесенными на них резьбой и рисунками могут принадлежать кому-то лично в течение всей жизни и передаваться по наследству, также могут быть личной собственностью ценные, украшенные перьями шнурки и украшенные кисточками из перьев сумки *дилли* в Восточном Арнемленде. Однако самые священные символы, песни и танцы принадлежат всей локальной группе или клану. Известны случаи продажи орнаментов и символических обозначений, принадлежащих клану, как, например, в восточной части Арнемленда, что означает передачу исключительных прав на их

воспроизведение, но это нетипичное явление. В Балго, например, обмен священными дощечками не означает обмена узорами и символами, нанесенными на них: получивший в обмен такую дощечку не имеет права воспроизводить эти узоры и символы.

Земля, от которой всецело зависят аборигены, не бывает личной собственностью. Нет частной земли, как таковой, нет индивидуальных участков для сбора ямса или личных деревьев и т. д. Земля принадлежит локальной группе, клану или даже племени. В условиях контактов с европейцами только земля оказалась реальным богатством аборигенов, которое признавалось европейцами. Но, к сожалению, в большинстве случаев земля просто отбиралась пришельцами и права местных жителей на нее игнорировались.

¹ Австралийское выражение, обозначающее шторм, циклон, вихрь.—
Примеч. пер.

ЖИЗНЕННЫЙ ЦИКЛ. ДЕТСТВО И ЮНОСТЬ

В обществе австралийских аборигенов, как почти во всяком другом человеческом обществе, телесная жизнь с ее универсальной последовательностью стадий роста и упадка (рождение, юность, зрелость, старость и смерть) не считается единственной реальностью. Физические, или материальные, явления жизни очевидны и безусловны, но наряду с ними люди признают и другие явления, которые существуют вне времени и пространства. И именно эти нематериальные явления представляются сущностью жизни, без них все живое было бы мертвым.

НАЧАЛО ЖИЗНИ

Понимают ли аборигены, как происходит зачатие? Знают ли они, какую роль играет отец в деторождении? Возможно, что в некоторых районах они не знают этого или, во всяком случае, не знали до контактов с европейцами. Эшли-Монтэгу [1937а, с. 111; 1940, с. 111] категорически заявил, что аборигены считают половое сношение необходимым для зачатия, но не признают его главным в этом процессе, т. е. причиной рождения ребенка, а видят в нем только подготовку к вселению духа ребенка. Известно множество свидетельств антропологов и других наблюдателей, подтверждающих эту точку зрения. Тем не менее в большинстве районов Австралии, в которых мы проводили исследования, результаты полового акта — не тайна для аборигенов. Их знания могут быть неточными, и некоторые детали они могут представлять себе неправильно, но, по существу, они достаточно искушены в житейских делах (главным образом благодаря откровенности в сексуальных отношениях).

Жители Большой пустыни Виктория дают такое объяснение зачатию: необходимо некоторое количество семяизвержений, чтобы женщина забеременела, сперма накапливается и останавливает менструирование. Из этой смеси и из пищи, которую употребляет женщина, появляется зародыш, так что ребенок связан физическим родством с обоими родителями [см.: Берндт Р.

и К., 1943, с. 243—249]. Согласно другому суждению, отец способствует образованию вещества, из которого состоят кости младенца, от матери же ребенок получает кровь и плоть. Этот взгляд характерен для аборигенов Северо-Восточного Арнемленда, в представлении которых человеческие кости ассоциируются со священными эмблемами *рангга*. Эти ритуальные предметы ребенок наследует по отцовской линии. Здесь детей называли *дьюду* («сперма») или *дьямаргули* («результат работы», т. е. коитуса). Уорнер [1937—1958, с. 23—24] приводит сходные данные, указывая, что «мурнгин» (*вуламба*) знают о физиологической роли отца, то же утверждает Томсон [1936] в отношении племени викмункан (штат Квинсленд) [см. также: Шмидт, 1952, с. 36—81]. Аборигены Западного Арнемленда считают, что для оплодотворения женщины необходимо пять или шесть семяизвержений подряд: сперма является основой для образования плода, или «яйца», постепенно получающегося из менструальной крови, пищи и молока женщины, которое на этой стадии «течет внутри» [Берндт Р. и К., 1951а, с. 80—86]. Затем во время половых сношений отец «вселяет» в женщину дух будущего ребенка; он разбивает «яйцо», и с этого времени зародыш начинает превращаться в маленького человека.

Признавая физические связи между ребенком и обоими родителями, аборигены, по-видимому, считают их второстепенными, само собой разумеющимися и не склонны придавать этой стороне дела большое значение. Главную роль они отводят духу ребенка, который оживляет плоть, «вдыхает» жизнь в зародыш. Часто этот дух представляют не единым и не делимым, а способным одновременно воплощаться в несколько существ или же предметов, которые ассоциируются с тотемическими мифами и обрядами.

Мы уже упоминали о тотемах по зачатию и по рождению в иной связи (см. главу VI). В Большой пустыне Виктория, как и в других районах Австралии, существуют особые центры, в которых, по представлениям аборигенов, обитают дети-духи; обычно это источники или водоемы. Детей-духов (*дидьи* или *юлан*) можно увидеть издалека, когда они стоят вокруг, но они сразу же исчезают, если к ним приближаются. Женщина, желающая иметь детей, идет в такое место, сидит там и ждет, когда дитя-дух проникнет в ее тело; считается также, что дух ребенка может последовать за женщиной на стоянку. Как рассказывают аборигены, места, где теперь обитают духи-дети, были созданы мифическими предками, и во многих племенах дети-духи представляются воплощениями могущественных существ из Мира сновидений. Аборигены Кимберли [Каберри, 1939, с. 41—45] говорят, что дети-духи, *дынга-нарани*, были размещены в заводях и источниках мифическим существом Галеру, Змеей-Радугой, который иногда ассоциируется с фаллосом. Дети-духи могут на время «вселяться» в зверей, птиц, рыб, рептилий и т. д. и

«проникать» в женщин вместе с пищей, которую приносят им мужья. Такая пища вызывает у женщин тошноту, а позже муж видит во сне духа-ребенка вместе с каким-нибудь животным. Это животное становится *дьерингом*, или тотемом зачатия будущего ребенка. Каберри пишет, что если женщина чувствует тошноту, когда держит в руках сумку *дилли*, или когда проводится определенный обряд, или когда ее муж изготавливает специальную священную дощечку, то тотемом будущего ребенка могут объявить один из этих предметов или даже обряд. В Восточном и Южном Кимберли, в частности в Балго, тотем по зачатию (например, *дьярин*) проявляет себя через какие-нибудь признаки на теле ребенка; так, один мужчина из племени биррунду рассказывал, что у него четыре соска, потому что его отец дал матери два сросшихся корня лилии, которые вызвали у нее рвоту. Другой мужчина, убивший кенгуру ударом в шею с левой стороны, дал кусок мяса животного своей жене, от чего ее вырвало. Затем во сне он увидел кенгуру, а ребенок, который родился через некоторое время, имел отметину на левой стороне шеи. У аборигенов существует представление о тесной близости, почти тождестве между человеком и его тотемом по зачатию: в Балго, например, мужчина может сказать: «Я — кенгуру!»

В Северо-Восточном Арнемленде дети-духи ассоциируются со священными водоемами и источниками и считаются непосредственно связанными с мифическими существами. Ребенок-дух принимает облик животного, рыбы или других живых существ, на которых охотятся. Иногда он дает поймать себя, иногда исчезает каким-нибудь необычным способом. А потом мужчина (или его сестра) видит этот дух во сне в человеческом облике; дух будущего ребенка обращается к мужчине как к отцу, спрашивая, кто будет его матерью. Мужчина указывает на свою жену, и ребенок-дух проникает в нее. В Западном Арнемленде обиталищем детей-духов считается Гумара — место, расположенное на материке, напротив о-вов Гоулберн. Когда мужчина ныряет за трепангом, кто-то касается его плеча. Он сразу понимает, кто это, и говорит своей жене, что нашел ребенка: «Он теперь внутри тебя; я вставил его в тот раз». Или же мужчина отправляется на своей лодке в море и, увидев черепаху, ныряет за ней с копьем. Но тут вдруг к нему приближается ребенок-дух и садится на плечо, называет отцом и просит, чтобы он взял его с собой к матери. Иногда эти дети-духи, для того чтобы привлечь охотников и будущих отцов, посылают им в больших количествах рыбу, дюгоней и т. п. Или же они отправляются во внутренние районы страны и забираются на спину кенгуру, валлаби или буйволов. Убив такое животное, охотник видит своего будущего ребенка. Эти представления о «духовном зачатии» были важны, так как во многом определяли то место, которое человек занимал в системе социальных отношений.

Некоторые аборигены заявляют, что могут заранее сказать, какого пола будет ребенок. В отдельных районах считается, что пол будущего ребенка можно определить по размерам и цвету сосков женщины или же по характеру изменений в ее лице. Аборигены, жившие в районе нижнего течения р. Муррей и средней части северной зоны Южной Австралии, говорили, что определить пол ребенка можно по форме живота женщины. К сожалению, данные об этих представлениях отрывочны. Складывается впечатление, что в большинстве случаев мы имеем дело с «предсказаниями», о которых заявляют уже после родов.

По всей видимости, у аборигенов не отдают предпочтения какому-нибудь одному полу. Все зависит от положения дел в данное время в отдельной семье. Родители, у которых уже есть одна или две дочери, хотят сына, или же наоборот. У каждого пола свои преимущества: мальчик будет добывать мясо и станет опорой своих родителей, когда они состарятся, а также будет выполнять обязанности, связанные со священными обрядами, которые перейдут к нему по наследству от отца; девочка же будет помогать родителям в сборе растительной пищи, а когда выйдет замуж, ее муж будет делать им различные подарки в виде продуктов питания или разных вещей. В отдельных районах, особенно на о-вах Батерст, Мелвилл и в Северо-Восточном Арнемленде, девочек рассматривали как главную материальную ценность семьи, как средство упрочения различных социальных связей.

Повсюду у аборигенов придается большое значение воспроизводству людей и вообще живого, что наиболее отчетливо проявляется в распространенных повсеместно продуцирующих обрядах и в культе тотемических центров — «центров размножения». Особенно значительную роль эта тема играет в мифологии, песенных циклах и обрядах Северо-Восточного Арнемленда. Главные священные мифы и обряды как Западного, так и Восточного Арнемленда сопряжены с представлениями о Матери-прародительнице, которая обеспечивает воспроизводство всего живого, а также правильную последовательность времен года. Однажды в Йиркала поймали самку валлаби и принесли в лагерь. Мужчины, разделывавшие ее, нашли внутри зародыш. Они очень опечалились и начали петь песни своего клана, одним из тотемов которого был валлаби. То и дело они прерывали пение восклицаниями: «Ах, мы сожалеем об этой валлаби-матери и ее детеныше; бедный маленький валлаби-ребенок!» Тем не менее мясо они съели.

В ряде районов Западного Арнемленда, где аборигены подверглись сильному внешнему воздействию, некоторые молодые женщины очень неохотно рожали, считая детей помехой любовным связям. Бывают и другие соображения, по которым женщины могут не желать детей или же иметь не более двух-трех. Стремясь прервать беременность, они пользуются некоторыми травами, пьют горячую (почти кипяток) воду, кладут на живот

тяжелые камни или туго перетягивают его веревками. При задержке менструации ее пытаются стимулировать горячим паром, массажем или тяжелыми физическими нагрузками. В Западной пустыне женщины исполняют специальные магические песни, которые, как они говорят, могут предотвратить зачатие. В Северо-Восточном Арнемленде после родов послед разрубают на части острым ножом, приговаривая: «Это был последний ребенок. Больше не будет!». Но есть и такие женщины, которые, решив не иметь больше детей, оставляют мужей и переходят жить к своим замужним дочерям или сыновьям или же поселяются с другими одинокими женщинами. Одна из них так прямо и заявила, что единственно надежный способ избежать беременности — это держаться подальше от мужчин. Между прочим, вопреки довольно часто встречающимся высказываниям, подрезание не практиковалось как метод контроля над деторождением и не могло служить для этих целей.

В этой связи возникает проблема инфантицида. О нем сообщали авторы, работавшие в различных районах: Дэйзи Бэйтс [1938], Хаутт [1904, с. 748—750] и др. (см. главу XII). Действительно, время от времени аборигены убивали новорожденных младенцев, но обычно это происходило в кризисные периоды: во время голода или засухи, чаще всего в зонах пустынь. В целом же инфантицид в традиционных условиях — явление редкое. Более или менее широкое распространение он получил только в тех группах аборигенов, культура которых сильно деградировала под воздействием контактов с европейцами.

Процент детской смертности у аборигенов был всегда довольно высок. Их акушерских познаний и навыков вполне достаточно, когда роды происходят нормально, но при появлении каких-нибудь осложнений нередко трагические исходы. Наиболее высока смертность детей в первые критические месяцы жизни. Но в традиционных условиях она была намного ниже, чем в условиях контактов с европейцами.

У аборигенов некоторых районов Австралии беременная женщина должна соблюдать определенные табу и пищевые ограничения, чтобы ребенок был крепким и здоровым [см.: Спенсер и Гиллен, 1938, с. 471; Рохейм, 1933, с. 207—265; Каберн, 1930, с. 244; Маунтфорд и Харви, 1941, с. 157]. Считается, что некоторые виды пищи могут повредить ребенку; так, раки или крабы могут поранить плод, а усики ямса задуть его. В Западном Арнемленде запретной пищей для беременной женщины являются любая рыба, пойманная на лесу (аборигены верят, что ребенок может задохнуться, если мать съест такую рыбу), а также маленькие валлаби и кенгуру, извлеченные из материнской сумки (плод может погибнуть, если женщина нарушит эти табу). В других же районах отсутствуют пищевые запреты в период беременности (как, например, в Большой пустыне Виктория). А в Северо-Восточном Арнемленде целый ряд подобных

табу должен соблюдать мужчина, жена которого ждет ребенка. В некоторых племенах считается, что определенные магические действия облегчают роды или могут как-то повлиять на пол ребенка: в Западном Арнемленде в маленькую сумку, которую вешает на шею беременная женщина, кладут или миниатюрное копье, чтобы родился мальчик, или крошечную сумочку, если хотят девочку. Пока женщина беременна, ей помогают муж и женщины, живущие вместе с ней, например другие жены ее мужа. Но в целом она не прекращает своей обычной деятельности.

Почти повсеместно у австралийцев роды происходят за пределами главной стоянки, под специально подготовленным навесом. Роженице помогают ее мать, если она живет достаточно близко, мать ее мужа или другие жены ее мужа. Если возникают затруднения, зовут знахаря, который исполняет магические песни и выкрикивает заклинания. В Восточном и Западном Кимберли существуют обряды и песни, якобы облегчающие роды. Мужу и незамужним девушкам запрещено присутствовать при родах. После родов женщина живет отдельно от мужа около пяти дней.

Рот [1897, с. 182—183], Базедов [1925, с. 61—64], Каберри [1939, с. 240—245], Маунтфорд и Харви [1941, с. 157—158] описывают роды у аборигенов. Например, в Большой пустыне Виктория роженица сидит на корточках над ямой, а другая женщина массирует ей спину. После родов пуповину скручивают и отрезают острым кремнем. Затем ее повязывают на шею ребенку, «чтобы он не кричал». Послед закапывают в яму. В Западном Арнемленде муж заранее готовит становище для роженицы, приносит дрова, воду и еду. Здесь она остается на две-три недели. Во время родов женщина становится на колени, а после родов окуливает себя дымом. Это действие является частью обычного ритуала очищения, который включает и захоронение последа. Родившегося ребенка держат лицом вниз над дымящимся костром: считается, что после этого он будет спокойным и хорошим и не будет слишком много плакать. (То же делали и в других районах, а в Западной пустыне, например, кроме этого еще сыпали в рот ребенка немного песка или земли.) Пуповину кладут в маленькую плетеную сумку, которую мать носит с собой, а затем передает ее близкому родственнику отца ребенка. Тот, в свою очередь, кладет ее в священную сумку *дилли*. Маунтфорд и Харви [1941, с. 159] упоминают о магических свойствах, приписываемых аборигенами пуповине. О том же сообщают Спенсер и Гиллен [1938, с. 467], Макконнел [1934, с. 323]. В большинстве районов новорожденного ребенка натирают пеплом, чтобы он стал впоследствии таким же темнокожим, как его родители.

Период изоляции рожениц в разных районах бывает неодинаков — от двух недель до одного дня. В районах пустыни во

время перекочетов роды и все связанное с ними старались закончить как можно быстрее. Один случай, имевший место в 1947 г. в Йиркала, вошел в историю. Однажды мы фотографировали аборигенов, сидящих вокруг костра, фотопленка внезапно кончилась как раз в тот момент, когда мы собирались сфотографировать беременную женщину, которая должна была, по-видимому, скоро родить. Предупредив ее, что сейчас вернемся, мы поспешили к нашему лагерю, находившемуся в 20—30 ярдах, чтобы перезарядить пленку. Все это заняло у нас не более 15 минут. Когда же мы вернулись, то застали женщину на том же самом месте, но теперь рядом с ней лежал новорожденный ребенок. Это был исключительный случай, так как роды не должны происходить на основной стоянке. Такое нарушение вызвало некоторое неудовольствие окружающих, но не более.

Как правило, роды проходят довольно легко, хотя иногда женщины испытывают трудности при первых родах и бывает, что первые роды затягиваются надолго. Эшли-Монтэгу [1937а, с. 72—73], основываясь на данных нескольких авторов, например Хукера [1869], Оберлендера [1863], Палмера [1884] и Базедова [1925, с. 63], так же как Спенсера и Гиллена, говорит, что деторождение — относительно легкое дело для женщины-аборигенки, «которая обычно поднимается спустя несколько часов после рождения ребенка и сразу приступает к своим обязанностям».

Действительно, роды, особенно второго ребенка и последующих детей, у аборигенок чаще всего проходят легче, чем у европейских женщин. Однако в вышеприведенном высказывании Эшли-Монтэгу есть несомненное преувеличение. Далее он пишет, что «в своих оценках аборигены преуменьшают значение реального физического испытания, сопровождающего появление ребенка на свет, и преувеличивают социальное значение рождения». То обстоятельство, что родам как физиологическому процессу не придают особого значения, по его словам, сводит к минимуму «представление о физических связях между матерью и ребенком». Однако и это не совсем верно: во многих районах Австралии родам как физическому испытанию уделялось большое внимание, а второму (социальному значению рождения ребенка) — иногда никакого.

Ребенку, родившемуся с какой-либо патологией, редко сохраняли жизнь. К сожалению, нет статистических данных по всей Австралии относительно смертности матерей во время родов в традиционных условиях. Однако несомненно, что некоторое число женщин умирало при деторождении. В подобных случаях жизнь ребенка зависит от того, есть ли поблизости женщина, которая может кормить его грудью.

Мертворожденных детей сразу же хоронили или — в некоторых районах континента — поедали: мать с плотью мертвого младенца как бы вновь «впитывала» его дух, а позже опять давала жизнь этому же ребенку. Спенсер и Гиллен [1938, с. 52]

утверждали, что близнецов всегда убивали. К сожалению, сведений о том, как поступали с близнецами, в целом немного. Базедов [1925, с. 63—64] обращает внимание на то, что близнецы у аборигенов — явление редкое (мы это также заметили) и обычно одного из них убивали сразу при рождении. Это можно объяснить тем, что двух маленьких детей трудно прокормить и тяжело носить во время перекочевков. В Оэнпелли аборигены рассказывали, что несколько поколений назад там имели место два случая рождения сиамских близнецов.

Как правило, аборигенки стараются не иметь других детей, пока кормят грудью. Считается, что мать после родов должна воздерживаться от половых сношений в течение какого-то времени (в некоторых районах континента в течение года или около того), а женщина, которая беременеет через несколько месяцев после родов, становится мишенью для насмешек. В полигамной семье мужу не приходится соблюдать ограничение, а мужчина, у которого одна жена, может свободнее вступать во внебрачные связи.

ДЕТСТВО

Даже самое раннее детство у аборигенов проходит совершенно иначе, чем в нашем обществе. Ребенок не изолирован от остального общества. Он не заперт в доме, как европейский ребенок, который большую часть времени проводит в обществе двух-трех взрослых и, может быть, пары других детей, а из дома выходит только на какое-то время. В традиционных условиях аборигены редко живут в хижинах. Обычно семейная стоянка находится под полукрытыми ветровыми заслонами или навесами, и вся жизнь большого лагеря проходит у ребенка перед глазами: люди разговаривают, веселятся, едят, ссорятся. И сам ребенок всегда на виду у общества. Это не значит, что у него нет личной жизни, просто она открыта всем.

Иногда спрашивают, а может ли ребенок обрести прочные привязанности в такой ситуации, когда его чувства распределены между родителями, близкими родственниками, заместителями родителей, а также классификационными родственниками. Может ли он остро переживать утрату родителей? На этот вопрос трудно ответить определенно, должно быть, потому, что существует очень много конкретных вариантов отношений. Скорее всего более типичным было сравнительно равномерное распределение привязанностей между представителями довольно широкого круга лиц, нежели их сосредоточение на отдельных людях, находящихся в определенных родственных отношениях с ним. По-видимому, этот вариант был преобладающим, но не единственным.

Обычно детей специально не учат отправлять свои естественные потребности в соответствии с существующими нормами.

Считается, что ребенок с возрастом сам научится этому, наблюдая взрослых. Последние довольно снисходительны и не проявляют беспокойства относительно ребенка, который умеет ходить, но не научился испражняться за пределами стоянки. В сообществах аборигенов, где экскременты человека или его объедки считаются объектами колдовства, близкие родственники ребенка тщательно убирают за ним. Старшие дети, а также взрослые подсмеиваются над ребенком, который может ходить, а ведет себя «как маленький», и это обычно дает результаты. В общинах аборигенов испражнения принято совершать в уединении и ни в коем случае не в присутствии людей противоположного пола. Однако мочеиспускание производится совершенно без стеснения, как бы мимоходом (в особенности это относится к детям и мужчинам) и в любом месте, где не спят и не едят. Будучи полукочевниками, аборигены не имеют отхожих мест, и, когда окружающая местность становится слишком грязной, они просто переносят стоянку. По крайней мере так было в традиционных условиях. Природа быстро скрывает все следы. Старые стоянки аборигенов, если на них нет таких чужеродных предметов, как консервные банки или брезент, а остались только зола, кости и груды ракушек, отыскать в буше довольно трудно.

Большую часть времени ребенок проводит с матерью или с кем-нибудь, кто ее замещает. Она кормит его грудью, носит во время переходов. Он лежит в деревянном корытце, которое она пристраивает у себя на бедре; в некоторых районах ребенка заворачивают в кусок мягкой коры бумажного дерева. Ребенок может и сам завернуться в кору. В других районах маленьких детей носят в сетчатых сумках, которые матери вешают на голову. Со временем ребенка приучают сидеть на плечах, свесив ноги и держась за волосы матери. Интересно, что часто женщины во время вечерних церемоний на стоянках танцуют с ребенком на плечах, иногда дети даже спят в таком положении.

Конечно, мать — самый необходимый человек для ребенка. Но почти всегда его нянчат, кормят грудью и другие женщины (например, женщины, которых его мать называет сестрами, или же другие жены ее мужа). Иногда одна из бабушек берет на себя все заботы о ребенке. Точно так же и отец ребенка играет одну из главных, но не исключительную роль в его жизни; существуют и другие мужчины, которых он называет отцами, а они, в свою очередь, зовут его сыном и относятся к нему как к сыну. В некоторых районах за воспитание ребенка отвечают отец отца и братья отца отца или же братья матери матери.

Как правило, ближе всего ребенок связан со своими родителями. Он спит у костра их стоянки, они ухаживают за ним и кормят его. Но он постоянно общается и с другими людьми. Это взрослые и дети, которые живут рядом и часто разговаривают и играют с ним. Окружение ребенка меняется, когда его семья переходит с места на место. То это лишь горстка людей, то

группа в несколько сот человек. Однако самые близкие ему люди всегда с ним, и, куда бы ни шли родители, их стоянка — его дом.

Некоторых детей не отнимают от груди до пяти-шести лет, особенно если они самые младшие в семье. Однако обычно перестают кормить грудью в возрасте двух-трех лет, а если мать ждет другого ребенка, то и раньше. Ребенку, который уже может самостоятельно сидеть, дают обглоданные кости, чтобы он играл с ними и сосал их. Когда ему исполняется три или четыре года, он уже почти совсем переходит на твердую пищу. Однако кормление грудью — это нечто большее, чем просто питание: оно означает тесные эмоционально-физиологические связи, и именно ослаблению этих связей дети часто и противятся, когда их отучают от груди. Некоторые женщины смазывают соски чем-нибудь горьким, отталкивают ребенка, бросают в него гальку или мелкие вещи, чтобы отогнать его. Обычно так поступают женщины, у которых есть младшие дети. Интересно отметить, что матери-аборигенки более терпимы по отношению к мальчикам: им разрешают даже царапать или кусать грудь, их не наказывают за грубость. Но рождение нового младенца совершенно меняет жизнь первого ребенка и, возможно, пробуждает в нем неосознанное ощущение потери. Он больше не может подбегать к матери, чтобы напиться молока, или же плотно прижаться к ней, или найти утешение у нее, если упадет или ушибется во время игры. Теперь появился некто, занявший его место. Иногда можно наблюдать бурные сцены, когда плачущий ребенок пытается оттолкнуть маленьких братишку или сестренку от матери и со злостью бьет их. Позднее, если мать благодушно настроена и ее младшего ребенка нянчит кто-нибудь другой, старший может взобраться к ней на колени и, громко причмокивая, сосать грудь. Он победоносно поглядывает на своего «конкурента» и смеется, когда тот вопит, в ярости пытаясь вытеснить старшего брата. Но это кратковременный триумф. Соперник всегда побеждает.

Такие сцены можно наблюдать во всех сообществах аборигенов от Западной пустыни до Северо-Восточного Арнемленда. Старший ребенок мало-помалу признает свое поражение и в конце концов смиряется. Но подобные «конфликты» происходят далеко не в каждой семье, где несколько маленьких детей. Когда между детьми большая разница в возрасте, их взаимоотношения складываются более гладко, хотя нам встречались мальчики лет восьми-девяти, которые не отходили от своих матерей, видимо все еще уязвленные, выведенные из душевного равновесия появлением другого ребенка. В такой ситуации многое зависит от поведения матери. Она может обострять «конфликты», играя на ревности детей, оказывая одному из них свое особое покровительство. Однако, если у матери двое детей с разницей в возрасте в три или четыре года (и оба выживают), она не

может уделять им обоим одинаковое внимание, а это влечет за собой частичное отстранение старшего, хотя он еще слишком мал, чтобы быть самостоятельным. Вот в таких условиях ребенок и знакомится с окружающим миром.

Все, кто нянчит ребенка или играет с ним, учат его говорить. В некоторых районах в разговоре с детьми до трех лет иногда употребляется особая, «детская» речь — упрощенные слова и словосочетания. Родители называют ему людей, которые приходят на стоянку и живут поблизости, рассказывают, кем приходится ему все эти люди. Австралийские родственные системы, а также системы секций или подсекций и других социальных группировок нам кажутся очень сложными. Но ребенок-абориген, как правило, без труда и напряжения усваивает все свои родственные связи и узнает свое место в социальной структуре той группы, в которой родился. Это обучение происходит постепенно, в процессе непосредственных личных контактов.

Одно из первых слов, которое узнает ребенок, разумеется, «мама». Постепенно круг известных ему терминов родства становится все шире и шире. Ему повторяют снова и снова, кто есть кто и как он должен называть того или иного человека. Встречая новых людей, он старается приспособить их к своему представлению о человеческих отношениях. Он изучает также и язык жестов, которыми обозначаются различные категории родственников. Вот конкретный пример.

Предположим, ребенок живет в Восточном Кимберли и его подсекцией является *дьянгала*. Большинство людей будут обращаться к нему или говорить о нем, употребляя этот термин, и ребенок всегда связывает его с самим собой. Точно так же со слов окружающих он усваивает, что его мать — *нангари*; *нангари* называют и многих других женщин, и эти женщины тоже его матери. Брат его матери — *дьянгари*, так что и многие другие мужчины *дьянгари* — братья его матери. Его сестра — *нангала*. Позже он должен проявлять в своих отношениях с ней некоторую сдержанность — не употреблять, например, ее личного имени. Единственный запрет, который он должен соблюдать с раннего детства, это запрет непосредственно контактировать с женщинами, которые приходится ему «тещами». Так как женщины, являющиеся потенциальными матерями его потенциальных жен, принадлежат к подсекции *нимара*, все женщины данной подсекции, независимо от их возраста, являются для него табу. Все это он узнает с ранних лет. Точно так же маленькой девочке внушают, что она должна избегать всех мужчин из подсекции, в которую входят те, кого она называет классификационным термином «зять». Если она, например, принадлежит к подсекции *нимара*, то она знает, что ей следует держаться подальше от всех мужчин подсекции *дьянгала*.

Усваивая термины, относящиеся к различным людям, ребенок одновременно узнает, каким должно быть отношение к нему этих людей и как он сам должен вести себя с ними. Ему могут сказать: «Это твоя сестра, ты можешь называть ее так-то, тебе следует присматривать за ней. Когда ты повзрослеешь, ты должен будешь отдавать ей часть мяса, которое добудешь, а она будет давать тебе растительную пищу... Тебе не следует называть ее по имени, но, когда она выйдет замуж, ее муж будет делать тебе подарки. А если ее муж будет с ней плохо обращаться, ты должен заступиться за нее». Или же ему могут показать проходящую мимо маленькую девочку и сказать: «Это твоя теща; ты не должен смотреть на нее или гово-

рять с ней. Но позже, когда она выйдет замуж, ты будешь посылать ей мясо, а если она родит дочь, то может отдать ее тебе в жены».

До определенного возраста обучение детей осуществляется совершенно непринужденно [см. также: Каберри, 1939, с. 62—76]. Ребенок узнает окружающий мир, людей, общепринятые стандарты поведения, участвуя в жизни общины. Это обучение — скорее часть его настоящей жизни, чем подготовка к будущей. Это активный практический процесс. Никто не читает ему наравоучений; он наблюдает за другими людьми и подражает им, а они направляют его поведение в нужное русло в ходе личных взаимоотношений.

Чаще всего дети сопровождают мать, когда она отправляется собирать пищу. Маленькой девочке мать может дать небольшую сумку *дилли* или деревянное корытце, чтобы она несла в нем немного плодов или остатки еды, благодаря этому девочка чувствует себя нужной. Дети задают вопросы, смотрят, что делают старшие, изучают различные растения и следы, которые видят вокруг. Так они мало-помалу узнают, какие виды растений можно есть, а какие — нельзя, какие можно употреблять сырыми, какие нуждаются в специальной обработке, а к каким нельзя даже прикасаться, как разжечь костер, как приготовить еду.

Девочки, становясь старше, вносят все больший вклад в ежедневное собирание пищи; взрослые женщины — пример, которому они должны будут следовать в дальнейшей жизни. Мальчики же, чем становятся старше, тем больше времени проводят в обществе взрослых мужчин. Как правило, мальчикам не разрешают принимать участие в охоте на валлаби или кенгуру до тех пор, пока они не достигнут половой зрелости. Но часто они небольшими группами самостоятельно отправляются «охотиться», находят различные следы, убивают копьями маленьких ящериц или птиц, ловят пауков, кузнечиков, разводят костер и готовят на нем еду. Одна из любимых игр — игра в «обряды». Иногда мальчики и девочки играют вместе. На северном побережье п-ова Арнемленд, например, группы детей часами играют на мелководье или на берегу, выкапывают раковины из ила во время отлива и т. п.

В ряде районов Австралии существуют или существовали специальные детские песни. Содержание их имеет непосредственное отношение к зверям, птицам, насекомым, рыбам, съедобным растениям, т. е. к объектам, с которыми дети чаще всего сталкиваются в повседневной жизни. В некоторых песнях говорится о духах и фантастических существах. В Западном Арнемленде известны танцы, которые исполняются под эти песни. Дети также запоминают отрывки из общедоступных песен взрослых, в частности из любовных песен [см.: Берндт К., б. г.; Берндт Р. и К., 1942—1945, с. 224—226, 251—254, а также: Берндт Р. и К., 1952—1954]. Взрослые, особенно дедушки, бабушки, а также старшие братья и сестры, рассказывают детям разные истории.

Одни из них — пересказ собственных приключений, другие — упрощенные версии местных мифов.

Часто дети играют в «мужей и жен», строят отдельные ветровые заслоны, разводят маленькие костры и делают вид, что готовят пищу. Иногда дети в таких играх даже воспроизводят столь типичную для взрослых аборигенов ситуацию: один из мальчиков убегает с «женой» другого. В этих играх дети не всегда точны в отношении «правильных» категорий: они не всегда выбирают тех, кто является их потенциальными мужьями или женами. Взрослые относятся к этому довольно снисходительно: дети слишком малы, чтобы знать это. Однако к одному вопросу они относятся серьезно: дети, которые называют друг друга тещей и зятем, не должны играть вместе.

В присутствии детей разговоры между взрослыми ведутся на любые темы, кроме религиозных; сексуальные же темы обсуждаются весьма свободно. Поскольку на стоянке аборигенов мест для уединения немного, дети довольно часто могут быть свидетелями полового акта. Когда они становятся старше, у них появляются свои любимые «непристойные» слова и они имитируют половые сношения. В некоторых районах принято считать, что дети не чувствуют половых влечений до пяти-шести лет. Это мнение распространено и в нашем обществе, однако у аборигенов маленькие дети намного больше внимания уделяют сексу. Фактически примерно с шести-семи лет они начинают увлекаться эротическими играми или разговорами на эту тему.

Как известно, аборигены очень снисходительны к детям, балуют их и потакают их капризам. Аборигены никогда не применяют обдуманных, «хладнокровных» наказаний. В сильном раздражении мать (или отец) может прикрикнуть на ребенка или шлепнуть его. Но чаще родители ограничиваются угрозами. Например, мать стучит палкой по следам ребенка на земле или по дереву, дает таким образом выход накопившемуся раздражению, не прикасаясь к ребенку. В то же время она как бы предупреждает его о том, что может сделать, если он выведет ее из себя, но чего предпочитает не делать. В мифах довольно часто рассказывается о несчастных случаях с детьми, причиной которых послужил недосмотр или же плохое обращение (см. главу X). Такие рассказы служат как бы нападением для родителей, и взрослые стараются не отказывать детям ни в чем. В Северо-Восточном Арнемленде нам приходилось видеть, как ребенок, чтобы настоять на своем, в приступе раздражения бросался на землю, корчился, бил ногами, кричал или хныкал, но никто вокруг не обращал на это внимания, только иногда кто-нибудь выходил из себя и прикрикивал на него. Некоторые девочки ведут себя подобным образом даже после достижения половой зрелости. Мальчики после первого этапа инициации уже не устраивают таких сцен, поскольку с этого момента ответственность за их поведение, а также и право наказывать их переходят от членов

семьи ко всем взрослым мужчинам его *мада* и *мала*. Пока ребенок мал, только родители могут наказывать его. Но если кто-нибудь другой, пусть даже его классификационная мать или одна из жен его отца, бабушка или дедушка, попробует сделать это, непременно начнется ссора между взрослыми. Часто мать бросается на помощь своему дерущемуся маленькому сыну и дает шлепка его обидчику, что может послужить сигналом к шумной стычке: другие женщины кидаются на выручку своим детям — и все кончается дракой. Мужчины предпочитают не вмешиваться в женские стычки, если они не угрожают непосредственно их интересам. Детям еще до наступления половой зрелости приходится проходить обряды, которые носят общественный характер и связаны с определенными потрясениями. К таким обрядам относится, например, просверливание носовой перегородки. Но в целом дети, не достигшие статуса взрослых, живут под контролем своих родителей. Правда, в жизни девочек нередко определенную роль играют их будущие мужья. В Западной пустыне девочки время от времени ночуют в лагере будущего мужа, чтобы привыкнуть к нему и его близким.

В Большой пустыне Виктория юноши и девушки незадолго до достижения половой зрелости поселяются на отдельных стоянках. Им разрешено общаться, как правило, только с товарищами одного с ними пола. В других местах, как, например, в северо-восточной части п-ова Арнемленд, девочки остаются со своими родителями, в то время как мальчики после первого этапа инициаций отправляются на стоянку молодых мужчин и находятся там под их присмотром. В восточных и южных районах Кимберли мальчики не живут в отдельном лагере до тех пор, пока не будет совершено подрезание.

ОБРЯДЫ ИНИЦИАЦИИ ЮНОШЕЙ

Возраст, в котором мальчики подвергаются инициации, по всей Австралии различен. В Большой пустыне Виктория мальчика, у которого появился третичный волосной покров, называют *дырангга* (что означает «немного волос»); когда его борода густеет, он становится *алгуридьа*, а в шестнадцать лет или даже постарше его «ловят» (т. е. хватают и уводят в буш для подготовки к инициации) [Берндт Р. и К., 1942—1945, с. 254]. В племени карадьери [Пиддингтон, 1932в, с. 62] мальчика уводят в буш, когда ему около двенадцати лет, и там с головы до ног разрисовывают человеческой кровью; обрезание совершается год или два спустя. В западной части п-ова Арнемленд инициации начинают примерно в таком же возрасте, а в северо-восточной — обрезание делают мальчику шести-восьми лет, а по данным Штрелова [1947, с. 97] — четырнадцати-шестнадцати.

В большинстве случаев мальчик считается готовым к инициации, когда у него начинает расти борода. В различных племенах

обряды инициации происходят по-разному. И не везде они связаны с тяжелыми физическими испытаниями. Обряды инициации приводят к изменению статуса человека, знаменуют его переход в категорию социально взрослых членов общества. И повсюду они связаны с сильными психологическими переживаниями. Хотя большинство мальчиков имеют какое-то смутное представление о процедуре инициаций, никто из них не знает, как эти обряды происходят на самом деле до тех пор, пока сами не испытают этого. Сознание того, что это тяжелое испытание приближается, полностью меняет восприятие мальчиком событий повседневной жизни. Он пристально следит за действиями окружающих его взрослых, надеясь по какому-либо их произвольному знаку или слову угадать, когда ему ждать этого события. У него возникает желание держаться ближе к матери. На людях и особенно среди приятелей он может хвастаться тем, что старикам не удастся «поймать» его или что он с нетерпением ожидает начала этих церемоний.

В любом случае, даже если мальчик боится, он понимает, что это неизбежно, и стремится к тому, чтобы ожидание скорее кончилось. Если он в детстве был послушным ребенком, запоминал все, чему его учили, если его копьё метко, а его мастерство охотника растет, ему не приходится долго ждать первой церемонии. Однако, если старшие мужчины не любят мальчика за неуважительность и грубость, его могут заставить ждать довольно долго или могут безжалостно обойтись с ним во время физической операции.

Штрелов [1947, с. 97] пишет: «Это естественно, что, когда приходит время инициации, все мальчики племени аранда ждут выпавшее им тяжелое испытание с нетерпением и какой-то отвагой, которая в большей или меньшей степени поддерживает их в трудный час». Даже если мальчик не знает точно, что должно произойти, ему совершенно ясно, что его будущее во многом зависит от старших мужчин, руководителей церемоний, пользующихся наибольшим авторитетом в его общине.

Обряды инициации — это не импровизация. Тот, кто иницирует сегодня, сам был иницируемым вчера, и, хотя на практике процедуры немного отличаются друг от друга, правила их проведения незыблемы, передаются из поколения в поколение и считаются унаследованными от великих мифических предков. Зачастую инициация символизирует смерть посвящаемых и последующее их возрождение. Когда иницируемого уводят из основного лагеря, женщины громко оплакивают его. Издалека доносятся звуки вращаемой гуделки, ассоциирующиеся у непосвященных с голосом гигантского чудовища: оно проглотит посвящаемого, а потом «выпустит» его уже взрослым мужчиной.

Только в период инициации осуществляется более или менее формализованное обучение молодежи — обучение, имеющее характер института. Ядро инициаций — организованное, обладаю-

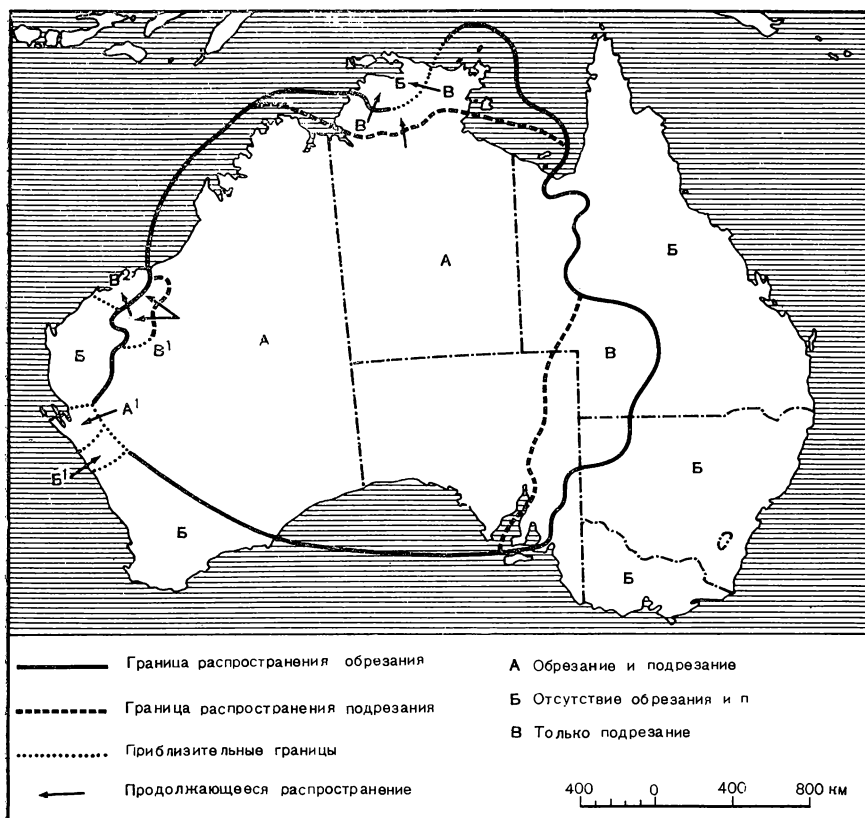
щее своими собственными устоявшимися методами воспитание мальчиков или юношей. Длительные, сложные, связанные с сильными потрясениями обряды формируют в молодом человеке те психические и волевые качества, которые считаются необходимыми для взрослого мужчины. Только пройдя такую суровую школу, человек может сделаться хранителем священных религиозных тайн и испытывать те чувства, которые лежат в основе единства и сплоченности группы. Когда во время инициации эти чувства внушаются новичку, они укрепляются и у тех, кто проводит обряды или просто присутствует на них. Очевидно, боль и страх связаны с большинством обрядов посвящения, во время которых производятся физические операции, и все же было бы неправильно считать, что с посвящаемыми обращаются жестоко, терроризируют их.

В большинстве случаев во время инициаций, на которых мы присутствовали, юноши с честью выносили испытания, не кричали и не сопротивлялись, напротив, нам казалось, что они гордятся своей стойкостью и новым высоким статусом. Их психологически подготовили именно к такой реакции на физическую боль. Здесь уважение вызывает только проявление мужества. Однако полное отсутствие сопротивления и протеста может быть признаком слабости или апатии, а не сознательного мужества.

Первые церемонии инициации не раскрывают перед юношей всех тайн. Он продолжает узнавать тайные обряды, мифы и т. п. в течение всей жизни и нередко достигает преклонного возраста раньше, чем овладевает всем комплексом религиозных представлений племени. Инициации только открывают дверь в тайную, священную, эзотерическую жизнь мужчин. Обряды инициации продолжаются годы, и посвящение в сферу религиозных представлений состоит из ряда фаз. Сначала мальчику позволяют видеть определенные предметы, но не разрешают трогать их; он присутствует на определенных обрядах, но не принимает в них участия и т. д. Постепенно круг доступного становится все шире и шире.

Изменения в жизни мальчика начинаются уже за какое-то время до проведения первых церемоний. Инициации предшествует подготовительный период. В некоторых районах, например в восточной части Кимберли, незадолго до начала обряда инициации мальчика могут взять в путешествие: брат его матери и группа мужчин, которые должны будут производить операции, посещают вместе с ним традиционные стоянки и тотемические центры, одновременно совершая ряд предварительных обрядов; в течение всего этого времени мальчик находится в центре внимания. В ряде районов, например в Северо-Восточном Арнемленде, обряды инициации одновременно проходят несколько мальчиков или юношей.

В Большой пустыне Виктория иницируемый и те, кто подвергнет его инициации, уходят из главного лагеря, в то время как все женщины и его родители причитают, лежа лицом вниз. В восточной части п-ова Арнемленд готовящимся пройти обряды инициации маленьким мальчикам говорят, что мифический питон Юлунггул чувствует запах их крайней плоти и пришел проглотить их: мальчики прячутся у своих матерей и других женщин. Когда мужчины начинают ловить мальчиков, одни женщины хватают копья и делают вид, что защищают их, образуя вокруг них кольцо, другие причитают, плачут. Кончается эта «битва» тем, что мальчиков уводят на священную землю.



Распространение обрядов обрезания и подрезания

Схема показывает зоны распространения обрядов обрезания и обрядов подрезания. Буква А обозначает те области, в которых практикуются оба

вида обрядов. На западе границы распространения обрезания и подрезания не совпадают [Тиндейл, 1940, с. 150]. В северных районах идеологическая подоплека подрезания (но не сам обряд) распространялась вместе с культом Кунапипи на северо-восток: крайней границей обряда подрезания в этом районе является р. Роз. Мифы о подрезании тоже распространились на север, в западные районы п-ова Арнемленд: В — указывает области, где распространено обрезание и отсутствует подрезание; В — отсутствие того и другого. В¹ относится к племени нганда, в котором не практиковалось обрезание, как и в племени ингада. Племена вадъери, нгуган и жившие вдоль западного берега Мерчисона (А¹) практиковали обе эти операции (Р. Финк. Изменения статусов и культурная специфика западноавстралийских аборигенов: изучение аборигенов в районе Мерчисона, Западная Австралия, 1955—1957, неопубликованные тезисы). В¹ относится к племенам ндьямал и ндьянгомада, равно как и к инддибанди, балгу (баилгу), бандьима и ндьяболи, в которых раньше совершали и обрезание и подрезание, но в настоящее время почти перестали делать подрезание. В² относится к племенам кариера, нгериа, нгалума и мададьинера (мардудунера), в которых до контактов с европейцами не производили ни обрезания, ни подрезания. В настоящее время среди отдельных групп этих племен практикуется обрезание (Дж. Вильсон, личная переписка).

В некоторых районах на торжества, связанные с началом инициации мальчиков, приглашают гостей из других общин или даже племен. Обрядам посвящения предшествуют длительные (иногда продолжающиеся неделями) празднества с массовыми представлениями, танцами и пением. Мальчики, подлежащие инициации, все это время живут отдельно, в удалении от основного лагеря.

Обряд подбрасывания

Этот обряд, совершаемый во многих районах Австралии, сопровождается бросанием горячей палки над головами иницируемых, а также над головами женщин, которые танцуют вокруг мальчиков. В Большой пустыне Виктория посвящаемого мальчика подбрасывают в воздух четыре раза. Один из мифов дает следующее объяснение этому обряду: мифическое существо Юлана пожелал одну из мифических женщин, Гунггаранггара, но он спугнул ее, и она улетела. (Подбрасывание символизирует полет.) Женщины, олицетворяющие мифических женщин Гунггаранггара, танцуя, проделывают ногами в песке глубокие борозды [см.: Маунтфорд, 1938а] до тех пор, пока мужчины не начнут бросать над их головами горящие палки. Тогда женщины убегают в темноте на основную стоянку. В племени аранда обряд подбрасывания является первым обрядом инициации, причем считается, что он способствует росту посвящаемых.

Просверливание носовой перегородки

Эта операция широко распространена в Австралии, но в настоящее время ее уже никто не воспринимает как обряд инициации. На всей территории Большой пустыни Виктория она совершается публично, не сопровождаясь специальной церемонией,

равно как и в восточной части п-ова Арнемленд, где отверстие в носовой перегородке считается украшением; кроме того, бытует представление, что существа, охраняющие Страну мертвых, требуют совершения этой операции. В племени аранда эта операция также не является обрядом инициации, однако по ее завершении с близрастущего дерева срезается кусок коры и бросается в направлении священного места зачатия матери посвящаемого мальчика [см.: Спенсер и Гиллен, 1938, с. 459]. Базедов [1925, с. 230—231] отмечает, что в племени ларагия «протыкают ногтями отверстие в носовой перегородке» ребенка еще до того, как он научится ходить, но в большинстве центральноавстралийских племен пользуются для этой цели заостренной костью.

Выбивание зубов

В различных группах аборигенов этой операции придают различное значение. Часто она совершается довольно просто и носит общедоступный характер, особенно в северных районах Южной Австралии. В племени аранда [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 214] это «вопрос индивидуального вкуса, а также моды». Операция совершается до вступления в брак для того [1938, с. 450—458], чтобы «придать лицу сходство с темными дождевыми тучами». Вырванный зуб бросают в направлении тотемического центра матери иницируемого мальчика. Рот [1897, с. 170] сообщает, что в северо-восточных районах центральной части Квинсленда выбивание зубов также не связано с инициациями. В других районах, к примеру в Северном Кимберли, оно, по-видимому, входит в обряды инициаций [Базедов, 1925, с. 232—235]. А в Новом Южном Уэльсе эта операция является даже центральной в обрядах посвящения, и после нее раскрываются священные тайны. Хауитт [1904, с. 509—642] описывает некоторые из таких обрядов, например *курингал*, *бурбунг* и *бора*. Посвящаемым показывают вылепленные из глины фигуры [см.: Фалькенберг, 1948]. Они связаны с мифологией и раскрывают значение обрядов, концентрирующихся вокруг мифического героя Байаме или Дарамулуна; одновременно вращают гуделки, которые должны имитировать его голос. Зуб расшатывают, а затем выбивают или вытягивают, после чего посвящаемый имеет право присутствовать при других обрядах.

Обряд кровопускания

В большинстве австралийских племен во время обрядов инициации производится кровопускание посредством надреза либо на руке, либо на пенисе. Кровь считается священной и символизирует жизнь. Независимо от того, как используют эту кровь — натирают или обмазывают иницируемых и участников церемоний или пьют, считается, что она укрепляет жизненные силы и

придает мужество. Кровь, употребляемая во время обряда, олицетворяет кровь различных мифических существ. В некоторых случаях в качестве заменителя крови используется красная охра.

В Большой пустыне Виктория во время первого из предваряющих инициацию обрядов берут кровь из вены на руке. Все тело посвящаемого натирают кровью, затем он немного пьет ее и пускает сосуд с кровью по кругу. Совместное питье крови знаменует родство участников церемонии, равно как и вселяет в иницируемого силы. Натирание тела кровью символизирует состояние ритуальной смерти, в которое вошел иницируемый. В северо-восточной части п-ова Арнемленд тела иницируемых полностью покрывают красной охрой, на груди рисуют священные символы клана, а на лицо как маску накладывают слой белой глины. В цикле обрядов инициации, называемом *дьянггавон*, кровь, взятая из руки и символизирующая кровь Сестер Вавалаг, собирается в деревянное блюдо и используется как клейкая основа для последующего украшения тела перьями; кровь берут под низкие звуки, извлекаемые из большой трубы *юлунггул*. Согласно одному из главных мифов, Юлунггул, огромный удав, чувствует запах крови и ему предлагают ее во время обряда. В последующих обрядах танцоров раскрашивают кровью. Во время церемонии Кунапипи [Берндт Р., 1951а] посвящаемых ведут на священную землю, где мужчины вскрывают себе вены на руках и кропят кровью друг друга. Эта кровь символизирует кровь Женщин Вавалаг и жизнь. В одних обрядах этого района, как, например, в обрядах *нара* половины *дуа*, связанных с мифическими созидательницами — Сестрами Дьянггавул [Берндт Р., 1952а], кровь или красная охра символизирует кровь Сестер Дьянггавул, в других — свет солнца, символом которого иногда служат также оранжево-красные перья попугаев *линдаридж*.

Удаление волос

Удаление волос с тела или лица практиковалось в основном в племенах, не совершавших обрезания: к примеру, в некоторых районах Восточной Австралии, на большей части территории штата Виктория, у маунг о-вов Гоулберн и жителей о-вов Батерст и Мелвилл, равно как и среди племен, живших в нижнем течении р. Муррей. Во время обрядов *дьядьяурунг* волосы удаляются с лица и лобковой области иницируемого [Хауитт, 1904, с. 613]. Эти обряды в районах залива Энкауинтер и в низовьях р. Муррей подробно описаны Мейером и Тэплином [см.: Вудс, 1879]. Волосы у посвящаемого оставляют лишь на голове и подбородке, иногда волосы выщипывают и на голове, удаляя также усы и большую часть бороды, а затем натирают иницируемых жиром и красной охрой. Им позволяют пить воду лишь через тростинку; существуют и другие ограничения: иницируемые должны соблюдать различные табу до третьего выщипывания волос.

Нанесение шрамов или рубцов на различные части тела — также довольно обычная практика среди аборигенов, но лишь в некоторых районах это является частью обрядов инициации. К примеру, на севере Квинсленда эта операция была, как правило, единственной, которая совершалась во время инициации [см.: Элькин, 1954, с. 163]. На всей территории Большой пустыни Виктория она может производиться публично в любое время после подрезания в знак того, что юноша полностью иницирован. В Южной Австралии у диери и других племен, живущих в районе оз. Эйр, очень важен обряд *вилдьяру*, во время которого наносят рубцы [Хауитт, 1904; Гэсон и Шюрманн — см.: Вудс, 1879; Хорн и Эйстон, 1924]. Молодой человек лежит лицом вниз, а производящие инициацию делают у него на спине от трех до двенадцати надрезов. В других группах аборигенов этого района кровью из вены сбрызгивают спины иницируемых, и мужчины большим пальцем отмечают места, где будут наноситься рубцы. В обряде *белиер* у племени ларагиа на груди иницируемого делаются два надреза [Спенсер, 1914, с. 153—157]. Базедов [1907, с. 10—16] дает краткое описание обряда *беллиер* (*белиер*) и второго обряда инициаций, называемого *молинья*. В первом из них рубцы делаются на предплечье и бедре посвящаемого; во втором — по бокам живота, скрещивая их затем в центре. В целом же центрально-австралийские племена наносят на тело гораздо меньше шрамов, чем северные, и в большинстве случаев не связывают нанесение шрамов с инициациями. У аборигенов о-вов Мелвилл и Батерст многочисленные шрамы покрывают с обеих сторон спину, предплечья и верхнюю часть бедер, на грудь и на лоб также наносятся рубцы. Базедов [1925, с. 238] говорит о том, что небольшие шрамы в форме буквы V ассоциируются с листом пальмы *замиа*, Спенсер [1914, с. 43] — что они символизируют зубы тяжелых местных копий.

Церемония огня

Как подчеркивает Элькин [1954, с. 174—175], церемония огня широко распространена у австралийских аборигенов. «Посвящаемые сидят вокруг ярко горящего костра, не отрывая от него глаз». Эта церемония частично связана с церемонией подбрасывания горящих палок. Иногда посвящаемого окуривают дымом, как это делается в Большой пустыне Виктория. После операции подрезания, к примеру в племени мангареи, иницированного окуривают. В земле делают ямы, как и в племени диери [Берндт Р., 1953, с. 191—192], в них разводят костры, а сверху кладут зеленые ветви деревьев, на которых лежат иницируемые. В районе Большой пустыни Виктория во время некоторых обрядов мужчины танцуют на горячих углях.

Этот обряд является, по-видимому, одним из важнейших. Лишь несколько небольших племен не совершают обрезания. Элькин [1954, с. 38—39] и Тиндейл [1940] определяют границы распространения операции обрезания, равно как и операции подрезания (см. схему на с. 119).

В районе Большой пустыни Виктория мужчины ложатся ничком, а на них кладут иницируемого; его *вабуду*, отец жены, срезает ему осколком камня оттянутую одним из мужчин крайнюю плоть. Позже ее съедает мужчина, которого выбирает *вабуду* [Берндт Р. и К., 1945, с. 265—268]. Кровь после обрезания не пытаются остановить, она сама вскоре свертывается; в племени виранггу, однако, иногда прикладывают к кровоточащему пенису горящую головешку. В племени диери иницируемый мочится в костер, для которого используются особые породы деревьев, и дым облегчает боль; в племени игадьюри иницируемый ложится лицом вниз на кучу золы.

Операции обрезания довольно подробно описаны такими авторами, как Хауитт, Рот, Спенсер и Гиллен, Базедов, Уорнер, Элькин и др.

У аборигенов карадьеры все основные обряды имеют подробное мифологическое обоснование, и в этом племени существует две формы обрезания в соответствии с двумя мифологическими версиями — южной и северной [Пиддингтон, 1932в, с. 46—47]. Тиндейл [1935, с. 199—224] рассматривает обряды обрезания в этнической группе биндьяндьяра (хребты Манн и Томпкинсон). Согласно Роту [1897, с. 171], в племени питта-питта (Квинсленд) в землю втыкается палица, вокруг которой, держась за нее руками и наклонясь вперед, становятся пять или шесть мужчин, образуя «стол», и на него лицом кверху кладут иницируемого; оперирующий, сидя верхом на иницируемом, срезает крайнюю плоть; кровотечение приостанавливают, прикладывая нагретый сухой ил. Такие «живые столы» довольно распространены. Только устраивают их по-разному [см.: Берндт Р., 1952с, с. 121—146]. В некоторых районах срезанную крайнюю плоть уничтожают или закапывают в землю, в других — ее съедают или помещают в специально сплетенную корзинку, как, например, на территории п-ова Арнемленд. У племени аранда обрезание — часть большого цикла обрядов, проводящихся на земле *пулла* [Штрелов, 1947, с. 96 и др.]; операция совершается под звуки вращаемой гуделки — голос великого духа Тванйирика [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 244]. Иницируемого кладут на щит, и кровь из раны стекает на него.

В Северо-Восточном Арнемленде [Уорнер, Берндт] в последний день проведения обрядов цикла *дьюннгагон* мужчины обмазывают кровью наконечники своих копий и приходят вместе с иницируемыми на основную стоянку, где их ждут разрисован-

ные женщины. Площадку для танцев устилают травой. Мужчины становятся вокруг нее, выкрикивая заклинания, затем окружают иницилируемых плотным кольцом. Женщины в отдалении причитают и рыдают. Двое мужчин ложатся на спину в центре группы на траву. Перед тем как на них положить иницилируемых, последним дают по корзине, которую каждый держит в зубах во время испытания (чтобы не закричать от боли); затем производят обрезание. Женщины в это время танцуют в отдалении, зная, что совершается, но не имея права видеть это. День или два спустя юношей окуривают над накрытым сырыми ветками костром. Крайнюю плоть иногда прикрепляют воском к сплетенной из перьев подвеске, привязанной к священной сумке *дилли*. Смысл этого обряда объясняют по-разному, обычно ему находят обоснование в мифологии. Согласно одной из версий, во времена действия мифов мальчики спали с сестрами и были подвергнуты обрезанию в качестве наказания. Аборигены Северо-Восточного Арнемленда пренебрежительно отзываются о жителях Западного Арнемленда, не совершающих обряда обрезания. Часто утверждают, что эта операция символизирует разрыв существовавшей прежде связи иницилируемого с женщинами и ставит его отношения с ними на другую основу или что обрезание символизирует разрыв единства иницилируемого с его матерью: сначала было физическое рождение и физическое отъединение от нее, сейчас ритуальное перерождение и эмоциональное освобождение, но последнее не следует понимать как уменьшение обоюдной привязанности.

Подвергающиеся обрезанию мальчики символически отождествляются с детьми, которые родились во Времена сновидений у Сестер Дьянггавул. О юноше, прошедшем обряд обрезания, говорят, что он появился из тела Матери, имея здесь в виду Дьянггавул. При рождении младенец должен быть «отрезан» от матери (перерезание пуповины). Удаление крайней плоти означает, что мальчик порывает с миром, в котором доминируют женщины, перерождается и вступает в мир мужчин.

Подрезание

Там, где производится подрезание, оно связано с самыми важными обрядами инициации [см.: Базедов, 1927, с. 123—156; Эшли-Монтэгю, 1937в, с. 193—207; Элькин, 1954, с. 166; Каберри, 1939, с. 99; Берндт Р. и К., 1942—1945, с. 268—270; Берндт Р., 1952в, с. 3—19]. Рот, приводя примеры из областей Боулиа, Лайкхарт-Селуин и верхнего течения р. Джорджина (Квинсленд), предлагает термин «разрезание» по аналогии с операцией, производимой над девушками, и считает, что эти операции взаимосвязаны [Рот, 1897, с. 177; Мэтьюс, 1899, с. 121]. Согласно Каберри, в племенах волмери и нгади одно время практиковалось разрезание влагалища девушек, но потом этот обряд перестали произ-

водить, хотя подрезание у мужчин сохранилось. В Большой пустыне Виктория практикуется подрезание, но не совершается разрезание влагалища. Эшли-Монтэю придерживается мнения, что, совершая подрезание, аборигены как бы имитируют менструальное кровотечение, в особенности если иметь в виду, что эта операция периодически повторяется. Факты свидетельствуют в пользу этого предположения [ср., например: Мид, 1950, с. 102—108]. Подрезание не является мерой предупреждения зачатия и не призвано служить возбуждающим зрелищем. Эти обряды характеризуются сдержанностью и организованностью участников.

На всей территории Южной Австралии и в центральной части страны подвергающегося инициации кладут на «живой стол», поднимают его пенис и делают под ним надрез. Эта операция периодически повторяется во время священных церемоний. Мужчины прокалывают те места, где во время инициации были сделаны надрезы, танцуют, и кровь течет у них по бедрам. Рот пишет, что иницируемого кладут на землю лицом вверх и мужчины танцуют над ним, окропляя его кровью. Довольно подробное описание обрядов подрезания у племени аранда приводится Спенсером и Гилленом [1938, с. 251—264]. В районе Уднадатта во время определенных обрядов мужчины берут колючки, нагревают их над костром и прокалывают себе сделанные ранее надрезы; танцуя и разбрызгивая кровь по бедрам, они приближаются к иницируемым и показывают свои раны. В этом районе распространен также обряд держания пениса. Когда мужчина, подвергшийся операции подрезания пениса, появляется на чужой стоянке, он по очереди берет за руку каждого из мужчин этого лагеря и прикладывает к его ладони свой пенис — жест, выражающий дружеские чувства. Этот обряд совершают также во время разрешения конфликтов [см.: Берндт Р. и К., 1942—1945, с. 239—266).

В северо-восточных районах Арнемленда подрезание не практиковалось, но в недавнее время оно проникло в эти места с церемониями Кунапипи [см.: Берндт Р., 1951a]. Иногда считают, что слово «Кунапипи» означает «надрез» или «чрево Матери-прародительницы»; пенис символизирует Питона, или Змею-Радугу, или Змею-Молнию, а надрез — матку. Таким образом, подвергшийся операции подрезания мужской член символизирует одновременно как женские, так и мужские половые органы, которые должны соединиться, чтобы произошло оплодотворение. Кровь из надреза, будь то в первоначальной операции или в последующих, символизирует сразу и послеродовую и менструальную кровь; это представление широко принято во всех районах Северной Территории и проникает в восточные области Кимберли.

С инициациями связан и ряд других обрядов. Существуют очистительные, или очищающие, обряды, например ритуальное омовение. Очистительные обряды могут происходить либо в ходе отдельных обрядов инициаций, либо после их завершения. Существует обряд перевязывания рук, который часто служит подготовкой к кровопусканию. Во время специальных обрядов посвящаемым дарят подарки: передники, которыми прикрывают лобок, пояса, жемчужные раковины, головные повязки и т. д. Штрелов упоминает об обряде удаления ногтей — болезненной операции, практиковавшейся у аранда [1947, с. 112—114]. Кроме того, иницируемых у аранда сильно бьют по голове и иногда при этом наносят глубокие раны. Считается, что после таких магических действий лучше растут волосы [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 251; Штрелов, 1947, с. 99]. В племени нгулугвонгга, на р. Дейли, проводится «обряд гусиных яиц». Этот обряд приурочивается обычно к продуцирующим обрядам. Маленькому мальчику дают съесть желток гусиного яйца, а затем его засыпают яйцами почти с головой. Потом он отдает эти яйца своим родственникам, собравшимся вокруг. Ему разрешено есть гусиные яйца только до начала инициации, и лишь спустя несколько лет после обрезания он вновь сможет притронуться к ним.

ПРИМЕРЫ ИНИЦИАЦИЙ

Следует иметь в виду, что первый этап инициации является просто введением в длинный цикл церемоний и обрядов. Лишь пройдя все этапы возрастных инициаций, юноша может быть классифицирован как социально взрослый, мужчина, в противоположность мальчику. Но и внутри категории мужчин, считающихся социально взрослыми, существуют свои подразделения.

Описывая различные этапы обрядов инициации, мы старались выбрать те из них, которые представляют наибольший интерес и с которыми связаны многочисленные церемонии, являющиеся частью социальных отношений.

У жителей северо-восточной части п-ова Арнемленд, к примеру, существует четыре ведущих обрядовых цикла: *дьонггавон*, *кунапи*, *нгулмаг* и *нара* — самые ответственные обряды в половинах *дуа* и *йиридя* (см. гл. VII). Обряды *дьонггавон*, во время которых совершается обрезание посвящаемых, состоят из следующих четырех фаз: сначала изготавливают специальный духовой инструмент с низким звуком — трубу *юлунггул* — и дуют в нее, знаменуя начало обрядов, затем посвящаемых уводят от женщин, разрисовывают и отправляют в путешествие; когда они возвращаются, женщины причитают, танцуют вокруг ритуального столба *вавалаг*, а мужчины снова «ловят» и уводят юношей на

священную землю. После этого проводится еще ряд обрядов: разрисовывают *юлунггул*; участники обрядов вскрывают себе вены; танцоры обмазываются кровью; тела посвящаемых разрисовывают священными эмблемами клана. Потом на главной стоянке совершается операция обрезания, за которой следуют танцы. После обрезания иницируемым говорят о пищевых запретах, которые они должны соблюдать, окуривают их дымом костра и рассказывают им о значении некоторых обрядовых танцев; наконец, трубу *юлунггул* прячут в специальном тайнике.

В Западном Арнемленде во время посвящения не производят никаких физических операций. Достигший половой зрелости юноша идет на свой первый обряд из цикла *убар*¹. Он присутствует на церемонии как зритель, находясь под присмотром специально назначенных «опекунов», а не как участник; однако ему надлежит совершить определенные ритуальные действия, в основе своей связанные с мифологией. Следующие друг за другом циклы обрядов имеют целью ознакомить юношу с повседневной, а также с культовой жизнью племени. Ему в общих чертах объясняют смысл священных мифов, а инсценировки мифологических сюжетов, которые исполняются иницированными участниками церемоний, помогают ему понять мифы и запомнить их. Обычно абориген проходит все обряды посвящения за три-четыре года, а иногда и больше; он должен полностью завершить каждый из обрядовых циклов, прежде чем перейти к следующему. Первый из них начинается его временным уединением и включает присутствие на целом ряде драматических представлений, воспроизводящих сюжеты тотемических мифов; на втором этапе инициации, когда используется священный барабан *убар*, посвященный уже может участвовать в обрядах. Во время третьего, последнего этапа инициации посвящаемого знакомят с самыми священными и с самыми сложными религиозными представлениями. После того как юноша прошел обряды *убар*, он считается мужчиной, и три или четыре года спустя ему разрешается вступить в брак. Но только спустя еще какое-то время он становится полноправным участником церемонии *убар* и получает доступ к обрядам *мараин*.

В Большой пустыне Виктория и в Западной пустыне существует несколько типов инициаций. Однако все они состоят из четырех этапов. Первый этап — иницируемого уводят от рыдающих женщин; полностью иницированные мужчины пускают себе кровь из вен, разрисовывают ею новичка, а сами пьют ее. Посвящаемому мальчику прокалывают носовую перегородку, разрисовывают красной охрой и выбивают верхний передний зуб. После этого он должен некоторое время жить отдельно от своей группы вместе с другими такими же молодыми людьми, которые, так же как и он, обязаны соблюдать определенные табу. Проходит обычно от девяти месяцев до года, прежде чем иницируемый переходит ко второму этапу посвящения. Он начинается об-

рядом подбрасывания. Затем следует подношение подарков. Взрослые инициированные мужчины, используя кровь из своих вен как клейкое вещество, украшают себя священным рисунком из перьев. Они также изготавливают большую эмблему *ваниги*. Женщины танцуют недалеко от того места, где будет производиться обрезание. Затем женщин прогоняют, бросая в них горящие палки. Иницируемый присутствует при проведении серии тотемических обрядов; большую часть времени он чем-нибудь накрыт и не может видеть происходящего, но смысл исполняющихся песен ему объясняют. Потом накидку снимают, и он видит некоторые танцы — это первые священные обряды, которые ему разрешено видеть; ему могут показать *ваниги*. Перед закатом солнца его «окуривают»: танцующие мужчины держат около него дымящиеся факелы. Затем мужчины ведут посвящаемого к «живому столу», на котором ему предстоит подвергнуться операции обрезания. Как только срезается крайняя плоть, его снова уводят на отдельную стоянку, а основной лагерь переносят в другое место. Юноше дарят две гуделки, и ему разрешается вращать их.

Третий этап — это обряды, которые проводятся после того, как у юноши заживет пенис. Во время одного из них иницируемого окропляют кровью из руки, что символизирует вступление юноши в священную жизнь мужчин. Позже происходит обряд его возвращения на главную стоянку, где его радостно встречают родители и родственники. После этого он вместе со взрослыми мужчинами обходит источники, расположенные на территории его тотемической группы. По возвращении из этого путешествия наступает период (в один-два года), в течение которого он посещает различные обряды и знакомится с тайной мифологией. Когда приходит время делать подрезание, он опять под причитания женщин покидает главную стоянку, и ему делают эту операцию на «живом столе». За этим следует период изоляции, а потом проводятся обряды, во время которых мужчины прокалывают места, где ранее были сделаны надрезы, и танцуют с обгагранными кровью бедрами. Теперь он может вступить в брак, но обычно женится только после обряда нанесения шрамов и рубцов. После подрезания юноше показывают длинные деревянные доски *дылбилба*.

Четвертый этап — обряд нанесения шрамов и рубцов — наступает примерно через полтора года после подрезания. После этого молодой человек считается полностью иницированным. Но хотя он уже может участвовать в ряде священных обрядов и церемоний, остаются еще такие, на которых ему лишь разрешено присутствовать или на которые он вообще не допускается.

В других районах, в особенности на юго-востоке Австралии, обряды инициации не столь сложны. У некоторых племен штата Виктория [Хауитт, 1904, с. 610—612] к обрядам инициации относится *дыбаук*. Здесь брат матери посвящаемого приносит его,

укрытого с головой, к большому ветровому заслону из сучьев, где ему и другим юношам повязывают передники, затем срезают волосы, оставляя дорожку от затылка ко лбу, тело обмазывают грязью, сверху проводят полосы белой глиной, на шею вешают мешок с живым поссумом, которого он сам поймал.

Посвящаемый живет на отдельной стоянке вместе с другими юношами. Когда волосы иницилируемых отрастают (примерно на 5 см), их стоянку каждый день переносят все ближе и ближе к основному лагерю. Муж сестры иницилируемого вручает ему накидку из шкуры поссума, и его торжественно ведут в основной лагерь, где ему предстоит еще пройти ряд других обрядов.

Нет надобности приводить дальнейшие примеры. Несмотря на то что обряды инициации довольно разнообразны, у них есть много общего: полная или частичная принудительная изоляция посвящаемых; проведение специального обряда, знаменующего переход из одной возрастной группы в другую; раскрытие тайн религиозного характера и, наконец, возвращение в основной лагерь в качестве социально взрослого.

ИНИЦИАЦИИ ДЕВУШЕК

Девочки, как правило, не подвергаются таким сложным испытаниям и не проходят специально организованного обучения. Инициации девушек — это обряды, которые просто знаменуют наступление половой зрелости. Они также очень разнообразны и иногда даже связаны с любовной магией.

При первых признаках наступления половой зрелости девушка покидает основной лагерь и проводит несколько дней в отдельной хижине или под отдельным навесом. В это время ей обычно приходится соблюдать некоторые пищевые табу. С ней живут одна или две женщины более старшего возраста. Они обучают ее песням и мифам, рассказывают ей, как она должна вести себя, когда выйдет замуж. После определенного времени, различного в разных районах, ее украшают, разрисовывают и приводят в основной лагерь. В некоторых районах она предварительно купается в ближайшей реке или в биллабонге в окружении других девушек. Наступлению половой зрелости посвящены и другие обряды (см. далее). В любом случае девочка теперь считается женщиной как социально, так и физически. Если она еще не замужем или даже еще никому не обещана в жены, это как раз то время, когда следует заключать соглашение о ее замужестве. Если это произошло раньше и она уже провела какое-то время в лагере мужа, сейчас вступление в брак закрепляется. Праздничной брачной церемонии, как правило, не бывает; иногда считается, что обряд наступления половой зрелости — это одновременно и свадебный обряд, и девушку после этого в соответствии с договоренностью могут вручить мужу и его родственникам.

В некоторых районах это происходит по-другому. Девушка не знает, когда будущий муж воспользуется своими правами на нее, хотя, возможно, между родителями и женихом уже существует какая-то договоренность. Девушка может отправиться, как обычно, собирать пищу в сопровождении старшей женщины и оказаться схваченной группой мужчин, в которой находятся ее будущий муж и его племенные «братья». Последние являются потенциальными мужьями девушки, и поэтому они получают право по очереди иметь с нею половые сношения, прежде чем она окончательно поселится в лагере своего мужа.

Рот [1897, с. 174—180] описывает различные формы, которые принимают инициации девушек. В районе Боулиа (Квинсленд) вступающую в период половой зрелости девушку подвергают ритуальной дефлорации мужчины, состоящие с нею в определенных родственных отношениях. В соответствии с требованиями обряда после операции они по очереди вступают в половые сношения с ней. Эти действия наделяются магическим значением в сознании аборигенов, и считается, что сперма в таких случаях обладает магическими свойствами, поэтому ее собирают и выпивают во время обряда или же сохраняют, чтобы впоследствии использовать как лечебное снадобье [ср.: Берндт Р., 1947, с. 353]. После обряда девушке разрешается носить шейное украшение из травы, а также другие украшения и жить у мужа. В верховьях Джорджии и Лайкхарт-Селуин совершаются аналогичные обряды.

За первым обрядом женских инициаций в районе Боулиа следует второй, во время которого женщинам разрешается нападать с палками на любого вызывающего у них раздражение мужчину, не опасаясь возмездия. Украшения, которые носят после первой стадии обрядов, снимаются. На третьей стадии используются новые украшения, а девушку и всех мужчин и женщин, принимающих участие в церемонии, раскрашивают желтой охрой. Следующая смена украшений знаменует четвертую, последнюю стадию. Спенсер и Гиллен сообщают, что, когда девушка достигает брачного возраста, ее уводят в буш, где осуществляется ритуал *агна-арилта-кума* (дефлорация). Перед операцией мужчина прикасается к девушке маленькой деревянной *чурингой*² (считается, что это уменьшит кровотечение). После операции на девушку надевают головную повязку и украшения из хвостов кролика или бандикута, шейные повязки и браслеты из шерстяных шнурков, а все тело раскрашивают смесью жира с красной охрой. Она возвращается на основную стоянку, но муж отправляет ее назад к мужчинам, произведшим над нею операцию, и они опять имеют с ней половые сношения. Спенсер и Гиллен [1927, с. 457—465] говорят, что дефлорация расценивается как эквивалент мужского подрезания. Она практикуется во многих племенах Центральной Австралии.

Женские инициации тесно связаны с вступлением в брак. Наряду с основными, уже описанными выше существуют и другие

обряды. Например, магический обряд, призванный способствовать росту груди, во время которого груди девушки натирают жиром и красной охрой. В число обрядов инициаций входит также операция просверливания носовой перегородки. В известном смысле родильные обряды также могут считаться обрядами инициации женщин.

По данным Базедова [1907, с. 13—15; 1925, с. 252—256], в племенах ларагиа и вогаидж девушки проходят обряды окуривания и ритуального омовения. Аборигены северо-восточного побережья удаляют у иницируемой девушки на одном из пальцев руки два сустава. Последняя операция входит, хотя и не всегда, в обряды женских инициаций в районе рек Виктория и Дейли [см. также: Хауитт, 1904, с. 746—747]. Базедов описывает обряды инициации девушек, во время которых используются *чуринги*. Каберри [1939, гл. IX] сообщает, что в племенах восточной части Кимберли и некоторых других обряды инициации открывают девушкам доступ к тайным женским церемониям, которым присущи священные эзотерические аспекты и которые связаны главным образом с беременностью, родами и кормлением грудью.

В Большой пустыне Виктория наряду с обрядами, сопровождающими первую менструацию, и ритуальной дефлорацией девушки подвергаются также обрядам нанесения шрамов и просверливания носовой перегородки.

У диери удаленная крайняя плоть мальчика иногда вручается родителям девушки, которая будет его женой, а они, в свою очередь, передают ее мужчине, совершающему дефлорацию этой девушки. Во время операции или позже эту плоть на короткое время помещают во влагалище девушки, что, как считают, способствует установлению эмоциональной связи между будущими супругами.

В западной части п-ова Арнемленд обряд дефлорации не обязательен. Когда девочка достигает 7—8-летнего возраста, ей прокалывают носовую перегородку; в этот период она должна соблюдать определенные табу, равно как и во время набухания у нее груди, а также в некоторые другие периоды ее жизни. Как в племени маунг, так и в племени гунвинггу существует много вариантов определений, которые относятся к девушке или женщине в период менструации. Могут просто сказать: «У нее кровь», или как бы завуалированно (если рядом один из ее братьев, которому не положено знать об этом): «Она сидит, потому что у нее болит спина», или: «Она поранила ногу, наступив на палку» [Берндт К., 1951; Берндт Р. и К., 1951а, с. 89—91]. С наступлением первой менструации девушку уводят в отдельную хижину, сооруженную ее будущим или предполагаемым мужем. В племени маунг за девушкой присматривает мать мужа или старшая сестра. Спустя три дня ее моют, разрисовывают, украшают, надевают волосной пояс и ведут в основной лагерь, где представляют как новую женщину. На нее надевают специальную повяз-

ку или «перевязь» из растительного волокна, которая обвивает ее шею, проходит между грудей и под ними. Хижину, где она сидела, разрушает ее мать. В последующие менструации часть табу отменяется.

У гунвинггу пищевые табу, которые женщина или девушка должна соблюдать в этот период, несколько отличаются от тех, что приняты у маунг. Так, для гунвинггу характерны более строгие запреты на те виды пищи, которые добываются из воды (например, на стебли и семена лилий). Это объясняется тем, что в религиозных представлениях гунвинггу большую роль играет Змея-Радуга, ассоциирующаяся обычно с водой, реками и биллабонгами. Считается, что кровь приводит Змею-Радугу в ярость. Менструирующая девушка (так же как и только что родившая женщина) должна вести себя осторожно, не привлекать внимания Змеи-Радуги, держаться поближе к своему костру (огонь защищает) и не приближаться к водоемам. В конце своего заточения девушка покрывает волосы и тело красной охрой, на голову надевает белую повязку, на руки — браслеты, а на шею — ожерелья из ягод или семян. Под грудью или на животе белой глиной изображается полумесяц, которому приписывается магическая способность регулировать менструации. Иногда между грудями девушки рисуют Змею-Радугу. После этого она подтягивается, схватившись за толстую ветвь какого-нибудь дерева, и висит на руках, а женщины, среди которых и ее мать, согласно обряду бьют ее по животу и по спине мешком из коры бумажного дерева, наполненным холодным речным песком. Этот обряд, как считается, способствует тому, чтобы менструации не продолжались слишком долго и не начинались преждевременно. Возвращение девушки на основную стоянку сопровождается торжественным обрядом: мужчины (среди которых центральное место занимают те, кого она называет «отцами») стучат палками для отбивания ритма, поют и играют на *диджериду*; это запомнится ей надолго. Пока не сотрутся сами собой охра и краска на ее теле, ей нельзя ни купаться, ни пить из биллабонга или ручья. Если она нарушит этот запрет или же попытается скрыть менструацию, опасность грозит не только ей.

В связанных с первой менструацией обрядах племен, живущих в районе р. Дейли и к югу от нее (нгулутвонгга, маднгала, во-гима, нангиомери), много общего с обрядами, описанными выше, но есть и определенные отличия.

Отношение мужчин к менструальной крови в разных районах континента различно. В Большой пустыне Виктория она представляется опасной для мужчин: аборигены говорят, что после полового акта с менструирующей женщиной волосы мужчины преждевременно седеют. В целом мужчины, по-видимому, не относятся к менструации с отвращением или страхом, и женщина не считается «нечистой» в этот период, хотя Уорнер [1937—1958] и говорит о «ритуальной нечистоте женщин». В Кимберли

[Каберри, 1939, с. 238—239] менструирующих женщин не называют «нечистыми», хотя аборигены убеждены, что их кровь опасна для мужчин.

В северо-восточной части п-ова Арнемленд в период первой менструации девушка также живет в отдельной хижине. Ей не рекомендуется выходить из хижины, но если она все же выходит, то должна при этом пользоваться двумя палками-копалками как тростями. Это обычно связано с мифом о Сестрах Дьянгтавул, которые, путешествуя по стране, опирались на свои священные шесты *рангга* [см.: Уорнер, 1937—1958, с. 75]. Уорнер [1937, с. 310] пишет, что в этот период на теле девушки рисуют символ летающей лисицы, ассоциирующийся со смертью; возможно, здесь подразумевается ритуальная смерть девушки, которая становится социально взрослой. В районе р. Роз, в восточной части п-ова Арнемленд, во время церемоний Кунапипи девушек подвергают дефлорации на священной земле. Символически операцию совершают и над несколькими взрослыми женщинами. Этот обряд соответствует подрезанию и заканчивается общим ритуальным совокуплением. В племени мара, на р. Ропер, существует похожий обряд.

Подводя итоги, можно сказать, что, хотя в большинстве районов Австралии девушки-аборигенки проходят обряды инициации (или обряды вступления в половую зрелость), эти обряды не столь сложны, торжественны и продолжительны и не носят столь официального характера, как инициации у мужчин. В женских инициациях в отличие от мужских участвует не все общество. Они не включают также знакомства с эзотерической стороной священной жизни. Несмотря на то что отдельные элементы эзотерических представлений открывают и женщинам во время их инициации, круг священных секретных знаний у женщин намного уже, чем у мужчин. Во всех таких женских инициациях можно выделить общие черты. Обряд или цикл обрядов знаменует наступление половой зрелости, что часто подчеркивается и особой физической операцией. Как правило, в этот период девушка изолируется от своего окружения, а возвращается к повседневной жизни уже в другом, отличном от прежнего статусе. Изменение статуса демонстрируется каким-либо символическим действием, например обрядовым купанием или просто торжественной встречей в общине. В течение всей жизни женщина совершает множество различных обрядов, но именно после этих (возрастных) ее признают взрослой женщиной, способной рожать детей, и она переходит из положения зависимой дочери в положение относительно независимой жены и матери.

* * *

В сообществах аборигенов отношения строятся в большинстве случаев на основе родства. Вся их жизнь проходит в окружении людей, которые связали между собой традиционными узами. Каж-

дый член общества не только знает, чего ожидать от других и как вести себя в определенной ситуации, но и твердо убежден, что в случае необходимости получит поддержку и участие. Помимо сети взаимных обязательств и ответственности, связывающей всех людей в единую систему, более или менее обеспечивающую каждого всем необходимым, в этом обществе царит атмосфера близких личных отношений, возможная только в группе людей, которым непривычно присутствие чужих.

При инициации как юношей, так и девушек родственные отношения играют первостепенную роль. Число людей, принимающих участие в мужских инициациях, неодинаково для разных районов континента, причем на эти церемонии часто приглашаются даже представители соседних сообществ. Основные участники — это члены семьи иницируемого и их близкие родственники, а также мужчины — члены той семейной группы, которая в соответствии со своими отношениями с иницируемым заинтересована в происходящем (потенциальные свойственники). Эти последние и проводят инициации; если совершается обрезание или какая-либо другая физическая операция, именно из их числа выбирают того, кто будет осуществлять ее. Кроме этого в мероприятиях принимают участие и более дальние родственники. Они проводят различные тотемические обряды, связанные с инициациями.

В обрядах инициации юноши принимают участие не только мужчины-родственники. Его сестры, мать, предназначенная ему в жены девушка, а также другие женщины тоже должны как-то отметить каждое событие обрядовой жизни, в котором он является центральной фигурой. Их участие может заключаться в соблюдении табу на какую-нибудь пищу. В западной части п-ова Арнемленд (к примеру, в таких племенах, как маунг, гунвинггу и йивадья) на мать и близких сестер юноши, проходящего через три главных обряда, налагаются те же ограничения, что и на него. Ограничения могут принять форму речевого табу; так, в этом же районе матери юноши, посвящаемого в тайны обрядов *убар*, разрешается говорить только шепотом до тех пор, пока он не пройдет основную часть обрядов. В ознаменовании первого обряда инициации юноши (эта практика широко распространена) женщины могут наносить себе шрамы, проявляя таким образом свое сочувствие ему. Для этого у каждой категории родственников предусмотрен определенный участок тела. В племени маунг, к примеру, мать посвящаемого наносит три горизонтальных шрама на животе; его сестра делает то же самое на икрах обеих ног; предназначенная ему в жены девушка или любая другая, называемая его «мужем», наносит такие же шрамы на ягодицы, чуть повыше бедра и т. п.

Участие в этих событиях обязательно для всех родственников. Но чем ближе родственные отношения, тем с большим рвением и тем добросовестнее исполняются эти обязанности. Действия каж-

дого участника при проведении обрядов посвящения довольно четко определены. Число людей, участвующих в церемониях инициации девушек, более ограничено, за исключением общей встречи в основном лагере. Обычно в женских инициациях участвуют только близкие родственники и свойственники или те, кто может ими стать. Инициация мужчины — это событие общественное, все присутствующие в лагере или даже все члены общины принимают в ней участие: одни поют и танцуют, другие исполняют определенные обязанности, третьи изготавливают эмблемы, четвертые разрисовывают тела различными узорами и т. д. При инициации девушки круг участников обычно намного уже.

С социальной точки зрения инициации усиливают и подчеркивают разграничение между полами и между взрослыми и детьми. Они означают изменение статуса как посвящаемого, так и подвергающих его посвящению, а также и его родителей. Более того, инициации означают не только превращение мальчиков в социально взрослых, здесь еще присутствует фактор выгоды для многих участников: для родителей — добавление к семье социально взрослого человека; для иницируемого — получение жены от проводящего его инициацию; для последнего — приобретение зятя и подарков; для активных участников церемоний — вознаграждение за оказанные услуги. Это не только вопрос выгоды — для одних нематериальной, для других материальной, в форме подарков и услуг, — но и взятие на себя обязательств и ответственности. Социально-экономические последствия обрядов инициации многообразны.

¹ Все четыре цикла — это церемонии, представляющие собой основу религиозной жизни аборигенов Северо-Восточного Арнемленда, обряды посвящения юношей входят в них как составные части и не имеют первостепенного значения. То же относится и к обрядам *убар*. — *Примеч. ред.*

² Священный предмет, связанный с тотемом. — *Примеч. ред.*

ЖИЗНЕННЫЙ ЦИКЛ ВСТУПЛЕНИЕ В БРАК. СТАРОСТЬ

Таким образом, инициация как бы является рубежом, отделяющим детство от зрелости. Однако внутри каждого из этих двух этапов жизни существуют разные ступени, или стадии. Мальчик шести-семи лет не становится сразу мужчиной, подвергнувшись обряду обрезания, хотя сам обряд подтверждает его принадлежность именно к мужскому полу, а не к женскому. Как правило, только когда юноша или девушка вступают в брак, остальные члены племени признают их по-настоящему взрослыми, достигшими половой зрелости.

БРАК И БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

В общинах аборигенов все происходит в соответствии с традициями, которые они очень берегут. Такие общества получили название «повторяющихся». Детство здесь — подготовка к зрелости, а не просто прелюдия к ней. Девочка может копировать поведение матери и бабушки, будучи твердо уверенной в том, что, когда она подрастет, ее жизнь будет почти такой же; мальчик уверен, что пойдет по пути своего отца и деда. В этом обществе существует та определенность, которую трудно обнаружить в нашем обществе, где цивилизация принесла детям гораздо более широкий круг моделей для подражания и где сын выбирает себе специальность, скорее всего отличающуюся от специальности отца. Маленький абориген, мальчик или девочка, просто учится быть более или менее независимым, способным прокормить себя. Он наследует все убеждения и опыт предшествующих поколений, возможно несколько обновляя их, но впитывая в себя их сущность, чтобы, в свою очередь, передать следующему поколению.

Подготовка к браку у аборигенов начинается с самого детства в отличие от нашего общества. Вся жизнь лагеря проходит на глазах у детей. Здесь, как правило, ничто преднамеренно не утаивается от них, за исключением отдельных обрядов и связанных с ними предметов, песен или мифов, а также стоянок женщин во время менструации или родов. Дети присутствуют при всех ссо-

рах, драках, скандалах. Они — первые осведомители и разносчики сплетен в лагере. Они тренируются в произнесении ругательств и непристойностей с милой непосредственностью или же вполне реалистически играют в мужа и жену. Поэтому девочка-аборигенка, выходящая замуж, лишь достигнув половой зрелости, это совсем не то же самое, что девочка из австрало-европейского общества. Девочка-аборигенка в этом возрасте более или менее достаточно подготовлена к тому, чтобы быть женой, собирать пищу, готовить еду для мужа, заботиться о детях и т. п. Конечно, от нее не требуют того же, что от взрослой женщины, и обычно в добывании пищи и дров для костра ей помогают. Если девочка отказывается идти к мужу (что иногда случается), то она не противится замужеству, как таковому, а не хочет идти к тому мужу, которого для нее избрали.

Взаимоотношения полов

Нигде среди аборигенов Австралии, насколько нам известно, добрачные и внебрачные взаимоотношения полов полностью не запрещаются. В ряде случаев они даже поощряются. Существуют правила, которые определяют отношения между людьми или категориями людей, и половые сношения подчинены различным предписаниям. Система родства определяет круг наиболее подходящих партнеров и исключает остальных. Половые сношения воспринимаются как нормальный, естественный фактор человеческой жизни.

В браке аборигены не всегда вольны выбирать себе как партнеров, так и время и место сближения. Муж может одолжить свою жену другому мужчине, не испросив ее согласия: в соответствии с полученным женщиной воспитанием это входит в ее обязанности. Она даже может подчиниться этому с удовольствием, если мужчина нравится ей. Половые сношения между мужчинами и женщинами, не являющимися мужьями и женами, предписываются в религиозных целях, например в обрядах Кунапипи или *гурангара*, а также после инициации девочки или во время церемонии *миндари* у племени диери [см.: Элькин, 1934, с. 185]. Половые сношения могут быть использованы и как средство общественного порицания, например как наказание жены за слишком легкомысленное поведение. Ее заставляют совершать половой акт поочередно с несколькими мужчинами. Это все узаконенные формы внебрачных отношений.

Кроме того, люди часто вступают в нелегальные половые связи. Но хотя временные связи вне брака не считаются преступлением, если не нарушаются половые запреты, их не афишируют; обычно стараются держать их в тайне, особенно если муж или жена ревнивы.

Согласно правилам вступления в брак, описанным в главе II, может сложиться впечатление, что в обществе аборигенов Авст-

ралии нет места такому явлению, как романтическая любовь. Казалось бы, многое препятствует этому: и схема брачных отношений, и система заключения соглашений о браках младенцев и детей, и трудности в проявлении личной инициативы, и ограничения, налагаемые системой родства. Но тем не менее романтическая любовь играет определенную роль во взаимоотношениях аборигенов при традиционном образе жизни. Даже ее простейшее проявление — физическое влечение — свидетельствует о том, что такой фактор, как личный выбор, необходимо учитывать. Но, к сожалению, влечение не всегда взаимно. Одним из помощников в таких обстоятельствах считается любовная магия, другим — насилие. Однако многое зависит от того, насколько постоянной должна быть, по мнению одного или обоих партнеров, их связь. Они могут рассматривать ее как случайную, или же один из них может постараться поставить эти отношения на более узаконенную основу. Одним из осложнений в таком случае будет не то обстоятельство, что у мужчины есть уже жена, а то, что женщина, которую он желает, замужем или же обещана в жены кому-то другому. Случается, что мужчина (девушка) стремится к кому-то из запрещенной для него группы. Это может придать чувству особую остроту, но соединение таких влюбленных, принадлежащих к запрещенным для брачного союза группам, ведет к трагическим последствиям.

Короткая встреча, эпизод во время религиозной церемонии к примеру, может не задеть чувств партнеров. Отношения же влюбленных носят романтический характер. Любовники обмениваются подарками и клятвами, ревнуют друг друга, как муж и жена, а то и сильнее. Они поют любовные песни друг другу. Иногда их чувство служит сюжетом для песен, сочиняемых друзьями или родственниками.

Любовные песни очень распространены среди аборигенов Австралии, их исполняют мужчины или женщины или те и другие вместе. Считается, что некоторые из них обладают магической силой (см. главу VIII). Большинство песен Западного Арнемленда посвящено влюбленным, поскольку эта тема больше всего привлекает как авторов, так и слушателей. К этому же типу песен относятся, правда несколько отличающиеся, циклы любовных песен аборигенов р. Роз и о-вов Гоулберн. Наиболее ярко эта тема выражена в любовных песнях *дьярда*, которые распространены по большей части Северной Австралии и тесно связаны с обрядами Кунапипи или *удудью* или, южнее, с обрядами *йилбинды*. Этим песням присущи эротические черты: в одних песнях передается возбуждение, вызванное любовным приключением, самим актом близости, ощущение наслаждения, в других — находят отражение более широкие аспекты секса, его служение продолжению рода. Многие из этих песен настолько откровенны, что на долю воображения слушателя ничего не остается.

Физические характеристики людей даются в песнях по большей части лишь в обобщенном виде, поэтому их можно применить к любому. В фольклорных рассказах и мифах эти же характеристики более точны, но и здесь не дается подробных описаний человека. Было бы трудно на основе любого из этих рассказов составить себе представление о местных стандартах физической красоты. Только наблюдая повседневную жизнь аборигенов, прислушиваясь к их замечаниям, относящимся к разным людям, можно получить какое-то представление об этом. Например, мужчины выщипывают, преодолевая боль, каждый маленький волосок на своей груди и тем самым выражают свое отвращение к покрытой волосами коже. Или, что характерно для Восточного Арнемленда, мужчины стараются прикрывать сверкающие лысины на макушках или подравнивают свои маленькие бородки в стиле «макассар». В разных районах существуют свои эталоны красоты, но явная патология, такая, как хромота, слепота, глухота, волчья пасть, а также кривые ноги (бумерангом), лицо или тело, пораженные проказой, признаются везде недостатками. Тем не менее человек с такими недостатками не испытывает каких-либо лишений, о нем заботятся в соответствии с родственными обязательствами, за исключением тех случаев, когда всему племени грозит голодная смерть.

Однако среди физически нормальных людей одни считаются более привлекательными, чем другие. К таким достоинствам, как здоровое тело и чистая кожа, прибавляются еще густая шевелюра, прямой нос (в некоторых прибрежных районах Арнемленда), широкий нос с широкими ноздрями (в некоторых районах Западной пустыни) или нормальной длины руки и ноги (в противовес слишком длинным или слишком коротким — Западная пустыня) и т. д. Прилагательные «худая» или «костлявая» в применении к женщине будут звучать на побережье Арнемленда, а также в Западной пустыне оскорблением; все это, однако, относительно. Очень немногие аборигены в традиционных условиях полнеют, но там, где имеется контакт с европейцами, это не редкость. К примеру, в восточной части Кимберли одна пятидесятилетняя женщина стала настолько грузной, что не могла подниматься с земли без посторонней помощи. Когда ее дочь, будучи еще сравнительно молодой, своей комплекцией стала походить на мать, муж оставил ее; так же поступают мужчины в Восточном Арнемленде, отказываясь жить с женами, которые им физически неприятны.

Но больше всего везде, независимо от того, признается ли это открыто или нет, ценится молодость, наиболее привлекательны девушка, едва достигшая половой зрелости: с маленькими округлыми грудями, еще не отвисшими, не испорченными многочисленными родами и кормлением, и юноша, только что прошедший обряды инициации. В обществе, где женщины, вступившие в климактерический период или даже ранее, считаются уже старыми, период их молодости, естественно, весьма краток, и, хотя они

прибегают к различным ухищрениям, чтобы улучшить свою внешность, — умащают и натирают волосы и тело жиром и красной охрой, носят различные украшения, вставляют по торжественным случаям в нос красивую палочку, — все это, конечно, так же как и магические песни, с помощью которых они пытаются привлечь предмет своих желаний, мало помогает. Однако бывает, что молодые вдовы выходят замуж за мужчин, которые сознательно выбирают их (мы столкнулись с несколькими такими случаями в Западной пустыне), и не только потому, что заинтересованы в их трудовом вкладе в семью. Если не брать во внимание людей с физическими недостатками, подростков и стариков, то можно сказать, что обычно мужчины и женщины не испытывают затруднений в поисках брачных партнеров и в соответствии с общественным укладом в положенное время все женятся и выходят замуж, независимо от личных желаний.

В Большой пустыне Виктория обычай *вонги* разрешает близкие отношения между девушками и юношами еще до начала инициации и вплоть до вступления в брак, а в некоторых случаях и после этого. Юноша и девушка, любовники, называются соответственно *вонидьяра* и *идьидьяра*. Для того чтобы вызвать или удержать ответное чувство, они прибегают к любовной магии, а девушка может рассчитывать на маленькие подарки, к примеру на листики табака. Отношения такого рода могут завершиться браком, хотя они далеко не всегда кончаются так. Внебрачные связи в идеале должны быть кратковременными или по крайней мере не мешающими браку. Женатый мужчина или замужняя женщина могут использовать предоставленные обычаем *вонги* возможности для развлечения. Более частый случай: мужчина прибегает к *вонги*, когда вынужден воздерживаться от близости с женой — в периоды менструации, беременности, в послеродовой период, а также вдали от дома. Жена, со своей стороны, может воспользоваться обычаем *вонги* в отсутствие мужа или во время его вынужденного воздержания. Но случается так, что двое партнеров по *вонги* привязываются друг к другу и решаются на побег, что неизбежно влечет за собой конфликт, в который зачастую втягиваются и близкие родственники заинтересованных лиц.

В Западном Арнемленде внебрачные половые связи также довольно распространены. Девочка может вступить в половые сношения в возрасте примерно девяти лет, иногда раньше, мальчик — в двенадцать-четырнадцать или около того. Для мальчика это вопрос престижа, нечто, чем он может похвастать в кругу своих сверстников, и период его добрачных половых связей может продолжаться до женитьбы, до восемнадцати — двадцати пяти лет, а иногда и позже. Для девочки, однако, переход от детских игр непосредственно к браку может произойти сразу.

Трудно сказать, каким было поведение людей в этом регионе в прошлом. Влияние индонезийцев, японцев и европейцев должно

было привести к большим изменениям, в особенности в области взаимоотношений полов. Первоначальные обитатели р. Ист-Аллигейтор, Оэнпелли практически вымерли; местные рассказы о контактах аборигенов с кноземцами оставляют удручающее впечатление. Каковы бы ни были причины этого, в области Оэнпелли и о-вов Гоулберн существует давняя традиция свободных любовных связей. Они могут иметь форму как коротких, обыденных свиданий, не окрашенных никакой романтикой, так и довольно длительных связей со всеми атрибутами романтической любви, подобно тому как различаются местные любовные песни; одни натуралистичны и прямолинейны, другие сентиментальны и мало говорят о физиологической стороне любовных отношений (только иногда внимание слушателей привлекается к шрамам и царапинам, полученным во время любовного свидания). Такие эмоционально окрашенные отношения, сочетающие половую близость с клятвами в любви и требованиями исключительной верности, обозначаются в языке племени гунвинггу словом *марараидж*. Мужчина в таких случаях может выражать ненависть и ревность к мужу своей возлюбленной, которая, в свою очередь, так же относится к его жене. Они могут поклясться друг другу в верности, как «настоящие» муж и жена, трепетать от прикосновения к вещам любимого, верить третьим лицам свою сердечную тайну, поручать им передачу друг другу небольших подарков. Или же они могут совершить побег. В зависимости от глубины их чувства, а также от позиции, которую занимает отвергнутый муж, их связь может либо перерасти в признанный обществом брачный союз, либо распасться, когда один из них или оба найдут себе нового партнера. Независимо от того, каков будет исход этой связи, ее невозможно долго сохранять в тайне. Поэтому ссоры между любовниками, между одним из них и мужем или женой другого или между их родственниками — явление не редкое.

Вызывает споры вопрос: можно ли классифицировать внебрачные половые сношения, сопровождаемые подношением подарков, как проституцию? Проституцию можно определить как половые сношения за вознаграждение или плату. Они не предполагают браки, и при них отсутствуют чувства, испытываемые влюбленными. Это сделка, которая носит в известном смысле безличный характер: один из партнеров может быть заменен другим. Оплата происходит, как правило, сразу. В противоположность этому в большинстве случаев добрачных и внебрачных половых связей среди аборигенов Австралии подарок не является обязательным; если он преподносится, его рассматривают скорее как любовный талисман, а не как расплату. Существуют, возможно, исключения, однако обычно половые сношения любовников налагают на них взаимные обязательства, хотя и не столь твердые, как в браке.

К примеру, в Северо-Восточном Арнемленде мужчина, находившийся в половой связи с женщиной, не являющейся его же-

ной, обязан обеспечить ее пищей, если она попросит или придет к нему на стоянку. Поскольку жена, как правило, препятствует этому, он может постараться либо уклониться от этой обязанности, либо выполнить ее тайно. В Западном Арнемленде существует «институт вторых мужей/жен». В большинстве случаев эти отношения нельзя приравнять к супружеским, но иногда они становятся именно такими. Элькин [1938—1940, с. 74—78; 1954, с. 129—130] говорит о системе «дополнительного брака» у племени диери — *пирауру*. Хауитт [1904, с. 181—187] и Зиберт [1910] утверждают, что это форма группового брака. Томас [1906а, с. 110—141] не согласен с этим. Не согласен с этим также и Малиновский, подчеркивая, что «всякая форма внебрачных отношений должна подчиняться определенным нормам» и что отношения *пирауру* не большее исключение из правил, чем одалживание жены или обмен женами [Малиновский, 1913, с. 108—123]. Для Элькина [1938—1940, с. 74—77] отношения *пирауру* являются «внесемейными отношениями брачного типа», которые «отличаются от нерегулярных половых связей» тем, что подчиняются особым нормам. Индивидуумы, находящиеся в таких отношениях, должны принадлежать к правильным брачным классам и иметь статус женатого мужчины или замужней женщины.

Максимальное количество отношений *пирауру*, в которые может вступать индивидуум, не обусловлено, однако в каждом отдельном случае необходимо закрепление таких отношений соответствующим обрядом.

Свидетельств о половых извращениях у аборигенов Австралии очень мало. Возможно, в некоторых случаях группового совокупления наличествует элемент эксгибиционизма; это, однако, является скорее проявлением обычного интереса, нежели суррогатом гетеросексуального поведения. В реальной жизни аборигенов очень редки случаи гомосексуализма или сожителства с животными, хотя существуют отдельные легенды и мифы на эту тему. Имеются сведения о случаях мастурбации или гомосексуализма у мальчиков или молодых людей, временно изолированных от женщин (Западная пустыня, Арнемленд); однако это не поощряется. Мужчинам приходится исполнять женские роли в различных священных обрядах, даже символически изображать акт совокупления с актерами-мужчинами, но они тем не менее не переносят это в повседневную жизнь или же по крайней мере не делают этого открыто. Случаи лесбиянства также редки. Физические контакты, прикосновения, объятия, которые часто можно наблюдать у аборигенов, далеко не всегда сопряжены с интимной близостью. Мужья и жены или влюбленные избегают ласк у всех на виду. Мужчины, находящиеся в определенной степени родства (например, кросскузены), могут ходить под руку или обнявшись. Женщины, например в Западной пустыне, во время вечерних церемоний могут обняться и ласково поглаживать тело и волосы друг друга. Это стремление прижаться, прикоснуться к другому чело-

веку или другим людям не удивительно в обществе, где все взаимоотношения носят личный характер и в большинстве своем связаны с тесной духовной близостью.

Вступление в брак

Для австралийского аборигена не может быть вопроса, вступать или не вступать в брак. Каждый человек в этом обществе рано или поздно вступает в брак, и главная проблема здесь — подбор партнера.

Женатый мужчина считается абсолютно взрослым. Рождение ребенка подтверждает его статус, даже в тех случаях, когда отцовство не считается необходимым условием зрелости человека. То же самое относится и к женщине. В нуклеарной семье, ядро которой — муж и жена, создаются оптимальные условия для воспитания детей и для их социализации. Роль нуклеарной семьи не теряет своего значения, если о детях заботятся не только родители, но и близкие и даже классификационные родственники. Поэтому брак считается обязательным.

В традиционных условиях у аборигенов незамужние женщины встречаются довольно редко, а холостые мужчины — чаще. Как правило, мужчины бывают холостяками не потому, что не хотят жениться, а потому, что они лишены такой возможности: например, обещанная в жены девочка еще не выросла, или в сообществе существует диспропорция полов, или же все девушки, на которых по правилам можно жениться, уже замужем. Бывает, что у мужчины нет родственника, который по существующей традиции должен подобрать ему жену, или же старшие братья мужчины разобрали всех подходящих девушек. В Северо-Восточном Арнемленде, где предпочтительным является брак с дочерью брата матери, в весьма выгодном положении находится мужчина, чья мать имеет много братьев или хотя бы одного, у которого несколько дочерей. Если нет ни одного дяди по матери или у последнего нет ни одной дочери подходящего возраста, мужчина может остаться без жены. В настоящее время увеличилась продолжительность жизни аборигенов благодаря улучшению медицинского обслуживания и другим факторам, т. е. теперь меньше вероятность того, что жена или жены аборигена переживут его и будут отданы другому. Побегі жен от мужей теперь гораздо реже приводят к кровопролитию, и полигамия тоже не в чести, поэтому жены могут быть распределены более равномерно. Встречаются также мужчины, которые не хотят вступать в брак, считая, что это помешает им в любовных делах. В традиционных условиях во всех районах континента мужчине-аборигену разрешалось иметь одновременно по крайней мере двух жен, тогда как женщине — только одного мужа. Однако на протяжении жизни женщина может сменить нескольких мужей. Большинство аборигенов обоего пола имеют в течение жизни нескольких супругов. Чаще всего

девушка, отданная мужчине намного старше ее, переживает его и становится женой кого-то другого.

Как правило, все женщины у аборигенов, за исключением самых старых, либо замужем, либо кому-то обещаны в жены. По словам Харта и Пиллинга [1960, с. 14], в прошлом у аборигенов на о-вах Мелвилл и Батерст не существовало понятия «незамужняя женщина». В основном это сохраняется и по сей день. Однако супружеские узы оказываются иногда весьма слабыми. В Северо-Восточном Арнемленде некоторые мужья прогоняли своих жен из-за того, что они ослепли. Есть женщины, особенно в полигамных семьях, которые длительное время живут вдали от мужей, в семьях своих замужних дочерей или других родственников. Некоторые вдовы в сорок лет и старше отказываются выходить замуж, мотивируя свой отказ возрастом. Но в этом отношении все бывает по-разному, даже в пределах одного региона.

Как известно, повсюду у австралийских аборигенов считалось нормой заключать соглашения о браках задолго до того, как партнеры достигнут брачного возраста. По представлениям аборигенов, такие союзы тщательно продуманы, и потому у них есть все шансы быть прочными. У маленькой девочки, которой заранее нашли мужа, появляется еще один человек, заботящийся о ней, и ее родители могут быть спокойны за ее будущее, даже если они умрут до того, как она станет взрослой. Если будущий зять умирает до заключения брака, то родители опять подыскивают дочери мужа; как правило, девушка достается одному из кровных братьев умершего.

Люди племени гунвинггу из Западного Арнемленда называют женщину, обещанную в жены, *гулба-ген*, где *гулба* означает «кровь». В идеале девочка должна быть обещана кому-нибудь в жены при рождении, еще до того, как у ее матери прекратится послеродовое кровотечение. Как правило, женщина отдает свою дочь одному из сыновей брата матери своей матери, причем не обязательно самому старшему. Чем теснее родственные узы, тем более подходящим считается союз. После вступления в брак этой дочери все заинтересованные стороны ждут, когда она, в свою очередь, родит девочку, чтобы заключить новый союз. Если родится мальчик, надежды возлагаются на следующего ребенка. Случается, что мужчины долго и тщетно ждут, чтобы женщина, являющаяся потенциальной тещей, родила хотя бы одну девочку. Не все браки заключаются по такой модели. Бывает, что договариваются о браке уже взрослых мужчины и женщины. Иногда получает общественное признание брак «побегом», при котором существует индивидуальный выбор. Однако брак «по соглашению», когда женщина была обещана в жены еще девочкой, считается более правильным. Например, муж может заявить жене, что она не имеет права ревновать его, так как не она была «обещана» ему по обычаю. Она также может ответить на его упреки: они женаты не «по-настоящему», их союз лишь любовная связь.

Договор о замужестве девочки заключается если не при рождении ее, то обязательно до наступления половой зрелости. Муж в идеале должен быть старше жены. На практике это не всегда возможно, однако, когда налицо явное несоответствие — например, девушка уже достигла половой зрелости, а предназначенному ей в мужья мальчику всего восемь-девять лет (такая ситуация возможна, если соглашение о браке заключено еще до рождения детей), чаще всего соглашение расторгается. Договоры о браках детей продолжают практиковаться в Арнемленде и Западной пустыне, однако их условия стали более гибкими, чем ранее. Сегодня люди скорее могут сказать: «Вот чего бы нам хотелось, но это может не получиться», нежели: «Вот как это будет».

Соглашение о браке мальчика и девочки независимо от их возраста заключается довольно просто. При всей своей важности эта процедура не сопровождается обрядом. И какими бы детальными ни были обсуждения, какой бы тщательной ни была подготовка, ни то, ни другое не может обеспечить твердой уверенности в том, что брак состоится, а также в том, что девушка не откажется от своего жениха. Случается, что девушка идет против воли родителей и хочет выйти замуж за кого-то другого. Родители могут пытаться воспрепятствовать этому, убеждать ее, что для ее же пользы будет лучше, если она послушает их. Но она может проявить упорство, так что даже угрозы со стороны будущего мужа, его родственников или ее «братьев» не помогут, и в конце концов настоит на своем.

Мы не обладаем достаточными данными, чтобы судить, насколько часто женщины противились браку с теми, кого выбрали не они сами. Очевидно, таких случаев было немного в обществе, где считалось нормальным, чтобы решение о браке девушки принимала ее семья. Многие легенды и мифы предупреждают о последствиях, которые ждут девушек, отвергающих своих законных женихов. В мифологии Западного Арнемленда часто встречается такой сюжет: девушка противится вступлению в брак с человеком намного старше ее, потому что стремится к молодому любовнику. Отвергнутый жених жестоко мстит ей в финале (см. главу VI).

С целью предотвращения подобных эксцессов во многих общинах аборигенов принято время от времени оставлять девочку на стоянке ее будущего мужа, с тем чтобы она привыкла к нему и ко времени вступления в брак он не был для нее чужим. Если у девушки нет собственного избранника, то ее отношение к предполагаемому браку во многом зависит от того, хороший ли ее будущий муж охотник, сможет ли он приносить в дом достаточное количество мяса или рыбы, каков будет его вклад в обеспечение семьи, и также от того, как этот мужчина к ней относится. По мнению некоторых женщин-аборигенок, молодой муж более ревнив и держит жену в подчинении. Человек постарше, утверждают они, с большей терпимостью относится к поведению жены,

скорее склонен смотреть сквозь пальцы на ее любовные увлечения при условии, что она не перестает заботиться о нем, и это обеспечивает ей, таким образом, спокойную жизнь и разнообразие в половых сношениях.

Иногда браки, устроенные родственниками, приводят к личной неудовлетворенности как женщин, так и мужчин. Мужчина нередко является такой же пассивной фигурой, как и женщина, когда ведутся переговоры о его женитьбе. Но все же положение мужчины более благоприятно. Брак с женщиной, которую подбирали для него родственники, не исключает возможности жениться по собственному выбору. Он может взять еще одну жену, сделать это ему будет значительно легче, если не будет возражать первая жена. Одни женщины против того, чтобы делить мужа с другими, а другие придерживаются противоположной точки зрения, зачастую из практических соображений. Стареющая женщина может даже просить мужа, чтобы он взял жену помоложе, которая бы выполняла большую часть ее обязанностей. Женщина иногда бывает рада иметь помощницу в добывании пищи, дров для костра и в присмотре за детьми.

Наиболее распространенные способы заключения браков у аборигенов таковы: брак по соглашению между родственниками, при котором мнение самих брачащихся не играет роли; брак по личному выбору, который имеет ограниченные возможности и обязательно должен быть одобрен семьями; брак «побегом»; брак «похищением»; сорорат (брак с сестрой умершей жены); левират (брак с братом умершего мужа) или же наследование жены (реже мужа) кого-то из других родственников (помимо братьев и сестер).

В первых двух случаях может иметь место скромный свадебный обряд, но и это не обязательно. Обычно для признания брака достаточно того, чтобы двое начали жить вместе не скрываясь и взяли на себя определенные обязательства в отношении друг друга и своих свойственников. Существенное значение имеет укрепление брака через подношение подарков, это один из критериев союза. Брачные отношения сами по себе, однако, могут быть недостаточны для признания брака (как на р. Дейли), и он может не признаваться до того, как родится по крайней мере один ребенок (см. главу III). Когда устраивают свадебные обряды, они весьма скромны. В племени диери постукивают палочками для разведения огня, в племени адньяматана рядом с женихом, ожидающим будущую жену, кладут две палочки для разведения огня, и молодая пара разжигает костер. В обоих случаях эти палки символизируют мужчину и женщину [Маунтфорд и Харви, 1941, с. 162]. Обряды аборигенов низовья р. Муррей и племени нгадьюри довольно схожи с этими. В Западном Арнемленде мать посылает девушку на стоянку ее будущего мужа «за огнем». Уорнер [1937; 1958, с. 74—96] говорит о «нескольких стадиях заключения брака» у аборигенов Восточного Арнемленда; девушка строит

хижину вместе с мужем, и они начинают совместную жизнь, однако союз считается постоянным только после рождения ребенка. Уорнер добавляет: «После этого семья считается вполне сложившейся, и, если жену не украдет другой, вероятность распада семьи очень мала». В Большой пустыне Виктория обряд переселения девушки на стоянку мужа проводится, как правило, публично. Часто мужчина, передающий свою сестру ее нареченному (своему *маридьи* — зятю), наносит последнему удар копьём в бедро.

«Побег», по-видимому, является довольно обычным явлением, и часто такой способ вступления в брак признается более или менее законным. Эта практика стала особенно распространенной в результате внешних влияний. Бегство жены от мужа с другим мужчиной — типичная тема любовных песен. Такая ситуация часто инсценируется в обрядах любовной магии, в том числе в женских *дьярада* и *йавалдью*. В районе р. Виктория молодые женщины во время послеполуденного отдыха любят разыгрывать такую сцену: две фигурки из спичек быстро движутся по открытой площадке — это *вадью*, «нарушители», убегающие любовники. Третья фигурка, веревочная, изображающая покинутого мужа, всегда вызывает дружный смех.

Беглецы обычно скрываются на территории другой локальной группы, часто в труднодоступных местах; в большинстве случаев представители оскорбленной стороны преследуют нарушителя и, бывает, ранят или даже убивают одного из них, а то и обоих. Среди аборигенов племени аранда женщину, схваченную при попытке бежать с возлюбленным, жестоко наказывают, могут даже убить. Спенсер и Гиллен [1938, с. 556—558] пишут, что побег часто приводит к конфликту между целыми локальными группами аборигенов. В любом случае покинутый муж вправе ждать какой-либо компенсации; когда она принимает материальную форму, предполагается, что ему платят за отказ от прав на бывшую жену. Кроме того, существует постоянная угроза мести с помощью вредоносной магии; даже в наши дни, когда житель Арнемленда бежит с чужой женой в Дарвин, считается, что и там беглецы не могут чувствовать себя в безопасности. В Северо-Восточном Арнемленде чаще всего (по данным всех источников) инициатором побега является женщина. Родственники мужчины, с которым она убежала, могут копробовать отправить ее обратно к «настоящему» мужу, чтобы предотвратить кровопролитие [см.: Уорнер, 1937—1958, с. 86]. Ее могут привести к нему на веревке из шерсти поссума. Если муж берет веревку — он принимает жену обратно; если разрежет ее — отказывается от жены. Разрезание веревки здесь равноценно разводу. Сам муж может также бежать с другой женщиной. В племени курнаи, по данным Хауитта [1904, с. 273], это способ, которым большинство мужчин добывают себе жену. Побег осуществляется втайне, и женщина не просто дает согласие, но и сама делает выбор. Если у двух друзей есть незамужние сестры, они могут устроить совместный побег.

Хауитт [1904, с. 274—276] добавляет, что колдуны племени кур-наи (*буньил-йеньин*) содействуют организации таких побегов, исполняя магические песни-заклинания. После одного из таких обрядов, проведенного южнее оз. Веллингтон около 1855 г., сбежали «десять или двенадцать молодых пар». Хауитт приводит также две песни. По-видимому, их не всегда хранят в тайне.

Определенное распространение получил также брак «похищением» или «захватом». Спенсер и Гиллен [1938, с. 103—104, 554—555] говорят о нем как об одном из обычных способов приобретения жены, хотя для аборигенов племени аранда он не очень характерен. Иногда мужчина похищает женщину у члена своей группы; в этом случае он не имеет права просить родственников помочь ему. В Северо-Восточном Арнемленде брак «похищением» может совершиться, когда мужчина видит, что та женщина, которую он желает, досталась кому-то другому. Или же, увлекшись чужой женой, абориген убивает ее мужа и уводит женщину, не заплатив за нее никакой компенсации. Правда, ее отец или братья могут потребовать удовлетворения, то же относится к родственникам убитого. Столкновения такого рода, как правило, происходят между мужчинами из одной и той же половины, но в основном из разных кланов и лингвистических объединений. Время от времени случается (например, у аранда), что женщину захватывают на чужой территории. В этом случае похищение женщины может быть связано с экспедицией мести, при которой нападающие берут себе жен убитых ими мужчин. Уорнер также отмечает, что женщины могут быть захвачены во время вооруженного нападения, при котором были убиты их мужья; захват женщин не является целью нападения, хотя может рассматриваться как возмездие за предшествующие умыкания женщин. Хауитт и другие ученые также отмечают существование этой формы брака.

Жизнь в браке

У аборигенов Австралии полигиния является законной формой брачных отношений. Однако большинство браков моногамно: один муж и одна жена. Многие авторы анализируют полигинию аборигенов. Среди них можно назвать, например, Хауитта, Спенсера и Гиллена, Малиновского, Элькина, Уорнера, Каберри, Роуза. В пустынных районах максимальное количество жен, которое может иметь мужчина, — шесть-семь и редко встречаются мужчины, имеющие больше двух-трех жен. Такое же положение существует и в Западном Арнемленде, правда, здесь чаще происходит смена брачных партнеров. В Северо-Восточном Арнемленде полигиния получила наибольшее развитие. Считается в порядке вещей, если мужчина имеет десять или двенадцать жен, хотя на практике у большинства мужчин их меньше. Максимальная цифра — 20 или 25 жен — была зафиксирована в районе между мысом Арнем и заливом Каледон. У Харта и Пиллинга [1960, с. 17] встречается

упоминание о двадцати девяти женах одного из жителей о-вов Батерст и Мелвилл.

В основном количество жен определяется возрастом и положением мужчины в обществе. Мужчина, имеющий одну жену, может со временем приобрести еще несколько либо по собственной инициативе, либо вступив в права наследства после смерти старшего брата или отца. Старший брат, если у него слишком много жен, может отдать одну младшему, скорее всего ту, к которой он не очень привязан, ставя тем самым младшего брата в зависимое положение и одновременно не отказываясь окончательно от своих прав на эту женщину. И наоборот, некоторые мужчины предпочитают иметь одну-двух жен, даже когда у них есть возможность увеличить их число, объясняя это тем, что каждая новая жена увеличивает круг обязанностей и забот мужа.

Полигинные браки заключаются не только по причинам сексуального характера. Важнее экономические соображения. Не последнее место занимают здесь вопрос престижа и то, что можно назвать стремлением к «политическим» союзам.

В Северо-Восточном Арнемленде наибольшее количество жен имели в первую очередь мужчины с репутацией сильных воинов или обладающие определенными привилегиями в сфере системы обмена. Собрать вокруг себя несколько жен может обычно только влиятельный, предприимчивый человек. Отцы молодых девушек стремятся отдать их в жены мужчинам с хорошей репутацией, которые могут к тому же сделать ценные подарки при заключении соглашения о браке. Случается, что отец обещает свою дочь нескольким мужчинам сразу, чтобы получить за нее как можно больший выкуп. Сталкивая претендентов, он надеется, что в конечном счете вопрос разрешится сам собой. В большинстве случаев именно так и бывает: сильнейший из претендентов побеждает соперников и получает девушку. Для аборигенов пустыни подобные «трюки» при договорах о женитьбе нехарактерны, хотя и там изредка можно встретить похожие ситуации. Как указывает Уорнер [1937—1958, с. 77—78, 157—158, 166—167], в Северо-Восточном Арнемленде мужчина средних лет и старше, используя родственные связи, часто обладает несколькими молодыми девушками, которые считаются его женами независимо от того, воспитывает ли он их для своих сыновей или нет (см. главу II). Уорнер [1937—1958, с. 77] пишет также, что абориген «хочет столько жен, сколько он может добыть», при необходимости «похищая их, убивая прежних мужей» или запугивая их оружием. Понятия «сила, готовая к бою» и «иметь много жен» у аборигенов тесно связаны. Согласно точке зрения Уорнера, практика кровной мести приводит к уничтожению значительного числа молодых мужчин, что позволяет существовать системе полигинных браков. Наши собственные наблюдения в этом районе показывают, что смертность от ран, нанесенных копьем, среди пожилых мужчин также высока.

Каберри [1939, с. 113 и др.] утверждает, что в Кимберли существует «численное преобладание мужчин» (притом из 174 браков племени лунгга 12,6% полигинные) и что «возможность полигинных союзов» в этом районе обеспечивается «не истреблением мужчин в вооруженных столкновениях» (как предполагает Уорнер), а «тем фактом, что девушки вступают в брак, достигая половой зрелости, а мужчины — в возрасте двадцати — двадцати пяти лет».

Каждое такое полигинное домашнее хозяйство, особенно крупное, интересно для изучения. Это своего рода замкнутый маленький мир, несмотря на многообразные связи с другими людьми и группами. Муж является центральной фигурой, вокруг которой концентрируются все женщины; его отношения с каждой из них затрагивают интересы всех. Замечают и обсуждают, как он распределяет мясо, рыбу, табак — вообще все что бы то ни было. На стоянке такой семьи, будь то ветровой заслон, хижина или пространство вокруг одного или нескольких костров, нельзя найти уединения, да к нему и не стремятся. Для жен одного мужа никогда не бывает тайной, с кем из них он близок ночью или во время дневного отдыха. Мужчина редко бывает беспристрастен и одинаково привязан ко всем членам своего семейства, и по тому, «кто сколько получает», определяется степень его расположения; это относится как к жепщинам, так и к детям. Малейший намек на фаворитизм, под каким бы благовидным предлогом он ни выражался, может вызвать распри между женами. Но если дело доходит до драки, муж не участвует в ней. В зависимости от обстоятельств жены живут, то мирно сотрудничая, то конфликтуя между собой. В Восточном Арнемленде старшие жены могут на время оставлять семью и жить отдельно или гостить у замужней дочери. Молодые жены чаще всего остаются на стоянке и присматривают за младшими детьми, в то время как жены постарше отправляются собирать пищу для всех. Формально в полигинной семье отсутствует институт старшинства, однако первая жена или жена, обещанная мужчине с младенчества и остающаяся с ним всю жизнь, имеет определенные преимущества перед женами, пришедшими к нему после любовной связи или похищенными у других мужчин. Первая жена может обладать большим, чем остальные, влиянием при решении каких-либо семейных дел, может более свободно и независимо держаться с мужем. Но любимой женой чаще всего бывает самая молодая, по крайней мере до тех пор, пока новизна отношений не потеряет остроты. Мужчина с большим количеством жен иногда устраивает свое семейство на ночь по принципу концентрических кругов: самые молодые жены располагаются в центре, ближе к нему, а старшие — подальше. Это означает, что он не хочет упускать из поля зрения наиболее привлекательных молодых жен и смотрит сквозь пальцы на то, что происходит во внешнем круге.

Как показывают факты, у аборигенов нет прямой однозначной

зависимости между взаимоотношениями мужа и жены (или жен) и типом брака (моногамия или полигиния), а также способом его заключения (индивидуальный выбор или соглашение родственников). В полигинной семье супруги могут испытывать глубокую привязанность друг к другу, а брак по любви может быть несчастливым.

У нас недостаточно информации для того, чтобы судить, как велико было в Австралии в целом число браков, просуществовавших с момента их заключения и до смерти одного из супругов. Трудно сказать также, сколько брачных союзов в среднем заключал каждый абориген в течение жизни. Мы располагаем данными такого рода лишь для нескольких районов, например для некоторых областей Западной пустыни, а также для Западного и Восточного Арнемленда.

Существуют семьи, в которых оба супруга доживают до преклонного возраста, сохраняя все видимые признаки преданности друг другу. И вместе с тем известны случаи, когда муж убивает свою жену (чаще в крайнем раздражении, чем хладнокровно). Например, в Восточном Арнемленде один абориген убил копьем жену за измену; мужчина из племени гунвинггу ночью убил спящую жену в приступе внезапного «помешательства»; абориген из Западной пустыни забавлялся метанием копья в жену и «случайно» смертельно ранил ее. Отчасти потому, что женщины не пользуются никаким оружием, за исключением боевых палок, а отчасти благодаря правилам, обуславливающим их отношения с мужчинами, считается, что женщина может убить мужа только косвенным путем, с помощью вредоносной магии. Как заявляют мужчины в ряде районов, утихомирить или призвать к порядку сварливую жену можно лишь силой: оружие жены — ее язык, оружие мужа — копье или палица, но если выведенный из себя муж сильно избивает жену, он должен отвечать за последствия.

Каждый брак является учреждением новой общественной ячейки. Наиболее ярко это проявляется в том случае, когда оба партнера женятся впервые, и менее заметно, когда мужчина, уже имеющий одну или несколько жен, берет новую. В последнем случае все сводится к прибавлению еще одной первичной семьи к группе нуклеарных семей, расходящихся лучами от центра — мужа.

Обычно брак у австралийцев патрилокален: жена приходит жить к мужу и чаще всего живет в одной группе с его родственниками. Однако и территория локальной группы мужа, и его родственники, как правило, не чужие для нее, даже если родители в детстве не пытались приучить ее к мужу и его близким. В большинстве случаев все люди, с которыми женщина живет после замужества, приходятся ей родственниками, настоящими или классификационными.

Почти повсеместно у австралийских аборигенов считается, что жена должна быть матерью, рожать и растить детей, заботиться

о них, полностью отдаваться этому. Существуют и бездетные браки, но женщины, которые вообще не рожают, встречаются редко. Если у женщины нет детей, то в большинстве случаев оказывается, что у нее был по крайней мере один, умерший в младенчестве или мертворожденный ребенок или же у нее было несколько выкидышей, если не аборт. Мужчины-импотенты, по-видимому, встречаются здесь тоже очень редко; трудно определить бесплодие мужчин, хотя существуют примеры, когда женщины не имели детей от одного мужа и рожали нескольких от другого.

В целом муж обладает большей свободой в браке, чем жена. Мужчина может отказаться от жены, не давая при этом никому никаких объяснений. Женщина может оставить мужа на время, чтобы навестить своих родителей или по какой-либо другой причине. Если у него есть другие жены и он не очень привязан к ней, это временное отсутствие может перейти в постоянное. Но, как правило, расстаться с мужем навсегда женщина может, лишь убежав от него к другому мужчине. Однако в этом случае муж имеет право мстить и ей, и ее избраннику. Новый брачный союз не признается действительным, пока первый муж не откажется от своих прав на жену или не согласится на какую-либо компенсацию. Несмотря на то что совместная жизнь на одной стоянке — одно из первых условий брака, то обстоятельство, что двое людей не живут вместе, еще не дает оснований считать их брак расторгнутым. Мужчина распоряжается своей женой как ему заблагорассудится, может временно одалживать ее другим мужчинам, обменивать ее на других женщин или на интересующие его вещи, но при этом он не отказывается от своих прав на жену. Нечего и говорить, что все эти обычаи имеют односторонний характер.

Вместе с тем каждая женщина вправе рассчитывать на то, чтобы муж обеспечивал ее экономически, защищал ее во время различных конфликтов. Только благодаря замужеству она занимает прочное положение в общине. Ни одна, даже самая сильная, женщина не может сама обеспечить себя всем необходимым.

Власть и контроль в семье осуществляются мужчинами. Девочка находится под контролем, равно как и под защитой, своих родителей и других близких родственников. После брака эти права и обязанности передаются ее мужу, хотя ее отец и братья окончательно не отказываются от них. Когда женщина стара, овдовела или живет отдельно от мужа, она в основном полагается на своих сыновей, или на сыновей сестер и братьев, или на сыновей их сыновей, или же на мужей своих дочерей.

Подводя итоги, можно сказать, что статус женщины в целом не равен статусу мужчины. Однако в полной мере оценить взаимоотношения полов можно, только проанализировав все стороны жизни общества.

Нельзя сказать, что аборигены со страхом встречают старость. В обществе аборигенов старики не испытывают жизненных тягот и одиночества. Считается, что старый человек, будь то мужчина или женщина, более опытен в жизненных делах и может помочь мудрым советом тем, кто в нем нуждается. Достигнув средних лет, мужчина может стать старшим в группе или же ее главарем. В этот период жизни, если он пройдет специальное посвящение и его сочтут подходящим человеком, он может стать знахарем, способным как лечить с помощью магии, так и насылать «порчу». В возрасте пятидесяти пяти — шестидесяти лет мужчине считают старым. Поскольку старый человек, как правило, не может заниматься охотой и добыванием пищи, он переходит на попечение своих сыновей и зятьев. Иногда заботы о старом человеке берут на себя сын дочери сестры, внук или сын сестры.

Если у пожилого мужчины молодая жена, значит, он будет обеспечен всем необходимым. (По крайней мере именно так, по его мнению, должно быть). Идеальный брак, с точки зрения пожилого человека, это когда молодая девушка вначале приходит к немолодому мужу, который научит ее быть хорошей женой, а затем, возможно, передаст ее более молодому. Пожилые женщины тоже не прочь иметь молодых мужей. В отдельных районах аборигены считают, что близкие отношения с молодыми партнерами оказывают омолаживающий эффект. Однако не все старые мужчины и женщины стремятся иметь молодых жен и мужей. Молодые жены могут оказаться в тягость старым мужьям. Некоторые пожилые мужчины открыто признают, что не могут справиться с жизнерадостной молодой женщиной, которая не только заводит любовников, но и пренебрегает своими домашними обязанностями. Если мужчина занимал в прошлом высокое положение в обществе и окружающие по-прежнему уважают его, то ему легче удерживать при себе молодых жен. Старый абориген по имени Вонггу (побережье залива Каледон) до самого последнего дня был окружен многочисленными женщинами, среди которых было несколько молодых. Чем старше он становился, тем терпимее он делался к их взаимоотношениям с другими мужчинами из своей семьи. Отчасти именно благодаря этому ему и удавалось сохранить «гарем». Но встречаются и такие старики, которые повсюду следуют за своими женами, не спускают с них глаз и стремятся лишить их всякой возможности встречаться с молодыми мужчинами. Как правило, подобное поведение вызывает насмешки окружающих. (В Западном Арнемленде и в Большой пустыне Виктория зафиксировано несколько скандальных случаев такого рода.) Молодой или средних лет мужчина, получивший в наследство жену старше себя или женившийся на старой женщине, так как не было подходящей по возрасту, может прогнать ее просто потому, что другие молодые люди смеются

над ним (несколько случаев отмечено в Северо-Восточном Арнемленде).

Некоторые старики считают, что отрицательные стороны брака с молодыми партнерами перевешивают положительные. Поэтому, овдовев и не находя подходящего по возрасту человека, они предпочитают вообще не вступать в брак. На любой крупной стоянке аборигенов можно встретить по крайней мере двух или трех живущих вместе незамужних старух, а равно и неженатых стариков.

Старики пользуются определенными привилегиями в сфере религиозных обрядов. Несмотря на то что утраченная привлекательность и бремя физических недугов как у мужчин, так и у женщин вызывают чувство безысходности, старость имеет и свои положительные стороны. С пожилым человеком, не потерявшим активности и интереса к жизни, молодые люди советуются по вопросам, связанным с повседневными делами, с обрядами и церемониями, с толкованием мифов. Порядок в общине и добрые отношения между общинами в целом зависят от способности стариков контролировать действия молодых. Контакты с европейцами, которые не оказывают должного уважения старикам, привели к расколу между старыми и молодыми у аборигенов. Австралия аборигенов номинально является геронтократичной, т. е. здесь власть держат в руках старшие. Но мы умышленно употребляем термин «номинально». Действительно, большинство пожилых мужчин являются главными хранителями обычаев и религиозных представлений, но мужчины средних лет гораздо более авторитетны как в сфере религии, так и в сфере мирских дел. Пожилые мужчины имеют решающий голос в делах племени не просто в силу своего возраста, а потому, что у них накоплен большой жизненный опыт.

Аборигены в целом хорошо относятся к своим старикам, но бывают исключения. В засушливые периоды в пустынях люди иногда вынуждены бросать стариков умирать от голода и жажды. Аборигены в массе своей добрые люди, но и здесь не обходится без исключений. Встречаются грубые и невыдержанные, готовые по малейшему поводу затеять ссору, не думающие и не заботящиеся о других, даже о близких родственниках, мужьях, женах или детях, жадные или похотливые, вероломные, коварные и не отвечающие за свои поступки, жестокие по отношению к более слабым, к животным и т. д. В прозвищах аборигенов часто отражаются такие черты характера. У аборигенов встречаются те же человеческие качества, что и у представителей любого другого общества.

Статус человека в обществе аборигенов непосредственно зависит от того, какую роль он играет в религиозной жизни. Чем глубже религиозные познания аборигена, чем более ответственные функции он выполняет в обрядовой деятельности, тем сильнее его влияние в коллективе. А знания, как правило, увеличи-

ваются с возрастом, и именно старики являются хранителями религиозных тайн и руководителями культа.

Мы мало сказали о старых женщинах, однако ббольшая часть того, что мы говорили о старых мужчинах, относится также и к ним. Многие табу, которые люди соблюдают в молодости и в зрелом возрасте, необязательны для стариков. В некоторых районах старые женщины иногда допускаются к священным обрядам мужчин, что совершенно исключено для молодых женщин.

Человек может умереть в любом возрасте, но принято считать, что умирать должны старые, а не молодые. Повсюду за смертью следуют определенные траурные обряды (см. главу XII). Аборигены верят в продолжение жизни духа умершего. Физическая оболочка человека всегда рассматривается как временная. Жизнь духа, напротив, незыблема и вечна.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ: ТОТЕМИЗМ И МИФОЛОГИЯ

Религия — это комплекс представлений и действий человека, связанных с понятиями о смысле жизни и верой в сверхъестественное, в возможность продолжения существования человеческой души после смерти. В традиционном понимании религия включает также веру в могущественные существа, не подчиняющиеся обычным правилам человеческого поведения, вечные и вездесущие. Можно ли отличить религию от магии? Один этнограф написал: «Каждый по-своему определяет отличия магии от религии, но до сих пор никому еще не удалось найти такое определение, которое приняли бы все остальные ученые, потому что в действительности содержание представлений, лежащих в основе религии и магии, тесно переплетается» [Клакхон, 1953, с. 518]. Другими словами, определения трудны, потому что существует промежуточная зона, где обе сферы — религия и магия — перекрывают друг друга. Однако в целом ряде случаев мы можем говорить о них как о самостоятельных явлениях.

На одном полюсе, по традиционным определениям, находятся магия или те виды ее, которые не подразумевают участия духов и не связаны с четкими представлениями о сверхчеловеческой силе или о могуществе использующего магию человека. Магия в узком смысле или в чистом виде — это более или менее отдельные действия, не связанные с широкой системой верований и обрядов.

На другом полюсе находится религия, представляющая собой систематизированную совокупность верований и обрядов (которые могут включать или не включать веру в загробную жизнь) и особое отношение к сверхъестественным существам, управляющим силами природы и областью сверхъестественного. Между магией и религией нет точной грани, которая проводится в определениях Дюркгейма [1915—1954] и ряда других ученых; хотя магия и не является неотъемлемой частью религии, во многих случаях они неотделимы.

В большинстве групп австралийских аборигенов существуют или ранее существовали особые слова, обозначающие те верования и связанные с ними действия, которые считаются чрезвычайно важными. Смысл и значение этих терминов различны в разных районах, равно как и различна область охватываемых ими явлений. Однако эти слова, по крайней мере в тех районах, данные по которым достаточно достоверны, имеют и нечто общее в значении: они относятся к действиям, совершающимся в определенной последовательности и имеющим вполне определенную направленность, т. е. к обрядам, которые обычно называются терминами «религиозные» или «священные»: *мараин* на западе п-ова Арнемленд; *мареин* или *дуйю* на северо-востоке п-ова Арнемленд; *дарагу* (*даругу*) или *дьюдью* в Восточном Кимберли; *тьюрунга* в племени аранда [Штрелов, 1947, с. 84—86]. Во многих общинах аборигенов эти термины чаще служат для обозначения действий, лиц, предметов или устных повествований и песен, чем верований, как таковых.

В языках аборигенов, с которыми мы познакомились, нам не удалось обнаружить специального слова для выражения понятия «верить», хотя Штрелов [1947, с. 71] отмечает, что в языке племени аранда такой термин существует — *тнакама*.

Проводя свои священные обряды, выполняя различные действия со священными предметами, рассказывая мифы, исполняя песни, аборигены вряд ли задумывались над тем, почему все эти действия и предметы имеют священный характер, и вряд ли подвергали его сомнениям. Они просто считали все это само собой разумеющимся, а совершения соответствующих обрядов было вполне достаточно для полноценного участия в религиозной жизни. Глядя со стороны, мы могли бы сказать, что аборигены не пытались вникнуть в природу веры человека и их не интересовало, насколько религиозные представления каждого отдельного человека соответствуют представлениям других. Считалось вполне достаточным, если он в определенных случаях ведет себя определенным образом. Мы не располагаем информацией о том, имелись ли среди аборигенов скептики. Там, где имелось чужеродное влияние, — дело другое.

Верования и основные религиозные представления аборигенов передаются из поколения в поколение почти исключительно в устной форме, и, естественно, в них происходят какие-то изменения, какое бы большое значение ни придавалось их устойчивой форме. Когда допускаются или признаются какие-либо отдельные изменения, предполагается, что они не затрагивают основного содержания верований и обрядов группы, а касаются лишь второстепенных моментов, деталей. При выполнении священных обрядов, пересказывании и инсценировках мифологических сюжетов основное внимание уделяется неизменности, точности: то, что совершается в настоящем, должно точно воспроизводить то, что

происходило в прошлом, когда раз и навсегда были заложены все основы человеческого существования. Этот период «созидания», или «творения», известен под разными названиями, однако у всех племен с ним связаны весьма сходные представления, имеющие определенное влияние на сегодняшний день. Поступая определенным, предписанным образом, в соответствии с правилами, установленными действовавшими в тот период мифическими существами, люди могут поддерживать контакты с этими существами, использовать то «могущество», которое эти существа «излучают» до сих пор. В каждой группе аборигенов имеются различные предметы, которые обладают, в представлениях аборигенов, сверхъестественными свойствами, придают их обрядовой деятельности особую эффективность и служат как бы фокусом при запоминании и передаче соответствующих религиозных представлений.

Во всей Большой пустыне Виктория для обозначения «периода созидания» используется термин *дьюгуба*, или *дьюгурба* (*тьюкуби*); в районе хребта Ролинсон — *дума*; в районе Балго — *дьюманггани*; в восточной части Кимберли — *нгарунггани*; вокруг Лагрейпджа и Брума — *бугари*; в племени унгариньин — *унгуд* [Элькин, 1954, с. 178]; в племени аранда — *алдьеринга* [Спенсер и Гиллен, 1938]; в племени диери — *мура*; в племени вурадьери — *марадал* или *галваги*, а предшествующий этому период назывался *нгерганбу* — «начало всего»; в племени яралди это был *гулал*, а в Северо-Восточном Арнемленде — *вонгар*. Все эти термины переводились по-разному — как «Период созидания», «Времена предков», «Сновидение», «Времена сновидений», «Вечный период сновидений» и т. д.

Под «Вечным периодом сновидений» подразумевается то, что мифические предки, положившие начало всему, существуют в настоящем и в нематериальной форме, в форме духов, они и все с ними связанное будут существовать в будущем. Термин «Вечный» имеет именно это значение. Термин «Сновидение» довольно неудачен, но появился как прямой перевод одного из соответствующих слов языка аборигенов.

Если одно и то же слово употребляется для обозначения обычных снов и для определенного временного периода, это еще не значит, что люди не делают разделения между этими двумя понятиями¹. Понятие «Сновидение» никак не связано с обычными снами, однако как для спящего реально все, что он видит во сне, так и для верующего реально все действия мифических создателей Времени сновидений.

Далее, термин «Вечный» означает «вне времени» (не имеющий времени). Представление о «вечности», о мире, существующем вне времени, характерно для религиозных верований. В повседневной же практике аборигены используют целый ряд категорий времени: дни, ночи, луны и т. п. У них есть понятия непосредственного и близкого настоящего, прошлого (историче-

ского, псевдоисторического), будущего (близкого и удаленного) и т. д. Радклифф-Браун [1945, с. 38—41] предложил термин «Начало Мира», или «Начало Бытия». Этот термин неудовлетворителен, так как статичен и, безусловно, связывается только с прошлым.

Радклифф-Браун справедливо отмечал, что ассоциируемые с этой эпохой существа не являются предками, поскольку в представлениях аборигенов генеалогически они не связаны с живущими людьми. Иногда, однако, считается, что некоторые из них сами дали жизнь или причастны к появлению прародителей современных аборигенов. В этом смысле вполне закономерно говорить о них как о предках или, вернее, как о квазипредках.

Эра мифологии рассматривается как период, в котором закладывались образцы человеческого поведения на все последующие времена, учреждались законы для людей. Это — прошлое, священное прошлое, которое не ушло навсегда. Жившие на земле в тот период существа-созидатели совершали определенные действия и уже никогда не повторяют их в будущем, однако их влияние все еще ощущается, и последствия его могут быть использованы людьми, повторяющими их действия. Эти представления суммируются в выражении «Вечный период сновидений», подчеркивающим веру в то, что мифологическое прошлое живет в настоящем и будет жить в будущем. В определенном смысле прошлое до сих пор здесь, в настоящем, и в равной степени оно — часть будущего. Духи умерших людей живут и в настоящем, и будут жить вечно. Мифические существа не умирают. Они продолжают жить, хотя и в других формах и в других местах. Во Времена сновидений они существовали как существа человеческие, но это была лишь одна из форм, в которую они могут воплощаться. Они продолжают существовать, пока люди подчиняются их указаниям и ведут себя по установленным для них в самом начале законам. «Жизнь» этих существ и жизнь аборигенов связаны и зависят друг от друга. Иными словами, существует тесная связь между религиозной жизнью и прочими аспектами жизни общества в целом.

ТОТЕМИЗМ

Религия аборигенов наиболее подробно рассматривалась Спенсером и Гилленом [1938], Радклиффом-Брауном [1945; 1952], Уорнером [1937—1958], Элькином [1933; 1954], Р. Берндтом [1951а и 1952а], Штреловом [1947], Станнером [1958; 1959—1961]. Все согласны с Дюркгеймом [1915—1954], что сущность религии аборигенов составляет тотемизм. Религия аборигенов фактически получила название тотемической, и на эту тему было написано много трудов, основанных на информации, полученной из вторых рук. Классическая и блестящая работа Дюркгейма имела именно этот недостаток. Она не только была написана без непосредственного ознакомления с аборигенной Австралией,

но и страдала также от ограниченности источников информации. Радклифф-Браун полностью полагался на теоретическую работу Дюркгейма. Однако данный труд не имеет своей целью дать критический анализ работ этих авторов. Следует ознакомиться также с работами Шмидта [1909; 1926—1935], Рокейма [1925], Хэкеля [1950].

Тотемизм — термин сложный, поскольку его употребляли в различных значениях. Однако он глубоко укоренился, и любая попытка заменить его другим лишь увеличила бы путаницу. Определение тотемизма, данное Элькином [1954, с. 133], является наиболее удачным из всех имеющихся: «Взгляд на природу и жизнь, на вселенную и человека, взгляд, характеризующий мифологию аборигенов и влияющий на их социальные отношения, питающий их обряды и связывающий аборигенов с прошлым. Он связывает аборигенов с явлениями природы и ее обитателями в единое целое, составные части которого дают друг другу жизнь». И добавляет: «Тотемизм — это система взаимоотношений между индивидуумом или группой индивидуумов и объектом природы или одним из ее животных или растительных видов как частью природы». В общих чертах сущность тотемизма заключается во взгляде на мир, в соответствии с которым человек является неотъемлемой частью природы, не имеет резких отличий от других живых видов и обладает той же жизненной сущностью. «Вначале» различные животные, растения и человек еще не имели тех форм, в которых мы знаем их в настоящее время. Они были аморфными существами. Это были или не совсем люди, или сверхлюди, в зависимости от нашего взгляда на них. Жизненная сущность, которой они обладали, проявлялась не только в человеческой форме, но и в форме других живых существ, растений или даже неодушевленных предметов. Предок-гоана мог выглядеть как обычный человек, но одновременно обладал потенциальной способностью изменять свой облик и принимать обличье гоаны. Такое отождествление человека и животных, растений или предметов в мифическом прошлом является источником представлений об их тесной близости в настоящем. Именно благодаря соединению человека и гоаны в одном существе в мифические времена, как говорят аборигены, в настоящем существует особая связь между определенными людьми и определенным видом гоаны.

Единство человека и его природного окружения всеобъемлюще, однако оно выражается в ограниченных связях, имеющих личный или узкогрупповой характер. Предположим, совершается определенный обряд с целью увеличить количество гоан; он, как правило, не заключается просто в выполнении ряда действий, которые повлекут за собой желаемые результаты, хотя иногда и может так показаться. Считается, что обряд будет эффективным при условии близости между одним или более представителями этого сообщества, где проводится обряд, и мифическим предком — гоаной. В связи с этим продуцирующие обряды, в основе кото-

рых лежат тотемические представления, чаще классифицируются как религиозные, нежели как магические, или по крайней мере как религиозно-магические.

Личное имя может быть обязано своим происхождением тотему, с которым связан индивидуум, часто обрядовому или культовому тотему, приобретенному или унаследованному от его (ее) отца. А по условиям определенных табу, связанных с оплакиванием усопшего, его ближайшие родственники должны избегать употреблять в пищу или использовать как-то иначе растения или зверей, которые были тотемами покойного и которым он был обязан происхождением своего имени, или должны подобрать для них новые названия. В качестве тотемов могут фигурировать не только животные, птицы, пресмыкающиеся, растения, солнце, луна и т. п. В соответствии с тем, как был приобретен тотем, им может оказаться новорожденный младенец, какой-то дух, участок земли, священный предмет или даже такие понятия, как жара, холод, рвота, половое сношение, различные болезни. У индивидуума может быть один главный тотем и несколько второстепенных.

Представления, характеризующиеся в широком смысле как тотемические, могут принимать различные формы. Их можно классифицировать по схеме, предложенной Элькином [1933; 1954, с. 136—155]. Мы будем придерживаться этой схемы. Но это не значит, что все названные виды тотемизма мы найдем в каждом сообществе аборигенов. Не всегда сами аборигены различают все эти категории. Виды тотемических представлений не исключают друг друга. В ряде районов для них приняты отдельные названия.

Индивидуальный тотемизм

В случае индивидуального тотемизма в особых отношениях с живым видом или каким-либо представителем вида находится всего один человек. Отношения эти личные, их обычно ни с кем не делят и не передают по наследству, хотя последнее не исключается: тотем может быть передан юноше при инициации, как это делается в племени вурадъери [Хауитт, 1904, с. 144]. Элькин назвал один вид индивидуальных тотемов «тотемами-помощниками», когда определенное тотемическое животное или какое-нибудь другое существо считается «близким», вторым «я» знахаря и «помогает» ему в его магических делах. В том же племени вурадъери знахарь может увести из основного лагеря ребенка лет десяти или двенадцати и «вселить» в него с помощью магического пения тотема-помощника (*бала*, или *йаравадьева*, что значит «мясо», или «тотем внутри», или «дух животного»). В этом случае *бала* по своему происхождению является патрилинейным. Хауитт и Элькин [1933] утверждают, что это широко распространено в Новом Южном Уэльсе. В Центральной, Северной и Северо-Западной

Австралии знахари считаются тесно связанными с духами змей, которые, в свою очередь, ассоциируются с мифической Радугой. На западе п-ова Арнемленд существуют создатели песен или певцы, специализирующиеся на песнях, в которых речь идет о современных людях (см. главу X). Такой певец обычно приписывает авторство каждой новой песни ненаследственному «близкому» духу или тотемическому животному, пропевшему ему эту песню во сне.

Половой тотемизм

Каждый пол может иметь свою эмблему, например птицу, зверя и т. д., которая традиционно свидетельствует об общности лиц одного пола, отделяющей их от индивидуумов противоположного пола. Ранить или убить такое тотемическое животное — значит бросить вызов членам того пола, с которым животное ассоциируется; нападение на тотемическое животное рассматривается как нападение на человека. Наиболее значительный пример полового тотемизма дается Хауиттом [1904, с. 148—151]. В племени курнаи (Гипсленд) есть две такие эмблемы — две птицы: одна — тотем мужчин, другая — женщин, причем и те и другие считают этих птиц соответственно старшим братом и старшей сестрой.

У аборигенов курнаи принято заключать брак после побега молодых; девушкам разрешено отвергать нежелательных претендентов. Неидентичность мужских и женских тотемов помогает преодолеть скованность и застенчивость вступающих в брачный возраст молодых людей. Старые женщины племени могут удалиться из лагеря и убить птицу, являющуюся мужским тотемом, а затем с вызовом продемонстрировать ее. Это приводит мужчин в ярость, и между молодыми мужчинами и женщинами начинается потасовка. Позже молодой мужчина может встретить молодую женщину и назвать ее именем женского тотема, спросив, чем питается ее тотем-сестра. Ее ответ может быть: «Она ест кенгуру» или «Она ест поссумов». Это означает формальное согласие вступить в брак, после чего молодые совершают побег. Как отмечает Элькин [1933, с. 132], хотя подобный обычай встречается и в других местах, «в основном он характерен для юго-востока Австралии, где распространены матрилинейные половины и матрилинейные социальные тотемические кланы».

Тотемизм половин

В главе I мы рассматривали разделение на половины — матрилинейные и патрилинейные. Каждая половина может признавать особую связь с каким-нибудь существом — животным, птицей и т. д., которое покровительствует членам этой половины.

Это широко распространено у аборигенов Австралии. Наиболее характерно это, как подчеркивает Элькин, для юго-восточных (Хауитт, Дж. Мэтью и другие приводят примеры) и юго-западных областей страны. Во многих случаях тотемизм половин проявляется в других формах. На северо-востоке п-ова Арнемленд, к примеру, все, что есть в природе (звери, птицы, луна, солнце, реки, камни и т. п.), равно как и все мифические образы, распределено между двумя половинами. С каждой половиной связаны сотни предметов, которые можно было бы обозначить как тотемические. Матрилинейные половины западной части п-ова Арнемленд подразделяются на фратрии, каждая из которых ассоциируется с одним или несколькими тотемами.

Тотемизм секций и подсекций

Как мы помним из главы II, ряд австралийских племен делится на четыре или восемь категорий на основе косвенного матрилинейного счета происхождения. Каждая из этих категорий может традиционно ассоциироваться или отождествляться с одним или несколькими явлениями природы, животными, растениями и т. д., представляющими членов каждой из этих групп и отличающими их друг от друга. На востоке Кимберли родственные связи носят тотемический характер [Элькин, 1933, с. 136]. На северо-востоке Арнемленда у каждой подсекции имеется несколько ассоциирующихся с ней тотемов: в подсекции *вамуд* это клинохвостый орел, в *бураланг* — горный кенгуру, цапля, альбатрос, валлаби и т. д. Поскольку, однако, система подсекций — новшество для этого района, тотемизм подсекций не переплелся еще с культовым тотемизмом кланов и лингвистических объединений. На востоке Кимберли [Каберри, 1939, с. 196] отношение к тотемам подсекций (*нарагу*) «не было отмечено каким-либо заметным уважением». С ними не было связано и каких-либо табу, к ним относились просто как к тезкам.

Тотемизм кланов

Клан, или группа людей, ведущих общее происхождение по мужской или по женской линии, может тоже считаться связанным особыми отношениями с одним или несколькими животными, растениями и т. п. Клановый тотем служит символом принадлежности к этому объединению как для входящих в него лиц, так и для членов других объединений, тотем клана может предупреждать людей о надвигающейся беде или опасности, он может также быть центром обрядовой жизни, будучи тесно связан с определенной территорией и мифологией.

Элькин [1933, с. 136—139] проводит различие между матрилинейным социальным клановым тотемизмом и патрилинейным. Первый из них распространен среди аборигенов на востоке Авст-

ралии, в Квинсленде, в Новом Южном Уэльсе, в западной части Виктории, в восточных областях Южной Австралии и на небольшой территории юго-западной части Западной Австралии. Общий термин для этих клановых тотемов часто переводится как «плоть» или «мясо», символизируя то, что человек и его тотем представляют собой «единую плоть». Одно из различий между матрилинейными фратриями западной части п-ова Арнемленд и матрилинейными социальными тотемическими кланами заключается в том, что принадлежащие первым из них тотемы не находятся в центре культовой жизни и не пользуются особым уважением членов клана. Примером социального кланового тотемизма является *марду* племени диери. Это фактически авункулинейный культовый тотем (т. е. тотем, который передается по линии брата матери); в этом племени существует также патрилинейный клановый культовый тотем *биндара*. Патрилинейный клановый тотемизм можно встретить в некоторых районах Западной Австралии, в Северной Территории, на п-ове Кейп-Йорк, в прибрежных районах Нового Южного Уэльса и Квинсленда, в центральной части Виктории, на северо-востоке Австралии, у аборигенов окрестностей оз. Эйр, в низовьях р. Муррей и в районе Куронга. Наиболее яркие примеры встречаются в последнем из названных районов, в племенах яралди, дангани и др. [Тэплин — см.: Вудс, 1879; Радклифф-Браун, 1918], и на северо-востоке Арнемленда [Уорнер, 1937—1958; Берндт Р., 1951а; 1952а]. А в восточной части Арнемленда несколько тотемических культов могут существовать в одном клане, связанном с несколькими лингвистическими объединениями (см. главу II). Менее ярко выражены, но все же встречаются комбинации тотемов в кланах Центральной Австралии.

Локальный тотемизм

В этом случае группа людей обладает общим тотемом в силу того, что все они связывают себя с определенным участком земли,— другими словами, тотемическая группа строится по локальному принципу, а не по принципу родства или общего происхождения. Тотем или комплекс тотемов принадлежит определенному участку земли или каким-то образом связан с ним. Элькин [1933, с. 138—143] впервые отметил это, рассматривая тотемические кланы центральных и западных районов Южной Австралии. Часто, особенно на территории Большой пустыни Виктория, принадлежность к тотемической группе определяется местом рождения аборигена; в таком случае это является также тотемизмом по месту рождения. В силу того что по традиции роды почти всегда происходят на территории локальной группы отца, в этом случае следует говорить о патрилинейном локальном (культовом) тотемизме. Главное различие между локальным тотемизмом и патрилинейным культовым клановым тотемизмом заключается в том,

что в первом случае вопрос происхождения не является перво-степенно важным, несмотря на то что, как отмечает Элькин, «существует тенденция превращения локального тотемизма в патрилинейный». Наиболее яркий пример этого можно почерпнуть у племени аранда, но в этом случае принадлежность к локальной культовой тотемической группе определяется местом зачатия, а не местом рождения. Это значит, что человек, в силу того что его зачатие, как считается, произошло в определенном месте, которое мифология связывает с определенным тотемом или священным мифическим существом, получает этот тотем и принадлежит к соответствующей тотемической группе. Элькин отмечает, что связь человека с другими лицами, входящими в ту же тотемическую группу по месту зачатия, с этой точки зрения имеет вторичный характер и первостепенное значение придается связи человека с его тотемом. Однако то обстоятельство, что различные люди независимо от своих генеалогических связей обладают одним тотемом, сплачивает их.

Тотемизм зачатия

Тотемизм зачатия может быть отождествлен с локальным тотемизмом. Это значит, что обрядовый, или культовый, тотем (тотемы) ребенка определяется теми тотемическими представлениями, которые связаны с местом, где мать впервые ощутила свою беременность. Так получают свой тотем аборигены аранда. Местом, определяющим тотем, может быть территория, где в мифические времена проходил тотемический предок или священный дух; это может быть место, в котором, по преданию, происходили определенные мифологические события, часто, но не всегда связанные с обрядовыми, или культовыми, тотемами отца ребенка. Штрелов [1947, с. 86—96] пишет:

«Обладание священной *чурингой*... во многом определяется случайностью, которую никто из старших мужчин племени не может ни проконтролировать, ни устранить; решающим здесь является место зачатия каждого отдельного члена патрилинейного тотемического клана. Тотемические кланы, из которых происходят отдельные индивидуумы, обладают некоторыми правами на местные *чуринги*. Однако месту зачатия принадлежит главная и решающая роль во всех сложных спорах о том, кому конкретно принадлежат мифы, песни, церемонии и священные предметы, находящиеся во владении каждого крупного локального тотемического клана...»

Вместе с тем, по представлениям, распространенным в отдельных районах, мужчина может увидеть во сне ребенка до того, как будущая мать почувствует себя беременной, т. е. он может заранее «узнать» о том, что дух ребенка «должен войти в его жену» [Элькин, 1954, с. 152]. Дух ребенка во сне может явиться отцу вместе с каким-либо существом или явлением природы, которое обычно тотемически связано с отцом будущего ребенка — с его общинной территорией или с социальной группировкой. Это существо или явление природы и будет тотемом зачатия ребенка.

Или будущей матери, после того как она съест определенную еду, может стать плохо, а позднее она увидит во сне дух ребенка. Тогда именно то растение или животное, мясо которого так на нее повлияло, будет тотемом зачатия, поскольку считается, что младенец попал в мать вместе с этой едой или в виде ее. Иногда, однако, представления о духе ребенка могут и не иметь тотемических ассоциаций. На северо-востоке Арнемленда связь духа ребенка с тотемом, хотя он и принимает форму какого-нибудь природного вида, не прямая, а косвенная и не определяет непосредственно тотем будущего ребенка. В Большой пустыне Виктория обиталища духов детей не являются тотемическими, хотя духов детей поместили туда мифические существа и они косвенно связаны с Вечным периодом сновидений. На востоке Кимберли, по данным Каберри [1939, с. 42], духи-дети были созданы Змеей-Радугой, но в антропоморфном облике; в районе Балго представления о духах-детях имеют четкий тотемический характер и ассоциируются с местами, упоминающимися в мифах.

Тотемизм по месту рождения

Это такая форма тотемизма, при которой обрядовый, культовый, тотем ребенка определяется местом его рождения, а не «местом зачатия» (т. е. не местом, где мать впервые ощутила, что беременна). В Большой пустыне Виктория абориген старается сделать так, чтобы его жена родила ребенка на его территории, желательно в том месте или рядом с ним, где проходил во Времена сновидений путь мифического (тотемического) существа, наиболее тесно связанного с отцом будущего ребенка.

Тотемизм сновидений

Тотемизм сновидений частично совпадает с некоторыми другими разновидностями тотемизма, например с такими, при которых люди обладают индивидуальными тотемами или тотемами-помощниками, с тотемизмом зачатия и тотемизмом по месту рождения. В снах (своих и чужих) человек может постоянно являться в виде какого-нибудь животного или природного явления, с которым, как считают, он связан теснее всего. Человек может отождествлять себя с определенным тотемическим существом, и в его собственных снах и в снах других людей поступки этого существа рассматриваются как действия самого человека и т. п. Или, напротив, тотем сновидения может не считаться вторым «я» человека, он может посещать человека во сне и оказывать ему определенные услуги. В качестве примеров могут служить духи-«близкие» или духи-«друзья» певцов и сочинителей песен в Западном Арнемленде и духи — помощники знахарей. Что касается первых, то индивидуум может появляться в образе духа-«друга» или духа-«близкого», т. е. в образе тотема сновидения, и после

смерти. Во многих областях Австралии обрядовый, или культовый, тотем человека — это то существо, которое чаще всего является ему во сне. Особенно характерны такие представления для северо-восточных областей п-ова Арнемленд, но не для Большой пустыни Виктория, хотя там тотем и сновидение обозначаются одним и тем же словом.

Множественный тотемизм

Множественный тотемизм иногда называют классификационным; его можно связать с другими разновидностями тотемизма (особенно с тотемизмом половин, кланов, секций или подсекций, фратрий или с локальным тотемизмом). Вся вселенная систематизируется на этой основе. К главному тотему проявляется особое внимание, обычно ритуального характера, которое порождает аналогичный подход и к второстепенным тотемам. Эта разновидность тотемизма довольно распространена, но мало изучена [см.: Элькин, 1954, с. 140, 153—154; Шарп, 1939, с. 268—275].

ДВЕ ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ ТОТЕМИЗМА

Как указывает Элькин [1954, с. 140—151], все эти разновидности тотемизма могут быть отнесены к двум категориям: тотемизм социальный и тотемизм обрядовый, или культовый.

В первой основное внимание уделяется социальному фактору. Иными словами, связи человека с тотемом основаны на принадлежности его к определенному социальному объединению, и взаимоотношения между людьми, принадлежащими к одному такому объединению, имеют тотемическую окраску. Социальный тотемизм часто играет определенную роль при вступлении в брак и при выборе партнеров в половых сношениях. Обычно принадлежность к социальному тотемическому объединению детерминруется матрилинейным счетом происхождения. Брак между мужчиной и женщиной, имеющими одни и те же тотемические связи, рассматривается как неправильный. Требование тотемической экзогамии может иметь мифологическое обоснование. Кроме того, от лиц, связанных с определенными социальными тотемами, ожидается особое поведение. Им не разрешено убивать и употреблять в пищу эти тотемы (животных или растения), так как считается, что у человека и его тотема одна «плоть». К тотему могут относиться как к старшему брату или сестре или даже как к руководителю, покровителю. Применение термина «плоть» указывает на тесные связи, близость между человеком и его тотемом.

В случае обрядового, или культового, тотемизма положение иное. Тотем не считается «плотью» или «мясом», и обычно его не запрещают убивать и есть. Эта разновидность тотемизма была обнаружена у аборигенов большей части Австралии. Обычно куль-

товые тотемы определяются патрилинейным счетом происхождения, хотя, как известно из источников, на п-ове Кейп-Йорк существует матрилинейный культовый тотемизм [Шарп, 1939, с. 453—454; 1943, с. 69]. Соблюдению экзогамии культовых тотемических групп не придается большого значения. Муж и жена даже могут предпочесть иметь одни и те же тотемические связи, как в ряде районов Западной пустыни [Бернд Р., 1959а, с. 100]. На принадлежащей каждому племени территории имеются священные места, которые ассоциируются с существами, жившими там в мифические времена. Это могут быть источники, скалы, холмы, деревья, пещеры, стены которых покрыты рисунками, сделанными охрой или кровью. Каждое из этих мест находится под охраной нескольких взрослых, полностью инициированных мужчин, получивших эти обязанности по рождению или по зачатию. Эти мужчины являются хранителями мифов, связанных с данным местом или несколькими местами, и руководят или проводят соответствующие обряды.

Прежде чем обратиться к краткому рассмотрению мифологии, а затем обрядов (см. главу VII), необходимо напомнить, что, рассматривая тотемизм, обычно следует иметь в виду несколько узловых моментов. Тотемизм не всегда требует экзогамии, экзогамия чаще всего бывает связана с социальным, а не с культовым тотемизмом. В прошлом значение экзогамии тотемических групп сильно преувеличивали. То же можно сказать о запрете употреблять в пищу тотемических животных или тотемические растения. Ряд примеров таких запретов приводится Хауиттом [1904]. Во многих случаях, однако, в особенностях в культовом тотемизме, даже когда абориген отождествляет себя с тотемом, мясо тотемических животных или тотемические растения свободно можно есть, причем этому поеданию тотема не придается никакого сакраментального или ритуального значения.

Важно также помнить, что не все пищевые табу (а они существуют в каждом сообществе аборигенов), которые люди обязаны соблюдать в кризисные периоды жизни или во время проведения определенных обрядов и т. д., связаны с тотемизмом. Более того, нельзя рассматривать отношения индивидуума с его тотемом изолированно: тотем — это символ более обширной цепи ассоциаций. Человек и его тотем, в представлении аборигенов, обладают тем, что мы можем назвать их общей священной сущностью, не только в силу особой связи между ними, но и в силу того, что эта связь лишь часть более широких отношений человека с мифическими существами или тотемическими предками. Тотем служит связующим звеном между миром живых людей и миром мифов. Через это связующее звено человек соединяется с Вечным сновидением и в определенном смысле принадлежит Миру сновидения. Более того, мифические существа иногда воплощаются в живых

людей, и тотем символизирует это представление. Штрелов [1947, с. 92—93] останавливается на этом вопросе, пересказывая среди прочих историю о предке — медоносном муравье, жившем в Льяба, «пожелавшем воплотиться в женщину, которая в его честь взяла имя Льябаринья». В Балго человек так говорит о своем тотеме: «Это я, я делал то-то и то-то!» В Западной пустыне танцор, изображающий своего тотема во время обряда, не просто играет роль, но считается действительно этим тотемом. Во многих случаях тотемы — явления природы, животные или растения — считаются необходимыми для материального благосостояния и физического выживания людей. Шарп [1943, с. 69] предложил следующее определение: «Тотемом может быть любой существующий в настоящем элемент физического или духовного окружения, либо отдельное явление, либо, что бывает чаще, целые классы или виды вещей, действий, состояний или качеств, которые постоянно воспроизводятся и в силу этого считаются вечными». Тотемизм, по его словам, представляет собой «формализованные отношения» между людьми и «постоянными элементами физического окружения». Радклифф-Браун [1952, с. 131] считал, что опасно довольствоваться краткой формулировкой: австралийский тотемизм нельзя определять лишь как «механизм, с помощью которого устанавливается единство между человеком и природой». Это только одна сторона вопроса. Тотемизм, как он полагает, «это видение вселенной как морального или социального порядка, что является основой любого религиозного мировоззрения». Тотемизм — это философия, комплекс символов, традиционное выражение системы ценностей, существующих в обществе аборигенов.

МИФОЛОГИЯ

Из того, что было до сих пор сказано, мы можем выделить четыре основных аспекта религии аборигенов.

1. Мифы — основа мифологии, в которых религия находит относительно стандартизированное устное воплощение.

2. Ритуалы (обряды) — выражение мифологических и других представлений в организованных действиях более или менее устойчивого характера.

3. Материальные предметы или эмблемы; они могут символизировать или представлять определенных духов, определенные существа, части человеческого тела и т. д.

4. Религиозные центры: участки земли, ассоциирующиеся с различными мифическими существами и тотемическими предками. Мифы и обряды всегда определенным образом локализованы.

Обряды и мифология дополняют друг друга, несмотря на то что полностью никогда не совпадают. Обряд — это актуализация событий, рассказанных в мифе, или предписаний, в нем содержа-

щихся; мифология поддерживает, или обосновывает, или объясняет обряды в целом. В них отражено то, что имеет наибольшее значение для человека: представления о жизни и смерти, о воспроизводстве всего живого и об отношениях между человеком и прочими объектами природы. Мы видели, что у аборигенов существовало присваивающее хозяйство. Они непосредственно зависели от земли, от всего того, что она производит. Аборигены обладали весьма примитивной техникой, и поэтому у них не было, как у экономически более развитых народов, средств уменьшить эту зависимость от природы. У них не было тех технических достижений, которые послужили бы буфером между людьми и суровым природным окружением, стихийными бедствиями: засухами, наводнениями, исчезновением употребляемых в пищу животных и т. п. В таких условиях правильная, закономерная смена времен года, постоянное, неумещающееся количество животных и растений, употребляемых в пищу,— это вопросы жизни и смерти.

Слово «миф» употребляется обычно в двух противоположных смыслах. В одном оно означает рассказ или цикл песен религиозного характера; священное повествование, содержащее определенные религиозные представления, или предписания, сделанные какими-то священными или сверхъестественными существами. В другом это слово означает выдумку, фантазию. Так, иногда говорят: «Это лишь миф», что создает путаницу, поскольку люди, услышав слово «миф», принимают его во втором значении и приклеивают ему ярлык «неправда» (если только они не исповедуют связанную с этим мифом религию). В этой работе, однако, слово «миф» используется лишь в первом его значении. Для нас важно, что аборигены считают содержание своих мифов правдой и что, в их представлениях, мифы имеют жизненно важное значение для деятельности и благополучия человека. Мифы могут находить или не находить воплощения в обрядах, хотя первое происходит чаще.

У аборигенов Австралии, как и у других народов, не все устные рассказы могут быть названы священными. Некоторые из них — обычные истории или сказки, рассказываемые на стоянках всем присутствующим; к таким общедоступным рассказам относятся и детские сказки. Иногда несвященные рассказы представляют собой схематичные, сокращенные или несколько измененные варианты самых значительных религиозных мифов. Более того, не все члены общины знакомы с такими мифами. Взрослые мужчины — хранители определенного мифа или его части держат его в секрете и могут быть единственными обладателями всего мифа. Так обстоит дело во многих районах страны, например на северо-востоке Арнемленда, в Восточном Кимберли, в Центральной Австралии, на северо-западе Южной Австралии. Так, в племени аранда лишь мужчинам определенной территории, хранящим связанные с ней мифы, разрешается повторять

их и участвовать в посвященных им обрядах. Мужчинам других территорий приходится просить разрешения для проведения таких обрядов, обосновывая свою просьбу вескими аргументами. «Настоящие» владельцы мифа участвуют в танцах, а другие помогают им, украшая или делая священные предметы, или подпевая.

Некоторые члены общины могут не знать подробностей, а то и главных сюжетов основных мифов. Не знают этого, например, дети, хотя в тех районах, где мальчики проходят через свой первый обряд инициации, им могут рассказать содержание мифов, связанных с их тотемами и их страной. Женщины могут и не знать всех местных мифов, даже если последние касаются непосредственно их, но существуют мифы, содержание которых известно только женщинам. Как правило, большинство взрослых членов общины если не знакомы со всеми священными мифами, то знают кое-что об основных тотемических и священных участках своей территории и о главных связанных с ними священных существах. Однако так бывает не всегда. Штрелов [1947, с. 93] пишет, что «женщины племени аранда остаются неиницированными и находятся в неведении. Ни один из священных мифов никогда не достигает их ушей. Уста их никогда не произносят слов традиционных песен. Связанные с жизнью их предков церемонии тщательно скрыты от их взглядов... женщины могут обладать самыми священными предметами, *чуринами*, которые хранит клан, но все сведения о *чуринах* тщательно скрываются от них». Мы склонны видеть в этом в значительной мере формальную картину, так как на деле все совершенно иначе. Это не означает, что женщины в равной степени с мужчинами знают мифы и обряды, но все же кое-что они знают, хотя мужчины, как правило, утверждают, что женщины ничего не знают об их священной обрядовой жизни.

Даже когда миф широко известен всем, его священные версии обычно содержат намного больше деталей, особенно когда речь идет о толковании символики. Фактически не существует такой версии мифа, которая считается единственно правильной. В известных пределах допускаются варианты, включая и личные интерпретации. Естественно, если людям одной локальной группы или лингвистического объединения дать возможность рассказать мифы, тесно связанные с ними, то будет столько вариантов, хотя бы и незначительно отличающихся друг от друга, сколько рассказчиков. Основные аспекты рассказываемых историй могут быть идентичными, если в это время все рассказчики будут в сборе и смогут их обсудить. Теперь, когда кто-то из них будет рассказывать этот миф, расхождение будет менее заметным.

В большей части Австралии священные мифы не облачаются в форму устного повествования. Они пересказываются в песнях, где даются только ключевые слова или фразы, но не полное содержание мифа. Дословный перевод песен сам по себе недостато-

чен, поскольку смысл кроется в ассоциациях, связанных с каждым словом. Иногда таких особых слов в песнях так много, что они представляют собой специальный священный язык или, вернее, особую лексику. На северо-востоке Арнемленда обычное слово может иметь и несколько священных эквивалентов, значения которых слегка отличаются от данного, а также целый ряд обычных «песенных» слов. Песни, состоящие из специальных священных слов, чаще всего исполняются во время священных обрядов в определенной последовательности. Так как почти все священные мифы и соответствующие им обрядовые действия связаны с определенными участками местности, а иногда также и со священными предметами, песни помогают людям сохранить все это в памяти. Почти всякий участок местности, являющийся в какой-то мере примечательным, к примеру участок с источником воды, особенно в пустыне, или участок, отличающийся чем-то, будь то причудливой формы скала или особенный холм, находит отражение в мифе или в каком-либо его фрагменте. Как правило, лишь совсем пустынные и не отмеченные никакими особенностями места не ассоциируются с мифологическими сюжетами.

Содержание мифов

Большинство религиозных мифов повествует о странствиях и действиях различных мифических существ. Обычно мифологические сюжеты, в которых действуют определенные персонажи, распространены на обширной территории. Аборигены, населяющие определенную местность, считают, что большинство этих мифических существ пришло в их края из других областей или ушло в другие места. Мифические предки двигались от одного источника к другому вдоль ручьев и рек или просто перемещались с одного участка на другой, совершая в каждом месте определенные действия: создавали людей и других живых существ, формировали современный рельеф — горы и овраги — и давали им названия, вводили обряды, исполняли священные песни, встречались с другими подобными им существами и духами и т. д. Эти пути, которыми шли предки Времени сновидений, простираются во всех направлениях. Судя по тому, как такие мифологические маршруты пролегают в Большой пустыне Виктория, в Западной пустыне, в гористой части Центральной Австралии и далее до восточной части Кимберли, в районе р. Виктория и на Северной Территории до п-ова Арнемленд, можно предполагать, что сотни таких путей или дорог пересекали одна другую по всему континенту, представляя собой, по крайней мере потенциально, целую систему.

Возьмем, к примеру, серии мифов о Матери-прародительнице Кунапипи. От р. Ропер те пути, которыми она двигалась во Времени сновидений, идут на северо-запад, через р. Роз до Йиркала и Милингимби, через Уилтон по р. Ливерпул и Оэнпелли, на за-

пад, до Катерин, отклоняясь опять к северо-западу до р. Дейли, а также на юг, к Теннант-Крик. От Ньюкасл-Уотерс Кунапипи двигалась на запад и юго-запад до Серт-Крик; другие ее маршруты ведут к рекам Виктория и Фицморис, и еще один — к Виндхему. В разных местах Кунапипи называют по-разному, и с ее образом связываются различные сюжеты местной мифологии. В целом этот образ присутствует в мифологии примерно 35 «племенных» групп.

Согласно мифам, Вади Гудьяра во время своих скитаний пересекли почти всю Большую пустыню Виктория и Западную пустыню и прошли через территории многих локальных групп. От 25 до 30 лингвистических объединений владеют мифами, в которых фигурируют Вади Гудьяра.

Как правило, ни локальные наследственные группы, ни кланы, ни лингвистические объединения не владеют всем мифом в целом. Обычно отдельная группа обладает лишь одним мифологическим фрагментом, в котором повествуется о каких-то действиях определенного существа. Аборигены, живущие по соседству, могут владеть следующим фрагментом того же мифа и совершать связанные с ним обряды. Так что один миф по частям распределяется между группами, занимающими обширную территорию. Время от времени члены нескольких локальных групп собираются вместе и устраивают инсценировки своих отдельных фрагментов. Однако миф никогда не воспроизводится полностью, поскольку не могут собраться все те, кто владеет его разными фрагментами, а бывает, что группы, обладающие различными частями одного и того же мифа, даже не знают друг друга.

Таким образом, очевидно, что комплексы обрядов, мифов и связанных с ними ритуальных эмблем, а также и те религиозные представления, которые выражаются в мифах и обрядах, различны в разных частях страны. Сведения о мифологии и обрядах, существовавших в южных районах страны, весьма ненадежны, в связи с тем что ранние наблюдения и записи нередко производились не на высоком уровне. Ранние исследователи были склонны видеть гораздо больше, чем есть на самом деле, и в то же время многого не замечать, а кроме того, они уделяли недостаточно внимания тому, как сами аборигены интерпретируют свои мифы. Они не вели систематических наблюдений и записей и часто совсем опускали или искажали явления, непонятные или шокирующие их. В настоящее время в большинстве районов на юге Австралии проверить эти материалы невозможно. Аборигены здесь подверглись слишком сильным внешним воздействиям. Изучение обрядов и мифов в тех районах, где они больше не функционируют в качестве неотъемлемой части повседневной жизни, основывается в значительной степени на ретроспекции и воспоминаниях со всеми вытекающими отсюда последствиями. Основное, что следует иметь в виду, читая эту главу, это то, что мы не можем быть уверены в правильности сведений о мифоло-

тии как тех районов, где исследования велись ранними авторами, так и тех, где они проводились относительно недавно.

Имеются, к примеру, сообщения о том, что некоторые племена на юго-востоке Австралии верили в высшее существо, божество мужского рода. Хауитт [1904, с. 488—508] пошел настолько далеко, что говорил о «создателе всего» и высказывал предположение, что Нуррундере (Нгурундери), Нурелли (Непеле), Бунджил, Мунган-нгауа, Дарамулун и Байаме (Байами) «представляли собой одно и то же существо под разными именами». О мифологии и обрядах, связанных с этими образами, известно немного. У аборигенов камиларои считалось, что Байаме создал все сущее. Дарамулун, по преданиям племени юин, жил на земле со своей матерью Нгалалбал. «В это время не существовало других мужчин и женщин, были лишь звери, птицы и другие живые существа. Он создал на земле деревья. Затем Кабока, Дрозд, устроил потоп, в котором погибло почти все, за исключением нескольких человек, из тех людей, которых к тому времени создал Дарамулун. Оставшиеся в живых выбрались из воды и залезли на гору Дромедари. Дарамулун отправился на небо, где и живет в настоящее время, наблюдая сверху за делами людскими». Эта сюжетная линия очень легко могла возникнуть под воздействием представлений, привнесенных европейцами.

В 1943 г. в Менинди нам не удалось услышать подробное изложение мифа о Байаме. Хотя этот образ был все еще хорошо известен, однако о нем вспоминали в основном в связи с инициациями и магией, считалось, что он появляется при проведении некоторых обрядов. Рассказывали, что ему были под его покровительством. Возможно, это отголоски каких-то тотемических ассоциаций. Его женой была Гуригуда — мать Вакенды, Ворона. Она покинула землю во времена предков и отправилась на небо, в Вандангангура, страну за облаками. Вот как это было. Однажды она сидела на стоянке вместе со своим сыном Вакендом и его женой, которые в это время ели. Вакенд ни за что не хотел поделиться едой с матерью. Гуригуда сердилась, но Вакенду надоело слушать ее ворчание, и он всадил ей в колено копьё. Вместо того чтобы забрать копьё, он оставил его, и с помощью копья Гуригуда вскарабкалась на небо. Гуригуда похожа на обычную женщину, однако тело ее вместо кожи покрыто кристаллами кварца, и при каждом движении она светится. Ее тотем-помощник (*Яравайева* — «плоть, которая внутри») — ему, поэтому она и ему отождествлялись.

Лучше сохранился миф о Нгурундери, мифическом предке и культурном герое аборигенов, живших в низовьях Муррея, в Южной Австралии. Ниже приводится версия, записанная со слов старого аборигена Альберта Карлоана, ныне покойного, последнего представителя своего племени, подвергшегося инициации.

Нгурундери медленно плыл в своей лодке из коры вниз по небольшому ручью, который позднее стал р. Муррей. Он спускался от р. Дарлинг, преследуя гитарскую муррейскую треску. Рыба, спасаясь, била хвостом по воде и расширяла реку до ее теперешних размеров. Когда Нгурундери остановился отдохнуть, треска уплыла в озеро, и он потерял надежду поймать ее. Но тут он вспомнил о «брате жены» — Непеле. Быстро сев в лодку, он приплыл к Бумондунгу и оттуда стал кричать Непеле, который

сидел на красном утесе Равугунг, мысе Маклей, чтобы он поймал треску. Непеле спустил на воду лодку, подогнал ее к отмели и стал ждать с копьем в руке. Треска подплыла к Непеле. Он проткнул ее копьем напротив Равугунга и оставил там на песчаной отмели. Когда Нгурундери подплыл туда, они начали отрезать от трески куски и бросать их в воду, давая каждому название рыбы, которой он должен был стать. Наконец они бросили в озеро последний кусок со словами: «Оставайся муррейской треской».

Нгурундери продолжал странствовать. В конце концов он добрался до Бамунданга, где решил остановиться; он вышел из лодки и вытащил ее на сушу: там до сих пор сохранились его следы. Неся на себе лодку, он дошел до Ларлангангела, где насыпал два больших холма из пресноводных двусторчатых раковин. Однажды на пути из Гранагунга в местечке Нгирлунгмурнанг он увидел каких-то людей. Они испугались его и спрятались в зарослях тростника. Нгурундери слышал, как они шептались между собой, и превратил их в мелких голубых певчих птичек. В это время две жены Нгурундери готовили в Гурелбанге *дугери* — серебряного леща, являвшегося табу для женщин. Ветер донес до Нгурундери запах жареной рыбы. Так как Нгурундери не нужна была больше его лодка, он поднялся на два своих холма в Ларлангангеле, поднял лодку и пристроил ее на небе, где она превратилась в Млечный Путь. После этого Нгурундери отправился в Гурелбанг. В это время две женщины, боясь, что Нгурундери услышит запах приготавливаемой ими рыбы, бежали в Тралрум, на западном берегу оз. Альберт, которое они пересекли на тростниковом плоту с помощью шеста. Там они оставили плот, превратившийся в тростниковые заросли, которые находятся там и поныне, и продолжали свой путь далее до Куронга.

Когда Нгурундери добрался до Гурелбанга и обнаружил, что женщины скрылись, он также сделал плот и последовал за ними к Куронгу. Здесь он встретил злого духа по имени Барамбари. Нгурундери спросил его, не встречал ли тот двух его жен, но Барамбари затеял ссору и ранил Нгурундери копьем в бедро. Нгурундери рассмеялся, вытащил копье из раны, отбросил его в сторону и бросил в Барамбари свою палицу. Барамбари упал и потерял сознание, а Нгурундери, думая, что тот умер, повернулся, чтобы уйти. Но Барамбари пришел в себя и с помощью своей магической копье-металки не дал Нгурундери уйти. Нгурундери вернулся и убил Барамбари палицей. Потом Нгурундери свалил несколько высоких эвкалиптов и других деревьев, сложил их вместе, поджег и положил тело Барамбари в этот погребальный костер. Когда, казалось бы, все сгорело, Нгурундери повернулся и снова попытался уйти и опять не смог этого сделать. Он собрал всю свернувшуюся кровь, которая вытекла из раны Барамбари, и бросил ее в костер, и только после этого он смог продолжить свой путь. В Вундьюреме он вырыл яму в песке, чтобы добыть свежей воды. Став на колени, чтобы напиться, он наклонился к земле, и в этом месте образовалась скала.

Наконец он пришел в Нгурундувургигирл, жилище Нгурундери, и прожил там некоторое время, потеряв надежду найти своих жен. Потом он возобновил свои странствия вдоль побережья залива Энкауинтер и после приключений, происшедших с ним там, собрался было переправиться с материка на о-в Кенгуру, как вдруг увидел своих жен, которые готовились сделать то же самое. Пролив тогда был таким мелким, что до острова можно было дойти вброд. Когда они добрались до середины, Нгурундери закричал громовым голосом: «Обруштесь на них, воды!» В тот же миг море поднялось, и они утонули, но превратились в скалы Мераланг — две сестры, к северо-востоку от мыса Уилоби на о-ве Кенгуру. После этого Нгурундери отправился на о-в Кенгуру, или Нгурунгауи, что значит «на пути Нгурундери» — это дорога, по которой идут все духи, отправляясь в страну духов. Нгурундери создал большую казуарину и отдохнул под ней. Потом он пошел на западный берег острова и бросил оттуда свое копье в море: в этом месте из моря поднялись скалы. После чего он сам нырнул в море, чтобы смыть с себя свою прежнюю жизнь, а затем отправился на небо, в Ваиерувар, страну духов. Однако, прежде чем исчезнуть, он

сказал людям племени яралди, что духи их умерших всегда будут идти той дорогой, которую он проложил, и в конце концов присоединятся к нему в небесном мире.

Этот миф весьма типичен для Юго-Восточной Австралии. Насколько известно, в мифах, относящихся к этой части страны, тотемические представления не играют главной роли. Для мифов северной части штата Южная Австралия, Центральной Австралии и центральной части штата Западная Австралия, вплоть до Южного Кимберли, характерны образы предков, меняющих свой облик, но часто преобладают человеческие черты. Независимо от того, какой вид принимает каждый из этих персонажей, его основные качества остаются неизменными, а слова и поступки имеют одинаковое значение. Великий змей Дьундагал, который пересек всю восточную часть Кимберли, Летучая Мышь, создатель Бангал, Человек-Луна — герой мифов подсекции дьянама со своими женами, мифологические существа *навала*, теперь превратившиеся в темные пятна на поверхности луны, — все эти и многие другие персонажи в мифах ведут себя скорее как люди, чем как какие-то другие существа. Чаще всего превращение из человека в какое-нибудь другое существо или неодушевленный предмет происходит в кульминационный момент, в конце мифа или в конце одного из его фрагментов, а не в начале. Иногда бывает и наоборот.

У диери и ряда других племен оз. Эйр были распространены рассказы о неких существах *мурамура*, которые странствовали по территории этих племен и учреждали различные обряды. Хауитт [1904, с. 779 и сл.] приводит несколько таких мифов. Вот краткое изложение двух из них.

В одном из этих мифов рассказывается, что вначале в центре оз. Перигунди разверзлась земля и оттуда один за другим стали появляться *марду* (тотемы матрилинейного клана). Они лежали на солнце до тех пор, пока не окрепли, после чего превратились в людей и разбрелись по всей стране.

В другом мифе *мурамура* Дарана, одно из главнейших тотемических существ племени диери, жил в Пандо, на оз. Хопкинс. Однажды, когда долго не было дождей, он вызвал дождь магической песней; после этого озеро и окружающая его территория скрылись под водой. Когда он положил свой бумеранг на землю, дождь прекратился. Все покрылось растительностью, и появилось множество *мулуру* (личинок жуков). Дарана собрал их, сложил в мешки, которые развесил на деревьях, и пошел встречать другого *мурамура*. В это время двое юношей, Дараулу, увидели мешки и стали метать в них бумеранги. Один из них попал в мешок. Из него посыпалась пыль и закрыла солнце, а сами мешки ярко засияли. Сбежались все *мурамура*. Увидя, что случилось, они убили двух юношей, которых Дарана оживил, но другие *мурамура* опять умертвили их и превратили в два камня в форме сердец. Было решено, что первый ребенок, родившийся после этого происшествия, станет покровителем камней Дараулу. Если поскрести камни, люди начнут голодать, если их разбить, небо покраснеет и пыль из *мулуру* покроет всю землю и всех убьет [Фогельзанг, 1942, с. 149—150].

В другой раз *мурамура* Дарана встретил в местности Вогаданимурамура, к северу от оз. Хопкинс, другого *мурамура* — Вариливулу, Человека — Летучую Мышь. Существует интересная тотемическая церемония, связанная с *мурамура* Вариливулу, Галадири-Лягушкой и Биндыдара, Молодыми Летучими Мышами. Она восходит к рассказу о том, как огромная стая летучих мышей заслонила небо и скрыла солнце: настала почь. Потом они улетели в свои норы, и небо опять стало чистым: наступил ясный день. Среди многих прочих *мурамура* существует знаменитый Гадимаргара — мифическое животное в образе крокодила, которое ассоциируется с *маргара* — желтобрюхой рыбой.

Аборигены Западной пустыни рассказывают, что по их земле все еще бродят *дьюгурба* — по представлениям племени диери, полулюди, полужвери, полурептилии, полуптицы и т. д.; однако в мифах они фигурируют в основном как люди. К числу наиболее важных из них относятся Вади Гудьяра, Два Человека, ранее уже упоминавшиеся. Один был Гулгаби, или Милбали, Белая Гоана, второй — Юнгга, Черная Гоана. Они учредили ряд обрядов и создали множество тотемических центров. Существуют также Ныираиа и Юлана (так называют и мифических предков, и их пенисы), Вади Малу (Человек-Кенгуру), Минма Ваиуда (Женщина-Поссум), Вади Гулбер (Человек — Голубой Кенгуру), Минма Нганамара (Женщина, Живущая на Ветвях Низкорослого Австралийского Эвкалипта), Вади Галайа (Мужчина-Эму), Минма Мингари (Женщина — Горный Демон), Вади Бера (Человек-Луна) и многие другие. Связанные с ними мифы очень длинные и чаще всего передаются в форме песен. Ниже приводится выдержка из мифа о Вади Гудьяра.

Два человека вырыли треугольную яму, на краю которой положили *вера* — деревянное блюдо, представляющее собой также превращенное тело Женщины-Поссума. После этого они вскрыли себе вены, накапали кровь в яму и смешали ее с песком. Согласно ритуалу, коснулись плечами, и один из них лег в яму. Затем они намазали кровью с песком головы друг друга и пошли на запад, унося с собой новый «закон» (обряд). В другом рассказе они сидят в ритуальной яме и пьют кровь, как это обычно делают люди во время обряда, когда пьют «настоящую кровь» предков в знак своего единства с ними. Первая песня этого цикла звучит так:

Ваиуда лидулиду юлду нгагала нгагала...

Поссум кричит в дупле дерева: кровь, кровь...

Эта строка отражает следующий мифологический эпизод: Женщина-Поссум кричит, сидя в дупле дерева, которое поджег Дьёрдёр, Ночной Филин. Она была обещана ему в жены. Он послал ее к Вади Гудьяра, чтобы они превратили ее в женщину. Позже, когда она вернулась, Дьёрдёр вновь отослал ее к Двум Людям, чтобы она достала магическую раковину *мабан*. Однако Вади Гудьяра были теперь для нее табу, так как совершили ее инициацию. Она отказалась приблизиться к ним, ушла на запад и превратилась в поссума. Дьёрдёр был очень рассержен и пошел за ней; она залезла в дупло дерева и отказалась выйти оттуда.

В гнев Дьёрдёр сжигает дерево. Женщина-Поссум превращается в большое деревянное *вера*, которое затем Вади Гудьяра используют в обряде. В заключительной части песни говорится о пролитой ими крови, которая помогает Женщине-Поссуму оставаться вечно живой.

Миф состоит из сотен таких эпизодов [см.: Тиндейл, 1936, с. 169—185; Маунтфорд, 1937а, с. 5—28; Берндт Р. и К., 1942—1945]. Вади Гудьяра, например, преследуют Минма Нганамара, чтобы отнять у нее яйца; Вади Бера, Человек-Луна, соблазняет одну из женщин, принадлежащих Вади Гудьяра, но потом они кастрируют его, а его пенис превращается в камень. И т. д. Следующий пример взят из серии рассказов о Вади Малу, Человеке-Кенгуру, также распространенных в этом районе. Действие разворачивается в местности между Лавертоном и Уорбертоном.

Вади Малу собирается увести в заросли мальчика-подростка по имени Дугулба, чтобы сделать ему обрезание; он ищет его, но не может найти. Он покидает место, где расположен источник Малубиди, и идет в Нугали, но и там не находит мальчика, а встречает лишь Вади Баба, Человека-Собаку. Малу продолжает свой путь в Видабавара и далее в Банамару. Ему уже виден дымок, но он ложится и засыпает. Это дым от костра, который Дугулба развел в Билбине. Рано утром Малу вскакивает и осторожно приближается к стоянке мальчика; ветер приносит искру от костра в Билбине, и она обжигает ему ухо. Он подходит ближе и извлекает из себя маленького кенгуру, чтобы использовать его как приманку. Спрятавшись в кустах, он следит за мальчиком, который идет за маленьким кенгуру, убивает его и возвращается в Билбин, чтобы зажарить его на костре. Пока мальчик занят, Малу подходит к его стоянке. Мальчик предлагает ему пищу, но он отказывается. На следующее утро Малу говорит мальчику, чтобы он поискал свои палочки для разведения огня (Малу бросил их в заросли). Когда мальчик отправляется искать их, Малу хватается за него, опрокидывает на спину и связывает своим сплетенным из волос поясом. Он ведет его в Янггал, недалеко от источника Малубиди, где несколько женщин готовят пищу. Подойдя к ним с мальчиком, Малу говорит: «Вы, женщины, оставайтесь здесь. Я отведу этого мальчика к людям моей страны». Он отправился далее к Малубиди. В зарослях кустарника, неподалеку от этого источника, он развязал мальчика и устроил специальную площадку для обряда, раскрасил себя и мальчика, потом спрятал его и сел ждать других участников обряда инициации. А они в это время ищут стоянку Малу и мальчика, но не могут найти. Наконец один из них находит стоянку Малу и спрашивает: «Ты не видел этого мальчика?» — «Хм», — отвечает Малу. Но подошедший продолжает расспрашивать Малу, и он говорит: «Да, я видел его, но я жду!» Они ждут уже вместе других мужчин, которые все еще не могут найти их. Они ждут и поют:

мударумулару мананари валингу дурингбаду...

Во время ходьбы нос чувствует сухожилие, обрезанный пенис...

(Имеются в виду обряд обрезания, а также сухожилия ноги кенгуру.)

била ганина янаи била ялгуялгура...

(Держа его там) в зарослях спинифекса и низкого кустарника, в гризи...

Они продолжают сидеть и ждать. А тем временем некоторые мужчины из группы Малу, искавшие мальчика и Малу, решили покинуть остальных и бежать. Одного из беглецов, который шел в Билбин (Минни-Крик на дороге, ведущей в Уорбертон) с севера, преследует Вади Баба, Человек-Собака. В конце концов он ловит и убивает преследуемого.

дудингбагара валгара вонгаивонггаи...

Свист летящей палицы, голоса людей...

Вади Малу слышит, как люди переговариваются.

нгалвери дагубунгу вонггаранггара...

(Вади Малу) быстро бежит впереди, (собака) преследует его...

гурангуранду бадану вирилану...

Хватает и тащит его (Вади Малу), кусает его...

Вади Баба ловит выбившегося из сил Вади Малу около Минни-Крика. Маунтфорд [1939b, с. 78] отмечает, что тело Вади Малу превратилось в каменный порог в ручье.

Один мужчина Малу приходит с востока, из *габи* Галба, ведя иницируемого к Малубиди. Эти двое встречают еще одного мужчину Малу, и мужчины делают мальчику обрезание. Еще один мужчина Малу уходит в Улдеа. Другие идут в Нини, около Мингулба. Там они делают себе надрезы в тех местах, где раньше было сделано подрезание, чтобы текла кровь.

гувили вилина гулдуну биналанга...

Входят в заросли спинифекса, разрезают, течет кровь...

Вади Нануди (Человек-Индюк) устроил себе стоянку около Нини. Когда все люди Малу покинули свою стоянку, которая была также около Нини, и ушли охотиться, Вади Нануди спрятал в зарослях глеющие головешки, которые мужчины Малу оставили, чтобы развести огонь, вернувшись с охоты. Придя на свою стоянку, Малу не нашли головешек, но увидели Нануди. Однако Нануди удается ускользнуть от их копий. Он убегает, унося с собой головешки. Он бежит к Йилилдубиди, где расположен большой биллабонг. В это время Вади Гудьяра, услышав о том, что Нануди похитил огонь, преследуют его. Они хватают его около большого биллабонга, неподалеку от Йилилдубиди; он пытается спастись, прыгает в воду, держа головешки над водой, но Вади Гудьяра вытаскивают его из воды и швыряют на землю. Они отбирают у него огонь и советуют ему продолжать путь без него. Нануди, однако, говорит Вади Гудьяра, что на самом деле это люди Малу похитили у него огонь, и тогда они дают ему немного огня, чтобы он мог греться...

В этом центральном районе также распространен миф о Ньирани и Юлане (другие версии этого мифа приводятся у Маунтфорда [1938a, с. 241—254], Р. и К. Берндт [1942—1945] и у Тиндейла [1959b, с. 305—332]).

В самом начале их странствий Юлана, пенис, отделяется от Ньираны, человека. Юлана передвигается, скрываясь в песке, и всегда преследует женщин. Временами он принимает облик человека и пугает Семерых Сестер, Минмар, или Гунггарангару, вращая маленькую гуделку, чтобы привлечь одну из женщин. В одном из фрагментов этого очень большого мифа рассказывается о том, как Минма Мингари, Женщина-Горный Демон, со сворой своих собак, которых она держит в мешке, странствует с запада на восток. Двигаясь в противоположном направлении, Ньирана подходит к *габи* Анмангу, находящемуся в горах Масгрейв, и, разбив стоянку, укладывается там спать. Он думает о женщинах. Через некоторое время он слышит, как Минма Мингари мочится в *габи* Галан. Тотчас же его пенис, Юлана, напрягается, вытягивается и, зарывшись в песок, движется к *габи* Галан, где входит в Минма Мингари, как только она кончает мочиться. Она, однако, встает и поет:

Ньирана галунггу бабанггу бада агану баба бай Ньирана...

Собаки, кусайте пенис Ньираны, кусайте, собаки, кусайте...

Как только собаки начали кусать пенис, Ньирана стал тянуть его к себе. Собаки продолжают кусать пенис, а Минма Мингари преследует его, пока все они не добираются до Анмангу, где превращаются в валуны. Однако *габи* Анмангу — не единственное место, ассоциирующееся с этими мифологическими персонажами. Рассказы об их странствиях и конечном превраще-

нии связываются и со многими другими местами этого района. Например, Вонггарин на южном склоне хребта Кэслин — важный тотемический центр, связанный с Ныраной-Юланой и женщинами Гунггаранггара. Рассказываются, что они пришли с запада вместе с Вади Гудьяра, причем мужчины преследовали женщин. По пути Вади Гудьяра превращались в различные существа и предметы: в фиговые пальмы, в гоан, в цветы и т. д. Наконец они дошли до Рира, на юге пустыни Гибсон, неподалеку от оз. Кристофер. Оттуда они пошли дальше, до Мангури, на северо-западном склоне хребта Ролинсон, где Вади Гудьяра превратились в предмет, напоминающий тот, который женщины подкладывают под деревянные корытца, переносимые на голове. Затем они пошли дальше.

Нырана шел за женщинами. По пути везде, где он останавливался, он мочился. Так возникали горные источники. Находясь среди песчаных холмов в районе хребта Петерман, он увидел женщину, которая толкла в ступе травяные семена, а рядом с ней бегала маленькая собачка. Нырана стал удлинять свой пенис, однако собака приняла его за змею и набросилась на него, а женщина ударила палкой-копалкой. Потом он добрался до Вириндьяры, где находилась стоянка Глен Камминг, сестер Гунггаранггара. Он вытянул свой пенис, но сестры в страхе сбились в кучу. Тогда он пробил трещину в скале, под которой сидели сестры, и просунул туда пенис, пытаясь добраться до женщин. (Лежащий в этом месте черный камень — менструальная кровь женщин; трещина в скале и другие отметины здесь оставлены пенисом Ныраны). Сестры Гунггаранггара отправились потом в Вонггарин, где соорудили себе навес. Нырана последовал за ними и подобрался к ним близко. (На камне виден отпечаток от его ягодиц и спины.) Он снова вытянул свой пенис. Пенис протянулся по земле, образуя ручей рядом с горным источником Вонггарин. Женщины опять испугались и сгрудились; раскачивающийся пенис Ныраны расколол скалу. Чтобы напугать женщин, Нырана поднял сверху большую *ваниги*, священную эмблему, которую нес. (Теперь это священное дерево дьюгубирибири.) Женщины стали бросать песок, выкрикивая: «*Бай, Нырана галу!*» («Убирайся, пенис Ныраны!») Слепленный, он пошел прочь, передвигаясь под землей вниз по ручью, но женщины продолжали швырять в него песок. (На скале видны горизонтальные линии и углубления — это следы специальных *манимани* — круглых палок, которые были у них.) Пенис появился из-под земли на некотором расстоянии от горного источника и там превратился в камень. (Теперь это священное место.) Здесь проводятся продуцирующие обряды и обряды любовной магии, здесь также обитают духи неродившихся детей. Камень обмазывают жиром и охрой и накрывают. Поблизости от места Вонггарин находится священное хранилище деревянных дощечек, принадлежащих локальной группе, которая связывает себя с этими мифическими существами.

Вот некоторые из песен, входящих в этот обширный мифологический цикл.

Гаралу гади ву бугара...

Спускается по крутому склону...

В Гаралинга, в горах Ролипсон.

Нгадабангара нудьюнудью...

Сидит под молочным деревом...

В Ялгулга.

Вабара бара дилгимана...

Ветки хрустят [когда движется его пенис],
расщепля [скалу]...

В Вириндьяра.

Нгаранг биругади гуладьярада дьюлгурулгу...

Стоит с поднятым пенисом, думает о женщинах...

Нгилдъибаданга налагуду...

Бросает копье в камень...

Нъирана делает источник в Бандайаибанда, в горах Ролинсон.

У большинства аборигенов Австралии существуют довольно однотипные представления о Змее-Радуге. В разных районах Змея-Радуга известна под различными названиями, но везде ассоциируется с дождем или водой. В одних районах это мужской образ, в других — женский. По всей Австралии представления о Змее-Радуге по-разному соотносятся со священной обрядностью [см., например: Радклифф-Браун, Макконнел, Элькин, Пиддингтон, 1930, с. 342—355]. В некоторых местах Большой пустыни Виктория Змея-Радуга называется Вонамби, считается, что она живет в биллабонгах и горных водоемах и играет основную роль при инициации знахарей. В Кимберли Змея-Радуга ассоциируется с наскальными рисунками; по представлениям местных аборигенов, она приносит дожди и производит детей-духов. В восточных районах п-ова Арнемленд Змея-Радуга всегда мужского рода и может отождествляться со Змеей-Молнией. В Западном Арнемленде, в племени маунг о-вов Гоулберн, Змея-Радуга — мужской образ, а у живущего на материке племени гунвинггу — чаще всего женский, но иногда и мужской. Одно из обычных (несвященных) имен Змеи-Радуги — Нгальод (Нгал — это префикс женского рода). Говорят, что она посылает наводнения, чтобы топить нарушающих определенные табу людей или капризных детей. Ее связывают также с менструацией и родами. Здесь, однако, как и у аборигенов других областей, считается, что Змея-Радуга может принимать различный облик в разных ситуациях. Согласно одной из версий, она создала все живое.

В центральных районах Австралии и в области пустынь мифические предки чаще всего обладают получеловеческим или нечеловеческим обликом. В мифах аборигенов северного побережья они чаще всего выступают как люди, хотя, как правило, прямо или косвенно связаны с различными тотемами.

На западе Арнемленда, у гунвинггу, один из главных мифов повествует о Женщине-прародительнице, известной под разными именами, чаще всего под именем Варамурунгундю. Она появилась из-за моря, с северо-запада, со стороны Индонезии. Когда она высадилась в Австралии, она создала детей, объяснила им, где они должны жить и на каком языке говорить. Она также создала ландшафт, различных живых существ и растительность; например, в одном месте она оставила пчел и мед, в другом — дерево баньян. В соответствии с одним из вариантов этого мифа, она пыталась совершать обрезание созданных ею детей. Вначале это ей не удавалось, и дети умирали: в этих районах в настоящее время обрезание не делается. Но наконец это ей удалось, дети выжили: в этих районах совершаются обряды обрезания. В связи с тем что она обладает силой созидания, иногда ее называют Матерью. В некоторых версиях она путешествовала с запада на восток, исчезнув в направлении Йиркала. В других вариантах этого мифа: она связана с мужиной по имени Вурагаг, который пришел с ней со стороны макассар. Он оставил ее на о-ве Мелвилл и один отправился в За-

ладный Арнемленд, где встретил другую женщину. Он прошел через множество испытаний и имел много жен, но в итоге превратился в большую скалу, которая возвышается над равнинами к северу от Оэппелли. Скала носит его имя — Вурагаг, потому что его дух остается здесь; по-английски скала называется Тор Рок.

Большая часть этой удаленной от моря территории, простирающейся от р. Ист-Аллигейтор, состоит из каменистых холмов и песчаных гребней. Разнообразие вносят реки, бегущие в узких ущельях, и небольшие ручьи. Эти формации часто бывают просто поразительны. Многие из них связываются с теми или иными мифическими существами. Нгальюд, Змея-Радуга, часто принимала непосредственное участие в превращениях этих существ. Проглотив их, она затем извергала из желудка их кости, которые превращались в скалы, где до сих пор обитают их духи. Аборигены говорят, что «они ушли в Сновидение». У гунвинггу существует специальный термин *дьянг* для обозначения предметов, животных, растений или духов, в которые превратились мифические существа. *Дьянг* — это то, что непосредственно связано с эрой мифов. Некоторые места, связанные с *дьянг*, считаются запретными или опасными для определенных людей, например для женщин и детей или для всех, кроме глубоких стариков. Есть и такие места, которые опасны для всех, и путники стараются миновать их. В племени гунвинггу называют такие места *дьмун*, что означает «особое место», «запретное место», место, которое нельзя использовать в повседневной жизни; этим же словом обозначается и священная земля, где проводят свои обряды мужчины, а также сами священные обряды, священные эмблемы и пища, приберегаемая для этих обрядов. Обычно те мифические существа, которые воплотились в *Дьянг*, считаются менее важными по сравнению с такими, как Нгальюд. Они ассоциируются с определенными участками территории, и сфера их влияния ограничена. Некоторые из них известны шире, чем другие. Так, гора Вурагаг, в которую превратился спутник Матери-прародительницы, почитаемой в племени гунвинггу, известна далеко за пределами территории этого племени. Но даже когда люди знают название какой-либо территории или примечательного места, которое не связано непосредственно с ними самими, с их мужьями или женами, это не значит, что им известны, хотя бы в общих чертах, мифы, связанные с этой территорией или с этим местом.

В Западном Арнемленде существует также миф об *убаре*. Это один из самых священных обрядовых предметов. Аборигены гунвинггу считают *убар* чревом Матери-прародительницы, отождествляемой иногда с Нгальюдом, Змеей-Радугой.

Юравадбад, Питон (иногда Змей-Радуга — мужчина), — жених девушки по имени Гуланундойдж, или Миналиву, но она отказывается спать с ним, поскольку у нее есть молодой любовник Булугу, Водяной Змей. Разгневанный Юравадбад делает *убар* и кладет его поперек тропы в зарослях кустарника. Потом, обернувшись змеем, он вползает в него. В это время Гуланун-

дойдж со своей матерью отправились собирать пищу. Они подходят к *убару*. Думая, что в бревне может прятаться какой-нибудь маленький зверек, девушка опускается на колени и заглядывает в отверстие, но не может ничего разглядеть. Она зовет мать, которая тоже пытается что-то увидеть. Гуланундойдж просовывает внутрь руку, и Юравадбад «кусает» ее. Потом мать делает то же самое, Юравадбад «кусает» и ее. Они умирают. Юравадбад вылезает наружу и снова превращается в человека. Он отправляется в другое место, где люди совершают обряды (у мифа есть продолжение).

У племени маунг о-вов Гоулберн мифология несколько иная. *Убар* также символизирует матку Матери-прародительницы, но вместе с тем это и фаллический символ: пенис мужчины — Змея-Радуги.

В Северо-Восточном Арнемленде существуют представления о двух главных Матерях-прародительницах. Это Сестры Дьянггау, или Дьянггавул; старшая из них носит имя Билдывураройю, младшая — Миралаидж. Обычно в мифах фигурирует также их Брат.

Миф повествует, как они вместе с Братом, которого также звали Дьянггавул, а по некоторым версиям — с другим спутником, по имени Бралбрал, пришли из-за моря, с северо-востока. На время они остановились на о-ве Бралгу, где-то в заливе Карпентария, куда сейчас уходят духи мертвых, принадлежащих к половине *дуа*. Затем они в своей лодке из коры приплыли к восточному побережью материка, к тропе восходящего солнца.

Две Сестры ассоциируются с солнцем, которое в этом районе считается женщиной, тогда как в других районах — мужчиной. В некоторых мифологических версиях, например в повествованиях, распространенных в Милингимби, их называют Дочерьми Солнца. Они символизируют солнце с его жизнетворными свойствами, необходимыми для существования людей, растений, животных и т. п. Такие представления о солнце как об источнике жизни не столь развиты или вообще отсутствуют в других областях страны, например в пустынях Центральной Австралии, где солнечный зной опасен для жизни. Но на северном побережье северо-западный муссон приносит во влажный сезон сильные дожди, и пресная вода всегда в изобилии. Солнце поэтому здесь не считается ни вредным, ни опасным.

Сестры и Брат Дьянггавул принесли с собой множество священных предметов и эмблем, которые обладают магическими свойствами. Главное их назначение — способствовать плодородию, воспроизводству всего живого. Такими священными эмблемами, например, являются круглые плетеные конические предметы, пустые внутри. Они символизируют матку. Это были, пожалуй, самые священные вещи, принесенные Сестрами, но они не используются в обрядах, которые проводятся на священной земле мужчин. Эти большие плетеные конические колпаки *нгаинмара* используются женщинами и детьми. Чаще всего ими накрываются во время сна или когда идет дождь. Под ними прячутся от москитов и мух; ими накрывают женщин и детей во время мужских обрядов, которые нельзя видеть непосвященным. Несколько лет назад такие *нгаинмара* представляли обычную картину. Они были видны здесь и там в прибрежном лагере, причем под каждым из них укрывались женщина или ребенок.

В мифе говорится о том, что Сестры Дьянггавул принесли в таком *нгаинмара* множество священных эмблем *рангга*. Некоторые из них ассоциируются с определенными животными, растениями или деревьями, которым стали тотемами, потому что фигурируют в этом мифе. Еще один такой тотем — священная сумка *дилли*, также символизирующая матку. К ней были привязаны шнурки, украшенные перьями длиннохвостого попугая *линдаридж*, символизирующие лучи солнца или в некоторых случаях пуповину. Были также и другие специальные предметы, которые различные кланы и лингвистические объединения используют в обрядах.

Кроме того, Сестры Дьянггавул — создательницы всего сущего. В мифе говорится о том, что первые люди, предки современного населения Северо-Восточного Арнемленда, были либо рождены Сестрами, либо извлечены из *нгаинмара* или из священной сумки *дилли*. От них пошел обычай рожать детей, как это делают женщины в наши дни. Производя детей на свет, Сест-

ры «доделывали» их, например отделяли пальцы один от другого и т. п. Они оставили в наследство созданным ими людям животных и растения, равно как и особые участки территории (религиозные центры), которые свидетельствуют о том, что в мифические времена Сестры побывали в этих местах; кроме того, они учредили крупнейшие обряды половины *дуа* — *нара* (см. главу VII). В конце концов после многих злоключений Сестры отправились вдоль побережья на запад, в сторону заходящего солнца [см.: Уорнер, 1937—1958; Берндт Р., 1952a].

Цикл рассказов о Сестрах Дьянггавул, существующий в нескольких вариантах, принадлежит половине *дуа*, хотя члены половины *йиридьа* также принимают участие в обрядах, связанных с Сестрами Дьянггавул. Это, по-видимому, самый важный миф в Северо-Восточном Арнемленде. Но существуют также и другие мифы. В одном из них, к примеру, рассказывается о Лайдьюнге, который вышел из моря на восточном побережье Австралии, в районе залива Блу-Мад. Высохшая белая морская пена, оставшаяся у него на спине, образовала особые узоры, которые в настоящее время используются некоторыми кланами половины *йиридьа* и лингвистическими объединениями как религиозные символы. Рыба *баррамунди*, или *банаидья*, является еще одним перевоплощением Лайдьюнга [см.: Берндт Р. и К., 1948, с. 317—323].

Другой очень важный мифологический цикл посвящен двум Сестрам Вавалаг (Вагилаг, или Ваувалак). Они пришли в Северный Арнемленд с р. Ропер. В нескольких вариантах этого мифа Сестры Вавалаг странствуют вместе с мужчиной по имени Войал, Вудал, или Маиамая, у которого вместо ног — бумеранги; однако в большинстве версий рассказывается, что Сестры пришли вдвоем или с ними был еще первый ребенок Старшей сестры и собака или собаки. Миф рассказывает об их многочисленных приключениях. Кульминационный момент произошел у священного водоема Мурувул, или Мирараминар, в центральной части северного побережья Арнемленда. Старшая сестра родила ребенка, и послеродовая кровь (или кровь менструальная, или же и та и другая) привлекла питона, живущего в водоеме.

В одном из вариантов мифа об этом рассказывается так. Сестры, старшая Ваимариви и младшая Боалири, и две их собаки, Вулигари и Бурувал, или Мурувул (как теперь называется это место), выбились из сил к тому моменту, когда достигли водоема, и обрадовались тени росших у воды бумажных деревьев и пальм *каббадж*. Они опустили на землю свои корзины, полные каменных наконечников для копий, и принялись сдирать с деревьев кору, чтобы сделать себе ветровой заслон или хижину и постелить на землю, где будут спать, а также собирать дрова для костра, чтобы приготовить мясо и прочую еду, которую они добыли себе на ужин с помощью собак. Неожиданно все это: гоаны, коренья, валлаби, мелкие улитки — выскочило из костра. Сестры поняли, что что-то неладно: «О Старшая сестра, змея! Скорей бежим!» Но небо закрыли тучи: разразилась гроза, вызванная Юлунгулом. Сестры обмыли младенца (который родился у Старшей), чтобы не чувствовалось запаха крови. Наступила ночь. Сестры сидели у огня в хижине, а снаружи лил дождь, они по очереди танцевали и выкрикивали магические заклинания, чтобы прекратить грозу. Когда Старшая сестра танцевала, дождь почти полностью прекращался, а младшей удавалось лишь немного его ослабить. Потом они запели песни Кунапили, и гроза утихла. Сестры устали и заснули. (Возможно, они решили, что питон убрался восвояси, но он оставался там и ждал.) Он послал своего сына посмотреть, что происходит в хижине, и тот сообщил, что Сестры спят. Питон поднялся и снова опустил-

ся. Он просунул голову в хижину и обвился вокруг хижины, вокруг *молз банагага* (два слова, используемые во время обрядов для обозначения священной насыпи). Потом он проглотил и обеих Сестер, и собак, и детей; а те продолжали спать у него в желудке. Но питона укусила муравей: он подскочил, у него началась рвота, и он изрыгнул их всех. Он опять проглотил Сестер, но детей оставил, потому что последние были *йиридьа*, а он сам и обе Сестры принадлежали к половине *дуа*. Эта версия мифа содержит также разговор между живущими в разных местах змеями — характерная особенность мифов, — во время которого Юлунггул вначале отрицает, что проглотил Сестер Вавалаг, а затем сознается и хвастается этим.

Этот миф имеет символическое значение. К примеру, питон, обычно называемый в этих рассказах Юлунггулом, — символ фаллоса. В этом мифе содержится много параллелей с мифами о Змее-Радуге, бытующими в Западном Арнемленде. Питон, однако, здесь олицетворяет мужское начало в природе (тогда как Змел-Радуга в мифах Западного Арнемленда — олицетворение женского начала). Миф связан со сменой времен года, с такими явлениями, как дожди и наводнения в периоды муссонов, и с этапами развития и роста человека, прочих живых существ и растений. Как и в других мифах этого района, в этом мифе придается особое значение крови, которая считается священной. Сестры Вавалаг, однако, не считаются создательницами всего существующего, как Сестры Дьянггавул. Они не заселяли людьми земли, через которые шли. В отдельных вариантах мифа они называются «дочерьми» Сестер Дьянггавул [см.: Уорнер, 1937—1958; Берндт Р., 1951а].

Представление о Матери-прародительнице довольно широко распространено у аборигенов Австралии [см.: Элькин, 1954, с. 215—219; Станнер, 1959—1961; Берндт Р., 1951а; 1952а]. Одно из имен Матери-прародительницы — Кунапипи (Гунабиби). Это женщина, которая в мифические времена создала людей и учредила священные обряды. Иногда она отождествляется с Сестрами Вавалаг. Ее также называют Старой Женщиной. Сестры Вавалаг отождествляются иногда с двумя ее дочерьми, которых зовут Мунга-Мунга, а Питон Юлунггул — с питоном или Змеей-Радугой из мифов о Кунапипи. Далее, в равнинных областях, в районе р. Дейли и в центральном районе западной части Северной Территории ее называют Галвади или Гадъери — среди племен гуиринды, малнгин, ньинииг, дьяру, гугудья и валмадъери, а также начиная от района р. Виктория и далее в восточных областях Кимберли [см.: Меджит, 1955; 1962]. Однако культ Гадъери, по-видимому, не распространился среди племени аранда с его строгой патрилинейностью. Штрелов [1974, с. 25, 94] указывает, что принцип мужского начала является важной чертой религиозной жизни аранда в противовес подчиненному положению женского начала. Он упоминает о *тнатантъа* — большом деревянном столбе, играющем в священных обрядах северных аранда роль «великого символа мужской способности к воспроизведению потомства», и указывает на то, что он, как говорят аборигены, «создал весь ландшафт». По традиции, однако, считается, что в начале сотворения мира некоторые женщины, по определению Штрелова — «женщины-предки», «носили с собой тьюрунга (священные предметы) и устанавливали различные священные обряды».

В прошлом многие исследователи культуры австралийских аборигенов придавали особое значение священному характеру и секретности обрядовой деятельности мужчин. Они были убеждены, что для аборигенов характерна четкая сегрегация полов, особенно в сфере религиозно-обрядовой, и в соответствии с этим считали возможным относить мужчин к сфере «священного», а женщин — к сфере «земного», или «мирского» [см.: Дюркгейм, 1915—1954, с. 138; Уорнер, 1937—1958, с. 387, 394—398 и др.]. Мы рассмотрели некоторые стороны взаимоотношений мужчин и женщин в обществе австралийских аборигенов и знаем, что в значительной мере распределение ролей и функций между ними представляет собой кооперацию и обмен услугами.

Действительно, мужчины владеют основными секретами в области религии и играют ведущую роль в большинстве религиозных обрядов и церемоний, а также, как правило, владеют большей частью основных мифов и песен и являются хранителями священных эмблем. Несмотря на это, функции женщин в религиозной сфере значительны. Во-первых, женщины принимают участие во многих обрядах, контролируемых мужчинами, а также могут проводить свои собственные. Во-вторых, значительная часть священных обрядов и символов в равной степени связана как с мужчинами, так и с женщинами. Важная роль женщины в воспроизведении потомства может быть доминирующей темой в священных обрядах, как, например, на п-ове Арнемленд. В-третьих, во многих районах Австралии у аборигенов существуют устойчивые представления о том, что вначале, до того, как они были украдены мужчинами, священные обряды и используемые в них эмблемы находились во владении женщин. Четвертая функция была отмечена Каберри [1939, с. 277]. Описывая восточные районы Кимберли, она писала: «Священное наследие племени включает систему тотемизма, мифы о тотемических предках... погребальные и продуцирующие обряды, в которых и мужчинам и женщинам отведена своя роль... не может быть и речи об отождествлении священного наследия племени только с церемониями мужчин...»

Пункт третий заслуживает несколько более подробного рассмотрения. Согласно Спенсеру и Гиллену [1938, с. 195—196], среди мифов племени аранда существует множество таких, которые рассказывают о том, что женщины наравне с мужчинами владели секретными эмблемами. Штрелов [1947, с. 94] пишет: «...женщины-предки, почитаемые в мифах аранда, величественны, внушают благоговейный трепет, пользуются неограниченной свободой. Они часто более могущественны, чем мужчины...» То же характерно для мифологии большей части Большой пустыни Виктория. В мифах этих областей особо не подчеркивается, что первоначально женщины владели всеми священными обрядами и

ритуалами, однако это видно из содержания мифов, в которых рассказывается, как женщины первыми совершали обрезание таких существ, как Нырана. Есть другой миф, где мужчины совершали обрезание с помощью палочки для добывания огня; многие из посвящаемых умерли. Женщины Галайя (Эму) показали мужчинам, как делать обрезание осколком камня. В Западной пустыне, к югу от Балго, во времена, о которых повествуют мифы, женщины владели всеми секретными обрядами, которые позже были отобраны у них мужчинами. На западе Арнемленда церемония *убар* вначале принадлежала только женщинам. Согласно мифу, женщина-главарь Мингау (Женщина-Кенгуру) проводила с другими женщинами эту церемонию, когда пришел Гандаги (Мужчина-Кенгуру). Он стоял, наблюдая за их танцами. В конце концов он прогнал женщин на стоянку, отняв у них священные эмблемы. Он собрал всех мужчин, и они начали свой собственный обряд, точно такой же, как и у женщин. Одна из версий этого мифа, услышанного от женщин, рассказывает о том, что Гандаги не знал правильных движений танцев, пока женщины не обучили его этому.

В мифе о Сестрах Дьянгавул из Северо-Восточного Арнемленда рассказывается о том, как обе Сестры пришли к Марабаи, где поставили себе ветровой заслон и повесили внутри его священные сумки *дилли*, плетенные из травы сетки, в которых были священные предметы. Затем они ушли в мангровые заросли собирать раковины. Пока они отсутствовали, их Брат и его спутники, которых создали Сестры (в некоторых вариантах мифа это их братья, «отцы» и «отцы отцов»), подкрались к их стоянке и украли сумки. Сестры услышали свист дьюнмал — мангровой птицы, предупреждающей их об опасности. Они поспешили назад к своему заслону и обнаружили, что все их вещи исчезли, а на земле увидели следы похитителей. Они последовали за ними, но уйти далеко не успели. Брат начал отбивать ритм двумя палками, аккомпанируя своему пению. Как только они услышали удары этих палок и пение мужчин, они припали к земле и ползком старались приблизиться к мужчинам, но близко подойти к ним боялись, причем боялись не самих мужчин, а магической силы священных песен. Мужчины отняли у них не только песни и священные эмблемы, но и право проводить священные обряды, которое ранее принадлежало только Сестрам. До этого у мужчин не было ничего. Далее, согласно мифу, Старшая сестра сказала: «Сейчас мужчины могут делать это, они могут заниматься этим... Но мы все знаем. Мы не потеряли ничего, так как все помним, а они пусть берут это немного. Разве мы не священны по-прежнему, даже если потеряли сумки?..»

Возможно, эти мифы отражают какие-то стороны отношений между мужчинами и женщинами в прошлом. В определенном смысле они могут быть истолкованы, с одной стороны, как рассказы о потере женщинами своего преимущественного положения, с другой — как отражение существующей зависимости мужчин от женщин, неуверенности, скрывающейся за их властью над женщинами, властью, которую мужчины имеют благодаря тому, что контролируют священные обряды и владеют священными мифами и эмблемами. Сюжеты, отображающие совершенно иное по-

ложение женщин в прошлом, до сих пор фигурируют в обрядах, проводящихся женщинами [см.: Каберри, 1939; Элькин, 1954, с. 180—184; Берндт К., 1950а].

¹ Представления аборигенов, связанные со снами в обычном смысле, не исследовались систематически. Мы знаем только, какое значение они придают снам в своих представлениях о рождении детей, о зачатии. Знаем, что аборигены верят в возможность «узнать» во сне новые тотемические повествования, «приобрести» новые песни, общаться с духами мертвых. Колдуньи также придают снам большое значение. Вопрос об обычных сновидениях кратко рассматривается Р. Берндтом [1940а, с. 286—294]. Рохейм [1945—1950] в рамках своей психоаналитической концепции рассматривает ряд снов аборигенов Центральной Австралии [см.: Берндт Р. и К., 1946, с. 67—68, ил. 1—3]. То же делают Шнейдер [1941], Шнейдер и Шарп [1958], анализируя сны у аборигенов племени йир-йоронт [см. также Ломмель, 1951, с. 187—209; Берндт Р., 1951а, с. 71—84].

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ОБЯДЫ

С первого взгляда может показаться, что легко провести грань между священными, или религиозными, церемониями и развлекательными. Однако существует также промежуточная категория обрядов, которые нельзя отнести к разряду просто увеселительных или развлекательных, но которые и не являются священными.

До сих пор мы использовали только два термина — «обряд» и «церемония», не проводя каких-либо различий между ними. Однако существуют признаки, по которым их можно разделять. В этом смысле определение обряда, данное Фёрсом, является наиболее точным. С его точки зрения, обряд представляет собой определенные установленные действия, которые совершаются с целью повлиять на действительность, имеют символический, неэмпирический характер и, как правило, социально санкционированы [Фёрс, 1951, с. 222]. Моника Уилсон [1954, с. 240] говорит об обряде как о религиозной деятельности. Однако обряд может быть и не священным, не религиозным, а магическим. От других действий обряд отличается способом использования символики. Другими словами, обряд, магический или религиозный, является стилизованным и символическим действием, которое выполняется для достижения определенных целей в земной жизни или в загробной. Он может исполняться как во время церемонии, так и самостоятельно. Обряд и церемония не связаны неразрывно. Такое обрядовое действие, как, например, нанесение шрамов, не сопровождается церемонией. Но и церемония также может проводиться без обрядов. Церемонию можно рассматривать как коллективную реакцию на явления, связанные со сменой времен года, с различными кризисными периодами человеческой жизни, как способ массового общения людей, как средство, обеспечивающее эмоциональную разрядку или, напротив, создающее эмоциональную напряженность.

СВЯЩЕННЫЕ ОБЯДЫ

В большинстве районов Австралии аборигены считают одни обряды более священными, чем другие, хотя эта классификация и не всегда находит отражение в соответствующих терминах. Они

подразделяют обряды и церемонии на более и менее значительные или важные. Это относится также и к мифологии: некоторые мифы или некоторые мифологические образы считаются более значительными, чем другие. Такими являются создатели и учредители обрядов и обычаев, основатели образа жизни аборигенов. Но здесь также нет четкой грани. Священное и несвященное в мифах часто переплетается, одно незаметно переходит в другое. Даже в представлении, на первый взгляд напоминающем обычное вечернее развлечение на стоянке, могут быть использованы те же темы и основные характеры, что и в религиозных обрядах. Во всех районах аборигенной Австралии имеются многочисленные примеры этого. Обстановка, в которой совершаются обряд и церемония, так же как отношение к происходящему людям, принимающих в них участие, различна.

В обряде, точно так же как и в мифе (см. главу VI), магия и религия не могут быть четко разграничены. Различие между этими двумя явлениями довольно трудно провести и в нашем собственном обществе, несмотря на имеющиеся готовые четкие определения. Мы привыкли видеть в религии систему верований и практических приемов, включающую в себя поклонение сверхъестественному существу (например, богу), организованную группу людей, руководителя (жреца, священника) и признанное всеми место встреч (например, церковь). В магии же и колдовстве видят обычно нечто противоположное законам природы — псевдонауку (Малиновский). Дюркгейм предложил считать основным отличием магии от религии то, что первая имеет индивидуальный характер, а вторая — социальный. Это в известной степени условное определение позволяет отличить религию от магии. Но во многих обществах, включая общество австралийских аборигенов, сделать это очень трудно. Есть обряды, которые можно назвать магиико-религиозными. В магии, как правило, отсутствует персонализация сверхъестественных сил в противовес представлениям о сверхъестественных существах или о божествах, которые характерны для религии. Далее, магия преследует непосредственную, ближайшую цель, в которой заинтересованы отдельные лица, тогда как религиозные обряды связаны со всем обществом. В то же время многие религиозные обряды также направлены на достижение практических ближайших целей. Например, как мы уже отмечали, говоря о мифологии, одна из наиболее характерных особенностей религии аборигенов — их представление о теснейшей связи между людьми и природой, окружающей их, и в своих обрядах они пытаются воздействовать на это окружение с помощью сверхъестественных сил, стремясь к тому, чтобы времена года шли своим чередом и чтобы нормально продолжалась животная и растительная жизнь — необходимое условие жизни человека.

Эта тема может быть второстепенной или главной, как, например, в некоторых больших культах плодородия, распростра-

ненных в северной части п-ова Арнемленд, кроме того, ее можно встретить и в любовно-магических церемониях, исполняющихся женщинами, например в таких, как *дьярада* или *явалью*. Основной целью каждого обряда любовной магии является привлечение женщиной своего избранника. Каждая женщина, принимающая участие в обряде, может иметь свою цель, но сами обряды наполнены религиозным или полурелигиозным содержанием. Они, вероятно, связаны с определенными мифами, особые сверхъестественные существа могут быть призваны на помощь, по крайней мере упомянуты в песнях, особые магические предметы могут использоваться в ходе обряда. Будем ли мы считать такие обряды священными или нет — зависит от четкости нашего определения.

Многие авторы, рассматривая религию аборигенов Австралии, употребляли термин «священный» в строго ограниченном смысле, исходя из того несомненного факта, что большая часть обрядовой или религиозной жизни контролируется мужчинами. В повседневных делах женщинам принадлежит инициатива в разрешении таких проблем, как внутренние семейные дела, хозяйственные обязанности и родственные обязательства. В общественных делах, включая проведение обрядов, женщины обладают сравнительно небольшим авторитетом. То ли по этой причине, то ли потому, что обряды, проводимые мужчинами, более впечатляющи и красочны, чем те, которые проводят женщины, некоторые авторы стали применять термин «священный» только для обрядов, проводимых мужчинами. Если церемония, миф, песня или рисунки на коре или скалах являются секретом мужчин, а женщинам и детям запрещено видеть их и приближаться к ним, то в этом случае их называют священными. Если женщинам и детям разрешают присутствовать при совершении обряда или участвовать в нем, то предполагается, что он светский, мирской, а не религиозный. Это односторонний подход, поскольку он не принимает во внимание ни обстановку, в которой совершаются обряды или делаются рисунки, ни то, что сами аборигены вкладывают в понятие «священный».

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ФУНКЦИЙ В ОБРЯДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Грань между священным и светским, или мирским, обрядом определяется не только принадлежностью его участников к тому или другому полу, хотя этот момент тоже немаловажен в данном вопросе. Состав участников обрядов бывает разным в зависимости от места и обстоятельств, в которых они проводятся, а также от того, сколько представителей разных полов собираются вместе в повседневной жизни, вне семейного круга или круга близких родственников. В Западной пустыне, например, на любой большой

церемонии мужчины и женщины всегда сидят отдельно, за исключением случайных переходов из одной группы в другую, и сегрегация в обрядовой деятельности может рассматриваться как отражение или продолжение сегрегации в повседневной жизни. На о-вах Батерст и Мелвилл все обстоит иначе в обрядовой сфере: ограничения по принципу пола, которые характерны для религиозной жизни большинства районов континента, минимальны; такими же они, возможно, были и у аборигенов, живших в низовьях Муррея, в Южной Австралии.

Вообще говоря, в каждом отдельном районе обряды можно классифицировать следующим образом (хотя опять же нельзя провести четкой грани).

1. Обряды, в которых участвуют только мужчины.
2. Обряды, в которых мужчины играют главную роль в определенных, предназначенных для проведения этих обрядов местах, а женщины выполняют вспомогательные действия обычно в другом месте, а иногда и в другое время.
3. Обряды, в которых в одном и том же месте и в одно и то же время участвуют и мужчины и женщины.

4. Обряды, в которых принимают участие только женщины.

Слово «участие» здесь применяется в весьма широком значении: имеется в виду, что «участвующие» не только выполняют какие-то действия, но и смотрят, слушают, подают различные реплики и т. п. Существуют обряды или отдельные их элементы, на которых женщины могут присутствовать, но не более. Иногда их участие в обряде сводится лишь к тому, что их тела разрисовывают соответствующим для данного представления образом, или же они соблюдают определенные пищевые табу, когда кто-либо из близких (например, сын, брат) проходит через какой-то обряд инициации.

В некоторых обрядах женщины исполняют песни, но не танцуют. Им также могут разрешить слушать отдельные песни, находясь неподалеку от исполнителей или же рядом с ними; по традиции они не имеют права исполнять их сами. Точно так же у мужчин существует особая лексика, которую женщинам запрещается использовать, однако они могут понимать ее, и иногда это обнаруживается.

Возьмем для примера Западную пустыню: один из авторов этой книги, Кэтрин Х. Берндт, находясь среди женщин на вечерней церемонии, проводившейся на стоянке, услышала незнакомое слово во время разговора мужчин, расположившихся неподалеку. Она спросила у женщин значение этого слова. Воцарилось молчание, затем одна из женщин прошептала: «Это мужское слово, *daraagu*, которое нам не разрешается произносить». Однако на следующий день они перевели его на «обычный» язык. Неоднократно приходилось слышать и другие подобные слова, применяемые женщинами как ругательства, но только когда поблизости не было мужчин.

Во многих районах имеются специальные площадки, предназначенные для мужских обрядов. Называются эти площадки по-разному: круглое место, центральное место, тень или укрытие

для мужчин, большая площадка для праздников и т. п. Женщинам обычно посещать их запрещается. Именно здесь взрослые мужчины исполняют различные священные обряды. Мужчины вообще исполняют большую часть «работы», связанной с обрядами. Церемонии в этих местах направлены, прямо или косвенно, на охрану или благополучие общества в целом, но почти во всех церемониях необходимо участие женщин. Иногда они представляют только аудиторию независимо от того, присутствуют ли они фактически на церемонии или нет: не будь их, мужчинам не перед кем было бы рисоваться, не от кого было бы прятать свои тайны. Чаще, однако, женщинам приходится помогать мужчинам в обрядах. Вся «работа» мужчин может пойти прахом, если женщины не исполнят свою часть обряда или (как, например, на п-ове Арнемленд) не обеспечат необходимым количеством растительной пищи, что не позволит мужчинам полностью сосредоточиться на подготовке и исполнении церемоний.

При рассмотрении религиозных обрядов вообще и доминирующей роли мужчин при их исполнении в частности необходимо учитывать два следующих момента.

Во-первых, при исполнении обрядов без участия женщин мужчины символически имитируют физиологические функции, присущие женщинам. Не говоря уже о более экзотических обрядах, характерных для северной части п-ова Арнемленд, обряд подрезания также связан с такой имитацией, а обряд обрезания в некоторых районах интерпретируется как отделение пуповины и символизирует освобождение юноши от влияния матери. Существует и много других таких примеров.

Во-вторых, в мифологии (см. главу VI) рассказывается о том, что некоторые из наиболее важных обрядов и священных предметов, связанных с ними, первоначально принадлежали женщинам или были предназначены для них, но позднее над ними установили контроль мужчины, и такое положение существует и по сей день.

ОБОСНОВАНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ ОБРЯДОВ

Религиозные обряды аборигенов не могут быть поняты без обращения к мифам. В предыдущей главе основное внимание было уделено мифологии, а в этой — обряду. Но они взаимосвязаны. У аборигенов Австралии все действия во время обрядов, а также большая часть символики базируются на мифологии: все имеет мифологическое объяснение.

Поставим этот вопрос по-другому. Если мы посмотрим на общество со стороны, то сможем заметить, что его основные системы религиозных представлений, по-видимому, имеют большее практическое значение, чем то, которое им приписывают. Например, они могут служить для укрепления социальных связей,

для уменьшения трений между родственниками или для того, чтобы побудить людей улучшить свои материальные условия, и т. д. Мы не хотим сказать, как это сделали бы крайние функционалисты, что все аспекты культуры взаимосвязаны таким образом, что один из них должен обязательно оказывать влияние на все остальные. Речь идет о практическом значении некоторых систем религиозных представлений и действий, включая и те последствия обрядовой деятельности, к которым стремятся члены той или иной общины. Люди могут представлять последствия своих действий там, где есть прямая связь между средствами и целью. Однако принципы, на которых базируется организация религиозной и социальной жизни, обычно не формулируются прагматически. Люди обычно не говорят: «Мы делаем это для того, чтобы укрепить общественные связи» или «уменьшить трения между родственниками» и т. д., даже если их действия и могли бы иметь успех в этом отношении. Вместо этого они скорее всего сошлутся на высший авторитет, например: «В Библии говорится, что нам следует это делать», «Предки сказали, что нам следует это делать». Обычно ссылаются на какую-либо сверхъестественную или сверхчеловеческую силу независимо от того, представляется ли она в антропоморфной форме. Другими словами, чтобы обосновать существующие нормы, люди обращаются к некой высшей субстанции, которая, как предполагается, находится где-то за пределами реальной жизни и может управлять людьми с помощью позитивных и негативных санкций. Это является одним из самых сильных средств руководства поведением людей.

Аборигены в этом смысле не представляют исключения. Наиболее общим ответом на вопрос о необходимости того или иного обряда является следующий: «Мы делаем это, потому что Дьянггавул (или Вади Гудьяра, или Нгурундери) и т. д. так повелели; он (или она) установили это». Однако не все мифы воплощаются в обрядах. Мифология является частью сложной системы религиозных представлений. Радклифф-Браун [1952, с. 155] считал, что, «для того чтобы понять религию, нам следует скорее сконцентрировать наше внимание на священных церемониях, чем на верованиях». Здесь мы можем только повторить ранее сказанное: они переплетаются. Что же касается аборигенов Австралии, то здесь обряд является одним из способов, но не единственным, посредством которого верование воплощается в действии. Например, Фёрс [1951, с. 222] указывает, что когда изучают религию, то обычно различают обряд — образ действия и верование — форму понимания. В этом смысле верования, или представления, которые выражаются через мифологию, — сущность религии. Эти представления всегда с человеком, тогда как обряды исполняются эпизодически. Тем не менее и обряд, и религиозные представления следует изучать во взаимной связи, как разные стороны одной проблемы.

Элькин [1954, с. 148] предложил различать два рода тотемических или религиозных обрядов: к первому относятся «напоминающие» и «инструктирующие» обряды или такие, которые объединяют обе эти функции; ко второму — продуцирующие обряды. Однако такое подразделение можно сделать, только если принять во внимание основную направленность обряда. Чаще всего в обряде преследуются обе эти цели, но одна из них может преобладать, или же они могут быть тесно связаны между собой таким образом, что их трудно разделить. В любом случае, независимо от того, с какими конкретными мифами связаны обряды, определить направление этих обрядов можно только по содержанию произносимых при их проведении фраз и по используемым в них предметам.

МИФ КАК ОБЪЯСНЕНИЕ ОБРЯДА

Мифы, следовательно, могут быть использованы для объяснения определенных обрядов или для объяснения того, почему исполняются те или иные действия; например, почему в каком-то племени практикуется обряд обрезания или, наоборот, почему не практикуется, хотя у соседей этот обряд существует. Ответ может быть таким: какой-то мифический предок приказал исполнять его или придать ему определенную форму. Ниже приводятся несколько примеров, имеющих прямое отношение к этому вопросу.

Пример первый. В Западной пустыне существует миф, главными действующими лицами которого являются Малу (Кенгуру), Ганьяла (Эуро) и Дьюрдью (Ночная Птица). Дьюрдью — брат матери двух других, но он еще не прошел обрядов инициации, тогда как его племянники, будучи намного старше, уже прошли через все стадии этих обрядов. В *габи* Гунгара, что расположена около оз. Эверард, они встретили несколько ночных сов *гунгара*, и там два племянника, вскрыв себе вены на руках, обмазали кровью своего дядю Дьюрдью, который дрожал от страха. Это было начало его ритуальной смерти, так как затем Малу и Ганьяла убили его, «разрезав на части». После этого они оставили мертвого дядю и пошли охотиться на валлаби. Однако когда они вернулись, то увидели, что Дьюрдью жив и уже соорудил для себя ветровой заслон. Тогда племянники показали дяде танцы, исполняемые во время обряда смерти.

Второй пример состоит из двух частей, тесно связанных между собой. Их главным связующим звеном является *дингари* — слово, одновременно означающее и «сновидение», и группу мифических существ, которые, как считается, пересекли всю Западную пустыню. Они известны среди племен, живущих за р. Виктория, на огромном пространстве, простирающемся от Лавертонга, расположенного на крайнем юге, до района, занимаемого племенем дьяминдьюнг на крайнем севере. В сотнях песен отражены их странствования. Аборигены из племени дьяминдьюнг рассказывают, что эти мифические существа ввели обряды, которые часто называют *гурангара* или *куруангара*. Однако чаще эти обря-

ды носят название *дингари*. Внутри этого крупного цикла могут быть выделены отдельные обряды или группы обрядов. Петри [1960а] выделяет обряды (и соответствующие мифы) *дингари-гурангара*, которые связаны с представлением о вечной тьме — *бугари-гара* (второй период творения), когда Двое Мужчин дали миру свет, подняв небо над землей своими священными палками.

а) Среди мифических существ *дингари* была группа женщин, известная под названием Ганабуда (в некоторых вариантах это одна женщина, отождествляемая с Гадери, или Галвади). Во время своих странствий они исполняли танец *бандими* (теперь это один из предварительных обрядов церемонии обрезания. Например, в восточной части Кимберли танцующие женщины продевают ногами параллельные канавки в мягкой земле). Однажды Человек-Ящерица, Гададьига («остроконечная голова»), увидел их и стал петь им магическую любовную песню *дьярада*. С помощью этой песни ему удалось похитить одну из девушек рода Мангаманга. Это было «неправильно» — *вадьи*. Возмущенные женщины Ганабуда возненавидели Человека-Ящерицу: они убили его, отрезав ему пенис палкой-копалкой (*гана*). Затем они пошли дальше, продолжая танцевать *бандими* и вращая гуделками. Этим женщинам принадлежали священные предметы и связанные с ними обряды. Пожилые женщины Ганабуда обычно посылали молодых охотиться и собирать для них пищу, а за это исполняли для них обряды. Таким образом, за право присутствовать при обрядах, исполняемых пожилыми женщинами, девушки «платили» им пищей. (Это же самое делают сегодня и мужчины: более старые за «плату» показывают молодым священные обряды.)

Женщинам Ганабуда принадлежали все священные предметы *дарагу*, а у мужчин не было ничего. Но однажды ночью один из мужчин, по имени Дьялабуру, подобрался к женщинам и, никем не замеченный, увидел, что они прятали свою силу (*майя*) под повязками на руках. Ему удалось похитить эту силу. На следующее утро женщины попытались раскрасить свои гуделки, и им едва удалось это сделать: они утратили свою былую силу. Дьялабуру отвел женщин туда, где раньше находились мужчины, а мужчины заняли место женщин и взяли на себя обязанность заниматься священными делами. Так они поменялись местами.

б) Одним из мифических мужчин *дингари* был Лунду, «Кукабурра». Петри [1960а] называет его Ловой. Однажды Лунду шел по направлению к Ладьерибангу, расположенному южнее Гордон-Даунс, и крутил гуделку. Подходя к горной расселине Нганду, он смелал глину с кровью и сделал краску, которой раскрасил тела других мужчин *дингари*. (Рисунки, сделанные такой краской, слегка светятся.) Затем он направился в Вонгуду, где размахивал несколькими священными шестами *дарагу*... Из Вонгуды он пришел к болоту Дири, где все *дингари* снова раскрасили свои тела и соорудили высокие головные уборы — «покити». Там они приняли участие в обряде, исполняя песни. Участники обряда во время танца трясли плечами (наподобие того, как встряхивается птица). Затем группа *дингари* отправилась дальше на юг, к местности Галбану. Здесь старики послали юношей охотиться, чтобы им было чем расплачиваться. Когда юноши вернулись, им показали стоящие вертикально длинные шесты *дарагу*, украшенные перьями эму. Юноши подошли ближе и положили на землю перед *дарагу* принесенную добычу. После этого руководители обряда взобрались на шесты и стали выкрикивать заклинания.

В третьем примере приводится отрывок из мифа, распространенного в западной части п-ова Арнемленд и связанного с обрядом убар.

Все Мужчины-Кенгуру, присев на корточки, начали прыгать по кругу, помогая себе руками, подобно настоящим кенгуру. Затем они вывели в

круг одного мужчину. Он сел посредине площадки и начал дрожать, изображая сову (это танец совы в обряде). Посмотрев это представление, люди сказали: «Ах, это очень хорошо». Они вызвали в круг еще двух «сов» и, посмотрев их в танце, сказали им: «Вы всегда должны приходить и танцевать». В обряде участвовало много мужчин, но эти двое были самыми лучшими. «Мы назовем этот обряд *нгурлмаг убар*, т. е. самый священный,— сказали все.— *Нгурлмаг! Нгурлмаг!* О Священная Матка нашей Матери!» Затем Мужчина-Гоана приготовился к своему танцу... Потом они позвали Мужчину — Плащеносную Ящерицу и укрыли его ветками. Все остальные мужчины собрались вместе, громко напевая: «А!.. А!..», а Плащеносная Ящерица шевелился в своем укрытии. Под звуки песен и *диджериду* Мужчина — Старый Кенгуру взял две палки для отбивания ритма и подошел к месту, где был спрятан Плащеносная Ящерица. Пение и игра на *диджериду* прекратились, а Старый Кенгуру начал стучать своими палками и называть священные имена, обращаясь к Ящерице... Ящерица поднялся, отбросив ветки, укрывавшие его, и, танцуя под звуки палок, направился к священной площадке. Затем, после того как ударили в *убар* (полое бревно), Старый Кенгуру стал называть магические имена священных тотемов:

«Я называю голубое небо — *бадьянгудьягул*».

«Я называю священный *убар* — *убар банаагаа*».

«Я называю очень старую женщину — *нгалваривари*».

«Я называю луну — *вомбидьид*».

«Я называю скорпиона — *бидьярабул*».

«Я называю длинный факел из коры — *дьядагулан*».

«Я называю рыбу баррамунди — *балгунгби*» и т. д.

Когда Старый Кенгуру закончил, мужчины сказали: «Теперь все хорошо!» Обряд *убар* закончился. Дух Матери возвратился в свое жилище. Все мужчины пошли назад на стоянку, громко крича, чтобы дать знать женщинам, что они возвращаются домой. Вот почему мы исполняем обряды *убар* сейчас.

Следующий отрывок из мифа не рассказывает о происхождении обряда, в данном случае обряда подрезания, о его тайных, эзотерических сторонах, а приводит некоторые дополнительные данные для обоснования необходимости проводить его: мужчины, не прошедшие этот обряд, не могут сделать своих жен счастливыми, а потому и не могут удержать их от незаконных связей. Ниже приводится содержание мифа *Дьяминдьюнг*, распространенного в районе р. Фицморис.

Мужчина — Летающая Лисица, Дьинимин, принадлежал к подсекции *дьянама*, а Мужчина-Радуга, Дьягулд,— к подсекции *дьянгала*. Оба жили в местности Гимул, недалеко от р. Фицморис. У Летающей Лисицы было две жены, обе из подсекции *нангари*, и обе были маленькими Радугами. Он ревновал их, потому что ему казалось, что обе его жены находят Мужчину-Радугу более привлекательным. Однажды Летающая Лисица пошел охотиться на кенгуру. Убил одного и решил поджарить на огне. Жены подкрались к мужу, чтобы посмотреть, чем он занимается, и, когда увидели, что он спокойно жарит мясо, поспешили к Радуге, несмотря на то что он был их классификационным «сыном». Но Летающая Лисица решил позвать их и стал искать, он искал их до тех пор, пока не увидел на вершине холма. «Почему вы забрались туда? — закричал сердито Летающая Лисица своим женам.— Я не смогу подняться к вам, здесь слишком круто». Летающая Лисица не нравился обеим женщинам из-за того, что не прошел обряда подрезания. Каждый раз во время полового акта они выражали недовольство. «Почему ты не сделал подрезание? Мы очень хотим, чтобы ты сделал это». Радуга прошел обряд подрезания и поэтому нравился этим женщинам.

Летающая Лисица стоял под холмом, прося своих жен спуститься, а они кричали ему в ответ, что могут сбросить ему веревку, а кенгуру он может привязать за спиной, чтобы освободить руки. Летающая Лисица согласился, но, когда он почти достиг вершины, женщины перерезали веревку. Он упал и разбился. Обе женщины убежали с Радугой. Но Летающая Лисица стал сам собирать себя из кусков. Он пошарил вокруг себя и нашел свои глаза, нос, пальцы, все части своего тела и заново составил себя — он был знахарем. Он снова чувствовал себя хорошо. Затем Летающая Лисица взял свои копы с каменными наконечниками и кинулся в погоню за женами. Наконец он настиг их. Он уже слышал их голоса. Как только Летающая Лисица приблизился, Радуга попытался успокоить его, притворившись, что рад его видеть: «А, ты жив! Теперь все в порядке!» Но он не видел копий. Летающая Лисица подошел поближе и ударил копыем Радугу так, что тот опрокинулся назад, упал в воду и превратился в Змею-Радугу. Он живет до сих пор, и его считают создателем всех рыб. А Летающая Лисица прошел обряд подрезания, после чего его жены больше не пытались убежать от него.

Почти каждый обряд, как и почти каждое важное действие в повседневной жизни, нашел отражение в мифологии, которая обосновывает необходимость его совершения.

ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ МИФА

Современные обряды — не простое повторение обрядов и церемоний, которые совершались во Времена сновидений. Во время обрядов воспроизводятся и другие события, связанные с жившими тогда на земле мифическими существами. В мифах эти события представлены не как обряды, совершавшиеся предками, а как обычная повседневная их деятельность, которую современные аборигены повторяют в форме обряда. Самые лучшие примеры этого описаны у Спенсера и Гиллена [1938], Спенсера [1914; 1928], Элькина [1954], Уорнера [1937; 1958], Штрелова [1947] и Р. и К. Берндт (см. Библиографию).

Штрелов [1947, с. 108] упоминает большой цикл обрядов *ингура*, которые обычно длятся несколько месяцев: «...церемония сменяет церемонию; священные *чуринги*, хранящиеся в священном месте *ингура*, демонстрируются всем членам данного тотемического клана и всем представителям других групп. В Илбалинтя, например, церемониям *гурра* (посвященным бандикуту) придается особенно большое значение. Они длятся несколько месяцев. Каждый из многочисленных предков тотемической группы бандикута совершал свою традиционную церемонию, и теперь все их обязательно воспроизводят. Считающиеся самыми значительными предки *гурра* „владели“ большим количеством *чуринг*; они участвовали в различных церемониях, и каждый нес несколько шестов *тнатантя*. Все эти шесты показывались теперь в различных представлениях».

Во время обрядов, связанных с культом далваба (валлаби) в Западной пустыне, люди уходят из главного лагеря в заросли. Семь актеров раскрашивают себя черными и белыми полосами. *Ваниги ларалара*, имеющие форму паутины, прикрепляются к шестам или копиям, воткнутым в песок. Как только начинается пение, мужчины-далваба начинают продвигаться вперед, подпрыгивая, как валлаби. (*Объяснение*: обычно люди из клана далваба выполняют эту церемонию у определенного источника; актеры представляют прародителей далваба.) Появляется мужчина, раскрашенный крас-

ной охрой. Это Ньирана (тоже мифологический персонаж.— *Ред.*). Он идет к шесту с *ларалара* и, подняв его, начинает размахивать им. Далваба боятся его и собираются вместе, но церемонию продолжают. Затем они покидают площадку. Ньирана появляется снова. Он несет *ларалара*, держа его за спиной, и медленно продвигается вперед танцующей походкой, оставляя на песке глубокие борозды. Дойдя до поющих, он резко поворачивается, также танцуя, направляется к противоположной стороне площадки и исчезает в зарослях. (*Объяснение*: Ньирана ищет главаря мужичи-далваба по имени Далбалба.) Он снова возвращается и, танцуя, подходит к центру площадки. В этот момент появляется Далбалба и прыгает на Ньирана. Пение прекращается, и актеры расходятся.

ОБРЯДЫ РАЗМНОЖЕНИЯ

Поведение современных аборигенов, включая и поведение во время обрядов, определяется предписаниями, которые оставили различные мифические существа. Но обряды могут также преследовать непосредственные или практические цели, и представления на мифологические сюжеты должны обеспечивать достижение этих целей. Примером тому могут служить женские обряды любовной магии. Завлечь мужчину или вернуть утраченное чувство мужа пытаются с помощью обрядов, связанных с обширным циклом повествований о таких мифических существах, как Человек-Ястреб, Человек-Поссум, светловолосые девушки Мунга-Мунга или даже Змея-Радуга. Отношения между полами выступают в неразрывной связи с темой плодородия. Однако некоторые женщины, занятые своими личными заботами, игнорируют эту связь, а ревнивые мужья не разрешают своим женам участвовать в обрядах. Но одна женщина хорошо сформулировала общее мнение относительно песен, пришедших в район Катерин (Северная Территория) через Уиллеру от р. Виктория: «Когда мы поем о яйцах, снесенных самкой ястреба или отложенных змеей, мы хотим, чтобы этот ястреб или эта змея имели много яиц, много птенцов и детенышей, а мы, женщины, много детей».

Песни, которые исполняются во время обрядов *дьярада*, включают три темы: магические любовные песни, песни, повествующие о мифологических событиях (например, о схватке Мунга-Мунга с ночной совой), и магические песни, направленные на увеличение потомства.

Примером обрядов, которые преследуют реальные земные цели, могут служить широко распространенные продуцирующие обряды. Они большей частью связаны с культовыми тотемами, о которых упоминалось ранее. Люди, принадлежащие к определенной тотемической группе, исполняют обряды, цель которых — обеспечить достаточное количество животных или растений того вида, с которым они себя ассоциируют. Иногда им помогают и представители других тотемических групп. Продуцирующие обряды, имеющие тотемический характер, существуют у всех аборигенов Австралии. В некоторых районах эти обряды обставлены

весьма просто, и, хотя они проводятся около определенных религиозных центров, участники их могут быть не раскрашены и даже могут обходиться без специальных предметов.

Минма Диди (Женщина-Коричневая Птица) собирала змей в кожаный мешок. Когда мешок оказался переполненным, он разорвался, змеи выползли из него, а Минма Диди убежала. На том месте (*габи* Дарал), куда упал мешок, образовалась впадина, а змеи превратились в четыре огромных камня и множество небольших, разбросанных вокруг них. К этим камням посылают женщин, чьим культовым тотемом является Диди, иногда их сопровождают мужчины. Там они поднимают с земли маленькие камни, потом роняют их снова и делают расходящиеся от больших камней «змеиные» следы. Передвигая камни, люди пугают духов змей, они «разбегаются» во всех направлениях, проникают в змей-«матерей» во время брачного сезона, и позднее появляются новые змеи.

Другой пример связан с рассказом о превращении, которое произошло с Минмой Нганамрой (Женщиной-Птицей), когда ее напугали люди племени Вади Гудьяра. Место, где это произошло, называется Миндельяри. Нганамара превратилась в большой камень, который и теперь лежит там. А маленькие камни, валяющиеся вокруг большого, — это ее яйца. Мужчины, культовым тотемом которых является Нганамара, приходят туда, рисовывают камни белой глиной и красной охрой. Духи птиц разлетаются и проникают в птиц-матерей, и потом появляются новые птицы. Вади Гудьяра первыми исполнили этот обряд.

Каберри [1939, с. 203] говорит: «Когда тотемические предки проходили по стране, они везде оставляли после себя камни, а иногда деревья, которые, как полагают, содержат *гунинг* (дух) какого-либо зверя, птицы, рыбы, пресмыкающегося, растения и т. п. Такие места в Форрест-Ривер называют *буд-буд*, а в племени лунгга — *вулвини*. Если тереть чем-нибудь о такие камни или деревья или стучать по ним палками и произносить соответствующие заклинания, духи выходят наружу, и после этого звери, рыбы или птицы и т. п., с которыми ассоциируется это место, размножаются».

В ряде мест Кимберли считается, что увеличение числа тех или иных видов животных или растений можно вызвать либо простым произнесением их названий, либо прикосновением к соответствующим рисункам, сделанным на стенах пещер или скалах, или же к таким местам размножения (тотемическим центрам) направляются мужчины и там кровью из вскрытых вен окропляют землю. Иногда во время обрядов аборигены воспроизводят события или действия, которых они ждут после совершения их, имитируют поведение конкретных особей или просто зовут их. Элькин [1933, с. 73; 1954] приводит ряд соответствующих примеров. У аборигенов племени унгариньин, например, «увеличение числа животных или растений, а также различных явлений природы и небесных тел, таких, как солнце, луна, звезды, достигается обновлением рисунков мифических существ Вонджина, сделанных в пещерах». В западной части п-ова Арнемленд в подобных случаях либо применяется тот же обряд, либо к рисункам, сделанным в пещерах или на скалах, добавляют новые рисунки. Элькин отмечает, что в этих целях используются выло-

женные из камней изображения птиц, зверей, растений и т. д. В ряде районов выкладывание этих изображений сопровождается соответствующими обрядами, а сами камни, из которых составлены фигуры, обмазывают красной охрой или кровью, иногда просто разламывают изображение; в этом видят магическое действие. Среди аборигенов племени карадьери обряд *талу*, проводящийся с целью увеличить количество дикого меда, основан на одном из мифов этого района. «Принимающие участие в обряде направляются к дереву с дуплом Нангула, чистят его, а затем вскрывают себе вены или здесь же делают подрезание так, чтобы кровь стекала в дупло. Каждый мужчина берет небольшое количество пыли, перемешанной с кровью, и набивает этой смесью небольшие отверстия, сделанные в деревянных палках. После этого палки втыкают в волосы, а позднее пристраивают на деревьях в разных местах. Предполагается, что пчелы будут устраивать себе ульи на этих деревьях» [Элькин, 1933, с. 37].

По-видимому, самыми известными из обрядов размножения (увеличения пищи, потомства) являются обряды *интичума*, проводящиеся в племени аранда и у его соседей [Спенсер и Гиллен, 1948, с. 167—211]. Во время этих обрядов обязательно посещаются священные места, такие, например, как Эмили-Гэп, около Алис-Спрингс, где сделаны священные изображения — тотемические символы личинок жуков. Во время обряда, который должен способствовать размножению личинок жуков, из особых хранилищ извлекают два священных камня, один имитирует личинку жука, а другой — яйцо; под сопровождение песен участники обряда трут камнями животы, что означает сытость. В другом обряде расчищается небольшая площадка, которую участники окропляют кровью из своих вен. После того как кровь засохнет, на ней белой глиной, красной и желтой охрой, а также древесным углем, перемешанным с жиром, вычерчивают тотемический символ эму. (В центре западной части Северной Территории подобные рисунки на земле обводят кровью, а затем украшают белыми и красными перьями [Штрелов, 1947, рис. 4].) Мужчины надевают на голову красочный головной убор *тьюрунга* и изображают *инниаква* — предков-эму. Женщины и дети смотрят на них издали и убегают на основную стоянку, как только мужчины начинают приближаться к ним. По окончании обряда рисунок, сделанный на земле, уничтожают.

Во время обряда, посвященного цветку хакеи, кровью из вен окропляют камень, ассоциирующийся со множеством таких цветов. Каждая местная тотемическая группа аборигенов имеет свой собственный обряд *интичума*.

В обряде *миндари*, проводящемся в племени диери, который посвящен *мурамура* (мифическому существу) Варугади, Эму, принимают участие две группы: *вимабая*, «песня-птица», и *вимабили*, «песня-сумка». Мужчины-*вимабили* делают большую насыпь. На нее кладут белые перья пеликана

с нанесенными на них черными и красными точками. Выбирают четырех женщин — по две из каждой группы. Во время обряда, который проводится днем, женщины проходят по насыпи, представляющей тело Эму. В это время все мужчины начинают песню о том, что *мурамура* Эму появился из оз. Эйр, чтобы присутствовать на обряде *миндари*. Когда песня заканчивается, руководящий обрядом мужчина разрушает насыпь палицей и просит Эму разминаться: разрушенная насыпь «выглядит так, как только что вывалившиеся из яйца птенцы эму». Теперь будет достаточно эму в стране. В эту же ночь четыре ранее выбранные женщины приносят воду мужчинам, собравшимся на уже расчищенной церемониальной площадке. Перед ними лежат большие бумеранги, тоже покрытые красными и черными точками. Танзоры набирают воду в рот и опрыскивают ею бумеранги, которые, как считается, принадлежат *мурамура* Эму. Этот обряд, «опрыскивание бумерангов», говорят, способствует тому, что у эму начинается брачный сезон. Четыре выбранные женщины удаляются в заросли, куда к ним приходят мужчины. Обряд заканчивается половым актом. Женщины символизируют собой оплодотворенных самок эму.

Еще один обряд, который проводится в племени диери, посвящен древесной гусенице *бади*, живущей на дереве *бадара*. Он связан с мифом о Мужчине — Летучей Мыши, Вариливулу. В длинную плетеную сетку, изображающую гусеницу, кладут кусок пуповины, облепленный перьями эму. Сетку подвешивают на дереве *бадара*. Каждый день в течение двух недель один из мужчин, культовым тотемом которого является Вариливулу, приходит к дереву, садится около него и магической песней «побуждает» дерево «стать зеленым», чтобы на нем могли плодиться гусеницы. Он также старается заставить и других гусениц размножаться. Духи гусениц выходят из источника Мугарибалгалгайгубандру, где, по преданию, живет также дух *мурамура* Вариливулу.

Продуцирующие обряды, таким образом, могут исполняться как с помощью простых действий, таких, как перемещение священного камня, многократное возобновление рисунка, обращение к тотемическим предкам, так и с помощью сложных обрядов типа *интичиума* и *миндари*. Все священные места и предметы, используемые при проведении продуцирующих обрядов, а также все действия, исполняющиеся во время их, ассоциируются с мифическими и тотемическими существами. Основной идеей всех обрядов является вступление в контакт с этими существами и достижение с их помощью той конкретной цели, которую действующие лица имеют в виду. Но для того чтобы достичь желаемого, необходимо быть в особых отношениях с миром сверхъестественного. Не каждый может провести такой обряд. Почти во всех случаях это должен быть человек, состоящий в определенных отношениях с мифическим существом или тотемом, которому посвящен обряд, например человек, культовым тотемом которого является мифологический образ, фигурирующий в обряде. Кроме того, обычно в этом человеке видят потомка или одно из воплощений мифического существа. Представления такого рода являются не случайными или изолированными, а частью стройной системы, так как почти все обряды и церемонии у аборигенов Австралии связаны с определением и установлением или с поддержанием отношений человека с окружающей его средой.

При проведении обряда могут прибегнуть к использованию крови или ее эквивалента — красной охры. Эти два элемента символизируют жизнь и «оживление»: кровь или красная охра вызывают духов, которые дают жизнь животным, человеку, растениям. Кровь является важным элементом во всех обрядах, не только продуцирующих.

В обрядах *миндари* половые сношения направлены не только на увеличение потомства, а ассоциируются с плодородием. Совсем не обязательно, чтобы в обряде участвовали мужчины и женщины, роли последних могут исполнять мужчины на священной земле. Это бывает довольно часто. Мы вернемся к этому вопросу, когда будем рассматривать великие культы плодородия аборигенов Арнемленда.

Продуцирующие обряды не всегда направлены на умножение пищи. Целью проведения таких обрядов может быть дождь или, напротив, тихая погода, как, например, на северо-западном побережье, где частые штормы препятствуют рыболовству. Или, как на п-ове Кейп-Йорк в Квинсленде, такими обрядами «вызывают» размножение мух, чтобы последние не подпускали чужеродцев к священным местам тотемической группы. Некоторые из таких обрядов можно проводить в любое время, другие же устраиваются, когда наступает сезон размножения соответствующих видов животных или растений. Аборигены не делают никаких попыток идти против природы, им только надо, чтобы она не менялась.

СВЯЩЕННЫЕ ЭМБЛЕМЫ

В ряде районов те действия, которые совершаются во время продуцирующих обрядов, весьма сложны и разнообразны. Участники обрядов разрисовывают и украшают себя, и их действия принимают форму священных обрядов. Так, в обрядах *миндари*, которые мы относим к типу продуцирующих, непосредственная цель — обеспечить размножение животных — отходит на второй план или вообще не ставится, они приближаются по своему характеру к священным обрядам, где главная цель — представление событий из жизни различных мифических существ или посвящение молодых людей в тайны, связанные со священной мифологией. К этой категории относятся обряды и церемонии, связанные с культовыми тотемами, например обряд *ингжура*, описанный у Штрелова [1947], и другие обряды, описанные Элькином [1954]. Большинство таких обрядов, посвященных культовым тотемам, считаются наиболее важными, а их характерной чертой является использование различных священных символов и эмблем. Полагают, что священные предметы, фигурирующие в обрядах, тесно связаны с их участниками и с мифическими существами, поэтому производят нужный эффект, если с ними обращаться определенным, традиционным образом.

Самыми распространенными из таких предметов являются разнообразные по размеру и форме гуделки, а также деревянные (реже каменные) предметы типа *чурина* длиной от 2,5 дюйма до 20 футов либо с вырезанным на них простым или сложным орнаментом, либо расписанные реалистическими или символическими рисунками. И то и другое используется только мужчинами. В любом районе имеется по нескольку видов таких *чурина* и гуделок, каждый из которых имеет свое специальное название. У аборигенов племени аранда, например, используются плоские каменные *чурины*, деревянные дощечки, большие и маленькие гуделки, рисунки на земле, церемониальные шести *гнатангья*, церемониальные головные уборы, эмблемы *ванинга*, или *ваниги*, а также священные земляные насыпи. *Чурина* (*гьюрина*) — слово племени аранда и, как пишет Штрелов [1947, с. 84—86], относится не только к священным предметам, но и к связанным с этими предметами церемониям, мифам, песням и т. п. Каждый человек у аранда имеет свою *чуригу*, каменную или деревянную, в которой заключается, по их представлениям, его жизнь. Эти предметы хранят в священных пещерах. Для молодых людей проводят специальный обряд, во время которого они впервые видят принадлежащие им *чурины*. Старшие говорят молодому человеку, показывая ему его *чурины*: «Это твой предок, то, чем ты был, когда странствовал по этой земле во время своего предыдущего существования» [Штрелов, 1947, с. 116—119].

В Западной пустыне имеются длинные деревянные доски *дылбилба*, обычные *ваниги*, *ларалара* (*ваниги*, напоминающие сеть, надетую на шест или копьё) и *бубинги* (гуделки); это общие названия, но каждый из этих предметов имеет по нескольку разновидностей, и все они обозначаются особыми терминами. Не все доски хранят в тайне. Например, *ваниги* почти для всей Западной пустыни — секретные и священные предметы, а в восточной части Кимберли и в Балго их используют и в обычных «увеселительных» церемониях.

Священные обряды в Большой пустыне Виктория концентрировались вокруг самых разнообразных предметов. Большинство из них были сделаны из камня. Впервые их увидел один из нас, авторов, в Улдеа в 1941 г., а потом нам рассказали о них в Лавертоне и Уорбертоне. Два темно-зеленых камня символизируют тела мифических предков Вади Гудьяра. Доску *дылбилба* считают священной, потому что она была сделана одним из Вади Гудьяра. Другие предметы символизируют яйца Минма Джунгга, Женщины — Черной Гоаны, и Минма Милбали, Женщины — Белой Гоаны. Все эти предметы хранят в священном месте. Обычно их передают из одной группы людей в другую, которые странствуют по Большой пустыне Виктория с запада на восток и возвращаются снова на запад по обусловленному маршруту. Существует четыре типа обрядов, связанных с этими предметами: обряды, заключающиеся в осмотре этих предметов; обряды, где

их показывают молодым людям, посвящая в тайны племени; обряды кровопускания и размножения и обряды «изгнания», во время которых двое мужчин, руководящих обрядом, священными реликвиями «прогоняют» женщин и молодых людей, выкрикивая соответствующие заклинания. Таким образом они заново представляют мифическое событие, связанное с предками Вади Гудьяра, происходившее в *габи* Нджиджиран, важном религиозном центре. К упомянутому набору предметов относятся еще каменный щит, сделанный Вади Гудьяра; каменное блюдо, символизирующее тело Ваиуда, Женщины-Поссума; другое каменное блюдо, символизирующее тело Милбали, Женщины-Гоаны (в него обычно собирают кровь во время соответствующего ритуала, после чего каждый участник пьет эту кровь, а остатки размазывает по своему телу), и, наконец, высохшее тело умершей женщины в согнутой позе — «настоящее» тело Милбали.

В некоторых районах Австралии, населенной аборигенами, женщины имеют свои собственные священные ритуальные предметы. Например, женщины, проживающие в районах, прилегающих к р. Виктория, имеют шесты *милири* или *гиари* (*киари*) [Берндт К., 1950а], а проживающие в Улдеа — *дьюгуби санба* или *янбара*.

У аборигенов Арнемленда набор священных предметов весьма широк [см.: Спенсер, 1914; Элькин, Р. и К. Берндт, 1950; Уорнер, 1937—1958; Маккарти, 1948; 1957а; Маунтфорд, 1956]. Так, в западных районах п-ова Арнемленд кроме священного полового бревна *убар* имеются сотни других священных предметов, используемых в обрядах *мараин*: орнаментированные шесты с прикрепленными к ним связками птичьих перьев, ярко окрашенных охрой; прекрасные деревянные фигурки зверей, птиц, рыб и т. п.; различные предметы, сплетенные из травы; раскрашенные камни и большие куски пчелиного воска. В северо-восточной части п-ова Арнемленд священными предметами являются также шесты *рангга*, палки и другие предметы, обильно украшенные, иногда к ним прикрепляются пучки перьев; музыкальные инструменты *увар* и длинные *диджериду*, изображающие питона Юлунгул, и человеческие фигурки, вырезанные из дерева (см. главу XI).

Обряды *мараин* в западной части п-ова Арнемленд имеют характер главным образом тотемических продуцирующих обрядов и проводятся мужчинами, прошедшими инициации. В этих обрядах кроме перечисленных выше используются различные предметы, символизирующие части человеческого тела: кусочки черепашьего мяса, язык крокодила, сердце эму, печень кенгуру, яйца змей и т. д. В периоды между обрядами часть этих предметов хранят в особых тайниках в горах, в густых зарослях или в священных сумках *дилли*. Ряд священных предметов после использования в обряде уничтожают. Ниже приводится один из ми-

фов, бытующих на п-ове Арнемленд, который рассказывает о том, как люди, живущие в этом районе, «получили» обряды *мараинн*.

Лумалума шел с востока, пожирая людей на своем пути. Те, кто остался в живых, в отчаянии решили убить его. Как только люди начали бросать копыя в Лумалуму, он закричал: «Не убивайте меня. Дайте мне пожить еще некоторое время, а в благодарность за это я покажу вам все те церемонии, которые я знаю, до того, как умру». Он показал людям обряды *мараинн*, восточный вариант обряда *убар*, обряды *дьюнггавон*, *лорган* и *гунабиби*, все священные церемонии. Затем он показал им все несвященные церемонии: *дьядбангари*, *гэд* (погребальные церемонии), *гуноин*, *барура*, *биридьира*, *бонггуон*, *миндивала*. Наконец, подошла очередь церемонии *бурангганг* — церемонии его смерти: танец воспроизводит сцену нападения людей, которые смертельно ранят его копиями. Раненый Лумалума направился к берегу, вошел в воду и уплыл далеко в море. Люди видели, как он поднялся из воды, выбрасывая струи воды, услышали его крик: «Не зовите меня больше Лумалума. Я навсегда покинул землю. Теперь я Навулनावул, Кит». Все люди горько заплакали.

Спенсер [1914, с. 189] приводит другое мифологическое объяснение происхождению обрядов *мараинн*, называемых им *мураиан*. Его описание этих обрядов полностью совпадает с тем, что видел один из нас (Р. М. Берндт) в Оэнпелли. Элькин [1961b] также описывает обряды *мараинн*, проводящиеся в Майнору, в южной части п-ова Арнемленд.

Священных обрядов и церемоний так много и они настолько разнообразны, что практически невозможно описать, даже кратко, эту очень важную сторону жизни аборигенов. Это повлекло бы за собой описание не только самих обрядов, но также и соответствующих мифов и песен, священных предметов и тотемических центров аборигенов. Поэтому мы ограничимся описанием одного определенного типа обрядов, охарактеризуем те основные действия, которые имеют в нем место, и дадим объяснение его самими аборигенами; наш выбор пал на культ плодородия, бытующие на территории п-ова Арнемленд.

КУЛЬТЫ ПЛОДОРОДИЯ

Вернемся к циклу *убар* Западного Арнемленда и рассмотрим обряды, соответствующие проанализированной выше мифологической части (см. главу VI).

Громкие звуки священного полого бревна, возвещающего о начале обряда *убар*, разносятся по долинам р. Ист-Аллитейтор: это Мать-прародительница призывает мужчин на священную землю. Оставшиеся в основном лагере женщины танцуют, держа в руках куски особых бечевки, и выкрикивают: «Гайдбаа! Гайдбаа!» — в ответ на каждый звук *убара*. Удары продолжаются, к ним присоединяются звуки *диджериду*, сопровождаемые пением. Затем выступают отдельные участники: каждый исполняет свой танец либо с раскинутыми руками, либо держа в одной руке копьё, а в другой — копьё-металку, в то время как остальные кричат: «*Йа, йа, йа!*», переходящее затем в «*Йей, йей, гогьей*,

гогьей!» Женщины, оставшиеся в лагере, опять кричат: «Гайдбаа! Гайдбаа!»

После перерыва начинается вторая часть обряда *убар*. Царят всеобщее молчание и атмосфера ожидания, затем все начинают громко шипеть, один за другим появляются танцоры. Каждого танцора выводит на площадку руководитель церемонии. Танцоры занимают определенное место и вертят головой из стороны в сторону, в то время как руководитель обряда обращается к ним со священными словами. Шипение (имитация змеиного шипения) должно способствовать наступлению сезона дождей, олицетворением которого является Змея-Радуга. Змея-Радуга считается обновителем земли; воздействуя на Змею-Радугу с помощью Матери-прародительницы, люди обеспечивают возрождение природы.

Танцоры садятся в ряд, вытянув вперед шеи: они изображают самок и самцов валлаби — животных, которые появляются, когда Змея-Радуга приносит дождливый сезон. Один из актеров становится в центре площадки. Ему дают подержать священный камень *мараинн*, символизирующий тело Змеи в обрядах *убар*; это делает актера живым воплощением мифического существа. Как только перестают отбивать палками ритм, мужчины, изображающие валлаби, начинают представление. Они наклоняются друг к другу и трутся головами, затем начинают трястись. Два «валлаби» вскакивают и, танцуя, начинают приближаться друг к другу; их танец прерывается «охотником», который «ранит» их копьем. Все остальные валлаби, подпрыгивая, идут за ранеными. Они прыгают по кругу, а потом занимают первоначальное положение, а раненые валлаби падают на землю. Затем они снова вскакивают и образуют круг. В это время руководитель церемонии произносит священные заклинания. Танцор, исполняющий роль Змеи-Радуги, делает очень медленные движения, стоя в стороне. Затем следуют индивидуальные танцы других участников обряда, выкрикивающих: «Йа, йа, йа, гогьей!» После этого все снова собираются и произносят магические священные слова. На этом церемония заканчивается, актеры смывают символические рисунки на теле, сделанные охрой, и возвращаются на основную стоянку.

В следующий вечер снова звучат призывные звуки священного полого бревна *убар*, и снова все мужчины покидают стоянку, а женщины выкрикивают им вслед: «Гайдбаа! Гайдбаа!» На этот раз *убар* укрепляют на двух рогатинах на самом высоком месте священной площадки. Танцоры снова собираются под звуки шипения; валлаби-самец прыгает через спину валлаби-самки (символизируя совокупление), затем это же делают и остальные. Наконец все вскакивают и образуют круг. Произносятся священные заклинания. *Убар* снимают с рогатин. Под аккомпанемент *диджериду* и стук палок *убар* обносят вокруг группы мужчин, которые кричат: «Гогьей! Гогьей!» (так изображается эпизод мифа, когда Юравадбад вступил на священную землю).

Затем *убар* временно устанавливают на специальной подставке. Через некоторое время его кладут на землю. Приводят двух юношей, только что прошедших инициацию, и ставят их около священного бревна *убар* друг против друга (воспроизведение части мифа о Юравадбаде, см. главу VI). Юноши протягивают руки навстречу друг другу, затем опускают их и по очереди поднимают *убар*. При этом священный камень *мараин*, лежащий внутри полого ствола, перекачивается и касается рук каждого из новичков (это Змей-Радуга, Юравадбад, «кусает» их). В это время все мужчины собираются вокруг юношей и *убара*. Юноши трутся головами или вертят ими в разные стороны под звуки *диджериду* и стук палок. После этого следует сольное выступление танцоров. Затем выводят двух мужчин, представляющих птиц *вилливили*, и сажают на землю спиной друг к другу. Третий мужчина, сидящий верхом на поваленном стволе пандануса, представляет птицу *дьюрул*. Когда начинают стучать палками, *дьюрул* несколько раз «встряхивается». Два *вилливили* трутся затылками, крутя головой в разные стороны, затем наклоняются вперед, поворачиваются на 180° и усаживаются лицом друг к другу. Они ерзают по земле, а вокруг них стоят зрители. Наконец они становятся друг против друга, поднимают руки и соединяют их. В таком положении они танцуют, перемещаясь вдоль площадки. Произносятся магические слова, и двое танцующих приближаются к *убару*.

Этим представлением заканчивается второй день священных обрядов. В последующие дни этот обряд повторяется. Через несколько дней мужчины уходят со стоянки на священную землю, где устраивают уже другое представление. Камень, изображающий голову Змея, кладут на самом высоком месте площадки, а на краю ее устраивают навес из ветвей. За повторением танцев «валлаби» и «вилливили» следует сцена, во время которой мужчина сидит верхом на поваленном панданусе, недалеко от головы Змея. Удерживая бревно между ног и делая круговые движения корпусом, он отклоняется назад, затем меняет положение на 180° и трясет плечами (он изображает Юравадбада, когда он вводил этот священный обряд, и одновременно двух мифических женщин, заглядывающих в полое бревно *убар*). Напротив него двое мужчин, изображающих птиц *вилливили*, выполняют те же движения, что и прежде, а затем ползут к навесу. Два других танцора, изображающих птиц *мулибуг*, занимают их место. После этого еще несколько танцоров выходят на площадку. Они выстраиваются в ряд, наклонившись вперед и держась за спину впереди стоящего мужчины. Это Змей-Радуга. Он движется вперед, несколько раз обходит вокруг навеса, с каждым разом приближаясь к нему все ближе и ближе, задевая за ветки и держа их (это означает, что Змей-Радуга ползет среди кустов). Все сопровождается громким шипением. Представления завершаются танцами, после чего мужчины возвращаются на стоянку.

Во время обряда, завершающего этот цикл, мужчины снова собираются под звуки *убара*. Повторяется танец «валлаби». Но на этот раз участники танцуют вокруг навеса, затем разрушают его и танцуют на его остатках. Старики собирают в кучу сухой хворост и поджигают его. Молодые мужчины танцуют вокруг костра, выкрикивая: «Гогъей! Гогъей!» Во время танца им следует остерегаться дыма костра, так как считается, что если он коснется их, то они потеряют силу. Одни старики проходят через клубы дыма, собирая остатки сучьев и бросая их в костер.

Этим завершается один из циклов обрядов *убар*. Другие циклы также состоят из множества обрядов. В последний день все мужчины поодиночке возвращаются на стоянку, исполняя обрядовые песни. Женщины встречают их, танцуя и приветствуя обрядовыми криками. Две женщины взбираются на панданус и размахивают священными предметами *лида*; один или двое мужчин также взбираются на дерево и выкрикивают священные заклинания. Наконец в соответствии с правилами обряда все обитатели стоянки идут купаться в ближайший биллабонг.

Есть много особенностей у этих обрядов, о которых необходимо рассказать подробнее. В частности, всех участников разрисовывают специальными символами. В Оэнпелли площадка, на которой исполняются обряды, символизирует Змею-Радугу. *Убар* — это Нгальбод, Змея-Радуга, которая одновременно считается также Матерью-прародительницей. На о-вах Гоулберн Змея-Радуга считается женщиной, но земля, на которой проводят обряды, ассоциируется с телом или маткой Матери. Ее дух вселяется в *убар* (это Змея, которую символизирует священное полое бревно). Через него Мать-прародительница «зовет» всех людей к себе. Люди, приходящие на площадку, воспроизводят историю своего зачатия: «духи» проникают в тело Матери, а потом «рождаются» люди. Совершая этот обряд, люди возвращаются к Матери-прародительнице, становятся священными, «входя» в нее и «находясь рядом» с ней. В течение всего обряда мужчины беспрестанно стучат по *убару* специальными толстыми палками из пандануса. Считается, что, если стук вдруг прервется, дух Матери-прародительницы покинет священную землю и обряд потеряет свою магическую силу.

Среди актеров, принимающих участие в обрядах *убар*, один играет довольно необычную роль для аборигенов Австралии. Это клоун или шут. В самые ответственные моменты обряда, посвященного Змее-Радуге, клоун бежит по священной площадке, подшучивая над танцорами, передразнивая их и насмехаясь над ними. Отчасти его поведение это испытание для новичков: они не должны замечать его. Во время священных обрядов каждый из присутствующих должен вести себя так, как будто бы клоуна вообще нет на церемонии, избегать малейшего проявления какого-либо интереса к нему и к его проделкам. Предполагается, что внимание каждого из присутствующих должно быть погло-

щено обрядом и что разного рода отвлечения (например, клоунада) не должны оказывать на присутствующих никакого влияния.

Еще одной характерной чертой обряда *убар* является то, что на некоторых церемониях, проводящихся на мужской священной земле, разрешено присутствовать женщинам с седыми волосами, которые «вот-вот умрут». Каждую женщину должен сопровождать один из ее ближайших родственников-мужчин, например сын, который «представляет» ее присутствующим на обряде *убар*; сама женщина никакой активной роли в этих обрядах не играет. Объясняется это тем, что она уже достигла того возраста, когда ни *убар*, ни священные обряды не могут причинить ей вреда. Молодые женщины и дети должны быть защищены мужчинами — посредниками между ними и теми потенциально опасными силами, которые, являясь основой человеческой жизни, все же слишком сильны для любого, кроме мужчин, прошедших обряд инициации.

Некоторые из женщин говорят, что Мать-*убар*, так же как и Мать-Кунапипи, предпочитает во время обрядов иметь дело с мужчинами, она очень ревнива к женщинам, ревнива почти так же, как вторая жена. Как любая мать, она нежно любит своих сыновей, постоянно помогает им, а дочери, считается, должны сами заботиться о себе с раннего возраста.

Женщина-*убар* — это мать, заботящаяся о благополучии своих детей, но в то же время она является и их соперницей. Мужчины, приближаясь к ней, должны принимать соответствующие меры предосторожности, а женщинам нужна еще большая осторожность.

Ниже приводится краткое описание обрядов Дьянггавул, которые совершаются аборигенами половины *дуа* на северо-востоке п-ова Арнемленд. Эти обряды были подробно описаны Уорнером [1937—1958] и Р. Берндтом [1952a]. Над священной площадкой сооружается навес из ветвей. Главари кланов и лингвистических объединений, составляющих половину *дуа*, готовят священные эмблемы *рангга*. Одной из них является *шесть мавулан*, использовавшийся Братом Дьянггавул как «палка» для ходьбы. Когда он втыкал ее в землю, начинали бить ключи. Он делал такие источники также с помощью хвоста гоаны *дьянда*, а Сестры Дьянггавул делали то же самое своими палками-копалками или «палками» для ходьбы. А если Брат Дьянггавул втыкал в землю *дьюда*, в этом месте вырастали деревья. Это основные предметы обряда *рангга*. Большинство участников раскрашивают себя такими рисунками, сделанными охрой, которые, по преданию, первоначально были предложены Братом и Сестрами Дьянггавул. Они украшают себя также пучками перьев длиннохвостого красного попугая, символизирующими либо лучи солнца, либо красное небо на закате, либо кровь Сестер. Тень на земле, которую отбрасывает навес из ветвей, символизирует циновку *нгаинмара* и одновременно утробу Матери. Проходящие обряды инициации

циации символически представляют *рангга*, или детей Брата и Сестер Дьянггавул. Предваряющие обряд танцы символизируют морские волны и звук прибоя, что напоминает о «первом» путешествии из Бралгу к Порт-Брэдшоу. Во время обрядов *нара*, когда мужчины, танцуя, возвращаются к себе на стоянку, они выкрикивают священные магические слова. Роль женщин заключается в обеспечении мужчин пищей: это традиционные лепешки из семян пальмовидного растения из семейства саговника, подаваемые вместе с другой едой.

Вскоре после окончания обрядов, которые представляют собой как бы подготовку к основному обрядовому циклу, приходят люди из других групп; их приглашают, вручая особые палочки — послания, на которых вырезаны соответствующие знаки; связки перьев или миниатюрные копии священных предметов, изготовленные из воска диких пчел. Мужчины собираются на площадке для танцев и изготавливают необходимые для обряда священные эмблемы. Другие священные предметы извлекаются из водоемов, из прибрежного ила или из специальных тайников, где они обычно хранятся. Эти эмблемы представляют *рангга*-детей; извлекая их из тайников, люди как бы «вынимают» их из *нааинмара* — чрева Сестер. Их обсушивают, заново разрисовывают символическими изображениями, которые были впервые сделаны на телах их мифических двойников во время их первого путешествия. Все это время исполняются танцы, символизирующие морские волны и звуки прибоя, и поются песни о воде тех священных источников, которые Брат и Сестры Дьянггавул сделали, втыкая в землю свои *рангга*. Это символизирует коитус Брата и Сестер, а ключевая вода — сперму, оплодотворяющую и женщин и землю. Все это, вместе взятое, должно обеспечить обильные осадки в дождливый сезон, который рассматривается как период оплодотворения природы. На этом подготовительная часть завершается.

Первые обряды основного цикла относятся к числу обычных тотемических обрядов, и в них *рангга*, как правило, не используются. Все начинается с обряда «бритья бороды». Пожилые мужчины во время бритья оставляют на подбородке короткие пучки волос, суживающиеся книзу, которые символизируют бахромку священной циновки. К ним привязывают перья красного длиннохвостого попугая, так же как привязывают пучки перьев к шестам *рангга*. В это время женщины, дети и юноши, которые еще не прошли обряда инициации, собираются на открытой площадке в основном лагере. Их всех накрывают циновками *нгаинмара*. Символически они представляют собой нерожденных детей Брата и Сестер Дьянггавул. Сюда же со священной земли возвращаются мужчины. Танцуя, они окружают накрытых циновками женщин, детей и юношей, держа в руках копья, копьеметалки, палки и выкрикивая магические слова. В большинстве своем это названия мест, где Сестры Дьянггавул дали жизнь первым людям на земле. Танцующие мужчины тычут копьями и палками в цинов-

ки, под которыми извиваются женщины и деги. Затем мужчины произносят другие магические слова, связанные с актом зачатия, рождением детей и т. п., и это приводит к «рождению»: женщины и дети медленно освобождаются от циновок. Они садятся на землю, наблюдают за мужчинами и выкрикивают магические слова, обряд заканчивается. Главная цель обряда — обеспечить плодородие.

Следующая стадия обрядов — исполнение тотемических танцев на священной земле. Это продолжается несколько недель. В танцах воспроизводятся различные мифологические события, связанные с Братом и Сестрами Дьянггавул; например, изображаются звери, птицы и другие существа, которых Дьянггавул встречали во время своих странствий.

Главные обряды связаны с гоаной *дьянда*, водяной гоаной *дьялга*, длиннохвостым попугаем *линдаридж* и источниками воды. За этими обрядами следуют другие, в которых уже фигурируют священные *рангга*. Главными *рангга* пользуются отдельные танцоры или группа танцоров, которые, извиваясь, ползают по земле, прижимая *рангга* к себе или же держа их так, как это предписано обрядом. Все танцоры появляются из-под священного навеса, где хранят приготовленные для обрядов *рангга*. Их танцы сопровождаются пением и стуком палок для отбивания ритма. Главные танцоры появляются при всеобщем молчании. Женщины собираются на основном месте стоянки, вокруг дерева или вилообразного шеста. Мужчины возвращаются со священной земли на место стоянки, выкрикивая заклинания. Женщины им отвечают. Руководитель церемонии взбирается на дерево, а женщины танцуют вокруг него. Сидящий на дереве стучит палками и выкрикивает магические слова. Затем мужчины танцуют парами вокруг дерева перед женщинами, изображая различные существа.

Все это продолжается несколько недель, а потом в одну из ночей мужчины приходят в основной лагерь с факелами в руках. Факелы символизируют тот огонь, в котором, как сначала думали Сестры, сгорели их священные сумки с *рангга*. Тогда они еще не догадывались, что сумки украдены. Женщины, танцующие вокруг дерева, — Сестры, а дерево — священное *дьюда*, дающее жизнь. Тотемические танцы мужчин вокруг дерева, как считается, воспроизводят действия Брата и его товарищей на священной площадке, а это, в свою очередь, уходит корнями в еще более далекое прошлое, к самому первому священному представлению, когда Сестры танцевали одни. Мужчинам нельзя было смотреть на танцы Сестер, так как именно они тогда владели священными эмблемами и проводили обряды.

В течение последующих нескольких недель на основной стоянке повторяют обряд *нгаинмара*, а на священной земле исполняют тотемические танцы. Вновь посвященным показывают некоторые, не имеющие первостепенного значения эмблемы. На эти предметы нанесены священные знаки, символизирующие мертвые

тела, и значение их связано с представлениями о ритуальной смерти посвящаемых во время инициаций. За этим следует ритуальное купание. Мужчины, изображающие гусей или нырковых уток, танцую, приближаются к биллабонгу или к реке и бросаются в воду. В этом участвуют все, независимо от возраста. Произносятся магические фразы, и, выйдя из воды, мужчины вновь танцуют, изображая различных рыб-тотемов. Этот обряд символически воспроизводит один из мифологических эпизодов: как *рангга*, дети Брата и Сестер Дьянггавул, промокли во время путешествия из Бралгу. В то же время актеры изображают *рангга*, которые снова погружаются в священный источник после того, как закончены обряды *нара*. Последние фактически на этом заканчиваются, но за ними могут последовать другие обряды. Некоторые из них показывают иницируемому в целях обучения, на других присутствуют только полностью прошедшие обряды инициации и знакомые со всеми фазами обряда *нара*. Затем начинается обряд, во время которого едят «священный хлеб». В это же время произносят магические слова и снимают связи перьев со священными предметами.

Все эти обряды символизируют плодородие и обновление окружающей среды: с приходом жарких солнечных дней и началом дождливого сезона появляются новые растения, новая листва и все в природе перерождается.

В этом же районе проводятся три следующих друг за другом цикла обрядов, которые основываются на обширном мифологическом комплексе Вавалаг. Первый — *дьюнггавон* — связан главным образом с обрезанием. Второй — обряды *гунабиби*, или Кунапипи, которые по своей направленности очень близки к обрядам *нара*, — связан с мифами о Брате и Сестрах Дьянггавул. Третий цикл — это самые важные из всех обряды *нгулмаг*, напоминающие обряды *мараин* Западного Арнемленда и являющиеся наиболее впечатляющими по форме. В связи с тем что обряды Кунапипи очень распространены, а в литературе об австралийских аборигенах этому культу уделено очень мало внимания, в следующем примере мы постараемся показать главные черты этого обрядового цикла [см.: Уорнер, 1937; 1959, Берндт Р., 1951а].

Обычно ритуалы Кунапипи проводят в сухой сезон, когда имеется изобилие еды. Считается, что это результат обрядов, проводившихся в предыдущие годы, и теперь «готовится» следующий сезон дождей, который послужит увеличению пищи. Обряды могут длиться от двух недель до нескольких месяцев.

Для того чтобы известить о начале обрядов членов других общин, посылают специальных гонцов, а организаторы обрядов удаляются в заросли. Там они готовят площадку для проведения обрядов, делают гуделку и обмазывают ее кровью под сопровождение песен. Спустя некоторое время в главном лагере проводятся

первые церемонии. Мужчины исполняют эзотерические, или «внешние», версии песен, связанных с обрядами Вавалаг и Кунапипи, а женщины в это время танцуют; исполняются также и несвященные (*гарма*), или клановые, песни. Эти церемонии длятся несколько недель. Затем в один из вечеров раздается звук гуделки, ассоциирующийся с голосом Юлунгула, Горного Питона, или Змеи-Радуги. Руководитель обрядов Кунапипи отвечает на этот призыв соответствующими восклицаниями. Ему вторят все женщины. (Точно так же кричали Сестры Вавалаг, когда Юлунгул проходил вблизи них.) Почти сразу же после этих выкриков юношей, вымазанных красной охрой и кровью, уводят из основного лагеря встречать Юлунгула, который «заглатывает» их. Этой жертвой удается «откупиться» от Юлунгула и «уговорить» его не заходить в основной лагерь, а вернуться на священную землю. Женщины оплакивают юношей, проходящих обряды инициации, как будто они умерли на самом деле. (Говорят, что и во время обрядов *дьюнггавон*, связанных с этим же мифом, юноши, которые проходят обряд обрезания, «заглатываются» Питоном, как были когда-то проглочены им Сестры Вавалаг; и в других вариантах этот акт совершается, чтобы умиловить Питона и тем самым спасти остальных жителей стоянки. В конце концов Питон «отрывает» юношей, как будто они рождаются заново после временной смерти.) Женщины оплакивают юношей до тех пор, пока все они не соберутся на священной площадке, где пение и танцы попеременно продолжаются всю ночь. А женщины в основном лагере время от времени отвечают криками на доносящиеся со священной площадки звуки. Танцы обряда посвящены тем животным, которых Сестры Вавалаг пытались поджарить на огне и съесть, но которые под магическим воздействием Юлунгула «ускользнули» прямо из костра и исчезли в водах Мурувула. Священная площадка, имеющая форму вытянутого треугольника, представляет собой тело Юлунгула, а яма *нанггару*, выкопанная в верхнем углу треугольника, — Мурувул.

Мужчины покидают священную площадку с зажженными факелами из коры бумажного дерева и, танцуя, направляются на основную стоянку. По пути они подходят к тому месту, где женщины сидят согнувшись, накрытые плетеными циновками. Две старые женщины ходят вокруг них, вслух называя пищу, которая в это время запрещена женщинам, и пересказывая отдельные отрывки из мифа о Сестрах Вавалаг. Мужчины из половины *йири-дья* танцуют вокруг женщин, накрытых циновками. Они изображают Юлунгула, почуявшего запах крови Сестер Вавалаг; но, поскольку крови нет, они уходят прочь после того, как женщины преподносят им еду.

Начинают приходить приглашенные гости из других групп. Женщины продолжают разносить еду, а на священной площадке в это время копают яму *нанггару*. Во всех последующих танцах актеры, представляющие различных тотемических существ,

прыгают в эту яму. Большинство актеров танцуют парами — они изображают совокупляющихся мужчин и женщин.

Наиболее важной частью этого обряда является танец посума, в котором обязательной принадлежностью танцующего мужчины является длинный кусок коры, торчащий из волосяного пояса и изображающий пенис. Эти обряды длятся несколько недель, пока роется большая канава в форме полумесяца. Это *ганала* — чрево Матери-прародительницы. (При проведении обрядов Кунапипи в западной части п-ова Арнемленд на стены канавы наносят символические изображения змеи.) Как только канава вырыта, актеры тотема змеи входят в нее и танцуют там. За этим танцем следуют парные танцы совокупления и др.

Между тем готовят два больших священных символических столба *йелмаландьи*, каждый высотой около 20 футов. Это шести, обмотанные травой и тонкими полосками коры. Наружную сторону коры обмазывают кровью и красной охрой, а к этой поверхности сверху донизу по всей длине шеста прикрепляют перья, выкладывая их в орнамент типа меандра, символизирующий Юлунггула. Пучок перьев попугая какаду привязывают к вершине столба. Столбы *йелмаландьи* совершенно одинаковы. Один из них символизирует Юлунггула, а другой — дикорастущую кокосовую пальму *гулуири*, которая, по преданию, росла вблизи навеса Сестер Вавалаг. Актеры также с ног до головы украшены перьями. Перед тем как установить *йелмаландьи*, приводят посвящаемых юношей, сажают их в канаву *ганала* и накрывают корой. Мужчины исполняют серию тотемических танцев, в то время как *йелмаландьи* приносят на священную площадку и устанавливают за *ганала*. Куски коры, которыми накрывались посвящаемые, убираются. Старейшие руководители обрядов Кунапипи выходят вперед. Тыльной стороной ладоней они вытирают пот под мышками, а затем проводят ими по глазам юношей, прикасываясь им смотреть на Юлунггула, появляющегося из вод Мурувула. Еще одна серия тотемических танцев исполняется перед *йелмаландьи*. Затем вперед выступают два танцора в высоких конических головных уборах, символизирующих панданус, который Сестры Вавалаг видели на берегу Мурувула. За этим следует обряд бросания горящих головней *дьямала марашин*. Горящие головни бросают через священную площадку и через канаву *ганала*, в которой находятся испуганные, прижавшиеся к земле посвящаемые. Это представление символизирует молнии, посылаемые Юлунггулом.

Далее актеры воспроизводят сцену заглатывания Сестер Вавалаг. Приносят шест, которым двое мужчин под сопровождение заклинаний начинают толкать *йелмаландьи*: Юлунггул падает после того, как заглатывает Сестер Вавалаг. Посвящаемых выводят из канавы, а на их место кладут *йелмаландьи*. На них бросают горящие головни, чтобы сжечь траву и кору, которыми обвязаны столбы. Мужчины вскрывают вены на руках и обрызгивают кровью друг друга и канаву: подразумевается, что это раз-

брызгивается кровь Сестер Вавалаг. Наконец все начинают танцевать вокруг канавы *ганала*, засыпая ее песком и землей доверху.

Так завершается основная часть обрядов Кунапипи, не считая еще двух заключительных: церемониального обмена женами и возвращения юношей на основную стоянку.

Всеобщее ритуальное совокупление, известное под названием *гурангара*, является составной частью обрядов Кунапипи. Считается, что оно способствует установлению отношений доброй воли и укреплению дружбы, сближению членов различных групп. Более того, ритуальное совокупление вводит женщин в священную схему Кунапипи и символизирует плодородие — основную цель обрядов. Партнерами здесь выступают не только классификационные мужья и жены, но и те, между которыми в обычное время половые сношения категорически запрещены, особенно это касается «зятьев» и «тещ». Во время обрядов Кунапипи исполняется серия магических песен, связанных с любовью такой пары.

Ритуальному совокуплению предшествует короткий подготовительный период. Когда мужчины возвращаются на священную площадку, они садятся на землю. Вскоре появляется группа женщин и направляется к ним. Женщины украшены головными повязками из перьев. Они исполняют танец бандикута, а затем цепочкой следуют за своей предводительницей обратно к основному лагерю. Символически они изображают Юлунгула, приближающегося к Сестрам Вавалаг. Они выкрикивают священное имя Юлунгула: «Гидьин!». Мужчины тихо сидят, склонив головы. Женщина-предводительница кладет на землю два символических предмета, которые она сама и ее подруги сделали тайно от всех: это изображения Юлунгула в виде миниатюрных *йелмаландьи*. Женщины показывают символы мужчинам, обращаясь к ним как к посвящаемым. Затем они стучат по своим эмблемам кусками коры так, что кора, которой обернуты их маленькие *йелмаландьи*, ломается и падает на землю. В соответствии с мифом, этот момент должен означать следующее: Юлунгул метнул молнию, нападая на Сестер Вавалаг, которые в страхе прижались к земле, сидя в своей хижине. Молния попала в дерево, росшее рядом с хижинкой, и расщепила его на куски, разлетевшиеся в разные стороны. Из одного такого куса была сделана первая священная гуделка. После этого короткого представления женщины становятся в ряд и танцуют перед мужчинами, которые сопровождают их танцы пением. Затем мужчины встают, каждый из них подходит к женщине и вручает ей подарок: либо что-нибудь из еды, либо охру, либо какое-то украшение. Потом все пары исчезают в зарослях.

На следующее утро начинаются заключительные церемонии обрядов Кунапипи. Мужчины танцуют, вращают гуделки и сооружают *дьебалмандьи* между священным местом и основной стоянкой. Два вилообразных столба устанавливают вертикально

на расстоянии 6 футов друг от друга. На них кладут толстую жердь, обвешанную ветками так, что пространство между нею и землей полностью закрывается ими. Между ветками кладут посвящаемых юношей так, чтобы они не были видны. Юноши держатся за жердь руками. Двое мужчин из тотемической группы змеи взбираются на вилообразные столбы и, потирая губы тыльной стороной ладони, зовут всех мужчин и женщин подойти к *дьебалманды*. Посвящаемые юноши, которые прошли все основные обряды, тихо лежат в символическом чреве; скоро они выйдут из него и будут считаться духовно переродившимися.

Все люди собираются на площадке для обрядов. Женщины подходят, танцуя (как танцевали Сестры Вавалаг), привлеченные звуками вращаемых гуделок, которые доносятся из зарослей. Они окружают *дьебалманды*. Затем, отойдя на некоторое расстояние от площадки, усаживаются группой и накрывают себя и детей корой и плетеными циновками. В это время мужчины исполняют танец Летающей Лисицы и кричат, подражая крику лисиц. Мужчины обманывают женщин: на самом деле это крик Сестер Вавалаг, напуганных Юлунггулом. Танцующие мужчины окружают укрытых женщин и детей, а также *дьебалманды*. Двое мужчин-змей, сидящих на вилообразных столбах, тоже кричат. Танцоры тычут палками в женщин, сбрасывают с них кору и циновки и смотрят в сторону *дьебалманды*, где из-за веток, выкрашенных красной охрой, символизирующей кровь, медленно появляются посвящаемые юноши. Женщины выкрикивают предписанные обрядом заклинания и, танцуя, возвращаются на основную стоянку.

После этого мужчины ломают *дьебалманды* и уходят вслед за женщинами. Проводится еще несколько промежуточных обрядов. В конце концов всех мужчин и юношей обмазывают красной охрой, а на спины наносят символические изображения Юлунггула. Их окуривают дымом от горящих веток железного дерева, что символизирует духовное очищение.

Мифы о Сестрах Вавалаг в основном распространены в Северо-Восточном Арнемленде. Обряды Кунапипи принесены в этот район с юга и прижились здесь так же, как и в Западном Арнемленде, где у обрядов Кунапипи и связанных с ними мифов оказалось очень много общего с местными представлениями. Это, например, образы Матери-созидательницы, Варамунгундью, мужчины и женщины Радуг — Нгальод, а также многие сюжеты, лежащие в основе обрядов *убар*. При незначительной замене имен и некоторых обрядов мифы Кунапипи легко могли быть приспособлены к существующим здесь мифам и обрядам независимо от того, какова местная социальная структура: какому счету происхождения отдается предпочтение — патрилинейному, как в Восточном Арнемленде, или матрилинейному, как в его западной

части. Мифология Кунапипи достаточно гибкая и допускает различные интерпретации. Переходя из одного района в другой, она подвергается определенным модификациям за счет добавления новых песен или старых, неточно переведенных людьми, не знающими того языка, на котором эти песни пришли к ним, хотя им и объяснили их значение.

В обряды Кунапипи, которые пришли в район Оэнпелли, на западе Арнемленда, несколько лет назад, например, были включены песни охранительной магии как для мужчин, так и для женщин, впервые проходящих через обряды: дух змеи или маленького попугая с помощью магического пения «внедряется» в тех людей, для кого эти песни поют. Этот дух предупредит человека, если кто-нибудь попытается подкрасться к нему, чтобы околдовать или ударить копьем.

В этой серии обрядов образ Кунапипи иногда отождествляется с образом Нгальод, Радуги: это женщина, «наша Мать», но в то же время она и змея, а в случае надобности может также обращаться и любыми другими существами. Трудно определить, насколько серьезно женщины п-ова Арнемленд воспринимают традиционные рассказы о том, как она выглядит и что происходит на мужской священной земле. Во всяком случае, многие из них считают эти рассказы правдой.

В Оэнпелли во время проведения обрядов Кунапипи женщины, которые комментировали исполнявшиеся песни, а также соответствующие обряды и сам миф, казалось, были убеждены в том, что Кунапипи действительно вышла из земли, вызванная криками мужчин и звуками, издаваемыми «ее» бумерангами; что она проглотила всех мужчин, но дольше держала молодых, «выпускная» их время от времени, чтобы они могли принять пищу, которой их продолжали снабжать женщины; что, пока юноши оставались в ее чреве, они зачесали назад волосы, чтобы кровь не стекала им в глаза; что ночью, пока они спали, она носилась с ними, потому что была неугомонной и никогда не спала; боясь причинить юношам вред, она тщательно выбирала пищу, например не ела рыбу с острыми костями. На рассвете она отрывала их, и женщины говорили, что они были «рождены» на грудах мягкой травы, заранее приготовленной пожилыми мужчинами. И лежали там, маленькие и обнаженные, все время облизываемые Кунапипи, пока снова не становились большими, и т. д.

Однако женщины этого района, как и мужчины, были готовы приписать Кунапипи коварство, присущее Нгальод, когда один из мужчин внезапно умер во время обряда инициации, который он проходил, и нельзя было объяснить его смерть никакими другими причинами.

Неизбежно, что, распространяясь в таком большом районе — на п-ове Арнемленд, с севера до самого юга и далее к западу до рек Дейли, Катерин и Виктория, сталкиваясь с обрядами Галвади — Гадьери из центрального района западных пустынь, обряды Кунапипи претерпевают изменения. Однако многие эмблемы, обряды, мифы и песни сохраняются в неизменном виде. И всегда сохраняется их главная тема — рождение и перерождение; священная земля всегда остается «материнским местом», через которое мужчины проходят для того, чтобы «родиться» заново.

Миф и обряд не только составляют основу мировоззрения аборигенов. Они также дают обоснование тому, что человеческая жизнь важна, что она имеет определенное значение, смысл. Человек рождается, живет и умирает, но это не конец: он остается в пределах схемы, которая мыслится вечной и понятной.

Миф как «рассказанный или пропетый обряд» объясняет то, что нужно знать людям об этой схеме. «Обряд показанный» передает более или менее то же самое, но только иным способом. Первый и второй способы выражения мифа (рассказ и инсценировка) соответствуют друг другу, но они не обязательно единообразны, так как существуют варианты мифа, да и обрядовые действия тоже не застрахованы от изменений или различных интерпретаций.

Многое в религии аборигенов, как мы видели, связано с проблемами, встающими перед человеком в жизни. В рассказах о прошлом и в надеждах на будущее люди черпают убежденность в том, что они не совсем беспомощны перед теми трудностями, которые им приходится преодолевать.

Мифы и обряды дают человеку уверенность, что он может в какой-то мере влиять на окружающие его враждебные силы. Подобные представления лежат и в основе колдовства: вера в то, что люди могут управлять чужими жизнями, насыщать увечье, болезнь или смерть.

Представления аборигенов об отношениях между людьми и другими живыми существами или же природой отражаются главным образом в системе тотемических верований и обрядов, которым приписывается сила, могущая влиять на воспроизводство людей, животных и растений, а также на поддержание естественной смены времен года. Но для того чтобы эти обряды достигли цели, необходима связь человека с некоторыми видами животных и растений или с определенными мифическими существами. Такое представление о близости человека и других живых существ или даже их частичное отождествление как бы смягчает суровость природного окружения, включает естественные явления в сферу привычного и понятного, знакомого каждому и предсказуемого. Другими словами, люди не находятся полностью во власти событий: они не так уязвимы, как может показаться.

Для того чтобы выжить, аборигенам необходимо было хорошо знать свое естественное окружение. Но они пошли еще дальше и установили с ним духовное родство, чтобы утвердиться в сознании законности своего собственного места в жизни и требований, предъявляемых к этому окружению. С одной стороны, представление аборигенов об этой взаимосвязи выражает их веру в единство и гармонию всего живого, с другой — оно подчеркивает первостепенное значение человеческой жизни.

Аборигены, как об этом упоминалось ранее, не стремятся к господству над своим окружением. Их священные места в большинстве случаев являются естественными: природные источники, скалы, скопления камней. Их памятники — не добавленные к ландшафту сооружения или конструкции, а часть самого ландшафта. Они живут не в созданном человеческими руками окружении, а в естественном, от которого часто чувствуют себя зависимыми. Их земля в целом была мало заселена даже в плодородных районах. Они не вносили сколько-нибудь существенных изменений в природу ни сами по себе, ни прямыми попытками перестроить ее. Вместо этого они основывали свое отношение к природе на ощущениях духовного и эмоционального родства с ней.

Мифические существа обосновали право аборигенов жить здесь, а вместе с ними такое же право получили обитатели окружающей их природы. Их связи с теми или другими живыми существами, а также с естественным окружением поделены между отдельными группами общества. Другими словами, они делят привилегию и обязанность поддерживать эти специфические отношения, что находит отражение в существовании различных тотемических групп или в ответственности отдельных групп за охрану определенных священных участков. Но эти связи человека с природным окружением должны постоянно обновляться, а единственный путь, посредством которого это возможно, — традиционно предписанный обряд. Мифология указывает, почему, а иногда и как нужно это делать; обряд же переводит все это в действие, совершаемое в определенном месте и в определенное время. Основной упор делается на отношение человека с его естественным окружением.

Но в обрядовой деятельности, как и в повседневной жизни, отношения между людьми или между человеком и природой имеют равную значимость. Существует несколько аспектов этого вопроса.

Первый: как отдельные люди или группы людей связаны с мифами, песнями, обрядами, священными участками земли и т. п., другими словами, кто ими владеет, контролирует их, исполняет, какие особые отношения связывают людей с мифическими существами.

Это непосредственно зависит от принадлежности людей к тем или иным объединениям: к локальной наследственной группе, социальному или тотемическому клану, племени и др. Общие верования, духовное, если не генеалогическое родство, коллективная ответственность за проведение священных обрядов, хранение священных эмблем и т. п. — все это, так же как и язык, лежит в основе социального самосознания, социального единства, общности интересов одной группы и отличает ее от другой.

Вместе с тем в определенном смысле это связано с разделением труда и сотрудничеством отдельных групп: каждая группа обладает какой-то частью целого обрядово-мифологического комп-

лекса, который входит в широкую сеть социальных отношений и общепринятых представлений о сущности человеческой жизни.

Таким образом, в обрядовой деятельности необходимо сотрудничество мужчин и женщин внутри не только отдельных сообществ, но и различных сообществ или их отдельных сегментов (половин, кланов, секций, подсекций). Сотрудничество может быть активным или пассивным, причем оно не подразумевает совместной деятельности обязательно в одном и том же месте и в то же самое время. Отдельные группы отвечают за определенные обряды или циклы обрядов, однако предполагается, что эти обряды и обрядовые циклы — часть большого целого, какими бы нечеткими ни были границы этого целого.

Несмотря на то что не все участвуют в обрядовой деятельности (это зависит от пола, возраста члена общества и вида обрядов), считается (иногда это отчетливо формулируется, иногда только подразумевается), что самые ответственные обряды служат обеспечению благополучия всех членов общества — мужчин, женщин и детей. Однако нередко одна часть общины (например, взрослые мужчины) пытается доминировать над другой (например, над женщинами и детьми), приписывая себе сверхъестественную власть. Здесь можно привести множество примеров. Женщин и детей убивали только за то, что они по незнанию пересекали «путь», по которому переносились секретные священные предметы (назовем хотя бы два района — Западную пустыню и р. Дейли). От мужчин — личных врагов избавлялись под предлогом ритуального наказания *мараинн*, а женам этих мужчин и их близким родственникам запрещали интересоваться судьбой погибших, угрожая аналогичным наказанием (западная и восточная части п-ова Арнемленд).

Но это неравноправие мужчин и женщин можно рассмотреть и с другой стороны. Именно мужчины несут ответственность за сохранение религиозной системы (точно так же, как именно они выполняют самую трудоемкую и рискованную работу — охотятся на крупную дичь или на крупных морских животных), они берут на себя более трудную «работу» и, таким образом, оставляют женщинам больше свободного времени для воспитания детей, обеспечения запасов овощей, мяса мелких животных и устриц. Мужчины фактически освобождают женщин от трудных обязанностей и защищают от тех опасностей, которым подвергаются люди в процессе общения со сверхъестественными силами.

Женщины иногда сами пользуются этим последним аргументом в аналогичной ситуации, когда исключают некоторых членов общины из своих церемоний *дьярада* или *явалью*, утверждая, что, например, «сила», вовлеченная в церемонию, слишком опасна для мальчиков, которых уже отняли от груди, и может оказать отрицательный эффект на детей. Основные священные предметы, такие, например, как шесты *гуари*, следует тщательно заворачивать и прятать, так как они могут стать причиной болезни

любого непосвященного человека, который возьмет их в руки или только пройдет мимо. А согласно некоторым утверждениям, девушка, рассказав об обряде не участвующим в нем лицам, особенно мужчинам, может заболеть или даже умереть: «Мунгамунга сделает с ней что-то, когда она будет спать».

Второй аспект касается того, как социальные отношения отображаются в многочисленных мифах и обрядовых представлениях, что говорится в мифах и обрядах о создании различных общественных объединений, о правилах поведения людей, о нарушениях этих правил и наказаниях за них, о моделях поведения, которые осуждаются или одобряются. Часто мифические персонажи совершают такие поступки, которые обычно недопустимы для людей: брат и сестра совершают кровосмешение, брат убивает брата, женщина пытается склонить к сожителю своего зятя и т. п. Неправильное поведение в мифе как бы утверждает правильные нормы поведения в жизни, или же рассказы о недопустимых поступках выражают тайные желания самих рассказчиков, а то и просто отражают какие-то реальные события. В любом случае таких характерных примеров «неправильного» поведения намного меньше, чем «правильного», «хорошего». В последних примерах показаны модели разделения труда между полами в обрядовой и повседневной деятельности, рассказывается о природе брака, семейных отношений и связанных с ними обязательствах и т. п. Вся панорама общественной и культурной жизни либо показывается непосредственно, либо подразумевается символически в мифе и обряде или же в объяснениях и комментариях к ним.

Религиозные системы аборигенов неразрывно связаны с их экономической системой не только потому, что преследуют непосредственные хозяйственные цели (например, увеличение запасов пищи). Вся организация обрядовой деятельности должна рассматриваться в связи со сложной сетью экономических обязательств, взаимных обязанностей, дарений, так же как обучения и изучения. Но эти системы дают также и моральную основу деятельности — комплекс фундаментальных принципов, в соответствии с которыми направляется поведение. Авторитет священного, авторитет, который базируется на религии или выводится из сферы сверхъестественного, — это мощный фактор в управлении обществом, и в особенности обществом австралийских аборигенов.

МАГИЯ И КОЛДОВСТВО

Магия основывается на вере в то, что, используя особые приемы, человек может управлять сверхъестественными силами. Магическое действие включает четыре главных элемента: материальный предмет или вещество, т. е. инструмент; словесное заклинание — просьбу или требование, с которыми обращаются к сверхъестественным существам; определенные действия и движения без слов — обряд. Каждый из этих трех элементов может быть использован в любой ситуации. И, наконец, четвертым элементом является сам исполнитель.

Дюркгейм считал религию в своей основе — как по происхождению, так и по внешним признакам — явлением социальным. Религиозное чувство он определял как «коллективное сознание» или как чувство, обеспечивающее социальное единство, и поэтому он особенно подчеркивал индивидуальный характер магии (в противоположность коллективному характеру религии). Он рассматривал магию как личное дело индивидуальных исполнителей, заботящихся лишь об обеспечении своих интересов, а это он считал антисоциальным явлением, противопоставленным благополучию большой группы людей. С таким определением трудно согласиться. Малиновский [1926] так формулирует свое понимание магии: любой магический акт в отличие от религиозного обряда имеет определенную практическую, близкую цель. Но при таком определении из категории религиозных явлений пришлось бы исключить обряды инициации, обряды *интичиума*, направленные на умножение животных, растений, а также погребальные обряды, которые тоже преследуют определенную цель.

Многие антропологи писали о магии. Мы не будем здесь рассматривать их позиции, следует только отметить, что классификация Фёрса [1938—1956, с. 156] имеет прямое отношение к содержанию данной главы. Все магические действия он разделил на три группы. Первая — это продуцирующая магия: обряды плодородия, размножения животных и растений, вызывания дождя, любовная магия и т. д. Вторая — магия защиты, как, например, лечение больных, противодействие различным несчастьям и стихийным бедствиям и т. п. И третья — это магия разрушения, имеющая целью навлечь болезнь, причинить вред или вызвать

смерть человека, уничтожить урожай и т. д. Обряд вызывания дождя может быть в некоторых случаях также отнесен к этой категории. Обряды, относящиеся к двум первым группам, часто называют белой или благотворной магией, к третьей — черной или вредоносной магией. Однако, когда мы рассматриваем их в более широком плане, оставляя в стороне намерение исполнителя, разграничить эти группы оказывается не очень просто. В некоторых случаях последствия веры в черную магию могут оказаться вполне благотворными, а последствия веры в белую магию — пагубными. Говоря о вредоносной магии у аборигенов Австралии, мы обычно называем ее колдовством, а не ведовством. Исполнителя или организатора колдовского обряда, или обряда вредоносной магии, обычно называют колдуном; человека, который более или менее регулярно исполняет обряды благотворной магии, обычно называют знахарем. Знахари иногда действуют как колдуны, и наоборот. В зависимости от того, кем он сам хочет казаться, и от того, благодарят или ругают его, он предстает как знахарь или колдун.

ВЕРА В МАГИЮ

Часто задают вопрос: «Действительно ли аборигены могут колдовать?» Стоит ли отвечать на этот вопрос? Если они верят, что магия приводит к тем результатам, которых они ожидали, то это имеет почти те же самые социальные последствия, как если бы она фактически приводила к этим результатам. Эта вера играет большую роль в жизни аборигенов, оказывая влияние на их взаимоотношения.

У аборигенов Австралии, так же как и у многих других народов мира, имеются обряды, которые отправляются либо в одиночку, либо коллективно. Обряды, которые представляют собой попытки управлять естественными силами природы или влиять на них, например религиозно-магические церемонии на п-ове Арнемленд — их устраивают, чтобы вызвать дожди, увеличить количество животных, ускорить рост растений, — нашим обществом реально не воспринимаются. Обряды, которые преследуют цель как-то управлять поведением человека или влиять на его судьбу, уже не столь бессмысленны с объективной точки зрения и, во всяком случае, не безрезультатны. Человек, который намеревается повлиять на другого или повредить ему с помощью магии, скорее всего постарается, чтобы его намерения стали известны намеченной жертве. Неограниченной веры в силу соответствующего обряда или заклинания может быть вполне достаточно. Довольно легко оправдать и неудачу обряда, сославшись на то, что «что-то произошло не так»: то ли ритуал или заклинание не были проведены соответствующим образом, то ли противодействующая магия оказалась слишком сильной, то ли исполнитель

не был соответствующим образом подготовлен к совершению обряда. Например, он мог спать с женой перед тем, как идти на рыбную ловлю или на охоту, или не строго придерживался каких-нибудь табу.

Но настоящая вера в силу магии и колдовства достигается благодаря имеющимся примерам их положительных результатов. Так, колдун, вызывающий дождь, приурочивает свои магические действия к началу периода дождей. Мы могли бы сказать, что тогда дождь пошел бы в любом случае, независимо от того, совершался магический обряд вызывания дождя или нет. Но это только потому, что мы исключаем магию как возможную причину действительного выпадения дождя. Точно таким же образом мы считаем, что магия не может способствовать увеличению количества животных или съедобных растений. Мы ищем другие объяснения, которые не принимают во внимание магию, и считаем не относящимся к делу тот факт, что обряды исполнены как раз в то время, когда различные виды животных и растений размножаются и растут.

С той же самой меркой мы подходим к несчастьям, случающимся с людьми. В целом мы предпочитаем находить рациональные объяснения. Когда же мы сталкиваемся с такими фактами, которым мы не в силах дать рациональное объяснение, мы начинаем говорить о случайности, роке или, может быть, «о божьей воле». Но многие общества, включая австралийских аборигенов, ищут ответ в отношениях между людьми. В любом обществе имеют место болезни, смерть, несчастные случаи и увечья, и они могут быть восприняты как результат колдовства. Физическая причина этого может казаться достаточно простой: смерть случилась в результате нападения крокодила или змеи, например, или увечья были получены в результате падения с дерева. Но это может рассматриваться как вторичная причина или следствие, а настоящая причина может заключаться в другом. Почему крокодил или змея напали именно на этого человека? Почему именно этот человек упал с дерева? Это и есть те вопросы, ответы на которые ищут в применении колдовства. Вообще говоря, возможность непредвиденного случая исключается, и фактически такие события рассматриваются на социальном уровне, где ответы заключены в трениях и антагонизме, присущих каждой общественной формации. Даже ранение или смерть во время драки можно рассмотреть в этом свете: непосредственная причина — удар копьем, но главная — враждебные действия третьего лица, которое заранее подготовило такую ситуацию и устроило так, что жертва оказалась в нужном месте и в нужное время.

Вера в колдовство и другие формы магии, таким образом, допускает, что человек может до некоторой степени управлять естественными и сверхъестественными силами. В магии выражена попытка перевести все, казалось бы, непредсказуемое и необъяснимое в сфере предсказуемого и известного, дать объяснение

всему тому, что случается с людьми. Но это в то же время является одной из функций религии.

Важно помнить, что, хотя общественное сознание аборигенов и следует признать в некотором смысле пронизанным представлениями, связанными с магией, или, может быть, было бы лучше сказать религиозно-магическими представлениями, неверно считать аборигенов одержимыми манией колдовства. Вера в колдовство продолжает существовать, несмотря на обширные контакты с чужеземцами, в то время как другие стороны традиционной жизни аборигенов исчезли. Но люди отнюдь не живут в постоянном страхе стать жертвой колдовства, и колдуны не прячутся за каждым кустом, хотя такое впечатление и может сложиться при чтении некоторых книг об аборигенах.

ЗНАХАРЬ-КОЛДУН

О магии и колдовстве у аборигенов Австралии написано много трудов. Среди наиболее поздних исследований можно назвать книги Уорнера [1937—1958], Элькина [1945; 1954], Р. и К. Берндт [1942—1945]. Особенно интересной является работа Элькина, поскольку она представляет единственный общий обзор по этой теме: «Аборигены высокого звания» («Aboriginal Men of High Degree»). Название книги имеет глубокий смысл. Оно подразумевает, что эти люди обладают такими знаниями, которые поднимают их над рядовыми членами их общества, и что эти знания приобретены благодаря значительным усилиям с их стороны.

«Люди высокого звания» — это лекари, «мудрецы» или знахари.

В книге Элькина речь идет главным образом о людях этой категории, а не о колдунах. В повседневной жизни нет четкого разграничения между знахарями и колдунами, хотя для каждого из них существует определенное название; Каберри [1939, с. 250—251], например, различает колдунов и *барамамбилов*, или *барамамбинов*, которые занимаются главным образом лечением людей. В племени гувинггу, в западной части п-ова Арнемленд, знахаря называют *маргиджбу*, а колдуна — *мангоранг* [см. также: Дуглас, 1959 (для Западной пустыни) и Уорнер, 1937—1958, с. 193 и сл. (для северо-восточной части п-ова Арнемленд)]. В Большой пустыне Виктория и в большей части Западной пустыни знахарей и колдунов называют *джинджин*, *мабанба* (слово, производное от названия особого диска *мабан*) и *нанггаринггу* (происходит от слова «высасывать»). Они сочетают лечение болезней и оказание помощи жертвам колдовства с практикой вредоносной магии. В племени вурадьери знахарей называли *вирунган*, т. е. «могущественный человек», или *бугиндья* — «дух», или «дух урагана», так как считалось, что обычно дух знахаря передвигается с ураганом; или же *джигавилан*, или *валамира*, т. е. «умный чело-

век». Причем слово *валамира* означало не просто умный человек, проникательный, хитрый, ловкий, а наделенный особыми дарованиями и обладающий способностью совершать чудесные превращения с помощью сверхъестественных, нематериальных сил. Знахари называли также *валамирадалмай* — «один из тех, кому дана мудрость». У аборигенов племени вурадьери знахарь являлся также и колдуном.

В представлениях аборигенов, знахари и колдуны наделены сверхчеловеческими или сверхъестественными силами. В Большой пустыне Виктория эти силы считаются связанными с магическим диском *мабан*. Злые силы носят название *эрадьи*. В восточной части п-ова Арнемленд эквивалентом *эрадьи* является слово *дал*, т. е. «сила» или «мощь».

Не каждый может стать знахарем. Считается, что это доступно только особенно одаренным людям. Но чтобы получить признание, такой человек должен пройти особое посвящение, значительно отличающееся от обычных обрядов возрастной инициации. В ряде районов также считается, что и колдуну необходимо пройти через специальные обряды или пережить таинственное превращение. Обычно знахарями и колдунами бывают мужчины, женщины — очень редко.

Но людей, которые считаются настоящими колдунами или знахарями, не много по сравнению с теми, кто по мере надобности практикует различные магические приемы в повседневной жизни (проводит несложные обряды любовной магии, «использует» общеизвестные средства вредоносной магии и т. п.), не являясь признанным специалистом в этой области.

Инициация знахарей

Этот особый вид инициации является в основном сходным для всего Австралийского континента.

У аборигенов племени вурадьери считается, что человек не может быть допущен к такой инициации, пока он не стал социально взрослым [Берндт Р., 1947]. С раннего детства у него должны проявляться особые наклонности к «профессии». Он должен находиться в тесном контакте с пользующимся известностью «специалистом» в течение определенного испытательного срока, во время которого он получает некоторые познания и дух его участвует в ночных «странствиях» учителя. Позже при исполнении особой магической песни в него «внедряется» некая мистическая сила, или дух, тотем (*бала*), который будет его помощником. После этого его обучают магической песне и целому ряду ритуальных действий, которые он должен будет совершить, чтобы в случае необходимости изжить из себя этого *бала*. По прошествии нескольких лет великий Байами (см. главу VI) объявляет во сне отцу или деду молодого человека, что он хочет взять мальчика к себе. После этого молодого человека приводят на определен-

ное место, посвященное Байами. Там присутствуют и другие ученики со своими опекунами. Байами выходит к ним после исполнения магической песни. Он отличается от других людей только блеском глаз, а изо рта его течет священная вода, которую называют *гали*, или «великая сила» (говорят, что это расплавленные кристаллы кварца). Священная вода попадает на учеников, и спустя некоторое время у них вырастают крылья, и ученики готовы к тому, чтобы Байами учил их летать. Он показывает им, как нужно пользоваться кристаллами кварца, вплавляет маленькие кусочки кварца в лоб каждого ученика, чтобы их зрение было подобно рентгену. Извлекая огонь из своего тела, Байами передает его ученикам, приказывает им опалить крылья и возвратиться к своим опекунам. Во время последнего обряда он снова их навещает. На этот раз он в каждого из своих учеников вводит толстый жгут, сделанный из сухожилий. Этот жгут, *маула*, знахари используют для различных целей. Затем наступает период, когда ученики пробуют свою силу, и только после этого они возвращаются на стоянку как уже сформировавшиеся знахари [Хауитт, 1904, с. 355—425; Элькин, 1945].

В племени диери право заниматься лечебной магией, как и колдовством, любое лицо получает только после специальной подготовки [Берндт Р. и Фогельзанг, 1941]. Кандидат должен почувствовать после обряда подрезания, что он хочет стать знахарем (*гунги*). Через какое-то время после обучения у профессионального знахаря *гунги* молодой знахарь получает от духа, называемого *гудьи*, право считаться им. Этот дух принимает различные формы, превращаясь в птицу, зверя или *вилли-вилли*. Аборигены племени диери, как и ряда других племен, не любят этот ветер и даже боятся его. Хауитт [1904, с. 446] сообщает, что один абориген из племени арабана гонялся за этим ветром, пытаясь убить *гудьи* бумерангом. Позднее абориген рассказывал, что, когда он сражался с этим духом, тот рычал на него, а спустя некоторое время абориген умер. Аборигены-диери рассказывают, что человека, которого «делают» знахарем, особым образом **разрисовывают**, и «опытный» *гунги* уводит его в буш, где будущий знахарь проводит определенное время в уединении и общается с представителями потустороннего мира. Когда он покидает стоянку, родители оплакивают его, а он старается совершенно забыть образ жизни, который он вел до сих пор. Он впадает в состояние депрессии, и в это время дух посещает его и заменяет человеческий разум «разумом *гунги*». На следующий день дух возвращается и исполняет некоторые обряды. А днем позже дух завершает «создание» знахаря, вручая своему ученику особые дары, обладающие магической силой; они используются при исполнении магических обрядов. Теперь кандидат в знахари переродился. Считается, что, исполняя особые обряды, дух *гудьи* помещает в живот будущего знахаря дух змеи. Говорят также, что во время посвящения кандидат в знахари посещает Небесный

мир. По данным Зиберта, которые приводит Хауитт [1904, с. 359], аборигены думают, что *гунги* могут подниматься в Небесный мир с помощью волосяного шнура; там, на небе, они пьют воду, которая дает им силу.

У аборигенов племени нгадьюри, на севере Южной Австралии, кандидат в знахари тоже проникает в потусторонний мир, говорит с духами, вызывает у себя видения. В течение всего периода уединения он считается мертвым, а после завершения обрядов инициации он перерождается в *миндаба* — знахаря. В племени нгадьюри могут стать знахарями и женщины, пройдя такое же посвящение. Женщины-знахари обладают теми же способностями, что и мужчины.

В Большой пустыне Виктория имеется по крайней мере два водоема, у которых происходит посвящение в знахари (*дындьины*) [Берндт Р., 1942—1945, по см.: Элькин, 1954, с. 284—294]. Одним из них является источник *габи* Дьябуди, западнее Улдеа, вторым — оз. Дарлот, в Западной Австралии. Подобно ряду других водоемов этого района, оба ассоциируются, в представлениях аборигенов, с Вонамби — Змеей-Радугой. По рассказам аборигенов, во время посвящения кандидат в знахари покидает свою стоянку в сопровождении только *дындьинов* — знахарей. Все его друзья и близкие родственники оплакивают его, как покойника. Кандидат готовится стать могущественным *дарамара*, что означает «порезанный на части». Когда группа подходит к водоему, кандидату завязывают глаза и подводят к самой воде. Вонамби (Змея-Радуга), уже поджидающая будущего знахаря, заглатывает его. *Дындьины* возвращаются на стоянку. Через некоторое время они приносят еду для Змеи-Радуги. Она принимает пищу и в ответ выплевывает посвящаемого так, что он падает недалеко от одной из расселин. *Дындьины* отправляются искать его, осматривая одну расселину за другой, пока не обнаруживают его превратившимся в маленького ребенка; они спешат назад к месту стоянки, неся его на руках.

Затем совершается обряд огня: вокруг ребенка раскладываются костры, от тепла которых он начинает быстро расти и превращается во взрослого человека. Следующая ступень — обряд разрезания или «отрезания» всех членов острым камнем *эрадьи*. Перед этим обрядом человек впадает в бессознательное состояние или вызывает у себя различные видения. В каждую из отрезанных частей его тела вкладывают маленький диск из перламутровой раковины — *мабан*, — обладающий животворными качествами. Благодаря их действию отрезанные конечности срастаются. Эти диски вставляют также посвящаемому в уши и в челюсти, для того чтобы он мог понимать и говорить на всех языках (хотя на собственном опыте мы убедились, что это не помогло ни одному из аборигенов с английским языком), говорить с духами и со всеми живыми существами; в голову — чтобы он обладал зрением, подобным рентгену, и даром предвидения; а также в жи-

вот — чтобы сделать его неуязвимым. После этого его поднимают. Так завершается его инициация, но по возвращении на основную стоянку он должен пройти еще одно испытание: все мужчины, прошедшие обряды инициации, бросают в него копья. Согласно существующему представлению, копья не должны касаться его. Они все пролетают мимо, так как он защищен *мабанами*.

В районе Биррундулу, на Северной Территории, по имеющейся информации, посвящение в знахари проводится примерно так же, как описано выше, за исключением того, что кандидат в знахари летает по воздуху верхом на Змее-Радуге. В восточной части района Кимберли, по Каберри [1939, с. 213, 217], колдун узнает премудрости своего «ремесла» от Змеи-Радуги и от *дьюари* — духов мертвых; женщины в этом районе не могут стать колдуньей, но она может пользоваться особым белым веществом, или «ядом», при совершении мести. Элькин [1945] описал бытующие у аборигенов представления о связях знахарей со Змеей-Радугой и другими змеями, Уорнер [1937—1958, с. 213—216] — представления о духовных превращениях, благодаря которым абориген в Северо-Восточном Арнемленде приобретает способность совершать магические действия.

У аборигенов племени гунвинггу, в западной части п-ова Арнемленд, знахарь получает магическую силу главным образом от духов мертвых. Он может быть тесно связан с одним или несколькими духами, используя их как оракулов, к которым он обращается за нужной информацией и советами. В других случаях магическая сила входит в него самого и он обходится уже без содействия духов. Обычно это происходит так: мужчина, охотясь в одиночестве, вдруг сталкивается с духом одного из своих ближайших родственников — отца или дяди, матери или ее брата, сына или племянника, деда или бабушки. Сразу же его копье и копьеметалка падают из рук, а он сам валится на землю. Он лежит слабый, неспособный двигаться и не сводит глаз с духа, который говорит: «Сын мой (или отец, или племянник, как это подходит к случаю), я вернулся, чтобы найти тебя. Я хочу дать тебе силу и сделать тебя *маргидьбу*!» Дух вводит ему в голову маленький тонкий прут, напоминающий бамбуковое копьё, и вдыхает в его тело силу, которую он может использовать для лечения людей. Человек не в состоянии говорить, и потому в ответ он только кивает головой. Затем дух дует на него снова и делает его совершенно неуязвимым; он медленно встает на ноги, как после долгого сна. Этот дар считается неотъемлемым; никакие последующие ссоры с духом не могут лишить человека этого дара. Однако некоторые из *маргидьбу* обладают большей силой, чем другие. Человек, «наполненный силой», может излечивать больного, преследуя его дух; пока больной спит, он ловит духа и возвращает в тело больного: считается, что тело без оживляющего духа беспомощно. Или знахарь может унести своего пациента, пока он спит, в другой мир, за облака, и лечить его там.

Кроме этого *маргидьбу* владеет физическими средствами диагностики и лечения, он, например, умеет делать «массаж», рекомендует лечебные купания и соответствующие «лекарства». Но многое зависит и от пациента: он должен верить знахарю, как и сам *маргидьбу* должен быть уверен в своих силах. Некоторые знахари отказываются лечить больных, когда считают исход безнадежным, объясняя это тем, что их «позвали слишком поздно», или же когда сам больной и его родственники не хотят помочь знахарю. Иногда знахари определяют серьезность болезни выдергиванием у больного волос: если волосы не выдергиваются, больной будет жить; если же легко выдергиваются, то больного лечить бесполезно. Волной, в свою очередь, может отказаться от услуг лекаря, если сочтет их слишком дорогими.

Рохейм [1945] также затрагивает эту тему. Спенсер и Гиллен [1938, с. 522—533] выделяют три самостоятельные «школы» подготовки знахарей в зависимости от того, кто осуществляет посвящение: *ирунтариния* — духи-двойники племенных предков; *орунча* — особый тип духов, существа злобные, но связанные с Миром сновидений; наконец, другие знахари. В первом случае дух (*ирунтариния*) пронзает язык кандидата; у Спенсера и Гиллена есть фотография аборигена, который показывает дырку в языке. *Ирунтариния* совершает также и другие ритуальные действия, посвящаемый должен соблюдать некоторые табу. Духи *орунча* делают колдунами как мужчин, так и женщин. Причем женщин иногда посвящают в первую очередь. Форма инициации та же самая. В третьем случае кристаллы, взятые у опытных знахарей, передают кандидату; их помещают под ноготь пальца; обычно кристаллы содержат воду. Кроме того, кандидату надрезают язык. Он также должен соблюдать ряд табу.

Главное место в рассказах аборигенов о том, как происходит инициация знахаря или колдуна, занимают ритуальная смерть и последующее воскрешение умершего уже другим человеком, сильным и способным выполнять свои профессиональные задачи. Аборигены убеждены, что колдун приобретает свою магическую силу благодаря каким-то мистическим превращениям. Знахарям и колдунам в различных районах приписываются различные способности и умения. В своей группе такого человека считают проводцем, способным предсказывать грядущие события и давать мудрые советы или же лечить больных, вызывать дождь, определять убийцу и противодействовать чужой магии. При лечении знахарь наряду со специальными обрядами, заклинаниями, массажами использует целый ряд разнообразных «магических» предметов, таких, как кристаллы кварца, перламутровые раковины, австралиты, кости и камни. В нижнем течении р. Муррей, в Южной Австралии, знахари лечат больных окуриванием дымом лекарственных растений. Делая предсказания, знахарь полагается в основном на небольшой диск из перламутровой раковины и ставит диагноз при помощи своего подобного рентгену зрения. Або-

ригены верят, что знахарь обладает способностью гипнотизировать или передавать мысли на расстояние и угадывать чужие мысли, что он употребляет магический жгут, сделанный из пуповины, или пользуется помощью духа, который ассоциируется с его тотемом. Колдуна считают способным видеть духов и разговаривать с ними, а также вызывать галлюцинации, летать или ходить необычайно быстро, считают способным становиться невидимым, превращаться в дым, дуновение ветра или в пресмыкающееся. В западной части п-ова Арнемленд аборигены верят, что люди, обладающие такой силой, могут ловить мух, которые летают над ними, для того чтобы приблизиться к кому-либо незамеченным, или могут наслать рой жалящих насекомых на противника. Рассказывают, что во время специальных обрядов, устраивающихся в племени вурадьери, знахари ложатся на спину под деревьями и с помощью магической песни вытягивают свои жгуты *маула*, жгуты тянутся вверх и по ним знахари взбираются на вершины деревьев. Элькин, в частности, приводит рассказы о подобных трюках.

БЕЛАЯ МАГИЯ

Самые распространенные виды белой, или благотворной, магии связаны с охотой, собиранием пищи и рыбной ловлей, вызыванием дождя и попытками управлять погодой. Сюда также относятся любовная магия, магия ревности, лечебная магия, магическое определение убийц, магия, направленная на прекращение ссор, предотвращение несчастий, магические действия с целью обезвредить врага, отпугивать змей и т. п. Вызывание дождя — вид магии, которому придается очень большое значение, особенно в пустынных районах. Обычно оно бывает санкционировано всей группой. В Большой пустыне Виктория знахаря часто можно опознать по небольшому мешочку, прикрепленному к бороде. В нем он хранит такие предметы, как кристаллы кварца, перламутровые раковины, австралиты. Для того чтобы вызвать дождь, он рассыпает содержимое своего маленького мешочка и поет над ним. Почти во всех районах Австралии перламутр ассоциируется с водой, Змеей-Радугой, с облаками и дождем.

Существует еще два способа вызывания дождя в этом пустынном районе. Первый: с кусочка перламутровой раковины соскабливают верхний слой и смешивают образующуюся пудру со свежей травой, затем выплевывают эту смесь в ту сторону, откуда ждут дождя; вся эта процедура сопровождается пением. Второй: совершается специальный обряд, участники которого надевают ожерелья из кусочков перламутровой раковины — говорят, что это привлекает дождь, — и, как только падает несколько капель, *дъиндъин* жестами призывает дождь прийти. Начинается ливень. Вечером того же дня проводят другой обряд, участники которого

падают головные уборы, изображающие Вонамби — Змею-Радугу.

У аборигенов племени диери дождь ассоциируется с *мурамура* Дарана (см. главу VI) или с некоторыми другими *мурамура*. Совершают кровопускание, которое символизирует дождь, а пушинки, подброшенные кверху, символизируют плывущие облака. В этом обряде *гунги* непосредственно призывает на помощь силу Дарана. Дождь могут вызвать также и другими способами. Считается, что для этой цели очень эффективны крайняя плоть, тщательно сберегаемая после обряда обрезания, или, например, жир гоаны. Втираемый в тело юноши жир якобы вызывает испарения, формирование облаков, и, таким образом, получают дождь. В племени *вурадьери* знахарь с помощью своего специального жгута *маулва* будто бы может проникнуть в Небесный мир и достать воду из находящегося там неисчерпаемого запаса (Вантапгангура, жилище Байами и тотемических предков). В племени *аранда*, хотя и существует несколько несвященных церемоний, связанных с вызыванием дождя, главной является священная церемония *интичиума*, посвященная тотему воды [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 189—193].

В районе Кимберли дождь ассоциируется с Галеру — Змеей-Радугой. Как пишет Каберри [1939, с. 206], «большие кольца змеи заключают в себе источник человеческой жизни, магической силы и плодородия, приносимого на землю дождем». Только старики и прошедшие посвящение колдуны и знахари могут приближаться к Змее-Радуге. «Белые камни или перламутровые раковины дробят, заворачивают в траву и опускают в лунку с водой, для того чтобы вызвать дождь». В племени *волмери*, также в районе Кимберли, устраивают церемонию, в которой принимают участие как мужчины, так и женщины. В северо-восточной части п-ова Арнемленд одним из главных мифических образов, ассоциируемых с дождем, является Горный Питон, Юлунггул (см. главу VI). Знахарь может пытаться побудить Юлунггула послать дождь или прекратить его, но в повседневной практике какие-либо специальные магические обряды отсутствуют, кроме тех, которые входят как составная часть в крупные церемонии с более широкой направленностью. В западной части п-ова Арнемленд, у аборигенов племени *гунвинггу* и других, живущих в низменных районах, подверженных наводнениям, нет магических обрядов вызывания дождя; напротив, усилия аборигенов здесь направлены на предотвращение наводнений. Только южные *гунвинггу* и их соседи, которые живут среди холмов и скал, практикуют обряды вызывания дождя.

ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ

Обряды любовной магии в той или иной форме, в одиночном или групповом исполнении широко распространены у аборигенов Австралии. Нельзя провести четкой границы между простыми

любовными песнями и теми, которые носят чисто магический характер и исполняются мужчинами или женщинами, старающимися привлечь своих избранников. В большей части Западной пустыни, а также на обширной территории от Восточного Кимберли до Ньюкасл-Уотерса и района р. Катерин женские тайные церемонии имеют прямое отношение к любовной магии. Каберри [1939, с. 255—268] описывает церемонию *йилбинды*, во время которой проводятся обряды, символизирующие весь процесс ухаживания, заканчивающийся половым актом. К. Берндт [1950а] описала церемонии *дьярада*, *йилбинды* и *явалью*, которые включают в себя как обряды исцеления больных, так и любовную магию и тесно связаны с мифологией (см. главу V). Мужчины и женщины чаще всего проводят обряды *дьярада* раздельно; но иногда совершают и общие церемонии. Тогда магические песни исполняются одновременно и мужчинами и женщинами, расположившимися неподалеку друг от друга. На Северной Территории любовные обряды, исполняемые мужчинами, иногда называют *удудью*, а в Центральной и Южной Австралии — *йилбинды*. Не имеющие священного характера и священные религиозно-магические обряды *дьярада*, которые, между прочим, часто включаются в священные церемонии Кунапипи, пришли в Северо-Восточный Арнемленд с юга.

Известны два длинных цикла любовных песен — песни р. Роз и о-вов Гоулберн, но они не обладают магическими свойствами, а служат лишь средством выражения личного чувства; то же самое относится и к циклу песен о повседневной жизни в западной части п-ова Арнемленд (см. главу V). У аборигенов Арнемленда один из самых простых способов применить любовную магию — бросить в сумку приглянувшейся женщины особый шнурок, к которому прикреплены перья. Если мужчина принадлежит к половине *дуа*, а понравившаяся ему женщина — к половине *йиридьа*, то мужчина просит другую женщину, которой он доверяет, положить в сумку своей избранницы шнурок с белыми перьями попугая или веревку из шерсти поссума; женщине, принадлежащей к половине *дуа*, в сумку кладут шнурок с перьями красного длиннохвостого попугая. Затем через посредника обмениваются посланиями и назначают свидание. Если ревнивый муж имеет привычку проверять корзинки или сумку своей жены, он сразу же обнаруживает связку перьев, что обязательно вызывает ссору.

У мужчин есть и другие способы привлечь внимание женщин. Например, они используют небольшие деревянные предметы, к которым привязан шнурок с перьями. Мужчины половины *йиридьа* изготавливают модели якорей, таких, какие были у высадившихся на австралийском побережье индонезийцев. Мужчины половины *дуа* делают чучела голов чаек или других птиц, иногда держащих в клюве небольших червей, мышей или рыб, вылепленных из воска. Это как бы символизирует желание мужчины «поймать» ту женщину, которую он избрал. Кроме того, в любовной

магии используются маленькие фигурки мужчин и женщин, предающихся любви.

Один из обрядов любовной магии заключается в следующем: мужчина кладет якорь или голову птицы у стоянки избранной женщины и с помощью двух приятелей разматывает веревку, прикрепленную к этому предмету, до общего лагеря, затем садится и поет песни, связанные с этим магическим предметом и с любовной магией в целом. Это публичное выражение его чувств. Девушка в это время находится на своей стоянке среди родственников, на голове у нее повязка с перьями, к которой прикреплены подвески, также сделанные из перьев. Через некоторое время мужчина начинает сматывать веревку в клубок, подтягивая к себе якорь или голову птицы, и, как считается, одновременно к нему приходит и расположение девушки. Обряд может быть совершен несколько раз до тех пор, пока девушка не придет на стоянку мужчины.

Существует другой вариант этого обряда. Якорь или голова птицы прикрепляют к волосам девушки или привязывают к ее руке — это означает, что девушка на виду у всех «поймана на крючок» и «притянута» к мужчине. И еще один вариант этого же обряда: веревка без каких-либо предметов просто разложена на земле так, что один конец ее находится на стоянке девушки, а другой — на стоянке мужчины. В этом случае считается, что у девушки нет выбора, она должна идти к мужчине, так как он поймал не только ее, но и ее душу. Похожий обряд выполняется тайно, если женщина замужем.

В западной части п-ова Арнемленд обряды любовной магии совершаются иначе: мужчина рисует свою избранницу на стене каменной пещеры. Если он хочет привлечь женщину, которая не отвечает ему взаимностью, он идет в уединенное место и рисует ее и себя совершающими половой акт. Как говорят, в ту же самую ночь женщина придет на стоянку мужчины; но, для того чтобы и дальше сохранить ее привязанность, мужчина должен время от времени дотрагиваться до своего рисунка. Так рассказывают об этих обрядах, но вряд ли кто-нибудь действительно исполняет их. Скорее всего аборигены только говорят, что прибегают к любовной магии.

В племени аранда, по Спенсеру и Гиллену [1938, с. 541—543], с помощью любовной магии приобретают жен; и мужчина имеет право использовать ее только для привлечения тех женщин, которые по существующим законам могут быть его женами. При совершении одного из таких обрядов мужчина вырезает символ своего тотема на небольшой деревянной *чуринге*-гуделке, называемой *наматвинна*. Вместе с двумя помощниками он уносит *чурингу* в заросли. Всю ночь они поют песни, приглашая женщину прийти к мужчине, и наконец на рассвете начинают вращать *чурингу*-гуделку. Говорят, что жужжащий звук, который при этом получается, дойдет до женщины, как бы далеко она ни находи-

лась: звуки *чуринги* заставляют женщину думать о мужчине, и в конце концов она приходит к нему. Этот же обряд совершается при тайном побеге, если только мужчина и женщина находятся в таких родственных отношениях, при которых допускается брак. В другом обряде любовной магии мужчина, старающийся привлечь женщину, делает магическую головную повязку, называемую *чилара*, разрисовывает ее, поет над ней магические песни, затем надевает ее и идет в основной лагерь, чтобы понравившаяся ему женщина видела повязку; она не может устоять перед такими чарами и ночью тайно приходит на стоянку мужчины. Кроме того, мужчина может заколдовать кусок перламутровой раковины *лонкалонка*: при помощи магических песен он загоняет в раковину молнию, затем привязывает раковину к палке-копалке и оставляет на площадке для танцев до вечера. Вечером, во время танцев, он носит этот кусок перламутровой раковины как фаллокрипт. И только одна женщина — та, к которой он стремится, — видит вспышки молнии в раковине, его желание передается ей, и при первой возможности она приходит на стоянку мужчины или убегает с ним. Другой магический прием связан с использованием «туземного рожка», как Спенсер и Гиллен называют его, возможно, это разновидность трубы *диджериду*. Во время специального обряда мужчина держит рожок в дыме костра, произносит заклинания и глотает немного дыма; позднее, на вечерней церемонии, он дует в рожок, и женщину, которую он хочет околдовать, непреодолимо тянет к нему.

В Улдеа любовную магию связывают с обычаем *вонги* (см. главу V). Женщины применяют ее, так же как и мужчины, для того чтобы вызвать или возобновить любовь партнера. Имеется довольно широкий круг обрядов, основывающихся на мифологических представлениях, связанных с главными мифическими существами, такими, как Вади Гудьяра, Ньирана и Юлана.

Эти обряды делят на три категории. К первой категории относятся обряды любовной магии, совершаемые мужчинами. В одном из обрядов этой категории исполняют магические песни над прядью волос девушки. В другом — мужчина тайно уходит в заросли, где изображает на песке двух змей, самца и самку, а между ними специальный знак, символизирующий девушку, после чего начинает петь магические песни. Еще один обряд связан с применением магической головной повязки вроде той, что описана Спенсером и Гилленом. Если женщина время от времени бросает взгляды на мужчину и поддразнивает его, значит, она хочет прийти к нему, тогда мужчина уходит в заросли и поет ей магические песни, в некоторых случаях он сначала рисует на своей груди двух змей, самца и самку, и знак, символизирующий девушку, а затем начинает петь.

Основными, однако, считаются два других обряда — *урумбела* и *мадаги*. Во время совершения обряда *урумбела* используются два каменных предмета, по преданию первоначально принад-

лежавших Вади Гудьяра. Их кладут на землю и поют магические песни. Как говорят аборигены, этого вполне достаточно, чтобы привлечь женщину. Кроме этого мужчина еще делает небольшую магическую гуделку, называемую *бубибу* или *мадаги*, и вырезает на ней двух змей со знаком, символизирующим девушку, а затем начинает вращать ее, аккомпанируя пению. Девушке передается его желание, и она приходит к нему. Обряд *мадаги* исполняется небольшой группой молодых людей, прошедших инициацию, женатых или неженатых, но желающих иметь женщин (им помогают несколько старших мужчин). Обряд длится несколько дней. Молодые люди делают длинную змею из песка, внутри которой старшие укладывают «наполненную», т. е. предварительно заколдованную, *мадаги*, от которой наружу вытягивают привязанную к ней веревку. Несколько мужчин садятся по обе стороны «змеи» и начинают петь. Один за другим мужчины поднимаются, каждый делает надрез на своем пенисе и обрызгивает кровью ноги и бедра. После этого снова начинается пение. Считается, что после совершения обряда *мадаги* обладает большой силой, а песчаная «змея» сама начинает шевелиться. В последующие дни мужчины в перерывах между песнями вращают *мадаги*, что должно усиливать воздействие на женщин.

В районе Лавертон (Западная Австралия) этот обряд видоизменился под влиянием контактов с европейцами: в качестве магического предмета мужчина может сделать маленький деревянный «пропеллер», на котором вырезает тотемические рисунки и человеческие фигурки [Берндт Р., 1959а, с. 363—364]. Через два отверстия в центре «пропеллера» он пропускает веревку и начинает вращать его, повторяя имя девушки; аборигены утверждают, что она сразу же чувствует воздействие «пропеллера» и не может отказать мужчине. На п-ове Дампир-Ленд мужчина, чтобы привлечь любимую, может вращать любовную магическую гуделку *мудамуд*, заимствованную из района р. Фицрой [см.: Элькин, 1933, с. 56; Клаач, 1907].

В обрядах, относящихся ко второй категории, мужчины и женщины участвуют сообща. Женщины собираются в зарослях, за пределами стоянки. Двух из них разрисовывают так, чтобы выделялись груди. (Типичные примеры раскраски показаны в [Берндт К., 1950а], а также в [Чюингса, 1936, с. 120].) Затем женщины возвращаются на площадку, где проводят церемонии, и танцуют там до тех пор, пока им не приходится «уходить от преследующих их» мужчин. Мужчины начинают вращать гуделки-*мадаги*, прикрепленные к концам копий, направленных в ту сторону, куда ушли женщины. Последние якобы чувствуют такие сильные удары копья-*мадаги* в паху, что у них начинается идти кровь; они думают о мужчинах и не могут оставаться вдали от них.

В другой церемонии мужчины и женщины готовятся порознь идти охотиться и собирать пищу. Удалившись на некоторое рас-

стояние от стоянки, женщины перестают притворяться и отправляются на расчищенную площадку в зарослях. Там они делают длинную песчаную насыпь в виде змеи, становятся вокруг нее на колени, кладут на нее свои головные повязки и листья табака (или местного табачного растения), взятые у мужей или любовников. Рядом с насыпью кладут священный предмет *санба*, принадлежащий женщинам и ассоциирующийся с мифической черной гоаной. Магическими песнями они стараются заколдовать головные повязки и листья табака и сделать себя неотразимыми. А мужчины, сделавшие вид, что идут на охоту, ушли не так далеко, чтобы не услышать пения женщин. Вечером того же дня устраивается общая церемония. Мужчинам вручают заколдованные листья табака. Они, в свою очередь, устанавливают на одном конце площадки церемониальный шест *индири* (символ фаллоса), на другом же, усевшись в кружок, поют женщины. Время от времени женщины встают и, танцуя, приближаются к шесту, а затем с криками бросаются врассыпную. Спустя несколько часов мужчины и женщины разбиваются на пары и уходят в заросли. Еще одним вариантом обряда второй категории является поход *гулагула*, совершаемый группой женщин под воздействием магических приемов мужчин. (Название *гулагула* употребляется для любого лица, ищущего сексуальных развлечений). Например, несколько собирающих пищу женщин, слышав мужчин, исполняющих любовный магический обряд где-то в зарослях, решают «начать *гулагула*» и отправляются разыскивать их. Или, например, группа мужчин помогает одному из них в совершении обряда любовной магии для его избранницы; и если в это время женщина находится в окружении других женщин, то магические чары притягивают их всех к тому месту, где находятся мужчины.

В обрядах любовной магии, относящихся к третьей категории, участвуют только женщины. Молодая женщина и ее подруги уходят на расчищенную площадку в зарослях и там делают длинную песчаную насыпь-змею. Молодая женщина садится у одного ее конца, а вокруг садятся ее подруги, широко раздвинув ноги. На голове женщины, возглавляющей обряд, надета белая повязка. Она снимает повязку и кладет ее на насыпь вместе с табачным листом, взятым у того мужчины, которого она хочет привлечь. Во время пения женщин «змея» «поднимается», и ее сила передается листу табака. Молодая женщина берет этот лист и держит его перед собой. С этого момента мужчина начинает думать о ней. По мере того как пение продолжается, мужчина подвергается все более сильному магическому воздействию. Женщины возвращаются на стоянку, передав через посредника лист табака мужчине, который вскоре после того, как закурит, начинает чувствовать головокружение. Посредник, наблюдающий за мужчиной, сообщает об этом молодой женщине. Она уходит в заросли, куда за ней следует и мужчина, побуждаемый магией. Женщина, глядя на мужчину, надевает на голову повязку, и магия дейст-

вует так сильно, что из пениса мужчины начинает идти кровь. Они не разговаривают и не прикасаются друг к другу, а вечером женщина приходит к мужчине на его стоянку. Женщина может совершать упомянутые выше действия, исполняя магические песни над прядью волос, листом табака или над каким-либо другим предметом, взятым у мужчины, который ей нравится. Иногда достаточно одного магического пения. Другие обряды имеют цель заставить нерасположенного мужчину изменить свое отношение, вернуть привязанность мужа или любовника или, наоборот, охладить пыл мужчины, если он чересчур настойчив.

В большинстве случаев при совершении любовно-магических обрядов присутствие знахаря не обязательно, но могут быть распорядители обрядов или люди, претендующие на эту роль. Иногда руководителями обрядов выступают «владельцы» того или иного обряда, которые либо приобрели его в обмен, либо увидели во сне. Иногда во время обрядов распоряжаются люди, которым принадлежит инициатива в организации церемонии, так как они лично заинтересованы в ней. Однако, как правило, каждый абориген может самостоятельно проводить простые обряды, имеет некоторое представление о приемах, используемых в том или ином виде магии.

КОЛДОВСТВО

Колдуну независимо от того, является ли он одновременно и знахарем, необходимо пройти определенную подготовку. Говорят, что некоторые формы колдовства доступны любому взрослому или по крайней мере любому взрослому мужчине. Женщины оказывают помощь во время обряда, но, несмотря на имеющиеся исключения, считается, что они не могут самостоятельно проводить обряды вредоносной магии.

Большая пустыня Виктория — один из тех районов, где проводятся специальные инициации колдунов, во время которых, по представлениям аборигенов, колдуны (мужчины) входят в контакт с мифическими существами, ассоциирующимися с вредоносной магией. В данном случае ими являются Вадик Кенига (Человек — Сумчатый Кот), а также Вадик Вайуда (Человек-Поссум). Кенига и Вайуда — культовые тотемы, и поэтому им, как и другим тотемическим предкам, посвящены определенные религиозные обряды. Мужчины, обладающие одними культовыми тотемами, совершают посвящение мужчин, обладающих другими тотемами. Основными предметами, которыми пользуются при этом, являются *мадаги*, небольшие гуделки с вырезанными на них орнаментами, уже упоминавшиеся ранее, а также *тулу*, небольшие цилиндрические деревянные предметы, покрытые орнаментом и заостренные с обоих концов. Во время обряда посвящения в колдуны, который так и называется — *тулу*, будущие кол-

дуны ложатся в ряд, вытягиваясь во весь рост, на расчищенной специально площадке, посреди зарослей. Костры не зажигают, но говорят, что какой-то мистический дым поднимается и обволакивает всех. Лежащие считаются мертвыми. Под аккомпанемент магической песни *тулу* поочередно вставляют в пупок каждого кандидата, их животы медленно поднимаются, а потом опускаются. Через некоторое время кандидаты оживают. Потом каждого из них обучают приемам колдовства *тулу*. В обряде *мадаги* мужчины садятся в круг и исполняют магические песни над гуделкой, затем каждому показывают, как ею пользоваться. Мадаги окропляют кровью из надрезов, сделанных на руках.

Проводя обряды вредоносной магии, колдун может использовать *тулу* против неверной жены, «убийцы», установленного специальным расследованием, или женщины, которая постоянно его отвергает. Он даже может убивать с помощью *тулу* каких-нибудь зверей или птиц. Если женщина отказывает мужчине, он совершает следующую процедуру: следит за этой женщиной, стараясь увидеть, где она будет мочиться. Затем он берет свой *тулу*, вставляет его в мокрое место на земле и, поглаживая его сверху вниз, исполняет магическую песню. Женщина чувствует необходимость оправиться снова, но вместо мочи появляется только кровь. Кровотечение настолько сильное, что через какое-то время женщина умирает.

Человеку можно повредить, используя все, что так или иначе имеет к нему (ней) отношение: волосы, обрезки ногтей, мочу, кал, оружие, остатки пищи, выброшенную одежду или другие личные вещи. Так, в племени курнаи колдун, которому удастся достать какой-нибудь предмет, принадлежащий его врагу, привязывает этот предмет к копьевметалке вместе с перьями сокола, жиром кенгуру или человека, затем втыкает копьевметалку в землю перед костром и начинает петь, называя имя жертвы, до тех пор, пока предмет не падает с копьевметалки. Это означает, что обряд привел к желаемому результату. Как пишет Хауитт [1904, с. 363], колдуны в племени вотьобалук практикуют форму колдовства, называемую *гуливил*. Это же название носит и небольшой веретенообразный кусок дерева, который связывают с куском человеческого жира и каким-либо предметом, принадлежащим жертве, чье изображение вместе с изображением ядовитых змей вырезают на куске дерева. Этот сверток долгое время коптят над огнем. Существует много примеров использования подобных приемов колдовства. Возможно, что наиболее известным является *нгадунги*, или *нгадхунги*, применявшийся в районе нижнего течения р. Муррей, в Южной Австралии [Тэплин — см.: Вудс, 1879, с. 23—26]. В этом виде колдовства в основном используются выброшенные кости уток, лебедей или других птиц, а также кости муррейской трески. Аборигены поэтому очень осторожно обращаются с такими костями и чаще всего их сжигают, чтобы они не попали в руки колдуна. Если колдун находит кость и узнает, кто ее вы-

бросил, он хранит ее до тех пор, пока она ему не понадобится. Тогда он делает из кости небольшой вертел, а из **рыбьего жира** и **красной охры** — пасту. Затем лепит из нее небольшой ком, в который вкладывает глаз муррейской трески и кусочек мяса от трупа недавно умершего человека. Потом все это вместе с костью заворачивает во что-нибудь. Для укрепления магической силы колдун помещает этот сверток в грудь разлагающегося трупа, лежащего на погребальной платформе. Через определенное время он вынимает сверток и держит его над огнем, который постепенно растапливает ком пасты: жертва заболевает и, как только кусок пасты падает с кости, умирает.

Кость для наведения порчи

Приемы вредоносной магии, связанные с применением кости для наведения порчи, широко распространены по всему континенту. Как сообщает Рот [1897, с. 152—158], они характерны для всей северо-западной части и центра Квинсленда. Магический предмет, кость для наведения порчи, состоит из трех частей: сама веретенообразная кость, веревка, привязанная к ней, и футляр. Кость для порчи можно сделать из кости человека, эму, кенгуру и т. д. и даже из дерева. Соответствующий обряд заставляет кровь жертвы невидимо войти в кость и затем по веревке — в футляр. И наоборот, магический предмет колдуна, такой, например, как кость или галька, невидимо движется от колдуна к человеку, являющемуся объектом колдовства, проникает в его тело, и он заболевает. В племени диери считается, что душа такого человека втягивается в кость вместе с кровью, а кусочек воска или глины, прикрепленный к концу кости, не дает ей выйти обратно. Затем кость заворачивают в перья страуса эму и листья *гудьямара* и оставляют лежать в земле в течение нескольких месяцев. Срок хранения кости в земле определяет длительность болезни жертвы. После того как кость выкопают и обожгут на огне во время специального обряда, человек, против которого направлено колдовство, умирает. Обряд наведения порчи сопровождается пением. Проводят его по-разному. В верхнем течении р. Джорджина кость для порчи направляют в ту сторону, где находится человек, которому хотят повредить, и символически вонзают в него. Как только колдун убедился, что кровь жертвы получена, он начинает потихоньку подогревать футляр на огне, и объект колдовства чувствует себя все хуже. Колдун держит его жизнь в своих руках: если футляр сжечь, заколдованный человек сразу же умрет, а если его вымыть, то он выздоровеет.

В Большой пустыне Виктория кость для наведения порчи прежде всего должна быть «наполнена». Колдун отрыгивает некоторое количество *эради* — магической силы, которую он хранит в желудке в виде красной жидкости, и вдувает ее внутрь

кости. Затем начинается обряд. Колдун располагается не далее 40 ярдов от намеченной жертвы. Присев на корточки, он обматывает незакрепленный конец шнура, сплетенного из человеческих волос, вокруг своей руки и направляет кость для порчи *миридалга*, «смертоносную кость», или *гундила*, в ту сторону, где находится его жертва. Обряд сопровождается магической песней. Дух, или магическая сила, заключенная в кости, высвобождается и входит в тело заколдованного. К вечеру он чувствует себя больным. На следующий день колдун возвращается в заросли и нагревает кость — объекту колдовства становится хуже. На третий день обряд повторяется, и ночью человек умирает.

У аборигенов племени тонгаранка «малую берцовую кость мертвого мужчины очищают и полируют, наносят на нее красной охрой орнамент, а затем привязывают к ней шнур, сплетенный из волос умершего» [Хауитт, 1904, с. 360]. У аборигенов племени аранда и их соседей, по сообщениям Спенсера и Гиллена [1938, с. 534—538], употребляются палочки и кости для наведения порчи, называемые *индылла*, *ирна*, *уллинка* (с загнутым в виде крючка концом), *ингвания* и *такула*. *Индылла*, которую используют во время экспедиции мести *курдайгча*, «представляет собой кость длиной около 6 дюймов, на один из концов которой насажен небольшой кусочек смолы с прикрепленной к нему веревкой из человеческих волос; все это кладется под язык жертвы». *Ирна* представляет собой деревянную палочку. После окончания предварительной части обряда колдун незаметно приближается к стоянке жертвы и символически пронзает палочкой жертву, проклиная ее. Подвергшийся колдовству постепенно слабеет и умирает. Когда хотят придать болезни особенно тяжелый характер, сжигают прикрепленную к палочке для наведения порчи волосаную веревку.

Одним из приемов вредоносной магии является заклинание копья, производящееся для того, чтобы даже неглубокая рана могла вызвать смерть жертвы. Весьма распространена вера в способность колдуна испускать магическое вещество. Аборигены племени вурадьери верят, что колдун может выдавить из себя магический кристалл (*нгалаи*), который незаметно проникает в жертву [Берндт Р., 1947, с. 71]. Он не оставляет никаких следов на ее теле, но жертва чувствует приступ острой боли. Продолжительность болезни зависит от того, каким делает колдун *нгалаи* — «холодным» или «теплым»; он регулирует температуру кристалла с помощью магического пения. Заколдованный человек может выздороветь, только если из него «извлекут» кристалл. Спенсер и Гиллен [1938, с. 540] рассказывают об *илилике* — мотке магической веревки, которую разматывают в направлении объекта колдовства с щелканьем наподобие щелканья хлыста. Спенсер и Гиллен сообщают о предмете, называемом *тчинту* (солнце), который применяют в этнической группе вингурри (граница Западной Австралии и Северной Территории). Два

передних зуба крысы укрепляют на кусочке смолы, к которому затем привязывают волосяную веревку небольшой длины. По местным понятиям, этот предмет «содержит жар солнца»: если этот магический комок положить на след человека, последний сгорит. В нижнем течении р. Муррей [Тэплин — см.: Вудс, 1879, с. 29—31] применяли *нелдьеры*, или *нейльеры*, заостренный кусок кости или копья, который помещали в разлагающийся труп, так же как это делают в обряде *нгадунги*. После этого конец кости обматывали волосяной веревкой, смоченной человеческим жиром, взятым для этой цели из трупа. Рана, нанесенная этим отравленным предметом, вызывает смерть, но здесь перед нами не столько магическое действие, сколько эффективный способ отравления.

Каберри [1939, с. 249] в разделе о вредоносной магии аборигенов Кимберли говорит о небольших дисках из перламутровой раковины *биндья-виндья*, которые вводят в тело жертвы во время сна, и о камне, который колдун разрисовывает, украшает перьями и «заклинает». Аборигены племени *вурадьеры* изготавливают смертоносное магическое средство, смешивая человеческие волосы с жиром, взятым из трупа, и с жиром ящерицы. Все это скатывают в шарик и прикрепляют к деревянной палке. Эту палку кладут на землю перед костром так, чтобы ее «заколдованный» конец был направлен в сторону намеченной жертвы [Хауитт, 1904, с. 361—365].

Магический порошок и другие средства колдовства

В племени *вурадьеры* используют также «ядовитый порошок», который колдун готовит из ключицы или лопатки разложившегося трупа женщины, взятого ночью из могилы. Костную муку он хранит в мешочке. Колдун может выкопать и еще не разложившийся труп, но только после того, как получит разрешение духа женщины. Затем колдун вырезает ее матку, высушивает и растирает в порошок. Таким же способом порошок может быть приготовлен из последа. Щепотка такого порошка, добавленная в пищу, как полагают, вызывает продолжительную болезнь, которую можно поддерживать, добавляя порошок небольшими дозами, а большая доза порошка может привести к смертельному исходу. В племенах *юин* и *камиларои* колдуны, как говорят, также используют подобный порошок [Хауитт, 1904, с. 362]. У аборигенов племени *воркиа*, из *Квинсленда*, применяется похожий на пепел «смертоносный порошок» *моари*, который кладут вблизи того места, где жертва спит. Химический анализ такого порошка, проведенный в *Нормантоне*, показал, что он «приготовлен из толченого стекла» [Рот, 1897, с. 159]. Аборигены племени *вурундьеры* [Хауитт, 1904, с. 366] считают, что болезнь может быть вызвана *мейметом* — кусочком взятого из трупа мяса, растертым в порошок и смешанным с табаком ничего не подозревающей жертвы. К югу от р. Дейли бытует поверье, согласно которому маги-

ческий порошок, подмешанный в любую жидкость, может вызвать смерть того, кто выпьет такой напиток. В других местах аборигены используют магический порошок как средство любовной магии; так, в племени ларагия для этой цели применяют порошок, приготовленный из высушенного трепанга. На о-ве Элко говорят, что особый порошок, вымененный у аборигенов р. Ро-пер, помогает в охоте и рыбной ловле.

В племени вурадьери колдуны пользуются магическим шнуром *маула*. Колдун «выпускает» его из себя, исполняя магическую песню, и шнур, перемещаясь по земле, входит в задний проход жертвы, в результате чего она корчится от боли и теряет сознание. Как пишет Рот [1897, с. 195], в северо-западной и центральной частях Квинсленда используют «треугольную пластинку перламутровой раковины». Колдун подходит к своему врагу так близко, как это возможно, и, держа в руке пластинку перламутровой раковины, делает ею такие жесты, будто перерезает ему горло и вспарывает живот.

Колдовство над изображением

В Кимберли, так же как и в Западном и Северо-Восточном Арнемленде, изображение человека, против которого направлено колдовство, может быть сплетено из травы или полосок древесной коры, нарисовано охрой, вылеплено из глины или пчелиного воска. В восточной части п-ова Арнемленд фигуры, сделанные из древесной коры, так называемые *би*, раскрашивают в белый цвет, а глаза и рот — красной охрой. Колдун ударяет *би* палочкой или сечет ее тростинкой, непрерывно повторяя имя жертвы, все это сопровождается пением. Заколдованный человек заболевает и спустя некоторое время умирает. В других вариантах этого обряда колдун на большом камне рисует фигуру жертвы с головой человека, а носом и ушами кенгуру, пальцами, руками и ногами человека, стопами кенгуру и т. д. [Уорнер, 1937—1958, с. 206—209]. Как только фигура закончена, колдун начинает разговаривать с ней. Он раскаляет на огне камень, и, как только «камень рассыпался на куски, душа человека, против которого направлен обряд, начинает кричать от боли». Через два или три дня после этого «заколдованный» просыпается, чувствуя себя слабым и больным, «его тело раздувается, уши становятся большими, из носа течет кровь, ногти ломаются, кожа трескается»: он заболевает проказой.

В западной части п-ова Арнемленд изображения для колдовства рисуют на стенах пещер и на листах специально подготовленной древесной коры. Ревнивый муж, не обязательно являясь колдуном, может попытаться наказать свою неверную жену, нарисовав ее с головой ястреба или Змеи-Радуги, с несколькими руками и острыми когтями. Считается, что после этого жена начинает болеть; при обновлении рисунка ей становится хуже,

и наконец она умирает. Такой обряд может быть направлен и против любовника жены, а также против женщины, отвергающей ухаживания мужчины. Говорят, что в повседневной жизни оказывается вполне достаточным лишь пригрозить женщине «нарисовать» ее.

Операции с применением магии

Вероятнее всего, что экспедиции с целью отомстить, в которых применяется вредоносная магия, на самом деле совершаются не так часто, как об этом говорят. *Уанмала* является наиболее распространенным названием для такого рода экспедиций в Западной пустыне, а в племени аранда и соседних с ним племенах аборигенов аналогом является отряд мстителей *атнинга* [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 489—496]. Уорнер [1937—1958, с. 163] говорит о военных столкновениях в Восточном Арнемленде. Но хотя он и упоминает некоторые связанные с такими локальными войнами магические приемы, мы их рассмотрим, когда подробно будем говорить о законе и порядке в племенах аборигенов (см. главу IX).

Курдайча (или *гадайда*) и *иллапуринья* — походы, совершаемые исключительно с целью применения вредоносной магии [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 476—488]. В обряде *курдайча* мужчины используют специальную обувь, также называемую *курдайча*, сделанную из перьев эму, скрепленных кровью, а сверху сплетенную из волосяных шнуров — наподобие сандалий. Человека, идущего в такой обуви мстить за смерть, зачастую сопровождает колдун. Их обоих раскрашивают так, как требует обряд, они берут щиты и копья и по крайней мере одну *чурингу*, для того чтобы придать себе храбрости, силы и меткости в поражении цели, а также чтобы стать невидимыми для противника и неуязвимыми. Когда они подходят к человеку, которого преследуют, на расстояние полета копья, они берут *чурингу* в зубы, затем мститель поражает цель. Жертва падает, а мститель удаляется. Теперь вперед выходит колдун. С помощью кристаллов *атнонгара* и своих чар он лечит поверженного, так что от раны не остается никаких следов, и прикосновением кристалла *атнонгара* он оживляет его. Пострадавший возвращается домой, не догадываясь о том, что с ним произошло, но через некоторое время заболевает и умирает. В одном из вариантов обряда тело оставляют лежать на солнце в течение некоторого времени, затем мститель *курдайча* высасывает кровь из разреза, сделанного на языке жертвы, и только после этого залечивает рану, жертва оживает и возвращается на стоянку, чтобы умереть. В племени аранда мстителем (*курдайча*) может быть и женщина, хотя очень редко: в этом случае название *курдайча* заменяют на *иллапуринья*, т. е. «измененный» [Спенсер и Гиллен, 1938, рис. 98]. Если женщина сама хочет отомстить, например, за увечья, нанесенные одному из ее род-

ственников, то ее муж может разрешить ей сделать это. Ее раскрашивают специально для этого случая, и она несет длинную боевую палицу, а также большую деревянную *чурингу*, которую ей сделал муж. Пока жена отсутствует, муж втыкает в землю одну из ее палок-копалок и привязывает к ней несколько крысиных хвостов: если жену убивают, связка падает, тогда муж немедленно разрушает стоянку и уходит. Когда женщина находит человека, которому хочет отомстить, она подкрадывается к нему сзади и бросает свою *чурингу* в «обидчика», *чуринга* входит в его тело, и он «рассыпается» на части. Потом женщина оживляет его магическими средствами, но он страдает от сильной боли, и если не вмешается знахарь, то смерть неизбежна. Спенсер и Гиллен сомневались, применялось ли вообще когда-нибудь такое колдовство [см. также: Элькин, 1954, с. 291—294].

Колдовство, называемое *дынагабил*, часть обряда *уанмала*, напоминает обряд *курдайча*. Этот вид вредоносной магии применяется против мужчины, убежавшего с чужой женой, нарушившего религиозный закон или обвиненного в убийстве в результате проведенного дознания; насколько известно, женщины не бывают жертвами колдовства такого рода. Обычная процедура исполнения этого обряда заключается в том, что группа мужчин, близких родственников того человека, за которого они собираются мстить, покидает основную стоянку в сопровождении колдуна. Они надевают специальную обувь *уибия*, напоминающую обувь *курдайча* у аранда; предварительно этим *уибия* придают магическую силу, исполняя над ними соответствующую песню. Пальцы ног у мужчин расставлены. Существует поверье, по которому мизинец ноги имеет глаз, помогающий владельцу обуви находить дорогу. Под ступню ноги кладется небольшой прутик, который проходит под большим пальцем: это помогает идти так, что следов почти не остается. В первую ночь мстители совершают специальный обряд, имитирующий смерть намеченной жертвы, остальное время ночи они отдыхают лежа на спине с поднятыми вверх на подставки ногами; днем они воздерживаются от питья воды. Переход может занять несколько дней, так как приходится идти окольными путями. Они приходят к тому месту, где живет их враг, незадолго до рассвета и прячутся в зарослях или подлеске до тех пор, пока не появится нужный им человек. Его надо схватить, когда он один. Если человек, которого они хотят убить, идет на охоту, они следуют за ним, но не причиняют ему никакого вреда до самого полудня, когда он останавливается на отдых. Тогда мстители наряжают одного мужчину тотемической собакой с ушами и хвостом из скрученных человеческих волос. Остальные начинают петь, а «человек-собака» в сандалиях *уибия*, с горящим факелом в руках проползает вокруг своих товарищей, а затем направляется к охотнику, которого они преследуют. Он подходит к нему сзади, прыгает на него, валит на землю, переворачивает на спину и кусает в кадык.

Существуют различные варианты этого обряда: некоторые говорят, что сначала один из мстителей пронзает человека копьем, а затем его кусает «собака», но в любом случае после нападения первого мстителя остальные подкрадываются к жертве, а «собака» убегает прочь. После этого, как рассказывают аборигены, мстители начинают своего рода физическую операцию. В одном варианте преследуемого человека сначала душат, затем рядом с каждой его ключицей втыкают заостренные палки. Раны заживляют, натирая нагретым камнем. В уши пострадавшего вливают кровь из руки, для того чтобы она там свернулась, и тогда он не сможет слышать вопросы, которые ему будут задавать, когда он вернется на свою стоянку. Под язык ему вгоняют короткую палочку, чтобы он не мог рассказать о том, что с ним произошло. Потом ему ломают левое нижнее ребро и подвешивают к поясу маленьких сумчатых животных, чтобы у его жены не могло возникнуть никаких сомнений в том, что он был на охоте. Затем один из группы мстителей говорит духу жертвы, что ему следует отвечать на вопросы, если их будут задавать. Наконец, в отверстие пениса жертвы вставляют тоненькую палочку. Человек оживает. Преследователи сидят сзади. Когда один из них поднимает копьё-металку и указывает ею в сторону стоянки пострадавшего, тот неуверенно поднимается и в полусознательном состоянии, ведомый своим духом, возвращается туда. Группа преследователей *дынагабил* возвращается на свою стоянку. На теле пострадавшего не видно никаких внешних следов увечий, но в первую же ночь он заболевает, начинает бредить, на второй день ему становится хуже, а на третий день он умирает.

Вера в эти магические операции широко распространена в Юго-Восточной Австралии; там главное в таком обряде магической мести — удаление почечного жира [Хауитт, 1904, с. 367—377]. Как рассказывают аборигены племени виимбайо, колдуны из враждебных племен подкрадываются к стоянке ночью и с помощью «удушающей сети» вытягивают свою жертву в буш, разрезают живот, снимают жир с почки или кишок, а освободившееся место набивают травой и песком. Затем развязывают сеть и отправляют человека домой умирать. Жир очень высоко ценится: считается, что сила и способности человека, лишившегося жира, перейдут к тому, кто им завладел. Человека также могут бить палицей, и тогда жир выходит сам без каких-либо надрезов.

Колдун племени вурадьери ловит человека, которого хочет убить, с помощью магического шнура *маулва*, переворачивает на спину, и пойманный теряет сознание. Колдун делает ему длинный разрез под нижним ребром с правой стороны, засовывает туда руку и срезает небольшой кусок жира с почки. Затем он отрезает от своего шнура *маулва* небольшой кусок и вкладывает его на место срезанного с почки жира. Остаток шнура колдун снова помещает в себя. После этого он вводит в тело жертвы кусочек кристалла и начинает магическое пение, чтобы рана пол-

ностью закрылась. Затем, отойдя немного в сторону, колдун снова поет: жертва оживает и возвращается домой. Вскоре небольшой кусок шнура *маула* и кристалл начинают расти, увеличиваясь день ото дня и разрушая внутренние органы заколдованного человека. В то время как человек корчится от боли и стонет, колдун, находящийся в зарослях, имитирует его движения, усиливая тем самым боль. Наконец кристалл возвращается к колдуну. Он осматривает его, и если кристалл испачкан кровью, значит, обряд завершился смертью врага. Почечный жир едят во время особого обряда мужчины, полностью прошедшие инициацию, для того чтобы укрепить свои силы, причем жир должен быть добыт законным путем, т. е. при совершении мести. В одном из рассказов о таких обрядах колдун посылает своего духа призвать ураган, который должен убить его врага. Намного севернее, в долине р. Дейли, существует то же поверье.

Во время обряда *милли* в нижнем течении р. Муррей колдун применяет палицу *плонгги* с заостренным концом [Тэплин — см.: Вудс, 1879, с. 26—29]. Колдун и его помощники подползают к человеку сзади и ударом палицы валят его на землю в бессознательном состоянии, ломают ему кости, лишают его слуха и голоса, а затем оживляют. С этого времени человек постоянно находится во власти злого духа, который мешает ему во время драки, «ведет» его прямо на ядовитую змею и т. п. Говорят, что этот обряд иногда бывает более сложным: во время его удаляют жир с почек или кишок и заменяют пучком травы и т. п., в любом случае нанесенные раны колдун магически залечивает.

Оставляя в стороне наиболее фантастические моменты этих описаний, можно предположить, что некоторые физические операции, упомянутые ранее, совершаются в действительности. Конечно, аборигены воспринимают и магическую сторону обряда как совершенно реальную. Ходят самые разнообразные слухи о вредоносной магии; известны случаи, когда европейские врачи удаляли различные острые предметы из тела жертвы колдуна. Мы не можем видеть в этих рассказах безоговорочное доказательство действительности магических приемов, но не можем и совсем пренебречь такими рассказами. Что бы фактически ни случалось, главное здесь то, что люди верят в магию и ведут себя сообразно этой вере.

При колдовстве магическая сила, или по крайней мере значительная ее часть, как представляют аборигены, заключается в самих заклинаниях, магических песнях или определенных предметах, а не призывается извне, из «потустороннего мира». Для аборигенов вредоносная магия — это еще одно техническое средство борьбы между людьми, применяемое наравне с копьями и боевыми палицами, но привносящее некий дополнительный элемент — магическую силу. Интересен источник этой силы. Часто он ассоциируется со Сновидениями и мифическими существами. Но к ним, как правило, не обращаются непосредственно. Бывают,

правда, и исключения; например, на западе п-ова Арнемленд в отдельных обрядах колдуны призывают мифическое существо Нагидгид.

Извлечение духовной субстанции

Вообще говоря, аборигены признают три типа операций с применением магии. Первый — удаление почечного жира, наиболее типичное для Юго-Восточной Австралии. Ко второму типу можно отнести обряды, во время проведения которых в тело жертвы вводят остроконечные предметы; эти поверья особенно характерны для племен Большой пустыни Виктория. К третьему типу следует отнести операции лишения крови и души; представления о них распространены на п-ове Арнемленд. Первые два типа операций уже описаны ранее.

В западной части п-ова Арнемленд обряды, связанные с третьим типом магических операций, совершаются в том случае, если колдун предпочитает предпринять непосредственные меры, а не влиять на жертву издалека. По местным поверьям, для этого существует несколько способов. Рассмотрим один из них.

Колдун наносит человеку удар в шею, вытирает кровь и заживляет рану раскаленным совкообразным наконечником копья. Затем он берет кровь из икр ног, оставляет себе некоторое ее количество, а остальное выливает на землю. После этого колдун обращается к Нагидгиду, духу-покровителю колдунов, прося его временно вдохнуть в убитого жизнь. Нагидгид может вернуть к жизни мертвого на три дня, не более. Но в течение этого времени лишившиеся крови и души люди не живут обычной жизнью в общепринятом смысле этого слова. Души покинули их, они действуют как автоматы, не имея ни малейшего представления о том, что с ними произошло. Очень скоро они начинают чувствовать вялость и слабость, у них болит голова и дрожат руки и ноги. Они отказываются от пищи и лежат у костра, завернувшись в листы коры или одеяла, чувствуя холод, подползающий к голове от ног, и вскоре умирают. По другим рассказам, после того как рана залечена, колдун может вызвать либо свою собственную Змею, с которой он магически связан, либо Змею-Радугу, которая появляется из-под земли и уничтожает разбрызганную кровь. Колдун кладет убитого человека в пасть Змеи; она только держит его, но не заглатывает. Колдун повелевает Змее следовать за ним. Он идет по земле, Змея с умершим человеком ползет под землей. Они приходят к месту, где сооружена низкая насыпь в форме кольца, внутри которого собрались и другие колдуны. Здесь Змея выплевывает убитого в образе новорожденного ребенка. Она начинает облизывать его, и постепенно ребенок становится взрослым человеком. Он возвращается на свою стоянку, не имея ни малейшего представления о том, что с ним произошло, и вскоре умирает.

В этой части Австралии главным помощником и источником магической силы профессионального колдуна считается Змея-Радуга. Но для того чтобы пользоваться ее помощью, колдун должен пройти особое посвящение. То, что происходит с жертвой колдуна в последнем примере, в некоторой степени напоминает инициации самих колдунов и знахарей, но в целом обряд посвящения колдуна намного сложнее. Кровь, которую хранит колдун, совершивший такую операцию, позднее может быть отдана небольшой ящерице (с красным брюшком). Он указывает определенное место, ящерица бежит туда и кладет там кровь под корни дерева. Через два или три года колдун идет к дереву и находит там кровь, которая загустела и превратилась в твердое магическое вещество, обладающее колоссальной силой. Оно дает ему способность видеть то, чего не замечают другие, благодаря ей колдун легко находит рыбу, черепах, мед и успешно охотится. Колдуны могут обменивать кусочки магического вещества на другие вещи.

В восточной части п-ова Арнемленд некоторые мужчины носят ожерелья с подвесками из узелков или крошечных плетеных корзиночек, в которые помещена свернувшаяся кровь. Считается, что это помогает на охоте. У аборигенов этого района есть поверье, что с помощью магии можно взять кровь из сердца [Уорнер, 1937—1958, с. 194—195]. Согласно одной из его версий, человека, как бы отчаянно он ни сопротивлялся, вытаскивают ночью со стоянки с помощью веревки, накинутой на шею. Один из помощников колдуна временно занимает место похищенного и ложится рядом с его женами, чтобы не вызвать у них подозрений. Похищенного мужчину в бессознательном состоянии приносят на специально расчищенное место, кладут на землю, разрезают левый бок и вонзают в сердце небольшую заостренную кость или палочку. Тело держат в таком положении, чтобы кровь из сердца могла стекать в сосуд; когда сердце перестает биться, душа покидает тело. Колдун поглаживает рану нагретой копьеметалкой и натирает специальным составом, приготовленным из зеленых термитов и ящериц; нагревание и натирание раны продолжается до тех пор, пока она полностью не затянется. Тогда тело убитого переворачивают, а зеленые термиты кусают вывалившиеся кишки, и они втягиваются на свое место. Над головой мертвого размахивают копьеметалкой, смоченной в крови, он постепенно оживает и садится. Его бьют по голове и велят ему забыть обо всем, что с ним приключилось, затем ему скручивают язык и предупреждают, что через три дня он умрет. Потом его магическими средствами «разрезают» на две части, а потом «соединяют», он приобретает первоначальный облик, возвращается домой и ложится рядом со своими женами. Если колдун хочет лишить жизни женщину, то он действует иначе: достает сердце через влагалище.

Часто перед концом обряда черной магии колдун объявляет человеку, как он или она умрет. Например, его съест крокодил, или

проглотит акула, или укусит змея, или пронзят копьем, или утопят. Женщине могут сказать: «Ты поссоришься со своим мужем, и он убьет тебя...» После этого колдун оживляет свою жертву. Обреченный человек идет к себе домой, не помня ничего из того, что произошло с ним. Внешне он ничем не отличается от остальных людей, ничего нельзя заметить, но фактически это «только ходячее тело» без настоящего духа или души. В западной части п-ова Арнемленд аборигены утверждают, например, что крокодилы, акулы, змеи и т. п. никогда не нападают на людей действительно живых, т. е. таких, у кого есть душа: они нападают только на тех, кто фактически уже мертв. Если кто-нибудь ведет себя опрометчиво и безрассудно — «ищет беду», как мы сказали бы, — аборигены подозревают, что он заколдован. Если ничего не случается, люди забывают об этих подозрениях, но, если кто-то умирает, сразу вспоминают о подозрениях и странные признаки, которым не придали вовремя значения. Женщина может пойти собирать дикie плоды туда, где растет густая трава и прячутся змеи, не обращая внимания на то, что ей советуют вернуться. Мужчина может плавать там, где водятся акулы, или уронить весла за борт лодки в бурную погоду, или даже перевернуть лодку. Когда такое случается, люди сразу же говорят: «Никто, будучи в здравом уме, не поступил бы так. Только тот, кто уже мертв, может вести себя подобным образом». В большинстве племен австралийских аборигенов, как правило, только смерть совсем уже старых людей признают естественной. Что же касается молодежи и людей среднего возраста, то, по представлениям аборигенов, они не могут умереть естественной смертью.

ЗНАЧЕНИЕ ВЕРЫ В МАГИЮ И КОЛДОВСТВО

Существует представление, что во многих случаях человека, на которого была наслана порча, может вылечить знахарь. Считается, что не поддаются противодействию виды колдовства, связанные с совершением магических операций, особенно с извлечением внутренних органов или души. Иногда говорят, что пострадавшего от колдовства может излечить сам колдун, если его убедят или принудят сделать это.

Так как люди верят в колдовство и боятся его, оно может служить средством общественного контроля, средством поддержания и укрепления существующих правил поведения, а также средством наказания нарушителей. Вера в колдовство имеет как положительные, так и отрицательные стороны. Она может использоваться в качестве предупреждения и угрозы тому, кого считают нарушителем общепринятых норм. Нарушение закона племени, бегство мужчины и женщины, брачные отношения между которыми запрещены, супружеская измена и др. могут послужить причиной применения колдовства или совершения обряда вредо-

носной магии, что, однако, скорее всего повлечет за собой ответные действия. Так, после смерти одного из членов группы проводится дознание, во время которого определяют убийцу. После этого убивают обвиняемого или кого-нибудь из той группы, к которой он принадлежит. Иногда в таких случаях все заинтересованные лица признают, что счета сведены. Но чаще всего бывает иначе. Вражду, связанную с кровной местью, легко развязать, но нелегко остановить. Каждому члену любой группы людей — локальной наследственной группы, клана, языкового объединения, племени — всякий предполагаемый акт колдовства против этой группы, какова бы ни была причина, представляется несправедливым. И наоборот, любой предполагаемый акт колдовства, выполненный против чужеродцев с целью отмщения, приветствуется. Вера в колдовство может использоваться не только как средство социального контроля, но и в личных целях; так, колдун может угрожать человеку, который непреднамеренно обидел его. Аборигены говорят, что колдун может убить человека или совершить злое дело просто из прихоти, от злобы, из желания видеть других страдающими.

Во многом деятельность знахаря пересекается с действиями колдуна. Оба играют определенную, не вполне рядовую роль в своем обществе, но по-разному. Человек, который претендует на то, чтобы считаться колдуном, или имеет соответствующую репутацию, всегда считается опасным. Он может злоупотреблять своими познаниями в области магии, вернее, своей репутацией. Колдуны часто считаются слишком могущественными, чтобы на них можно было положиться. Знахарь в гораздо большей мере, чем колдун, зависит от доверия и уважения окружающих. Конечно, степень доверия и уважения к знахарю не определяется полностью его человеческими качествами, большие прежде всего рассчитывают на его магическую силу, знания и навыки. Когда один человек занимается и знахарством и колдовством, как это часто бывает в Большой пустыне Виктория, в племени вурадьери, и в различных частях п-ова Арнемленд, то перед ним всегда стоит задача — исполнять обе роли, не путая одну с другой. Однако представления об этих двух видах магии так тесно переплетаются, что выполнить такую задачу очень трудно.

Знахарь, как и колдун, должен зарекомендовать себя «специалистом», оба проходят сходные обряды посвящения, чтобы получить необходимую им силу. Примечательно, что одна и та же сила считается основой обеих форм магии. Элькин [1954, с. 290] также отмечает этот факт. В ряде районов нет никаких определенных представлений о происхождении этой силы, но чаще всего она связывается в сознании аборигенов со Сновидением или с их мифологическими повествованиями о прошлом; магия обоих видов ассоциируется с великими мифологическими образами предков-созидателей. Магия — это часть целой системы религиозно-магических (не эмпирических) представлений и действий. И в

этом смысле магия и религия постоянно соприкасаются друг с другом. Точно так же не всегда можно провести четкую границу между общественными и личными интересами, и поэтому нельзя принять предложенное Дюркгеймом разграничение магии и религии. Если подходить к этому с точки зрения концепции континуума, как было предложено ранее (см. главу VII), то бóльшая часть деятельности, которую мы здесь охарактеризовали, находится где-то посередине между магией и религией. Примером может служить любовная магия. Так, в отдельных районах обряды, проводимые женщинами во время их тайных церемоний, посвящены главным образом взаимоотношениям полов. Но содержание таких обрядов сильно перекликается с содержанием песен и представлений, исполняемых мужчинами во время священных тотемических церемоний, связанных с культом плодородия. И те и другие обряды, по понятиям аборигенов, совершенно необходимы для благополучия общества и для продолжения его существования. Можно ли сказать, какие обряды из этих видов магические, а какие — религиозные? В религии, которая концентрирует свое внимание на жизни, а не на смерти, на земном благополучии и на бесконечном существовании человеческого духа, а не на гипотетической загробной жизни, вопросы, связанные с сексуальным удовлетворением, с взаимоотношениями людей, столь же существенны, как в религиях иного типа учения об общении с богом, о перевоплощении или достижении вечного блаженства.

ЗАКОН И ПОРЯДОК

Власть у австралийских аборигенов была слабо организованной и имела характер в значительной мере неофициальный. Это неизбежно сказывалось на том, как осуществлялась социальная регуляция. В большинстве случаев аборигены следуют определенным правилам поведения только во взаимоотношениях с людьми, входящими в довольно узкие социальные объединения. К посторонним, независимо от того, являются они аборигенами или нет, зачастую относятся как к потенциальным врагам. Недоверие и подозрительность затрудняют отношения между племенами, живущими вдали друг от друга, хотя эти отрицательные эмоции и отходят на задний план во время встреч для обмена или проведения священных обрядов. Общепринятые стандарты поведения у аборигенов считаются наследием прошлого. По их представлениям, великие мифические предки создали тот образ жизни, который ведут теперь люди. И так как сами мифические предки считаются вечными и бессмертными, таким же неизменным, раз и навсегда установленным должен быть и существующий уклад жизни.

Драматические представления на сюжеты священной мифологии являются организованными коллективными мероприятиями, а не частными или случайными и укрепляют единство и солидарность общественных групп, принимающих участие в этих представлениях.

Положительно влияющие примеры мифологических сюжетов способствуют также тому, что члены этих групп усваивают традиционные представления о правильном и неправильном. Так при помощи религиозных санкций основным принципам, на которых покоится общественный порядок, придается моральная правота.

Не все, что происходит в мифах или фольклорных повествованиях, которые занимают промежуточное положение между священными и общедоступными, должно приниматься за образец для людей. Брат и Сестры Дьянгавул совершают кровосмешение. Юравабад убивает свою жену и тещу. Обманщик Бомабом насилует юную девушку и убивает ее. Мужчины-предки воруют у женщин первые священные предметы. Нирана проводит ббль-

шую часть своего времени, преследуя Семерых Сестер, женщин Гунгтарангтара. Две жены Балангудьбалгигудьбалг, Белого Попугая, неверны ему: делая вид, что идут собирать пищу, они проводят время с другими мужчинами до тех пор, пока муж не догадывается об этом. Тогда он заманивает их в неприступную пещеру, расположенную высоко в горах, а сам рубит дерево, по которому они залезли туда, и оставляет их там умирать. И т. д.

Однако считается, что именно мифические существа, независимо от того, служат ли они дурными или хорошими примерами, оставили те предписания и сделали те указания, которым люди должны следовать сегодня. Они определили широкий круг обязанностей мужчин и женщин в таких делах, как исполнение священных обрядов, хозяйственная жизнь, брак, воспитание детей и т. д. Они предупреждали, что определенное поведение людей повлечет за собой определенные последствия; призывали соблюдать различные табу и правила избегания, не вступать в интимные отношения с родственниками. Они определили линию поведения для членов социальных групп, в которых признано их могущество. То, что их считают священными, придает священное значение их предписаниям. В одних мифах предписания преподносятся в форме категоричных требований, в других — они вплетены в рассказы или песни. В таких случаях поведение действующих лиц может указывать на то, как не следует себя вести: неправильные поступки ведут к различным неприятным последствиям. Вместе с тем часто антиобщественное поведение в мифах не сопровождается никакими комментариями, не наказывается и фактически для тех персонажей, о которых идет речь, считается нормальным. Мифические существа, хотя и являются в некотором смысле «законодателями», сами стоят над законом. Они не связаны теми правилами, которые определяют поведение обычного человека. Положение «вне закона» или над ним само по себе является признаком могущества и священной власти. Нарушения существующих обычаев приобретают священное значение, когда их совершают при особых обстоятельствах; характерным примером здесь могут служить обряды плодородия, в которых допускаются половые сношения между людьми, обычно избегающими друг друга.

Некоторые из предупреждений или советов предков имеют практическое значение, так как они помогают людям приспособиться к своему окружению. Такие предписания фактически включают в себе сконцентрированный опыт ряда поколений, а связанные с ними сверхъестественные санкции подчеркивают их значение и обязывают действовать в соответствии с ними.

СОБЛЮДЕНИЕ ЗАКОНА И ПОРЯДКА

Согласно традиционной точке зрения, дети более или менее безоговорочно усваивают существующие в обществе правила поведения. Представления, противоречащие этим правилам, возникают

только в результате контактов с членами других групп аборигенов во время проведения обрядовых церемоний и обмена. Однако, как правило, такие влияния не настолько сильны и продолжительны, чтобы в сколько-нибудь значительной мере изменить существующее положение в целом. Это говорит о том, что в каждом племени существуют общепризнанные нормы поведения, которым все его члены в основном подчиняются, что, однако, не исключает и некоторого субъективного отношения к ним.

В любой сфере сознания и деятельности существуют различные варианты, которые необходимо принимать во внимание, и не только с точки зрения степени соответствия действительности и идеала. В большинстве случаев существуют возможности выбора той или иной линии поведения в определенных пределах; такие различия в поведении вполне допускаются и не считаются нарушениями. Характерным примером может служить выбор брачных партнеров (см. главу II). Некоторые области человеческой деятельности более тщательно контролируются, чем другие. Разнообразие в образе действий не обязательно связано с расхождениями в установках (во взглядах): просто могут существовать различные способы выражения одних и тех же представлений.

Тем не менее внутри любой социальной группы определенные правила и стандарты поведения являются общепризнанными и считаются правильными в противовес другим — неправильным. Любые явные отступления от этих стандартов скорее всего повлекут за собой официальные или неофициальные санкции, которые являются проявлением общественного сознания, сформировавшегося под влиянием традиций, и в то же время служат упрочению и укреплению самих традиций. Здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, допустимые различия не то же самое, что нарушения. Нарушение представляет собой такое поведение, которое признано недопустимым; в отношении его предпринимаются санкции различного рода. Во-вторых, сильное давление традиций не следует понимать так, что обычай полностью исключает индивидуальные различия или личную инициативу, как утверждали некоторые авторы; но здесь действительно допускаются лишь минимальные новшества, и аборигены, как считает Рисмен [1955], «ориентированы на традиции».

У аборигенов считается, что только те члены общества обладают большими знаниями и опытом, которые полностью прошли обряды инициаций, т. е. люди уже зрелые. Конечно, и аборигены не думают, что мудрость всегда приходит с возрастом. Они учитывают и личные качества человека. Мужчина или женщина, заслужившие репутацию неумного человека или чудака, вряд ли изменятся с возрастом. В целом, однако, с возрастом считаются, особенно когда необходимо принять решение по некоторым спорным вопросам. Молодые аборигены также имеют право на вы-

оказывания, но их не берут во внимание, полагая, что молодые люди еще недостаточно сведущи в тех вопросах, которые обсуждаются. А если учесть, что в важнейших религиозных церемониях мужчины принимают более активное участие, чем женщины, некоторые из них приобретают особый авторитет как руководители священных обрядов. Это придает еще больший вес их мнению. Осведомленность в области священных обрядов дает преуспевшим в этом людям право считаться высшими авторитетами.

Поведение детей регулируется в семье (см. главу IV). Каберри [1939, с. 76] пишет, что ей не приходилось слышать частых «наставлений» детям, разъяснений того, что является правилом, нормой или традицией; «в повседневной жизни детям просто говорили, что нужно делать, и шлепали, если они переходили границы дозволенного». Строгих запретов для детей существует не много, а суровые или продолжительные наказания редки. К детям относятся снисходительно. Им очень мало что запрещают. Для мальчика эта относительная свобода прекращается с началом инициаций, которое для него также означает выход из-под контроля родителей. Там, где обряды инициаций не включают тяжелых физических испытаний, применяются другие средства, такие, например, как пищевые ограничения. И те и другие служат тому, чтобы правила и законы, которые человек должен будет помнить и соблюдать в будущем, запечатлелись у него в памяти. Естественно, что опыт, приобретаемый в лишениях, или физическая боль, или страх перед этой болью помогают юноше запомнить соответствующие указания. Иногда, конечно, физические испытания представляют собой целую серию мероприятий, которые проводятся в течение длительного времени и совпадают с процессом обучения. Они как бы внешнее его проявление. Когда девушка достигает половой зрелости, физическое испытание, которому ее подвергают, сопровождается ритуалом, подчеркивающим социальное значение этого испытания; однако это не исключает и формальных инструкций, касающихся ее поведения в статусе взрослого человека. Ей рекомендуется не «пялить глаза» на посторонних мужчин и не улыбаться им, а держаться своего мужа, соблюдать родственные обязанности, делиться с другими пищей, которую она собирает, и т. д. Это, в сущности, все то, что она знала с раннего детства. В основном, следовательно, хотя и существуют исключения, обряды инициации служат для суммирования или придания особого значения канонам социального поведения, многие из которых уже известны, а также для ознакомления с новыми предписаниями, относящимися, например, к совершению обрядов. Переход контроля над юношей и девушкой от семьи к членам клана или племенной группы не лишает близких родственников права применять свои наказания, но это означает, что теперь большее число людей получает право вмешиваться в жизнь человека, а родители могут быть обойдены; с ними вооб-

це могут не считаться. Ребенок, мальчик или девочка, не связан какими-либо родственными обязательствами, хотя его знакомили с ними и учили применять их в жизни. Ответственность за поведение детей несут ближайшие родственники, в первую очередь родители, точно так же как они отвечают за их воспитание и обучение. Но почти сразу же после достижения половой зрелости картина меняется. Молодой мужчина или женщина продолжают получать советы и помощь, но теперь они уже имеют свои собственные обязанности и сами отвечают за свои поступки.

Санкции, которые применяются, чтобы обеспечить соблюдение общепринятых моральных, этических и религиозных кодексов, могут быть положительными или отрицательными или могут сочетать то и другое. Ниже приводится ряд наиболее характерных примеров.

Положительные санкции

Во-первых, существуют предписания или требования, которые строго внушаются детям с раннего детства.

Во-вторых, существуют рассказы, в которых отображены общественно вредные и пагубные эмоции, а также поступки, идущие вразрез с общепринятыми стандартами; например, теща оскорбляет зятя. Слушание таких рассказов служит как бы разрядкой и способствует смягчению общественного напряжения. Дети и молодые люди могут использовать чужой опыт и в соответствии с ним убедиться в необходимости соблюдать социальные запреты. Это может послужить примером и для подражания; плохой пример всегда быстрее перенимается, но это происходит редко.

В-третьих, возможность санкционированных обществом внебрачных половых связей, особенно во время некоторых обрядов, и соглашение об одалживании жен помогают обеспечить какое-то разнообразие в половых сношениях без ущерба институту брака. Это, однако, не исключает тайных побегов любовников или нарушения супружеской верности вне рамок официально разрешенных действий.

В-четвертых, за соблюдение требований полагается вознаграждение, например обрядовое и светское главенство — «большой мужчина» или «большая женщина», главарь, старший, знахарь. Чересчур усердное следование стандартам воспринимается с неудовольствием. Многое зависит от личных качеств человека, от его навыков и особенно от познаний и осведомленности в области религии. Всеобщее одобрение заслуживают такие люди, как распорядитель обрядов, хороший охотник, мужчина, выполняющий свои родственные обязанности, или женщина, проявляющая усердие в собирании пищи, заботящаяся о своих детях и верная своему мужу.

Поскольку негативные санкции неодинаковы для всего континента, их невозможно перечислить по степени важности.

Первая — осмеяние. Это сильное оружие, но в то же время и палка о двух концах: оно может вызывать ссоры, ожесточать или же прекращать их. Осмеянию подвергаются и люди невинные, с физическими недостатками, такими, как слепота, слабоумие. Осмеянного человека иногда изгоняют из общества, но чаще его просто исключают из общественной жизни, т. е. отказываются принимать всерьез или даже сотрудничать с людьми, которых считают ненормальными, идиотами, глупыми [см., например: Берндт Р. и К., 1951а, с. 75—89]. Однако часто к слепым и калекам или больным относятся с максимальной заботой, даже когда это связано с большими хлопотами.

В этот раздел можно также включить ругательства [см.: Рот, 1897, с. 184; Берндт Р. и К., 1951а, с. 190—191]. Опять-таки они заключают в себе опасность для говорящего, который при чрезвычайных обстоятельствах может быть убит. Скандалы и сплетни представляют собой обычное времяпрепровождение аборигенов, потому что личная жизнь их открыта взорам всего общества; но сплетни воспринимаются здесь как нечто естественное и неизбежное и фактически являются важной частью общественных отношений. Слишком много сплетен о ком-нибудь может принести ему вред, порочащая сплетня может причинить неприятность; но в то же время они могут заставлять людей, чувствительных к сплетням, придерживаться общепринятых правил поведения. Мужья, подозревающие своих жен в неверности, или жены, подозревающие своих мужей, всегда готовы слушать сплетни о них. Здесь главную роль играют обстоятельства, при которых все это происходит, поэтому они всегда оговариваются в сплетнях. Некоторые поступки — это прежде всего относится к добрым и внебрачным связям, которые составляют большую часть сплетен, — не следует совершать открыто во избежание неприятностей.

Вторая санкция связана с обычаем, встречающимся у аборигенов многих районов Австралии, в соответствии с которым братья контролируют действия сестер. В ряде районов считается, что мужчина имеет право наказывать любую женщину, которую он называет сестрой, если она сквернословит, пренебрежительно относится к исполнению своих домашних, семейных, церемониальных обязанностей, дерется или обвиняется в чем-нибудь в его присутствии.

Третья — это страх перед сверхъестественным наказанием, которое может последовать без вмешательства человека, за нарушение табу или священных законов или же за то, что пение, танцы или различные обряды не были исполнены соответствующим образом. Согласно Каберри [1939, с. 75], «слово *нгарунггани*

(сновидения) широко используется не только когда говорят о священных предписаниях, но также если имеют в виду угрозу сверхъестественного наказания за нарушение различных табу»: контакт с родственником, на которого наложено табу, может привести к болезни глаз, кровосмешение — к смерти, употребление запрещенной пищи — к тяжелой болезни. Большинство угроз сверхъестественного наказания сформулировано неопределенно: «Если вы сделаете то, что нельзя, великие Дьянггавул, Нгурундери или другие мифические существа накажут вас» или: «Если вы поступите так, как запрещено, вы заболаете и умрете». Творцы, мифические существа, создали этот образ жизни для людей, и если они не будут следовать ему, то будут наказаны.

Четвертая — страх перед колдовством, которое считается законным средством наказания. Даже за несерьезные проступки может последовать возмездие с помощью колдовства. Но колдовство может рассматриваться и как преступление; обвинений в колдовстве боятся. Если кто-либо затаил зло против человека, с которым впоследствии случается несчастье — он заболевает или даже умирает, то затаившего зло могут обвинить в том, что это он наслал на пострадавшего недуг или смерть путем колдовства. Если жена плохо заботится о муже, или, наоборот, муж плохо заботится о жене, или один из них не уделяет должного внимания воспитанию детей, то же самое обвинение может быть сделано в случае смерти одного из супругов или ребенка. При этом не требуется в каждом отдельном случае предъявлять доказательства того, что магический обряд был действительно совершен.

В районе Оэмпелли, например, если женщина имеет одного или нескольких любовников в течение длительного времени без согласия мужа, который вдруг умирает, то считается, что именно жена виновна в смерти мужа — либо прямо, так как доставляла ему огорчения, либо косвенно: не убирала его вещи и объедки и кто-то смог подобрать их и использовать для колдовства. Муж поэтому, естественно, контролирует свою жену, хотя негласно может разрешать ей иметь любовников до поры до времени. Однако он сохраняет за собой право предать гласности ее поведение, когда это ему будет выгодно или он почувствует, что пора вмешаться. Тогда он объявляет, что «видел во сне», как она себя ведет. Эта постоянная опасность быть «увиденной во сне» и ссоры, которые неизбежно должны последовать за этим, возможно, мешают замужней женщине иметь слишком много любовников.

Пятая — угроза физического насилия, т. е. быть изувеченным или убитым за нарушение общепринятых норм поведения.

Шестая — угроза не просто быть убитым, а угроза лишиться права на обычные погребальные обряды. Так, абориген с северо-запада п-ова Арнемленд, убитый за какое-нибудь серьезное нарушение закона, может быть брошен на том месте, где его убили, «чтобы его съели собаки и вороны». Всегда имеется достаточно подобных примеров, которые придают вес этой угрозе. Конечно,

бывает, что и при убийствах, совершаемых с целью отмщения, особенно в тех случаях, когда замешанные лица принадлежат к различным племенам или языковым группам, труп оставляют без погребения, но родственники убитого, если найдут его вовремя, выполняют по крайней мере обряд погребения костей. Такие случаи весьма отличаются от убийств, совершенных в качестве наказания в той же самой социальной группе, когда лишение права на проведение похоронных обрядов является частью наказания и родственникам убитого запрещается подходить к трупу под страхом смерти.

НАРУШЕНИЯ ПРАВИЛ ПОВЕДЕНИЯ ВНУТРИ ПЛЕМЕНИ ИЛИ КЛАНА

Нарушения порядка, совершаемые в пределах одной племенной группы, могут быть сведены к двум основным типам. На первом месте стоят нарушения священных предписаний, которые, как считается, унаследованы от мифических предков. Проступки такого рода близки к тому, что мы понимаем под грехом. Второе место занимают преступления против отдельных лиц или чьей-либо собственности. Отдельные нарушения находятся как бы между этими двумя типами, приближаясь то к одному, то к другому. Например, кровосмешение является нарушением как светских, так и религиозных законов.

Нарушения священных предписаний

Руководители священных обрядов тайно принимают решение о соответствующем наказании (к смерти приговаривают лишь в чрезвычайных случаях). В зависимости от обстоятельств приговор исполняется либо самими руководителями, либо кем-то другим. Исполнителю могут не сказать прямо об этом поручении, а как-нибудь завуалировать его. Например, ему могут дать съесть запрещенную пищу, а затем заставить убить намеченную жертву, или на его голову могут положить священный предмет — признак безоговорочного повиновения (п-ов Арнемленд). Иногда при осуществлении мести, которая чаще всего носит личный характер, призываются сверхъестественные силы. Так, в районе р. Дейли человек, намеревающийся отомстить, произносит священные заклинания и бросает каменный наконечник копья в начерченный на земле священный круг — после этого все мужчины (прошедшие инициацию) той группы, к которой принадлежит пострадавший, обязаны помогать ему. Говорят, что во время первых контактов с европейцами один абориген, посчитавший себя обиженным поселенцами, проделал этот обряд, в результате чего произошли события, получившие в прессе конца прошлого столетия название «резни на медном руднике». Другими словами, або-

ригены призывают сверхъестественные силы, когда стремятся придать физическому воздействию особую силу. Каберри [1939, с. 76] пишет: «Когда нарушаются законы, наказание определяют старшие мужчины, отвечающие за поддержание статус-кво и соблюдение традиций. Они являются вершителями правосудия...» Время от времени случается, что женщины или дети умышленно или неумышленно видят священные предметы или обряды, которые для них табу; обычное наказание за такой проступок — закалывание копьем.

В качестве наказания за действительно серьезное нарушение священного закона могут быть применены различные средства. Преступника может без предупреждения ударить копьем в спину один из его товарищей во время их совместной охоты. Следует отметить, что, каково бы ни было нарушение, оно никогда не прощается: виновному выносится приговор, и его ждет не месть, а наказание.

В некоторых случаях в наказании нарушителей общепринятых предписаний участвуют целые группы людей. Например, молодого мужчину, соблазняющего чужих жен, особенно если это жены руководителей священных обрядов, могут публично заклеить и как бы подвергнуть ostracism. Если на человека не действуют повторные предупреждения, то он уже считается неисправимым, так как обычные меры и санкции не дали никаких результатов. В таком случае его убивают.

Мужчину, убежавшего с дочерью своей жены или тещей, с одобрения или молчаливого согласия его собственной группы или по крайней мере взрослых мужчин этой группы также подвергают ostracism.

Преступления против собственности

У аборигенов Австралии преступления против собственности встречаются очень редко [см.: Шарп, 1934а, с. 38]. Земля, принадлежащая племени или роду, не подлежит передаче; считается, что живущие на ней сейчас мужчины и женщины получили ее от своих предков и должны сохранить для будущих поколений. Право на владение землей было предоставлено им мифическими предками, точно так же как право на владение залежами красной охры и каменными карьерами. И земля, и ее богатства не могут быть отчуждены. Небольшие предметы повседневного обихода, такие, как палки-копалки, корзины, циновки, деревянные сосуды, остроги и т. п., обычно не крадут. А вот причинение вреда собакам, на которых смотрят скорее как на членов семьи, чем на собственность, считается весьма серьезным преступлением и может иметь печальные последствия. (В Западном Арнемленде существует миф о том, как несколько больших стоянок были стерты с лица земли лишь за то, что любимая собака одного из их обитателей была неизвестно кем убита.)

Но у аборигенов существует такой обычай, как ритуальное воровство. Приведем два примера из жизни аборигенов Северо-Восточного Арнемленда: один из них связан с изготовлением бечевки, украшенной перьями (в половине *дуа*), второй — с церемонией *вураму* (в половине *йиридьа*). Изготовление бечевки или шнура является женской работой, а подвязывание к нему цветных перьев попугая — мужской. Но мужчины не просят готовые куски бечевки, а берут их потихоньку; в соблюдении тайны и заключаются основной смысл этой операции и ее магические свойства. Этот обычай как бы воспроизводит ситуацию из мифа о Брате и Сестрах Дьянггавул, где мужчины похищают у женщин священную эмблему *рангга* (см. главу VI). Во втором случае вырезанное из дерева изображение *вураму* проносят через главную стоянку, из хижины в хижину, и мужчины забирают все, что попадает им под руку. Обе упомянутые формы воровства социально одобрены, и неудовольствие, которое выражают в таких случаях, всегда притворно, оно, так же как и воровство, имеет ритуальный характер.

Преступления против личности

Рассмотрим некоторые из них. Первое: женщина наносит увечье своему ребенку в гневе, или же он у нее потерялся, после чего заболевает или умирает, а то и совсем его не могут найти, или же мать убивает только что родившегося ребенка, который был здоров и физически полноценен, — все эти проступки считают семейным делом, и женщину наказывают муж, другие жены или же все вместе. По меньшей мере ее ругают и припоминают ей это во время любого спора или драки. Если женщина забеременела от мужчины своей половины, то считается кровосмешением, то муж или другие жены убивают родившегося ребенка (во всяком случае, делали это раньше).

Второе: побег с чужой женой или, что чаще случается, с чужим мужем. Пострадавшая сторона обычно призывает на помощь родственников-мужчин, посылая им палицу — символ объявления войны. И снова, как и в первом случае, этот вопрос касается главным образом заинтересованных лиц, хотя разветвленная система родства может вовлечь в это дело и других людей.

Третье, самое тяжелое: убийство или подозрение в совершении убийства. Существует три способа решения этого вопроса. Первый — месть в форме насилия. Обычно считают, что это входит в компетенцию семьи: близкие родственники пострадавшего мстят за него или, реже, за нее. Если один из родственников не может отомстить сам потому, что это противоречит другим его родственным обязательствам, он (как это делают в западной части п-ова Арнемленд) передает специальный предмет, символизирующий месть, другому мужчине, чем-то ему обязанному. По-

людний, каким бы ни было его личное отношение к происшедшему, обязан совершить убийство. В западной части п-ова Арнемленд таким предметом, символизирующим месть, служит *майкгуэ*, или *вунгбар*, который может быть привязан к древку копья, используемого для этой цели.

Во всей северной части п-ова Арнемленд убийства и подозрения в совершении убийства привели к так называемой кровной мести, которая длится многие годы и время от времени выливается в акты открытого насилия. Иногда в «вендетту» вовлекаются целые роды и племена. В центре северной части п-ова Арнемленд и на его северо-востоке мужчина, у которого не дрогнет рука бросить в кого-нибудь копьё, в равной степени вызывает и страх и восхищение. Его репутация такова, что очень немногие осмелятся открыто бросить ему вызов. Он может приказать кому-нибудь убить неудобную ему личность. Кроме того, он превозносит свои успехи в колдовстве. В конце концов ему уже не требуется прямого насилия, а достаточно только посмотреть угрожающе и постучать своими копьями. До тех пор, пока он соблюдает правила родства и точно следует священным законам и ритуальным обязательствам, его самого очень редко наказывают. Старый Вонгу, абориген, говорящий на языке дьябу, племени, живущего у залива Каледон, достиг такого статуса задолго до своей смерти.

За смерть родственника может быть потребована компенсация какими-нибудь вещами, но это не гарантирует от того, что не будут делаться попытки отомстить. Если в обществе агрессивные качества ценятся настолько высоко, что даже удар копьем в спину или убийство спящего престижны, существует опасность ослабления сплоченности группы, а возможно, возникнет такое положение, при котором физическая сила будет признана единственным критерием. Вероятно, только благодаря ситуации, сложившейся за последние годы в результате контактов с цивилизацией, такие агрессивные люди могут жить безнаказанно. В прошлом мужчины, которые закалывали копьем или как-то иначе убивали по несколько человек по личным или даже семейным причинам, как правило, в конце концов сами бывали убиты. Их «боевая» карьера была незаурядной, но недолгой, поскольку культурные факторы, которые позволяли им вести себя таким образом, поддерживали также и их противников. За свое поведение им неизбежно приходилось расплачиваться.

Там, где по ряду причин убийство неприемлемо, существует другой способ отмщения. Первым делом определяют «убийцу», а затем один из родственников жертвы прибегает к вредоносной магии или угрожает сделать это, а если лицо, на которое направлена месть, заболевает и умирает (см. главу VIII), он считает, что отомстил.

Третьим средством отмщения фактическому или предполагаемому убийце на всей северной части п-ова Арнемленд является *магарада*. К этому мы еще вернемся.

В Центральной и Южной Австралии обиды очень часто разрешаются формальным ударом копья в бедро обидчика, особенно в случаях супружеской неверности, бегства с любовником, а иногда и личного оскорбления: обвиняемый может стоять спокойно, не оказывая никакого сопротивления, в то время как оскорбленный или один из его близких родственников бросает в него копье. Если брошенное копье попадает не в бедро, а в жизненно важный орган или же в рану проникает инфекция, наказание оказывается более суровым, чем то, которое было определено первоначально.

Иногда отмщение может быть временно отложено, но это не означает, что от него отказываются совсем. В западной части п-ова Арнемленд человеку, доставившему известие о смерти, приходится участвовать в имитации драки с теми людьми, кому он должен сообщить печальное известие. Это считается простой формальностью, но никогда нельзя быть уверенным в том, что все обойдется гладко. Естественно, что близкие родственники, услышав новость, не смогут прореагировать на нее спокойно. За братом убитого мужчины, его отцом, братом матери, отцом или братом убитой женщины внимательно наблюдают и даже держат их, если видят, что кто-нибудь из них хочет ударить копьем человека, доставившего известие о смерти. Но как только эта непосредственная опасность исчезает, печальный вестник присоединяет свои рыдания к рыданиям родственников убитого, нанося себе раны, из которых течет кровь,— знак его сочувствия пострадавшим.

ЗАЧАТКИ СУДА

Хотя такая самозащита (имеется в виду месть) служит одним из средств поддержания порядка в обществе аборигенов Австралии, в большинстве районов устраиваются общие собрания с целью разрешения конфликтов. Наиболее подходящим моментом для этого считают время проведения церемоний, когда собираются члены различных племен. Во время проведения церемоний не должно происходить никаких ссор, на практике же такие сборища иногда заканчиваются вооруженными столкновениями, правда, обычно это случается после совершения основных обрядов. Тем не менее только в это время решаются межплеменные дела.

Другими словами, соглашение о способах и мерах поддержания общественного порядка распространяется не только на членов одного племени или языковой группы, но и на соседние племена, по крайней мере на часть из них, особенно если они придерживаются той же мифологии и тех же обрядов. Но соглашение значительно ослабляется из-за отсутствия постоянного взаимодействия. Хотя встречи для разрешения конфликтов во время проведения церемоний и обрядов и служат средством общественного контроля, они не являются юридическими институтами.

Официальные встречи, напоминающие по характеру заседания суда с юридическими функциями, у аборигенов Австралии не проводятся: нет официально организованных судов, состоящих из специальных лиц, наделенных полномочиями и властью разбирать судебные дела, выносить решения и налагать наказания. Этому препятствуют нормы немедленной самозащиты и слабая политическая организация. Вредоносная магия узурпирует одну из основных функций суда — наказание. Как говорит Гёбель [1954], «у закона есть зубы». Но колдовство — лишь одно из средств возмездия, и, возможно, даже не самое главное. И хотя суд как институт отсутствовал у аборигенов Австралии, ведущих традиционный образ жизни, у них собирались советы старших мужчин, которые исполняли почти аналогичные функции, хотя неофициально и нерегулярно.

Институт, близко напоминающий суд, насколько можно понять по материалам, имеющимся в нашем распоряжении, мы обнаруживаем в советах сейчас уже фактически вымерших племен, населявших земли по нижнему течению р. Муррей, таких, как яралди и дангани. Тэплин [Вудс, 1879, с. 34—35] упоминает о вождах *рупулле*, являвшихся посредниками и делегатами, представлявшими свое племя, а также о главарях кланов, которые имели право разрешать конфликты с соседними племенами и кланами. Вместе со старшими членами общества они присутствовали на собраниях *тенди* — совета, или суда, — на которые приводили провинившихся для судебного разбирательства. Женщины играли в них не последнюю роль. Тэплин приводит несколько примеров, совпадающих с теми сведениями, которые один из нас (Р. М. Берндт) получил из вторых рук в этом же районе несколько лет назад. Тэплин был свидетелем встречи двух кланов для разрешения спора: их члены сидели друг против друга, а члены других кланов, присутствовавших здесь, расположились вокруг своих *рупулле*. Заседание *тенди* началось. Сначала обсуждали дело с обвинителями и ответчиками, затем позвали свидетелей. В данном случае, который описывает Тэплин, насколько он мог понять, никакого решения не было принято; в записанных мною случаях «суд» вынес решение, назначил наказания.

Эта довольно тщательно разработанная система поддержания порядка, кажется, имеет мало параллелей, хотя у Хауитта есть предположение, что нечто подобное встречается и в Восточной Австралии. Он [1904, с. 295—354] пишет о племенных советах, возглавляемых руководителем. У аборигенов племени вурадьери главарь может созвать своих людей для рассмотрения вопросов, связанных «с убийствами, похищением женщин или детей, нарушением супружеской верности, нападением на другие племена или, наоборот, нападением других племен на их собственное племя». В племени гоурядитч-мара все ссоры и споры разрешает главарь. В противоположность приведенным примерам, согласно которым на заседании совета, очевидно, могут присутствовать все

желающие, в племени диери проводят специальные заседания, на которых присутствуют только главы местных тотемических групп, воины, знахари и старшие члены общин [Гэсон — см.: Вудс, 1879, с. 265]. Среди вопросов, которые рассматриваются на советах, можно назвать следующие: обвинения в колдовстве, убийстве, нарушении норм морали, нарушении предписаний, связанных со священными обрядами, раскрытии секретов совета племени или обрядов инициации лицам, еще не прошедшим инициацию. Лицо, признанное виновным в совершении серьезного преступления, приговаривается к смерти; приговор приводится в исполнение группой вооруженных людей (*пинья*), посылаемой главарем.

Такие советы старших мужчин, или людей, обладающих авторитетом, руководителей обрядов или главарей (племени, клана, локальной группы) были, очевидно, у аборигенов, ведущих традиционную жизнь, весьма распространенными. В целом же они совершенно неофициальны и, хотя собираются для разрешения споров и других вопросов, далеко не всегда выступают в качестве судебного органа. Рот [1897, с. 139] отмечает различие между проступками, которые приходится рассматривать совету (имеются в виду проступки против общества в целом), и теми, которые разрешаются частным порядком. Это различие установить не так-то легко. Относительно аборигенов племени питта-питта (район Боулиа, штат Квинсленд), он пишет, что совет группы «сам определяет меру наказания за преступления, связанные с убийством и кровосмешением», а также за недозволенное применение оружия на стоянке: в первых двух случаях виновного, как правило, убивают; иногда предварительно его заставляют выкопать себе могилу, а потом уже закалывают ножами. Спенсер и Гиллен [1938, с. 15] упоминают, что во время собраний, организованных для рассмотрения проступка, главы советуются со старшими мужчинами: если обвиняемый признан виновным, а его преступление — серьезным, его ожидает смертный приговор. Старшие мужчины организуют специальную группу *ининдья*, приводящую приговор в исполнение. Каберри [1939, с. 178—179, 272], имея в виду аборигенов Восточного Кимберли, пишет, что «орда, а не племя и не локальная наследственная группа (см. главу I) является политическим объединением», внутри которого осуществляется общественный контроль. Решение принимают все мужчины группы, но исполнительной властью наделяются главарь и старшие мужчины. Главарь выбирает место и время встречи. «Он и старшие мужчины руководят действиями всех присутствующих на церемониях, а также урегулированием споров и обсуждением жалоб». Однако на практике главы и старшие мужчины участвуют только в разрешении самых серьезных конфликтов, все рядовые столкновения рассматриваются как дело частное, в котором должны разбираться заинтересованные лица и их родственники.

В Северо-Восточном Арнемленде существует такой способ разрешения незначительных конфликтов, как *бугалуб*. Каждый человек может попросить провести этот обряд, когда стремится ликвидировать какие-либо разногласия или просто восстановить спокойствие. Один абориген с о-ва Элко, которого забрали в больницу в Дарвин с серьезным повреждением руки, устроил такой *бугалуб* по возвращении домой. Все собираются вокруг специально подготовленного в главном лагере участка земли; границы его обозначены песком, а в середине выкопана лунка, которая символизирует священный источник, ассоциируемый с лицами, ответственными за проведение обряда. Песни, исполняемые во время этого обряда под обычный аккомпанемент палок для отбивания ритма и *диджериду*, являются экзотерическими версиями строго секретных священных песен. Во время исполнения песен женщины встают и танцуют. Наконец заинтересованные лица (чаще мужчины) входят в «источник». Их начинают обливать водой, призывая на помощь мифических предков, связанных с этой местностью. Считается, что данный обряд омовения снимает взаимную враждебность и восстанавливает дружеские отношения между его участниками. В начале 1961 г. за две недели на Элко было проведено шесть обрядов *бугалуб*. Такое «урегулирование» конфликтов при помощи контактов со священным миром мифов и обрядов является в то же время развлечением для людей, не имеющих к решаемым вопросам прямого отношения.

Обряд *копара*, проводящийся аборигенами племени диери и их соседями, также служит для разрешения споров, но, поскольку он имеет отношение и к экономическим вопросам, мы рассматривали его в главе III.

РАЗРЕШЕНИЕ СПОРОВ С ПОМОЩЬЮ ИСПЫТАНИЙ

Разрешение конфликтов происходит не только с помощью совета племени (хотя этот способ и является главным), существует еще два способа, которые могут быть признаны законными в широком смысле этого слова. В северо-восточной и западной частях п-ова Арнемленд первый из них называют *магарада* или *манеяг*. *Магарада* носит характер суда, так как главной ее целью является разрешение споров и на ней присутствуют все заинтересованные стороны, хотя обвиняемый уже признан виновным, а возможно, признал свою вину еще до начала ее проведения. Хотя *магарада* и известна как церемония умиротворения, ее правильнее охарактеризовать как «суд испытанием», или «урегулирование единоборством», или, по словам Хауитта [1904], «урегулирование поединком». По мнению Радклиффа-Брауна [1937—1958, с. 215—216], этот обычай является просто актом мести, а не законом; система законности в узком смысле этого слова у аборигенов.

ригенов еще не развита. Гёбель [1954, с. 309], однако, видит в *магараде* некое подобие закона: он говорит, что «нет верховной сдерживающей силы; все зависит от самоконтроля каждой из вовлеченных в спор групп». В этом вопросе существенна концепция «разумного человека», выдвинутая Глакменом [1955].

Кажется вполне ясным, что осуществление заслуженного возмездия, санкционированного обществом и проведенного публично с целью восстановить общественный порядок, носит характер законного.

Уорнер [1937—1958, с. 174—176] пишет, что *магарату* (*ма-карату*) проводят не сразу после свершения проступка, а только когда гнев и возмущение людей уже улягутся. Организацией *магарады* всегда занимается пострадавшая сторона. Члены враждебных групп, раскрасшенные белой глиной, выстраиваются друг против друга на расстоянии чуть больше полета копья и обязательно перед мангровыми зарослями или кустарником, где можно укрыться в случае необходимости. Представители пострадавшей стороны начинают двигаться к группе обвиняемого в тотемическом танце, затем возвращаются. То же самое проделывает вторая группа. После этого обе группы готовы к «поединку». Мужчины из группы обвиняемых мелкими перебежками пересекают площадку, а вместе с ними еще двое мужчин, близких родственников членов обеих групп. В них метают копья, с которых обычно снимают каменные или железные наконечники. Они могут уклоняться от копий, но не должны бросать их назад или выкрикивать оскорбления. Члены пострадавшей группы как бы изливают на них свой гнев. После короткого перерыва сам обвиняемый или обвиняемые бегут через площадку. На этот раз в них летят копья с наконечниками. Старшие мужчины обеих сторон призывают участников прекратить «поединок» и успокоиться. Наконец группа обвиняемого, также в тотемическом танце, приближается к группе пострадавшей стороны. Если обвиняемому попадают копьем в бедро, то вопрос считается закрытым, и обе группы исполняют общий танец. Считается, что ранения в бедро вполне достаточно для искупления вины, но иногда обвиняемого убивают. Бывает, правда очень редко, возникает драка: в таком случае взаимная месть продолжается до тех пор, пока ее снова не попытаются остановить с помощью *магарады*. Если во время обряда в обвиняемого не попадают копьем, то вопрос об урегулировании спора остается открытым, и можно ожидать дальнейших попыток отомстить со стороны пострадавших.

В других районах Австралии существуют обряды, аналогичные обряду *магарады*, включая традиционное ранение в бедро. Хаутт [1904, с. 333, 335, 338, 342, 348] приводит примеры «испытаний». Обвиняемый в племени мариборо (Квинсленд) имеет только щит. В племени бунтамурра близкий родственник пострадавшего мужчины «сражается и побеждает обидчика». В племени кайабара пострадавшая сторона посылает вызов обидчику; если

вызов принимается, то обе стороны встречаются так же, как это делается в обряде *магарада*, но без ритуальных танцев. У аборигенов племени туррбал есть «искупительные поединки». В племени вотьобалук возникшие конфликты немедленно разрешаются путем вооруженного поединка или драки до первой крови. Хауитт приводит еще один случай, в котором обидчиков обязывают предстать вместе со всей своей родней перед вооруженной копьями группой родственников пострадавшего. Когда обе группы приблизятся друг к другу, главарь группы обидчика становится между ними и просит их не использовать нечестно те преимущества, которые имеет та или другая сторона. Обидчики, располагающие только щитами, оказываются под дождем копий. Как только кого-нибудь ранят, главарь бросает «зажженный кусок коры в воздух» — сигнал, означающий конец борьбы.

Описан еще один пример, имевший место в районе Мерри-Крик, недалеко от Мельбурна, в 1840 г. Встретились две группы аборигенов по поводу происшедшего убийства. Обвиняемый, вооруженный щитом, служил мишенью для копий и бумерангов до тех пор, пока не получил удар в бок тростниковым копьем. В этот момент главарь бросился между противниками, призывая их прекратить борьбу. Как говорит Хауитт, «они пролили кровь обидчика и стали снова друзьями».

У аборигенов племени юин обвиняемому дают два щита. Если его преступление — убийство, он должен стоять один; если же он нанес кому-нибудь рану или применил колдовство, его может поддерживать один из родственников. Родственники обвиняемого и пострадавшего становятся на противоположных сторонах площадки. Мужчины, которым поручено бросать в обвиняемого копья и бумеранги, выстраиваются в линию, лицом к нему, и бросают свое оружие: как только появится кровь, «суд испытанием» прекращается.

В другом случае, описанном Хауиттом, дело происходило в районе р. Тамбо, между ее притоком Суон и оз. Кинг. И опять две группы встали друг против друга, и обвиняемому разрешили взять два щита, но он отказался признать свою вину. Тем не менее ему все равно пришлось выдержать ливень бумерангов, пока один из них не ранил его в бедро. Внезапно он бросил бумеранг обратно — нарушение правил. Это могло привести к большим неприятностям, если бы не женщины, которые «кинулись к враждующим группам и разняли их».

У аборигенов племени тиви с о-вов Батерст и Мелвилл существует обычай, по которому дуэль проводится во время публичного разбирательства конфликта [Харт и Пиллинг, 1960, с. 80—83]. Люди сидят или стоят, образуя кольцо вокруг специальной площадки. Обвиняющий, разрисованный белой глиной и вооруженный копьями, становится напротив обвиняемого, который почти, а то и вообще безоружен. Обвиняющий излагает обвинение, сопровождая его многочисленными оскорблениями,

дергает себя за бороду (признак гнева по всему северному побережью) и наконец бросает копьё в обвиняемого; последний сначала уклоняется от них, а затем даёт возможность попасть в себя. Ни в коем случае обвиняемый не должен бросать копьё обратно. Базедов [1925, с. 161, 167, 172] упоминает о способе разрешать споры в вооружённом поединке, который продолжается до тех пор, пока один или оба участника не падают от усталости. Среди племен аранда и диери распространён поединок на ножах; ножи делают из куска заостренного камня с рукояткой или нижней частью из смолы. Но, несмотря на то что такие поединки служат для урегулирования конфликта, они — явление совсем другого порядка, нежели специальные встречи, на которые приглашается авторитетное лицо, например главарь, чтобы он вынес окончательное решение.

В Кимберли [Каберри, 1939, с. 145—147] вопросы, выносившиеся на межплеменное собрание, обсуждаются заранее между заинтересованными сторонами. Каберри приводит такой пример (aborigeny долины Байолет): члены двух враждующих групп встали лицом друг к другу по разные стороны специально приготовленного круга, в то время как главарь призывал всех сдерживать своё раздражение. Затем один из мужчин произнес обвинения в колдовстве, обращаясь к человеку, находившемуся на противоположной стороне площадки, и побежал через неё, размахивая копьём, но через минуту спокойно возвратился на свою сторону. Затем то же самое проделал его противник, как бы доказывая свою невиновность. Далее последовали взаимные обвинения (в которых участвовали как женщины, так и мужчины), оскорбления, размахивания боевыми палицами, даже небольшие схватки. Наконец главарь группы обвинителей призвал всех прекратить спор, и все разошлись готовиться к церемонии, которая должна была произойти вечером. Каберри отмечает: «Конечно, в таком урегулировании спора отсутствует юридический аспект... Здесь нет официального лица, обладающего правом регулировать взаимоотношения людей, которых он не знает...» Главным в этом вопросе является то, что обе стороны заинтересованы в примирении. Мы можем говорить здесь о юридической процедуре, касающейся лишь родственных отношений, где главарь выступает больше как посредник, чем арбитр. Как посредник он должен так повести дело, чтобы урегулирование спора не вышло из-под необходимого контроля.

ОПОЗНАНИЕ ВИНОВНЫХ

Опознание виновного часто проводится после чьей-либо смерти. К этому вопросу мы вернёмся снова в главе, описывающей погребальные обычаи, но кое-что необходимо сказать здесь. Элькин [1954, с. 283—284, 302—312, 315—316; 1945] рассматри-

вает этот вопрос довольно подробно. Главной фигурой во время дознания обычно является знахарь, который утверждает, что с помощью гадания или других средств он может опознать виновное лицо или группу лиц. Не все случаи смерти сопровождаются опознанием, и не за всяким опознанием следует отмщение.

Способы опознания также разнообразны. У аборигенов долины нижнего течения р. Муррей ближайший родственник убитого засыпает, положив свою голову на труп, и во сне он видит «убийцу» [Тэплин — см.: Вудс, 1897, с. 19—20]. На следующий день труп несут к могиле, а ближайший родственник убитого и другие, окружающие труп, называют имена предполагаемых убийц; если мужчины, несущие труп, почувствуют «движение» трупа в сторону человека, произнесшего одно из имен, это воспринимается как подтверждение. В племени юпагалк считается, что дух «убийцы» скрывается в буше [Хауитт, 1904, с. 445 и сл.]. Если нет знахаря, аборигены племени вуруньерри находят на могиле небольшое отверстие и вставляют туда палку, которая своим наклоном указывает, где следует искать убийцу. В районе Порт-Стефенса труп держат на плечах двое мужчин, а третий в это время бьет по нему зеленой веткой и называет имена подозреваемых; как только называется имя «убийцы», труп вздрагивает, заставляя вздрагивать и тех, кто его держит. Знахарь племени чепара видит преступника во сне. В других племенах имя виновного в смерти спрашивают у трупа (например, в племени бигамбул) или же на очищенной площадке под погребальным помостом знахарь делает след (например, в племени туррбал), устанавливая с его помощью личность «убийцы». Аборигены племени вакельбура разрыхляют верхний слой земли под погребальным помостом так тщательно, что на нем становится заметен мельчайший знак, и время от времени внимательно рассматривают это место. В восточном и северном районах Кимберли под погребальным помостом или под деревом, на которое кладут труп, складывают камни и по трупной жидкости, капающей на них, знахарь может определить, откуда исходит колдовство [Базедов, 1925, с. 208—209; Каберри, 1939, с. 212—213]. См. также у Элькина [1954, с. 305] о племенах бад и унгариньин. Как только «убийца» установлен, старшие родственники умершего отделяют от трупа череп или какую-либо кость, раскрашивают ее красной охрой или кровью, закапывают в муравейник, разжигают на нем костер и поют магические песни, насылающие на «убийцу» болезнь и смерть. В Западной пустыне применяют следующий способ определения места, где следует искать виновного. Люди собираются вместе после того, как произошло несколько убийств. В тихую темную ночь готовят небольшие факелы (по факелу на умершего) и на каждом факеле ставят знак, указывающий на принадлежность умершего к той или иной группе или подгруппе людей или местности, но не имя, так как имя умершего — табу. Один за другим факелы поднимают: если искры от факела летят

высоко и далеко, то виновный из другой местности, находящейся там, куда летят искры, но если искры падают рядом и сразу гаснут, виновный где-то поблизости.

Жители Северо-Восточного Арнемленда считают, что дух «убийцы» всегда парит около трупа и что знахарь может легко опознать его [Уорнер, 1937—1958, с. 196]. Здесь в гадании о виновнике смерти также используют трупную жидкость, капающую с погребального помоста. Или знахарь наблюдает за палкой, к которой он привязал один из браслетов умершего или пучок его волос: в любую минуту он готов накинуть на нее «сумку для духов» и поймать или по крайней мере опознать дух «убийцы» [Уорнер, 1937—1958, с. 211]. Спенсер и Гиллен [1938, с. 476] слышали, что умерший якобы может прошептать имя своего «убийцы» знахарю или дать какие-нибудь сведения о нем во время осмотра могилы. В Западной пустыне через несколько месяцев после похорон осматривают и тщательно обследуют кости умершего все с той же целью. Для района Лавертон характерно то, что здесь при обследовании трупа стараются найти признаки магического удушения, а знахарь по запаху определяет, где приблизительно нужно искать «убийцу» [Элькин, 1954, с. 304]. В других случаях осматривают внутренние органы трупа. Элькин описывает некоторые из этих случаев.

Действия по опознанию виновного, простые или сложные, организованные немедленно или некоторое время спустя, — только первые шаги, предпринимаемые там, где должна последовать месть. Далее же лица, наиболее близкие к умершим, мужчине или женщине, взвешивают все обстоятельства и принимают решения о дальнейших мерах.

Способы урегулирования серьезных конфликтов или опознания колдунов, применивших вредоносную магию, общеприняты. Но наряду с ними большое значение имеют неофициальные обсуждения, служащие как бы подготовительным этапом, во время которых мужчины и женщины высказывают свое мнение открыто и шумно. Если проступок совершен недавно и возмущение еще не остыло может произойти потасовка, а то и серьезная драка. Или же обсуждение и споры могут продолжаться несколько недель. Однако последнее слово остается за старшими членами племени. Но гнев не позволяет людям соблюсти интересы обеих сторон. Если человек сильно обижен кем-то, он публично высказывает свою обиду, и обидчик может ответить ему или сделать вид, что ничего не слышал. Все остальные на стоянке в это время занимаются своими делами, якобы не проявляя никакого интереса к происходящему, но на самом деле внимательно прислушиваясь к тому, что говорят спорящие. Даже если они не принимают открыто чью-либо сторону, этот инцидент будет темой их разговоров много дней. Скандал, не сопровождающийся серьезным кровопролитием, служит аборигенам прекрасным развлечением.

У аборигенов Северо-Восточного и севера Центрального Арнемленда **мужчина, выражающий недовольство**, раскрашивается охрой и берет связку копий, одно из которых уже вставлено в копьеметалку. Этим он показывает, что готов в случае необходимости поддержать свои обвинения силой. Его сторонники, как и обвиняемый со своими сторонниками, могут тоже вооружиться. Перебранка между ними, представляющая собой длинные монологи, в которых упоминаются мифические существа, длится несколько ночей, до тех пор, пока спор не будет урегулирован тем или иным способом (через компромисс или кровопролитие) или просто отложен до какого-то времени. Мужчина, пришедший в ярость и не довольствующийся только разговором, может угрожать своему противнику, пугать его. Это и есть *марагаридж*, или *мари* (что означает «гнев» или «гневный»). Он может начать с выкрикивания каких-либо угроз или с разглагольствований о том, что собирается сделать, и довести себя почти до иступленного состояния. Тогда он хватается оружие и, размахивая им над головой, бежит к своему противнику, проклиная его; за ним, якобы стараясь удержать его от борьбы, бежит пожилая женщина — близкая родственница по женской линии, например сестра отца. Если он выбрал удачную позицию, то сможет так близко подойти к своей жертве, что ей нельзя уже будет уклониться от его удара, но он не всегда стремится пронзить копьем противника насмерть. И хотя глаза нападающего в таких случаях страшны и ничего не видят, а голос хриплый, он способен контролировать себя настолько, что брошенное им копье пролетит на расстояние всего нескольких дюймов от жертвы, даже не задев ее. Вполне возможно, что у присутствующих не будет времени проследить до конца за действиями нападающего, а его противник вообще не обратит на него внимания, а будет продолжать заниматься своим делом, как это произошло со старым Вонггу, который продолжал спокойно петь и отбивать ритм палками во время вечернего погребального обряда, когда пришел разъяренный абориген с о-ва Грут-Айленд и направился прямо к нему, чтобы вонзить в него свои копья.

КРОВНАЯ МЕСТЬ И ВООРУЖЕННЫЕ СТОЛКНОВЕНИЯ

Закон и вооруженные столкновения — две стороны одной медали. Вооруженное столкновение — это нападение одной социальной группы (например, племени или клана) или кого-то от имени этой группы на другую. Кровная месть — вооруженный конфликт, в котором участвуют отдельные семьи или группы родственников, хотя она может повлиять на жизнь всего общества и вовлечь в конфликт большое число людей; в этом случае кровная месть может перерасти в вооруженное столкновение. Большин-

ство примеров кровной мести, приводимых Хауиттом, представляют собой вооруженные поединки и драки, /но и он отмечает случаи [1904, с. 248, 352—354], когда кровная месть вовлекала целые племена. На западе и востоке Арнемленда отдельные случаи вражды на почве кровной мести, которую никак не удается погасить, можно проследить на протяжении многих лет.

Базедов [1925, с. 183—189] подразделяет вооруженные столкновения в районах Австралии, населенных аборигенами, на две категории: межплеменная борьба и внутриплеменная (или внутриклановая) кровная месть. В прошлом, говорит он, межплеменная борьба была довольно распространена. Это вопрос спорный, хотя имеется несколько характерных примеров (их упоминают Хауитт и другие ранние авторы). Наиболее распространены, однако, были вооруженные походы, санкционированные обществом, которые проводились, например, с целью отомстить за смерть соплеменника или члена гланы или наказать за причиненную обиду. Хауитт [1904, с. 326—330] и Гэсоп [см.: Вудс, 1879, с. 263—265] пишут о таком вооруженном отряде у диери, который называется *нинья*. Мы уже говорили, что в случае вынесения специальным советом обвиняемому смертного приговора главарь организует вооруженную группу, *нинья*, для приведения приговора в исполнение. Мужчины, выбранные для этого, носят на голове белую повязку, к бороде привязывают пучок человеческих волос, а грудь и живот разрисовывают диагональными красными и белыми полосами. Они направляются к стоянке обвиняемого и требуют выдачи его. Им отвечают сразу, так как знают причину этого посещения и боятся. Члены *нинья* хватают обвиняемого, объявляют ему приговор и отводят в сторону, где один из них ударом большого бумеранга убивает его. (Хауитт приводит случай, когда обвиняемый просил старшего брата взять вину на себя, поскольку старший брат отвечает за младшего и должен защищать его.) В других примерах способы убийства отличаются от приведенных и вместо прямого насилия может быть применена даже вредоносная магия.

У племени аранда такой отряд мстителей, *атнинга*, создается, когда происходит ссора между двумя группами — чаще всего из-за женщины или чьей-либо смерти, приписанной колдовству [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 489—496]. Обычно, говорят Спенсер и Гиллен, атакующие приходят на стоянку противника вооруженными, но происходит только словесная перебранка, спустя некоторое время страсти утихают, и вопрос считается закрытым. Но иногда дело доходит до драки. Или же группа отмщения, спрятавшись, выжидает удобного момента, чтобы пронзить копьями свои жертвы. В одном из известных случаев членам *атнинга* предложили женщин, надеясь таким образом урегулировать спор, но нападающие отвергли их, выразив тем самым свои враждебные намерения. Однако после переговоров, продолжавшихся почти два дня, стороны достигли соглашения: нападающим позволи-

ли убить трех мужчин (двое женились, нарушив установленные правила, а третий хвастался, что убил нескольких членов *атнинга*); местные аборигены не только не понесли никакого наказания, но и сами помогали мстителям. Согласно уговору, две из намеченных трех жертв были убиты копьями исподтишка, а третий, почуввав неладное, исчез накануне ночью. После этого мстители танцевали вокруг убитых, а остальные пассивно наблюдали. В этом примере упоминается несколько интересных терминов: например, *иммиринья* — для фактических убийц и *алькналариника* — для тех, кто подстраивает убийства путем ловушек. По возвращении на свою стоянку мстители организовали пышное ритуальное шествие, их приветствовали пожилые женщины, которые танцевали и размахивали боевыми палицами.

Отправление женщин на стоянку пришельцев, чьи намерения не ясны, распространено довольно широко в Австралии. Очевидно, это считается дружеским жестом, имеющим целью умиротворить противника. Иногда к этому прибегают, чтобы лишить пришельцев охраны и сделать их неспособными к нападению. Члены группы отомщения, в свою очередь, могут захватить в плен жен и дочерей, а иногда и младших сыновей убитых ими мужчин. Хауитт [1904] приводит ряд примеров. Аборигены племени геавеггал, из долины р. Хантер, оставляют у себя тех из захваченных в плен женщин, которых могут взять в жены, не нарушая брачных запретов. Аналогичные примеры встречаются в районе Мэриборо, в юго-восточной части Южной Австралии, в Юго-Западной Виктории, на п-ове Йорк, в Гипсленде, а также в ряде других районов. Такие случаи часто истолковываются неправильно, классифицируются как «брак захватом». Но последний предполагает специальную экспедицию, организованную с целью захвата женщины или женщин, а здесь женщин захватывают в плен во время экспедиции мести.

В Западной пустыне для выполнения аналогичных задач — отомстить за смерть, приписанную колдовству, выследить и убить сбежавшую жену и ее любовника — создается отряд *уанмала*. Несколько мужчин, назначенных знахарем или колдуном, уходят в близлежащий буш, где раскрашивают себя и готовят специальную обувь — *убиа*. Как только мужчины готовы, на главной стоянке устраивается короткая церемония: женщины, сидя, отбивают ритм, а мужчины размахивают и гремят своими копьями. Затем последние уходят, бросая на ходу копья. По пути они проводят другие обряды, например обряд, который должен предсказать исход предстоящего сражения, и поют песни, «созданные» такими мифическими существами, как Вади Банбанбалала, Человек — Певчая Птица, который «устраивает *уанмала*»; если люди слышат крик птицы, они могут без сомнения сказать, что *уанмала* где-то поблизости. Во время похода *уанмала* старики несут связки копий. Отряд крадучись приближается к месту стоянки жертвы, мстители окружают и хватают жертву. Затем, пригото-

вив копья для нанесения удара, ждут. Старики поют песню мести, при последнем слове которой мстители вонзают копья.

У аборигенов племени тиви, с о-вов Батерст и Мелвилл, если с помощью дуэли не удастся урегулировать спор, происходит настоящее сражение между вооруженными группами людей [Харт и Пиллинг, 1960, с. 83—87]. Наиболее искусны в ведении вооруженной борьбы аборигены северо-востока и севера центральной части п-ова Арнемленд [см.: Уорнер, 1937—1958, с. 155—190]. Вооруженные столкновения здесь происходят между кланами или лингвистическими группами, а причина столкновений, как правило, убийство или похищение женщины. Интересно отметить, и это подтверждается имеющимся в нашем распоряжении материалом, что вооруженная борьба в основном ведется между соседними кланами одной и той же половины. Уорнер, например, предполагает, что «кровная месть между кланами противоположных половин исчезает из-за отсутствия стимулов, порожденных соперничеством из-за женщин. Такие кланы скорее всего предпочитают устраивать *магараду*». Он добавляет: «Родственная сплоченность увеличивает число участников вооруженной борьбы, но в то же время ограничивает ее, когда она достигает слишком больших размеров. Все кланы тесно взаимосвязаны, их члены нередко вынуждены быть лояльными к обеим враждующим сторонам». Большинство вооруженных столкновений в этом районе направлено на то, чтобы причинить «врагу» такие же страдания и нанести равноценный ущерб.

Известно по крайней мере шесть типов вооруженных нападений. Они перечислены Уорнером. Но не все они могут быть отнесены к вооруженным столкновениям. *Магарада*, например, в первую очередь служит для урегулирования спора с помощью «испытания», хотя она может закончиться не установлением мира, а вооруженным столкновением. *Ниримаой юлгну* — драки, вспыхивающие на стоянке из-за обвинений в нарушении супружеской верности, обычно ограничиваются громким скандалом и редко приводят к серьезным увечьям или к смерти. При вооруженном нападении, называемом *наруб* или *дьявалд*, жертву убивают или ранят во время сна. Какими бы личными обидами ни было обусловлено нападение, ответственность несет весь клан, даже если мужчины совершили это нападение без ведома остальных членов клана. Вооруженное нападение, *мирингу* (или *маринго* — «гадюка», как называет его Уорнер), чаще всего имеет своей причиной убийство, приписываемое другому клану. Сначала члены группы *мирингу* проводят магические обряды, в которых имитируют розыск и поражают копьями изображение жертвы, нарисованное на земле или сделанное из глины. Затем костью убитого, за которого они собираются мстить, указывают направление, куда следует идти; они идут змееобразной шеренгой к стоянке обвиняемого, окружают его и убивают. Это вооруженное нападение, *мирингу*, подобно нападениям *уанмала* в Западной

пустыне, *пинья* в племени *диери* и *атнинга* в племени *аранда*.

Двумя другими типами вооруженных нападений на северо-востоке Арнемленда являются *милвеерангель* и *гайнгар*. Первый готовят заранее, и в нем участвуют несколько кланов. *Гайнгар* — нападение еще более крупного масштаба, в нем участвуют все жители обширного района. *Гайнгар* происходит довольно редко и является результатом враждебности и нарушений общественного порядка, вызванных продолжавшимися долгое время столкновениями на почве кровной мести. *Гайнгар*, как говорит Уорнер, «война копий ради прекращения войны копий»; он обеспечивает мир во всем районе. Ему также предшествуют магические обряды, проводимые со специально украшенными копьями, символизирующими каждую половину. Копья потом посылают противникам — это вызов. *Гайнгар* допускает любые методы борьбы, и число убийств в этом случае намного больше, чем в других, но обычно не более дюжины.

ПОДДЕРЖАНИЕ ПОРЯДКА

Меры для поддержания закона и порядка, укрепления общественного единства и сплоченности базируются почти всегда на местной основе. Санкции, применяемые внутри клана, племени или лингвистической группы, не имеют силы за их пределами, за исключением районов, где несколько таких групп связано или общей культурой, или тесным союзом в интересах обмена, или же признанием общих священных и ритуальных обязательств. Там, где таких связей не существует и нет языковой близости, чужеземец не имеет надежных гарантий безопасности. Даже если ему отведут определенное место в системе родственных отношений, его новые родственники будут защищать его права гораздо менее упорно, чем права тех людей, которые связаны с ними более тесно.

Таким образом, меры по поддержанию порядка, применявшиеся до контактов с европейцами и применяющиеся сейчас в тех немногих районах, которые относительно мало подверглись влиянию контактов, охватывают сравнительно узкий круг людей. Моральные нормы, существующие в конкретном обществе, обязательны только для людей, составляющих родственные группы. Нет предписаний, направленных на защиту интересов любого человека, независимо от его родственной принадлежности. «Справедливость» определяется родственными отношениями. Первая реакция на обиду — желание нанести ответный удар. Но сразу же возникают другие вопросы: почему именно этот человек был ранен или убит и при каких обстоятельствах? Кто он и кто его родственники? Кто еще может быть заинтересованной стороной? Кто зачинщик (или зачинщики), кто его родственники и каковы причины совершенного преступления? Как только эти вопросы

поставлены, появляется необходимость обсудить их с другими: «Что нам следует предпринять при таких обстоятельствах, как мы можем отомстить за это оскорбление, за эту смерть?» Но когда такие вопросы поставлены с упоминанием прецедентов и того, что было сделано в других аналогичных случаях, тогда мы имеем полное право говорить о законе и общественном регулировании. Во всех сообществах аборигенов имеется ряд общепризнанных средств разрешения конфликтов: совет старших мужчин, собрание всех членов общины, *магарада*, «испытания», дуэли и т. д. Однако ни один из этих способов не является достаточно эффективным, обычно личные побуждения заинтересованных людей, и в первую очередь стремление отомстить, оказываются сильнее, чем действующие в обществе правила. А личные побуждения чаще всего определяются родственными обязательствами.

Главный регулятор у аборигенов — самозащита (месть), а общественная власть развита слабо, и все же она существует, так как определенный порядок поддерживается, определенные нормы поведения соблюдаются внутри определенных объединений и имеются специальные институты, призванные осуществлять общественный контроль. В одних районах страны они более развиты, в других — менее (см. главу I, а также [Берндт Р., 1959а, с. 103—104]). Например, Шарп [1958, с. 1—8] считает, что в племени йир-йоронт таких институтов нет и все поведение людей определялось исключительно требованиями системы родства. Хайэт [1959, с. 186—187] говорит то же самое.

Хауитт [1904] (см. также главу V) был первым исследователем австралийских аборигенов, отметившим большое значение закона и порядка, а также системы управления в племени, хотя ранние авторы и рассматривали эти вопросы для отдельных районов. Гёбель [1954, с. 301—309] признает, что у аборигенов существуют лишь «зачатки закона», что грань между преступлениями, наказуемыми в частном порядке, и преступлениями, наказуемыми обществом, стерта и что аборигены склонны мстить и за законные наказания. В какой-то степени это справедливо, но не всегда. Нередко аборигены действительно стараются урегулировать серьезные разногласия и не дать им разрастись. Не все проступки, совершенные против собственности, личности или общественных групп, по правилам должны наказываться обществом. Одни и те же проступки наказываются по-разному, в зависимости от обстоятельств и факторов, не имеющих отношения к заинтересованным лицам.

В сферу общественного «правосудия» у аборигенов в основном входят такие преступления, как похищение женщин, месть за смерть или оскорбление, нарушение священных законов и правил заключения браков и т. п. Эта сфера у аборигенов очень ограничена по сравнению с обществами, где имеет важное значение собственность, так как существующие там законы направлены на защиту прав ее владельцев. У аборигенов Австралии мож-

но говорить лишь о зарождении судопроизводства. Правильный ответ на вопрос, существует ли закон, можно дать, лишь рассмотрев, каким образом было наказано нарушение традиционных правил поведения, каким способом был урегулирован конфликт. Считают ли лица, имеющие отношение к делу, справедливым принятое решение? Настолько ли они удовлетворены полученной материальной компенсацией, физической или магической, чтобы положить конец долгой ссоре? Какие лазейки остались для продолжения ее? Все эти вопросы имеют определенное значение при рассмотрении власти, закона и поддержания порядка в любом обществе. Отвечая на эти вопросы относительно аборигенов Австралии, мы можем сказать, что здесь имеет место правосудие, но сам закон слаб, так как оставляет много лазеек, которые дают мести возможность разрастаться.

Традиция является мощным фактором, но часто решение одного лица доминирует над другими решениями, другими интересами. В конкретных обстоятельствах многое зависит от индивидуальных качеств людей. Точно так же и с религией: хотя она и одна из главных сил у аборигенов и поддерживает квазигеронтократическую систему управления, тем не менее все остальное полностью ей не подчинено. Религиозная система зависит главным образом от мужчин, но также поддерживается и обществом в целом. Она покоится большей частью на согласии, а не на применении насилия. Вне религиозных вопросов главари, старшие мужчины, руководители обрядов, знахари, колдуны и др. должны считаться с рядовыми членами общества, чтобы получить поддержку своим действиям, так как связаны узами родственных отношений, кланового родства и довольно часто противоречивыми обязательствами.

Несмотря на то что во всех приведенных нами примерах вооруженных конфликтов личная месть является одной из наиболее распространенных причин их возникновения, нельзя не признать, что в целом обычай кровной мести также осуществляет функцию поддержания порядка в обществе. Обида нанесена — статус-кво нарушено; отмщение восстанавливает его. И если нередко одна месть влечет за собой другую, то перед нами опять-таки свидетельство несовершенства системы социальной регуляции, но не ее отсутствия.

ИСКУССТВО

Искусство часто выделяют в самостоятельную сферу человеческой деятельности, которую следует изучать отдельно. Существует мнение, что искусство удовлетворяет главным образом эстетические потребности людей и не носит утилитарного характера, не преследует каких-либо практических материальных целей. Есть четкое разграничение между художниками и ремесленниками, а лозунг «искусство для искусства» отражает один из весьма распространенных подходов к этой сфере культуры.

Но у некоторых народов не существует резкой грани между искусством и другими областями деятельности. К ним относятся и австралийские аборигены. Хотя они и получают эстетическое удовлетворение от определенных видов своей деятельности, оно не является конечной целью или единственной задачей соответствующих видов их деятельности и обычно сочетается с другими целями. Аборигены не рассуждают о том, что мы называем искусством. Они, конечно, придают определенное значение технике исполнения, тому, «как это сделано», но содержание, назначение произведения для них намного важнее. А люди, воспитанные в других традициях, в обществе, где искусство воспринимается иначе, люди, которых мало интересует содержание и назначение произведений таких народов, как австралийские аборигены, подходят к этим произведениям со своими собственными критериями, и, когда то, что они видят, не соответствует привычным стандартам техники исполнения, они объявляют искусство народа просто неразвитым или примитивным.

В большинстве случаев, говоря об искусстве, мы имеем в виду графические и пластические виды искусства, и в первую очередь живопись и скульптуру. Но будет закономерным включить сюда также и театр, поэзию, повествовательное искусство и др. Мы рассмотрим искусство аборигенов именно в таком широком понимании. Оно включает четыре категории: поэзию (песни), фольклор, драматические представления, а также изобразительное искусство — живопись, рисунок и пластику [Берндт К., 1961а].

Хотя ни в одном из языков австралийских аборигенов нет специального термина, соответствующего понятию «искусство»,

для живописи, рисования, резьбы по дереву или камню, как и для пения, рассказа или сказки и церемониальных представлений (танцев и т. п.), существуют определенные названия; нет также самостоятельного понятия «художник», но в языках некоторых групп аборигенов имеется слово «певец». Хотя большинство мужчин умеют рисовать, резать по дереву или камню и гравировать, некоторые из них особенно искусны или же обладают исключительным правом изготавливать определенные эмблемы. Последние получают это право благодаря своему возрасту, социальному статусу, авторитету в сфере обряда или же принадлежности к какому-нибудь конкретному объединению людей, и совсем не обязательно они делают эти эмблемы лучше других. Это значит, что в традиционных условиях профессионалы-художники у австралийских аборигенов отсутствуют, т. е. нет ни одного человека, который обеспечивал бы свое существование живописью или рисованием и продавал бы свою продукцию другим; такие профессионалы из среды аборигенов появились лишь в условиях контактов с европейцами. Тем не менее художники-аборигены и в традиционной жизни выполняли различные заказы за некоторое материальное или другое вознаграждение; иногда это было необходимо для религиозных или магических обрядов, или их об этом просили другие члены сообщества, или этого требовала система взаимных обязательств, и уклонение от выполнения подобных обязанностей влекло за собой наказание, которое не было менее суровым оттого, что не носило официального, формализованного характера. Вознаграждение за работу художникам не имело коммерческого свойства, хотя иногда элементы акта купли-продажи присутствовали в отношениях между художником и заказчиком. Художники-аборигены только часть своего времени рисуют, вырезают изображения и орнаменты на различных предметах и т. д. Остальное время они занимаются другими делами, включая охоту. Художник, как и знахарь, каким бы успехом ни пользовался, каким бы ни был известным, не может уклоняться от выполнения обязанностей рядового члена общества. Некоторые мужчины лучше других могут рисовать или резать по дереву, лечить, танцевать, сочинять и исполнять песни, делать лодки и плести сумки или рассказывать истории, точно так же как и среди женщин выделяются особенно хорошо поющие, танцующие или плетущие циновки. Но это указывает лишь на личные качества и способности, а не на принадлежность к классу лиц, которые специализируются в определенных видах искусства. Имеется ряд свидетельств о существовании специалистов по изготовлению бытовых предметов (лодок, копий и т. п.), особенно на севере, но это не является общим правилом. Хозяйственная организация общества аборигенов такова, что певцы, танцоры, художники и т. д. не могут сочинением песен, исполнением танцев или рисованием обеспечить свое существование.

Кроме исследований Штрелова о песнях племени аранда [1933, с. 187—200; 1947], Элькина о музыке и песнях п-ова Арнемленд [1954, с. 261—266; 1953, с. 6] и тех нескольких работ, на которые мы ссылаемся ниже, на эту тему мало что написано. Тиндейл [1937, с. 107—120] приводит несколько интересных песен из юго-восточной части Южной Австралии и ряда других районов. Он подразделяет их на восемь типов: песни Сновидений, или *бегере*, воспевающие приключения мифических предков; магические песни; песни, связанные с болезнями и смертью; тотемические песни; охотничьи песни; драматические и эпические песни; боевые песни и песни, выражающие «общественное мнение». Патер Вормс [1957, с. 213—229] также описывает песенное искусство племен яоро и бэд в Северо-Западной Австралии: это главным образом общедоступные песни, весьма простые по форме и содержанию, но очень приятные. (В названной книге также имеются библиографические ссылки на работы, в которых опубликованы записанные Вормсом эзотерические песни.) О песнях и пении у аборигенов говорится в ряде общих исследований, и иногда в них приводятся английские переводы или пересказы отдельных фрагментов или сюжетов песен [например, Тэплин — см.: Вудс, 1879, с. 39; Хауитт, 1904, с. 413—425; Базедов, 1925, с. 379—385; Рот, 1879, с. 120—125]. Харни и Элькин [1949] дали интерпретации песен аборигенов.

Многие мифы аборигенов передаются в песнях, а не пересказываются. Эти священные песни, как они могут быть названы, обычно исполняются в определенной обстановке: на мужской танцевальной площадке или во время священных обрядов. Каждая песня сама по себе несложна: она лишь фрагмент из целой песенной серии или цикла и может быть понята только во взаимосвязи с остальными песнями, входящими в эти серии или циклы. Но очень много песен исполняется, когда люди просто собираются вместе, особенно по вечерам, а то и далеко за полночь. У аборигенов есть песни почти на все случаи жизни, и тематика их очень разнообразна. Иногда мужчина или женщина напевают песню в одиночестве, без свидетелей, особенно во время траура, но чаще их поют на людях. На севере Австралии, у аборигенов, живущих на морском побережье и по берегам рек, очень распространено индивидуальное пение: певец поет под аккомпанемент своих палочек или *диджериду*. И наоборот, в центре страны и в большинстве южных районов обычно песни исполняются группой людей — мужчинами, или женщинами, или теми и другими вместе. Но бывают и исключения: групповое пение встречается и на севере, так же как и индивидуальное на юге.

Обычные песни на стоянке могут исполнять члены одной семьи или группа молодых людей. Это вечернее развлечение, доставляющее всем большое удовольствие. Во время церемоний,

имеющих «официальный» или общественный характер: количество певцов увеличивается, к ним присоединяются и танцоры. Когда аборигены слышат звуки палочек для отбивания ритма или звуки *диджериду*, они, не спеша, парами или по трое направляются к тому месту, которое подготовлено для танцев. Там они садятся на землю соответственно существующему обычаю, который учитывает их социальное положение и взаимоотношения. Мужчины и женщины рассаживаются отдельными группами на некотором удалении друг от друга, а внутри этих двух больших групп составляются более мелкие группы: вместе держатся близкие родственники, члены одной подсекции или одной половины и т. п. Часто многие из присутствующих — просто слушатели и не принимают непосредственного участия в происходящем, а только высказывают свое отношение к действиям певцов и танцоров. Но почти столь же часто, особенно в центральных районах, все присутствующие готовы в любую минуту присоединиться к пению, хлопать в такт музыке по бедрам и танцевать.

Самый распространенный музыкальный инструмент у аборигенов — две палочки для отбивания ритма. Для этой же цели могут быть использованы два бумеранга. В северо-восточной части п-ова Арнемленд для изготовления таких палочек используют особую древесину, которая дает наилучший звуковой эффект. На палочки иногда наносят краской различные рисунки, а в половине *дуа* они могут быть также украшены перьями. В западной части п-ова Арнемленд их вырезают, придавая различные формы. Это изображения духов, зверей, птиц и т. п. Спенсер и Гиллен [1938, с. 604] упоминают о специальном наборе палочек для отбивания ритма, имеющем название *трора* [см. также: Смит, 1878, т. 1, с. 356]. Иногда, аккомпанируя пению, аборигены стучат по земле бумерангами, палицами или просто деревяшками. В северо-восточной части п-ова Арнемленд, аккомпанируя пению, стучат палками по большому рулону коры. Рулон символизирует баррамунди (рыбу) — одно из воплощений мифического предка Банайды, или Лайндыюнга, а звук, получающийся от ударов по нему, — голос этой рыбы. Свертки шкур, напоминающие небольшие барабаны, использовались в нижнем течении р. Муррей, в Южной Австралии. В племени нариньери по туго скатанным в рулон шкурам бьют кулаком [Тэплин — см.: Вудс, 1879, с. 37]. В районах Селуин и Клонкарри (Квинсленд) женщины, аккомпанируя пению, не хлопают себя по бедрам, как в других местах, а бьют ладонями по особым сверткам: в шкуры поссума заворачивают перья, куски коры, листья и т. п. Рот [1897, с. 120] и Элькин [1954, с. 249] отмечают, что барабаны типа папуасских, обтянутые кожей гоаны, по которым бьют руками, проникли на п-ов Кейп-Йорк [см. также: Томсон, 1933].

Труба *диджериду* распространена очень широко, особенно на севере, но встречается и на юге. Базедов [1907, с. 47—49] и Уилсон [1835, с. 87] говорят о *диджериду*, применявшейся при

исполнении танцев в заливе Раффлз. Стоукс [1846, т. 1, с. 394] упоминает об аналогичном музыкальном инструменте, который он видел в 1838 г. у аборигенов, живших в районе порта Эссингтон, и добавляет, что «они дуют в эту трубу через нос»; это, конечно, не так. О *диджериду* упоминают также Лейхардт [1847, с. 534], ссылаясь на случай, отмеченный им в 1845 г. в районе залива Раффлз, Мак-Гилливрей [1852, т. 1, с. 151] и др. Базедов [1925, с. 375—376] писал о подобной же трубе у аборигенов, живших на побережье, «между заливами Карпентария и Кембридж, и далее внутрь континента, до Уэйв-Хилл на р. Виктория». Он пишет: «Для ночного представления аборигены готовят специальный музыкальный инструмент: снимают кору со ствола молодого гибискуса и сворачивают ее в форме трубы — *тото*» [см. также: Вормс, 1953, с. 278—281]. Но в 1945 г. от района Уэйв-Хилл до районов Биррундуду и Гордон-Даунс, в восточной части Кимберли, только молодые мужчины играли на ней, старшие мужчины считали *тото* ненужным новшеством и не пользовались ею. В Балго в 1958 г. эта труба была мало известна, но два года спустя она приобрела большую популярность. В племени аранда [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 606—607] применяют маленькую трубу, которая отличается от большой, используемой на севере [см.: Элькин, 1954, с. 248].

В Западном и Восточном Арнемленде музыкальным инструментом служит полое бревно *убар*, или *увар*: его кладут на две рогатины и бьют по нему небольшими дощечками или палками. *Убар* используется только на священных площадках. Он имеет символическое значение и часто разрисован охрой, а иногда даже украшен связками перьев.

Гуделки, строго говоря, не могут быть отнесены к музыкальным инструментам. Имеется много разных типов гуделок, и почти все они используются во время обрядов (священных или магических). Погремушки используют от случая к случаю; в Кимберли, например, их делают из больших плодов баобаба, высушенных и украшенных вырезанными на них изображениями [Базедов, 1925, с. 374]. Еще один вид погремушки, говорит Базедов, найден на северном побережье: большая раковина с маленькой галькой внутри или же просто несколько маленьких ракушек, нанизанных на веревку; мы встречали такие погремушки только в Оэнпелли, в западной части п-ова Арнемленд. Иногда аборигены привязывают зеленые или сухие листья к рукам или ногам, чтобы они шуршали во время танцев. В племенах яоро, бад, ньюл-ньюл, гарадьери, ньянгомада использовались рифленые дощечки («наподобие стиральной доски»), по которым водили палкой [Вормс, 1957, с. 213].

Большинство песен связаны с какими-нибудь действиями. Священные песни часто сопровождаются соответствующими обрядами, или во время их исполнения совершаются определенные действия и движения. Но и несвященные песни также могут

представлять часть церемониального комплекса. Так, в женских обрядах *дьярада* и *явалью* имеются песни, знаменующие начало и окончание обрядов; песни, исполняемые во время предварительной раскраски тела, перед началом танцев, при выполнении отдельных движений танца или при использовании определенных предметов; существуют песни, которые могут исполнять только члены определенных подсекций, и т. д.

Мелодии и ритмы песен аборигенов весьма разнообразны. Они различаются не только по районам (местные музыкальные каноны), но мелодии и ритмы одних песенных циклов, существующих в определенном районе, могут сильно отличаться от мелодий и ритмов других, распространенных там же. Некоторые из них представляют собой зрелые произведения — возможности создателей ограничиваются главным образом слабостью музыкального аккомпанемента. Лучшие коллекции записей музыкальных произведений аборигенов находятся сейчас в Сиднее, Аделаиде и Перте.

Выбор песен

У большинства племен австралийских аборигенов песни очень малословны: одни и те же строчки или слова много раз повторяются. В Восточном Арнемленде песни длиннее, но тоже с повторениями. Лингвистические объединения (*мада*), входящие в одну и ту же половину, обладают одинаковыми мифологическими сюжетами, которые выражаются в песнях, но для каждого объединения характерны свои собственные мелодии и ритмы, а также свой собственный порядок слов. Поэтому в каждом конкретном цикле песен несколько объединений *мада* по-разному передают один и тот же сюжет.

У аборигенов нет поэзии в строгом смысле слова — стихов, которые говорятся или рассказываются. Их заменяют священные песни. В них очень широко используется символика, одно слово может передавать целую серию образов, это особенно характерно для коротких, «сжатых» песен, где каждое слово имеет целый ряд символических значений. Но это не всегда можно перевести. Очень трудно переводить поэтические произведения другой культуры, сохранив местный колорит и в то же время сделав их понятными для читателей, без пояснений к тексту, замечаний о структуре языка оригинала и об особенностях значения отдельных слов. Построение песен часто свидетельствует о техническом мастерстве авторов, которое сказывается в выборе и расположении слов, в использовании размера и ударений, в подборе звуков и в соотношении всей песни с мелодией или музыкальным аккомпанементом. Штрелов [1947], подробно изучив песни племени аранда, показал, как различные грамматические формы слов передают нюансы в их значениях, но это в равной мере относится к священным и обычным песням всех австралийских аборигенов.

Некоторые из общедоступных магических песен исполняются в пустыне во время обряда вызывания дождя. Это просто описание дождя и того, что ему предшествует; такие песни лишены символизма. Например, песни одного из циклов племени валматдери состоят большей частью из таких словосочетаний: тучи собираются, ветер дует справа, стук капель дождя, маленькие ручейки заполняют до краев ямки, мокрая земля, штормы.

В качестве противоположного примера можно привести песни, передающие мифы о Сестрах Дьянггавул в Северо-Восточном Арнемленде. Мифические существа Дьянггавул ассоциируются с солнечным светом и теплом: их принесли на землю лучи восходящего солнца, и в конце концов Дьянггавул, покидая землю, ушли туда, где заходит солнце. Самые значительные символические предметы аборигенов Северо-Восточного Арнемленда — это те, которые Дьянггавул принесли с собой на землю. Так, в песнях иногда говорится о веревке, украшенной перьями оранжевых птиц: это символ живых птиц. Перья символизируют птиц, но они также олицетворяют и лучи солнца. Такая веревка с перьями имеет большое значение при проведении обрядов *нара* в половине *дуа* и считается одной из основных ценностей группы. (В половине *йиридя* используют перья белых птиц.) В этом же районе считается, что кровь священна и олицетворяет саму жизнь. Многочисленные мифологические образы, связанные с этим представлением, выражены в песнях. Яркое-красное небо при закате солнца может в песнях цикла Вудал символизировать кровь Сестер Вавалаг или кровь иницируемого во время обрезания, кровь кенгуру, убитого каким-нибудь мифическим существом, или мясо кенгуру, которое съели сырым. Примеров подобного рода имеется множество.

Такие песни объединены в циклы, которые могут состоять из 10—300 частей. Для каждого существа или предмета имеется несколько названий с едва уловимыми отличиями значений. Кроме того, существуют еще «внешние» и «внутренние» слова, песенные слова, магические слова, «большие» и «малые» имена и т. д. Песни посвящены в первую очередь духам и мифическим существам, принявшим человеческий облик, а также всем наиболее важным живым существам окружающего мира. Все эти существа и образы «имеют имена» — *манигайкмир*, что значит «о них говорится в песнях». Некоторые из них — главные мифические предки, созидатели типа Дьянггавул; другие — второстепенные образы. События, о которых поется в песнях, обычно относятся ко Временам сновидений, хотя они и неразрывно связаны с настоящим. Например, мифический предок Вудал, или Майямайя, пришел на север давным-давно через горы Центрального Арнемленда из страны Вавалаг. В песенном цикле, посвященном его странствиям, сначала говорится о пустынях, которые он пересек, об испытанной им жажде, о песке, который ярко освещен солн-

цем, об острых камнях, ранивших ступни ног. Другие песни рассказывают, как Вудал доставал мед диких пчел: в них поется о пчелах; цветущих эвкалиптах; о листьях, поедаемых гусеницами; о ящерице, которую Вудал увидел на стволе одного дерева; о птицах и других существах, которых он всполошил, когда срубил их «дом» (дерево), чтобы достать мед; о том, как он положил мед в свою корзину; о биллабонге со свежей водой, из которого он пил. В этих песнях поется также о людях-духах, живших около биллабонга, о том, как они смотрели на свое отражение в воде, танцевали и пели вокруг традиционных шестов, представляющих Сестер Вавалаг, которые едят сырое мясо кенгуру. И, наконец, последней исполняется песня «Красное облако» — о событиях, которые происходили в мифические времена. В то же время в песнях говорится о действиях, которые считаются «современными», «всегда» происходящими, и совершающие эти действия персонажи «всегда здесь». Это духи, населяющие местность и живущие бок о бок с людьми: например, Гармали, который всегда ловит рыбу со своей лодки, или Рабараба, которая всегда ищет устриц между камнями во время отлива, раскрывает раковины, съедает устриц и все время говорит сама с собой. Во всех этих песнях тщательно соблюдается определенная последовательность и даже очевидные отклонения всегда увязаны с главной темой.

Для того чтобы доходчиво показать это, следовало бы взять целый цикл песен и рассмотреть его от начала до конца. Но большинство из них слишком длинные и слишком подробные, чтобы их можно было сжато изложить на нескольких страницах. Вместо этого рассмотрим четыре примера — выдержки из длинных циклов.

Первый пример взят из песенного цикла, принадлежащего клану мандыгай (Песчаной Мухи) лингвистического объединения вонгури; здесь мы приводим вторую и последнюю песни. Их содержание в общих чертах весьма простое. Человек-Луна, мифический предок, жил около глиняной котловины Лунного света, в месте Дюгоня, на берегу залива Арнем; после смерти он ушел в море, где его кости превратились в раковины наутилус. С тех пор Луна периодически умирает, погружаясь в море, а потом рождается вновь, выбрасывая свои кости (раковину) на небо [см.: Берндт Р., 1948а, с. 16—50]. В песнях об этом говорится очень образно, с большой любовью к деталям, которым уделяется больше внимания, чем основному сюжету. В этих песнях упоминаются названия мест и имена, имеющие определенное значение; их нелегко передать в переводе без дополнительного разъяснения. (Здесь, как и в других примерах, разделение песен на строки иногда довольно произвольно и диктуется удобством расположения материала).

Они сидят на стоянке, в тени ветвей, сидят на краю
стоянки.

Сидят в ряд на стоянке, в тени деревьев хины.

Сидят в ряд, как маленькие перистые облака.
 В тени деревьев хины они сидят, отдыхая, как облака.
 Люди облаков, живущие там, как туман, как туман, сидят,
 отдыхая, положив руки на колени,
 Там в тени, в месте Лилии, в тени хинных деревьев.
 Сидят там в ряд эти люди, вонгури — мандыгай, сидят
 под навесом из коры, как облака.
 Питаются плодами сагового дерева, сидят там с окрашен-
 ными белой краской пальцами,
 Сидят там и отдыхают, эти люди клана Песчаной Мухи...
 Сидят там, как туман, там, в месте Дюгоня... в месте
 внутренностей Дюгоня...
 Сидят там и отдыхают, в месте Дюгоня...
 Там, в месте глиняной котловины Лунного света и в месте
 Дюгоня...
 Там, в месте Дюгоня, они сидят в ряд.

В последней песне Вечерняя Звезда заходит за горизонт на западе.

Выше и выше поднимается Вечерняя Звезда, висит там, в небе.
 Мужчины наблюдают за ней в месте Дюгоня, в месте облаков,
 в месте Вечерней Звезды.
 Далеко, в месте Тумана, в месте Лилий, в месте Дюгоня.
 Лотос, Вечерняя Звезда, висит там на своем длинном стебле,
 поддерживаемом Духами.
 Она светит в месте Тени, в месте Дюгоня, в месте глиняной
 котловины Лунного света.
 Вечерняя Звезда светит в Милингимби, над людьми вуламба...
 Она висит высоко, свет ее идет к месту Дюгоня.
 Место Яиц, Трех Веток, Соприкасающихся Вместе, место глиня-
 ной котловины Лунного света.
 Вечерняя Звезда сияет на коротком стебле, она всегда там,
 в глиняной котловине, в месте Дюгоня...
 Там, далеко, висит длинная веревка, в месте Вечерней Звезды
 в месте Лилий.
 Там, далеко, в Милингимби... в месте Полной Луны,
 Висит над головой старшего вонгури.
 Вечерняя Звезда спускается вниз, туда, где живут люди
 нгурулвулу, на их стоянку, где растут эвкалипты.
 Далеко, в те места, около Милингимби...
 Спускается вниз к людям нгурулвулу, на их стоянку, где
 растут эвкалипты.
 В место Крокодилов, в место Вечерней Звезды, дальше, к
 Милингимби...
 Вечерняя Звезда спускается вниз — цветок лотоса на стеб-
 ле...
 Спускается вниз, ко всем западным кланам...
 Она задевает головы людей, не прошедших обрезания...
 Она падает вниз, в небе — Вечерняя Звезда, лотос...
 Освещает лбы всех старших мужчин...
 Светит на головы всех людей клана Песчаной Мухи...
 Она тонет там, в месте белых эвкалиптов, в Милингимби.

В следующей песне из того же самого района, но принадлежа-
 щей лингвистическому объединению ридарнгу, говорится о сезоне
 дождей.

1. Потоки свежей воды, брызги и водоворот,
 Течет между скользкими камнями... прозрачная вода...

Несет листья и ветви...
Образует водовороты...

2. Потоки воды, потоки от заводи к заводи...
Вода, бегущая потоками...
Пенится, несет за собой листья и ветви, вспенивается...
Бьет ключом там, где живут люди клана милярви.
Вода стекает по скалам... стекает по стенкам термитников.
Стремительные потоки несутся туда, где живут люди кланов
налибинунггу... ридарнгу... гайилиндирил... ридарнгу.
К буангайдыни, вонгури...
Потоки воды ¹.
3. *Билгавилгайон!* (Мы заклиняем Духов!)
Вода сдерживается грудой камней в Буруванди... В Мумана,
в Бунгаринди ².
Прорывается, пенится, как священные браслеты из перьев...
Несет за собой обломки камней...
Шум несущейся волны... бегущей...
Маленькие потоки соединяются вместе, бурлят и постепенно
стихают...
Размывает землю, обнажая корни деревьев в Буруванди...
бежит **мимо Скал.**

Следующий пример взят также из Северо-Восточного Арнем-ленда из цикла любовных песен о-вов Гоулберн. Змей-Молнии играют в небе в период муссонов.

Языки Змей-Молний сверкают и изгибаются навстречу друг
другу...
Молнии освещают листву столбистых пальм...
Молния, вспыхивающая в облаках, светящийся язык Змеи...
Всегда там, на широкой поверхности воды, на месте священ-
ного дерева...
Сверкает над людьми западных кланов.
Их языки сверкают в небе над местом поднимающихся облаков,
местом стоящих облаков.
Языки сверкают и изгибаются по всему небу...
Всегда там, на стоянке, у широкой поверхности воды...
Их языки сверкают в небе: в месте Двух Сестер, в месте
Вавалаг.
Молния, вспыхивающая в облаках, сверкающий язык Змеи-
Молнии...
Ее ослепительная вспышка освещает листву столбистых пальм...
Отблески на столбистых пальмах, их листва светится.

Следующая песня посвящена Утренней Звезде, Банумбир; здесь приводится версия, принадлежащая лингвистическим объединениям дьямбарбингу и галбу. Она связана главным образом с погребальными обрядами. Центральную роль в погребальных обрядах этих объединений играет высокий священный столб, с которого свисают веревки, украшенные перьями, к этим веревкам прикреплены шары из белых перьев, представляющие Утреннюю Звезду (или Звезды).

1. Банумбир. Утренняя Звезда...
Поднимается, поднимается... привязанная к своей
веревке...
Над Вугулудьею, Балеибалей.

2. Вслед за текущей водой, все время вслед за текущей водой
Шар из перьев на своей веревке... поднимается,
Ярко сияет в Вулури ³,
Приходя из Бралгу.
3. Духи, поднимающие руки во время танца...
Танцуют... их ногти загнуты, как крючки ⁴.
Танцуют там, в темноте... в черной, как смола, темноте...
в Бралгу,
В Вугулуйяшгару... в Балеибалеи.
4. Утренняя Звезда поднимается: она повисла на дереве ⁵.
Утренняя Звезда... приходящая из Дунуманби, из Бралгу...
сияет в Балеибалеи...
Двигается вслед за текущей водой...
Перья чайки... перья колпицы ⁶.
5. Из них сделана Звезда...
Смотри, это руки Майнгулуманга...
Создателя Утренней Звезды,
В Бралгу, в Дунуманбири,
Руки духа, похожие на палки, которыми стучат, когда
поют.
Гумбайинаю, Рирвейбума ⁷,
Делает Звезду... привязывает короткие куски веревки к
основной длинной веревке ⁸...
Привязывает короткие веревки с шарами из перьев, похо-
жими на цветы...

Символика здесь, вероятно, богаче, чем в других районах Австралии, но принципы остаются те же.

В песне, как и в рассказе, люди говорят не только то, что необходимо, чтобы передать сюжет, главную идею. Они используют различные образы, навеянные природным окружением, вставляют в повествование или в песню различные детали, сравнения, описания и т. п. В целом можно выделить два вида песен. Песни первого вида считаются традиционными и по форме и по содержанию; аборигены верят, что они в неизменном виде передаются из поколения в поколение и достались людям от мифических предков. Песни второго типа менее распространены, они принадлежат (или приписываются) отдельным сочинителям, современным или жившим сравнительно недавно.

На о-вах Мелвилл и Батерст во время погребальных обрядов или длительных празднеств и тотемических церемоний ямса, которые включают обряды инициации, отдельные лица (родственники умершего, например, или родственники посвящаемого) должны петь короткие песни и танцевать. Исполняемые ими песни — нередко их собственные сочинения. Язык песен иной, чем язык повседневной жизни, хотя целый ряд слов используется и там и там, и буквальный перевод песен, сочиненных отдельными людьми, так же как и песен традиционных, не передает полностью их содержания. Авторство многих лучших песен приписывается людям, умершим лет пятьдесят назад. Другие считаются совсем новыми, но таких немного, и вполне вероятно, что станет еще

меньше с течением времени. Ниже приводится песня, которую одна женщина пела для своего умершего мужа; она пела утром, перед началом одного из погребальных обрядов, когда могильные столбы, вокруг которых совершают обрядовый танец, были уже разрисованы и установлены вокруг могилы ее мужа. Ее песня имела форму диалога, как будто покойный муж спрашивал жену, а она отвечала ему [Берндт К., 1950b].

«Почему ты приходишь сюда каждый день, к моей могиле?» —
«Потому что, — говорит она, — твои столбы разрисованы

и готовы.

Давай вставай из этой могилы!

Я видела, ты там только что танцевал,

Я видела, как ты двигался, танцуя». —

«Почему бы тебе не прийти ко мне сюда?»

[— спрашивает он].

«Я не старая, я очень молодая!»

[— отвечает она].

«Хорошо, я здесь и жду тебя...

Я рад, что моя жена приходит ко мне.

Ты захочешь пить, а я не смогу дать тебе воды,

Я беру тебя в сухую и безводную страну».

Песни такого типа очень просты, построены по традиционной схеме, но относятся к реальным событиям повседневной жизни. Певцы иногда включают в песню собственные имена и имена своих близких. Они высказывают свои чувства и мысли, включают в песню описание того, что видят вокруг: плеска воды; лодки, качающейся на волнах; ветра, поднимающего листья; падающей звезды. Один мужчина, песню которого мы слушали, пел о важности погребальных табу и о том, как такое табу было нарушено: однажды его, ничего не подозревавшего, затащили в заросли и ударили по голове, хотя он в это время в знак траура носил на руке повязку *бугамани* и по правилам был неприкосновенен; он закончил песню восклицанием: «Я бросаю мою *бугамани*, с *бугамани* покончено!» (т. е. «Если погребальные правила не уважают, то и я не буду их соблюдать!»)

Образы и символы, использующиеся в мифах и священных песнях, также очень близки к повседневной жизни, хотя здесь они передаются в сжатом изложении, как бы в виде кода: нет пояснений, не выражается отношение исполнителя к содержанию песни или мифа.

Совершенно особый характер имеют похоронные песни Северо-Восточного Арнемленда. Среди них есть обычные песни, принадлежащие кланам, и особые, в которых речь идет о Стране мертвых, куда отправляются духи умерших из половин *дуа* и *йиридьа*. Их исполняют мужчины под аккомпанемент палок для отбивания ритма и *диджериду*. Женщины исполняют эти песни в период сильного эмоционального возбуждения, под действием горя или, напротив, радости. Мать, у которой болен или умер ребенок, или женщина, чей сын собирается в дальнюю дорогу, поет отдельные песни из этого цикла, принадлежащего ее собст-

венной *мада* или *мада* отца ребенка. Она поет на манер обычных причитаний, всхлипывая и иногда перемежая слова песни с собственными замечаниями, например: почему заболел ребенок или кого она винит в этом. И точно так же, когда сын или дочь благополучно возвращаются домой после долгого отсутствия, мать нередко начинает причитать, плакать от радости, иногда даже ранит себе голову острыми камнями так, что кровь течет по лицу, и поет песню о Стране мертвых.

Ниже приводится одна из подобных песен, относящаяся к циклу Вавалаг. В основе ее образ коричневой птицы *дьюрвалаг*, которая кричит на закате солнца, когда видит красное небо — кровь Сестер Вавалаг. Слово *вонгар* указывает на то, что это не обычная птица: она принадлежит Миру сновидений или мифу. Эта версия принадлежит *мада* дьямбарбингу. К. Берндт слышала ее в исполнении женщины из *мада* дайурьюр, но мать этой женщины была дьямбарбингу, так же как и ее муж, отец ребенка, смерть которого оплакивает женщина. Это была ее единственная дочь, она только что начала ползать... [Берндт К., 1950b].

О! Кричит птица *вонгар*, крик ее разносится по всей
земле Дьямбарбингу,
Там, в Бамбула и Лаламандья!
Сейчас она начнет кричать, и голос ее будет раздаваться
в этих местах...

Слушайте крик этой птицы!
Там, в Дьерамбале, и в Нгудингуде, и в Гургайюбдуне...
О, лицо моей дочери! Ее глаза! Моя дочь там одна!
Моя дочь! Ее руки и ноги, ее тело мертвы! Я навсегда
потеряла ее!

О! Там, в Нгурмили, в Лаламандья, в Дьерамбале...
Кроваво-красное небо на закате солнца!
Что это, чьи это следы на небе?
Птица *дьюрвалаг* напугана заходящим солнцем, красным
небом.

Ее крик слышен в Дьерамбале, и в Гургайюбдуне, и на
священной земле, в тени под навесом.

О, моя дочь, моя дочь!
Ты лежишь там одна и никогда больше не будешь у моей
груди!

В Западном Арнемленде наиболее популярными и наиболее многочисленными песнями, сочиненными отдельными людьми, являются песни «о жизни». В них находят отражение события повседневной жизни, в особенности любовные отношения и романтические переживания. Считается, что такие песни автор «получает» во сне, когда к нему приходит его «близкий» (тотем-помощник или дух), например сова, змея, лягушка или дух умершего ребенка, и поет ему песню. Певец просыпается и сам пробует спеть новую песню, 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 собы-

тия, 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.

Ниже приводятся три образца подобных песен.

1. Я все время думаю и думаю о нем, я хотела бы, чтобы он вернулся.

Мне так хочется увидеть его лицо.

Если бы я увидела его, мне стало бы так хорошо.

(Женщина разговаривает сама с собой: «Я думаю о моем любимом; я хочу, чтобы он вернулся ко мне; и, если бы я смогла снова увидеть его лицо, я была бы счастлива».) Эта песня записана в племени гунвингу.

2. «Иди и посмотри на ее следы», — говорит он.

«Может быть, она уже перешла через ручей», — думает он.

Все время думает о ней.

(Любимая женщина ушла от мужчины; он тоскует по ней и просит своего друга пойти по ее следам: может быть, она вернется. Он думает о том времени, когда она была с ним.) Песня записана в племени гунбаланг.

3. «Посмотри! В Вандьили горит костер.

Это напоминает мне...»

(Две девушки разговаривают между собой: одна из них видит вдали костер, в Вандьили, около мыса Барклай, на материке, против о-вов Гоулберн. Это напоминает ей о любимом и о том счастливом времени, которое они провели в том месте вдвоем.) Записано в племени гунбаланг.

Следующий пример — песня аборигенов племени ларагиа; в ней ларагиа оплакивают свою землю, которую у них отняли. Их исконная территория находилась вблизи Дарвина [Базедов, 1907]. Сейчас осталось всего несколько представителей этого племени. Эту песню пел старый мужчина-ларагиа, который живет теперь на р. Аделейд.

Волны несутся, большие волны ударяются о скалы,

Разбиваются: ши! ши!

Когда луна высоко и освещает море,

Начинается прилив, большая вода заливает прибрежную траву.

Волны разбиваются: ши! ши!

В бурной воде прилива купаются молодые девушки.

Слышите плеск воды, когда они рассекают ее руками, играя!

Однако у аборигенов остальных районов Австралии в отличие от жителей Арнемленда распространены песни, считающиеся традиционными, древними, унаследованными от далеких предков. А современное песенное творчество развито слабо. Обычно такие традиционные песни составляют циклы, каждая из песен содержит всего несколько слов. Ниже приводится выдержка из цикла священных песен Дулнгулг племени мудбара, из местности, расположенной восточнее р. Виктория, на Северной Территории. Каждая строка представляет собой одну песню, певцы повторяют ее несколько раз, прежде чем перейти к следующей.

Наступает рассвет: первые лучи — это протягивает руки
восходящее солнце.

Наступает рассвет — это солнце встает...

Солнце поднимается, разгоняя темноту и освещая землю...

Сверкающий диск приносит свет, птицы щебечут и поют...

Люди проснулись, зашевелились, заговорили, чувствуя тепло.

Выпуская огонь из груди, она⁹ поднимается и идет на запад,

У нее на талии пояс из человеческих волос.

Она светит на цветущие деревья,

Простирающие свои тенистые ветви...

Следующие песни записаны в районе Уорбертон Западной Австралии: они входят в цикл Нгалия и частично в цикл Вади Гудьяра (см. главу VI). В данном случае мы приводим слова оригинала и их буквальный перевод.

1. *мараламарала дьигалбуга биндинибинбири марабинди*
Развевающиеся волосы / семена травы, «треугольный клин» /
звезда / белый кристалл носовой / кости

Объяснение. Вади Гудьяра бегут с развевающимися волосами по равнине, покрытой травой, у которой такие семена. Их белые кости в носу сверкают на солнце, как звезды.

2. *баба балана барил барильдья гильдьюнарана ялвандура... лунда*
собака / указывает на / ложится на землю /
упала / порвалась / шкура /... нога /

Объяснение. Вади Гудьяра убивают копьями собаку.

3. *мунгарунду биндири барабара*
темнеет / звезда / яркая

Объяснение. Вади Гудьяра подходят к *габи* Дарама, когда появляются звезды.

4. *дьяра манггула ливинда дари гагараралу*
щит / поднял (взял) / встал (с ним)
холм / с востока /

Объяснение. Они берут свои щиты.

5. *байндьера байбай гара*
разрисовывают

Объяснение. Женщины с северо-запада, из *габи* Дадиванба, разрисовывают себя.

6. *гудуна нгаранга дайнмара*
Одна (женщина) / стоит / танцует /

Объяснение. Женщины, связанные с Вади Гудьяра, танцуют.

7. *гиван бунгу йиливири*
пепел / сдирает (кору с дерева) / сломанная часть дерева, с которой
срублены ветви /

Объяснение. Вади Гудьяра разводят костер в *габи* Вадулба, к юго-западу от Уорбертона, а позднее, перед тем как уйти, разбрасывают пепел.

Слово *корробори* прочно вошло в английский язык — так часто называют все церемонии аборигенов, обряды, развлекательные представления, сопровождаемые пением и танцами, общественные мероприятия и массовые сборища вообще. Хауитт [1904, с. 13] говорит, что это слово было, вероятно, заимствовано из «диалекта одного из племен, живших в районах ранней европейской колонизации в Новом Южном Уэльсе, а позднее было распространено поселенцами по всей Австралии». Хейгарт [1850, с. 103] дает слово *корробори* в такой же транскрипции и высказывает предположение, что это слово происходит из языка аборигенов, населявших когда-то окрестности Сиднея. Как научный термин слово *корробори* не годится, если к нему не добавлять поясняющих слов, так как оно объединяет и священное и несвященное, а здесь необходимо всегда делать разграничение.

Для многих ранних описаний танцев и представлений (церемоний и обрядов) характерны неправильное понимание или истолкование и предвзятый подход, что обусловлено культурным и нравственным уровнем авторов того времени. В записях ранних авторов мы можем встретить такие заявления: «...иногда песни и танцы содержат отвратительный цинизм. Я видел танцы, которые были отвратительной демонстрацией самых непристойных жестов, какие только можно себе представить. И хотя я стоял в темноте один и никто не знал, что я был там, мне было стыдно смотреть на такую мерзость. Танцы, исполняемые женщинами, нескромны и похотливы...» [Тэплин — см.: Вудс, 1879, с. 37—38]. Или: «Некоторые из *корробори* чрезвычайно непристойны, и общеизвестно, что во время таких празднеств сексуальные ограничения ослаблены» [Мэтью, 1899, с. 140]. Нет необходимости говорить о том, что сказанное Мэтью не относится к большинству представлений аборигенов. Те случаи, когда обычные правила не соблюдаются, уже упоминались (см. главу VII).

Часть тех материалов, которые могли бы быть помещены под данным подзаголовком, уже была рассмотрена. Инсценировка мифа или его части во время религиозного обряда — это уже театрализованное представление. Во многих случаях такие представления входят в обряды инициации и любовной магии. Между священными и несвященными танцами и представлениями имеются большие различия: отчасти они заключаются в том, что первые более торжественны и что танцы и позы, принимаемые актерами во время священных представлений, в отличие от обычных имеют тайное символическое значение, а также в том, что различные люди принимают участие в обычных и священных танцах и представлениях. Однако четкую грань между теми и другими нельзя провести. Например, многие обряды и церемонии, имеющие священное значение, проводятся на общей стоянке в присутствии большого количества людей.

Довольно много уже написано о танцах и так называемых *коррбори* аборигенов Австралии, но большей частью эти описания носят поверхностный характер. Не у всех антропологов была возможность описать сложные и разнообразные па танцев и движения рук. Лучшие описания сделаны Элькином [1954, с. 256—261], но на самом деле танцевальные приемы аборигенов гораздо более разнообразны и многочисленны. Уделяя большое внимание несвященным представлениям, Томас [1906b, с. 120—128] приводит несколько примеров, полученных из вторых рук. Базедов, который посетил многие группы аборигенов в различных частях Австралии, дает другие примеры. Так, он описывает танец крокодила у аборигенов залива Кембридж: мужчины стоят в ряд, широко расставив ноги, а актер, исполняющий роль крокодила, извиваясь, пробирается между ними. Подойдя к первому мужчине, он ложится на землю, сжимает ноги, имитируя хвост крокодила, сгибает руки и прижимает ладони к земле; затем он поднимает голову и грудь и издает неприятные звуки, подражая голосу крокодила. Кроме того, Базедов упоминает танец аборигенов р. Форрест-Ривер, в котором актеры, изображающие ворон, прыгают вокруг старого мужчины, представляющего труп, а также танцы аборигенов племен ларагия и вогаидж, которые пародируют женские причитания, танцы аборигенов Фаулерс-Бей, во время которых **мужчины изображают женщин**, собирающих пищу, наконец, несколько танцев жителей о-вов Мелвилл и Батерст: «птица джунглей», «кенгуру» и пародия борьбы. Кёрр [1866, т. 1, с. 403] пишет, что женщины из местности Йиркала-Мининг танцуют с *вумерой* в правой руке.

Спенсер [1914, с. 32—34] сообщает, что аборигены почти каждый вечер поют и танцуют. Мы можем сказать то же о большинстве традиционно ориентированных групп аборигенов, среди которых мы работали. Но вечера проходят без пения и танцев, когда люди небольшими группами отправляются на поиски пищи или когда большинство мужчин занято священной обрядовой деятельностью далеко от основной стоянки или просто рыбной ловлей. Спенсер также упоминает веселые танцы аборигенов о-ва Мелвилл: в особенности большое удовольствие доставляет и участникам и зрителям танец буйволов с громким топанием и прыжками. Совсем иначе исполняются танцы во время вечерних развлечений на стоянках у аборигенов вогаидж: очень красивы плавные, грациозные движения рук танцующих женщин.

Женщины на северо-востоке и на западе Арнемленда иногда танцуют, обмотав пальцы веревками для игры «в веревочку». Базедов [1925, с. 373] наблюдал этот танец также на р. Дейли. В Восточном Арнемленде каждая «внешняя» версия песен из длинных циклов, которыми совместно владеют различные лингвистические объединения, сопровождается соответствующими движениями. Чаще всего поющий стоит на одном месте и двигает руками или ногами или тем и другим вместе в такт ритму песни.

Такие движения, сопровождающие песню, называются *гирдъир*. Во время исполнения песен, посвященных тотемическому предку, Песчаной Мухе например, когда один из мужчин отбивает ритм палками и поет, а другой дует в *диджериду*, женщины стоят, слегка покачиваясь под музыку, и делают такие движения, как будто чешутся (оттого что их покусали мухи). Когда поют песню об осе, женщины крепко зажимают руками уши и качают головами из стороны в сторону в такт песне, в которой рассказывается, как жужжащая оса раздражает людей, желающих отдохнуть в полуденную жару. Когда исполняется одна из песен, посвященных Вудалу, женщины изображают человека, укладывающего пчелиный мед в корзину.

Женщины играют в церемониях более скромную роль, танцуют где-то сзади или вообще в стороне. Мужчины энергичнее и активнее, а их представления обычно более зрелищны. Танцы могут быть как сольными, так и групповыми, иногда и зрители могут присоединиться к танцующим. В некоторых танцах принимают участие маленькие дети: мальчик танцует с мужчинами, девочка — с женщинами. Во время танцев у аборигенов Северо-Восточного Арнемленда маленькие дети нередко засыпают на плече у матери, крепко ухватившись за ее волосы, в то время как она подпрыгивает и покачивается в такт пению. Танцы, связанные с исполнением длинных песенных циклов, могут продолжаться несколько дней или недель — один и тот же танец может повторяться много раз, иногда с незначительными изменениями.

На юге Кимберли, например в Балго, некоторые из церемоний, устраивающихся на общей стоянке, представляют собой подготовительную часть обрядов инициации, но здесь есть также много других церемоний, которые проникли сюда из разных мест: с юго-запада — из района скотопрогонной дороги Каннинг, с юга и востока — из пустыни, с севера — из восточной части Кимберли. Во время одной из них танцоры надевают особый головной убор конической формы, сплетенный из веток и человеческих волос и окрашенный кровью, на которую наклеены перья; кроме того, танцоры держат в руках *ваниги* (см. главу XI). Они в зарослях готовятся к танцам, и, когда начинаются танцы, несколько человек зажигают огромные факелы, которые так ярко освещают площадку, что все поющие зрители могут хорошо разглядеть украшения. Такая публичная демонстрация предметов или украшений, считающихся священными и секретными в других районах или даже фигурирующих в качестве таковых в этом же районе, но в других ситуациях, не представляет собой явления экстраординарного. Например, в отдельных районах Кимберли дощечки, на которых вырезаны определенные знаки, используются во время массовых представлений, хотя аналогичные дощечки, но с другими рисунками там же считаются секретными. Но в Западной пустыне характерной чертой ряда общих церемо-

ний является то, что женщинам и детям запрещают смотреть некоторые сцены представления. По особому сигналу они должны припасть к земле, накрыть голову, и несколько мужчин следят за тем, чтобы никто из них не подглядывал. Пение продолжается, но после этого сигнала используемые украшения и предметы, а также танцы отличаются от тех, которые были раньше. Примерно через пять минут запрет отменяется, женщины и дети поднимаются с земли, стряхивая пыль и песок с волос, и церемония продолжается. А в других случаях секретность полностью снимается. В 1945 г. в поселении на р. Аделейд во время представления, в котором участвовали мужчины племен группы бринкен из района Порт-Китс, женщины сидели, похлопывая себя по бедрам, внимательно наблюдая, как мужчины танцуют вокруг главного актера, а последний держал на плечах небольшую куклу из связки травы, как обычно мать держит своего ребенка. Эта сцена лишь недавно перестала быть секретной. Женщины были предупреждены, что одно их присутствие на представлении может закончиться для них беременностью — подобная перспектива испугала некоторых.

Считается, что источником многих церемоний служат сны. Мужчина (изредка женщина) заявляет, что ему приснилось несколько песен и танцевальных движений, и как «хозяин» он ждет компенсации за их обнародование. Это может быть простая переработка уже существующей песенно-танцевальной комбинации, иногда дополненная новыми мелодиями или ритмами, новой раскраской тела или новыми предметами и т. д. Чаще всего авторами таких песен и церемоний, «полученных во сне», бывают знахари, «умные» люди, или женщины, сведущие в любовной магии.

Некоторые из этих песен и церемоний связаны с самыми важными мифическими предками, другие — с менее значительными мифологическими образами, существуют и такие, которые не содержат отчетливых мифологических ассоциаций. Песни и церемонии, относящиеся к двум последним категориям, особенно подвержены изменениям. И при этом они нередко встречаются далеко от того места, где возникли. Причем обычные, общедоступные церемонии передаются из одной группы аборигенов в другую чаще, чем священные обряды и священные культы. И когда происходят такие заимствования, слова часто сохраняются в более или менее неизменном виде, хотя и сами певцы, и слушатели имеют только самое общее и весьма смутное представление об их значении, поэтому запоминание наизусть всех этих песен требует очень хорошей памяти, что отмечалось рядом исследователей [см.: Рот, 1897, с. 117—118]. С этим связаны огорчения многих европейских наблюдателей, которые пытаются получить точный перевод исполняемых аборигенами песен. А для аборигенов эти песни составляют часть заимствованного ими от соседей церемониального комплекса. Они удовлетворяются тем, что пред-

ставляют себе общую идею и основное значение комплекса в целом и не вникают в детали. Одна женщина в Балго, от которой пытались добиться объяснения значения каждого слова в песнях, сказала: «Мы не видели людей, которые составили эти песни, мы не можем спросить их, мы получили песни уже от других людей, и нам их так передали». Чем ближе к тому месту, где были созданы песни, тем больше вероятность найти кого-нибудь, кто знает язык, на котором они составлены, но многие песни «уходят» довольно далеко от места происхождения, и поэтому почти все попытки сделать дословный перевод кончаются неудачей. Это относится также к жестам и танцевальным движениям. Некоторые из них весьма выразительны и понятны без дополнительных разъяснений, особенно танцы, исполняемые во время представлений эротического характера. Но нередко символическое значение танцев непонятно; встречаются любознательные зрители, которые интересуются значением того или иного движения, и бывает так, что никто не может вразумительно объяснить им.

В представлениях аборигенов содержатся сведения и о местных происшествиях, и о жизни других групп или даже других народов, например «афганские» и «верблюжьи» церемонии (в которых нашли отражение современные или недавние события: заселение афганцами центральных пустынных районов и распространение там верблюдов в качестве транспортного средства) в районе р. Виктория. Часть из них была получена местными аборигенами путем обмена из южных, пустынных районов. Несколько западнее р. Виктория, в Лимбунье, на р. Стерлинг, получили распространение другие церемониальные комплексы, пришедшие с северо-западного побережья, главным образом от аборигенов племени лунгга. Среди таких представлений, которые авторы наблюдали в 1944 г., изображалась охота на крокодила: один из актеров держал на вытянутых руках чучело крокодила (около 10—12 футов длиной), сделанное из коры, обвязанной веревкой, а другие мужчины изображали охотников с копьями. Также от лунгга стали известны песни о лодках, которые люди видели в Уиндеме: в них сидели рыбаки-«китайцы», пытавшиеся продать свой улов (в представлении фигурировала «рыба», сделанная из коры; связки этой «рыбы» висели на палках, которые мужчины держали на плечах). Среди предметов, использовавшихся в танце, были и *ваниги*: одна — прямоугольник, прикрепленный к вершине небольшого треугольника, а вторая была сделана из носового платка с красными пятнами, прикрепленного к кресту. Еще одним любопытным предметом, который фигурировал в представлениях аборигенов, был кусок шерстяной тряпки четырехугольной формы. Мужчины сидели развалившись вокруг костра и передавали его друг другу, внимательно вглядывались в него и водили им перед глазами из стороны в сторону: они изображали, как один из управляющих скотоводческой станцией в Восточном Кимберли читает газету. Это была пантомима, пародия без слов.

Следующая сцена, которую мы видели в Уэйв-Хилле, отличалась еще большим юмором и определенным цинизмом.

Аборигены изображали, как полицейский, «мужчина с цепями», ведет «свидетелей» в суд. «Свидетели» — молодые, привлекательные девушки, роль которых исполняли актеры-мужчины. Они были связаны веревкой («закочеваны в цепи»), выстроены в ряд один за другим, веревка («цепь») была обязана вокруг шеи каждого. «Полицейский» шел впереди, танцуя. Всякий раз как он оглядывался назад, маленький, одетый в лохмотья актер — «бродяга», или «свэгмен», — подходил крадучись сзади и пытался увести одну из девушек. «Полицейский» прогонял его прочь, сильно суетился, кричал, размахивал руками, «пинал бродягу» ногами и «бил» палкой: он хотел оставить этих девушек для себя. Мимика и жесты актеров и импровизированные реплики в промежутках между песнями сопровождались взрывами хохота зрителей. Все это продолжалось больше часа.

Такие представления, в которых нашли отражение уже новые события и изменения, происшедшие в жизни аборигенов в условиях контактов с белыми, наблюдались различными авторами по всему континенту. Тэплин [см.: Вудс, 1879, с. 38—39], например, описывает два танца: в одном аборигены изображали носовое украшение европейского судна, в другом — поезд. Базедов [1925, с. 382] наблюдал представление, в котором разыгрывались события, происходившие в форте Дандас сто лет назад. У Хаунгта [1904, с. 422—424] есть другие примеры, как и у Рота [1897, с. 422—424]. Такие церемонии представляют собой отдушину, помогают аборигенам с юмором смотреть на происходящее, смеяться над людьми, которые их унижают, в таких представлениях аборигены могут показать и себе и другим, что они не побеждены, не поработены духовно.

Женские роли почти всегда исполняются мужчинами, которые «гримируются» соответствующим образом, и только при проведении тайных женских церемоний женщины играют роль мужчин. Все несвященные церемонии носят в первую очередь развлекательный характер, хотя иногда они выполняют попутно и другие функции. Зрители реагируют по-разному: они или тихо восхищаются, не проявляя никаких эмоций, или же шумно восторгаются. Во время обычных церемоний танцоры пытаются привлечь к себе внимание зрителей, особенно тех, кто принадлежит к противоположному полу, или, как на севере Австралии, где особенно распространены индивидуальные выступления, каждый танцор старается танцевать лучше других. В то же время выдающихся танцоров-аборигенов нельзя назвать профессионалами. Хотя актерам-солистам иногда и преподносят подарки, но зарабатывать себе на жизнь игрой или танцами аборигены не могут.

Сейчас вошло в привычку называть такие представления аборигенов традиционным балетом. Вряд ли этот термин подходит. Даже если это и балет, то балет сугубо специфический. В нем могут принимать участие и зрители. Организованное обучение здесь отсутствует: люди усваивают танцевальные па, песни и

действия, наблюдая представления или участвуя в них. Это весьма отличает танцы аборигенов от европейского балета.

Исходя из содержания драматических представлений аборигенов, их можно разделить на три основные группы.

1. Инсценировки мифов или традиционных фольклорных сюжетов; их проводят в традиционном стиле, и все совершаемые действия имеют символическое значение. Танец, песня и само представление неразрывно связаны между собой.

2. Танцевальные движения, выполняемые индивидуально или коллективно, которые сопровождают определенные песни и не связаны с содержанием мифов. Они могут считаться традиционными, но главное в них движение и ритм, а не сюжет.

3. Танцы и представления, содержание которых постоянно обновляется и отражает текущие события. Они создаются для удовольствия и развлечения, а иногда и для информирования зрителей. Многие из инсценировок с песнями и музыкальным сопровождением относятся к этому виду, и они часто, хотя далеко не всегда, отражают чужеземное влияние.

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

Хотя иногда и священные религиозные мифы передаются в повествовательной форме (в первую очередь посвящаемым во время обрядов инициации), но чаще всего в форме рассказа воспроизводятся фольклорные произведения иесвященного характера. Существует большое количество обычных историй, которые люди сочиняют и рассказывают изо дня в день. В них находят отражение личный опыт рассказчика, его сны и т. д. Здесь, однако, мы будем рассматривать только такие фольклорные произведения, которые передаются из поколения в поколение. Это традиционные повествования, созданные в далеком прошлом; они рассказывают главным образом о тотемических антропоморфных существах, о предках эпохи Сновидений и о духах, хотя отдельные истории отражают события жизни реальных предков, которых рассказчики или создатели историй «поместили» в эру Сновидений. Такие истории традиционны, они, как считается, пришли из прошлого без изменений и должны передаваться также неизменными. Но в связи с тем что у аборигенов нет письменности и их фольклорные повествования передаются устно, по памяти, у одного и того же рассказа существует много вариантов. И изменения неизбежно вносятся как в священные мифы, так и в общедоступные истории и сказки. То, что священные мифы чаще всего воспроизводятся в форме песен, видимо, способствует более точному их сохранению, здесь помогают традиционные ритмы и мелодии.

Мы бы ушли слишком далеко, если бы стали рассматривать различные варианты одних и тех же традиционных рассказов,

но существование этих вариантов следует иметь в виду. Расхождения и в сюжетах в целом, и в отдельных деталях бывают не только между вариантами, принадлежащими разным социальным группировкам или разным локальным объединениям. Расхождения появляются и тогда, когда одну и ту же историю рассказывают представители одной группы. В то же время значительная часть содержания рассказов очень устойчива. Варианты нескольких историй, которые мы записали, например, в Милингимби в конце 40-х годов, не очень отличаются от записанных Уорнером там же в 20-х годах. Мы не просили, чтобы нам рассказали именно эти истории: они входят в местный репертуар; две из них приводятся здесь, отчасти чтобы проиллюстрировать их сходство с историями, полученными Уорнером, а отчасти потому, что они сами по себе представляют определенный интерес.

Провести четкую грань между священными мифами и общедоступными рассказами нелегко. Как мы видели в главе VI, существуют различные степени священности. Весьма приблизительным, но вместе с тем удобным критерием, который позволяет нам считать определенное произведение повествовательного фольклора мифом, может служить его связь со священной обрядностью. В дополнение к этому следует отметить, что, как правило, священные мифы рассказывают о предках-созидателях, о создании современного рельефа и содержат специальные предписания относительно обрядов, церемоний и т. п. Однако нередко и общедоступные рассказы носят такой объяснительный характер. Для многих несвященных рассказов первоисточником послужили священные мифы. Один и тот же миф может передаваться в песенной форме, инсценироваться в танцах на священной земле и вместе с тем просто рассказываться. Некоторые из мифов имеют «внешние» (экзотерические) и «внутренние» (эзотерические) версии. Эзотерические версии исполняются только во время священных обрядов, когда дается особая интерпретация мифических событий и деталей повествования, раскрывается символика мифа и употребляются особые священные слова. Экзотерические версии общедоступны. Существуют даже варианты для детей. В Милингимби кроме «внешней» версии мифа о Дьянггавул, которая исполняется в песенной форме, существует также детская сказка о Солнце, жене Луны. Солнце пересекает небо каждый день, к ее поясу привязана веревка, украшенная перьями попугая, другой конец веревки держит в руках ее маленькая дочь, оставшаяся дома. Солнце идет медленно, опираясь на свои палки — *мавулан* и *ганиньири*, и раздвигает руками тучи. Дойдя до «красного неба» на западе, она входит в море и плывет под водой, превратившись в рыбу. Так каждую ночь она возвращается к своей маленькой дочери, которая, соскучившись по матери, тянет за веревку. Это явление, когда содержание одного и того же мифа по-разному передается людям, принадлежащим к раз-

лым половозрастными группами, весьма типично для австралийских аборигенов и недооценивалось многими исследователями. Ряд опубликованных сборников фольклора аборигенов не содержит никаких данных об этом явлении, а оно очень важно, так как в известной мере характеризует существующие у аборигенов социальные отношения.

Систематических исследований общедоступного повествовательного фольклора аборигенов очень немного. Среди них ранние работы К. Лангло-Паркер [1896; 1898], отдельные разделы книги Вудса [1879, с. 55—56 и далее], Рота [1897, с. 125—128], Хауитта [1904, с. 779—806], Спенсера и Гиллена [1938], Спенсера [1914], Уорснопа [1897], Р. Х. Мэтьюса [1899], К. Штрелова и М. Леонарди [1907—1921] и др.

Дж. Мэтью [1899, с. 14—22, 146—148] писал о фольклоре аборигенов, исследуя миф об «Орле и Вбронне», который широко распространен на континенте в различных вариантах. В качестве двух главных персонажей выступают разные существа, как правило ассоциируемые с различными птицами и зверями. Дж. Мэтью главное внимание уделял связи этого мифа с дуальной организацией. Он полагал, что этот миф является символическим отражением дуальной организации у австралийских аборигенов. Почти во всех вариантах мифа Орел и Вброн враждуют [Радклифф-Браун — см.: Сринивас, 1958, с. 110—127]. Другими словами, для него миф отражал разделение общества на две половины. Несмотря на то что эмпирический материал Мэтью был не совсем точным и он спешил с выводами, а рассуждения его не были достаточно обоснованны, он тем не менее, изучая мифы, придавал большое значение социальной стороне дела. И в этом большое достоинство работы Мэтью, достоинство, которого лишены многие другие исследования того времени. Действительно, Мэтью интересовало происхождение социальной организации аборигенов, а его методология не была достаточно хорошо развитой, но он рассматривал мифологию во взаимосвязи с социальными отношениями, в то время как большинство публиковавшихся тогда образцов традиционного фольклора аборигенов рассматривались вне социального контекста и сильно изменялись в угоду общественным вкусам.

Многие общие исследования, посвященные австралийским аборигенам, включают анализ их повествовательного фольклора и содержат тексты мифов и сказок. Среди них следует назвать работы Базедова [1925], Уорнера [1937—1958, с. 519—565], Элькина [1938—1954], Каберри [1939], Тиндейла [1936; 1938; 1959b], Петри [1954], Маунтфорда [1956; 1958], Капелла [1939a; 1960b], Ломмеля [1952]. Рохейм [1945] рассматривал ряд мифов аборигенов Центральной Австралии главным образом с позиций психоаналитической концепции. Урсула Макконнел [1931; 1935b; 1936 и особенно 1957] впервые опубликовала систематизированные серии мифов, которые она собирала в племени

викмункан (п-ов Кейп-Йорк); к сожалению, социальный контекст и содержание мифов не проанализированы соответствующим образом [см. обзор: Берндт К., 1958]. Тем не менее публикации У. Макконнел передают специфику фольклора австралийских аборигенов гораздо лучше, чем любая из попыток, сделанных ранее.

Помимо специалистов-этнографов и другие авторы публиковали мифы, легенды и сказки аборигенов. Некоторые из них приводятся в упрощенной форме, специально для детей. Другие романтизированы и англизированы, т. е. представляют содержание оригиналов в искаженном виде; к ним скорее подходит название австрало-европейский фольклор, чем фольклор аборигенов.

В некоторых культурных ареалах аборигены — знатоки повествовательного фольклора знают около четырехсот-пятисот, а то и больше мифов, историй и сказок. А в других, может быть, не более двух дюжин. В Западном Арнемленде почти каждая топографическая особенность рельефа имеет мифологические ассоциации [см., например: Берндт Р. и К., 1951a]. В Северо-Восточном Арнемленде имеются сотни рассказов, сюжеты которых часто очень схожи и имеют лишь незначительные локальные отличия [Берндт К., 1952, с. 216—239, 275—289]. Нередко правом рассказывать некоторые общедоступные истории, так же как и священные мифы, обладают лишь члены определенных кланов или локальных групп. Но вместе с тем многие истории переходят из одной группы в другую, и заимствования не являются чем-то исключительным.

Чаще всего традиционные истории рассказываются на стоянках по вечерам около костра, когда люди могут уделить час-другой отдыху. Главным образом их рассказывают для развлечения, но иногда они служат и другим целям. Они могут предостерегать или поучать, содержать какие-либо моральные предписания или информацию. Часть рассказов предназначена специально для детей, которые чаще всего узнают их от своих бабушек и дедушек, остальные — для взрослых. Но это не означает, что детям запрещено слушать рассказы для взрослых. И неверно, что истории рассказывают обычно женщины или те мужчины, которые настолько ленивы, что ничего не хотят делать кроме этого, как утверждает Рот в своем исследовании об аборигенах Квинсленда [1897, с. 125]. Некоторые люди, естественно, более сведущи и искусны в этой области. Они могут держать слушателей в напряжении даже тогда, когда их истории известны всем от начала до конца. Среди аборигенов, как и среди представителей любого другого общества, есть мужчины и женщины, которые обладают особым даром рассказчика или особой музыкальностью, но в отличие от людей, занимающихся живописью или резьбой, а также исполняющих определенные песни, рассказчики традиционных историй не получают ни подарков, ни материального вознаграждения.

Там, где существует традиция устной передачи рассказов, можно смело говорить о драматическом искусстве. Рассказчик-абориген сопровождает свое повествование представлением в лицах, но его жесты и движения лишь дополняют и поясняют слова, а не заменяют их. Когда рассказываются и показываются традиционные истории аборигенов, рассказчик-актер и зрители-слушатели находятся в постоянном личном контакте. Рассказчик пользуется традиционными жестами, мимикой, интонациями, которые являются устоявшимися способами выражения тех или иных чувств, настроений или даже понятий. Кроме того, у него широкие возможности для импровизации. Он может вскочить на ноги в момент возбуждения, снова опуститься на землю, сделать паузу, внезапно повысить голос или заговорить шепотом; по ходу представления он отвечает на вопросы слушателей, что позволяет ему расширять тему или более подробно излагать самые интересные эпизоды. Но в любом случае слова для рассказчика — это только каркас, на котором строится и живет повествование в целом.

При рассмотрении формы или структуры произведений устного творчества аборигенов следует прежде всего обратить внимание на последовательность событий и эпизодов, т. е. на то, каким способом отдельные части сюжета связываются в единое целое, а также на особенности языка, которым пользуются при изложении. Язык рассказчиков может быть несколько более строгим, чем повседневная речь, — это вопрос стиля. Кроме того, общеприняты способы выражения тех или иных мыслей. А для речи фольклорных произведений особенно характерны идиомы и устоявшиеся словосочетания. Содержание и тематика традиционных рассказов аборигенов достаточно разнообразны. Некоторые рассказы представляют собой краткое изложение событий, оставляющее слушателям возможность пофантазировать. Содержание рассказа может быть известно настолько хорошо, что остается передать его только в общих чертах. Другие рассказы чрезвычайно детализированы и часто содержат подробности, прямо не связанные с сюжетом; есть рассказы с очень сложными сюжетными линиями и многочисленными действующими лицами, которые появляются и исчезают. Одни из них хорошо продуманы, другие сложены весьма небрежно и имеют непонятную концовку, а отдельные эпизоды и сюжетные линии в них не согласуются, события излагаются непоследовательно. Многое здесь зависит, конечно, от рассказчика.

Многие истории аборигенов рассказывают об обманщиках (плутах) и злых духах. Очень распространенный сюжет — тайная любовная связь мужчины и женщины, которые нарушили супружеские обязанности или брачные правила. Часто истории имеют объяснительный характер, в них говорится о том, как те или иные животные или растения приобрели современную форму, как был создан современный рельеф, как появились первые

люди, почему люди смертны, почему и как они рожают детей, откуда появились обычаи и обряды и т. д. Некоторые из них составлены как сказания типа «Одиссеи» — это рассказы о Стране мертвых, о путешествиях в далекие фантастические страны, о приключениях сверхъестественных существ и духов. Существуют также местные каноны на сюжеты и образы. В Западном Арнемленде, например, очень часто в историях фигурирует образ Змеи-Радуги, проглотившей людей во время большого наводнения, затопившего всю страну. Катастрофа, чаще всего наводнение, здесь доминирующая тема, которая в том или ином варианте присутствует почти во всех рассказах. В некоторых районах преобладают рассказы, подробно показывающие общественные взаимоотношения, в них больше внимания уделяется отдельным характерам, людям. В других в первую очередь находят отражение явления окружающей природы, а характеры, действующие лица имеют второстепенное значение.

Необходимо учитывать, что между мифом или рассказом и его социальным контекстом существует связь. Насколько содержание мифов и традиционных рассказов отражает отношения между отдельными людьми и между группами в этом конкретном обществе? Здесь, в общедоступных историях, как и в священной мифологии, действующие лица могут совершать поступки, которые считаются «неправильными», с точки зрения рассказчика и слушателя. Нередко в историях рассказывается о запрещенных взаимоотношениях, о родственниках, которым следовало бы помогать и поддерживать друг друга, а они ссорятся и враждуют, о кровосмешении, о близких отношениях зятя и тещи, о ссорах между родителями и детьми, между братьями или сестрами. В других рассказах или отдельных эпизодах описывается «хорошее» поведение людей в различных ситуациях. Одним словом, в рассказах аборигенов находят отражение как сотрудничество, так и конфликты, как общественная солидарность, так и массовые столкновения. Большое значение имеют обстоятельства, при которых рассказывают истории, и то, как на них реагируют люди.

Но хотя мы и подняли здесь эти вопросы, мы не можем ответить на них, для этого необходимо специальное углубленное исследование. В предлагаемой же работе мы приведем только ряд примеров, дающих некоторое представление о содержании несвященных или не совсем священных рассказов.

Примеры традиционных рассказов аборигенов

Рассказы, которые приводятся ниже, были записаны на местных языках и почти все переведены с сокращениями. Первые несколько историй содержат представления о происхождении отдельных природных видов, но эта тема переплетается в них с другими, например с рассказами о духах, злых или просто непо-

питных, таинственных, которые населяют тот же мир, что и люди.

Ехидна и Черепаха. Гунбаланг, Западный Арнемленд
Существует несколько весьма различных версий этой истории.

В самом начале Женщина-Ехидна, Вомбилбайя, и пресноводная Черепаха-Мужчина, Мангили, были людьми. Но однажды в долине Марганала, на территории племени йивадья, они поссорились из-за улитки. Оба хотели ее съесть. Наконец Черепаха в гневе схватил несколько легких бамбуковых копий и бросил их в Ехидну: они воткнулись ей в спину и превратились в иглы. Ехидна в ответ схватила большой плоский камень и бросила его в Черепаху: камень прилип к его спине и сделался панцирем. Вот так они и превратились в черепаху и ехидну, которых мы знаем и сейчас.

Первые пчелы. Северные группы племени гунвинггу

Когда-то все пчелы были людьми. Трое из них принадлежали к половине *намадгу*: Маньялг — мужчина из племени йивадья, с побережья, из фратрии *йаризарнугу*; Губалаг и Лорлбан — из фратрии *йаривурга*, пришли с территории племени дынба. Двое других мужчин-пчел — выходцы из племени дьявун, с юго-запада, принадлежали к половине *нангарайдгу*: Гаддери — из фратрии *йярибуриг* и Набиву — из фратрии *навулгейн*. Они все пришли в одно место, туда, где сейчас сидит Вургаг, принявший облик скалы Тор. Они пришли, чтобы обменяться головными повязками и копьями, но из-за них же и поссорились. Они дрались копьями и палками. У мужчин племени дьявун были остроконечные бамбуковые копья и копьеметалки, у Маньялга была метательная палица, какие применяют на о-ве Мелвилл, и копье с зубринами, какие изготовляют в племени йивадья, а также боевая палка. У тех двух мужчин, что пришли с востока, были копья из мангра с каменными наконечниками, палки и каменные бумеранги. Они продолжали драться до тех пор, пока палки мужчин из половины *намадгу* не разлетелись на куски. У мужчин из половины *нангарайдгу* все еще оставались копья, поскольку они предполагали, что может случиться драка, и взяли их про запас. Они раздали их всем, кто остался без оружия, чтобы те могли продолжать драться. Они там были одни, и не было никого, кто бы мог их остановить. Они продолжали бросать копья друг в друга. Когда наступил рассвет, они не пошли охотиться, а весь день на стоянке продолжали драться. Наконец они упали на землю и так и остались лежать. Но пот продолжал выходить из них; он был как дикий мед. Время шло, у них выросли маленькие крылья и появилась щетинка. Губалаг заговорил первым: «Хватит валяться!» Он попытался бежать и ударил Набиву и Гаддери, и он изменился (стал пчелой). А они лежали неподвижно, и в ранах, которые были у них в животах, они увидели ползающих пчел, их собственных медоносных пчел. Они были мертвыми, но их души взлетели, как пчелы. Их разговор был похож на жужжание пчел, они говорили друг другу: «Давайте не будем больше драться. Давайте станем пчелами и разойдемся искать отдельные деревья». Они так и сделали. А их тела, их копьеметалки, их копья превратились в камни, в *дьянг*, и до сих пор лежат там. А их души улетели от них навсегда. Они попросились (послали «прощай») друг с другом и продолжали пить нектар цветов, чтобы получить мед. А мы, люди, пробуем его и говорим: «Это настоящий мед». Те, первые люди, попробовали его давным-давно. Они показали его нам, а мы, новые люди, продолжаем есть его, следуя их примеру. Все: и растительную пищу, и рыбу, и кенгуру, и другие виды пищи — они показали нам, эти первые люди, и мы, живущие на земле, едим все это, как они учили нас.

Как появился крокодил (1). Маунг, о-ва Гоулберн

В стране Унганба, между проливом Санди и заливом Джанкшн, на северо-западном побережье п-ова Арнемленд, по территории племени маунг, странствовала группа людей. В конце концов они подошли к месту Инимей-

арвилам, что означает «Он столкнул лодку из коры», находящемуся в устье р. Кинг. Это название служит напоминанием об их действиях в этом месте, где они спустили на воду лодку, сделанную из коры, и начали переправляться на другой берег. Им пришлось сделать несколько рейсов. Одному из мужчин, желавшему перебраться на другой берег, каждый раз отказывали. Когда большая часть людей уже была перевезена, он все еще оставался на этом берегу. «Я превращусь в крокодила (*гунбирибири*)», — грустно подумал он. Он переплыл на другой берег, но все еще не был полностью крокодилом. «Мне необходимо сделать что-то, чтобы стать настоящим крокодилом». Он пошел в Аниунггалайнюю, немного выше по течению реки. Там он нагрел на костре несколько корней железного дерева, содрал с них кору и топтал ее до тех пор, пока она не стала мягкой как воск. Он положил эту массу на свой нос, сделав его длинным и тупым, как у крокодила, нырнул в воду и превратился в настоящего крокодила. В это время на лодке перевозили очередную группу путешественников. Мужчина-Крокодил подплыл к лодке и, перевернув ее, утопил всех людей и съел их. Затем он всплыл на поверхность и сказал всем оставшимся в живых: «Я буду делать так со всеми. Я буду убивать и съедать всех, кого поймаю». Его душа подвинулась к Млечному Пути, где его представляют сейчас три небольшие звезды, а три звезды большего размера — это лодка, которую он перевернул. Среди тех, кого он съел, были три девушки. Они превратились в три шишки на его голове; и теперь, как говорят, они предупреждают крокодила о приближении опасности.

Рассказы подобного рода объясняют поведение существ, причиняющих вред людям: когда-то очень давно люди обидели их, и они до сих пор не могут забыть этой обиды. Крокодил стал крокодилом, кровожадным и коварным животным из-за того, что его не перевезли, куда он хотел; люди тем самым восстановили его против себя, и, что бы теперь люди ни делали, крокодил не изменится. Юравадбад стал ядовитой змеей из-за того, что молодая жена отвергла его, но теперь он опасен для всех. Для сравнения здесь приводится еще один рассказ о крокодиле, в котором передается та же самая идея, но иначе.

Появление крокодила (2). Нгулунгвонгга, р. Дейли

Один из вариантов этого рассказа приводится у Р. и К. Берндт [1946, с. 69—70].

Биндагбиндаг, Мужчина-Крокодил, был женат на Балмад, Женщине-Утке. У них было две дочери — крокодицы. Когда дочери подросли, Биндагбиндаг пренебрег своей женой-Уткой и начал жить со своими дочерьми. Это было в Банггар, на западном берегу р. Дейли.

Обычно он отправлялся ловить рыбу на лодке из коры, а когда возвращался, то звал дочерей, чтобы они пришли и забрали улов. Дочери приходили, сопровождаемые матерью. И когда они входили в воду, чтобы взять из лодки рыбу, Биндагбиндаг тут же совершал с ними половой акт. Мать это видела, но не выказывала беспокойства. И это случалось каждый раз, когда он ловил рыбу, а мать каждый раз наблюдала это.

Наконец она решила, что ей следует что-то предпринять. Она втайне, пока дочери собирали пищу в зарослях, сплела веревку из травы. Когда они вернулись, мать спрятала веревку. Она была сердита.

Как-то старый мужчина сказал: «Я уйду до рассвета и вернусь на закате» — и уплыл в своей лодке. В его отсутствие мать показала веревку дочерям. Затем все трое взобрались на дерево, а по нему — на небо.

По возвращении Биндагбиндаг нашел стоянку покинутой. Он звал дочерей. Наконец старшая дочь ответила с неба: «Мать, сестра и я находимся на небе». — «Что же мне теперь делать?» — спросил отец. Младшая дочь

прокричала: «Смотри за веревкой. Мать собирается опустить веревку, а ты держи ее».

Старый мужчина ответил, что ему надо вернуться на берег за пойманной рыбой. А на самом деле он утыкал все свое тело «гвоздями» (чешуей?), и оно стало как у крокодила — с пишками на спине. Затем он вернулся к дереву и объявил, что готов. Утка спустила веревку; когда она бросила ее, получилась такой звук, как от вращающейся гуделки. Ему пришлось подпрыгнуть, чтобы схватить ее. Утка начала тянуть веревку вверх, но старшая дочь в отличие от младшей совсем не хотела, чтобы отец поднялся к ним. Когда они подтянули отца довольно близко к себе, Утка сняла с пояса нож, сделанный из раковины мидии, и стала перерезать веревку. Младшая дочь выхватила нож из ее рук, но у матери были еще ножи. Она отвлекла внимание дочери и быстро перерезала веревку.

Крокодил упал вниз, на землю, и разбился. Он лежал так очень долго, затем начал собирать свое тело. «Будет лучше, если я останусь в воде,— сказал он.— До этого я был нормальным мужчиной, сейчас ничего похожего, все разбито. Поэтому я останусь в воде, и все будут меня бояться». Он превратился в крокодила. Он ждал до тех пор, пока к воде не подошла напиться дикая собака. Он схватил ее и убил. «Вот это я собираюсь делать всегда: та старая женщина искалечила меня, поэтому теперь я буду убивать каждого». Веревка до сих пор находится на небе — это Млечный Путь; небольшое черное пятно на нем — это дерево, под которым расположена стоянка старой женщины и двух ее дочерей. А дух крокодила также находится на небе.

Эму и Дьябиру *. Северо-Восточный Арнемленд

Один из вариантов этого рассказа записан Уорнером [1937—1958, с. 543—545].

Двое мужчин, Эму (Вулбан) и Дьябиру (Ганды), жили в Дальмиа, у залива Арнем, на территории лингвистического объединения губабингу. Дьябиру был женат на дочери Эму. Обычно Эму делал копыя с крючководными наконечниками, а Дьябиру — рыболовные копыя с зазубренными наконечниками наподобие гарпуна. Однажды Дьябиру и его жена пошли ловить скатов, обещая принести часть добычи и Эму. Им удалось поймать много скатов, и когда они вернулись домой, то разожгли костер и поджарили их. Они съели все самое вкусное — печень и жир, оставив только мясо. Завернули его в кусок коры и понесли на стоянку Эму. Дети Эму увидели их и закричали: «Вот они идут, отец, у нас сейчас будет много скатов!» Дочь Эму отдала свертки с остатками скатов отцу, и он развернул их. «Но здесь нет ни жира, ни печени. Здесь только мясо. Неужели вы вдвоем все это съели?» — «Нет,— ответила дочь,— это все, что мы добыли, отец».— «Здесь вообще нет жира,— повторил Эму.— Вы, конечно, съели его вдвоем!» Рассердившись, он схватил палицу, и двое мужчин начали драться. Дьябиру схватил полено из пандануса и ударил им Эму по рукам, переломав ему кости. Вот почему у Эму сейчас такие короткие руки (крылья). Затем он нашел большой гладкий камень, напоминающий яйцо эму, и бросил его в Эму, который проглотил его. Вот почему яйца эму так тверды. Эму взял связку копий с крючками, которые он делал до этого, но Дьябиру поднялся в воздух. Схватив свою копьеметалку, Эму попытался попасть в Дьябиру копьем, но тот поднялся слишком высоко. Тогда Эму взял короткое копье, приставил его к копьеметалке и с помощью магических средств запустил далеко в небо. Оно настигло Дьябиру, вошло в его задний проход и вышло через рот. Вот почему у всех птиц дьябиру длинный клюв. «Это мое копье для ловли рыбы»,— сказал Дьябиру и ушел жить на берег моря. Эму ушел в противоположном направлении и стал жить в зарослях.

* Дьябиру, или ябиру — австралийский аист.

Птица-Колокольчик и гнездо Эму. Бидьяндьяра, Большая пустыня Викториа

Вади Баноан, Мужчина — Птица-Колокольчик (*банбанбалала*), подходя к *габи* Бери, увидел гнездо Эму с двумя яйцами в нем. Он собрал ветки кустарника, сложил их перед гнездом и протоптал тропинку, по которой мог бы подкрасться к нему, чтобы убить Эму копьем. Затем он сделал копье и стал ждать.

Вади Галайя, Мужчина-Эму, тоже делал копья. Он спрятал связку копий около гнезда, поставил у дерева готовые копья наконечниками вверх. Вернувшись к своему гнезду, он уселся на яйца: одно из них начало трещать. Птица-Колокольчик подполз к куче ветвей, которые он сложил раньше. Но когда он собирался бросить копье, Эму увидел его, вскочил и, схватив свои собственные копья, бросил в него одно, но промахнулся. Птица-Колокольчик тоже бросил копье и тоже промахнулся. Эму стал теснить его, стараясь выгнать на открытое место. Он бросал копье за копьем. Но ни одно не попало в Птицу-Колокольчик. Наконец Эму бросил последнее копье и остался безоружным. Птица-Колокольчик смертельно ранил его копьем. Своей палицей Птица-Колокольчик отбил у Эму все «пальцы», за исключением одного, самого маленького. (Вот почему у Эму только один палец.) Делая это, он приговаривал: «Ты, Галайя, должен стать эму, ты больше не должен быть мужчиной!» Затем он поджарил Эму и унес с собой мясо. Следы Эму можно все еще встретить в *габи* Бери. Также можно увидеть небольшую впадину: она осталась там, куда упало тело Эму после того, как Птица-Колокольчик перебросил его через водоем; там остались и следы Птицы-Колокольчик, когда он опустился на колени, чтобы напиться.

Как Ястребу удалось украсть огонь. Нгулугвонга, р. Дейли

Маленький Ястреб (Дьонгарабайа), Большой Ястреб (Бугайдьяма) и Собака (Мойин) жили вместе на стоянке Дьонгарабайи, около высокого холма Дилге, на земле маднгала и маранунглу. Собака пошел собирать кислый и сладкий ямс. Вернувшись, он сказал: «Братья, приготовьте специальную палочку для разведения огня. Мы будем вращать ее и разведем костер, чтобы приготовить пищу». Собака стал вращать одну палочку и сломал ее, попробовал еще одну и снова сломал. Он не умел пользоваться ими. «Лучше я пойду и достану горячую головню, и мы сможем разжечь хороший костер».

Он пошел к стоянке, называвшейся Бирангма, и спрятался там под панданусом. Там жило много женщин. Они ходили выкапывать ямс и искать другие плоды и теперь вернулись домой. Они сделали земляную печь и, уложив на ее дно камни, развели в ней огонь. Когда дрова прогорели, они выбросили горящие головни, оставив только раскаленные камни. Собака прыгнул вперед, чтобы схватить головню, но женщины увидели его и прогнали, сказав: «Для тебя здесь нет огня». Собака вернулся домой и рассказал об этом братьям. «Плохо, что я очень большой: они увидели меня». — «Попытайся снова», — потребовали братья. Собака вернулся к месту стоянки женщин и снова спрятался за панданусом. Как и в первый раз, женщины вернулись на стоянку, неся собранную пищу, и начали устраивать печь. Собака снова попытался достать огонь, но они прогнали его. Собака вернулся к своим: «Нет, я слишком большой. Они меня видят». Руки Собаки были все в ссадинах от вращения палочек для разведения огня. «Иди ты, Дьонгарабайа!»

К месту стоянки женщин пошел Маленький Ястреб и спрятался там за панданусом. Женщины возвратились из буша; как и раньше, начали разжигать печь. Но они все время оглядывались, ища Собаку, и, зная, что он жил вместе с Большим Ястребом, Бугайдьямой, они искали и его. А Дьонгарабайю они не заметили: он был маленьким. Довольные тем, что никого из посторонних нет, они продолжали разжигать печь: вынули прогоревшие дрова из печи и сложили большие, раскаленные докрасна поленья в одну кучу. Дьонгарабайа тут же кинулся к ней и схватил кусок раскаленного

деревя, крича: «Дииид... Дииид!» Женщины бросились к нему, но он улетел, унося огонь. По пути он уронил несколько углей, отколовшихся от головни, которую он держал в клюве, и там, куда упали эти угли, до сих пор сохранились черные пятна на земле.

Возвратившись домой, Дьонгарабайя обнаружил, что Собака, устав ждать, съел весь ямс сырым. «А,— начал браниться Дьонгарабайя,— ты съел его сырым, а я принес огонь!» Вот почему собаки не «говорят», как ястребы, и едят свою пищу сырой: они не умеют ждать. Но те трое так и остались там, на стоянке Дьонгарабайя, названной так в честь Маленького Ястреба.

Кроншнеп и Сова. Нарунга, п-ов Йорк, Южная Австралия [Берндт Р., 1940а]

Сова (Винда) была когда-то мужчиной, который жил с двумя большими собаками в пещере в скалах. Каждый день он ходил охотиться. Неподалеку, на морском берегу, жили два Кроншнепа (*вудлару*), муж и жена, с маленькими детьми. Эти двое тоже, бывало, ходили охотиться, оставляя детей дома одних. Однажды Сова, увидев, как они ушли, пошел к их дому и натравил собак на детей: «Вот мясо для вас, мои собаки!» Когда Кроншнепы-родители вернулись домой и увидели останки своих детей, у них опустелись руки и они горько заплакали. Теперь так кричат птицы кроншнепы. Они похоронили то, что осталось от детей, и пообещали друг другу, что отомстят за них. Кроншнеп-мужчина полетел на скалу, где жил Сова, и в близлежащих зарослях встретил Кенгуру, Гудлу. Он упросил Кенгуру послужить приманкой. «Ты иди и пасись перед пещерой Совы, чтобы он тебя увидел. Он пошлет за тобой в погоню одну из своих собак, но ты убежишь в густые заросли. Я буду там прятаться. В остальном положишься на меня». Кенгуру сделал так, как просил Кроншнеп, а он выскочил из своего укрытия и убил собаку палицей. На следующий день было проделано то же самое — и вторая собака была убита. На третий день Кроншнеп-мужчина взобрался на скалу, у входа в пещеру Совы. Он вызвал Сову на бой, но ответа от Совы не последовало. Он так и не появился. Подождав некоторое время, Кроншнеп начал проклинать его:

«Никто не будет тебя любить,
Ты никогда не будешь выходить днем добывать пищу,
Ты будешь добывать пищу только ночью,
Ты не сможешь видеть при дневном свете,
Ты не сможешь видеть солнце,
Оставайся там, оставайся там!»

С тех пор совы живут в пещерах и темных местах. Кроншнеп возвратился домой. «Нам здесь больше нечего делать. Наши дети умерли, и у нас больше не будет детей!» — сказал он своей жене. Поэтому они превратились в птиц кроншнепов, но они до сих пор оплакивают своих детей.

Смерть приходит в мир. Маунт

Луна (Гурана) и Пятнистый Поссум (Йиндалбу) были когда-то мужчинами. Но они поссорились. Поссум схватил острую палку-копалку, ударил Луну и повалил его на землю. Через какое-то время Луна встал, схватил ту же самую палку и ударил Поссума, смертельно ранив его. Умирая, Поссум сказал: «Все люди, которые появятся после меня, будущие поколения, будут умирать навечно». Но Луна сказал: «Тебе следовало бы дать мне первому сказать что-нибудь, потому что я никогда не умру. Я умру на несколько дней, но снова вернусь». Что же касается людей, то они умирают навечно, потому что Поссум сказал первым. Это произошло в Мангуму, на материке, на земле племени маунт, где стоят высокие скалы, около Песчаного ручья.

У австралийских аборигенов существует множество подобных историй о происхождении смерти. Уорнер [1937—1958, с. 523—524] приводит одну из них: о Луне и Рыбе-Попугае. Другие примеры приведены Каберри [1939, с. 128], Р. Бернотом [1945; 1948а], Спенсером и Гилленом [1938, с. 564—565]. Ниже приводится еще одна такая история — сказка для детей.

Наказание жадных детей. Северо-Восточный Арнемленд

Две жены Луны собирали пищу: Маларей — из подсекции *нгарибьян*, а Гудьрингу — из подсекции *гойдьян*, но обе они называли друг друга «сестра», потому что были замужем за одним мужчиной. Язык, на котором они разговаривали, был вулгара. Луна (Нгалинди) был из подсекции *булейн* и говорил на языке вонгури. Два их маленьких сына называли друг друга «брат».

Женщины набрали много ямса и заполнили доверху свои сумки. У них были в основном сладкие корни, которые можно приготовить и съесть сразу же, но были и кислые, приготавливаемые особым способом. Они высыпали все корни в кучу около костра и положили несколько штук между горячими углями — поджариться. Затем они снова пошли собирать корни, принесли их домой и опять ушли. На этот раз они пошли за лилиями. Они набрали корней и стеблей лилий и сказали друг другу: «Давай возьмем цветы этих лилий, чтобы с ними могли поиграть наши дети, ожидающие нас дома!» Костер был большим, и в нем готовилось много пищи.

Тем временем двое мальчиков сидели дома в ожидании женщин. Вскоре младший сказал: «Старший брат, давай пойдем бить копыями скотов и другую рыбу!» Они сказали своему отцу: «Мы пойдем рыбачить, а ты сиди здесь!» Они наловили много рыбы, наизаили ее на палочки, принесли домой и сели у костра. Отец был доволен. «Да, дети мои, у нас есть рыба, мы будем сыты. Она очень вкусная». Оба мальчика стали готовить рыбу, а затем принялись есть ее. Вначале они съели мелкую рыбу. Один сказал: «Дай немного отцу». Другой ответил: «Нет, это мое!» Так они съели все. «Мы закончили, отец!» — «Да, хорошо, все хорошо, вы можете есть». — «Теперь птиц, отец». — «Хорошо». — «Сиди здесь, отец, мы пойдем охотиться на гусей». Они убили гуся и принесли домой его и гусиные яйца, которые испекли. Они выщипали перья, выбросили их и выпотрошили гуся — вынули желудок — и стали его есть. Они ели лапы, желудок, печень, сердце и другие внутренности и съели все. «Отец, не хотел бы ты съесть кусочек гуся?» — «Да». Они взяли мясо с огня и начали резать его на куски. Старший брат сказал младшему: «Дай отцу несколько яиц!» Но тот не дал. «Мы все можем съесть вдвоем». Они разрезали птицу на куски и стали есть. Старший брат сказал: «Дай немного отцу!» — «Нет, ты дай ему!» — ответил младший. «Нет, это мое», — сказал старший. Они вдвоем съели все мясо и сказали: «Мы закончили, отец». — «Хорошо, вы двое ешьте. Теперь идите оба и убейте несколько птиц! (Он назвал несколько птиц, включая попугая *линдаридж*). Я подожду вас здесь».

Мальчики ушли. Оставшись один, Мужчина-Луна сел плести рыболовную сеть и сделал ее такой большой, что сам мог поместиться в ней. Затем он начал звать детей, искать их поблизости. «Где вы, вы двое? Когда вы вернетесь? Послушайте вы, двое, возвращайтесь скорее!» Он сплел сеть и стал их ждать, улегшись на земле. Он пролежал так некоторое время в ожидании, пока не услышал, что они идут. Они несли дрова для костра. Отец сказал: «Вы, двое, потирайтесь, готовьте тех птиц, а затем идите ко мне сюда играть!» — «Подожди, отец, мы сначала съедим этих птиц». И они вдвоем съели все. «Мы все съели, отец!» — «Хорошо, а ну-ка оба идите сюда!»

Они пришли и залезли в сеть — сначала один, а затем другой. Отец взял сеть, туго связал ее и взвалил ее себе на плечи. «Вэй, отец, вэй! Пожалуйста (букв. „милое лицо“¹⁰)! Как ты можешь!» — «Нет. Вы не дали мне

ни кусочка рыбы, ни кусочка птицы. Я лишь смотрел, как вы ели (букв. „у меня были только свои собственные глаза“). Я вам что, дикая собака? Разве я не голоден? Разве я не люблю есть?» Он бросил их в биллабонг. «Вэй, вэй, отец, вэй!» Да. Они наполнились водой (захлебнулись) и умерли. Все кончено. Он взял охапку мягкой травы и положил ее в воду, поверх них. Потом он ушел домой и сел на землю.

Две женщины брали пищу с углей и укладывали ее в свои корзинки, туда же укладывали сладкие корни ямса, корни и стебли лилий; и они завернули цветы лилий, чтобы их дети поиграли в них. Они почистили кислые корни, порезали их на дольки, положили в корзинки и оставили вымачиваться в воде биллабонга. Затем они пошли домой. «Где наши дети?» Они не слышали ни звука. «Почему же мы не видим, чтобы они играли, они оба? Они должны были бы встречать нас, радостно, хлопая руками по своей груди, довольные, что мы возвратились, бежать нам навстречу и кричать: „Мама! Мама!“» Женщины шли к стоянке, осматривая все вокруг, искали детей. «Там сидит он сам. А где же те двое детей?» Они пошли и сели, положили пищу. «Где наши дети?» — «Они там, охотятся на птиц». — «Когда же они ушли?» — «Давно!» Женщины долго искали детей и звали, звали их: «Идите сюда, мы ищем вас! Идите же сюда!» Они продолжали их звать: «Где вы, где? Здесь пища для вас обоих!» Но те двое не отвечали. Наконец женщины вернулись. «Давай сначала напьемся воды, идем!» Они поспешили к воде. Сначала пила старшая сестра, затем она вышла из воды; затем младшая сестра вошла в воду, она зашла поглубже, и, когда она пила, что-то задело ее губы. «Здесь что-то коснулось моих губ!» Они стали искать на ощупь, наткнулись на что-то, попытались стащить лежавшую там сверху траву, но она была слишком тяжелой. Они взяли шест, подняли траву с большим трудом и подтянули ее. Наконец всплыла сеть с детьми. «Это наши дети!» Они яростно ругали своего мужа: «Большой пенис! Гнилые кости! Длинноногая беда сестер! Шершавый язык! Кривой локоть! Плоские ягоды! Большой глаз! Горбун! Вонючий! Труп!» Они развязали веревку, которой была связана сеть, вынули одного ребенка и положили его на землю, затем то же самое сделали с другим. Одна мать подняла своего ребенка, а другая — своего. Они понесли их домой и там положили на землю; приготовили два погребальных столба и заостренные погребальные шесты, приготовили куски коры. Они подняли оба тела детей, положили их на деревянную платформу, обернув их в кору, и установили над ними погребальные шесты.

Затем они ушли со своими палками-копалками, эти две женщины. Одна встала с одной стороны, другая — с другой и начали бить своего мужа, бить его большими палками здесь, в этом месте. «*Дар!*» — кричал он. Они подожгли его хижину и сожгли ее. Он отпрыгнул в сторону, затем еще раз отпрыгнул в сторону и взобрался на дерево. Они схватили палки и бросили их в него, сидящего на дереве. Он взобрался выше, а они продолжали бросать в него палки; он взобрался еще выше, а они все бросали в него палки. Он был уже почти у самого неба, а они все еще бросали в него палки. Он был уже на самой вершине дерева среди листьев, а они продолжали бросать в него палки. Но теперь он был уже далеко от них. Его живот вырос большим, и он говорил: «*Вирибигили!* Я — Луна. Все вы, мужчины, мужья, мужья тех женщин! Вы не останетесь живыми, вы умрете! Я тоже умру, но я вернусь. Я приду снова, уже как новая луна!» Он сказал правду. Луна становится старой, но возвращается на небо новой, она светит как новая луна над людьми западных кланов. Земля, где он жил, находится на юго-востоке от Милингимби и называется Дулдула. Теперь ею владеют лингвистические объединения вонгури и вулгара.

Сирота и Змея-Радуга. Маунг

На о-ве Северный Гоулберн, в Арунаванбайн, что означает «Что-то съело нас», у своей бабушки жил мальчик-сирота. Другие дети ели корни лилий, но ему ничего не давали. Он плакал и плакал. Бабушка пыталась его успокоить, но не могла. Даже когда все уходило спать, он продолжал плакать.

Его крик беспокоил Змею-Радугу (Амбидж, или Нгальод). Мало-помалу Змея-Радуга подобрался ближе к месту стоянки, свернулся вокруг него кольцом и проглотил сначала ребенка-сироту, затем его бабушку, а потом всех остальных, одного за другим. Медленно, отяжелев от проглоченных людей, он пересек о-в Южный Гоулберн и пролив между островом и материком в районе Вайдби, Песчаной бухты, затем прошел две или три мили по суше в направлении к Нгудинбайдйби. Здесь его увидели мужчины, которые подготовили свои копыя и начали бросать их в него. В последовавшей за этим схватке несколько человек были убиты, но в конце концов Амбидж был тоже убит. Оставшиеся в живых вскрыли его брюхо и вынули людей, которых он проглотил раньше. Они еще были живы. Глубокая канава, которую сделал Амбидж, отползая по суше от берега, носит теперь название «Второй Песчаный ручей», а то место, где он был убит, стало большим биллабонгом, названным Ингана.

Это один из очень редких рассказов, в котором Змея-Радуга умирает, а его жертвы выживают. Почти всегда все происходит как раз наоборот. В этом рассказе также не совсем ясно, к какому полу принадлежал Змея-Радуга: он мог быть как мужчиной, так и женщиной.

Месть Вброна. Маунт

Во Времена сновидений о-ва Гоулберн, теперь носящие названия Варуви и Вайара, были разделены только узким неглубоким проливом. Там жил мужчина по имени Мандулмандул, у которого была большая рыболовная сеть. Он ставил ее в проливе каждое утро и вечер и ловил очень много рыбы. Для себя он брал столько, сколько ему требовалось, а остальное отдавал людям-птицам, которые собирались там. Хорошую рыбу он отдавал Дюдьюд, Мужчине — Морскому Ястребу, и Марвади, Мужчине-Орлу, по Гурага, Мужчине-Вброну, он давал только *умбулнга* — несъедобную рыбу. Старый Ворон все время спрашивал: «Где же моя рыба?» И день за днем он получал в ответ: «Для тебя *умбулнга*». Наконец Ворону это надоело, он пошел к священному дереву и начал рубить его.

Когда другие мужчины-птицы увидели, что он делает, они оцепенели от страха. «Разве ты не знаешь, что это дерево *дьанг*? Если ты его срубишь, то пачнется наводнение и мы все утонем». Ворон не обращал на них никакого внимания и продолжал рубить дерево. Наконец дерево упало. Со всех сторон хлынула морская вода, наполняя бухту и затопляя равнину. «Мы умрем, мы умрем!» — кричали мужчины-птицы. По мере затопления бухты они все изменялись: становились настоящими птицами. Взлетая в воздух, они называли себя: «Меня зовут Дюдьюд, Морской Ястреб», «Меня зовут Марвади, Орел» и т. д. Ворон назвал свое имя и добавил, что он теперь будет есть любую пищу, что и делают вброны сегодня. Вот так образовался пролив между двумя островами. В середине, где вода бурлит и где высокие волны, находится место, в котором когда-то Мандулмандул оставлял свою сеть. А рядом росло священное дерево *дьанг*. Мандулмандул «превратился» в скалу, которая и сегодня видна при отливе.

Наказание Мамуру. Бидьяндьяра, Большая пустыня Виктория

Мамуру, крыса с длинной шерстью, обитающая на равнинах, покрытых спинифексом, когда-то была старым мужчиной. Придя с запада, он построил себе хижину в месте, называвшемся Гимери. Он сделал из большого куска дерева белого эвкалипта *куламон*¹⁴. Потом он двинулся дальше, неся *куламон* под мышкой и собирая в него коричневые грибы *мумбу*, которые он встречал по дороге. Когда он пришел в Беродина, он сел на землю, съел немного грибов, а затем направился к стоянке у большого источника Гудьидида. Там он выломал несколько коротких деревянных палочек и всунул их между стенками *куламона* как распорки, чтобы выпрямить его.

Затем он направился в Галбала, где опять уселся на землю и принялся выпрямлять *куламон*. В этом месте жили и другие люди — билбагу, люди-попугаи с кольцами на шее. Мамуру подружился с ними.

Так случилось, что один из мужчин-попугаев был на охоте. Он напал на эму, сидящего в гнезде, убил его копьем, изжарил, но мясо оставил, намереваясь вернуться за ним позднее. Теперь, чувствуя себя усталым, он спросил, не смог ли бы кто-нибудь из мужчин-попугаев пойти туда, взять мясо и яйца из гнезда. Он не обращался к Мамуру. Однако Мамуру слушал его и первым вызвался пойти туда. Он вскочил на ноги, схватил свой *куламон* и факел и бросился в буш на поиски мяса. Когда он добрался до буша, то положил все мясо в свой *куламон* и, съев немного, отправился на юг, обходя стороной многочисленные источники. Мужчины-попугаи ждали его возвращения. Спустя две ночи они решили посмотреть, что там произошло: осталось только гнездо, все остальное исчезло. Зная, что Мамуру единственный, кто мог все забрать, они бросились искать его, но не обнаружили никаких следов, так как его длинный мех сметал следы лап на мягкой земле. Но они заметили, что по дороге он выбрасывал грибы. И они начали преследовать его, а придя на первую, затем и на вторую его стоянку, обнаружили кости эму и яичную скорлупу, которые Мамуру небрежно разбросал.

Наконец Мамуру, который шел медленно, подошел к источнику, называвшемуся *габи* Бери. Мужчины-попугаи уже почти настигли его. Они организовали отряд мстителей *уанмала*; недалеке они увидели Мамуру. Он сидел на своей стоянке у *габи* Бери. В этот вечер они сначала послали к нему двух сыновей его сестры, которых звали Булибурил, они были также родственниками попугаев. Братья Булибурил подошли к *габи* Бери, разожгли костер и встали так, что в его свете Мамуру мог видеть их. Затем они принялись кричать ему: «Дядя, раскрась себя белой глиной! Встань на открытом месте, мы собираемся драться с тобой!» Мамуру, ничего не ответив, вскочил, схватил свой боевой щит и выбежал на открытое место, он ждал, держа перед собой щит. Братья Булибурил отошли назад, а мужчины-попугаи вышли вперед и стали бросать в него копья «так, что они падали как град». Мамуру уклонялся от всех копий, отражая каждое своим щитом¹². Первая группа мужчин-попугаев устала и отошла назад, а новая группа заняла их место. Так продолжалось некоторое время — одна группа сменяла другую. Тем временем земля под Мамуру стала совершенно мягкой, так как он очень много прыгал. Поэтому он стал медленно погружаться в землю, и на поверхности осталась только его голова. Они все еще продолжали бросать копья, но не могли попасть в него. Наконец один старик, по имени Дудри, главарь мужчин-попугаев, подбежал к Мамуру сзади как раз в тот момент, когда его голова исчезла в земле, и бросил свое копье с такой силой, что оно прошло через землю и попало в Мамуру; после этого остальные выбежали вперед и стали бросать в него копья со всех сторон.

Габи Бери — это то отверстие в земле, куда провалился Мамуру, а окружающие его небольшие источники — следы от копий, которые бросали в Мамуру. Говорят, что тело Мамуру до сих пор лежит в земле там, где он провалился, а грибы *мумбу* — основная пища крыс с длинной шерстью.

Кожаный мешок для воды и потоп. Бидьяндьяра, Большая пустыня Виктория

Малгару и Яул были братьями. Они шли на юг из пустынной местности. Иногда их называют Двое Мужчин, Вади Гудьяра. У Малгару, старшего брата, был мешок для воды из шкуры кенгуру и два факела, но он никогда не давал младшему брату ни капли воды. Яул слабел и слабел, в горле у него совсем пересохло. В конце концов они подошли к месту, расположенному недалеко от южного берега Биранбура (западнее залива Фаулера-Бей). Там не было ничего, кроме высохшей земли. Малгару спрята- л свой мешок с водой где-то под скалами, которые в то время были сухими, а сейчас о них разбиваются морские волны. Братья поссорились.

Малгару пошел охотиться, но, как только он скрылся из виду, Яул бросился к мешку с водой и ударил туго натянутую шкуру палицей, проделав в мешке дыру. Из нее полилась вода. Малгару бегом бросился назад и попытался спасти воду, но не смог. Она разлилась, поглотив их обоих и образовав то, что сейчас называется морем.

Только птицы, вовремя спохватившись, помешали воде затопить землю полностью. Одни все время подносили корни дерева *куррайонг*, а другие делали из них запруды. Вот почему теперь дерево *куррайонг* называется «водяным деревом»: из его корней всегда можно добыть пресную воду, потому что они впитали воду из кожного мешка. А корни дерева *куррайонг*, нагроможденные друг на друга, превратились в каменистую береговую линию и скалы. Все птицы, которые прилетали с корнями, были женщинами. Это были *нгени* (вьюрок красногрудый), *удауада* (кукабарра), *булин* (напоминающие птиц *удауада*), *дьиндадьинда* (трясогузка), желтая птица *дидара-ра*, *идьидидьиди* (черная птица, напоминающая трясогузку), маленькая коричневая птица *дьинбун*, красногрудая черная или голубая птица *дьилдьил*, *балбал* (попугай), *бадалбадал* (попугай *лорикет*), *гиллалга* (волнистый попугай), *банбан* (птица-колокольчик) и большая синяя птица *дуду*. В совокупности их всех часто называют Минмара(ра) — женщины, связанные с Ыриной (см. главу VI).

Похищение посвящаемого. Бидьяндяра, Большая пустыня Виктории

Женщины-Пауки (Минма Гудьяра Имбу, тарантулы), две сестры, жили на стоянке около источника вместе с другими людьми-пауками. Неподалеку от общей стоянки во временной изоляции в зарослях жил мальчик-паук, проходивший обряды инициации. Каждый день сестры жарили мясо и относили его в заросли, но никогда не подходили к нему, а разводили костер на некотором расстоянии от стоянки мальчика и оставляли мясо около костра. Посвящаемому не разрешалось видеть женщин и говорить с ними. Но младшая сестра-паук все время думала о мальчике и однажды решила: «Я стану его женой». Она отправилась в заросли повидать его, но не смогла найти его: он жил в дупле дерева. На следующий день она снова отправилась искать его, но посвящаемый, который в это время преследовал гоану, увидел ее и поспешил обратно в свое дупло. На этот раз она увидела, где он живет. Вернувшись домой, она попросила сестру поймать мальчика, сказав ей, где он прячется. Старшая сестра пошла к дереву, но посвящаемого там не оказалось. Она обрезала веревочную лестницу, ведущую в дупло, и осталась ждать поблизости. Когда мальчик вернулся и попытался взобраться на дерево, она выскочила из укрытия и схватила его. Затем она выкопала яму и приказала ему лечь в нее и лежать там очень тихо. Он так и сделал. Младшая сестра, которая ждала, спрятавшись неподалеку, подбежала и очень обрадовалась, увидев мальчика. Она легла в яму рядом с ним и пыталась положить его на себя, но он был очень тяжел. Она играла с мальчиком целый день, но ему удалось избежать близости с ней; наконец она устала. Старшая сестра все время стояла на страже. Оставив мальчика лежать там, младшая сестра отправилась охотиться вместе со старшей. Когда они охотились, несколько юношей (*дидьди мудили*), проходивших мимо, увидели посвящаемого и убедили его бежать. Он поднялся и ушел, а юноши остались ждать возвращения сестер. Когда девушки вернулись и увидели, что мальчик ушел, они рассердились. Вначале они погнались за юношами, а затем принялись искать следы мальчика. Его следы привели их на место инициации. Здесь они присоединились к его матери. Младшая сестра все еще не отказалась от своего намерения. Она наблюдала за ним во время обряда окуливания, когда он лежал у костра (см. главу IV). Затем наступил момент, когда всем посвящаемым приказали встать и бежать прочь. Как только мальчик-паук вскочил, чтобы бежать, младшая сестра тоже вскочила. Еще до того, как он вышел из лагеря, она схватила его и, подняв на плечи, унесла на небо. Все другие люди бросили в них копыя, но не могли достать их. Они все еще там, на небе. Это звезды.

Гурувелин, людоед-великан (иногда его называют Бивубиву). Маунт

Давным-давно, во Времена сновидений, жили две сестры по имени Варавундьи. Однажды младшая сестра сказала старшей: «Сестра, пойдем поищем орехов». Они пошли в джунгли недалеко от мыса Брогден, около Санди-Крик, и нашли там нужное дерево. Младшая сестра сказала, что наберет орехов на двоих, но старшая хотела ей помочь. Младшая пыталась отговорить старшую, так как та была беременна, но в конце концов они обе взобрались на дерево. Сидя там, они начали колоть орехи. Гурувелин услышал их. Он подошел ближе, увидел их и бросил в них корень ямса, который нес как дубинку. Он убил старшую сестру и оглушил младшую. Обе упали на землю. Он подобрал их обеих, уложил в плетеную сумку, понес к своему жилищу и положил на землю, а сам пошел искать раковину, которую собирался использовать как нож. Потом он положил раковину рядом с сумкой и пошел за дровами для костра. Уходя, он бормотал: «Мне придется пойти далеко, чтобы набрать дров для костра». На самом деле он оставался рядом. Он набрал дров и снова пошел, уже говоря себе: «Я сейчас пойду недалеко», а сам ушел на большое расстояние. Затем он решил пойти за термитником¹³. И снова, сказав вслух, что уйдет далеко, сделал наоборот. И так повторялось несколько раз. В одно из его длительных отсутствий младшая сестра очнулась, увидела рядом раковину-нож, протянула руку и взяла ее, а затем вырезала в сумке большую дыру. Она пыталась разбудить свою сестру, но поняла, что та мертва. Гурувелин возвратился с обломками термитника и ушел снова, а тем временем младшая сестра выбралась из мешка и убежала. Как только Гурувелин вернулся, он обнаружил, что она убежала, но не стал преследовать ее. Вместо этого он развел большой костер и положил на него куски термитника. Затем он начал разрезать на части старшую сестру. Внутри у нее он нашел зародыш ребенка и развел другой костер, чтобы и его поджарить. После того как большой костер почти погас, он выкопал яму и в нее положил куски тела женщины. Стенки ямы он выложил раскаленными докрасна кусками термитника. Затем закрыл все это корой, чтобы сохранялся жар. То же самое он сделал и с зародышем. Когда все было готово, он вынул мясо из ямы и съел его, а кости сложил в две отдельные кучки. Вскоре у него схватило живот. Он сделал специальный навес из сучьев, под которым опорожнился, а когда это место заполнилось, он перешел в другое. Он делал один навес за другим. И это продолжалось в течение нескольких дней.

Тем временем младшая сестра рассказала все, что с ней приключилось, и ее семья послала двух мужчин на поиски Гурувелина. Одного из мужчин звали Виривирийаг (Серая Птица С Черной Головой), другого — Вуруддурид (Коричневая Птица С Хвостом, Как Копье). Они подошли к первому навесу, но его сучья и листья уже засохли. «Это старая стоянка, давай пойдем к следующей». И так они ходили от одного навеса к другому до тех пор, пока не подошли к только что построенному: «Он должен быть здесь!» Гурувелин лежал в тени; он увидел силуэты мужчин и вскочил, но они ушли. Они вернулись домой и рассказали, что видели. Затем двое других мужчин пошли посмотреть: Набараминмин (Летучая Мышь) и Дигеридигерид (Юркая Трясогузка). Они увидели Гурувелина, но он их не заметил. Затем все мужчины взяли оружие и отправились большой группой. Они бросали в Гурувелина одно копьё за другим, но, прежде чем им удалось убить его, многие из них были убиты. Мужчины разожгли костер и бросили туда тело Гурувелина. Они забрали кости старшей сестры и ее ребенка, а знахарь сложил их и оживил. Но теперь именно в этой местности людям приходится выкапывать глубокие ямы для того, чтобы найти корни ямса, точно так же, как это, бывало, делал сам Гурувелин.

Обиженный Намаруду. Гунвинггу (говорят, что этот миф принадлежал ныне вымершему племени варамунггуви).

Намаруду, Дух-Молния, искал место для стоянки, когда увидел в джунглях старика, идущего ловить рыбу. Старик посмотрел вокруг и, заметив приближающегося Намаруду, сказал себе: «О, он подходит ко мне, этот опасный парень! Он убьет меня, я ничего не смогу поделать!» Он побежал прятаться в самую чащу джунглей. Но Намаруду подходил ближе и ближе и наконец настиг старика. «Почему ты боишься меня? — спросил он его. — Я не трону тебя, давай пойдем вместе ловить рыбу». Старик ответил: «Нет, я не пойду с тобой, потому что боюсь. Я ищу людей, много людей, живущих вместе. Они такие же, как я, а ты — Намаруду, ты можешь убить меня». Старик оставил Намаруду и ушел туда, где среди скал жили люди, которые ели рыбу, мясо, дикий мед, убивали гоан и водяных змей. Позднее старик снова пошел охотиться. Но услышал, как приближается Намаруду и шумит при этом, как ветер. «Может быть, он снова идет за мной?» Да, Намаруду преследовал его. Он подбежал к тому месту, где стоял старик. Старик кинулся прочь, говоря: «Уходи! Мне не нравится, что ты идешь ко мне. Я не хочу тебя!» И Намаруду ушел. Старик тоже ушел к другим людям, туда, где они жили среди скал.

Тогда Намаруду сказал себе: «Может быть, мне пойти и убить их всех там, где они спят в своих пещерах? И тогда они навечно уйдут в Сновидение!» Он был один. А тот старик был уже среди других людей, ел мясо и плоды, затем они все уснули. Ночью Намаруду подошел к тому месту, где они спали. Он услышал, как маленький мальчик кого-то звал, плача, и он сказал: «Это их маленький мальчик плачет! Я пойду и посмотрю на них!» Он пошел туда, где они все спали, закрыл их в пещерах, замуrowал все выходы. Он закрыл их там навечно. Они спали, потом проснулись и осмотрелись вокруг: нигде не было ни одной щели, даже там, где они обычно выходили из пещеры, потому что Намаруду замуrowал их. Все они перешли в Сновидение. Там их духи, там их тела, превратившиеся в камень. Они остались там навсегда, среди скал, где Намаруду закрыл их в пещерах, в Мандьявайндьяу, западнее горы Кэннон, недалеко от р. Ист-Аллигейтор. Там они навечно перешли в Мир сновидений.

Опрометчивый старик и *маму*. Бидьяндьяра

В Западной пустыне существует много рассказов о злых духах *маму*. Иногда говорят, что они похожи на людей. Но они могут принимать разный облик, например маленького зяблика. Обычно их представляют высокими и сильными, с массивной головой. Волосы у них растут пучками, зубы длинные и красные от крови пожираемых ими людей, ногти длинные, как когти. Мужчины-духи носят большие палицы. Говорят, что они нападают на людей, которые ходят в одиночку, убивают их и относят на свою стоянку или в пещеры, наполненные человеческими костями. Они особенно любят маленьких детей. Полагают, что *маму* существовали с давних времен, со Времен сновидений [см.: Берндт Р., 1945].

Однажды днем старый мужчина-*маму* подошел к источнику, у которого сидел один из старших мужчин и о чем-то размышлял. *Маму* подсел к нему, и они стали рассказывать друг другу *дьюгуби*, мифы Времен сновидений. *Маму* стал рассказывать длинную историю о вымышленных событиях, а мужчине, слушавшему его, было скучно, и он заснул. А *маму* как раз только этого и ждал. Он вытащил из своего заднего прохода каменный нож и разрезал им лицо уснувшего мужчины поперек от скулы к скуле, затем он убил этого человека, поджарил и съел.

Месть маму. Бидьяндьяра

Тулина, Старый Дух-Великан, жил с женой и двумя детьми около *габи* Багалин. Однажды на охоте, он увидел двух детей *маму* и хотел их убить, но одному удалось убежать, хотя у него была сломана нога. Тулина поджарил убитого ребенка и принес его мясо своей семье. Одну руку он дал своему ребенку, а тот показал ее матери. Жена Тулины сама была из рода *маму* и сразу опознала руку одного из детей своей сестры. Она забрала поджаренную руку у сына и исчезла. Пока не было жены, Тулина отстранил себе большие груди и кормил ими своих детей. Однажды он оставил их дома и пошел искать хромого ребенка *маму*. После долгих поисков он подошел к большой пещере в Ведранбидал, где обитает много *маму*. Он воткнул копьё у входа в пещеру и завалил все другие выходы из пещер, где жили *маму*. Но *маму* собрались вместе, сломали его копьё, повисли на нем и повалили его на землю. Они так сжали ему груди, что из них рекой полилось молоко, затем отрезали у него член и отдали хромому ребенку *маму*. Убив Тулину, они отправились на поиски его детей. Двух спасли братья матери, которые тоже были *маму*. Однако со временем многие *маму* погибли. Их тела превратились в камни, что лежат вдоль дороги, ведущей из Багалина в Нундои и далее, в Ведрунби.

Месть ребенка-колдуна Уиндару. Бидьяндьяра

Уиндару-Ребенок жил в холмистой местности, в зарослях спифефкса, севернее Улдеа, вместе со своей бабушкой Гандьилу — бандикутом. Пока Уиндару был на охоте, его бабушка пошла навестить своего мужа Вади Вирила, Мужчину-Поссума, который жил в другом месте, и упросила его вернуться домой вместе с ней. Когда Уиндару вернулся с охоты, она велела ему сделать себе отдельную хижину, чтобы она и Вирил могли жить одни. Уиндару рассердился и на следующее утро, после того как Гандьилу ушла собирать пищу, убил Вирила и развел костер у входа в его хижину. Гандьилу увидела дым, поспешила обратно и пришла как раз в тот момент, когда ее внук покидал стоянку. Она попыталась ударить его своей палкой-копалкой, но он ушел. Отправившись к источнику, Гандьилу попросила помощи у *маму* и, когда они все собрались, рассказала им, что произошло. Они слышали, как где-то вдали смеялся ребенок Уиндару. Это взбесило их, и они сразу бросились к нему, чтобы убить. Когда они настигли его, то попытались схватить, но он все время ускользал. Наконец он взобрался на дерево. Все *маму* окружили дерево в ожидании того момента, когда можно будет схватить его. Там же была и его бабушка. Но ребенок Уиндару обладал магической силой, и после его заклинаний дерево поднялось до неба со всеми *маму*, повисшими на нем. Когда дерево поднялось довольно высоко, он стал его трясти, и все, кто висел на нем, включая бабушку, упали на землю и разбились. Их тела превратились в гигантские валуны, а камни меньшего размера — это их ножи и зубы, которые были выбиты при падении. Ребенок Уиндару ушел на небо и остался там.

Смерть Женщины — Сумчатого Крота. Бидьяндьяра

Старая Минма Яраду, Женщина — Сумчатый Крот, пришла в Улдеа с востока. Она села в тени *гогулба*, дерева *куррайонг*, у большого песчаного холма, и стала отрубать корни дерева и высасывать из них влагу. Вдруг она увидела вдали факел, который двигался к ней. Кто-то нес его. Когда факел приблизился, она увидела, что его нес молодой мужчина. Он шел рядом с ней, а она дала ему несколько корней. В эту ночь они спали раздельно. На следующее утро он собрался уходить. Старая Яраду смотрела, как он взобрался на песчаный холм и исчез за ним. Она подняла круглый камень и, прицелившись, бросила его в ту сторону, куда ушел юноша. Камень попал ему сзади в шею и убил его. Она подошла к юноше, подняла и отнесла к себе домой, там поджарила его и съела. Таким способом она убила нескольких человек. Но однажды пришли Двое Мужчин, Вади

Гудьяра. Вначале все шло так же, как обычно. Она дала им корней *гогул-ба*, они уснули, а наутро собрались уходить. Но на этот раз произошло следующее: ночью, во сне, Двое Мужчин были предупреждены о том, что собирается сделать старая женщина. Они взобрались на песчаный холм, но, как только они перевалили через него, остановились и стали ждать. Когда появился летящий в их сторону круглый камень, они поймали его и спрятали под кустом. Старая Яраду приближалась, весело напевая и думая полакомиться свежим мясом, но, как только она подошла ближе к Двум Мужчинам, они пронзили ее сердце копьем. Оставив тело старухи лежать там, они пошли дальше...

Обманщик и девушка. Северо-Восточный Арнемленд

Ялмарида и Байангун были двумя сестрами, которые во Времена вонгар, во Времена сновидений, жили в Далингуре, у залива Арнем. Они принадлежали к лингвистическому объединению вонгури половины *йиридья*. Однажды они пошли собирать плоды саговника, наполняя ими свои плетенные из травы сумки. Потом они положили плоды сушиться на солнце на два-три дня, затем растолкли их, собрали в мешки и оставили вымачиваться в воде до тех пор, пока они не будут готовы к употреблению. Они пошли к Гудьиди, соорудили там хижину и отправились на болото, где росли ризофоры, собирать с их корней моллюсков.

Неподалеку от болота жил мужчина по имени Намаранганин из лингвистического объединения гвуламала половины *дуа*. Он увидел сестер и пошел за ними по болоту. Затем он вызвал дождь, чтобы женщины вернулись: он хотел поймать одну из них. Собрались дождевые облака, засверкали молнии. Сестры спрашивали друг друга: «Что случилось? Может быть, это тот мужчина, который шел за нами, вызвал дождь? Тогда что же нам делать?» Они решили все-таки набрать моллюсков перед тем, как вернуться. Намаранганин, прятаясь за деревом, продолжал наблюдать за ними. Пошел сильный дождь, и загремел гром; сестры собрали вещи и побежали к своей стоянке. Намаранганин подумал: «Эти двое сейчас приблизятся, я схвачу их и возьму с собой». Как только они прошли дерево, он выпрыгнул и попытался схватить их обеих, но старшей сестре, Байангун, удалось убежать. Он поймал только Ялмариду, младшую. «Она будет моей женой, я возьму ее с собой». Он понес ее в джунгли. Но Байангун прибежала домой и сказала всем: «Намаранганин увел Ялмариду в джунгли... Намаранганин, обманщик с длинным пенисом!» Все мужчины поспешили в джунгли по их следам.

Пока все это происходило, Намаранганин, забравшись уже в глубь джунглей, выбрал хорошее место для стоянки. «Что мы будем делать?» — спросила девушка. «Мы разожжем большой костер и сделаем хижину», — ответил он. Он сделал хижину из коры и внутри ее развел костер, но Ялмарида молчала. Он пытался разными способами вызвать ее на разговор, но безуспешно. Тогда он заставил костер дымить и напустил полную хижину дыма. Они легли спать, но Ялмарида продолжала молчать. Дым становился все гуще. Ночью он стал настолько густым, что девушка проснулась и спросила: «Почему этот костер так сильно дымит и почему дым не выходит?» Намаранганин ответил: «Это для того, чтобы ты заговорила со мной. А сейчас я хочу тебя...» Но Ялмарида ответила: «Нет, ты не сможешь это сделать, так как во мне находится Дагурура, который закрывает влагалище». (Дагурура, или Дугуруру, — камень, тотемический символ.) Намаранганин взял палку, заострил ее и вынул ею камень. Тут же раздался рев из священного тотемического источника Вонгури. Вырвавшись из рук мужчины, камень устремился к источнику и вошел в него, а в это время Намаранганин произносил священные магические слова. Камень Дагурура стал священным символом *рангга* для людей, населявших окрестности священного источника Вонгури. А удаление камня облегчило для женщин акт совокупления [см.: Уорнер, 1937—1958, с. 554].

К этому времени люди, которые шли по следам Намаранганина и Ялмарида, подошли к их стоянке. Они окружили ее кольцом костров, лишив

таким образом Намаранганина возможности убежать, затем они убили его копьями и сожгли в огромном костре. Но Ялмарида не пошла с ними домой. Она превратилась в муху *бувад*.

Подобные рассказы называются *биалмаг дау* или *вогал дау* — смешными или игровыми историями. Упоминания о камне Дагурура встречаются также и в мифологии.

Намаранганин часто отождествляется с обманщиком Бомабом, которому приписывают приключения эротического характера [Уорнер, 1937—1958, с. 545—565]. Иногда его называют также Гвингул или Ванабингу (Каменное Копье). В одной из версий он выступает как Вабалу, Черный Орел, который пытается соблазнить дочь своей классификационной сестры. Молодую девушку звали Бунба (Бабочка). В другой версии эта девушка — дочь его родной сестры. В третьей версии Бомабом обольщает девушку по имени Йии (Маленькая Белая Утка), которую он называет дочерью дочери сестры отца, т. е. женщину, которую по правилам должен избегать. Рассказы о Бомабоме, как считают некоторые ученые, дают понять, что человек, нарушающий племенные традиции, является «ненормальным» и пользуется дурной славой; своими делами он может заслужить только либо общее осуждение, либо смерть. Одно из самых сильных оскорблений, которое женщина может нанести домогающемуся ее мужчине, это сказать ему: «Ты Бомабом!» Уорнер пишет, что тот, кто совершает антиобщественные поступки и нарушает существующие правила взаимоотношений полов, считается «сумасшедшим», т. е. он не только нарушает законы экзогамии, но и поступает безрассудно, «он бегаёт вокруг, подобно собаке». Слушатели всегда смеются над такими рассказами, даже когда выражают неодобрение. Обманщика осуждают и высмеивают, но в то же время ценят за то, что он развлекает.

Приключения Балалнгу. Драматическая история из Северо-Восточного Арнемленда [см.: Берндт К., 1952, с. 216—239, 275—289] (здесь приводится ее краткое изложение)

Балалнгу идет на охоту за черепахами с двумя своими приятелями. В это время его жену соблазняет его младший брат, который с помощью магии направляет лодку своего старшего брата и его друзей к берегу незнакомого острова. Голодные, они ищут пищу и воду и находят немного. Затем Балалнгу обследует остров и обнаруживает несколько сломанных лодок, сделанных из панцирей крупных черепах; он возвращается к своим приятелям, и они отправляются искать местных жителей. В это время две девушки видят трех незнакомых мужчин и бегут домой рассказать об этом отцу. Балалнгу и его приятелей встречают гостеприимно, снабжают пищей и каждому предоставляют по девушке. Однако ночью мать той девушки, которую отдали Балалнгу, мешает ему сблизиться с дочерью; он возмущен, и трое мужчин вместе с девушками покидают место стоянки, идут к своей лодке и отплывают. Утром обнаруживают их исчезновение, и мать той девушки, которая была с Балалнгу, вызывает шторм, чтобы лодка вернулась на остров. В конце концов они снова уходят, но без девушки, она горько плачет. Они возвращаются в родные места. Все это время жена Балалнгу жила с его младшим братом и забеременела от него. Вернувшись, Балалнгу

спрашивает про свою жену, и ему рассказывают, что здесь произошло; он убивает ее. Затем он идет к своему брату, но тот в страхе убегает в джунгли. В конце копцов и его убивают с помощью колдовства: он съедает «ядовитые» заколдованные яйца. Его хоронят, а Балалнгу поет над его могилой, стучит палками для отбивания ритма, взывает к духам. Он горюет, что убил брата. Но дух брата жаждет мщения и, приняв облик крокодила, в свою очередь, убивает Балалнгу. Другие жены Балалнгу ждут его дома, их беспокоит его долгое отсутствие. Они идут искать Балалнгу и находят его тело. Хоронят его и устраивают погребальное пиршество.

Кто бы ни выступал в роли главных действующих лиц в этих рассказах — предки, тотемические существа, духи или люди, общественное и культурное их окружение современно и привычно. Часто события рассказов отодвигаются в далекое прошлое, а иногда в них говорится о таких событиях, которые никогда не случаются в повседневной жизни. Но в целом ситуации, отраженные в традиционных историях, по существу, очень сходны с теми, к которым привыкли как сами рассказчики, так и их слушатели: отношения между действующими лицами в них такие же, как и отношения между реальными людьми, какими бы странными они ни казались неаборигенам, живущим в совершенно ином мире. Эта реалистичность характерна и для тех поступков, изображаемых в историях, которые резко осуждаются или считаются неправильными. Они являются частью той же реальной действительности.

¹ Упомянутые названия связаны с кланами: первое — с кланом вонгури, остальные — с кланом ридарнгу.

² В холмистой местности, у истоков р. Гойдер.

³ Утренняя Звезда сияет над Галбу в заливе Каледон.

⁴ Веревку, к которой привязан шар из перьев, Банумбир, держат Духи.

⁵ Духи взбираются на дерево и отвязывают Банумбир от веревки.

⁶ Утреннюю Звезду символизирует шар, сделанный из перьев белой чайки и колпицы.

⁷ Другое имя этого духа.

⁸ Обрядовая эмблема Утренней Звезды состоит из длинной веревки, к которой привязано несколько коротких с шарами из перьев на концах. Несколько таких «Звезд» перед погребальными обрядами рассылаются в разные места Восточного Арнемленда.

⁹ В представлениях аборигенов этого района, солнце — женщина.

¹⁰ У аборигенов нет слов — аналогов нашим «пожалуйста» или «спасибо». Если они хотят попросить о чем-нибудь, они делают комплимент тому, кого просят, например: «Дай мне твою сумку, у тебя красивое лицо!» — *Примеч. ред.*

¹¹ Изогнутое деревянное корыто. — *Примеч. ред.*

¹² Здесь нашел отражение традиционный способ наказания нарушителей существующих правил: в них бросают копыя, предоставив им лишь возможность защищаться со щитом в руках. — *Примеч. ред.*

¹³ Иногда аборигены для земляной печи вместо камней используют обломки термитника, а иногда готовят пищу на костре, положив на него куски термитника: пища жарится на раскаленном термитнике. — *Примеч. ред.*

ИСКУССТВО (Продолжение)

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

В связи с тем что форма и содержание в изобразительном искусстве аборигенов разных районов Австралии различны, представляется возможным выделить в их искусстве определенные школы, но не как профессиональные центры, где обучают методам, техническим приемам и основным направлениям, а как традиционные местные каноны и приемы, которые передаются из поколения в поколение и усваиваются на конкретных примерах без специального обучения. В некотором отношении каждое племя имеет свои собственные традиции художественного творчества, отличающиеся от традиций соседнего племени; это в равной мере относится и к изобразительному искусству, и к песням и мифам; но мы можем говорить также и об определенных культурных ареалах, в которых существуют общие художественные традиции. Такие ареалы могут включать ряд племен [Элькин, Берндт Р. и К., 1950, с. 15—19; Элькин, 1954, с. 223—234; Маккарти, 1957а; 1938—1958]. Для каждого из таких ареалов могут быть характерны одновременно несколько видов изобразительного творчества и различные технические приемы. Но важно иметь в виду, что наряду с локальными различиями существует фундаментальное сходство в изобразительном искусстве аборигенов разных частей Австралии, поэтому мы можем говорить об искусстве аборигенов в целом, сопоставляя его с искусством других народов.

Основными материалами, которые используются аборигенами в изобразительном искусстве, являются стены скал и пещер (пещерная живопись, вырезание и высекание на скальных изображений и т. п.), дерево (вырезание рисунков и изготовление из дерева фигур людей и различных животных, деревянных предметов, украшений, церемониальных предметов различного рода), кора (например, рисунки на коре), твердый пчелиный воск (лепка фигур), иногда глина (лепка фигур), земля и песок (рисунки на земле или песке), а также другие материалы. Можно составить большой перечень предметов, которые принято считать произведениями изобразительного искусства аборигенов.

Технические приемы, используемые аборигенами в искусстве, несложны и в значительной мере зависят от инструментов и материалов, имеющих в распоряжении художников. Для рисунков на коре используются внутренняя поверхность волокнистой коры, а также кисти, тонкие или толстые, массивные, которые изготовляют из прутьев, расплюснутых и размочаленных с одного конца, из перьев или человеческих волос, привязанных к небольшим палочкам. Красящими веществами служат красная и желтая охра, белая глина и древесный уголь, иногда черная скальная порода, в которую добавляют воду и землю. Предварительно кору натирают корнями орхидеи, но это вяжущее вещество не очень эффективно. Для изготовления различных предметов из дерева, например человеческих фигур в Северо-Восточном Арнемленде, погребальных столбов на о-вах Мелвилл и Батерст, а также разнообразных символов в Западном Арнемленде, в традиционных условиях используют скребки, акулю шкуру, каменные топоры, тесла и многие другие инструменты, встречающиеся во всех группах аборигенов Австралии. Появление и использование железа на северном побережье, в частности на п-ове Арнемленд, позволили местным жителям производить прекрасно отделанные предметы.

Глядя на образцы художественного творчества коренных австралийцев, мы должны помнить о том, как ограничены были их возможности. Но главное в любом произведении изобразительного искусства аборигенов — его назначение. Перед тем как приступить к конкретным описаниям, проанализируем имеющуюся литературу на эту тему.

Сообщение Грея [1841] о знаменитых наскальных изображениях Вонджина, в северной части Кимберли, возможно, впервые пробудило интерес к изобразительному искусству аборигенов. Грей скопировал рисунки Вонджина и опубликовал их в своей книге; в дальнейшем их исследовали Уорсноп [1897] и Мэтью [1899], они послужили основой для предположения о древних контактах жителей Азии и Австралии. Наиболее скрупулезными из ранних исследований являются работы Спенсера и Гиллена [1938], Спенсера [1914; 1928] и Базедова [1925]. Первая книга содержит материал, большую часть которого следует рассматривать критически в свете недавних находок. Принимая во внимание, что сэр Болдуин Спенсер не имел опыта полевых этнографических наблюдений, а Гиллен был только любознательным и талантливым любителем, результаты их исследования нельзя не признать выдающимися. Однако ими следует пользоваться с осторожностью, хотя Дюркгейм [1915—1954] и многие последующие авторы почти полностью полагались на выводы Спенсера и Гиллена. Тем не менее для человека, изучающего искусство аборигенов, книги этих двух авторов совершенно необходимы. Исследования Базедова менее обширны и менее подробны, однако и он собрал довольно значительный материал, хотя и подошел к

ному несколько поверхностно [см., например: 1925, с. 297—358; 1907, с. 54—59]. Среди авторов, специально занимавшихся изучением изобразительного искусства аборигенов, следует в первую очередь назвать Дэвидсона [1936; 1937 и др.], Маккарти (первая работа написана в 1938 г.) и Элькина, который в том же году рассмотрел ряд аспектов искусства аборигенов в первом издании своей книги «Австралийские аборигены».

Маунтфорд начал писать по этой теме примерно в то же время, а Макконнел опубликовала интересную работу в 1935 г. [1935а, с. 49—68]. Началось систематическое изучение искусства аборигенов.

Из появившихся в последующие годы работ наиболее значительными следует считать труды Маунтфорда, Маккарти, Элькина и Р. и К. Берндт, хотя и другие исследователи также внесли немалый вклад в изучение искусства аборигенов. Маккарти [1938—1958] является автором единственного общего обзора изобразительного искусства аборигенов [см. также: 1957а, с. 167—185; 1960—1961] (в 1958 г. он написал работу по наскальной живописи аборигенов). Элькин [1954, с. 222—243] также выработал общий подход, представляющий значительную ценность. Элькин, Р. и К. Берндт [1950] сконцентрировали свое внимание главным образом на п-ове Арнемленд, где творчество аборигенов особенно разнообразно и выразительно; Маккарти [1957b] и Р. Берндт [1958b, с. 26—43] рассмотрели целый ряд общих черт изобразительного искусства аборигенов. Маунтфорд, который, как и Маккарти, является пионером в изучении искусства аборигенов, написал две серьезные работы: одна посвящена искусству аборигенов Арнемленда [1956], другая — искусству жителей о-вов Мелвилл и Батерст [1958].

То обстоятельство, что искусство австралийских аборигенов утилитарно, т. е. соотнобразуется с практической пользой, затрудняет четкое проведение грани между ним и ремеслом. Маккарти [1957а, с. 81—97, 167—185] относит к предметам ремесла оружие, вещи, использующиеся в быту, различные технические средства, а к предметам искусства — только те произведения, которые имеют декоративное назначение. Это кажется натяжкой, потому что многие из таких бытовых предметов, как копьеметалки, плетеные сумки, трубы (духовые музыкальные инструменты) и весла, представляют не меньшую эстетическую ценность, чем рисунки на коре, на стенах пещер, на тотемических священных предметах. Искусство неотделимо от культурной и социальной жизни аборигенов. Произведения художника — не только индивидуальное проявление эстетического чувства, они должны иметь социальную значимость и использоваться в быту, означать что-то не только для него самого, но и для других, а также соответствовать установившимся традиционным требованиям. Безусловно, художник-абориген находит удовольствие в том, что он делает, но удовольствие для него не самоцель.

Помимо ограничений, связанных с материалом и техническими средствами, художник-абориген всегда скован рядом правил, которые в значительной мере определяют и содержание и форму его произведений. Творческое начало ограничивается консерватизмом; стремление к новому, необычному сковывается традициями. Искусство является одной из форм коммуникации независимо от того, какими средствами — символическими или натуралистическими — оно отражает действительность. Какими должны быть, по мнению аборигенов, изображения реальных объектов? Они, как правило, не стремятся к точному, фотографическому или реалистическому отображению действительности.

Будучи полукочевниками, аборигены обычно перемещаются в пределах определенного района, и хотя племена собираются вместе во время проведения церемоний, это опять-таки бывает только в пределах ограниченной территории. Люди, вступающие в контакты, обычно обладают одними и теми же мифологическими представлениями и поэтому могут понимать друг друга, даже когда говорят на разных языках. Людям, не разделяющим одних и тех же мифологических и обрядовых традиций, нет никакой необходимости поддерживать контакты. Символ может иметь какое-то определенное значение или несколько значений в пределах данной группы людей, иные сообщества могут придавать ему другие значения. Аборигены в традиционных условиях обычно не пытаются навязать свое понимание другим группам. Внутри одного сообщества существует согласие в отношении значения тех или иных символов или знаков, хотя эти значения могут меняться в зависимости от обстоятельств; например, в некоторых обрядах, проводимых в Западном Арнемленде, мужчины и женщины могут по-разному истолковывать одни и те же рисунки.

Иногда такая группа людей с единым пониманием обрядовых символов может быть очень маленькой; в племени аранда, например, несколько мужчин владеют определенным тотемическим центром и только они знают эзотерические (тайные) значения рисунков на священных предметах, которые ассоциируются с этими центрами. В подобных случаях рисунки совсем не обязательно должны быть реалистическими: они могут символизировать определенные мифологические события или мифических предков, и для аборигенов неважно, что такие рисунки или знаки не представляют собой конкретных изображений.

В большинстве областей Австралии изобразительное творчество аборигенов носит нереалистический характер. Как и песенный фольклор, оно глубоко традиционно. Рисунки аборигенов нельзя понять, просто рассматривая их, как нельзя понять их песни, просто слушая их и буквально переводя каждое слово. Самое главное в рисунках аборигенов — их скрытое, или символическое, значение. Например, символический знак  у аборигенов племени аранда часто означает человека, сидящего на зем-

ле; знак $\subset \circ \supset$ может означать либо костер, либо дерево, около которого сидят два человека; и точно сказать, что именно значит данный символ, могут только те, кто его использует. Знаки в виде концентрических окружностей, спиралей и т. п. весьма распространены у аборигенов. В Западной пустыне вырезанный на каком-либо предмете круг может означать пещеру, место стоянки и вообще все что угодно. Это зависит от человека, который вырезал его, и людей, входящих в его группу. Орнаменты в виде меандра могут означать следы различных животных или пути странствий мифических предков, ручьи и т. п. Сведения о таких довольно простых символических рисунках можно найти у Базедова [1925, с. 337, 338—355], Маккарти [1958, с. 15, 25, 58] и особенно у Маунтфорда [1937b, с. 24—26; 1938a; 1939a].

Существует и значительное число таких рисунков, которые понятны всем. Это могут быть, например, изображения людей, животных, деревьев или же абстрактные символы — символы облаков, дождя, хижин и т. п. Но и в этом случае может все же оказаться необходимым пояснение содержания или ситуации, в которой эти образы или символы появляются в определенном сочетании, рассказ этот может быть и мифом. Нередко такие пояснения доступны только узкому кругу лиц: взрослым мужчинам, прошедшим инициации, или же только членам местной родственной группы и т. п. Иногда символическое значение одних и тех же рисунков преподносится по-разному мужчинам, принадлежащим к разным возрастным классам и обладающим различными обрядовыми статусами. Значение многих символов открывается только мужчинам, имеющим право участвовать в самых священных и важных обрядах. Символический смысл рисунков, а также то, для кого они предназначены и кем сделаны, имеет первостепенное значение для понимания изобразительного искусства аборигенов на всем Австралийском континенте.

Считается, что интерпретация реалистических произведений искусства не представляет трудностей. Но на самом деле и здесь необходима помощь художника или людей, знавших, что именно художник намеревался выразить своим рисунком, чтобы полностью понять его значение. Во многих частях Австралии теперь это уже невозможно. В ряде мест, где сохранились рисунки, вырезанные на скалах, и пещерные изображения, все аборигены вымерли или же нет никого, кто обладал бы информацией о первоначальном значении изображений. Большая часть наскальных рисунков аборигенов носит мифологический характер. В то же время некоторые из них отражают повседневную жизнь: охоту и собирательство, взаимоотношения полов и т. д. Последние, возможно, являются более характерными для севера, чем для юга Австралии. Даже когда изобразительное искусство отражает повседневность, оно все равно имеет определенные практические задачи и не носит исключительно эстетического характера. Прав-

да, бывает, что изображение делается просто «для красоты», но в целом все, что высекается, вырезается, выдалбливается или рисуется, заключает в себе определенный смысл. Например, рисунок, наносимый на копье-металки в Западной пустыне, символизирует змею: копье, выпущенное копье-металкой, должно так же быстро, как змея, наносить удар.

Исследовать искусство аборигенов можно по-разному. Постараемся проанализировать изобразительное искусство аборигенов по отдельным жанрам. Рассмотрим сами произведения искусства.

Пещерные и наскальные рисунки

Самые богатые галереи рисунков находятся в северной части континента. В южной они также чрезвычайно интересны, но главным образом для специалистов: технические приемы элементарны, а рисунки и фигуры относительно просты. Лучший обзор наскальных рисунков аборигенов был сделан Дэвидсоном [1936; 1952] и Маккарти [1958, с. 30—60]. Как отметил Маккарти, совершенно невозможно определить количество рисунков в пещерах Австралии: эта цифра может достигать десятков тысяч. Антропологическое общество Западной Австралии, производя в 1960 г. осмотр стоянок аборигенов этого штата, обнаружило большое количество наскальных рисунков. В представленном докладе Общества говорится, что буквально еще сотни мест ожидают своего исследователя и что некоторые представляют чрезвычайную ценность.

На большей части континента, особенно на юге, уже нельзя выяснить первоначальное значение наскальных рисунков. На севере также существует ряд таких районов. Патер Вормс, например, не смог получить объяснение для вырезанных и нарисованных фигур, которые он обнаружил на скалах и в пещерах северной части Кимберли. Аборигены считают, что некоторые наиболее священные пещерные изображения сделаны не людьми, хотя люди и могли прикасаться к ним. Обычно говорят, что эти изображения остались от мифических времен: само мифическое существо могло «стать рисунком» в пещере, в то время как его дух, возможно, ушел в какое-то другое место или на небо. Другими словами, эти рисунки «всегда были»: они — часть мифической эры, часть Времен сновидений. Наскальные и пещерные рисунки делались аборигенами не везде, где существуют скалы и пещеры, а только в тех местах, где это обусловлено традицией.

Имеется много выдающихся находок. В настоящее время, например, хорошо изучены рисунки знаменитой центральноавстралийской скалы Эйрс Рок. Спенсер [1928, с. 165—176], Маунтфорд [1948, с. 70—91] и Харни [1960, с. 63—76] описали этот замечательный каменный монолит с его рисунками животных, различных существ и людей. Спенсер пишет о многих неглубоких пещерах и нишах, расположенных у основания этой скалы.

Их своды «стали черными от дыма костров, а стены густо покрыты рисунками». Маунтфорд, посетивший это место почти через 50 лет после Спенсера (который был здесь в 1894 г.), пишет, что многие из рисунков, хорошо видные в 1930 г., стали еле заметными десятью годами позже, а некоторые не видны вообще. Маккарти отмечает [1958, с. 60], что, хотя человеческие фигуры встречаются сравнительно редко в наскальных изображениях северной части Южной Австралии, их много на Эйрс Рок, некоторые из них в церемониальных головных уборах или с «концентрическими окружностями вместо головы», другие человеческие фигуры изображены в виде палок (см. ниже описание *мими*). Здесь, так же как и во многих пещерах Центральной Австралии, сочетается несколько изобразительных стилей: реалистические рисунки встречаются бок о бок с глубоко символическими или с геометрическими фигурами. Еще один центр наскальной живописи аборигенов Центральной Австралии найден в ущелье Глен-Кумминг (Вириндьяра) (хребет Ролинсон). Эти изображения немногочисленны, но представляют большой интерес, так как в своей основе они имеют мифологические сюжеты, и в частности связаны с образами Нъираны и Семи Сестер (см. главу VI). В районе Уиллер-Деламир (Северная Территория), в месте, которое является тотемическим центром Дождя Сновидений, на территории племени вадаман, находятся изображения Братьев-Молний — мифических предков, которые, как говорят, пришли из восточной части Кимберли. От головы основной фигуры отходят радиальные лучи [см.: Элькин, 1954, с. 232; Харни, 1943, с. 24]. Дэвидсон [1936, с. 108—120] описал это и соседние места и привел ряд иллюстраций, включая несколько изображений Братьев-Молний. Основными являются рисунки двух братьев — Агдьядбула и Дьябуинды — вместе с маленькой фигурой Гананды, женщины, которую они оба желали. Дэвидсон пишет, что «они обнаружены на одной стороне огромного, шестидесятифутового каменного монолита, расположенного примерно в пяти милях к северо-востоку от района Деламир», навес над южной стороной защищает эти бесчисленные рисунки. Живущие там аборигены племени вадаман считают, что эти рисунки сделаны не людьми, а «самими Братьями-Молниями». Младший брат — самая большая фигура, высотой 9 футов; его пенис такого же размера, как и ноги, а его конец окрашен красной краской, символизирующей подрезание. У Маккарти [1958, табл. 1] имеется цветная фотография этих рисунков.

Наиболее богаты наскальными изображениями два района — восточная часть Кимберли и западная часть Арнемленда. В первом районе находятся знаменитые Вонджина, а во втором — самые интересные произведения пещерной живописи во всей Австралии. Вонджина (или Ванджина), расположенные между р. Драйсдейл и хребтом Кинг-Леопольд, по-видимому, представляют совершенно особый изобразительный стиль. Они довольно

подробно описаны не только Греем [1841], но и другими авторами: Элькином [1930; 1948; 1954], Дэвидсоном [1936, с. 124—132], Капеллом [1939], Шульц [1946], Ломмелем [1952], Петри [1954] и Маккарти [1958, с. 53—58]. Эти фигуры нарисованы на белом фоне, лица очерчены овальными линиями, прерывающимися там, где должен быть подбородок; от головы расходятся радиальные линии, показаны головные повязки, глаза и нос соединены, а глаза обрамлены ресницами. Как правило, у этих изображений нет рта. Корпус, когда таковой имеется, передан параллельными линиями до рук и ног. Иллюстрации, приведенные Маккарти [1957а, рис. 154, 155, 182; 1958, рис. 33, 34, 42] и Петри [1954, табл. XVI—XX], показывают сложность этих рисунков, их разнообразие и в то же время общность с другими многочисленными рисунками. Вонджина — мифические существа, мужчины и женщины, великие создатели всего существующего и покровители людей, от них зависит благополучие местных аборигенов. Вокруг фигур Вонджина нарисованы тотемические животные и фантастические существа, которые ассоциируются с Вонджиной. Такие наскальные изображения являются центрами продуцирующих обрядов, средоточием племенной религии и ритуальных действий. И для аборигенов это не просто рисунки; по их представлениям, в них заключена сущность или обитают духи этих существ. В пещерах лежат обломки скал и камни, символизирующие тела тотемических предков, а подновление рисунков во время обрядов или просто ритуальные прикосновения к ним производят священную энергию или магическую силу, которая приносит дожди, присылает детей-духов или духов съедобных растений. Некоторые из рисунков Вонджина посвящены Радуге. Вормс [1955, с. 548—552] пишет о них и их связи со Змеями-Радугами (Унгуд). Унгуд — это предки-создатели, которые выступают в виде Змей-Радуг. Вонджина — создатели существующего порядка — появились из яиц Унгуд и превратились в Унгуд [Вормс, 1955, с. 549; 1954, с. 97 и сл.]. У Петри также приводятся различные варианты мифов, связанных с Унгуд и Вонджиной.

Высказывалось много разных предположений о происхождении и первоначальном значении этих рисунков. Влияние этого стиля наблюдается во многих частях Австралии: Братья-Молнии тому пример. Упрощенные варианты подобных рисунков обнаружены намного южнее, например на северо-западе Южной Австралии и в Улдеа. Но чаще они встречаются в восточной части Кимберли и в сопредельных районах Северной Территории и редко — всего несколько образцов — в Западном Арнемленде.

Столь же широко известные наскальные изображения Западного Арнемленда находятся в районе р. Катерин [Базедов, 1925, табл. XLVIII], в районе Бесуик [Элькин, 1952; Макинтош, 1952d] и в районе Сент-Виджеон, южнее р. Ропер, теперь часть района Ходжсон-Даунс. Спенсер [1914, с. 432] сообщает об уникальных рисунках на коре и на скалах, которые в большом количе-

стве встречаются в районе р. Ист-Аллигейтор — Оэнпелли. С точки зрения традиционного изобразительного искусства Западный Арнемленд — одно из самых интересных мест Австралии. По всему району Оэнпелли — р. Ливерпул наскальные изображения придают живописный вид горным пещерам и нишам, обнажениям горных пород. Они выполнены охрой, белой глиной, древесным углем, иногда кровью. Многие из этих мест еще никогда не посещались европейцами. Стены и своды покрыты символическими и реалистическими рисунками, новые перекрывают старые, выцветшие. Многие находятся в труднодоступных местах, куда можно попасть только с помощью специальной лестницы: часто, для того чтобы нанести рисунки на потолок пещер, возводились специальные платформы. Часто пещеры служили жилищами в период дождей, когда низменные места затапливались водой, поэтому рисунки в таких пещерах закопчены, а полы гладкие от постоянного хождения людей.

Маунтфорд [1956, с. 109—178] и Маккарти [1958, с. 49—53] сделали копии этих изображений и опубликовали их с подробными описаниями. Рисунки разнообразны и по форме и по содержанию. Спенсер [1928, с. 823—824] дает четыре иллюстрации с кратким описанием: он поясняет, что «своды и стены пещер были покрыты многочисленными изображениями, сходными с рисунками на коре». Хотя не все темы наскальных рисунков были описаны, мы условно можем подразделить их на две группы. К первой относятся рисунки так называемого рентгеновского стиля, описанные Спенсером [1914] на примере изображений на коре. Ко второй — рисунки *мими*, или схематические фигуры, выполненные тонкими линиями. Маунтфорд относит первую группу к полихромному искусству, а вторую — к монохромному. В рентгеновском стиле обычно изображают некоторые внутренние органы и скелеты животных и людей, что указывает на знание анатомии. По словам Маккарти [1958, с. 50], «наскальная живопись в этих местах представляет собой явление поразительное, великое множество рисунков в рентгеновском стиле сделано в бесчисленных пещерах и нишах в горах, покрывает их своды и стены до 100 футов в высоту. Это либо отдельные разбросанные изображения, либо рисунки, составляющие сплошную мозаику и даже перекрывающие друг друга: изображения рыб, кенгуру, черепах, крокодилов, змей и т. п.».

Рисунки *мими* имеют совершенно иной характер, они схематичны, но вместе с тем весьма разнообразны. На вид они напоминают фигуры, «составленные из спичек», и выполнены красной охрой или кровью; они изображают охотящихся, танцующих, просто сидящих на стаянке людей или духов, которых называют *мими* (отсюда и название стиля). Это обычно тонкие фигуры, часто только одна линия, но движение и грация переданы весьма выразительно. С некоторыми из этих рисунков связаны мифы.

Рисунки *мими* и рисунки в рентгеновском стиле являются

двумя основными типами наскальных изображений, но существуют и другие, которые гораздо сложнее подразделить на отдельные категории. Один из таких типов — изображения духа Аранга. Спенсер [1928, рис. 540] опубликовал фотографии пещерных рисунков этого существа, то же сделал Маунтфорд [1956, с. 142]; иллюстрация в книге Элькина, Р. и К. Берндт [1950, табл. 2] — современная копия рисунка на коре. Это не демон-черепаха (как предлагает считать Маккарти [1958, с. 51]), а злой дух с головой Змеи-Радуги, к его локтям прикреплены украшения, а к длинному пенису — перья. (Слово *аранга*, употребляемое аборигенами племени амураг, означает «зеленый термит».) Р. и К. Берндт [1951а, с. 171—174] приводят вариант рассказа о нем. Пещерные рисунки, изображающие дух Аранга, совершенно не похожи ни на один из известных типов живописи. Кроме того, имеются составные, или сложные, рисунки, на которых изображаются фигуры с поврежденными головой или частью тела, с какими-нибудь лишними конечностями или ненормальностями. Обычно такие изображения связаны с вредоносной магией, копии некоторых из них были опубликованы Маунтфордом [1956, ил. 34С, Е, 28С, 29, 40, 42В, 45С, Е, G, 47А, 57А, 58В].

Аборигены говорят, что современные пещерные рисунки преследуют определенную цель. Большинство из них связано с охотничьей магией, с магией рыбной ловли или с продуцирующими обрядами. Так, на одних изображены охотники с поднятыми копьями, на других — животные, размножение которых стремятся обеспечить аборигены или на которых они собираются охотиться. Затем, существуют рисунки, предназначенные для иллюстрации традиционных рассказов о духах, о Змее-Радуге, о страшном чудовище и т. п. Аборигены здесь (в Западном Арнемленде) были и остаются великолепными рассказчиками. Возможно, этим и объясняется огромное число наскальных изображений: рисунок доказывает, что рассказ — это правда (примеры у Элькина, Р. и К. Берндт [1950, с. 78—80], у Р. и К. Берндт [1951а] и в других работах).

Существует еще две причины, которые побуждают аборигенов делать наскальные рисунки, — это колдовство и любовная магия. Во всех этих галереях имеются изображения женщин, выполненные охрой по традиционному образцу: одни нарисованы с головой человека или птицы, другие — в виде пресмыкающихся с несколькими руками, третьи — с огромной грудью, четвертые — кормящими детей грудью, пятые — танцующими, шестые — совокупляющимися с мужчинами. Эти рисунки можно разделить на три типа: 1) связанные с имитативной магией, показывающие половые сношения или беременных женщин; 2) прямо или косвенно связанные с вредоносной магией и «навлекающие» болезнь или смерть (мы вернемся к этому вопросу в разделе о рисунках на коре); 3) изображающие духов.

Мими уже не рисуются современными аборигенами — остатками племен мангаридьи, или мангердьи, первыми жителями района Оэнпелли, теперь смешавшимися с представителями других племен — гунвингту, гунбаланг, маунг, йивадья и др. Но до сих пор рассказывают о них истории, и, как полагают, они все еще живут в некоторых частях этой страны. Фигуры *мими* изображены в различных позах: например, бегущие женщины с выступающими грудями, мужчины с торчащими пенисами, танцующие и охотящиеся с копьями, несущие плетеные сумки. По представлениям аборигенов, *мими* чаще всего живут в пещерах и выходят из них только тогда, когда нет ветра, потому что они так тонки, что от ветра у них может сломаться шея. Хотя некоторые *мими* настроены дружелюбно, им тем не менее нельзя доверять, так как в целом это существа злобные. Они едят человечье мясо, но их основная пища — особый сорт корней ямса. В одном из рассказов *мими*-мужчину чуть не соблазнили женщины-*мими*, но ему удалось убежать [Берндт Р. и К., 1951а, с. 176—177]. Но не все пещерные изображения, выполненные в этом стиле (тонкими линиями), связаны с духами *мими*.

И Маунтфорд и Маккарти считают рисунки в стиле *мими* самым древним видом искусства в этом районе. А рисунки в рентгеновском стиле, конечно, явление гораздо более позднее. Возможно, что стиль *мими* не местного происхождения. Есть основания предполагать, что он генетически связан с художественными традициями, характерными для миниатюрных изображений *гирогиро* на севере Кимберли [Вормс, 1955, с. 554—565]. О них впервые написал Брэдшоу [1892]. Вормс говорит о них как о «тонких и изящных» и считает, что только тончайшими кистями «можно было воспроизвести аккуратные изгибы мускулов, развевающиеся подвески, а также браслеты из перьев». Имеются еще изображения мужчин на четвереньках и в других позах. Особенно интересны разнообразные головные уборы. Здесь, так же как и в Западном Арнемленде о *мими*, есть рассказы о *гирогиро*: иногда это люди-карлики, а иногда — духи. Маккарти [1958, с. 52—53] предполагает, что, хотя этот изобразительный стиль получил особое развитие в Западном Арнемленде и в северной части Кимберли, он все же был довольно широко распространен и в других частях Австралии. Маккарти приводит примеры подобных рисунков, встречающихся в районе Сидней — Хоксбери, в Новом Южном Уэльсе, на западе Нового Южного Уэльса, в Центральной Австралии, на Грут-Айленде и в других местах. Вормс высказал предположение, что эти художественные традиции являются очень древними и принадлежат низкорослому населению негритосов-тасманоидов, которые, как он полагает, могли быть самыми первыми жителями континента. Нет необходимости говорить о том, что это только научная спекуляция. Маккарти более осторожен в оценке этого явления, он считает, что эти традиции «имеют давнюю историю и были широко рас-

пространены в Австралии, а в некоторых районах сохраняются до сих пор».

Другие пещерные рисунки, найденные на о-ве Чазм [Маунтфорд, 1956, с. 102—105; Маккарти и Маунтфорд, 1960, с. 297—414] и на Грут-Айленде, подробно исследованы. Маккарти пишет, что он осмотрел 45 мест и приблизительно 2400 фигур, хотя всего там более 4000 рисунков. «Большинство стилей австралийского искусства и технических приемов представлены в этих „галереях“» [Маккарти, 1958, с. 45]. И здесь опять-таки сюжеты рисунков весьма разнообразны. На них изображены рыбная ловля, охота и обрядовые сцены. Технические приемы также имеют древнее происхождение. Здесь встречаются и отдельные изображения в стиле *мими*, но их немного, и они не столь изящны, как в Западном Арнемленде. Далее, на о-вах Уэссел встречаются рисунки, на которых изображены японские ловцы жемчуга, а на Грут-Айленде — индонезийские парусные лодки (прау) [Маккарти, 1958]. В пещерах Бесуик и Тандандьял [Элькин, 1952; Макинтош, 1951; 1952d] также имеется большое количество рисунков, многие из которых символизируют или изображают священные предметы. Каждая пещера с рисунками представляет собой священный религиозный центр. Есть рисунки, связанные с культом Матери-прародительницы Кунапики и с духами умерших.

Затем встречаются многочисленные изображения и отпечатки человеческих рук: намазанную краской ладонь с растопыренными пальцами прижимают к поверхности скалы или же, наоборот, прижав руку к скале, поверхность вокруг окрашивают охрой, разбрызгивая ее изо рта. Мы видели такие рисунки, служащие украшением. Так украшены хижины поселений аборигенов на п-ове Арнемленд. Маккарти [1958, с. 35—39] отмечает, что большинство рисунков сделано техникой трафарета. Иногда местные жители связывают такие рисунки с древними существами или духами. Базедов [1925, с. 321—322] пишет, что у аборигенов племени ворора считается обязательным, чтобы мужчины «определенного социального статуса» (вероятно, руководители обрядов) оставляли отпечатки своих рук на стенах тех пещер, где похоронены их предки; Элькин и Макинтош упоминают о связи подобной практики с погребальными обрядами; Маккарти считает, что «это больше чем развлечение», потому что человек, сделавший такой отпечаток, хотел скорее всего оставить на скале «какую-нибудь память о себе», но достаточных доказательств тому не имеется.

Резьба на скалах, или пероглифы

О них писали многие авторы: Элькин [1949], Хейл и Тиндейл [1925], Вормс [1954], но больше всего Дэвидсон [1936; 1952] и Маккарти [1941—1956; 1958]. По мнению Маккарти, пе-

троглифы сконцентрированы главным образом в районе Сидней — Хоксбери и в восточной части Южной Австралии, но их нет в Виктории. В Западной Австралии имеется несколько довольно больших галерей. Такие наскальные изображения делаются самыми различными способами, согласно Маккарти [1958, с. 14]: «вышлифованные или прорезанные в скале борозды, процарапанные или вышлифованные контуры, выдолбленные контуры, выдолбленные и вышлифованные контуры, глубоко выдолбленные в камне линии, выдолбленные в камне изображения». Здесь мы будем говорить о петроглифах аборигенов в целом, упомянув отдельно лишь наиболее значительные из них. В Девон-Даунсе [Хейл и Тиндейл, 1929; 1930; Дэвидсон, 1936, с. 46—50; Маккарти, 1958, с. 17] обнаружено три типа наскальных изображений: знаки, расходящиеся радиально от центра; контуры различных существ, меандры и окружности; изображения растительного мира. Все эти типы были рассмотрены в тесной связи с данными археологических исследований, и каждый увязан с соответствующим периодом: первый — с периодом Мудук, второй — с ранним Мурунди и третий — с поздним Мурунди. Тем не менее, как считает Маккарти, эти наскальные изображения не очень древние. Разнообразные петроглифы района Сидней — Хоксбери сделаны на относительно плоских или наклонных поверхностях скал. Маккарти упоминает 4000 фигур из 400 или 500 галерей. На рисунках изображены мифические существа, мужчины и женщины, млекопитающие, птицы, пресмыкающиеся, рыбы и некоторые насекомые. Кроме того, встречаются изображения оружия, орудий труда и домашней утвари. Отдельные петроглифы передают сцены охоты и различные церемонии. Они содержат и данные о культуре людей, населявших восточное побережье; большинство из них носит явно религиозно-магический характер. Одни связаны с вредоносной магией, другие — с обрядами инициаций *бора*, а третьи — с Байами или его двойниками (см. главы IV и VI). Фигуры в основном обозначены грубыми контурами с подчеркнутыми половыми признаками. Наскальные рисунки, найденные на западе Нового Южного Уэльса (например, в Мутуинги), напротив, весьма тщательно вырезаны на ровной поверхности скал [Дэвидсон, 1936, с. 40—42, рис. 13; Маккарти и Макинтош, 1962]. Они выполнены в иных художественных традициях, чем петроглифы района Сидней — Хоксбери, и, возможно, как-то связаны с теми, которые найдены в восточной части Южной Австралии.

Много споров вызвало так называемое изображение головы крокодила из Панарамитти (Юнта), описанное Хейлом и Тиндейлом [1929], Дэвидсоном [1936, с. 27], Маккарти [1958, с. 21] и Элькином [1949, с. 150].

Наскальные рисунки в районе хребта Флиндерс [Базедов, 1925; Дэвидсон, 1936] выполнены в традициях западной части Нового Южного Уэльса. В этой серии имеется много глубоко

вырезанных и выдолбленных на камне рисунков — от реалистических изображений животных до сугубо символических знаков. Имеются фигуры, которые можно сравнить с подобными в Мутунгини, но менее сложные. Маунтфорд [1928 и 1935] также обследовал их. Дэвидсон упоминает о глубоко вырезанных изображениях животных, следов и т. п. на камне, встречающихся в Деламире и на Северной Территории. Более примитивны изображения или знаки, процарапанные на стенах из песчаника в том же самом районе, — это, как говорят, символы, которыми разрисовывают тело перед обрядами [Дэвидсон, 1936, рис. 2].

Глубоко вырезанные наскальные изображения, найденные в районе р. Юл, в Северо-Западной Австралии, о которых писали Вормс [1954] и Маккарти [1958], являются особенно примечательными. Выразительные фигуры людей напоминают рисунки, применяемые в Западном Арнемленде во время обрядов вредоносной и любовной магии. В районе скалы Ред, который, как говорят, был центром проведения обрядов, имеются большие участки красной породы, покрытые изображениями животных, людей, тотемических символов; некоторые сделаны совсем недавно. Среди многих других замечательных мест в Западной Австралии следует упомянуть галереи на о-ве Депах [Маккарти, 1961, с. 121—148] и около Порт-Хедленда, возможно относящиеся, к тем же изобразительным традициям [Дэвидсон, 1936, рис. 26, 27; Базедов, 1925]. По мнению Дэвидсона, они отличаются содержанием и сложностью деталей: реалистические изображения зверей и птиц, людей в различных позах «непревзойдены ни одной из известных групп петроглифов в других частях континента». Почти ничего не известно об их значении, но Маккарти [1962] удалось получить кое-какую информацию о них от старых аборигенов, живущих в этом районе.

Хотя довольно часто сведения о значении петроглифов утрачены навсегда, в некоторых случаях еще не поздно установить смысл и назначение изображений, сохранившихся на скалах. При этом далеко не всегда мы получим объяснения действительно первоначальных замыслов, но и то, что вырезанные на камнях изображения значат сегодня для местных аборигенов, тоже важно знать. Резьба на скалах, так же как и наскальная живопись, очень часто считается наследием Времен сновидений, мифической эры. Если аборигены еще не полностью потеряли интерес к таким вещам, они, очевидно, будут пытаться найти объяснения известным им петроглифам и им, должно быть, потребуется немного времени благодаря обращению к традиционной мифологии. Так, возможно, и было с наскальными рисунками *мими*. С другой стороны, большинство тех мест, где имеются наскальные изображения, были непосредственно связаны с обрядами и мифами: петроглифы показывались иницилируемым в процессе посвящения в религиозные тайны. В восточной части Нового Южного Уэльса новичков, иницилируемых, водили от одного

наскального изображения к другому и рассказывали об их мифическом значении. То же относится и ко многим наскальным изображениям в Центральной Австралии, но в Западном Арнемленде дело обстоит иначе. Такое формализованное, облеченное в форму обряда посвящение в значения петроглифов, при котором одни и те же сведения передаются из поколения в поколение, обеспечивало относительную устойчивость информации, поэтому теперь, когда вся система рушится под влиянием контактов с иноземцами, значение многих изображений может еще сохраняться хотя бы в памяти тех, кто проходил инициацию.

Элькин [1949, с. 119—157] рассматривает главным образом функции петроглифов. Подчеркивая священный характер большинства из них, он указывает, что и наскальная живопись, и петроглифы — результат длительной и тяжелой работы, и добавляет: «Весьма маловероятно, чтобы так много труда было потрачено только ради удовольствия».

Пока нет еще точной информации о времени появления многих петроглифов Австралии. Некоторые из них были сделаны в пределах памяти живущих людей, другие, возможно, действительно очень древние, например «совершенно уникальные, глубоко выдолбленные углубления чашевидной и круглой формы» в районах Карнарвона и хребта Драммонд в Квинсленде [Маккарти, 1958, рис. 12]. Но в целом петроглифы — это элемент живой культуры многих групп аборигенов, и они оставались им еще долго после поселения европейцев в Австралии.

Рисунки на коре

Наибольшего совершенства достигло искусство рисунка на кусках коры в Арнемленде, на западе и на северо-востоке полуострова, но этот вид художественного творчества характерен не только для Арнемленда. Рисунки на коре встречались в Тасмании, в Гипсленде и в центральной части Нового Южного Уэльса [Маунтфорд, 1956, с. 8]. Они использовались во время обрядов посвящения (*бора*) в Юго-Восточной Австралии, но до нашего времени не сохранились [Маккарти, 1957а, с. 172]. В работе Петри [1954], Одерманн [1959, табл. 3, № 2] и в каталоге института Фробениуса [1957, табл. 33] содержится несколько иллюстраций рисунков на коре из Кимберли.

Впервые живопись на коре у аборигенов Арнемленда была обнаружена в 1878 г. в порту Эссингтон [Маккарти, 1957а, с. 171]. Фельше [1882] собрал там небольшую коллекцию. Базедов [1907, с. 57—59; 1925] опубликовал фотографии некоторых рисунков из порта Эссингтон, района р. Катерин и района восточнее Дарвина и обратил внимание на то, что вдоль всего северного побережья и на о-вах Мелвилл и Батерст куски коры, из которых сделаны хижины, испещрены рисунками. Спенсер собрал коллекцию рисунков на коре в районе р. Ист-Аллигей-

тор — Оэнпелли, недалеко от порта Эссингтон и в районе других лингвистических групп [Спенсер, 1914, с. 433—439, рис. 79—92; 1928, с. 802—813] Аналогичные рисунки обнаружены в районе рек Катерин, Адслейд, Бесуик, Ропер, даже в Порт-Китсе. Рисунки на коре собирали в каждой миссии и в каждом правительственном поселении Арнемленда: в Оэнпелли, на о-вах Гоулберн, в Манингриде, в Милингимби, на о-ве Элко, в Йиркала и на Грут-Айленде.

Наиболее подробные исследования живописи на коре были сделаны Элькином, Р. и К. Берндт [1950], Маунтфордом [1956], Маккарти [1957a], Р. Берндтом [1958a; 1958b]. Во всех этих работах рассматривались три художественные традиции: Западного Арнемленда, Северо-Восточного Арнемленда и Грут-Айленда (последняя — Маунтфордом). Весьма своеобразное направление в этом виде искусства на о-вах Мелвилл и Батерст также рассмотрено Маунтфордом [1958, с. 38—39]. Рисунки на коре аборигенов Арнемленда не имеют себе равных в Австралии ни по разнообразию сюжетов, ни по эстетическому выражению. Условно все рисунки на коре можно разделить на две большие группы, или два типа.

В целом для изображений на коре в Западном Арнемленде характерно то, что художник не стремится заполнить рисунком всю поверхность пластины и не вырисовывает деталей, а концентрирует все внимание на основной фигуре или фигурах, не стремясь передать обстановку, сцену. На рисунках изображены люди и животные. Это натуралистические рисунки с минимальным использованием символики. Округлым и изогнутым линиям отдается предпочтение перед углами и прямыми линиями. Сюжеты чрезвычайно разнообразны. Существуют определенные различия в стиле и манере художников островов и континента: в настоящее время, когда этот вид искусства в условиях контактов с европейцами превратился в профессиональное занятие, в результате стилизации выработались весьма отличные художественные приемы на о-вах Гоулберн, с одной стороны, и в Оэнпелли — с другой, но в традиционных условиях эти различия не были значительными. В этом районе рисунки на коре часто делаются специально для иллюстрации традиционных фольклорных рассказов [см.: Маунтфорд, 1956; Берндт Р. и К., 1957]. На некоторых из них воспроизведены картины окружающей природы: скалы, холмы, побережье, море и т. п. Обычно рисунки несвященного характера делаются как на кусках коры, используемых для изготовления хижин, так и на стенах пещер. Священные рисунки, сделанные на коре, используются во время обрядов инициации: иногда их устанавливают на специальных подставках в ряд и проводят вдоль него посвящаемого, рассказывая ему о значении каждого изображения в отдельности. После этого рисунки либо уничтожают, либо просто выбрасывают. Рисунки, на которых изображены животные или растения или воспроизведены

тотемические центры, используют во время продуцирующих обрядов. На некоторых рисунках показаны охотники, убивающие копьем кенгуру, или мужчины, которые ловят рыбу, и т. д. — так называемая имитативная магия, призванная обеспечить удачу на охоте или в рыбном промысле. Целый ряд рисунков, среди которых много особенно выразительных и ценных в эстетическом отношении, связан с обрядами вредоносной магии. Иллюстрации некоторых из них приводятся Элькином, Р. и К. Берндт [1950] и Р. и К. Берндт [1951a]; отчасти они уже упоминались в связи с пещерной живописью. Колдун, занимающийся черной магией, может нарисовать фигуру с головой млекопитающего, пресмыкающегося, птицы или человека (наиболее популярными являются головы орла и Змеи-Радуги) и с несколькими руками, чаще всего с тремя, а из туловища выглядывает спинной хребет. Когда рисунок закончен, колдун произносит имя жертвы, и с этого момента его (или ее) смерть неизбежна. Например, на одном из таких рисунков изображена беременная женщина с головой аиста, на другом — мужчина с хохолком из перьев попугая.

В Северо-Восточном Арнемленде художник обычно старается использовать всю поверхность пластины из коры. Он делает изображение на каком-то определенном, им самим придуманном фоне; очень распространены примитивные квадраты и прямоугольники; то же можно сказать и о приемах разрисовывания тела для обрядов. Фон рисунка либо полностью заштрихован, либо многократно повторяются одни и те же знаки или фигуры. В соответствии с местными эстетическими понятиями на рисунке не должно быть пустых мест, но они никогда не заполняются чем-то бессмысленным. В этих рисунках мало движения или действия. Для них в отличие от западных характерно то, что центральная и второстепенная фигуры повторяются по нескольку раз, так же как и другие мотивы и символы, и это придает особый эффект всему рисунку. Символизм развит гораздо сильнее, чем натурализм [Берндт Р., 1958b, с. 36].

Основное внимание здесь, в северо-восточной части полуострова, как при разрисовке тела во время обрядов, так и при изготовлении священных эмблем уделяют символам клана и лингвистического объединения. Каждое лингвистическое объединение имеет свои собственные серии традиционных знаков, которые могут быть связаны с символами других групп. В идеале эти символы должны воспроизводиться в неизменном виде, но на практике вносятся некоторые дополнения и изменения, идеи о которых приходят людям во сне. Традиционные священные рисунки отличаются от других многократным повторением одних и тех же знаков и характерной стилизацией. Специальные хранилища для священных предметов (*рангга*) сооружаются в священных местах, в стороне от основных стоянок, и в этих тайниках нередко также хранят и рисунки на коре, которые демонстрируются про-

ходящим обряды инициации. Так, в частности, бывает во время обрядов *нгурлмаг*.

Демонстрация таких рисунков — неотъемлемая часть экономической системы аборигенов Северо-Восточного Арнемленда. Люди, которым показывают подобные рисунки, принадлежащие другим лингвистическим объединениям, должны платить за эту привилегию. В соответствии с общепринятыми нормами мужчина не может не принять приглашения посмотреть на чьи-то священные символы или не позволить нарисовать их на своей груди или на наконечнике своего копья. Это одна из его обрядовых обязанностей. Содержание рисунков в таких случаях связано с мифологией. Несвященных рисунков в Северо-Восточном Арнемленде в традиционных условиях было не много. Правда, рисунки, иллюстрирующие общедоступные рассказы или события повседневной жизни, оживляют стены хижин, строящихся из коры в период дождей, а также построенных на сваях для защиты от москитов. Не исключено, что в традиционных условиях почти все рисунки на коре, имеющие несвященный характер, делались именно на тех кусках, которые использовались для сооружения жилищ, а не на специальных пластинах коры, как в настоящее время. Возможно, что расширение сюжетов и изменение формы (использование небольших, специально изготовленных пластин коры) в этом виде искусства аборигенов в современной ситуации обусловлены большим спросом на такую продукцию во внешнем мире, чему немало способствовала наша коллекция рисунков на коре, собранная в Йиркала в 1946 г. Эти рисунки используются сейчас для иллюстрации мифов и обычных историй. Сюжеты некоторых из рисунков на коре отражают контакты с макассарами — например, на них изображаются индонезийские прау; другие связаны с представлениями о Стране мертвых и духах; третьи изображают сцены охоты и рыбной ловли, имеют магический характер и предназначены для обеспечения удачной охоты и богатого улова. Некоторые рисунки, возможно, связаны с любовной и вредоносной магией и колдовством, но таких мало в Северо-Восточном Арнемленде.

Рисунки настелью и другие нетрадиционные виды рисунков

Рисунки и живопись аборигенов, сделанные в новой для них технике и с помощью привнесенных материалов, становятся все более распространенными в настоящее время. Среди них, пожалуй, наибольшую известность получили работы художников-аборигенов германнсбургской школы, возглавленной ныне покойным Альбертом Наматжирой, и у этого направления появилось много последователей среди аборигенов в различных частях страны, особенно в южных штатах. Большинство таких произведений совершенно нетрадиционны как по содержанию, так и по исполнению.

И, напротив, имеются случаи, когда «посторонние» стремятся воспроизвести образцы местной живописи и перенять местные способы выражения социального, культурного и естественного окружения, но не имеют для этого другого материала, за исключением поверхностей скал, земли или песка. Многие традиционно ориентированные аборигены рисуют старыми, привычными способами на бумаге или другом новом для них материале пастелью и карандашом, так же как древесным углем и охрой. Имеется несколько ранних сообщений об этом [например: Броу Смит, 1878, с. 257; Уорсноп, 1897], но прежде всего здесь следует назвать пять набросков, сделанных древесным углем в районе р. Виктория, на Северной Территории: две вороны, прыгающий кенгуру, охотник и буйвол, мужчина, пронзающий копьем кенгуру, и обрядовый танец. Не совсем ясно, являются ли эти наброски оригинальными, возможно, это «копии» [Базедов, 1925, рис. 19, 21, 24, 25, 28]. Тиндейл и Маунтфорд первые предложили аборигенам рисовать на листах бумаги карандашами тех цветов, которые использовались ими раньше, в традиционных условиях: красного, желтого, белого и черного [Тиндейл, 1932; 1959b; Маунтфорд, 1937a; 1937b; 1937c; 1938a; 1938b; 1939a; 1939b]. Эти же авторы первые собрали несколько коллекций таких рисунков. Многие из них хранятся в Музее Южной Австралии. Рисунки коллекции Маунтфорда во многом напоминают те, которые сделаны на стенах пещер в Западной пустыне и на песках и на священных дощечках в Центральной Австралии [см., например: Тиндейл, 1959b]. На этих рисунках воспроизведены странствия Двух Мужчин, Вади Гудьяра; тотемические центры северных аранда и аборигенов юго-западной части Центральной Австралии; Вади Юла, или Юлана, и женщины Гунггаранггара, Семь Сестер, а также повседневная жизнь аборигенов племени нгада из района Уорбертон.

Еще одна большая коллекция рисунков была собрана одним из нас (Р. М. Берндтом) в Улдеа, в Биррундуду (Северная Территория), в Северо-Восточном Арнемленде, а также в ряде других мест. Все они посвящены обрядовой и церемониальной жизни или мифам. Наиболее впечатляющими являются рисунки из района Биррундуду, сделанные на коричневой бумаге жировой пастелью [см.: Берндт Р. и К., 1950, с. 183—188, 10 таблиц]. Среди них есть и сугубо условные рисунки, и весьма реалистические изображения. Художниками были мужчины из таких племен, как нбининг, нгари, гугудья, вонейга и вайлбри (валбири), территории которых охватывают большую часть страны — от центра западной части Северной Территории до Западной Австралии. Интерес представляет также разнообразие художественных стилей, которым отличаются рисунки. Некоторые из них сходны с рисунками *гиро-гиро*, упомянутыми Вормсом, другие похожи на изображения Вонджина, на описанные Базедовым изображения из района Пиджин-Хоул, а также на традиционные рисунки абори-

генов Центральной Австралии, для которых характерны меандры. Рисунки Северо-Восточного Арнемленда в своем большинстве повторяют рисунки на коре. Некоторые относятся к мифам о Кунапипи и Дьянггавул, другие отражают события периода контактов с макассарами на северном побережье или изображают то, что художник увидел во сне [см.: Берндт Р., 1951а; 1952а; Берндт Р. и К., 1954].

Раскрашивание тела

Австралийские аборигены отличались особой изощренностью в разрисовывании и раскрашивании тела. Почти все труды, написанные о них, содержат по крайней мере по несколько описаний такой раскраски. Чаще всего разрисовывают лицо, грудь, бедра, плечи и спину. Раскраска тела у разных групп аборигенов сильно различается по стилю выполнения и степени сложности — от примитивных рисунков или простого обмазывания до весьма тонких и сложных узоров, как, например, в Северо-Восточном Арнемленде [см.: Маккарти, 1957, с. 124, 153]. Тело вначале моют, снимают с него волосяной покров, затем натирают красной охрой и на нее уже наносят сам рисунок. Для этого требуется несколько часов. Все это происходит под соответствующие песни и пересказывание мифов, и после этого начинается обряд.

Нанесение сложных рисунков охрой особенно распространено на п-ове Арнемленд. Иногда к рисунку приклеивают пух или перья. Для этого тело специально готовят: натирают красной охрой, наносят контур основного рисунка, а на него уже наклеивают пух, перья или дикий хлопок. Основные цвета рисунков белый и красный. Узор обычно начинается от бедер, затем переходит на грудь, плечи, спину и часто до шеи и как бы сливается с искусно сделанным головным убором, раскрашенным точно так же. (Лучшие иллюстрации раскраски тела можно найти у Спенсера и Гиллена [1938], Спенсера [1928], Базедова [1925], Штрелова [1947] и Маккарти [1957а].) Тело разрисовывают перед проведением священных тотемических обрядов; разрисованные мужчины символизируют великих мифических существ Времени сновидений. Маски для аборигенов Австралии нехарактерны. Они встречались только в двух местах: в районе мыса Йорк, куда они были привнесены из Новой Гвинеи через острова Торрессова пролива, и в районе Пиндан, у Порт-Хедленда, куда они предположительно попали в результате внешних контактов. Аборигены уделяют большое внимание раскрашиванию лица. Рисунки и орнаменты, наносившиеся на лицо, весьма разнообразны, а лучшие их иллюстрации и описания (о-ва Мелвилл и Батерст) были приведены Базедовым [1913] и Маунтфордом [1958, с. 92—95, табл. 28]. Однако разрисовка лица такого типа необычна

для Австралии в целом; в других частях страны рисунки не столь сложны, особенно в центральных районах.

Украшение тела пухом и перьями и разрисовывание охрой у аборигенов Арнемленда почти полностью прерогатива мужчин. Исключение составляют только обряды *дьярада* в районе р. Катерин, когда женщины украшают свои тела пухом, специально собранным для них одним из старших мужчин. Женщины также раскрашивают себя красной, белой, желтой и черной краской для своих собственных религиозно-магических обрядов, и хотя их рисунки в значительной степени менее сложны, они выполнены с большим вкусом. В основном мужчины раскрашивают тело для священных обрядов или церемоний, но нередко аборигены разрисовывают себя и в других случаях, например для обычных танцев на стоянке, для представлений и развлечений, для обрядов любовной магии или просто для украшения. Для каждого случая предназначены соответствующие типы рисунков; одними рисунками украшают себя люди, присутствующие на похоронах, другими расписывают тело покойника, и даже грудные дети и подростки имеют «свои» рисунки. Несвященные рисунки на теле особенно интересны и эстетичны. Они бывают как сугубо условными (например, геометрические орнаменты или стилизованные фигуры людей), так и весьма реалистическими (изображения различных живых существ). Во многих местах Австралии украшением тела считаются шрамы (в тех случаях, когда они не имеют обрядового значения).

Священные предметы и эмблемы

Эта категория включает в себя широкий набор предметов, часть которых мы уже рассмотрели. Они различны как по размерам и форме, так и по степени священности. Все они имеют обрядовые или мифологические ассоциации и используются на священных площадках во время обрядов.

Чуринги аборигенов племени аранда, вероятно, наиболее известны. Это плоские каменные или деревянные пластины либо овальной формы, либо продолговатые и скругленные на концах, либо круглые, на которых часто вырезают сложные рисунки: волнистые линии, спирали, концентрические окружности, меандры, точки, следы зверей или птиц и т. п. Каждая *чуринга*, в сущности, уникальна, а каждый тотем имеет свои собственные символы и их сочетание; каждая *чуринга* представляет определенное событие или сцену из определенного мифологического повествования. Одни *чуринги* остаются совершенно гладкими, другие натерты жиром и красной охрой. Каменные *чуринги* характерны для района расселения аранда, но иногда встречаются и в Западной пустыне. Дэвидсон [1937, с. 98—104] демонстрирует рисунки, сделанные на каменных *чурингах* в Северо-Западной Австралии, из районов Пилбара и Нуллагин, и один, который

путем обмена оказался в Улдеа, в Южной Австралии. Рисунки представляют собой геометрические фигуры с элементами стилизации, а на одном изображен танцующий мужчина. Еще один экземпляр каменной *чуринги* был найден в 1961 г. в Пилбара В. Д. Л. Райдом из Западноавстралийского музея. В этом музее хранится несколько раскрашенных и обработанных камней, представляющих собой тело древнего мужчины-эму, а также два больших плоских раскрашенных и обработанных камня. Найденные в 1961 г. в районе Лавертон — Минни-Крик — Уорбертон Р. Коллардом, они напоминают священные каменные реликвии, упомянутые в главе VII.

По сравнению с *чурингами* более распространены деревянные дощечки, имеющие длину от 3—5 см (Балго, южная часть Кимберли) до 4—6 м, а иногда и более. Делают их главным образом для обрядов, и они имеют много названий. В Большой пустыне Виктория их называют *инма* или *дылбилба*; в южной и восточной частях Кимберли — *дарагу* («священные»), по это обобщенные названия. Каждый отдельный тип имеет свое собственное название и мифологические ассоциации. Гуделки также входят в эту категорию. Их размеры колеблются от 7—10 см (используются в любовной магии) до 1 м — они встречаются у большинства аборигенов Австралии, но, по-видимому, гуделок не было у тасманийцев и у аборигенов о-вов Мелвилл и Батерст [Дэвидсон, 1937, с. 70]. В Западном Арнемленде они известны, но их редко используют. Сделанные на некоторых из них рисунки напоминают рисунки на каменных *чурингах*. В северо-западной части Западной Австралии на них вырезают сложные рисунки в виде зигзагов, ромбов, треугольников, разветвлений, цепочек, квадратов и т. п. На одной гуделке из района Наннин (Западная Австралия) вырезаны фигуры людей [Дэвидсон, 1937]. Еще на одном деревянном предмете, имеющем цилиндрическую форму (не на гуделке), теперь находящемся в Музее Западной Австралии, изображена обнаженная женщина.

Некоторые небольшие дощечки используют при обмене (см. главу III). Мужчина вырезает на дощечке один из распространенных в его группе рисунков или символ своего тотема и дает другому в обмен на такую же дощечку. Обмен сопровождается рассказом соответствующего мифа и исполнением песен и устанавливает особые взаимоотношения между двумя мужчинами.

Гуделки вращают во время обрядов. Небольшие дощечки и гуделки часто прикрепляются к верху конических головных уборов или к другим обрядовым украшениям. Первое наиболее распространено. Один из участников обряда танцует в головном уборе со священной дощечкой и одновременно держит в руках другие дощечки. В конце танца зрители и все его участники прикасаются руками к этому головному убору, как бы стараясь перенять немного священной силы, заключенной в предмете и в самом танцоре; после этого головной убор снимается.

Иногда такие дощечки раскладывают на земле, и вокруг них совершаются соответствующие обрядовые действия. Или один участник обряда становится перед другими, держа перед собой длинную доску и демонстрируя ее всем. Или же доску привязывают к спине иницируемого, который затем исполняет сцену из соответствующего мифа.

Рисунки на дощечках считаются важными, но основное значение все-таки придается самим дощечкам. Они символизируют тела великих предков и мифических существ. Длинные дощечки аборигенов Кимберли, Западной пустыни и центра западной части Северной Территории почти всегда имеют такое значение. Одни дощечки символизируют мужчин или женщин, другие — половые органы существ-созидателей. Лучшие описания этих предметов можно найти у Спенсера и Гиллена [1938, с. 128—166, с ил.], Дэвидсона [1937, с. 70—85, 89—98], Базедова [1925, с. 346—353], Рокейма [1945, с. 238—244] и Маккарти [1948, с. 29 и сл.]. Спенсер и Гиллен [1938, с. 158—166] сообщают, что аборигены одалживали *чуринги* соседним и дружественным группам в знак особого расположения. В их книге представлены коллекции таких *чуринг* и платформа, на которую они укладывались во время обряда; на других иллюстрациях изображены мужчины во время церемоний *ингичиума*, чьи животы трут священными *чурингами*. Такое потирание священными предметами, каменными или деревянными, широко распространено и считается очень важным; таким способом, как говорят, мужчины воспринимают священную силу и входят в прямой контакт с мифическими существами. Когда священные *чуринги* или дощечки используют во время обрядов, их часто украшают еще пухом и перьями, которые иногда полностью закрывают первоначальные изображения.

Дощечки большего размера и другие предметы, которые носят на голове во время ритуальных представлений, могут служить и платформой для более сложного головного убора (Спенсер и Гиллен [1938], Штрелов [1947], Маккарти [1948; 1957a] иллюстрируют такие украшения). Одним из самых распространенных ритуальных головных украшений является конический головной убор, увенчанный перьями и *ванигой*, или *ванингой*. Некоторые *ваниги* довольно сложны. Дэвидсон [1937, с. 84—87] называет их крестами, перетянутыми шнурами. В самой простой форме они представляют собой веревку (из человеческих волос или меха животного), обвязанную наподобие паутины вокруг двух палочек, перекрещенных под прямым углом. Некоторые из них украшают птичьим пухом, перьями или травой, и все они имеют различные тотемические значения [см., например: Маккарти, 1948, с. 31]. Самые простые кресты либо держат в руках, либо прикрепляют к головному убору. Более крупные, сделанные из четырех или более палочек — две или более горизонтальные палочки, образующие, например, двойной крест, — держат или привязывают за спиной участника обряда, который выступает с этой *ванигой* [Ба-

зедов, 1918]. Другие имеют основу из четырех перекрещенных палочек с оставленным в центре открытым квадратом, перетянутым веревкой, в этот квадрат просовывают голову, а нижнюю горизонтальную палочку держат в зубах. Или же веревку могут привязывать к палочкам, которые через определенные промежутки прикреплены к особой круглой подставке.

Изображения на земле, по-видимому, наиболее характерны для Центральной Австралии, хотя они встречаются также и в других частях страны. У Спенсера и Гиллена [1938, с. 179—183] и Спенсера [1928, рис. 291, 297—308, 336] есть их прекрасные иллюстрации. Они главным образом принадлежат аборигенам из племен аранда и вараманга. Но один из нас (Р. М. Берндт) видел очень похожие рисунки на земле в районе р. Виктория. Участок земли расчищают и выравнивают, уграмбовывают ногами и смачивают водой, затем наносят на подготовленную таким образом площадку слой красной или желтой охры или той и другой вместе и делают рисунок белой глиной или углем. Рисунок обрызгивают кровью и на нее приклеивают белые и красные птичьи перья или пух. Некоторые изображения на земле представляют собой канавки или борозды, заполненные пухом. Штрелов [1947, табл. 4] приводит изображение на земле у северных аранда: на участок земли, покрытый кровью, кольцами наклеплен пух. Наиболее распространенные орнаменты — концентрические окружности, меандры, соединенные окружности и т. д. Это мифологические и обрядовые символы: такой знак может символизировать определенную местность и путь передвижения определенного существа. Иногда рисунки делают на стенах канав или траншей, вырытых с обрядовой целью. Один из примеров — *ганала* в обрядах Кунапипи. Это траншея, имеющая форму полумесяца, стены которой украшены изображениями Змеи-Радуги (Горного Питона) (Западный Арнемленд, центр западной части Северной Территории). Маунтфорд [1956, с. 288, 404—405] упоминает детские рисунки на песке в Йиркала, в Северо-Восточном Арнемленде, а Баррет и Кролл [1943] — несколько детских рисунков в районе о-вов Уэссел.

В то время как плоские священные дощечки и *чуринги* являются самыми главными среди священных предметов в большинстве районов Австралии, у аборигенов Арнемленда эту роль выполняют обрядовые шесты и столбы, стилизованные и натуралистические деревянные фигуры, из которых вырезаны различные изображения, или же они разрисованы охрой и другими красками и украшены перьями и пухом. Они, в сущности, исполняют те же функции, что и *чуринги* и плоские дощечки, но по форме гораздо более сложны и разнообразны. Многочисленные священные предметы, имеющие тотемические ассоциации, используются во время обрядов *мараини* в Западном Арнемленде. У Спенсера [1914, с. 150—152, 183—192, 210—227] имеются иллюстрации некоторых из них [см. также: Берндт Р. и К., 1951а, с. 138—

139]. Они представляют собой богато украшенные шесты, обвешанные связками перьев; умело вырезанные деревянные фигурки птиц, зверей, рыб, раскрашенные охрой; изделия из пучков травы; раскрашенные камни и куски затвердевшего пчелиного воска. Многие символизируют части человеческого тела [Берндт Р., 1952b]. Другие «представляют» кусочки мяса черепахи, язык крокодила, сердце эму, печень кенгуру, яйца змей и т. п. Те предметы, которые достаточно прочны и долговечны, хранят в тайниках — в зарослях, в пещерах или же в священных плетеных сумках. Другие каждый раз специально изготавливают и после обряда уничтожают. На некоторых иллюстрациях Спенсера можно видеть реалистические и стилизованные деревянные скульптурные изображения черепах, рыб, птиц, змей и корней ямса, разрисованные охрой, а иногда и украшенные перьями. Раскрашенные камни всегда символизируют яйца и различные виды корней ямса. Маунтфорд [1956, с. 460—466] также приводит несколько подобных иллюстраций.

Спенсер [1914, с. 227] проводит границу между этими предметами, *мараин*, и *чурингами* Центральной Австралии. Он предполагает, что *мараин* имеют непосредственное тотемическое значение и символизируют виды животных и растений как своей формой (даже если она стилизована), так и рисунками и резьбой, нанесенными на них; *чуринги* же являются материальным воплощением древних тотемических существ: камень или доска представляют собой тело, рисунки на них относятся к передвижениям и приключениям этого существа; кроме того, *мараин* не связаны с конкретными людьми, как *чуринги* (каждый человек у аранда, например, обладает *чурингой*, в которой заключена его жизненная сила). Предметы *мараин* как бы безличны, они связаны с тотемической группой в целом, а не с отдельными людьми, как *чуринги*, хотя и те и другие имеют мифологические ассоциации. Говоря кратко, в *чурингах* самое главное то, что они принадлежат отдельным людям и как бы определяют отношение этих людей ко Временам сновидений, а *мараин* представляют животных и растения, которые являются частью окружения человека и от которых зависит его существование.

Обряды *мараин*, которые Спенсер изучал у аборигенов племени какаду (гагадью), очень сходны с теми, которые один из нас (Р. М. Берндт) видел у аборигенов племени гунвинггу и других племен Западного Арнемленда. Предметы *мараин* используются в священных продуцирующих обрядах.

В Восточном Арнемленде наиболее известными священными предметами являются *рангга*, впервые описанные Уорнером [1937—1958], а позднее Элькином, Р. и К. Берндт [1950]; некоторые из них продемонстрированы в книге Маунтфорда [1956]. О мифологическом и символическом значении их говорилось ранее (см. главы VI и VII). Традиционно *рангга* представляют собой деревянные столбы и шесты, а также определенной формы

планки, окрашенные охрой и увешанные связками и кисточками из перьев. Они используются в священных обрядах.

Рангга, принадлежащие кланам и лингвистическим объединениям из половины *дуа*, почти все прямо или косвенно связаны с мифическими предками Дьянгтавул. Одним из наиболее важных является столб *дьянда*, обычно длиной около 5 футов, имеющий определенную форму и украшенный определенной резьбой. Он символизирует хребет гоаны. Рисунки, сделанные на шестах желтой и белой краской по красной охре, с прикрепленными к ним пучками белого птичьего пуха изображают гоан, их следы на песке и пыль от их стычек. Другая разновидность *рангга* — шесты *дьюда*. По представлениям аборигенов, во Времени сновидений Дьянгтавул втыкали такие шесты в землю, и тогда они превращались в деревья, на которых жили красные попугаи. Другие *рангга* — *мавулан* и *ганиньяри* — Дьянгтавул, как говорят, использовали для того, чтобы добывать воду. Теперь они фигурируют в обрядах *нара* половины *дуа*.

Рангга, принадлежащие половине *йиридьа*, намного разнообразнее. Один столб, фигурирующий в обрядовом комплексе *нара*, символизирует огонь, который в мифический период уничтожил хижину на священной площадке: сам столб с верхушкой, окрашенной красной охрой, представляет собой дерево *кулиба* с ветвями, объатыми пламенем; вырезанные на столбе ромбы символизируют пепел и огонь. Еще один столб символизирует особое дерево, связанное с тотемом Уткой-Нырком. Вершина столба с вырезанными на ней изображениями представляет собой голову птицы; изображения на остальной части столба посвящены тотемическому предку Утке-Нырку: заводь и разбрызгиваемая вода; дерево, на котором сидит утка; пучок морских водорослей, падающий из ее клюва на священное место. Еще один столб символизирует осьминога: с него свисают длинные подвески — щупальца.

Существует также много других символов. Большие планки представляют в реалистической или стилизованной форме солнце, различных птиц, людей, камни. Каждый из таких предметов связан с определенной частью мифа [см.: Берндт Р., 1692a]. Некоторые предметы, использующиеся как головные украшения, сделаны из полос коры бумажного дерева, на которые нанесен орнамент в виде ряда ромбов, раскрашенных красным, белым, черным и желтым цветами. Этот рисунок символизирует горящие бумажные деревья: красный цвет — огонь, а черный — пепел. Другие, второстепенные *рангга* напоминают предметы *мараини* Западного Арнемленда. Это изображения корней ямса, бутонов цветов, листьев и цветов; черепах, баррамунди, эму, дюгоней, ехидн, половых органов человека и т. д. В дополнение к этому в обрядах цикла Вавалаг используются специальные духовые инструменты — трубы, символизирующие Юлунггула, Горного Питона, украшенные подвесками и разрисованные священны-

ми символами, связанными с мифами о Сестрах Вавалаг. Размеры этих труб колеблются от 1 до 5 м; самые большие переносят на плечах три или четыре человека. И в Восточном и в Западном Арнемленде употребляются уже упомянутые полые стволы — гонги *увар*, или *убар*, на которые нанесены различные рисунки, а иногда к ним прикрепляются и подвески из перьев.

Фигуры людей, вырезанные из дерева

Фигуры людей, вырезанные из дерева, сегодня являются в целом специфической чертой искусства Восточного Арнемленда. О них впервые сообщили и описали их Р. и К. Берндт [1948; 1949], Р. Берндт [1948b], Элькин, Р. и К. Берндт [1950, с. 48—60]. В 1926—1929 гг. в Милингимби, на о-вах Крокодайл, Уорнер приобрел погребальный столб в виде стилизованной человеческой фигуры. В конце 1937 г. Чеслинг обнаружил аналогичную фигуру, а в 1946 г. на морском берегу в Милингимби один из нас (Р. М. Берндт) нашел еще одну. В 1946—1947 гг. мы собрали серию таких фигур в Йиркала, недалеко от мыса Арнем. Эти скульптурные изображения очень различались по манере изготовления — от обычных столбов до полностью вырезанных фигур с руками или без них. Позднее Маунтфорд [1956] привез из того же района другие фигуры. Возможно, традиционные фигуры в виде столбов, а руки и ноги — новшество, появившееся совсем недавно. Такие фигуры используют: 1) на могилах и во время погребальных обрядов; 2) в определенных религиозных обрядах; 3) в церемониях *вураму* («собрания»), когда фигуру *вураму* несут через стоянку, а ее «руки» из веревок и перьев свободно болтаются, и все, к чему они прикоснутся, считается «схваченным». Весьма вероятно, что традиция изготовления таких деревянных фигур-столбов на побережье Арнемленда обусловлена индонезийским влиянием.

Некоторые священные фигуры выполняют те же функции, что и священные предметы *рангга*, например фигуры Сестер Вавалаг. Их туловища, полностью вырезанные из дерева, вначале окрашивают красной охрой, затем на них вырезают различные узоры, которые раскрашивают в черный, желтый и белый цвета. Старшая сестра вырезается с отвисшими грудями, так как, в соответствии с мифом, у нее только что родился ребенок, знаки, вырезанные на ее теле, символизируют послед и кровь. Фигура младшей сестры перевязана шнуром *майдга* как сбруей, к талии же привязан передник, захватывающий лобок.

Из фигур, изготовлявшихся в половине *йиридыя*, наибольший интерес представляет фигура Лайндьюнга. Под густыми черными волосами белое лицо: это к нему прилипла пена, когда Лайндьюнг выходил из моря в заливе Блумад; вставленные в уголок рта и прикрепленные воском перья попугая символизируют усы. Перья, прикрепленные к подбородку, изображают бороду, а красная полоса поперек лица — от уха до уха через нос — обычное

украшение мужчин, танцующих в священных обрядах. На левой руке Лайндьюнга — повязка из перьев попугая, а его туловище разрисовано символами тотемов, которые он распределил между различными кланами половины *йиридьа* и лингвистическими объединениями. Аборигены считают, что большинство этих знаков — следы высохшей морской пены, которая осталась на теле Лайндьюнга, когда он вышел из моря.

Другая фигура представляет Банайдью, сына Лайндьюнга, со сравнительно небольшой головкой на массивной шее. Вся фигура окрашена красной охрой, только рисунки на груди сделаны другими цветами. Некоторые из изготовленных недавно изображений Лайндьюнга входят в число священных предметов *рангга*, которые служат символами движения эджамент на о-ве Элко. Они несколько стилизованы в соответствии с традициями изготовления предметов *рангга*. Туловищем служит доска с выступами в верхней и нижней частях; выступы — руки и ноги. На более реалистических экземплярах вырезаны руки, лицо, половые органы, а ноги по-прежнему изображены условно. Во всех случаях туловище разрисовывают священными символами, связанными с мифом о Лайндьюнге. Высота скульптур, находящихся сейчас в Западноавстралийском университете, равна примерно 2 м. Один из них изображает Лайндьюнга, принявшего образ женщины.

Кроме того, имеются фигуры, изображающие духов. Более или менее типичны две фигуры Гулдана, или Култана, ассоциирующиеся со Страной мертвых половины *йиридьа*. Это духи — мужчина и женщина. У женщины нет рук, на ее туловище, лицо и половину ног нанесены красные, желтые и белые вертикальные полосы, символизирующие стекающие с нее дождевые потоки, по плечам свисают волокна желтой коры, они привязаны к голове и представляют ее волосы. Мужчина, ее муж, несколько меньше, но раскрашен точно так же, как и женщина.

Из числа других деревянных фигур половины *йиридьа* следует назвать уже упомянутые скульптуры *вураму*. Они используются не только в церемонии «собирания», но также и в погребальных обрядах.

Заслуживает особого упоминания деревянная скульптура голландца. Это фигура человека в шлеме и в очках с черной оправой, на груди — белый диск, представляющий собой медаль, и желтая полоса, имитирующая перевязь, другой белый диск имитирует прыжку или пуговицу; вырезаны также ремень, пистолет и нож; отчетливо видны половые органы, но вместе с тем белые линии на красном фоне обозначают шорты. Интересна также фигура макассара с феской на голове и в плечевой одежде, обозначенной поверх традиционного рисунка *вураму*; видны половые органы, но обозначены также и черные штаны.

Маунтфорд [1958, с. 118—121] приводит иллюстрации некоторых человеческих фигур с о-вов Батерст и Мелвилл: они, несомненно, служили погребальными столбами.

В Восточном Арнемленде аборигены кроме фигур вырезали из дерева мифических существ и тотемических предков. Иллюстрации некоторых из них приведены в книге Элькина, Р. и К. Берндт [1950, с. 58—60]: классическими примерами являются головы духа Гулдана, макассара и японца. Рисунок на голове Гулдана символизирует струящуюся воду, ливень и тучи. Рисунок на одной стороне его шеи изображает дух человека, который приходит к Гулдану после смерти. Голова макассара окрашена красной охрой, и на ней вырезаны определенные знаки. Вертикальные линии на лбу — это *дал*, или сила, которая в данном случае содержится в мыслях и идеях; каждая линия представляет одну мысль или идею. На голове японца — обычный узор из вырезанных и раскрашенных в красный, белый, черный и желтый цвета треугольников, которые в данном случае символизируют тучи и дождь. Имеются также деревянные модели черепов, разрисованные тотемическими символами, часть из них стилизована, часть выполнена реалистически. Маунтфорд [1956, с. 439—443, табл. 139, 140] приводит аналогичные примеры. Петри [1957, табл. 1 и 2] дает две иллюстрации великолепных голов, изготовленных аборигенами племени ньянгомада (район Пилбара, Западная Австралия). Одна сделана из камня, разрисована и с «волосами», другая — из дерева. Петри приводит также иллюстрацию небольшой фигуры человека, принадлежащего аборигенам племени мандылдьяра; некоторые из представителей этого племени пришли в район Порт-Хедленда из Западной пустыни.

Уорнер [1937—1958] упоминает изображения, применяющиеся для колдовства в Восточном Арнемленде. В 1946 г. в Йиркала мы собрали фигуры людей, сделанные из полосок древесной коры, сложенных вместе и перевязанных растительной веревкой; они носят название *би* и используются для колдовства. Другие фигуры, сделанные из коры и символизирующие детей, кладут рядом с трупом. Маунтфорд [1956, с. 443—444, рис. 65] упоминает их, так же как и Вормс [1942, рис. 6]. Эти последние фигуры используют в обрядах *горанара*, или *гурангара* (см. главу VII). В западной части п-ова Арнемленд фигуры *дьюандьюан*, сделанные из скрученных полосок древесной коры или скрученного древесного волокна и обвязанные веревкой, устанавливают около погребальной платформы или могилы. Одна рука такой фигуры указывает на труп, другая — направление, в котором ушли люди, чтобы основать новую стоянку¹.

Фигуры из воска и глины

Для колдовства в Восточном Арнемленде используют также различные фигуры, сделанные из воска диких пчел. Это небольшие скульптурные изображения мужчин, женщин и даже детей.

Некоторые из них разрисованы символами клана, к которому принадлежит намеченная колдуном жертва, или покрыты белыми перьями. Иногда такие фигуры представляют мифических предков, которые так или иначе ассоциируются с жертвой колдуна. Небольшие восковые фигуры используются также в обрядах любовной магии; целый ряд таких фигур, собранных в Восточном Арнемленде, представляет мужчин и женщин в различных позах. Кроме того, встречаются восковые изображения животных — ехидн, дюгоней, мышей, рыб, черепах и т. п., иногда вылепленный из воска пенис. Бывают также и священные восковые *рангга*, часто украшенные связками перьев и специальными подвесками. Их показывают посвящаемым во время обрядов *нара* в половинах *дуа* и *йиридья*. Косвенно такие фигуры ассоциируются с Дьянггавул, а также с Лайндьонгом и Банайдъей. Их держат в руках во время танцев, а мужчины носят их в плетенных из травы сумках, чтобы обеспечить удачную охоту. Один из восковых *рангга*, вылепленный в виде цилиндра, символизирует дикий мед и воск в дупле дерева, каждая часть этого предмета имеет специальное название. Другой такой предмет состоит из вырезанных изображений, символизирующих гоан, расположившихся вокруг священного биллабонга, из которого поднимаются пузырьки. Еще один восковой предмет представляет вершу, с помощью которой мифические Сестры Дьянггавул ловили рыбу. Маккарти [1948, с. 5] приводит иллюстрации трех маленьких фигур: кенгуру, черепахи и гоаны с п-ова Арнемленд; Маунтфорд [1956, с. 445] пишет о двух восковых фигурах людей и нескольких восковых фигурах животных (эму, рыбы, дюгоня, черепахи, бандикута, кенгуру и птицы).

Адам [1954, с. 163] приводит иллюстрации трех глиняных фигур, вылепленных аборигенами из племени дьяру (Холлс-Крик, Восточный Кимберли): всадника на лошади, эму и лошади. Эти фигуры, однако, не являются традиционными. Представляют интерес также головы и бюсты из Западного Арнемленда, окрашенные белой или красной охрой и использующиеся для колдовства [Берндт Р., 1951d, с. 350—353]. Лицу стараются придать некоторое сходство с человеком, которому хотят навредить. Закончив изготовление фигуры, исполняют магическую песню. Иногда голову делают с волосами. Художнику требуется на изготовление такой головы один день, а затем он выставляет ее сушиться на солнце.

Сооружения в виде больших столбов

К числу таких сооружений относятся массивные *йелмаланди*, используемые в обрядах Кунапики на всем п-ове Арнемленд, на р. Ропер и в центре западной части Северной Территории [Берндт Р., 1951a]. На побережье п-ова Арнемленд они достигают 5—8 м в высоту и около трех четвертей метра в ширину

в их центральной части. Основой является прочный столб, который с помощью веревок обвязывают травой и полосками древесной коры. Эту внешнюю оболочку из коры и травы обрызгивают кровью из вен и обмазывают красной охрой, а сверху приклеивают пух или дикий хлопок. Эти линии символизируют Юлунггула, Горного Питона, или Радугу. И сам столб, к вершине которого привязывают пучок перьев белого попугая, символизирует Питона, который проглотил Сестер Вавалаг на священной земле Мурувул. Обычно для обряда готовят два таких сооружения [см.: Берндт К., 1951а, табл. VIII], устанавливая их рядом с траншеей *ганала*, имеющей форму полумесяца. Второе сооружение представляет дикуую кокосовую пальму *гулвири*. В центре западной части Северной Территории *йелмаланды* символизируют одновременно и Мать-прародительницу Гадьери, или Кунапипи, и Змею-Радугу; на одном из таких столбов были сделаны глаза из перламутровых раковин и имелись украшения.

Другим примером могут служить столбы *тнатантья* (или *нуртунья*) у аборигенов северной группы аранда. Наиболее распространенный тип таких столбов имеет в качестве остова до 20 копий, связанных вместе. К копиям веревками из человеческих волос привязывается пучок травы, сверху траву обмазывают кровью, к которой кольцами прикрепляют пух и перья. Иногда к этим столбам подвешивают несколько *чуринг*, а вершины их украшают орлиными перьями. Орнаменты, выложенные пухом, весьма разнообразны. Спенсер и Гиллен приводят иллюстрации нескольких таких столбов с описанием ряда деталей соответствующих обрядов [1938, с. 253—255, 298—300, 345—349, 390—394, 627, рис. 63, 64, 68, 81, 82]. Штрелов [1947, с. 23—25 и далее] также описывает подобные столбы: один, связанный с тотемом бандикута, покрыт перемежающимися полосами красного и белого пуха, приклеенного с помощью крови. Миф, который Штрелов излагает в связи с этим, посвящен странствиям одного из предков — бандикута: «...великий *тнатантья* раскачивался над ним. Этот *тнатантья* выпрыгнул из-под покрывала из пурпурных цветов, которые выросли от проливного дождя *илбалинтья*. Это было живое существо, покрытое гладкой кожей, похожей на кожу человека...» [Штрелов, 1947, с. 7]. В другой раз линии пуха символизируют корни длиннолистных акаций, из-под которых женщины предков выкапывали термитов [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 325]. У аборигенов племени аранда существует обрядовый столб *кауауа* [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 364, 370, 629; Штрелов, 1947, с. 77, 111]. Он обрызган кровью человека или обмазан красной охрой. Поскольку вершина *кауауа* имитирует голову человека, ее украшают так же, как головы иницируемых.

Вообще, в Северной Австралии столбы используют во многих обрядах и церемониях, священных и несвященных. В Западном Арнемленде, например, имеются священные украшенные шесты с раздвоением, на которые мужчины, а иногда и женщины взби-

раются для произнесения магических слов; одним из вариантов такого столба является *дьебалманди* в обрядах Кунашипи. Другие столбы и полые стволы деревьев фигурируют в погребальных церемониях по всему побережью Северной Территории. Могильные столбы или шесты бугамани с о-вов Батерст и Мелвилл большие и тяжелые и достигают в длину 6 м [Базедов, 1913; Спенсер, 1914, с. 230—239; Маунтфорд, 1958, с. 60—121]. Несколько таких столбов устраивают вокруг могилы не в качестве памятника, а как «подарок» умершему. Они весьма разнообразны по форме, украшениям и орнаменту, нанесенному на них; Маунтфорд отмечает почти полное отсутствие ассоциаций с мифами или тотемическими местами. Из той информации, что мы имеем, следует, что большинство форм шестов условно символизируют людей [Маунтфорд, 1958, табл. 36—41].

В Восточном Арнемленде встречаются украшенные столбы, такие, как Утренняя Звезда, *банумбир*, в половине *дуа* и шесты-мачты макасаров в половине *йиридьа* [см.: Уорнер, 1937—1958, с. 442—449; Элькин, Р. и К. Берндт, 1950, с. 92—100]. Первые были уже описаны. Вторые являются копией мачт с малайских прау: установление этих мачт на могиле — знак расставания, последнее прощание. Макасарские торговцы устанавливали свои мачты и поднимали на них паруса перед тем, как покинуть Австралийский континент, возвращаясь домой. В Восточном Арнемленде изготавливают также вместилища для костей покойника. Их делают из коры и разрисовывают символами клана, к которому принадлежал умерший (см. главу XII). Иногда таким вместилищем служит длинное полое бревно. В заключительном погребальном обряде, после того как все кости собраны, очищены и натерты красной охрой, их укладывают внутрь длинного полого бревна, помещенного на шестах с развилинами наверху; его отверстие определенной формы и поверхность покрыты знаками, символизирующими некоторые виды рыб, зверей, черты ландшафта или мифологические события. Можно назвать несколько символов в качестве примеров: половине *дуа* принадлежат символы кита, рыбы-меч, бурого дельфина, акулы, дикого меда, змеи и камня; половине *йиридьа* — символы паровой трубы, мачты, облака, другого сорта дикого меда, различных рыб (каждый из таких знаков символизирует тотем определенного клана). Бревно полностью покрывают красной охрой и украшают рисунками — символами клана; это делают несколько художников, каждый разрисовывает отдельную часть бревна, которое может достигать от 4 до 6 м в длину. Это вместилище для костей *ларагидей*. После того как заключительный этап обрядов закончен, бревно с костями внутри оставляют на стоянке до тех пор, пока оно не развалится. Аналогичные похоронные бревна делают в Западном Арнемленде [Элькин, 1954].

Часто материальную культуру аборигенов считают бедной, но в нее входит так много предметов, что даже просто перечислить их все здесь невозможно.

В северо-западной части Кимберли используются в качестве погремушек во время церемоний плоды баобабов, на которых вырезаны и нарисованы различные узоры, отчетливо выделяющиеся на коричневом фоне высушенного плода.

Рисунки и резьба весьма разнообразны: это и геометрические фигуры, и изображения живых существ — черепах, змей, птиц, а также растений, листьев и др. [Дэвидсон, 1937, с. 63—65; Маккарти, 1948, с. 51].

Большой интерес представляют перламутровые раковины с вырезанными на них орнаментами и изображениями. Большинство из них, если не все, происходят с побережья Кимберли, но сложными путями обмена они проникают даже в далекие районы Южной Австралии, в район р. Виктория, в Центральную Австралию и Дарвин [Дэвидсон, 1937, с. 60—63; Маккарти, 1939а, с. 92—98; Маунтфорд и Харви, 1938, с. 115—135]. Традиционно на раковины наносятся геометрические фигуры, реалистические изображения животных и т. п., в настоящее время широко распространились символы римско-католической церкви, изображения лошадей, ветряных мельниц и ботинок скотоводов. Их носят в качестве украшений или фаллокриптов в основном мужчины, полностью прошедшие инициацию; иногда их дают посвящаемым после обряда обрезания; их используют знахари или колдуны, и, кроме того, они служат обрядовыми украшениями. Такие раковины характерны и для п-ова Кейп-Йорк.

В каждом районе Австралийского континента встречаются предметы, употребляемые только в данном регионе. Примером могут служить *тоа*, которые обычно связываются с племенем диери, а также с соседними племенами окрестностей оз. Эйр (Южная Австралия). По данным Стирлинга и Уэйта, *тоа* служат признаком определенной местности: их форма, цвет, раскраска, а также дополнительные особенности реалистически или идеографически фиксируют (или отражают) специфические черты определенной местности. *Тоа* также символически отражают странствия мифических *мурамура*, которые ассоциируются с этой местностью, и события из их жизни (см. главу VI). Когда человек покидает свою стоянку, он оставляет там *тоа*, для того чтобы каждый пришедший на это место узнал, куда отправился изготовивший *тоа* человек и где его можно найти [Стирлинг и Уэйт, 1919, с. 105—155, табл. XI—XX]. Эти авторы приводят 322 примера *тоа*, каждый экземпляр носит название определенной местности и отличается от других по форме и условным знакам, нанесенным на него. Коллекция таких *тоа* есть сейчас в Музее Южной Австралии.

Далее, в числе необычных предметов можно назвать раскрашенные черепа (север центральной части Арнемленда). Фотографии их помещены в книгах Маккарти [1948, с. 44], Элькина, Р. и К. Берндт [1950], Маунтфорда [1956, с. 316], Маккарти [1957а, с. 157]. Такой череп носят с собой близкие родственники умершего; на стоянках его подвешивают в хижине или на стоящем поблизости дереве. Обычно черепа окрашивают красной охрой и наносят на них соответствующий рисунок. Через год после смерти череп помещают либо в водоеме, из которого, по представлениям родственников, вышел дух умершего еще до его рождения, либо в пещере.

Еще одним специфическим для п-ова Арнемленд предметом являются «макассарские» курительные трубки длиной от 30 см до 1,5 м. Такие трубки обычно изготавливаются из ствола кустарника *лунгин*. Их хорошо очищают, полируют и покрывают красной охрой. Затем на поверхности трубки вырезают какие-нибудь изображения — это очень тонкая и тщательная работа. Обычная повседневная трубка представляет собой простой цилиндр, украшенный резьбой и рисунками. Но некоторым трубкам, сделанным из дерева, придают определенную форму, чтобы они могли одновременно служить и священными *рангга*. Например, такая трубка может быть стилизованным хвостом гоаны — символом, связанным с Сестрами Дьянгтавул. Некоторые трубки делаются в виде маленьких макассарских мачт (погребальных столбов), их дарят близким родственникам и друзьям, покидающим родные края. Трубки, имеющие форму священных *рангга* или украшенные священными символами, всегда во что-нибудь заворачивают, если их курят на общей стоянке [Элькин, Берндт Р. и К., 1950, и Маунтфорд, 1956, с. 389—400]. Кроме того, здесь разрисовывают головные повязки, копьеметалки, палицы, копья, бумеранги, палочки для отбивания ритма, деревянные головы птиц, используемые в любовной магии, и многие другие вещи.

О-ва Батерст и Мелвилл, как и побережье Арнемленда, богаты различными предметами материальной культуры, которые по своему характеру очень отличаются от предметов, имеющих у аборигенов на материке. Многие из изделий аборигенов с о-вов Мелвилл и Батерст совсем не похожи на предметы, распространенные на континенте. У Спенсера есть ряд иллюстраций [1914, табл. I, VIII, XIX, XXX, XXXII, XXXIII], Маунтфорд [1958, с. 97—98, табл. 31] приводит другие. Принадлежности обрядов инициации включают в себя ремни, сплетенные из человеческих волос и полосок коры баньянового дерева, концы которых обмотаны волокнами тростника, покрыты воском и окрашены белой глиной (остальная поверхность ремня украшена каким-нибудь традиционным узором), а также покрашенные красной охрой тростниковые подвески, которые носят на спине. Они представляют собой согнутый в дугу стебель, соединенный прямым прутком, разрисованным и украшенным красными семенами абруса.

Или их делают из волокон коры баньянового дерева и украшают красными семенами и шарами из коричневых перьев. Женщины носят веревочные гирлянды, сплетенные из человеческих волос, с кисточками из хвоста дикой собаки на концах. Есть также украшения в виде шара из перьев, окрашенные в оранжевый цвет, полученный путем смешивания красной и желтой охры (такой шар держат в зубах во время танцев), подвязки для рук, надевающиеся во время погребальных обрядов. Они сделаны из окрашенной коры с прикрепленными к ней различными украшениями: перьями, красными семенами и разрисованными дисками. Есть еще женские и мужские копья с нанесенной на них резьбой. Согласно Маунтфорду, они делаются в подарок умершему.

Другим, довольно необычным видом изобразительного искусства, на этот раз наиболее характерным для юга и востока Австралии, является вырезание узоров и изображений на деревьях. Такие дендроглифы были распространены в Новом Южном Уэльсе и в прилегающих районах Квинсленда [Дэвидсон, 1937; Маккарти, 1948, с. 24—25]. Им уделили особое внимание Эсеридж [1918] и Элькин. Эти изображения делались для обрядов инициации и для погребальных обрядов, они имели мифическое значение. Обычно дендроглифы представляют собой геометрические или зигзагообразные формы, вырезанные на дереве в большом овале из коры. Эйльман [1908, табл. 17] приводит рисунки вырезанных на деревьях людей и животных: крокодила и гоаны (вблизи р. Дейли, на Северной Территории); Даал [1926, с. 181, рис. 5] приводит копию резьбы на баобабе (район р. Виктория). Об изображении духа, вырезанном на дереве в Джигалоиге (около оз. Дисаппойнтмент, в Западной Австралии), сообщалось в 1957 г., тогда же был сделан его фотоснимок.

Известен еще один вид изобразительного искусства аборигенов — щиты, различающиеся как по форме, так и по узорам, нанесенным на них. Одни нарисованы, другие вырезаны, третьи — и то и другое. Дэвидсон [1937, с. 33—46] и Маккарти [1948, с. 16, 17, 18, 25, 27—30] приводят иллюстрации некоторых из них. Их легко можно подразделить на несколько типов. Для типа, встречающегося в Западной пустыне, в большинстве районов западной части Южной Австралии и в Западной Австралии, кроме северной части Кимберли, характерен зигзагообразный узор. В одном и том же районе могут встречаться и разные орнаменты, например концентрические окружности и узоры, напоминающие позвоночник рыбы. В Кимберли главным образом распространены гладкие щиты, на которых иногда вырезаны желобки, но встречаются разрисованные. Обычно щиты служат для защиты от копья, но в некоторых районах щитами отбивают удары бумерангов и боевых палиц. Например, в Северо-Восточном Арнемленде щиты не используются вообще, а в других, как, например, на р. Дейли, вместо них могут применять боевые или отражательные палки. Щиты центральноавстралийского типа были довольно ши-

роко распространены (один из них был приобретен в Балго в южной части Кимберли). Это широкие разрисованные щиты с вырезанными на них желобками и украшаемые пухом во время обрядов [см.: Спенсер и Гиллен, 1938, с. 584—588]. На некоторых щитах, фотографии которых даны Маккарти [1948, с. 29], изображены рыбы и змеи. Наиболее примечательным, возможно, является тип щитов, распространенный в Квинсленде: большинство из них довольно широкие, ярко разрисованные охрой [Дэвидсон, 1937, с. 38—41, 46; Маккарти, 1948, с. 25, 27, 28, 29; Макконнел, 1935а]. Щиты типа *гулмари* стилизованы, в то время как щиты Северо-Восточного Квинсленда — большие овальные куски дерева с нанесенными на них разнообразными изображениями, например «топора, бумеранга, листьев дерева, из которого сделан щит, мешка для воды из коры, различных листьев, соевых бобов и стручков, гусениц, рыб, звезд, радуги» и т. п. (по Макконнел). У Рота [1897, табл. XXI] и Дэвидсона [1937, с. 40] приведены другие изображения на щитах.

Еще один тип представляют щиты Восточной и Юго-Восточной Австралии, сделанные из дерева и коры. Этот тип может быть, в свою очередь, подразделен на несколько подтипов. Широкий и тяжелый щит из коры из района нижнего течения р. Муррей имеет орнамент, представляющий собой одну, две или три полуокружности, доходящие до центра щита, но не пересекающие его. Щиты из Аделаиды, Виктории и Нового Южного Уэльса имеют «форму лука» [Дэвидсон, 1937; Маккарти, 1948].

По всей стране широко используются различные сумки, корзины и сосуды из коры и дерева. В пустынных районах центра и севера распространены деревянные блюда (*куламоны*), обычно не раскрашенные, но иногда грубо разрисованные. На некоторых [см. у Дэвидсона, 1937, с. 48] сделаны рисунки охрой, как, например, в племени вадаман Северной Территории, хотя эти рисунки вряд ли сохраняются, если сосудами пользоваться каждый день. В Кимберли, как и на о-вах Батерст и Мелвилл, используют сосуды, сделанные из коры [Дэвидсон, 1937, с. 51—52; Маккарти, 1948, с. 39; Спенсер, 1914, фото XXV, XXXIV, XXXV; Маунтфорд, 1958]. Их украшают яркими стилизованными рисунками. Специально обработанную кору складывают пополам, края сшивают волокнами тростника, а шов обмазывают воском или смолой, чтобы через него не просачивалась вода. Аборигены племени гунвинггу из западной части Арнемленда делают корзины из зеленых, тщательно свернутых листьев пальм. Некоторые из них раскрашивают. Встречаются также корзины из полосок коры.

Более долговечны и требуют большего мастерства вязаные сумки и плетеные корзины. Первые делали только на юго-востоке и востоке Австралии, например вдоль нижнего течения р. Муррей. Вторые распространены на Северной Территории, в частности на п-ове Арнемленд, а также (согласно Дэвидсону [1937, с. 53]) от Кимберли до побережья Квинсленда (ранее в Новом

Южном Уэльсе, Виктории и Тасмании). Корзины с п-ова Арнемленд, как правило, раскрашены: Спенсер [1914, с. 381—386] приводит иллюстрации некоторых из них. Они отличаются друг от друга по форме, а декоративные орнаменты и рисунки меняются от простых линий и геометрических фигур до символических изображений человека; к корзинам иногда привязывают пучки перьев. В Восточном Арнемленде разрисованные корзины и сумки, плетенные из листьев пандануса, в ходу как у мужчин, так и у женщин [Элькин, Р. и К. Берндт, 1950, с. 103—106]. У священных корзин, использующихся только мужчинами, в отверстия плетения вставляют волокно панданусовых листьев и красный или белый пух в зависимости от того, к какой половине человека вместе с перьями и веревкой из меха поссума, их вплетают так, что они образуют контуры ромбов. К корзине в местах соединения могут быть прикреплены две (или более) подвески из перьев с покрытыми воском кусочками крайней плоти хозяина корзины или его ближайшего родственника. Эти сумки «духов», как их называют, считаются весьма ценными и изготавливаются на священной площадке во время специального обряда под аккомпанемент соответствующих песен. Женские корзины часто украшены рисунками — как стилизованными, так и натуралистическими, имеющими мифологическое значение; например, на одной символически изображены белой, красной и черной краской на желтом фоне морские водоросли, а также лежащие на берегу у священного места Черепахи-Мужчины. На другой изображены две гоаны: горизонтальные линии символизируют их следы, широкая красная вертикальная полоса — разлив реки, воду, покрывшую землю в мангровых зарослях, а вертикальные желтые линии — ручьи от разлива реки.

Встречаются также «вязаные» сумки, как, например, в центре западной части Северной Территории. Спенсер [1914, с. 388—389] дает описание ряда образцов сумок женщин и мужчин из Западного Арнемленда: мужчины используют круглую боевую сумку, которую носят на шее на веревке, достаточно длинной для того, чтобы сумку можно было крепко зажать в зубах во время драки, во время напряжения или возбуждения. Такие же сумки встречаются и в Восточном Арнемленде. Существуют также сумки-сетки [см.: Дэвидсон, 1933], широко применяющиеся на севере континента, обычно не украшенные, только иногда в них вплетают перья или какие-нибудь полоски.

Наконец, существуют посланнические жезлы [Рот, 1897, с. 136—138, табл. XVIII; Хауитт, 1904, с. 691—710; Спенсер и Гиллен, 1938, с. 141—142; Дэвидсон, 1937, с. 108—110; Маунтфорд, 1956, с. 466—475; 1958, с. 98—107]. Посланнические жезлы аборигенов сами по себе не могут быть понятны каждому, обычно их посылают с курьером, который и разъясняет их значение. Эти жезлы представляют собой небольшие плоские куски

деревянные цилиндры, заостренные с обоих концов; символы и знаки, вырезанные на них, лишь помогают опознать социальную принадлежность посланника и правильно оценить его сообщение. На посланнических жезлах аборигенов Арнемленда, описанных Маунтфордом, имеются вертикальные, горизонтальные и диагональные линии, ромбовидные узоры и т. п., а также фигуры людей. В большинстве случаев эти жезлы фигурируют в мероприятиях по обмену и их применение сопровождается устными переговорами. Но существуют также и посланнические жезлы, которые используются исключительно в церемониальных целях, они имеют форму предметов *рангга*, украшены священными символами и веревками из перьев, иногда их изготавливают из затвердевшего пчелиного воска. Они главным образом посылаются в преддверии важных религиозных церемоний или мероприятий, связанных с ритуальным обменом. На посланнических жезлах с о-вов Батерст и Мелвилл узоры вырезаны более тщательно, обычно они обозначают приглашение на церемонию, на погребальный обряд или же уведомление о смерти.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ СТИЛЬ

Все виды искусства — песни, поэтическое творчество, повествовательный фольклор, инсценировки, а также изобразительное искусство, — кроме того, что они удовлетворяют эстетические потребности, являются средствами обмена информацией и мыслями. Число слушателей или зрителей, для которых предназначено то или иное произведение, ограничено: одни произведения предназначены только для женщин и детей, другие — только для людей, принадлежащих к определенной социальной группе, третьи — только для прошедших инициацию или достигших определенного возраста и занимающих определенное положение и т. п. И те, кто не входит в соответствующие группировки, могут понимать содержание определенных произведений лишь частично.

Австралийские аборигены, как мы видели, не рисуют и не занимаются резьбой по дереву только для удовольствия или самовыражения. Они делают это с определенной целью, и поэтому необходимо, чтобы все, что они делают, было понято другими. Неизбежно в обществе существуют факторы, сдерживающие творческие импульсы художников. Наиболее значительные ограничения обусловлены техническими средствами и материалами, имеющимися в распоряжении аборигенов. Но в то же время существуют традиционные способы выражения, которым необходимо следовать, существуют установившиеся представления о том, как нужно показывать определенные предметы, животных или людей и что именно следует изображать. На всем континенте широко распространены реалистические и натуралистические изображения, даже в Центральной Австралии, где преобладают условные изображения. Более того, реализм и стилизация существуют здесь

бок о бок. Одно не исключает другого. Но, вероятно, все же более распространены изображения символические, условные.

Произведения аборигенов неравноценны по качеству; это, очевидно, и не нуждается в доказательствах. Немало существует таких изделий, которые не могут быть названы произведениями искусства в полном смысле слова, и выделить подлинно художественные образцы творчества аборигенов легче всего в тех случаях, когда перед нами вид искусства, включающий огромное количество произведений, например каменные *чуринги*, деревянные дощечки или погребальные столбы аборигенов о-вов Мелвилл и Батерст. Сравнивая различные экземпляры, мы можем выработать критерии оценки.

Всякое искусство, и натуралистическое и условное, есть абстракция: в нем осуществляется отвлечение от реальности, от эмпирики. Искусство — это определенная информация, выраженная специфическими средствами, и средства эти отличаются друг от друга, как отличаются и различные языки и другие явления культуры. Однако в рамках одного общества, хотя и здесь возможны изменения под влиянием времени и внешних контактов, существует все же определенное единство художественного стиля (если иметь в виду искусство в широком смысле), а также его специфика, которые могут дать ключ к пониманию ценностных ориентаций, характерных для этого общества.

Вопрос о стилях графического искусства и их соотношении с культурой общества в целом очень интересен и мало изучен в отношении аборигенов Австралии. Эта проблема заслуживает специального исследования.

Контрастирующие и взаимно дополняющие друг друга стили искусства могут существовать бок о бок в одном районе в одно и то же время (например, изображения в рентгеновском стиле, изображения, используемые во вредоносной магии, и изображения в стиле *мараин* в Западном Арнемленде). Трудно выделить художественные стили, характерные для отдельных племен или лингвистических объединений, но можно выделить более широкие культурные ареалы, для которых характерно определенное единство в приемах художественного творчества. И вместе с тем существует универсальный символизм, свойственный искусству всех австралийских аборигенов в целом. И именно поэтому оказываются возможными широкие заимствования религиозных обрядов и представлений. Примером могут служить церемонии Кунапипи. Определенный набор символов, выражающих одни и те же представления у разных групп, позволяет воспринимать заключенные в этих символах идеи.

Художественный стиль — это своего рода ключ к общественным отношениям и культуре. В этом смысле мы видим в нем как бы само общество и его культуру.

¹ Похоронив умершего, аборигены, как правило, уходят в другое место.

СМЕРТЬ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ

Смерть почти у всех групп аборигенов Австралии связана с определенными обрядами. В первую очередь следует рассмотреть способы захоронения умерших и процесс переориентации их семьи, а также в меньшей степени и целых общественных групп, потерявших своих членов. Почти повсеместно смерть занимает определенное место в религиозных представлениях аборигенов. Существует понятие о духовной сущности человека, которая продолжает жить после его смерти, о духах мертвых. Погребальные обряды, хотя, как кажется на первый взгляд, и концентрируют внимание на материальных останках человека, почти всегда, по сути дела, связаны с духом умершего, с представлениями о его потустороннем существовании. И направлены похоронные обряды на то, чтобы помочь духу умершего приспособиться к изменившимся обстоятельствам и заставить его держаться вдали от живых.

Неизбежность смерти подчеркивается в мифологии аборигенов. Во многих мифах рассказывается, что в самом начале, в мифические Времена сновидений, люди не умирали. Но кто-то, живший в тот период, сделал ложный шаг, поступил неправильно, и с тех пор люди стали умирать.

Очень важно отметить, что нет никаких свидетельств о самоубийствах среди аборигенов. В какой-то мере близки к бессознательному самоубийству ситуации, в которых люди теряют волю к жизни, когда узнают, что их выбрали жертвой вредоносной магии, но это явление в жизни аборигенов до сих пор систематически не исследовалось. Бывает так, что человек по какой-то причине намеренно подвергает себя опасности. В традиционных условиях такой человек нередко считается находящимся под влиянием колдовства, не принадлежащим самому себе, не владеющим собой, невменяемым. В Западном Арнемленде иногда в песнях «о повседневной жизни», влюбленный грозит покончить с собой, если его покинет возлюбленная, или предупреждает, что «может умереть» от горьких мыслей об ушедшей любимой. Во многих частях континента бегство замужней женщины с новым избранником может расцениваться как шаг, близкий к самоубий-

ству: они сознают неизбежность самой суровой мести. И все же у таких беглецов всегда есть надежда уцелеть.

Кроме старости и ранений в бою причинами большинства смертей у аборигенов являются болезни и несчастные случаи, что естественно там, где отсутствует квалифицированная медицинская помощь и лечение в значительной мере сводится к магии.

РЕАКЦИЯ ОБЩЕСТВА НА СМЕРТЬ

Какими бы ни были представления о потустороннем мире и загробной жизни, смерть всегда воспринимается как событие печальное. Если умерший не маленький ребенок, который еще не стал полноценным членом сообщества, смерть — это не только семейное горе. Она оказывает воздействие на всех соплеменников, и стоянку, где умер человек, всегда покидают. Когда кто-то умирает, родственники окружают его или наблюдают за ним с некоторого расстояния. Они либо молчат, либо изредка переговариваются, не оставляя умирающего до последнего его вдоха. Иногда собравшиеся вокруг умирающего, чаще всего его жена, причитают или печально поют, острыми камнями или палками-копалками ранят себе до крови головы и другие части тела, близкие обнимают его и умоляют остаться с ними. В момент наступления смерти причитания усиливаются и подхватываются другими. Иногда оплакивающие доходят до состояния почти полной невменяемости. Бывает, что в пылу отчаяния и горя люди выкрикивают обвинения кому-то, кто своим колдовством вызвал смерть их сородича, мужчины, охваченные жадной немедленной мести, хватают копья, а женщины — палки-копалки. Но обычно «дознание» о причинах смерти и месть предполагаемому убийце производятся уже по прошествии некоторого времени.

После смерти человека его семья перестраивается. Через определенное время после похорон вдова (или вдовы) умершего должна снова выйти замуж. Возможности выбора в разных ситуациях и в различных группах аборигенов неодинаковы. Но обычно имеется достаточно подходящих мужчин, часто это в первую очередь братья умершего мужа, и если жены молоды и привлекательны, да еще в том возрасте, когда могут иметь детей, они недолго остаются вдовами. Положение вдовца, как правило, легче, чем положение вдовы. Только в том случае, если у него нет других жен и он остался один с маленькими детьми, ему придется подыскивать себе новую жену или отдавать детей ближайшим родственникам.

Почти каждая смерть оказывает влияние на всех членов сообщества, к которому принадлежал умерший. Особенно остро она воспринимается, когда существуют подозрения во вредоносной магии как причине смерти. Обычно «виновного» ищут за пределами данной социальной группы. Но подозрение может пасть и на родственника, пренебрегавшего своими родственными обязан-

ностями, на сына или дочь, дурно относившихся к отцу или матери, на неверную или незаботливую жену, или на ревнивого мужа, или просто на того, кто часто ссорился с умершим. Тень смерти не покидает сообщество до тех пор, пока, во-первых, не будет окончательно установлен «преступник» и решен вопрос о мести и, во-вторых, не будут проведены все соответствующие обряды. Это может продолжаться около двух лет. Далеко не все случаи смерти, однако, приписываются колдовству.

Поведение ближайших родственников умершего приблизительно одинаково, независимо от того, какое положение занимал он в обществе и какова причина его смерти. Исключения составляют смерть новорожденных или недоношенных детей и смерть мужчины или женщины, убитых за нарушение племенного или религиозного закона. В этих случаях публичных похорон не устраивают, так как смерть ребенка рассматривается как событие лишь семейное или даже личное, а общественные похороны и оплакивание нарушителей запрещаются и преследуются.

Погребальные обряды происходят и тогда, когда тело покойного не найдено: человек утонул или пропал без вести. На севере центральной части Арнемленда, например, в таких случаях делают деревянный череп и разрисовывают его соответствующими тотемическими символами.

Известие о смерти распространяется очень быстро. Иногда его разносят специальные посланники (в Арнемленде), которые несут особые эмблемы, указывающие клановую и тотемическую принадлежность умершего, или же особые посланнические жезлы, на которых вырезаны соответствующие символы. Подойдя к стоянке, посланник останавливается поблизости и исполняет специальную песню, где умерший прямо не упоминается, но из ее содержания можно понять, кто умер. В Северо-Восточном Арнемленде похоронных церемоний и публичного оплакивания покойника не происходит до тех пор, пока все сообщество не будет официально уведомлено о смерти. Уорнер [1937—1958, с. 415] так пишет об этом: «После первых рыданий на стоянке наступает тишина, в это время решается вопрос о мести: близкий родственник вонзает в землю копье, показывая тем самым, что смерть будет отомщена».

В большинстве групп австралийских аборигенов на имя только что умершего человека налагается табу, за исключением особых обстоятельств. В некоторых районах это табу остается в силе несколько лет, и даже те слова повседневной речи, которые хоть как-то могут указывать на имя умершего, запрещено произносить. Но это не значит, что имена умерших забываются. Они могут упоминаться в священном контексте, например в песне, и появиться в последующих поколениях. Личные имена (а не прозвища) чаще всего наследуются по отцовской (иногда материнской) линии или же связаны с конкретными мифами и конкретными местностями, а не придумываются.

Обычно люди, которые были тесно связаны с умершим, определенное время соблюдают различные табу: ограничения в пище, временное воздержание от половых сношений, временное молчание, у диери вдовам нельзя произносить ни слова до конца траура и они объясняются только при помощи жестов [Зиберт, 1910]. На похоронах родственники стремятся избавиться от многих вещей покойного: их либо кладут в могилу, либо сжигают. Тело покойника перед погребением нередко разрисовывают тотемическими символами клана (Восточный Арнемленд) или просто окрашивают красной охрой. Иногда выдергивают волосы и из них делают пояс или, как в Восточном Арнемленде, вплетают их в веревку из перьев попугая, которую затем считают священным *рангга*. В племени маунг, с о-вов Гоулберн, проводятся весьма сложные обряды очищения вдовы или вдовца. Вещи, принадлежавшие умершему, сжигают в специально выкопанной яме. Правда, некоторые вещи, считающиеся особенно хорошими, оставляют и подвергают освящению — ритуальному омовению в той же яме и той же водой, которой вдова (вдовец) пользуется во время ритуального очищения. Над ямой затем делают насыпь, на ней устанавливают столб, и никто не должен наступать на это место в течение определенного времени.

В племени юин (юго-восток Нового Южного Уэльса) тело покойного заворачивали в шкуры поссумов, а одежду или украшения (но не оружие), которыми ранее владел умерший, клали у его изголовья. В племени чепара (в окрестностях Брисбена) все вещи умершего сжигали, за исключением немногих, которые раздавали близким соплеменникам [Хаутт, 1904, с. 462, 469 и сл.]. Иногда вдова или вдовец обмазывали себя калом, смешанным с глиной. Рот [1897, с. 164], ссылаясь на район Боулиа в Квинсленде, говорит о вдовах и близких родственниках умершего, которые обмазывают себя *копи*, разновидностью гипса, или жиром, пеплом и грязью. Вдова умершего в племени диери покрывает голову слоем гипса толщиной около трех четвертей дюйма [Хорн и Эстон, 1924, рис. 89]. Базедов [1925, с. 213] пишет об аналогичных глиняных или гипсовых «повязках» в знак траура на р. Муррей и в Южной Австралии. Во многих случаях вдова обрезает себе волосы и носит особое ожерелье. В племени аранда такое ожерелье делают из костей животных и пучков волос, взятых у родственников умершего, а в завершающем погребальном обряде его разрывают на части и кладут в могилу [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 501—509]. Кроме самоистязаний во время причитаний близкие родственники умершего должны еще дополнительно делать себе шрамы на руках, плечах и других частях тела; расположение таких траурных шрамов и их количество определяются близостью родства с умершим.

Некоторые из предметов, связанных с похоронами и погребальными обрядами, уже были упомянуты в предыдущей главе. Они особенно многочисленны и разнообразны на о-вах Мелвилл

и Батерст и в несколько меньшей степени в Арнемленде. Во-первых, это уже описанные могильные столбы, а во-вторых, окрашенный череп с пучком волос покойного на шнурке, который принято здесь носить на шее в траурный период. У аборигенов племени курнаи (Гипсленд) одну или обе руки умершего отреза-ли, заворачивали в траву и высушивали: это называлось *брет* [Хауитт, 1904, с. 459—460]. Их тоже носили подвешенными на шее; они, как верили аборигены, предупреждали о приближаю-щейся опасности того, кто их носил.

К трупу относятся со смешанным чувством страха, отвраще-ния и любви (привязанности), соотношение этих чувств опреде-ляется степенью родства с умершим или личными отношениями с ним. И чем ближе к покойному, тем сильнее горе. По убежде-нию аборигенов, духи умерших посещают своих живых родствен-ников во сне, дают советы и «приносят» новые песни, новые танцы или обряды и т. п. Считается, что это, как правило, проис-ходит только через определенное время после смерти, когда уже утихнет наиболее острое ощущение горя. А сразу же после смер-ти дух мертвого может явиться одному из своих близких, чтобы назвать имя «виновного» в смерти или сделать еще какое-то сообщение.

И вместе с тем аборигены как охотники хорошо знакомы с явлением физической смерти и разложением живых существ, в том числе и людей. Они узнают все это уже в детстве путем личного наблюдения. И их никто не оберегает от знаний такого рода. Из этого здесь не делают никакой тайны. Та информация о смерти, которую приобретают дети, включает знания не только о физической стороне явления, но также и о том, как должны живые реагировать на него, нормы общественного поведения, связанные со смертью.

ПОГРЕБЕНИЕ

С телом покойников поступают по-разному: закапывают в землю, помещают на специальной погребальной платформе или на дереве, высушивают или мумифицируют, кремируют, поме-щают в полый ствол дерева, которое можно было бы назвать гробом. Эти способы погребения не исключают друг друга. На-пример, некоторое время спустя после захоронения в земле кости покойника могут быть извлечены и захоронены заново или ис-пользованы как реликвии. Или тело может лежать на платформе до тех пор, пока не начнет разлагаться, и тогда кости укладывают в полый ствол дерева или в пещеру. Нередко в одной и той же местности применяют различные формы погребения, и выбор их зависит от общественного положения умершего, от того, какой смертью умер человек, каков его возраст, намерены ли мстить за него, и от многого другого.

Этот метод распространен в различных формах в Северном и Восточном Квинсленде, в бассейнах рек Дарлинг и Муррей и на севере Южной Австралии [см.: Элькин, 1954, с. 313]. В 1941 г. один из нас видел такой труп далеко на западе, в Улдеа: он был принесен предположительно из Восточной Австралии. Внутренние органы умершего вынимают, заполняют их место травой и тело высушивают на солнце или над костром. После этого его сгибают и раскрапывают; сначала его носят за собой, а потом либо помещают на специальной платформе, устроенной на дереве, или в пещере, либо закапывают в могилу, либо сжигают или засовывают в полое бревно.

Аборигены, жившие в нижнем течении р. Муррей и на побережье залива Энкауинтер, иногда коптили трупы [Тэплин и Мейер — см.: Вудс, 1879, с. 20—21, 198—200]. Тэплин пишет, что аборигены сооружают специальную подставку, под ней разводят слабый огонь, а труп устраивают в сидячем положении с разведенными в стороны руками. Как только кожа начинает покрываться волдырями, с тела удаляют волосы, а все отверстия зашивают. Мужчины, которым предоставлено такое право, передающееся по наследству, теперь приступают к высушиванию трупа. Его натирают жиром и красной охрой и в таком положении помещают на подставке, на этот раз внутри хижины. Он постепенно высыхает на небольшом огне, в то время как причитающие участники похорон отгоняют мух длинными ветками (они здесь же едят и спят). Высушенный труп заворачивают в специально подготовленный кусок коры и держат в хижине. Мейер пишет, что труп укладывают между двумя кострами: от их тепла и от солнца кожа на трупе через несколько дней разрыхляется. С этого момента труп называют тем же словом, что и европейцев, так как цвет его кожи близок к цвету кожи европейцев. Описание Мейером дальнейшего процесса точно такое же, как и у Тэплина. После того как труп высыхает, его перенесут с места на место в течение нескольких месяцев и наконец помещают на погребальную платформу разлагаться. Позднее один из ближайших родственников забирает череп и использует его как сосуд для питья [Тиндейл, 1938; Массола, 1961].

Хауитт [1904, с. 467—468] пишет, что аборигены племени маранго вначале высушивают трупы, а затем носят их за собой в течение длительного времени. Высушивание производят на платформе, построенной над огнем; трупную жидкость собирают и втирают в тела юношей для того, чтобы «передать им хорошие качества умершего». Хауитт [1904, с. 459] также упоминает, что аборигены племени курнаи заворачивают труп в шкуры посуша, обвязывают его полосами коры и затем строят над ним хижину. Внутри ее собираются родственники оплакивать умершего. причитают и наносят себе раны. Через несколько дней после

этого труп разворачивают и осматривают, с него удаляют волосы, которые хранят близкие. Затем труп заворачивают и не открывают до тех пор, пока он не начнет разлагаться, и тогда используют трупную жидкость для натирания. Иногда труп вскрывают и из него для ускорения процесса высушивания вынимают внутренности и носят труп за собой до тех пор, пока он станет не более чем «мешком с костями». Тогда его либо хоронят, либо помещают на священное дерево.

Рот [1907, с. 366—403] подробно описывает способы погребения в Северном Квинсленде [см. также: Харрис, 1912]. На п-ове Кейп-Йорк из трупов извлекают внутренности, а затем высушивают и сжигают. Погребальные танцы продолжаются здесь до конца обряда, во время которого вдова умершего, ее братья и сестры подносят пищу братьям, сестрам и отцу умершего под звуки траурных песен. В тот день, когда происходит кремация, устраиваются состязания по борьбе между «братьями». Когда труп кладут в погребальный костер, все присутствующие должны повернуться к нему спиной, чтобы не видеть, как его охватывает пламя.

В северных районах Кейп-Йорка трупы, особенно часто трупы юношей, привязывают к длинной жерди, которую кладут на два кола с развилинами. Иногда труп закрывают корой, иногда оставляют открытым, закрыв только голову плетеной из травы сумкой. Через некоторое время труп сжигают, оставляя отдельные части, которые хранят и переносят как реликвии или съедают во время обряда. В бассейне р. Рассел высушивание трупа представляет собой довольно сложный процесс, в результате которого получают «мумию», затем ее раскрашивают. В других районах труп помещают на платформе, высушивают на солнце и кладут в полый ствол дерева. Элькин [1954, с. 292—294, 313—317] отмечает, что классическая форма мумификации практиковалась в районе Торресова пролива и, возможно, была распространена далее до Восточной Австралии. В других частях мира стремятся сохранить труп как можно дольше, чтобы его душа не была лишена обиталища. У аборигенов Австралии высушенный труп хранят до определенного времени. Как только траурный период с относящимися к нему обрядами закончен и смерть отомщена, от трупа окончательно избавляются, давая душе полную свободу.

Вторичное погребение

Это самый распространенный способ у австралийских аборигенов, хотя иногда и он представляет лишь одну из стадий длительного и сложного процесса захоронения. В районе Улдеа тело сгибают пополам и связывают после того, как с него срезают волосы [Берндт Р. и Джонстон, 1942, с. 5]. Если покойник — мужчина, руку, в которой он обычно держал копье, крепко при-

вызывают к туловищу, чтобы он больше не мог бросать копье. Тело переносят на заранее подготовленное место и кладут в круглую неглубокую могилу, устланную листьями, головой на восток. Труп не засыпают песком или землей, а только покрывают листьями и/или ветками и стволами деревьев. Поблизости делают коническую насыпь, которую называют именем Человека-Луны, первого убитого во Времена сновидений. Через некоторое время (от трех месяцев до двух лет) к могиле возвращаются те, кто хоронил умершего, и извлекают его останки. Иногда они очищают кости и складывают их обратно в могилу, иногда просто раскрывают разлагающийся труп и натираются трупной жидкостью. В конце концов могилу засыпают землей и песком и накрывают тяжелыми бревнами.

Насыпи на могилах делают в Юго-Восточной Австралии, в Новом Южном Уэльсе, в Виктории и в восточной части Южной Австралии. Иногда кости переносят на другое место. Встречаются захоронения в боковой стене могилы. На северо-западе Нового Южного Уэльса и на юго-востоке Квинсленда, а также у некоторых племен Юго-Западной Австралии на деревьях, растущих вокруг могил, вырезают традиционные символы, имеющие магический смысл. В Западном Арнемленде фигуру человека, сделанную из древесной коры или из травы (см. главу XI), кладут после смерти около покинутой хижины так, что она одной рукой указывает на направление нового места стоянки, а другой — на труп, обычно лежащий на платформе. В Южной Австралии трупы устанавливают в могиле вертикально, завернутыми в шкуру кенгуру, их обкладывают листьями и ветвями; на могиле выкладывают полумесяц из земли или камней [Хауитт, 1904, с. 434—475]. В племени тонгаранка (западная часть Нового Южного Уэльса) умершего хоронят в сидячем положении вместе с принадлежащими ему вещами. «Перед тем как могилу засыпают,— пишет Хауитт,— ближайший родственник, мужчина, становится над могилой и ударяет себя несколько раз ребром бумеранга так, что кровь брызжет на труп». Возможно, этот обряд совершается для того, чтобы умиловить духа мертвого и уверить его в своей невиновности, если возникнет какое-либо подозрение в колдовстве. Кроме того, кровь является символом жизни, и это может предполагать возрождение, по крайней мере в виде духа. Аборигены племени виимбайо, в верхнем течении Муррея, около Дарлинга, заворачивали труп в шкуру или одеяло, опускали его в яму 6 футов длиной, затем обкладывали ветками и корой, после чего засыпали песком. Над могилой поднимали деревянный столб, а к его вершине привязывали веревками связку тростника или мягкой травы. По обе стороны от могилы оставляли горящие костры для того, чтобы умерший мог «согреться».

Как пишет Хауитт, главарь племени вативати, в верхнем течении Муррея, возле Суон-Хилл, был похоронен на расчищенной

площадке, огражденной забором из бревен и кустарника; сама могила покрыта кусками коры, которые стояли вокруг шеста, находящегося в центре могилы. Это сооружение напоминало хижину. Аборигены племени вотьобалук, на западе Виктории, связывали трупы с подтянутыми к груди коленями и с перекрещенными руками; копьеметалку умершего клали ему на грудь перед тем, как его заворачивали в шкуры поссума. Могилу делали продолговатой. На дно вначале клали куски коры, затем листья, которые покрывали полосами шкуры поссума, а затем клали труп. Поверх него снова клали листья, полоски шкуры поссума и куски коры, все это засыпали землей, поверх укладывали бревна, чтобы в могилу не смогли влезть собаки. Рядом с могилой устраивали костер. На следующий день вокруг могилы очищали участок земли в форме овала, на котором из земли делали параллельные насыпи. Уорсноп [1897, с. 57—69] описывает интересные сооружения из земли у некоторых могил. В племени ларагия труп клали в могилу обычно на правый бок с согнутыми ногами и руками под головой. Затем покойника покрывали травой, кусками коры и засыпали землей, но оставляли небольшое отверстие для духа, чтобы он мог уходить и приходить когда ему заблагорассудится [Базедов, 1925, с. 205]. У аборигенов диери около могилы «влиятельного» человека кладут пищу, а зимой разжигают костер, чтобы ему было тепло. Труп заворачивают в накидку или сеть, большие пальцы ног связывают вместе. Перед тем как положить в могилу, умершего просят назвать имя человека, виновного в его смерти [Хауитт, 1904, с. 448]. Приводя сведения Коллинза о племенах района Порт-Джексона, Хауитт пишет о захоронениях в лодках: тело умершего мужчины кладут в специально выдолбленную лодку вместе с копьем, острогой, копьеметалкой и поясом, и два человека несут ее на головах к могиле.

В племени аранда труп с подтянутыми к подбородку коленями усаживают в круглую яму. Затем яму засыпают так, что образуется насыпь с уклоном в сторону тотемической территории покойного и особенно священного места, с которым ассоциируется его зачатие. Это делается в помощь духу, который, как считают, проводит часть времени до последней траурной церемонии, наблюдая за близкими родственниками, а часть времени в компании *арумбурина*, своего двойника-духа, который живет в Мире сновидений [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 497—498].

Наиболее пышными считаются погребальные обряды аборигенов о-вов Мелвилл и Батерст. Здесь труп хоронят в земле, под насыпью, покрытой кусками коры [Спенсер, 1914, с. 228—229; Маунтфорд, 1958, с. 63—68]. Из стволов деревьев вырезают большие могильные столбы (см. главу XI). Во время первой траурной церемонии, проводящейся через несколько месяцев после похорон, устанавливают три или четыре таких столба, а позднее добавляют еще около дюжины.

В племени гагадью, или какаду, тело, завернутое в кору, уносят в заросли, вынимают из коры и кладут в канаву на толстую подстилку из травы и листьев на правый бок и с согнутыми ногами [Спенсер, 1914, с. 240—249]. Затем его покрывают травой и листьями и засыпают землей. Получается небольшой могильный холм, на который сверху укладывают камни, чтобы в могилу не могли забраться собаки. Личные вещи умершего заворачивают в те самые куски коры, в которых был принесен труп, относят их обратно домой и кладут на дерево. Потом совершают обряд очищения. Личные вещи всех живущих на стоянке окуривают дымом, головы мужчин обливают водой; похоронные принадлежности и личные вещи умершего сжигают, молодые мужчины раскрашиваются древесным углем, а пожилые едят лепешки из семян. Затем вещи каждого раскладывают на две кучи: одна — для мужчин, вторая — для женщин; женщины надевают браслеты и снова приносят лепешки из семян лилий, которые съедают пожилые мужчины, и, за исключением ближайших родственников умершего, все мужчины, которые раньше окрасили себя в черный цвет, теперь перекрашиваются в белый. Третий этап обряда проводят некоторое время спустя, снова все приносят свои вещи и пищу, все раскрашиваются красной охрой, мужчины обсуждают вопрос, кто же повинен в смерти. После того как женщины и дети возвращаются на место стоянки, мужчины начинают есть, затем кладут на землю копья и обмениваются ими.

Погребение на платформе или на дереве

На северо-востоке Арнемленда и на севере центральной его части труп сразу после смерти покрывают красной охрой, затем грудь, живот и лицо разрисовывают тотемическими символами клана и лингвистического объединения, к которым принадлежал умерший. Большую часть волос удаляют. Позднее из них делают пояс, в который вплетают перья, а оставшиеся волосы обмазывают белой глиной. Тотемические знаки наносят, чтобы духи в Стране мертвых могли сразу видеть, к какому священному источнику или к какому клану принадлежит умерший [Уорнер, 1937—1958, с. 416]. Во время первой церемонии оплакивания все вещи покойного кладут рядом с ним вместе со священной веревкой из перьев и деревянными предметами, украшенными резьбой. Позднее эти вещи посланники, извещающие о смерти, разносят повсюду, где живут родственники умершего. Устраивается погребальное пиршество, в котором ничего не дают (или не оставляют) духу покойника: считается, что это принудит его навечно покинуть свое земное окружение. Участвующие в похоронах окуривают себя зелеными листьями, чтобы очиститься и отогнать прочь дух умершего. Затем тело уносят в заросли, где кладут лицом вверх на специально сооруженную платформу. Рядом с трупом

женщины, по обе его стороны, кладут сделанные из коры и травы фигурки, изображающие ее детей, внуков или детей ее близких родственников. Трупную жидкость, стекающую на землю, используют при «опознании» убийцы. Другие обряды проводятся позднее [см.: Уорнер, 1937—1958, с. 412—433].

В верховьях Джорджины (Квинсленд) умершего, завернутого в сеть, кладут на платформу, покрытую палками и ветками, вместе с его вещами [Рот, 1897, с. 165—166; 1907]. Погребение на платформе иногда практиковали также и аборигены окрестностей Брисбена, особенно часто так хоронили «невлиятельных». Удалив половые органы, а делают это, как пишет Рот, чтобы дух покойника не мог вступить в половые сношения с живыми, тело заворачивают в кору и кладут на платформу в зарослях, ногами на запад. Под платформой разводят небольшой костер, а копы умершего втыкают в землю, там же оставляют и другие вещи, чтобы дух его мог охотиться и готовить себе еду. На следующий день все вокруг осматривают, ищут следы «убийцы». Через два или три месяца кости собирают, некоторые сжигают, а остальные подвергают специальному осмотру, чтобы подтвердить личность «убийцы». В племени волларои (север Нового Южного Уэльса) люди сидят под платформой и ждут, когда из трупа начнет вытекать жидкость, затем натираются ею (считается, что она придает силу). После того как плоть полностью разложилась, кости хоронят в земле [Хауитт, 1904, с. 467]. Спенсер [1914, с. 249—252] также приводит примеры погребений на деревьях и платформах. Аборигены племени вараmunга делают платформу на ветвях дерева и спустя некоторое время зарывают в землю все, кроме костей рук, которые используют для колдовства [Спенсер и Гиллен, 1938, с. 498]. В восточной части Кимберли труп также кладут на платформу, устроенную на ветвях дерева, покрывают кусками коры, ветвями и камнями и оставляют лежать до тех пор, пока он совершенно не разложится [Каберри, 1939, с. 212—214].

Элькин [1954, с. 305 и сл.] замечает, что эта форма погребения, встречающаяся повсеместно на северо-западе Австралии, от Уиндема до Дарвина (в Арнемленде) и южнее, примерно до центральной части страны, и в Квинсленде, всегда связана с последующим собиранием костей, погребальными обрядами и процедурой «опознания виновного».

Кремация

Рот [1907] приводит несколько примеров кремации в Северном Квинсленде. На севере Кейп-Йорка сожгли тело юноши, который утонул. Сохранили только его голову, берцовые кости и некоторые другие части тела; кремация — это гарантия, что дух покойного не вернется к живым. В низовьях Талли труп либо связывают особым способом и подвергают кремации, либо хоро-

нут в земле, либо высушивают и съедают некоторые его части. Кремация сопровождается особыми обрядами только в тех случаях, когда покойник обладал высоким статусом. Обычно труп кладут на специально сооруженный погребальный костер, а после его сожжения женщины-родственницы подбирают останки, чтобы сохранить как реликвии.

Могут проводиться и более сложные процедуры. Например, труп, с которого снята кожа и удалены волосы, мужчины несут на плечах, а остальные участники похорон следуют за ними. На специальной площадке для обрядов труп прислоняют к дереву, пока готовят дрова. Затем начинают погребальную церемонию и исполняют песню о предстоящем «дознании». Потом труп переносят на другое место и кладут на спину. Знахарь сидит раскинув ноги, а затем удаляет из трупа желудок и заворачивает его в кусок коры или в одеяло умершего. Внутренности помогают знахарю определить «убийцу». Желудок хоронят, а труп кладут на погребальный костер. Хауитт [1904, с. 443—444, 456, 458, 464], цитируя другие источники, пишет о кремации в Кью и Джилонге (Виктория). Покойников сжигают, когда нет времени копать могилу. Он сообщает о кремации замужней женщины и старика, которого задушили, так как он был совершенно беспомощен. (Даже если это и подлинный факт, то случай совершенно необычный для аборигенов. Известно очень мало случаев, когда стариков убивали только потому, что они были беспомощными и дряхлыми.)

Говоря о племенах, проживающих в Виктории, Хауитт (цитируя Доусона) замечает, что тело умершего может быть положено на погребальный костер, головой к востоку, вместе со всеми его вещами. В случае кремации женщины вдовец собирает ее кости и дробит их в порошок, который кладет в небольшую сумку из шкуры поссума; он носит ее на груди до тех пор, пока снова не женится или пока сумка не износится, тогда ее сжигают. В другом примере фигурирует глава племени. После смерти его кости вынули и очистили, а тело связали в согнутом положении и завернули в накидку. Затем некоторое время его держали в специальной хижине с дымящимся костром, обмазывали, оберегали от мух и наконец поместили на платформу на дереве. Позднее его сожгли на погребальном костре, а останки размельчили и сложили в небольшие сумки. Хауитт также пишет о том, что аборигены, жившие по рекам Овенс и Муррей, сжигали своих умерших и после этого собирали кости и клали их в выдолбленные стволы деревьев. Племена катунгал и юин, жившие в районе Порт-Джексона, также практиковали кремацию, часто сжигали мертворожденных и умерших маленьких детей.

Аборигены племени мукьяравайнт (Виктория) тело умершего оставляли на его стоянке на два или три дня, затем связывали. Ноги согнуты в коленях, локти прижаты к бокам, а кисти рук — к плечам. Затем его клали в выдолбленное дерево [Хауитт, 1904, с. 453, 459]. Аборигены племени курнаи делали то же самое, но только после того, как связанный труп некоторое время носили за собой.

В Северном Кимберли тело человека, нарушившего границы группы и убитого за это, помещают в термитник через специально проделанное отверстие [Базедов, 1925, с. 206]. Спустя несколько часов термиты заделывают отверстие, надежно скрывая «доказательства» от мстителей из группы убитого. Мы сами слышали о подобном обычае в Восточном Кимберли. В Западном Арнемленде мертвого ребенка иногда хоронят в термитнике, чтобы его дух скорее вернулся к матери и она могла родить вновь. Иногда мать носит с собой кости умершего ребенка, чтобы дух его вернулся к ней в виде нового ребенка.

Коллинз (эти сведения приводятся Хауиттом [1904, с. 464]) пишет, что в районе Порт-Джексона, если умирала кормящая мать, ее грудного ребенка хоронили рядом с ней живым, на него бросали большой камень и сразу же закапывали. Рот [1897, с. 165; 1907, с. 395] пишет, что в Квинсленде человек, приговоренный к смерти племенем в наказание за какой-то серьезный проступок, должен был сначала сам выкопать себе могилу. После крупного вооруженного столкновения мертвых оставляли на земле с лежавшими рядом сломанными копьями и бумерангами, чтобы было видно, как они нашли свою смерть. В ряде районов Северной Территории, на р. Дейли и в Арнемленде нарушителя священного закона могли убить копьем, а его тело оставить лежать там, где оно упало, лишив права быть похороненным.

В нижнем течении Муррея (в Южной Австралии) с телом покойника (после высушивания над костром и во время обрядов «опознания виновного» в смерти) обращаются так, будто оно ожило и дух снова вселился в него. В племени вакельбура, в Квинсленде, близкие родственники носят с собой останки умершего, но во время церемонии его с красной лентой вокруг замотанной чем-нибудь головы могут оставить у дерева как бы наблюдающим за танцующими [Хауитт, 1904, с. 473].

У аборигенов племени гадьялиби и их соседей на севере центральной части п-ова Арнемленд умершего мужчину (или женщину) иногда разрисовывают и украшают так, будто он собирается принять участие в церемонии. Труп привязывают к столбу, и все родственники, которые пришли на погребальную церемонию, поют и танцуют перед ним. Они приглашают его присоединиться к ним. Те, кто называет его братом матери матери или сыном дочери сестры, шутят и смеются над ним: «Вставай быстро! По-

чему ты сидишь, когда мы все танцуем?» Так покойнику как бы дают последнюю возможность вернуться к жизни, но он «отказывается». Обряд проводится, чтобы показать умершему, что все хотят его возвращения,— это он сам хочет уйти. Через несколько дней они заворачивают его в кору, чтобы похоронить в земле или на погребальной платформе. По прошествии определенного времени кости собирают и хранят до последней церемонии, во время которой, в соответствии с обычаем, их показывают и отдают ближайшим родственникам покойника.

Каннибализм

У австралийских аборигенов не было каннибализма в полном смысле этого слова: они не убивали людей с целью съесть их. Тем не менее, если считать имеющуюся информацию достоверной, каннибализм как похоронный обычай в той или иной форме являлся довольно распространенным. Элькин [1954, с. 313] пишет, что поедание трупов практиковалось в ряде районов Квинсленда, к юго-западу от залива Карпентария, на севере Кимберли, на северо-востоке Южной Австралии [см. также: Элькин, 1937, с. 283—285]. Отдельные, определенные обычаем части тела покойника съедали определенные обычаем родственники. Имеются сведения, что аборигены племени маунг, а также жители о-вов Гоулберн и побережья Арнемленда иногда разрезали трупы. Несъедобные органы сжигали в яме и делали над ней небольшую насыпь. В другую яму закапывали сердце, почки и печень. В третьей, как в земляной печи, готовили мясо. Его делили между родственниками, не входящими в территориальную группу умершего (см. главу II). Считается, что участники такой трапезы обретают силу. Мужчины носили с собой куски высушенного мяса, которые якобы обеспечивали удачную охоту. Голову покойника насаживали на шест и высушивали, после чего ее носили как напоминание о необходимости отомстить. В Центральной Австралии и Восточном Кимберли считали, что в мать, съевшую мясо мертворожденного ребенка или ребенка, умершего вскоре после рождения, входит дух ребенка и она еще родит.

В соответствии с информацией Рота [1897, с. 166], каннибализм отмечался по всему северо-западу Центрального Квинсленда: части трупа ребенка, например, могли быть съедены его родителями и сиблингами. Рот пишет, что в районе Лейхардт — Селуин аборигены племени калкадун съедали любой труп, даже когда умерший болел венерической болезнью. Но он же заявляет, что, насколько ему известно, специально никого не убивают. На р. Пеннифазер, в Северном Квинсленде, перед началом кремации некоторые части трупа отрезают, жарят в пепле и отдают сыну или сыновьям сестры покойного, которые съедают эти куски в течение двух или трех месяцев [Рот, 1907]. Эти родственники должны хранить молчание до тех пор, пока не уста-

новят убийцу. Мясо мертвых родственников съедали во время соответствующего обряда аборигены, жившие в районах рек Дейнт-ри и Мосмен, на восточном побережье Кейп-Йорка [Макконнел, 1937, с. 346—348]. Мясо умершего ели члены его семьи, его клана и половины, членам другой половины участвовать в этом обряде не полагалось. Рассказывают, что однажды один мужчина съел кусок мяса своей умершей сестры, которая очень хорошо умела отыскивать корни ямса, чтобы перенять это ее качество.

Хауитт описывает, как аборигены племени мукьяравайнт убили мужчину, который сбежал с женщиной, принадлежавшей к той же тотемической группе, что и он, и съели некоторые части его тела, а другие отдали членам его тотемической группы [Хауитт, 1904, с. 247, 443, 448—450, 457—458, 470, 749—756]. Погребальный каннибализм практиковался также у аборигенов диери и соседних с ними племен. Существовали специальные правила, определяющие, кто чье мясо может есть. Доусон отмечает (не уточняя названия местности), что в Виктории половые органы, кишечник и кости умершего насильственной смертью закапывали в землю, а мясо съедали взрослые родственники в знак уважения к погибшему.

Хауитт делает различие между поеданием умершего родственника, которое он называет «обрядовым погребальным каннибализмом», и поеданием убитых врагов в довершение мести. Он выделяет также и еще один вид каннибализма — поедание салников и почечного жира в магических целях. Аборигены племени курнаи ели только своих врагов, и то только определенные части тела. Спенсер [1904, с. 253—255] пишет о том, что аборигены племен, живших на побережье залива Карпентария, поедали трупы мертвых. Особенно подробно он описывает такие обычаи у племени мара, добавляя примеры из практики других племен Южного Арнемленда, р. Ропер и племен северо-восточной части Центрального Арнемленда. У аранда и других центральноавстралийских племен, говорит Спенсер [1928, с. 203], ели только детей, и то редко. Предполагали, что, если слабый старший ребенок съест мясо младшего, это прибавит первому силы. Распространенность обычая, при котором убивали и съедали маленьких детей, и преувеличивалась и недооценивалась в литературе [например: Базедов, 1925, с. 21]. Детоубийство встречалось во всех группах австралийских аборигенов, но не было явлением столь частым, как пишут Тэплин [см.: Вудс, 1879, с. 13—15] и Бэйтс [1938]. Причем детоубийство не всегда сопровождалось поеданием мяса ребенка. А в тех случаях, когда это имело место, преследовалась определенная цель: аборигены считали, что после такого действия либо родится еще один ребенок, либо это подкрепит другого ребенка и т. п. Детей убивали в тяжелые периоды жизни, во время голода; например, Хауитт пишет, что новорожденных детей убивали в голодное время, или во время засухи, или же когда у матери были маленькие дети, которые

требовали ухода. Редко случалось, чтобы детей убивали в припадке гнева или во время драки, неумышленно.

В целом достоверных сведений об инфантициде очень мало. Это же в значительной мере относится и вообще к каннибализму у аборигенов. Нет сомнения в том, что он существовал, но явление это было сильно преувеличено и искажено. На континенте распространены многочисленные мифы и рассказы о каннибалах, которые питались людьми и убивали людей только для того, чтобы их съесть. Часто аборигены одного племени обвиняли представителей другого в каннибализме, не имея при этом никаких оснований. Факты и вымысел не всегда легко разграничить, а доказательства существования подобной практики добыть все труднее, поскольку традиционная жизнь аборигенов уходит в прошлое. Тем не менее существует мнение, что погребальный каннибализм был распространен довольно широко и что в большинстве случаев съедали только отдельные части тела с целью перенять некоторые качества и черты характера умершего, продемонстрировать всем «единство плоти» с ним и тем самым избежать обвинения в колдовстве, выразить уважение к умершему, «обеспечить» рождение еще одного ребенка и т. д.

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СМЕРТЬЮ

В некоторых частях Южной Австралии и на севере «песни тотемической культовой „ложи“, к которой принадлежит умирающий, исполняют для того, чтобы успокоить его и примирить с мыслью о необходимости вернуться в мир духов» [Элькин, 1937, с. 285, 299]. На северо-востоке Южной Австралии погребальная процессия разбивает стоянку вблизи могилы; родственники умершего «ежедневно поют его священные песни и бросают в могилу пригоршни земли» до тех пор, пока цикл тотемических песен не будет закончен, а могила — засыпана. На северо-востоке Арнемленда и на севере его центральной части погребальные церемонии особенно впечатляющи и сложны. Некоторые из них описаны Спенсером [1914], Уорнером [1937—1958], Элькином, Р. и К. Берндт [1950]. В Восточном Арнемленде на одной из стадий погребальных обрядов члены клана и половины умершего, близкие родственники, а также муж или жена и их близкие родственники собираются вокруг символических источника воды и участка местности, отмеченных на земле небольшими холмиками и углублениями. Руководитель обряда из соответствующего клана или лингвистического объединения бьет палками для отбивания ритма, руководит пением и выкрикивает священные названия источника воды, земли умершего и имена связанных с ним мифических персонажей. Некоторые из песен, которые поют в это время, уже были упомянуты в главе X. Женщины поют с причитаниями и рыданиями, перемежая традиционные слова песен с собственными высказываниями об умершем и гневными

обвинениями в адрес «убийцы». Главный цикл этих обрядов половины *дуа* связан с островом мертвых Бралгу, а половины *йиридьа* — с островом мертвых Баду. Имеются также дополнительные обрядовые циклы, как, например, обряды Нгануг в половине *дуа*, посвященные человеку, строившему лодки для духов мертвых, или же церемония, связанная с мачтами макассаров. Как макасары покидали материк, собираясь пересечь море, чтобы добраться до своей родины, так и дух мертвого пускается в дальний путь — на остров мертвых. Ниже приводится перевод отрывка песни из этого цикла:

Парус на мачте раздувается,
Когда лодка приходит с юга...
Парус на мачте хлопает на ветру,
А лодка плывет.
Ветер надувает парус, укрепленный на мачте,
Вершина мачты раскачивается из стороны в сторону.
Парус на мачте хлопает на ветру, «танцует» и разговаривает.
(Берндт К., 1952, с. 283).

Перевод отрывка песни из цикла обрядов Бралгу половины *дуа*:

...О, здесь мухи, а их личинки едят мясо.
Мухи жужжат, они ползают по трупам...
Что они едят?
О моя дочь, вернись ко мне!
О, наша дочь заболела...
О, мой потерянный, больной ребенок! О, мухи!

(Берндт К. Прочитания женщины из Йиркала).

Погребальные обряды совершают не только на той стоянке, где умер человек, но и на той, где живут его родственники. Люди обращаются к духу умершего во время обрядов. Погребальные обряды и церемонии оплакивания продолжаются до вторичного погребения, когда кости покойного извлекают из могилы или снимают с платформы, очищают и красят красной охрой, сопровождая традиционными песнями и танцами, а затем кладут в небольшой гроб или вместилище из коры, разрисованное тотемическими символами. Гроб помещают в развилине ствола дерева. Охраняющий кости стережет их два-три месяца, затем перед началом заключительных обрядов их приносят на стоянку и снова красят красной охрой. Пение продолжается, и все танцуют с костями в руках. Затем кости ломают или дробят и совершают вторичное погребение.

Погребальные столбы *вураму* устанавливают у могилы, если труп похоронен в земле, или в главном лагере, если покойник погребен на платформе. Эти столбы могут быть стилизованными изображениями умерших или духов, живущих в Стране мертвых. Мачты макассаров, или столбы, представляющие Утреннюю Звезду в половине *дуа*, или другие аналогичные сооружения, устанавливаемые во время погребальных обрядов, считаются

телом умершего: «Мы смотрим на столб и вспоминаем ушедший дух покойного».

На о-вах Батерст и Мелвилл примерно через два месяца после похорон начинаются церемонии *бугамани* [Харт и Пиллинг, 1960, с. 88—89]. Первая группа обрядов называется *илания*. Участники поют короткие песни, составленные специально для данного случая [см.: Берндт К., 1950b]. Мужчины отправляются готовить погребальные столбы. Когда они возвращаются, их кормят, а затем происходит ритуальное сражение между мужчинами, готовившими столбы, и теми, кто оставался на стоянке и исполнял похоронные песни и танцы. Потом следуют обряд *бумади*, во время которого замужние женщины и женатые мужчины бьют своих свойственников ветками, и обряд перепрыгивания через костер. На все другие стоянки посылают посланнические жезлы для оповещения о том, что заключительный цикл обрядов *бугамани* начнется примерно через месяц. Заключительный обряд *бугамани* проводят примерно через три месяца после погребения умершего, а продолжается он около двух дней. Всех участников разрисовывают особыми символами *бугамани* (см. главу XI); проводят обряд перепрыгивания через костер, после чего все бросаются к могиле и припадают к ней, а затем возвращаются на площадку для танцев, где исполняют специальный цикл танцев и песен и вознаграждают мужчин, готовивших погребальные столбы. Затем столбы несут к могиле и устанавливают там. Наконец снимают с могилы покрывающие ее ветки, и все присутствующие бросаются к могиле, рыдая. Потом выщипывают бороды у мужчин, руководителей обрядов, и смывают раскраску на теле.

Все эти обряды служат для того, чтобы умиловить дух мертвого и предотвратить его возвращение к живым, а также предоставляют возможность разрядиться близким родственникам и друзьям покойного, но, кроме того, они выполняют и другие функции, которые в определенном смысле носят экономический характер. Люди специально изготавливают большое количество предметов, делают подарки, обмениваются вещами, услугами, выполняют взаимные обязательства. Поведение во время погребальных обрядов также играет очень большую роль для создания репутации. Следовательно, с помощью погребальных обрядов могут достигаться цели, не связанные непосредственно с назначением этих обрядов.

«РАССЛЕДОВАНИЕ»

Лучшие описания процедуры «опознания виновного» могут быть найдены у Спенсера и Гиллена [1938], Хаутта [1904] и Элькина [1945; 1954].

Проведение «расследования» после чьей-либо смерти не всегда считается необходимым. Например, человек убит в открытом

бою и убийца известен. Но даже и в этом случае человека, нанесшего смертельную рану, могут считать лишь орудием колдуна, который и является главным «виновником» смерти. Причину смерти ребенка могут видеть в неправильном поведении его родителей или ближайших родственников, в нарушении каких-либо табу или же просто в небрежном отношении к ребенку; в этом случае никакого «расследования» не совершается, только ходят сплетни. Проведение «расследования» зависит до некоторой степени от общественного положения умершего и желания или возможности его родственников заниматься этим, так как вслед за «опознаванием преступника» должны последовать определенные действия. Однако «расследование» не обязательно сопровождается попыткой отомстить: может оказаться вполне достаточным «узнать» причину смерти. Стремление отомстить вызывается горем близких родственников умершего. И особенно сильным это стремление бывает в первые дни. Поэтому «расследование» обычно проводят спустя какое-то время после смерти, когда люди могут обсудить событие уже в более спокойной обстановке и не будет принято скоропостижных решений. Слухи и сплетни играют большую роль в первое время после смерти. На юге Западной Австралии женщины, участвующие в погребении, во время обряда оплакивания могут прервать традиционное пение, чтобы высказать обвинения в адрес предполагаемых колдунов и призвать своих мужчин к отмщению [см.: Элькин, 1954, с. 297]. Но эти призывы далеко не всегда воплощаются в действие.

«Расследование» может проводиться по-разному даже в пределах одного племени. Наиболее широко (как мы видели в главе IX) практикуется осмотр участка земли около могилы или ее самой. Знахари ищут знаки, помогающие установить «преступника»: небольшая нора, например, или следы зверей, птиц или пресмыкающихся могут указывать на тотемическую принадлежность убийцы (если следы ящерицы, значит, «виновен» кто-то из тотемической группы ящерицы и т. п.). Иногда считается достаточным установить группу «убийцы». Ответственность у аборигенов, как известно, коллективная. Иногда предпринимают дальнейшее «расследование» с целью определить личность «убийцы». При этом могут учитываться такие обстоятельства, что когда-то какой-то человек угрожал покойному или ссорился с ним, плохо к нему относился и т. д. Иногда знахарь определяет «убийцу», вызвав у себя видение, без исследования могилы или останков покойника. Во многих племенах (например, на северо-востоке Южной Австралии и в нижнем течении Муррея; см. главу IX) обращаются к покойнику, чаще всего к его духу, находящемуся поблизости, с просьбой показать «убийцу». В районах Северо-Западной Австралии, выщипывая волосы умершего мужчины, называют имена различных местных групп аборигенов и таким образом узнают «виновного» (считается, что волос выдергивается, когда называют «виновного»). В племени маунг, в Западном Ар-

пемленде, до того, как уничтожат или ритуально очистят вещи умершей женщины, их могут носить в большой сумке мать умершей или ее сестра, которые вешают сумку на ночь на столбе у места, где спят. Аборигены считают, что слабый шум, доносящийся из мешка, не что иное, как попытка умершей женщины рассказать что-то, а это «что-то» основывается на том, что они знают или предполагают об обстоятельствах смерти. Иногда подозрения падают на того, кто «странно» ведет себя во время погребальных обрядов. Например, человек не выглядит по-настоящему опечаленным, не наносит себе глубоких ран, не соблюдает правил траура — это серьезные основания для обвинений. В племени малгин, в Восточном Кимберли, за этим могут последовать проверка или испытание. Порошок, приготовленный из костей покойника, смешивают с диким медом и дают подозреваемому: если такой мед застревает у него в горле, значит, он виновен. В районе р. Дейли брат убитого мужчины может отрезать указательный палец правой руки трупа (руки, в которой держат копье) и положить его в дупло дерева. За подозреваемым наблюдают: если указательный палец его правой руки сжимается или искривляется, то других доказательств не требуется.

Экспедиции мести организуют, насколько можно судить, не часто. В Центральной Австралии, на северо-западе Южной Австралии и в центре восточной части Западной Австралии они не так широко практикуются, как в ряде районов Арнемленда [Уорнер, 1937—1958; см. также главу IX]. В районах, названных первыми, могут не мстить в течение многих недель или даже месяцев. И очень много внимания здесь уделяют выбору участников экспедиции мщения, а также обрядовой подготовке [Элькин, 1954, с. 311].

Даже во время эмоционального подъема вся жизнь аборигенов протекает согласно традициям и требованиям общепринятого поведения. Любая дезорганизация, например вызванная чьей-либо смертью, может быть допущена лишь на какое-то время, но контроль осуществляется даже и тогда.

* * *

Различные типы погребальных обрядов, практикующихся у австралийских аборигенов, свидетельствуют о вере в загробную жизнь, вернее, о вере в продолжение жизни после смерти. Смерть рассматривают как временный период, после чего человек переходит в другую жизнь, похожую на ту, которую он вел на земле. Нередко аборигены считают, что в человеке живет не один дух, а несколько и все они продолжают существовать после его смерти. Один дух умершего, или одна часть его духовной сущности, может бродить где-то поблизости и доставлять неприятности живым, другая — отправиться в Страну мертвых, третья — вселиться в женщину и родиться вновь в виде ребенка, четвер-

тая — приобщиться к Миру сновидений и великим мифическим предкам.

Этот переход в другую жизнь, в другой мир как бы олицетворяется символической смертью и последующим возрождением, представляющими религиозную сущность обрядов инициации. Это как бы подготовка к настоящей, физической смерти и к последующему духовному перерождению.

Аборигены сознают противоположность жизни и смерти, и все же они не хотят и не могут поверить, что человек перестает существовать совершенно и навсегда, что находит отражение в представлениях об оставшихся или ушедших духах, о различных обликах, которые могут принимать духи мертвых, и т. п. Людям, которые были близко связаны с умершим, трудно расстаться с его телом, их влечет к его останкам, к его могиле. Женщина с о-вов Гоулберн, считающая предпочтительным оставлять труп на платформе, чем закапывать в землю, дает этому следующее объяснение: «На дереве чище, чем под землей, и, кроме того, мы можем иногда возвращаться и смотреть на них».

Стремление сохранить связь, контакт с умершими проявляется в многочисленных обычаях; например, люди носят за собой кости или вещи умершего. Похоронив человека, люди продолжают заботиться о его духе: кладут возле могилы пищу и предметы, которые, как они думают, могут понадобиться духу. Строят над могилой хижины, кладут в могилу или рядом с ней изображения близких умершего, чтобы «дух его не чувствовал себя одиноким». И вместе с тем люди боятся духов мертвых и стремятся предотвратить их появление среди живых. Так, аборигены племени гунвинггу затыкают уши и ноздри у трупа мягкой древесной корой («чтобы он перестал думать о нас и ушел от нас навсегда») и имеют соответствующий местный термин для умершего — «он (или она), кто находится далеко». Вдова моется после смерти мужа, чтобы ни одна капля его пота не осталась на ней. И все ритуальные очищения направлены на то, чтобы ликвидировать следы соприкосновений, контактов с тем, кто умер, потому что мертвый опасен для живых. Только знахарь может вступать в контакт с мертвым и его духом без опасений.

Во всех погребальных обрядах проявляется антагонизм между жизнью и смертью, люди коллективно утверждают свой статус: живые важнее мертвых. Сложные и длительные погребальные обряды выражают не преувеличенный интерес к смерти, а огромное значение, которое аборигены придают жизни.

СТРАНА МЕРТВЫХ

Нгурундери, мифический герой аборигенов нижнего течения Муррея (см. главу VI), после долгих странствований по земле ушел вместе со своими детьми на запад [Мейер и Тэплин — см.: Вудс, 1879, с. 55—62, 200—201, 205—206]. Один из детей

потерялся. Тогда он бросил копье с привязанной к нему веревкой в ту сторону, где, как он полагал, должен был находиться его сын: мальчик схватил веревку, а отец притянул его к себе. С тех пор сыновья Нгурундери бросают эту веревку духам умерших аборигенов района Энкауинтер и нижнего течения Муррея, и те таким образом находят дорогу к Стране мертвых. Плачущий дух предстает перед Нгурундери, и тот определяет ему место, где он теперь будет жить. «Если слезы текут только из одного глаза, это означает, что у него на земле осталась одна жена, если из обоих — две. Если из одного глаза слезы перестали течь, а из второго текут, это значит, что у него остались три жены, и т. д. Нгурундери предоставляет ему новых жен в соответствующем количестве. В присутствии Нгурундери старики становятся молодыми». В других вариантах мифа, перед тем как уйти на небо (*вайерукар*), Нгурундери сказал людям: «Я пойду первым, а вы идите за мной». И нырнул в море у западного побережья о-ва Кенгуру, чтобы очистить себя от старой жизни [Берндт К., 1940, с. 182]. Поэтому духи умерших идут дорогой Нгурундери, ненадолго останавливаясь на о-ве Кенгуру, где очищают себя перед тем, как подняться на небо, к Нгурундери. Погребальные платформы в этом районе имеют форму плота, который, как говорят, духи используют, когда уходят с материка на о-в Кенгуру.

Духи мертвых прыгают с восточного склона горы Кулангата [Мэтьюс, 1899, с. 5, 30—35]. Невидимое дерево поднимается оттуда к Стране мертвых. Поднимаясь по нему, дух должен пройти несколько испытаний, и большинство из них огнем, прежде чем он окончательно поселится в потустороннем мире вместе с духами родственников, умерших раньше.

В большей части Восточной Австралии, а также в районах, расположенных западнее и северо-западнее, считают, что дух мертвого уходит на небо, где живет вместе с мифическими существами-созидателями. Хауитт [1904, с. 434—442] приводит несколько примеров. Аборигены племени виимбайо, занимавшего область слияния рек Дарлинг и Муррей в Виктории, верили, что дух уходит на небо по определенной дороге. Аборигены нгариго рассказывали, что духи умерших уходят на небо и там встречают Дарамулуна или Байами (см. главу VI).

Аборигены вурадьери и соседних племен считают, что дух после смерти по веревке поднимается в Небесный мир Байами, *Вантангангура*, местопребывание тотемических существ и предков [Берндт Р., 1947]. Духи проникают туда через узкую щель, так же как это делали мифические существа в самом начале. Эта щель находится между двумя стенами, которые раздвигаются лишь на время. По обе стороны щели сидят два охранника — Мужчина-Луна и Женщина-Солнце. Пенис Луны настолько длинен, что он обернут вокруг его талии; у Солнца длинный клинтор, который закрывает огонь — источник солнечных лучей и

дневного света. Если дух не испугается и войдет, то его встречают два предка-мужчины — Нгинтунгинту и Гунабаба. Они задают ему различные вопросы, но если он хочет попасть в Небесный мир, то должен молчать; затем они танцуют перед ним с поднятыми пенисами и исполняют смешные песни, но дух не должен ни смеяться, ни даже улыбаться глазами. Если дух успешно пройдет это испытание, то к нему приближаются женщины и танцуют перед ним эротические танцы, и снова он должен оставаться неподвижным. (Так рассказывают колдуны и знахари о своем «посещении» Небесного мира.) Позднее дух встречается Байами и его жену Гуригуду.

Аборигены племени вурадьери считают, что в каждом человеке заключены два духа. Один — *варангун*, безобидный, который и попадает в Небесный мир. Второй — *дьир*, злой, ведет независимое существование, он может влиять на *варангун* и участвует в посвящении знахарей. Хауитт [1904, с. 438—439] рассказывает о духах племен кулин и вотьо, поднимающихся на небо по «лучам заходящего солнца». С точки зрения аборигенов племени камиларои, дух всходит к созвездия Млечного Пути, называемые Майанба, что означает «Бесконечная вода или река». На р. Херберт, в Северо-Восточном Квинсленде, считают, что духи мертвых поднимаются на небо по Млечному Пути [Хауитт, 1904, с. 431]. В племени диери верят, что у каждого человека три духа или души и один или одна из них уходит на небо. По представлениям аборигенов восточной части Кимберли, как пишет Каберри [1939, с. 210—211], «Страна мертвых находится на западе». Духи «периодически возвращаются в родную землю, к своим могилам или пещерам, где были спрятаны их кости». На о-вах Мелвилл и Батерст аборигены думают, что духи умерших, *мобадиди*, возвращаются в места своего рождения к различным тотемическим центрам, где они живут сообществами почти так же, как и обычные люди [Маунтфорд, 1958, с. 61—63]. Умершее дитя считается *мобадиди* в течение погребального периода, а затем, войдя в свою прежнюю мать для того, чтобы родиться снова, становится *будабуда*. Взрослые, однако, пишет Маунтфорд, после смерти снова становятся детьми или молодыми людьми. (Вполне возможно, хотя Маунтфорд определенно и не говорит этого, что, по представлениям аборигенов, и духи взрослых также рождаются заново маленькими детьми.)

У аборигенов племени гунвинггу считают, что дух уходит в Небесный мир, который иногда называют Манидьярангмад [Берндт Р. и К., 1951, с. 107—108]. Там дух встречается могущественное существо Гунмалнг, или Маргидьбу, которое старается выбить ему средний зуб. Если из десны идет кровь, то Гунмалнг отправляет дух обратно к его телу, которое оживает. Если человек действительно умер, кровь из десны не идет. Тогда дух направляется дальше, в Манидьярангмад, по специальной дороге; за духом неотступно следует белый попугай. Жена духа, охра-

няющего дорогу в Страну мертвых, услышав крик попугая, узнает, что прибыл новый дух. Ей очень жаль его, поэтому она отвлекает внимание мужа и дает духу возможность проскользнуть внутрь. Затем дух подходит к большой группе духов, которые едят рыбу; при виде нового духа они начинают причитать. Недалеко находится еще один страж, он спит. Он слышит их причитания и спрашивает, что случилось, но они отвечают, что оплакивают рыбу. Охранник снова засыпает. Если бы он узнал, что пришел новый дух, то отрубил бы ему ноги. В конце концов дух подходит к реке и зовет лодку. Если дух — мужчина, то перевозчик подгоняет старую лодку и бьет духа всю дорогу, пока они не достигнут противоположного берега — Страны мертвых. Если дух — женщина, перевозчик подгоняет хорошую, новую лодку, осторожно поднимает духа-женщину и сажает в лодку; через реку гребет медленно и не бьет ее, потому что ждет от нее вознаграждения. На противоположном берегу дух находит большую стоянку.

По представлениям аборигенов племени маунг, дух мертвого уходит в биллабонг, носящий название Андьому, недалеко от того места, где сейчас находится миссионерская станция. Там дух ждет лодку, которая должна доставить его на о-в Северный Гоулберн. Бредя по берегу острова, дух подходит к двум огромным песчаным холмам: один — для мужчин, второй — для женщин. Он взбирается на один из них и, повернувшись лицом к о-ву Вулурумбу, находящемуся далеко в море, кричит: «Мы здесь!» Великан по имени Юмбарба (иногда отождествляемый с Падающей Звездой), услышав крик, подгоняет свою лодку с лежащей в ней боевой палицей. Если дух — мужчина, он сажает его в лодку и бьет всю дорогу, если женщина, он обращается с ней нежно, ждет вознаграждения. После смерти человека его дух становится молодым, независимо от того, в каком возрасте умер человек.

В других рассказах о духах мертвых, бытующих в племенах маунг и гунвинггу, говорится о том, что некоторые духи остаются жить в родных местах. Представления о духах нечетки и неопределенны. Согласно многим обрядам и связанным с ними заклинаниям, дух мертвого возвращается к родной земле, к священным источникам и тотемическим центрам, с которыми он был связан при жизни. Бродячие духи, не поселившиеся нигде, бывают разными. Они злые или потенциально злые, как все другие (нечеловеческие) духи, населяющие те места, где живут аборигены: никогда нельзя знать заранее, как они будут себя вести. Существует несколько названий таких духов. Одно из них у гунвинггу — *мами* — иногда употребляют и по отношению к духам, не связанным с людьми, но так могут называть и труп. Часто говорят, что духи пахнут так же, как разлагающиеся трупы. И хотя представления об их внешнем виде расходятся, во многих случаях они считаются похожими на скелет с небольшим количе-

ством мяса (если оно вообще осталось) на нем. Поэтому нельзя предсказать поступки духов и нельзя с ними ни о чем договориться; у них ничего не осталось — ни органов, ни мозгов. Новые духи, духи тех, кто умер недавно, наиболее опасны, потому что, как говорят, они сильно противятся переходу в новое состояние. Больше всего таких духов раздражает вид людей, которые веселятся, собравшись вместе, а также мужчина, имеющий половые сношения со своей женой. В приступе ревности они пытаются уничтожить такую пару, замуровать в пещере или сжечь.

Представления аборигенов Северо-Восточного Арнемленда во многом сходны с представлениями гунвинггу и маунг, но только здесь считается, что у каждой половины есть своя собственная Страна мертвых. Дух человека после смерти, как говорят аборигены Арнемленда, принимает три облика, или делится на три части. Один из них возвращается в свой тотемический центр, где выжидает момента родиться заново. Второй — *могвой*, бродячий дух, он скитается в родных местах покойного, нередко подстраивает всякие козни живым и подшучивает над ними. А третий дух, или третья его часть, отправляется в Страну мертвых и присоединяется к мифическим существам-созидателям и живущим там другим духам. Уорнер [1937—1958, с. 280—281] пишет, что духи недавно умерших, по представлениям аборигенов, присутствуют на обрядах *дьюнггавон* (см. главу IV). Как замечает Уорнер, с духами женщин происходит то же, что и с духами мужчин.

Для аборигенов половины *йиридя* Страной мертвых является Баду — собирательное имя нескольких островов Торрессова пролива и южного побережья Новой Гвинеи [Берндт Р., 1948b]. В нескольких вариантах рассказов упоминается Мадилнга — неопознанный остров, находящийся северо-восточнее о-вов Уэссел. Это, по понятиям аборигенов, земля с большим населением, с кокосовыми пальмами, пресной водой и коралловыми рифами вокруг. Существа, живущие там, наблюдают за духами мертвых. Эти существа имеют много имен. Одно из них — женщина — зовется Дуридури, а также Гилуру, Вурамала и Бабайили. Она ассоциируется с черепахой, а ее тело, разрисованное символами облаков, раздуто от переедания. Кроме того, известны существа Гулдана (Култана), муж и жена, каждый, в свою очередь, имеет несколько имен, они разводят большие костры на о-ве Мадилнга, чтобы привлечь духов вновь умерших. Муж, когда он не наблюдает за странствующими духами, охотится в болоте среди мангровых зарослей, а его жена ищет пищу, собирает яйца птиц в джунглях и вообще проводит свое время в джунглях, окаймляющих берег.

Страной мертвых у аборигенов половины *дуа* считается о-в Бралгу, который посетили Сестры Дьянггавул по пути на материк [Берндт Р., 1952a]. Там живет ряд мифических существ половины *дуа*, устраивающих испытания каждому новому духу перед тем, как окончательно принять в свой мир. Нгаунг, изгото-

витель весел, перевозит вновь прибывшего духа через пролив на о-в Бралгу. На острове духи танцуют и посылают Утренние Звезды в различные районы Арнемленда. Они используют длинные шесты со связками перьев и шарами из перьев чаек, которые символизируют звезды; их действия имитируются людьми в погребальном обряде Утренней Звезды, устраиваемом в половине *дуа* (см. главу X). Каждую ночь духи посылают свои звезды, прикрепленные к концам веревок, за которые они потом вытягивают их обратно, когда становится светло. Когда духи танцуют, на о-ве Бралгу от их топота поднимаются тучи пыли и образуются облака, которые движутся по направлению к матерiku. Достигнув о-ва Бралгу, дух умершего должен расплатиться с перевозчиком. Затем он идет по тропе, около которой растет болотный ямс: им питаются местные духи. Птица *биргбирг*, дрофа, наблюдающая за новыми духами, оповещает местных стражей, которые готовятся принять и подвергнуть испытаниям вновь прибывшего. Проверяют его зубы, чтобы убедиться в том, что один удален, а также носовую перегородку — есть ли там отверстие. Если нет, его возвращают назад. Ему угрожают копьями, и он должен пройти сквозь строй духов с копьями, не дрогнув, а два духа-женщины, копавшие ямс, оставляют свою работу и стараются соблазнить его. Наконец после разных приключений он присоединяется к другим духам и мифическим существам.

Во многих группах аборигенов Австралии бытуют рассказы о живых людях, которые сумели побывать в Стране мертвых. В нижнем течении Муррея, в Южной Австралии, рассказывали о Красном Мужчине, которого так называли потому, что его после смерти окрасили красной охрой. Его положили на платформу, под которой горел костер, но на следующий день он ожил и рассказал о своем путешествии в обиталище Нгурундери. Хауитт [1904, с. 436] приводит еще один пример. Знахари, как считается, время от времени посещают Страну мертвых [Элькин, 1945]. Уорнер [1937—1958, с. 524—528] приводит историю о том, как мужчина по имени Ялнгура, из Восточного Арнемленда, посетил Бралгу. Мы слышали этот же рассказ и в Йиркала в 1946 г., и на о-ве Элко в 1961 г. Вкратце эта история такова.

Однажды на землю рядом с сидящим Ялнгура упал лист ямса, принесенный ветром с Бралгу. Увидев его, Ялнгура решил отправиться в Страну мертвых. Он сделал лодку и собрался в путь, предупредив жен и детей, куда он отправляется. Он начал свой путь от о-ва Бремер и через несколько дней, хорошо поработав веслами, достиг о-ва Бралгу. Взяв корзину и особую копьеметалку цилиндрической формы с бахромой из человеческих волос на одном конце (впервые такую копьеметалку сделали духи этого острова), он отправился бродить по острову. Духи увидели его и приветствовали как друга; птица перелетела ему дорогу и позвала его на родном языке. Они дали ему поесть корни ямса. Когда он закончил трапезу, они дали ему палки для отбивания ритма, и он пел, а они танцевали. Затем они предоставили ему трех девушек-духов, и он спал с ними. Духи предложили показать ему Утренние Звезды и то, как они посылают их в небо. Однако старая женщина, которая прятала их в корзине, отказалась показать их ему. Ялнгура несколько раз просил ее об этом и наконец убедил,

прибегнув к помощи магической песни. Она вынула связи перьев, шары и веревки и показала ему. Он узнал их: они были такими же, как те, которые использовались в обрядах Утренней Звезды у него дома, и он исполнил песни Утренней Звезды. Пока он пел, старая женщина рассылала шары-«звезды» в разные места материка, а Ялнгура называл одно за другим эти места. Наконец, когда стало светло, она потянула веревки обратно и уложила «звезды» в корзину. Он собрался вернуться домой. Старая женщина обещала ему продолжать посылать шары, а он — вернуться в Страну мертвых вместе с женой и детьми. Девушки-духи, которые были его женами в Стране мертвых, провожали его и плакали. Он отплыл в своей лодке, полной вещей, которые духи подарили ему. Наконец он прибыл на родной берег, где его ждала семья. В этот вечер он выбрал одну из своих жен и совершил с ней половой акт, но во время его он сломал спину и умер. Говорят, что его спина ослабла оттого, что ему пришлось слишком много грести веслами, а жены-духи, оставшиеся в Стране мертвых, взяли к себе его дух.

ПЕРЕХОД ИЗ ОДНОЙ ЖИЗНИ В ДРУГУЮ

Хотя представления о Стране мертвых сходны у большинства групп аборигенов, имеются также и различия в их понятиях о потусторонней жизни. Страну мертвых помещают либо на небе, либо на западе, либо на острове, либо в каком-нибудь другом месте. Нередко представляют, что духи умерших живут вместе с великими мифическими существами или предками. Или же они возвращаются к своим тотемическим центрам. Это поверье особенно характерно для племен Центральной Австралии, независимо от того, верят они во множественность духов человека или нет. Штрелов [1947, с. 42—46] предполагает, что для аборигена из племени аранда «смерть — последняя великая катастрофа, которая ведет к полному разрушению его тела и духа». Аборигены западной группы аранда считают, что «дух умершего уходит в северный океан, на остров мертвых, и в конце концов уничтожается молнией во время грозы». Штрелов подчеркивает, что у аборигенов аранда «нет надежды на будущую жизнь». Тем не менее каждый человек фактически является воплощением определенно-го тотемического существа; смерть означает разрушение материального тела, но не духа, который возвращается туда, откуда когда-то вышел. Он неуничтожим, как и сами тотемические существа. Хотя в мифах эти последние бывали иногда «убиты» или «умирали», их духи не погибли: они оставались частью Вечного сновидения, к которому принадлежат также и люди. Что касается аборигенов аранда, то они верят в некую вечную духовную сущность, заключенную в священной *чуринге*, которой обладает каждый человек. По представлениям аборигенов племени бидьяндьяра, дух умершего или часть его уходит к своему тотемическому центру ждать своего нового рождения.

У аборигенов отсутствуют представления о том, что хорошая загробная жизнь обеспечивается «хорошим» поведением в мире живых и, наоборот, за дурное поведение следует наказание в по-

тустороннем мире. Моральный аспект отсутствует в их понятиях о загробном мире. Правда, в некоторых рассказах аборигенов о потусторонней жизни говорится о жестоком обращении с духами мертвых, но, как правило, это жестокое обращение обусловлено не аморальным поведением человека при жизни (нарушением норм взаимоотношений с другими людьми), а нарушением каких-либо обрядовых предписаний; например, у умершего не выбит передний зуб или кто-то из его родственников нарушил какое-то табу и т. п. Более того, несмотря на отдельные исключения, в целом существует вера в то, что духу нельзя повредить. У всех аборигенов Австралии понятие Вечного сновидения является основой представлений об отношениях человека с его социальным и естественным окружением. Смысл человеческого существования аборигены видят не в одном только коротком периоде земной жизни человека. Они считают жизнь и мир вечными: все повторяется в неизменной, раз и навсегда установленной последовательности.

АБОРИГЕНЫ СЕГОДНЯ

ВЛИЯНИЕ ВНЕШНЕГО МИРА

Приход европейцев коренным образом изменил традиционную жизнь аборигенов почти во всех ее сферах: на сегодня ни одному сообществу аборигенов не удалось сохранить свою целостность и независимость. Были случаи открытого сопротивления влиянию извне, но сопротивление это было кратковременным. Со своей бедной техникой, примитивным оружием, примитивными стратегией и тактикой аборигены не могли противостоять пришельцам.

Причины их быстрого поражения следует искать не только в неравенстве сил, в их невежестве и в жестокости европейцев. Эти причины следует также искать в структуре и организации социальной жизни аборигенов и в их мировоззрении со свойственной ему, приносящей глубокое удовлетворение верой в неизменность мира, в его зависимость от великих мифических существ, в Вечное сновидение. Воздействие внешнего мира нанесло аборигенам жестокий удар. Происходившие события не укладывались в рамки того порядка жизни, физической и социальной, который был принят аборигенами раз и навсегда: это были события, которые нельзя было подвести ни под одну из известных категорий. Печальный опыт первых контактов не следует недооценивать. Почти повсюду в Австралии первых европейцев принимали за возвратившихся из потустороннего мира духов мертвых. Появление их было, может быть, пугающим и даже в какой-то мере невероятным, но его можно было приспособить к местным понятиям, объяснить на их основе, если только аборигены сразу же не «узнавали» в пришельце одного из своих умерших сородичей. Но такое отношение к европейцам быстро изменилось. Их вскоре стали называть злыми духами, чужаками, нечеловеческими существами и т. п.

Аборигены почти во всех отношениях были людьми консервативными. Известны, правда, случаи, особенно в северной части континента, когда обряды, песни, рассказы и т. д., так же как материальные предметы, передавались другим племенам. Но в целом связи коренных австралийцев с внешним миром были ограниченными и спорадическими. Даже принимая во внимание доевропейское влияние, которое испытали лишь немногие районы

Австралии, нельзя не признать, что аборигены в большинстве своем как в целом по стране, так и в отдельных сообществах были изолированы географически. А межплеменной обмен и межплеменные встречи не могли привести к каким-либо иным изменениям, кроме незначительных и очень медленных. Кроме того, следует отметить ограниченность экономических ресурсов, имевшихся в распоряжении аборигенов.

Все это, вместе взятое, и обусловило консерватизм аборигенов. Насколько нам известно, никто не стремился нарушать установленный порядок. Возникавшие порой протесты оставались протестами в рамках существующей системы и не преследовали цели изменить или уничтожить ее. Существовали общепринятые правила поведения и средства для умиротворения их нарушителей. Простой механизм общественного контроля вполне справлялся с теми задачами, которые перед ним стояли: поддерживал закон и порядок в традиционном обществе аборигенов; вооруженные столкновения между отдельными сообществами были довольно редки. Но этот механизм не был способен противостоять планомерному давлению со стороны сложного и высокоорганизованного общества, стремившегося или уничтожить аборигенов физически, или обратить их в христианскую веру, или же подчинить своим интересам путем прямой эксплуатации.

Члены сообществ аборигенов больше стремились к неизменному течению жизни и поддержанию традиции. Но когда они в результате контактов с европейцами столкнулись с иным образом жизни, иным подходом к ней, они были готовы принять все это, полагая, что новое принесет им ощутимую выгоду. И, насколько нам известно, на первых порах они воспринимали все привлекавшее их в европейской культуре без какого-либо намерения изменять свой образ жизни и свои представления. Они хотели одновременно иметь и то и другое, однако невозможность этого поняли, когда было уже слишком поздно. Аборигены ждали, что к ним будут относиться так же, как они сами относились бы к европейцам, окажись те на их месте, но вскоре они познали разочарование: им потребовалось совсем немного времени, чтобы понять, что у них совершенно иные представления о ценностях, чем у пришельцев.

В религиозной, политической, идеологической и экономической сферах деятельности — почти во всем проявилась полная несовместимость аборигенов и европейцев; возможностей для сближения между двумя народами не было почти никаких. И это становилось ясным и тем и другим по мере того, как контакты между ними ширились, распространялись и усиливались по всему континенту. В настоящее время признание этой несовместимости лежит в основе государственной политики, полной односторонней ассимиляции как в отдельных штатах, так и в Австралийском Союзе в целом.

Влияние европейской колонизации на традиционную жизнь аборигенов

Основание первого британского поселения в Порт-Джексоне в 1788 г. повлекло за собой целую цепь событий, имевших далеко идущие последствия. То, что Элькин [1951; 1954] называет процессом «ограбления и истребления аборигенов», происходит с тех пор, как европейцы или австрало-европейцы стали расширять свои границы, осваивая и используя природные богатства страны.

Отдельные путешественники посетили Австралию еще до этого решающего шага. Например, Дампир, очутившийся в 1688 г. на северо-западном побережье со своим потерпевшим крушение судном «Сигнет», оставил для потомства записи своих неблагоприятных впечатлений о тех аборигенах, с которыми ему довелось там встретиться. Некоторое время спустя, в конце XVI в., голландцы и португальцы «открыли» северную часть Австралии [Берндт Р. и К., 1954; Харт и Пиллинг, 1960]. Вплоть до начала XIX столетия португальцы с о-ва Тимор совершали рейды на о-в Мелвилл с целью захвата рабов, в первую очередь мальчиков и молодых мужчин [Харт и Пиллинг, 1960, с. 97—100]. Флиндерс [1814], чей корабль стоял на якоре в 1803 г. на Малайском рейде, у побережья п-ова Арнемленд, вблизи о-ва Элко, встретил флотилию малайских прау из Ост-Индии под командованием капитана Побассоо — первое доказательство того, что аборигены уже тогда имели контакты с внешним миром.

В то же время существует широко распространенное мнение, что до прихода европейцев аборигены жили в полной изоляции на своем континенте. В целом это справедливо для большей части Австралии. Только несколько районов, таких, как п-ова Кейп-Йорк и Арнемленд, в частности восточная и, может быть, северо-западная часть последнего, имели более или менее регулярные контакты с неевропейцами. В отношении п-ова Арнемленд это замечание является особенно важным, так как имеются сведения, что вначале баджини, а позднее макассары и буги с о-ва Сулавеси основывали здесь свои поселения, в которых жили по несколько лет. Их интерес к этой стране и ее людям имел чисто экономический характер. Макассары выменивали у аборигенов трепангов, перламутр, черепахи панцири и лес на одежду, рис, табак, ножи, сладости. Аборигены научились делать большие, выдолбленные из бревна лодки для плавания по морю, ковать из железа ножи, наконечники для копий и топоры, играть в азартные карточные игры. Эти навыки они не утратили и после того, как макассары окончательно покинули Австралийский континент. Керамика, например, не привилась у аборигенов: она не была нужна им для приготовления пищи, а для переноски воды у них имелись другие сосуды. Но они использовали железо, добывая гвозди из деревянных обломков, которые прибывал к берегу прилив, и переплавляя их на ножи и копья с плоскими и заострен-

ными законечниками. Иногда аборигены на какое-то время снова вступали в контакты с макассарами и выходили с ними в море на их лодках (прау), а некоторые макасары оставались навсегда среди аборигенов, женившись на местных женщинах [Берндт Р. и К., 1954]. На п-ове Арнемленд некоторые аборигены прослеживают свои родственные связи с женщинами, которые хотя и жили здесь, будучи замужем за макассарами, но, как говорят, первоначально были похищены макассарами в других районах полуострова, например в Борролула и за р. Ропер. Еще одно вещественное доказательство пребывания здесь пришельцев — ритуальные принадлежности, такие, как могильные столбы и фигуры *вураму*. Воспоминания о пребывании макасаров в Арнемленде нашли отражение в песнях и ряде обрядовых действий, а также в историях, представляемых в лицах. Не все пришельцы были мусульманами. Некоторые из них, вероятно, были представителями языческих племен Сулавеси и близлежащих островов. Несколько поселений на побережье носят малайские названия, считается, что здесь макасары приносили жертвы духам. Известно также, что малайцы привозили с собой араку. В конце каждого торгового сезона, перед тем как прау возвращались домой, устраивались церемонии с распитием араки, которые впоследствии превратились в обыкновенные попойки.

После Флиндерса другие европейцы стали исследовать побережье п-ова Арнемленд и проявили интерес к тому, что увозили малайские торговцы. Была основана таможня. Макасары воспротивились этому нововведению: торговля, которая продолжалась такое длительное время, была их собственным делом. По мере того как европейцы старались использовать побережье в собственных интересах, настаивая на своих преимущественных правах, отношения между аборигенами и макассарами ухудшались, и в конце концов последним вообще было запрещено появляться здесь. Некоторые аборигены Восточного Арнемленда еще помнят последних макасаров, которые порвали торговые отношения с аборигенами и ушли с принадлежавшей им по праву торговой территории, принужденные к этому европейцами. Люди старшего поколения, оглядываясь назад, называют макасарский период золотым веком, но для молодого поколения он не представляет никакого интереса: теперь молодежь окружена новыми вещами, привлекающими ее внимание. Но помимо рассказов о баджини и макасарах, а также о «лодках духов» с людьми на борту, прибываемых время от времени морскими течениями к берегам Арнемленда, аборигены восточной части полуострова с удовольствием вспоминают о потерпевших крушение лодках и судах, которые они грабили. До конца 30-х годов нашего века о них шла слава как о свирепых и непокорных людях. Их традиционные способы ведения войны были нетипичны для аборигенов (см. главу IX). В западной части полуострова происходили вооруженные столкновения с китайцами — торговцами лесом, а также

с японцами; но в основном с японцами — искателями жемчуга соприкасались аборигены Восточного Арнемленда: вплоть до 30-х годов здесь имели место случаи убийств как японцев, так и европейцев. Позже в этих местах были основаны миссии.

В связи с тем что аборигены восточной части п-ова Арнемленд и до появления европейцев уже были подвержены влиянию иноземцев, они находились в лучшем положении, чем аборигены других районов Австралии, за исключением, может быть, п-ова Кейп-Йорк. У них был опыт встреч с людьми, не похожими на них самих, людьми с другим мировоззрением и иными стандартами поведения. Поэтому они не приняли европейцев за возвратившихся духов мертвых. Контакт с внешним миром не имел для них катастрофических последствий, как это случилось в южных районах, а поскольку здесь не было попыток установления политического контроля, аборигены смогли приспособиться, сопротивляясь одним сторонам иноземного влияния и принимая другие. И, более того, когда в 1931 г. п-ов Арнемленд был объявлен резервацией аборигенов, миссия методистов, основавшая цепь станций вдоль северного побережья, в отличие от церковного общества миссионеров в Оэипелли на западе и на о-ве Грут-Айленд на востоке добросовестно старалась основывать свою деятельность на традиционной культуре аборигенов, вместо того чтобы уничтожать ее, а также изучала местные языки и считалась со взглядами местного населения [Берндт К., 1961b]. Все это привело к тому, что здесь аборигены смогли сохранить значительную часть своей традиционной культуры в течение более длительного периода, чем в других районах.

Несмотря на тот факт, что их традиционная жизнь претерпела кое-какие изменения в результате контактов, мы можем тем не менее рассматривать ее как жизнь аборигенов, а не европейцев. Даже во время второй мировой войны, когда аборигенам Арнемленда пришлось войти в тесный контакт с военнослужащими, они сохранили свои независимые взгляды и сознание того, что они сами могут установить, насколько далеко зайдет их сотрудничество с белыми.

Эта своего рода подготовленность очень помогала им до недавнего времени, но сегодня положение изменилось коренным образом. В 30-е годы они еще могли думать, что сами управляют своими делами. Теперь они понимают, что в действительности все не так. Это явилось одной из причин движения аборигенов на о-ве Элко, имевшего целью способствовать более тесному сближению традиционного образа жизни аборигенов и нового, европейского [Берндт Р., 1962a].

В целом иноземцев, с которыми аборигенам приходилось контактировать, можно условно разделить на три категории: это представители администрации, включая полицейских, миссионеры, среди которых не последнее место занимали уроженцы о-вов Фиджи, принадлежавшие к английской методистской церкви,

и частные лица, в основном торговцы. Большинство неевропейцев — китайцы, японцы, индонезийцы, включая малайцев на северо-западном побережье, «афганцы» в центральных районах и, возможно, островитяне Южных морей в Квинсленде — подпадают под последнюю категорию. Многие из этих чужеземцев способствовали изменению жизни аборигенов, с которыми они сталкивались. Одни из них делали это умышленно: хотели обратить их в христианскую веру, сделать из них цивилизованных людей, т. е. людей, подобных европейцам; если бы они могли, то изменили бы и их внешний облик. Другие же имели сугубо практические цели. Они просто хотели что-то получить от аборигенов независимо от того, как это скажется впоследствии на их жизни. Третьи полагали, что аборигенов следует поместить в резервации и предоставить их самим себе, но таких оказалось незначительное меньшинство.

Сам факт, что европейцы решили поселиться на этом континенте, означал, что аборигены не смогут продолжать здесь жить по ранее установленным законам.

Европейским поселенцам нужна была земля. И так как аборигены не обрабатывали землю и не имели постоянных поселений, пришельцы не понимали или не придавали значения тому, что землей *действительно* владели, что она была занята и что ее использовали, хотя и не в полном соответствии с представлениями европейцев. Вопрос о правах аборигенов на землю вряд ли интересовал пришельцев. Было подписано несколько договоров наподобие тех, что заключались, например, в Новой Зеландии и Северной Америке. Так называемый Батманский договор об использовании двух больших участков земли вокруг Порт-Филлипа в Виктории был не чем иным, как «образцом неприкрытого надувательства» [Фокскрофт, 1941, с. 32—38]; существуют и другие аналогичные примеры. Аборигены были земледержателями и землевладельцами в самом широком смысле этого слова. Для новых австралийцев, которые вытеснили их, земля была источником благосостояния, средством к жизни, залогом благополучия и стабильности. Тем же она была и для аборигенов, но они использовали ее совершенно иначе: они были полукочевниками и не делили эту землю на участки, принадлежащие отдельным лицам. Поэтому их собственность на землю не признавалась. Другими словами, большинство из них потеряли свою единственную ценность, а кто не потерял ее, кто до сих пор живет в резервациях, те фактически живут там только из милости. Более того, из-за существовавших тесных связей определенной территории с определенными религиозными обрядами отчуждение земель означало большую потерю, чем просто потеря экономическая.

Отношение аборигенов к земле оказалось вне понимания европейцев. Христианство, которое европейцы привезли с собой, не было связано с землей. Они не могли провести параллелей между отношением христиан к святой земле, земле Нового за-

вета, и отношением аборигенов к их священным тотемическим центрам, потому что для большинства европейцев религия аборигенов была набором анимистических поверий, от которых, по их мнению, следовало бы избавиться при первой возможности. Они создавали скотоводческие хозяйства в местах священных тотемических центров аборигенов, священные источники и водоемы превращали в водоной для скота, а самих аборигенов часто просто прогоняли прочь. Одни группы аборигенов оказывали сопротивление, другие мирились в надежде на какое-то вознаграждение за лишения, остальные уходили в глубь страны, на территории соседних племен. При этом, разумеется, их священные обряды прерывались. Правда, это не сопровождалось утратой самих обрядов, их можно было проводить и в другом месте при условии, что группа, практиковавшая их, сохраняла сплоченность и продолжала верить в их силу. Но оба условия были также подвержены разрушительному влиянию контактов с европейцами.

Далее, традиционно вся система организации власти, как внутри сообщества, так и в отношениях между отдельными обществами, зависела от возможности старших мужчин осуществлять контроль над молодежью (см. главу IX). Контакты с иноземцами и здесь оказали свое влияние: произошел раскол между поколениями, возникло расхождение во взглядах, к тому же урон, который был нанесен традиционным церемониям и священным обрядам, подорвал влияние стариков. В скотоводческих или овцеводческих хозяйствах этот процесс не был столь интенсивным, как в поселениях при миссиях. До тех пор, пока аборигены делали то, что им говорили, и не надоедали белым поселенцам, последних не особенно интересовала их внутренняя жизнь. Если церемонии проводились вне фермы и не мешали аборигенам хорошо работать, им обычно не запрещали их. Не было также прямых попыток пресечь обряды на моральном или религиозном основании. Многие из скотоводов жестоко обращались с аборигенами и эксплуатировали их как могли, но, как правило, не вмешивались в их обрядовую жизнь, хотя с течением времени их действия косвенно повлияли и на нее. Миссионеры, наоборот, редко подвергали аборигенов физическому насилию и зачастую руководствовались самыми лучшими намерениями, но и они неизбежно подрывали те основы, на которых зиждилась жизнь аборигенов.

Миссии и миссионеры сильно отличались и отличаются друг от друга как по своим убеждениям, так и по своей деятельности. Некоторые миссионеры в прошлом стремились полностью уничтожить культуру аборигенов, вплоть до того, что с помощью полиции разоряли стоянки, где проводились инициации. Они преподносили традиционную практику и верования аборигенов как дьявольское наваждение, неминуемо ведущее в ад, к вечным мукам. Они выступали даже против пения на стоянках [см.: Берндт Р. и К., 1951—1952]. Бок о бок с такими экстремист-

скими поступками идут и другие действия, которые осуществляются с большей или меньшей жестокостью: насильственное отделение детей и запрещение или ограничение встреч с родителями; вмешательство в брачные обычаи; подрыв авторитета пожилых людей, например пресечение попыток стариков оказывать влияние на молодежь или даже открытое высмеивание их; выставление священных вещей на осмеяние и показ детям или женщинам предметов, которые не только священны, но в соответствии с традицией являются секретными и для части взрослых мужчин. В противоположность этому существуют миссионеры, которые сообразно идеалам гуманизма пытаются основывать свою деятельность на местной культуре, использовать ее возможности вместо огульного утверждения, что таковых нет, изучают местный язык и в целом стремятся понять внутренний мир аборигенов.

Не говоря уже о миссиях, самого присутствия европейцев на этой земле было достаточно, чтобы изменить весь уклад жизни аборигенов, и избежать этого было невозможно. С одними племенами это произошло через много лет, с другими — довольно быстро. Поскольку европейцы не сразу заселили весь материк, весьма многочисленная группа аборигенов какое-то время могла продолжать жить согласно традиции. Но это оказалось не более чем отсрочкой. Сейчас уже совершенно ясно, что все аборигены неизбежно будут вынуждены отказаться от своего традиционного наследия, это только вопрос времени, а та жизнь, которую вели они и их предки, станет лишь воспоминанием.

На первых порах вокруг южных поселений и в «приграничных» районах взаимоотношения белых и аборигенов были относительно бесконтрольными и оставались такими в течение длительного времени и в некоторых районах севера. Постепенно миссионеры, а также служащие правительственных учреждений, занимавшиеся улучшением жизненных условий аборигенов, стали добиваться некоторого эффекта. Жестокое обращение и насилие прекратились, за исключением нескольких небольших отдаленных и изолированных мест. В конце концов появились признаки того, что между двумя народами могут быть добрые отношения. Но хотя отношение к аборигенам менялось к лучшему, взаимодействие белых и аборигенов, этот фактически односторонний процесс, вело к уничтожению всей культуры аборигенов и их социальной жизни. Теперь рассмотрим этот процесс под другим углом зрения и более детально.

Ассимиляция

Главной особенностью первых контактов между аборигенами и европейцами, где бы и когда бы они ни происходили, было то огромное значение, которое придавалось различиям между ними. У аборигенов южной части континента не сохранилось

воспоминаний о первых взаимоотношениях с пришельцами, за исключением небольшого числа устных рассказов. В литературе встречаются упоминания о реакции отдельных аборигенов на первых европейцев. Но сами европейцы откровенно пишут о своих первых, чаще всего неблагоприятных впечатлениях об аборигенах [Хэзлак, 1942; Турнбал, 1948].

Причины такого отношения коренились отчасти в особенностях того времени, когда основывались первые поселения. Христианские идеалы были отодвинуты на второй план материализованными представлениями о прогрессе, стремлением к приумножению собственности и к материальному благополучию. Ситуация сложилась довольно сложная: европейцам тогда была свойственна меньшая терпимость, чем теперь, они были менее склонны сомневаться и считаться с возражениями. Конечно, были и исключения [Флэнаган, 1888; Хейгарт, 1850; Массари, 1861 и др.]. Европейские поселенцы со своим сложившимся представлением о том, какими должны быть поведение человека и его образ жизни, не считали аборигенов людьми. Аборигены были так не похожи на них: имели более темный цвет кожи, не носили одежду, вели полукочевой образ жизни, не обрабатывали землю, не имели материальных ценностей и, очевидно, не слишком ценили и то, что имели. Аборигены совершенно не стремились к накоплению имущества. А европейские поселенцы, хорошо сознававшие, что представляет собой собственность и благополучие, даже когда сами владели очень немногим или не имели ничего, привыкли именно с точки зрения материальной обеспеченности оценивать положение и заслуги других, и отношение аборигенов к материальным ценностям было им совершенно непонятно. Одного этого было вполне достаточно, чтобы аборигены низко пали в глазах поселенцев.

Конечно, свою роль здесь сыграл и элемент рационализма: поселенцам было легче овладеть страной, относясь к аборигенам как к людям низшего сорта. Как сказал один из поселенцев в 1892 г., «для Западной Австралии и для Австралии в целом наступит счастливый день, когда исчезнут аборигены и кенгуру... и здесь следует отбросить плаксивую сентиментальность. Пришло время для решительных, правильных и плодотворных мер, которые следует осуществлять твердой рукой» [см.: Хэзлак, 1942, с. 192]. Такое отношение не было чем-то экстраординарным, и оно далеко не редкость даже сегодня.

Культура аборигенов не была ориентирована на материальное благосостояние. В их культуре были совершенно иные ценности, незаметные на первый взгляд посторонним или людям, привыкшим судить о других по внешнему виду. Аборигены концентрировали свое внимание на отношениях между людьми и на отношениях человека к окружающей природе.

Население континента было малочисленным, а отдельные сообщества аборигенов невелики, поэтому взаимоотношения людей

строились главным образом на личной основе. Определяющим в социальных отношениях аборигенов были родственные связи и связи людей с общинной территорией. Но люди, создавшие новую нацию, и не помышляли строить свой социальный мир подобным образом. Родство для пришельцев являлось личным делом, относилось лишь к домашней сфере и никак не было связано со всем обществом. Отношения между отдельными людьми вне семьи носили в значительной мере безличный характер. Многое из того, что аборигены считали само собой разумеющимся, было не только незнакомо, но и неприемлемо для пришельцев: классификационная система родства с ее распространением первичных терминов («отец», «мать», «брат», «сестра») на большой круг лиц за пределами семьи; признание заместителей родителей; многоженство; ограничение брачного выбора в соответствии с установленными правилами; заключение соглашений о браках младенцев и детей; роль родственников в выборе партнеров и устройстве брака; отсутствие разработанных свадебных обрядов и т. д. Все это резко контрастировало с тем, что впоследствии получило название австралийского образа жизни, приспособленного к австралийским условиям.

Не будем останавливаться на сравнениях или контрастах, относящихся к истории контактов аборигенов и белых. Важно отметить, что фундаментальное сходство между аборигенами и европейцами как представителями человечества заслонялось такими разительными культурными различиями, что столкновение этих двух культур с течением времени привело к разрушительным последствиям. Аборигены не могли быть поработаны народом, так не похожим на них самих. Они стали изгнанниками на своей собственной земле, вернее, на той земле, которая была их собственной. Они не могли вернуться к своему привычному образу жизни. С ростом европейских поселений даже очертания рельефа, который аборигены так хорошо знали, становились для них неизвестными. По мере того как их мир рушился и они обращались за помощью к тем самым пришельцам, которые были причиной этого, их зависимость, особенно экономическая, усиливалась. Это еще более укрепило у пришельцев сложившееся ранее представление об аборигенах как о людях низшего сорта. Образовался порочный круг.

Энергичные и проворные в традиционной обстановке (само их существование зависело от этих качеств), аборигены в новой ситуации были обвинены в прирожденной лени и склонности к безделью. Поселив их в стационарных лагерях и насильно нарядив в плохую и поношенную одежду, которую они не умели ни носить, ни стирать, европейцы приписали аборигенам неопрятность как природное качество. Об аборигенах, которые держали в памяти и передавали из поколения в поколение длиннейшие родословные, многочисленные и разнообразные мифы и песни, а также «естественную историю», необходимую им для повседнев-

ной жизни, европейцы говорили как о людях, не способных быть долго внимательными и сосредоточенными. Ритм повседневной жизни аборигенов был основан на способе счета времени, обусловленном последовательностью явлений природы (движение солнца и луны, смена времен года), а не на строгом хронологическом отсчете, и поэтому их объявили недоразвитыми, лишенными чувства времени. Аборигенов, выдержанных и терпеливых во время охоты и религиозных церемоний, беспрекословно выполнявших свои экономические и социальные обязанности, стали обвинять в том, что они безответственны и отлынивают от работы.

Это укоренившиеся штампы, широко распространенные повсюду, и их трудно изжить. Несмотря на большое количество примеров, свидетельствующих об обратном, многие англо-австралийцы продолжают отстаивать ту точку зрения, что эти «свойства» аборигенов не зависят от условий жизни, а всегда существовали как их расовые или национальные черты и могут проявиться в любой момент.

Только незначительная часть распространенного в Австралии фольклора об аборигенах основывается на знании и понимании их традиционной жизни. В целом же это смесь полуправды и искажений, основанная на предубеждениях и конфликтных ситуациях, которые возникли в условиях контактов с белыми, когда аборигены, с точки зрения европейцев, плохо себя проявили.

Такое отношение к аборигенам сохранилось и по сей день, хотя и не в столь резкой форме. Зачастую аборигены отдаленных районов недостаточно хорошо знали английский язык, чтобы понимать, что им и о них говорят. Нередко они лишь догадывались о значении ругательств и непристойностей, и именно это быстрее всего воспринимали из речи белых. Овладение в большей или меньшей степени английским языком помогло аборигенам понять, в каком унижительном положении они находятся. Но даже там, где первые контакты произошли несколько поколений назад и заявления о недоразвитости и дурных чертах аборигенов формулируются более мягко, сохраняются предубеждения против них, которые сказываются в поведении некоторых людей.

Теперь мы склонны рассматривать каждого аборигена как полноправного члена общества, заботиться о его здоровье, образовании, предоставлении работы и об общем благосостоянии всех аборигенов, но один вопрос, возникший при первых поселенцах, все еще не решен. Можем ли мы жить бок о бок в добром соседстве с народом, чей образ жизни радикально отличается от нашего? Возможны ли подобные различия в одном обществе, в одной небольшой нации? Вопрос, естественно, не формулировался именно так, но он тем не менее был поставлен самой жизнью, и в нем была суть проблемы, которая беспокоит нас и сегодня.

Ответ на этот вопрос в действительности всегда был однозначен, несмотря на существование противоположных взглядов и даже активной оппозиции. Было некоторое колебание относитель-

но той формы, в которой этот вопрос должен решаться, но это было, в сущности, то самое решение, которое теперь реализуется и отчетливо выступает в отношении англо-австралийцев не только к аборигенам, но также и к иммигрантам, составляющим меньшинство населения. Начнем с того, что в форме безоговорочного приговора, не подлежащего обсуждению, принималось мнение, что единственная надежда аборигенов на будущее — в европеизации, что было бы бесчеловечно и недальновидно предоставить их самим себе, особенно теперь, когда первые контакты уже произошли. Иногда, правда, высказывались сомнения в том, что это действительно лучший выход из положения для аборигенов и что их самостоятельная жизнь в удалении от населенных англо-австралийцами мест невозможна. Но в настоящее время приговор «неизбежная европеизация» произносится с таким убеждением, что не допускает никаких возражений. Он преподносится как необходимый для блага аборигенов, для интересов страны в целом. В настоящее время, когда так много внимания уделяется созданию австралийской нации как единого народа, идея многонационального общества или нескольких отдельных национальных обществ на одном континенте стала менее приемлемой, чем раньше. Официальное мнение на этот счет после окончания второй мировой войны стало более жестким, а меры для достижения национального единообразия в стране соответственно более интенсивными.

В ранний период существования европейских поселений, когда ставились те же задачи, по крайней мере подспудно, главный источник трудностей заключался в том же: как надлежит поступать с аборигенами.

Было два подхода к решению этой задачи. Первый предлагали люди, которые не соприкасались непосредственно с аборигенами, а оценивали ситуацию со стороны. Им легче было рассмотреть различные способы действий, предлагать, что следовало или чего не следовало предпринимать в сложившихся обстоятельствах, критически относиться к ошибкам. В настоящее время, оглядываясь назад без всякой личной заинтересованности, мы можем шире взглянуть на те конкретные события и проблемы. Сегодня мы больше знаем как об аборигенах, так и о нашем обществе, знаем уже, что ожидает полукочевой народ с присваивающим хозяйством, если он войдет в контакт с несравненно более многочисленными и сильными иммигрантами. Точно так же, когда управление осуществлялось департаментом по делам колоний в Лондоне, официальным лицам не составляло труда издавать инструкции об охране прав аборигенов, о предоставлении им всех прав британских подданных. В большинстве своем авторы этих инструкций никогда не видели аборигенов и были настолько далеки от Австралии, имея в виду и физическое расстояние, и осведомленность о тех конкретных условиях, в которых приходилось жить и действовать первопоселенцам, что их предписания каза-

лись нереальными людям, находившимся в непосредственных контактах с аборигенами. И именно эти последние стихийно выработали второй подход к разрешению задачи, как поступать с аборигенами. Проблемы, которые вставали перед первопоселенцами изо дня в день, были, с их точки зрения, обычно более существенными, чем идеалы гуманизма. Их поведение большей частью определялось этими трудностями, постоянной необходимостью принимать быстрые решения и незамедлительно действовать. В этой ситуации преобладало стремление достигать цели кратчайшими путями, хотя где-то на заднем плане могли существовать и альтруистические представления.

В первое время не было твердой политики в отношении аборигенов и не было никого, кто занимался бы этим вопросом в целом, учитывая как гуманистические идеалы, так и практические нужды всех групп местного населения. Общественные науки, включая антропологию, были развиты плохо и ничем не могли помочь. Записи о первых контактах европейцев с аборигенами свидетельствуют о грубых ошибках, промахах и насилии. Период между 1840 и 1880 гг. был, как назвал его Элькин [1951; 1954], периодом «столкновений», а за «столкновениями» следовало или шло параллельно с ними «умиротворение силой». Наиболее хорошо известными примерами являются «восстание» 1842—1844 гг. в Новом Южном Уэльсе [Флэнаган, 1888, с. 130—154] и «сражение пиньярра» в 1835 г. в Западной Австралии [Хэзлак, 1942, с. 50; Кроули, 1960, с. 30]. Имеются и другие примеры, не делающие чести европейцам: это первое столкновение между жителями о-ва Тасмания и европейцами в 1803 г. и «вытеснение черных» в 1830 г., когда колонисты пытались истребить все коренное население острова [Мелвилл, 1851, с. 364—368]. Последний из аборигенов Тасмании, насчитывавших во время появления европейцев на острове несколько тысяч, умер в 1876 г. Мелвилл [1851, с. 345] приводит цифру «почти двадцать тысяч»; Тёрнбалл [1948, с. 5] пишет, что «максимально на острове было восемь тысяч и минимально — семьсот человек». Аналогичные события, но в меньших масштабах происходили в каждом штате. Число аборигенов в штате Виктория за 1835—1839 гг. сократилось на две или три тысячи человек [Фокскрофт, 1941, с. 53]. В Квинсленде «жестокие убийства совершались с обеих сторон» [Блейкли, 1961, с. 74]. В некоторых районах Южной Австралии [Берндт Р. и К., 1951—1952], Западной Австралии и Северной Территории столкновения продолжались вплоть до начала 40-х годов нашего века. Все это ни для кого не секрет, но такие факты нельзя оставить без внимания.

Процесс ограбления и истребления коренного населения, который начался с появлением европейцев в Австралии, все еще не закончен. Особенно быстро он происходит на юге континента, где в основном обосновывались пришельцы, так как местность и климат здесь наиболее благоприятны. В сообщениях о том, что

произошло в этих местах, хотя и отличающихся деталями, заключены те же самые сведения о столкновениях.

В 1834 г. из Перта были получены сообщения о спаивании аборигенов европейцами и связях белых поселенцев с аборигенами; в 1842 г. — о венерических болезнях среди аборигенов; в 1857 г. — о росте пьянства среди них и о половых связях между каторжниками и местными женщинами, мужьям которых платили спиртными напитками [Хэзлак, 1942, с. 22]. Хейгарт [1850, с. 102] говорит об «отдельных жалких аборигенах, которых можно встретить на улицах Сиднея», о «состоянии деморализации, в котором они оказались», и сценах около «публичных домов». Ланселот [1853, с. 205] пишет, что аборигены, чьи стоянки находились вблизи Аделаиды, занимались к колонистам лесорубами и носильщиками. По его словам, они устраивали шумные *коррбори*, были лишены чувства стыда, попрошайничали и много курили, «коверкали английский язык» и с удовольствием повторяли ругательства и непристойности, хижины их были «грязны» и т. д. Комментарии подобного рода можно отнести и к описаниям других районов. Условия, в которых оказались аборигены, совершенно лишили их возможности сохранить свою традиционную жизнь. Занесенные европейцами болезни также сказались на аборигенах. Где бы ни селились европейцы, повсюду аборигены в округе начинали вымирать. Иногда на их место приходили другие, но и им была уготована та же участь.

Коренное население страны уменьшилось численно, происходили и другие изменения, а сохранившиеся аборигены начали перенимать некоторые черты европейского образа жизни, по крайней мере поверхностно. Стало расти число людей смешанной расы, детей отцов-европейцев или других иностранцев и матерей-аборигенок. Этот процесс охватил всю южную часть континента, уничтожая «аборигенность» как в физическом, так и в культурном смысле; и то и другое вело к увеличению сходства с европейцами. Параллельно с уменьшением числа чистокровных аборигенов и исчезновением их культуры шло увеличение числа метисов, а также быстрое усвоение аборигенами австрало-европейского образа жизни.

Зачастую метисов не признают людьми полноценными ни европейцы, ни чистокровные аборигены. Метисы вынуждены жить обособленно и подвергаются определенной сегрегации. Лишь немногих из них, тех, кто обладает более светлой кожей, принимают в англо-австралийское общество, чаще всего это бывает в больших городах, где прошлое человека и его происхождение принимаются во внимание меньше, чем индивидуальные способности. Аборигены научились быть полукочевниками в новом и совершенно другом смысле — для индустриального общества тоже характерна мобильность: люди редко остаются навечно там, где родились, и немногие испытывают к одному месту большую привязанность, чем к другому. Аборигены научились также

новому виду экономической взаимозависимости, выходящей за рамки тесных личных отношений,— крупномасштабной взаимозависимости в обществе, где профессиональная специализация делает сотрудничество между составляющими это общество частями еще более интенсивным, а перспективу разлада в этой сфере особенно опасной.

В остальных частях континента, на севере и в районах, признанных европейцами менее привлекательными, положение тем не менее было идентичным. Земли, принадлежавшие аборигенам, были захвачены, их самих либо навсегда изгоняли, либо оставляли в их пользовании лишь небольшие участки. Даже там, где этого не случилось и аборигены в некоторой степени были защищены созданием изолированных резерваций, они сами тянулись к европейским поселениям, движимые любопытством или желанием иметь новую пищу и новые вещи. Так, в середине 40-х годов в Арнемленде большие группы аборигенов перемещались на запад, к Дарвину и другим поселениям, расположенным вдоль дороги, проходящей с севера на юг. Туда же в поисках нового на лодках или пешком прибывали люди из таких далеких мест, как, например, Йиркала. В частности, миссионерские станции методистской церкви, расположенные на побережье, обеспечивают некоторые экономические и социальные гарантии в форме предоставления работы, медицинской помощи, скупки различных предметов прикладного искусства, а также школ, обучение в которых намного улучшилось в послевоенный период. Миссии служат буфером между аборигенами и менее бескорыстным, зачастую менее дружелюбным внешним миром. Через них прививаются новые идеи, а также новые потребности, но миссии не всегда могут удовлетворить эти потребности. Очень часто именно с целью удовлетворить свои новые запросы, а не потому, что они умирают с голоду, и даже не потому, что их прельщает та свобода, которую, как им может показаться, сулит новая обстановка, люди покидают насиженные места и уходят из поселений при миссиях в города.

Города привлекали аборигенов тем, что там они могли иметь какой-то заработок, наблюдать жизнь европейцев, вступать с ними в более близкий контакт; там они могли употреблять более разнообразную пищу, а также не чувствовать себя связанными по рукам и ногам родственными обязательствами, могли выбирать себе любовных или брачных партнеров по собственному желанию. Кроме того, в городах они могли участвовать в азартных карточных играх и употреблять спиртные напитки, хотя бы доставая их исподтишка, что также играло немаловажную роль для людей, покидающих миссионерские станции, где все это запрещено. Там, где традиционный образ жизни прерван или постепенно исчезает, образуется такой психологический и культурный вакуум, который нелегко заполнить чем-то полезным, обучением или работой, даже когда создаются необходимые для этого усло-

вия. И теперь незанятость и праздность аборигенов представляют одну из труднейших проблем.

В центральной части континента и на севере его аборигены сами покинули свои «племенные» территории. Это перемещение было почти столь же вынужденным, как и насильственное переселение. Правда, здесь оставалась иллюзия свободного выбора, которая сразу исчезала, как только они попадали в тюрьму или (главным образом в прошлом) в лепрозорий. Сегодня большие резервации аборигенов в центре континента, на юге, в Западной Австралии, а также на Северной Территории почти опустели. Люди ушли оттуда на запад, в Уилуну, Лавертон, Калгурли — к югу от трансконтинентальной железнодорожной магистрали. Некоторые ушли на восток, в Уднадатту, хотя предпринимались попытки помешать этому перемещению. К западу от Уднадатты скотоводческие и овцеводческие станции тянутся до самого хребта Эверард. Организация поселения при миссии Эрнабелла должна была воспрепятствовать переселению аборигенов, ведущих традиционный образ жизни, из районов Масгрейв и хребта Петерман на эти скотоводческие станции и далее, в города. Этим преследовались две цели: во-первых, оградить аборигенов от вредных влияний, которым они могли подвергнуться в тех местах, а во-вторых, оградить поселенцев от аборигенов, которые охотятся на скот, устраивают стоянки вокруг источников воды и ломают мельницы, чтобы добыть металлы для наконечников копий. Но миссии Эриабелла это передвижение остановить полностью не удалось. Поэтому правительство предприняло дополнительные меры более репрессивного характера. Время от времени еще несколько лет назад полиция, размещенная в Уднадатте и патрулирующая район, устраивала облавы на аборигенов, пришедших из буша, и отправляла их обратно в центральную резервацию. В настоящее время демаркационная линия между станциями и «людьми из буша» почти исчезает. Иногда так называемые «люди из буша» насовсем поселяются на скотоводческих станциях или же становятся «приходящими», т. е. часть года работают на станции, а остальное время проводят в буше, однако большинство из них уже оседает вокруг станций или других центров.

На пути передвижения на юг из центральной резервации к трансконтинентальной железнодорожной магистрали аборигены не встречали никаких препятствий. До того, как была создана база Маралинга — между хребтами Масгрейв и Петерман на севере и трансконтинентальной железнодорожной магистралью на юге, там не было поселений европейцев, за исключением восточных и западных районов. Спорадически появлявшиеся путешественники-европейцы не захватывали племенные территории, не оскверняли священные места и не уничтожали животных и растения, которыми питаются аборигены. Аборигенов не вынуждали покидать свои земли и ничем не приманивали их, тем не менее они оставили свою территорию и пришли к европейцам.

Трансконтинентальная железнодорожная магистраль и заброшенная теперь миссионерская станция в Улдеа, очевидно, сильно привлекали людей, живших в этой равнинной местности, поросшей спинафлексом, и в горных районах Центральной Австралии, а местные племена, рассеянные или вымершие, не оказали им никакого сопротивления.

Большинство аборигенов не собиралось отказываться от своего традиционного образа жизни. Им просто хотелось чего-то нового, чего-то необычного — экзотических товаров, комфорта, предметов роскоши. Они не представляли себе, к чему это может привести. Больше всего их привлекала пища. Когда они увидели, что в поселениях европейцев можно доставать еду, затрачивая при этом несравненно меньше усилий, чем в традиционных условиях, они стали селиться вблизи них. Привычка жить на подачки европейцев и проституция коренным образом изменили их культурный облик. Аборигены теперь старались устраиваться так, чтобы получать интересующие их вещи, еду, табак и т. д. с минимумом труда. Они быстро привыкали к такой жизни и уже редко возвращались к прежним способам добывания пищи. Теперь у них появились новые потребности, которые не могли быть удовлетворены в традиционных условиях. Их стоянки стали располагаться вокруг поселений, где они могли иметь какие-то случайные заработки. Постепенно такая жизнь стала больше их устраивать.

Однако традиционная жизнь полностью не угасла. Аборигены Западной пустыни, так же как и ряда других центральных и северных районов континента, продолжают отправлять многие из обрядов, даже потеряв свою экономическую и политическую независимость. Но теперь основное их внимание сосредоточилось на другом. Даже для тех немногих, кто сознательно сопротивляется влиянию европейских поселений и старается сохранить свой традиционный образ жизни, мир тоже изменился. В западной части континента «люди пустыни» дали новое направление традиционным верованиям и идеям. Например, в районе Мерчисон, где давно уже существуют европейские поселения, аборигены все еще рассматривают «закон пустыни» как силу, с которой необходимо считаться. Вокруг Порт-Хедленда, так же как и к северу от р. Фицрой, религиозные обряды и вера во вредоносную магию, распространённые в «пустыне», все еще сохраняют свое значение для аборигенов, которые уже давно взяли за «образец для подражания» австрало-европейцев или других пришельцев, живущих вокруг них.

За пределами больших и маленьких городов помимо миссий скотоводческие и овцеводческие станции были, вероятно, основными местами контакта почти с самого начала колонизации. Они различаются, конечно, по размеру, состоятельности, организации производства, способу управления (владелец живет постоянно или наезжает время от времени, или же во главе стоит управляющий, доверенное лицо компании, которая находится на юге)

и, конечно, не в меньшей мере по своим взаимоотношениям с аборигенами. Но здесь нас интересует скорее общая картина, чем конкретные ситуации.

Общение между белыми поселенцами и аборигенами, земли которых заняли европейцы, на удаленных станциях, в малонаселенных районах страны часто имело печальные последствия. Если в густо заселенных англо-австралийцами районах были официальные лица, в чьи обязанности входило поддерживать закон и охранять аборигенов от насилий (как бы на практике далеко они ни отходили от идеалов справедливости), то в отдаленных районах либо такого официального контроля не было совсем, либо забота о благополучии аборигенов была далеко не главной обязанностью местной администрации. И то, что европейских поселенцев было мало и они были разбросаны, не облегчало участи аборигенов: обширные территории были заняты огромными стадами скота. По мере того как скот занимал земли аборигенов, уничтожая их растительную пищу, вытесняя животных, на которых они охотились, и монополизировав источники воды, аборигены лишались средств к существованию. Тогда они начинали грабить станции, нападать на поселенцев или охотиться на скот, а поселенцы отвечали им насилием. Это была война, имевшая малые масштабы, как все вооруженные столкновения с аборигенами: небольшие группы совершали налеты на поселенцев, а последние принимали меры, чтобы положить этому конец раз и навсегда. Так появились карательные, или «умиротворительные», экспедиции. Это печальные страницы истории Австралии. В некоторых районах атмосфера ожесточенной враждебности продолжает существовать и по сей день в форме выкристаллизовавшихся в памяти рассказов о кровопролитных столкновениях, а места, где происходили массовые избиения и даже убийства, — памятники жестокой истории для сегодняшних аборигенов, а зачастую и для метисов.

В самых изолированных районах, особенно в крупных землевладениях, складывалась ситуация, очень напоминающая обстановку в феодальных поместьях: сюзерен с окружающими его крепостными, над которыми он имел почти абсолютную власть. Аборигенов, были ли они постоянными работниками или просто зависимыми, «прихлебателями», только терпели. Они не владели ни хижинами, в которых жили, ни землей, на которой те были построены, у них не было никаких прав, а иногда их даже продавали или передавали вместе с имуществом. Их жизнь полностью зависела от новых владельцев земли — ненадежное положение, когда нет или почти нет препятствий для жестокого обращения и нет никаких прав. Среди поселенцев встречались и гуманные люди, но их было меньшинство. Но благодаря одной из самых характерных особенностей своей культуры, хорошо служившей им в традиционной обстановке, а именно тому, что аборигены никогда не пытались изменить свое окружение, ни природ-

ное, ни социальное, а просто стремились максимально использовать его, они быстро приспособились к этим условиям: научились быть покорными и терпеть всякое унижение. Наиболее строптивых, не желающих знать своего места, быстро «обучали», как себя вести, или изгоняли, «отправляли обратно в буш» как «дурных черных» и таким образом лишали материальных благ, которые уже сделались для них необходимыми. Такие изгнания служили предупреждением для других непокорных. Для большинства владельцев, управляющих, пастухов и т. д., работавших на станциях, это казалось единственной мерой наказания. Другие тонко играли на взаимных нуждах, которые связывали их с аборигенами: потребности скотоводов в рабочей силе и потребности аборигенов в продуктах и вещах, усугубленные тем обстоятельством, что многим аборигенам, которые не хотели уходить на территорию других групп, некуда было деться.

Как правило, белые женщины не пытались облегчить положение аборигенов на станциях. Многие европейские женщины, точно так же как и мужчины, видели в грубом обращении проявление твердости и считали, что иногда это необходимо. Однако постепенно, с увеличением числа белых женщин на станциях, ситуация становилась менее напряженной. Требуя для себя больших удобств, они тем самым способствовали налаживанию связей с внешним миром, и соответственно появлялось больше возможностей для осуществления контроля извне над местными делами. Благодаря созданным семьям, сложились нормальные отношения на станциях и, следовательно, сократились (хотя и не ликвидировались) половые связи между белыми мужчинами и женщинами-аборигенками, которые в этих районах были широко распространены и фактически не преследовались. Очень редко такие отношения имели в своей основе настоящее чувство. Чаще всего это были откровенные сделки, которые процветали, потому что стремление аборигенов получать европейские вещи и пищу, включая мясо, превышало их возможности удовлетворять его другими способами, например работой, а кроме того, потому, что допущение определенных внебрачных связей в традиционной жизни аборигенов представляло собой лазейку, которой можно было воспользоваться. Часто это приводило к тому, что молодая женщина жила одновременно со своим мужем-аборигеном и с белым мужчиной, который практически имел на нее больше прав, чем ее муж, благодаря огромной разнице в статусах этих мужчин.

Женщины-аборигенки, более понятливые, более покорные, скорее поддающиеся уговорам, являлись идеальными посредниками между своими соплеменниками-мужчинами и поселенцами. Мужчин-аборигенов европейцы зачастую держали на расстоянии. Особенно заметной посредническая роль аборигенок была в тех случаях, когда молодые женщины сожительствовали с поселенцами не столько по собственному желанию или из-за стремления иметь европейские товары, сколько потому, что этого требо-

вали их мужья, отцы или братья, угрожая им насилием или изгнанием. В то же время эти мужчины могли притворяться, что сопротивляются связям своих женщин с европейцами. Влияние белых женщин развивало дальше роль женщин-аборигенок как посредниц. В этом случае основной сферой их применения становится домашнее хозяйство, а половые связи с белыми мужчинами исключаются, и, хотя эта новая деятельность женщин-аборигенок не наносила ущерба их семейной жизни, как прежняя, она также способствовала изменению соотношения статусов мужчин и женщин в сообществах аборигенов. Вообще, в условиях контактов с европейцами женщины-аборигенки имели больше возможностей по сравнению со своими соплеменниками-мужчинами добиться высокого положения, нанимаясь на работу, сожительствуя с белыми мужчинами, а иногда и вступая в брак с представителями привилегированного населения.

Частично благодаря сдвигам в отношении к аборигенам внутри страны, частично благодаря международному общественному мнению условия на этих станциях постепенно изменялись. В то же время традиционные представления и деятельность аборигенов уступают место тому, что приходит как европейское. Центр интересов аборигенов переместился со стоянки и священной земли на станции, а через них — в более широкое общество. Подобное перемещение фокуса интересов происходит и у аборигенов, живущих на правительственных и миссионерских станциях как на промежуточных пунктах или полустанках на пути европеизации.

Элькин [1951, с. 164—186] охарактеризовал этот процесс как серию фаз, ведущих к ассимиляции, но процесс медленный и преисполненный трудностей. Его последствия противоречивы и различны в зависимости от местных условий и особенностей, характерных для каждого периода времени. Отрицательные последствия — это пауперизм, депопуляция, нравственная деградация, ожесточение аборигенов. Те немногие аборигены, которые пытаются вернуть обратно добрые старые времена, лишний раз убеждаются в том, что невозможно воссоздать заново ту жизнь, которую вели их предки. Если бы даже этот традиционный образ жизни можно было вернуть, современным аборигенам, живущим в ином окружении, с другими взглядами и стремлениями, нелегко было бы вести его. Некоторые аборигены пытаются частично или полностью игнорировать навязываемые им новшества. Петри говорит об отдельных группах аборигенов Западной Австралии, которые пытались отказаться от европейского образа жизни, особенно от образа жизни станций. Известны случаи, когда аборигены пытались найти избавление от бедствий повседневной жизни в религиозно-мистической деятельности, такой, которую Ломмель [1950] называет «культом отчаяния» (например, *гурангара*, в Кимберли). Элькин [1951, с. 177] упоминает движение аборигенов северного побережья Нового Южного Уэльса, которые объ-

явили свою религию равноценной христианству и пытались возродить свой язык.

Примером действий аборигенов, имеющих положительный характер, является кооператив Пиндан, организованный в районе Порт-Хедленда, в Западной Австралии. Его члены, аборигены или метисы, занимаются главным образом добычей угля, который сбывают в южных районах [см.: Уилсон Дж., 1962; Уилсон К., 1961]. Вся их деятельность носит коллективный характер. Они сами заботятся об укреплении своего экономического положения, используя европейские методы хозяйствования. Детям они стремятся дать такое же образование, какое получают дети англо-австралийцев. В то же время свои социальные отношения они строят в значительной мере на традиционной основе. В социальной организации они используют систему секций, а также родственные и локальные связи. Их ритуальный и церемониальный комплекс включает в себя ревниво охраняемые секретно-священные предметы и т. д. И хотя в настоящее время кооператив раскололся на две группы, одной из которых руководит белый австралиец (его вмешательство и явилось причиной раскола), аборигены обеих групп все еще делают попытки примирить отдельные черты европейской и своей, традиционной культуры и выработать на этой основе единый культурный комплекс.

В большой мере связанное с традиционной культурой аборигенов «движение приспособления» (adjustment) на о-ве Элко является примером борьбы аборигенов за сохранение своей собственной культуры и в то же время за то, чтобы иметь большую независимость и свободу принимать решения в делах, которые касаются непосредственно их.

В целом же большинство коренных австралийцев в настоящее время становятся похожими на аборигенов юга, которые отличаются от европейцев лишь внешним обликом. Организации, непосредственно отвечающие за благосостояние аборигенов, стараются вовлечь их в англо-австралийское общество, и не только для того, чтобы оградить аборигенов от проявлений расовой дискриминации, но и для того, чтобы ликвидировать те черты, которые указывают на их аборигенное происхождение.

Почти все, кого мы называем аборигенами, вовлечены в процесс, ведущий к ассимиляции. Ближе всех к этому аборигены, живущие в крупных промышленных центрах и больших городах. Лишь немногие имеют сколько-нибудь правильное представление о традициях своего народа. При этом в большинстве своем аборигены поставлены в невыгодное положение дискриминационным законодательством, плохо воспитаны и плохо обучены. Они живут в полутрущобах бок о бок с другими австралийцами, стоящими на самой низкой ступени социально-экономической лестницы. До недавнего времени абориген мог добиться формального предоставления ему права гражданства как особой привилегии, только разорвав свои связи с соплеменниками и родственниками (кроме

членов его собственной семьи). Но именно расовая дискриминация и тяжелые условия жизни заставляют аборигенов противиться тому давлению, которое на них оказывают с целью добиться их окончательной культурной ассимиляции [Берндт Р., 1961а, с. 39—42].

* * *

Большая часть того, что было описано в этой книге, уже не существует, недоступна для наблюдения, а те остатки культуры аборигенов, которые еще существуют, претерпели значительную деформацию. Фактически уже нет таких групп аборигенов, которые не имели бы какого-либо контакта с европейцами, пусть через третьих лиц, если не прямых.

Аборигенов, которых мы называем традиционно ориентированными, с каждым годом становится все меньше. Вряд ли их наберется более 7 тыс., включая живущих в поселениях при миссиях. Как правило, в настоящее время все они более или менее регулярно имеют контакты с европейцами. На них оказывают значительное влияние силы, находящиеся вне их традиционного мира, но в повседневной жизни этот традиционный мир для них более реален, чем все остальное. Трудно сказать, как долго сохранится такое положение вещей, но, судя по тем изменениям, которые произошли за последнее десятилетие, можно говорить лишь о небольшом периоде времени [см.: Штрелов, 1959; Берндт Р., 1959b]. Это не значит, что элементы традиционной культуры совершенно исчезнут из жизни аборигенов, но их традиционный образ жизни как целостная система, несомненно, прекратит свое существование.

И при всем своем желании мы не смогли бы сохранить его. В сложившихся условиях у программы «интеграции», выдвинутой в качестве альтернативы односторонней ассимиляции, нет никаких шансов на реализацию. Искусственные планы «интеграции», или «плюрализма», могли бы иметь успех, только если бы аборигены обладали определенной политической или по крайней мере экономической независимостью.

Несмотря на то что в настоящее время многие аборигены, а также метисы почти ничего не знают о своем прошлом, оно все еще играет значительную роль в их жизни. Все, что интересует современными аборигенами, трудностями, которые они переживают, и сложными проблемами, стоящими перед ними, и кто хочет помочь им, должен хорошо знать жизнь аборигенов до контактов с европейцами, изучить их ближайшее прошлое, их культурное наследие. Только обладая солидными знаниями такого рода, можно избежать всех тех ошибок, которые совершались и совершаются во множестве администрацией по делам аборигенов. Главное, что должен твердо знать и всегда помнить каждый, участвующий в принятии каких бы то ни было решений по делам аборигенов,— это то, что нельзя считать традиционный

образ жизни аборигенов хуже или лучше любого другого. Это образ жизни, который был оптимально приспособлен к условиям Австралии доевропейского периода. Изменение условий в Австралии неизбежно повлекло за собой изменение образа жизни коренных австралийцев. Но необходимо, чтобы при этом аборигены получали эффективную помощь, которая осуществлялась бы продуманно людьми, прошедшими специальную подготовку и получившими специальное образование.

- Адам, 1954.— A d a m L. Primitive Art. Pelican, London and Melbourne, 1954.
- Ангас, 1846—1847.— A n g a s G. F. South Australia Illustrated, 2 vol. folio. L., 1846—1847.
- Ангас, 1847.— A n g a s G. F. Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand. L. (vol. I—II), 1847.
- Антропологическое общество Западной Австралии, 1960.— Anthropological Society of Western Australia. A Preliminary Report of a survey being carried out by the Anthropological Society of Western Australia relevant to the preservation of Australian Aboriginal sites in W. A., Perth (typescript: mimeographed), 1960.
- Базедов, 1907.— B a s e d o w H. Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia.— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 31, 1907.
- Базедов, 1913.— B a s e d o w H. Notes on the Aborigines of Melville and Bathurst Islands.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. XLIII, 1913.
- Базедов, 1918.— B a s e d o w H. Narrative of an Expedition of Exploration in North-Western Australia.— «Transactions of the Royal Geographical Society of Australia, South Australian Branch». Vol. XVIII. Session 1916—1917. Adelaide, 1918.
- Базедов, 1925.— B a s e d o w H. The Australian Aboriginal. Preece. Adelaide, 1925.
- Базедов, 1927.— B a s e d o w H. Subincision and Kindred Rites of the Australian Aborigines.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. LVII, 1927.
- Баррет и Кролл, 1943.— B a r r e t t C. and C r o l l R. H. Art of the Australian Aboriginal. Bread and Cheese Club. Melbourne, 1943.
- Берндт К., 1950a.— B e r n d t C. H. Women's Changing Ceremonies in Northern Australia. L'Homme, Hermann et Cie. P., 1950.
- Берндт К., 1950b.— B e r n d t C. H. Expressions of Grief Among Aboriginal Women.— «Oceania». 1950, vol. XX, № 4.
- Берндт К., 1951.— B e r n d t C. H. Some Figures of Speech and Oblique References in an Australian Language (Gunwinggu).— «Southwestern Journal of Anthropology». 1951, vol. 7, № 3.
- Берндт К., 1952.— B e r n d t C. H. A Drama of North — Eastern Arnhem Land.— «Oceania». 1952, vol. XXII, № 3.
- Берндт К., 1958.— B e r n d t C. H. [Review:] U. M c C o n n e l. Myths of the Mungkan.— «Oceania». 1958, vol. XXVIII, № 4.
- Берндт К., 1960.— B e r n d t C. H. The Concept of Primitive.— «Sociologus». 1960, vol. 10, № 1.
- Берндт К., 1961.— B e r n d t C. H. The Quest for Identity; the case of the Australian Aborigines.— «Oceania». 1961, vol. XXXII, № 1.
- Берндт К., 1961a.— B e r n d t C. H. Art and Aesthetic Expression, Conference on Aboriginal Studies. Canberra, May 1961; data paper, 1961.
- Берндт К., 1962.— B e r n d t C. H. The Arts of Life. An Australian Aboriginal Perspective.— «Westerly». 1962, vol. 1, № 2, 3.
- Берндт К., б. г.— B e r n d t C. H., n. d. Marriage in Aboriginal Australia (manuscript).

- Берндт Р., б. г.— Berndt C. H. Children's Stories from Western Arnhem Land (manuscript), n. d.
- Берндт Р. и Р., 1951.— Berndt C. and R. An Oenpelli Monologue: Culture Contact.— «Oceania». 1951, vol. XXII, № 1.
- Берндт Р., 1940a.— Berndt R. M. A Curlew and Owl Legend from the Narunga Tribe, South Australia.— «Oceania». 1940, vol. X, № 4.
- Берндт Р., 1940b.— Berndt R. M. Some Aspects of Jaralde Culture, South Australia.— «Oceania», 1940, vol. XI, № 2.
- Берндт Р., 1940c.— Berndt R. M. Aboriginal Sleeping Customs and Dreams, Ooldea, South Australia.— «Oceania». 1940, vol. X, № 3.
- Берндт Р., 1941.— Berndt R. M. The Bark Canoe of the Lower River Murray, South Australia.— «Mankind». 1941, vol. 3, № 1.
- Берндт Р., 1947.— Berndt R. M. Wuradjeri Magic and 'Clever Men'.— «Oceania». 1947, vol. XVII, № 1.
- Берндт Р., 1948a.— Berndt R. M. A Wonguri-Mandjikai Song Cycle of the Moon-Bone.— «Oceania». 1948, vol. XIX, № 1.
- Берндт Р., 1948b.— Berndt R. M. Badu, Islands of the Spirits.— «Oceania». 1948, vol. XIX, № 2.
- Берндт Р., 1951a.— Berndt R. M. Kunapipi. Cheshire. Melbourne, 1951.
- Берндт Р., 1951b.— Berndt R. M. Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land.— «Southwestern Journal of Anthropology». 1951, vol. 7, № 2.
- Берндт Р., 1951c.— Berndt R. M. Influence of European Culture on Australian Aborigines.— «Oceania». 1951, vol. XXI, № 3.
- Берндт Р., 1951d.— Berndt R. M. Aboriginal Ochre-Moulded Heads from Western Arnhem Land.— «Meanjin». 1951, vol. X, № 4.
- Берндт Р., 1952a.— Berndt R. M. Djanggawul. Routledge and Kegan Paul. L., 1952.
- Берндт Р., 1952b.— Berndt R. M. Subincision in a Non-Subincision Area.— «American Imago». 1952, vol. 8, № 2.
- Берндт Р., 1952c.— Berndt R. M. Circumcision in a Non-Circumcising Area.— «International Archives of Ethnography». 1952, vol. XLVI, № 2.
- Берндт Р., 1952d.— Berndt R. M. Surviving Influence of Mission Contact on the Daly River, Northern Territory of Australia.— «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft». 1952, vol. VIII, 2/3.
- Берндт Р., 1953.— Berndt R. M. A Day in the Life of a Dieri Man before Alien Contact.— «Anthropos». Vol. 48, 1953.
- Берндт Р., 1955.— Berndt R. M. 'Murgin' (Wulamba) Social Organization.— «American Anthropologist». 1955, vol. 57, № 1.
- Берндт Р., 1957.— Berndt R. M. In Reply to Radcliffe-Brown on Australian Local Organization.— «American Anthropologist». 1957, vol. 59, № 2.
- Берндт Р., 1958a.— Berndt R. M. The Mountford Volume on Arnhem Land Art, Myth and Symbolism: A Critical Review.— «Mankind». 1958, vol. 5, № 6.
- Берндт Р., 1958b.— Berndt R. M. Some Methodological Consideration in the Study of Australian Aboriginal Art.— «Oceania». 1958, vol. XXIX, № 1.
- Берндт Р., 1959a.— Berndt R. M. The Concept of 'The Tribe' in the Western Desert of Australia.— «Oceania». 1959, vol. XXX, № 2.
- Берндт Р., 1959b.— Berndt R. M. Areas of Research in Aboriginal Australia which demand Urgent Attention.— «Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research». Vienna, 1959, № 2.
- Берндт Р., 1959c.— Berndt R. M. Two Love Magic Objects from Laverton, Western Australia.— «Mankind», 1959, vol. 5, № 8.
- Берндт Р., 1960.— Berndt R. M. [Review:] C. W. M. Hart and A. R. Pilling. The Tiwi of North Australia.— «Oceania». 1960, vol. XXXI, № 2.
- Берндт Р., 1961a.— Berndt R. M. Problems of Assimilation in Australia.— «Sociologus». 1961, vol. II, № 1.
- Берндт Р., 1961b.— Berndt R. M. Surviving Groups with Minimum Association with Europeans, Conference on Aboriginal Studies. Canberra, May 1961; data paper 1961.

- Берндт Р., 1962a.— Berndt R. M. An Adjustment Movement in Arnhem Land, Cahiers de L'Homme. Mouton, Paris and The Hague, 1962.
- Берндт Р., 1962b.— Berndt R. M. Tribal Marriage in a Changing Social Order.— «Law Review». Vol. V. Perth, 1962.
- Берндт Р., 6. г.— Berndt R. M. Traditional Life of the Australian Aborigines.— «L'Encyclopédie de la Pléiade». P., [6. г.].
- Берндт Р., 6. г.— Berndt R. M. Marriage and the Family in North-Eastern Arnhem Land. Chapter for a volume on comparative family systems edited by M. F. Nimkoff, [6. г.].
- Берндт Р., 6. г.— Berndt R. M. The Wuradilagu Song Cycle of North-Eastern Arnhem Land. Chapter for a volume on mythology edited by M. Jacobs, [6. г.].
- Берндт Р., 6. г.— Berndt R. M. Love Songs of Arnhem Land (manuscript), [6. г.].
- Берндт Р., 6. г.— Berndt R. M. Daughters of the Sun (manuscript), [6. г.].
- Берндт Р., 1964.— Berndt R. M. (ed.) «Australian Aboriginal Art» (containing articles by A. P. Elkin, C. P. Mountford, F. D. McCarthy, T. G. H., Strehlow, J. A. Tuckson, R. M. Berndt). Sydney, 1964.
- Берндт Р. и К., 1942—1945.— Berndt R. M. and C. H. A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia.— «Oceania Bound Offprint». Sydney, 1945 («Oceania», 1942—1945, vol. XII, № 4; vol. XIII, № 1—4; vol. XIV, № 1—4; vol. XV, № 1—3).
- Берндт Р. и К., 1946 (1944—1946).— Berndt R. and C. Native Labour and Welfare in the Northern Territory, privately distributed manuscript. [Sydney], 1946 (1944—1946).
- Берндт Р. и К., 1946.— Berndt R. and C. The Eternal Ones of the Dream.— «Oceania». 1946, vol. XVII, № 1.
- Берндт Р. и К., 1948.— Berndt R. and C. Sacred Figures of Ancestral Beings of Arnhem Land.— «Oceania». 1948, vol. XVIII, № 4.
- Берндт Р. и К., 1949.— Berndt R. and C. Secular Figures of Northeastern Arnhem Land.— «American Anthropologist». 1949, vol. 51, № 2.
- Берндт Р. и К., 1950.— Berndt R. and C. Aboriginal Art in Central-Western Northern Territory.— «Meanjin». 1950, vol. IX, № 3.
- Берндт Р. и К., 1951a.— Berndt R. and C. «Sexual Behaviour in Western Arnhem Land». Viking Fund Publications in Anthropology, № 16. N. Y., 1951.
- Берндт Р. и К., 1951b.— Berndt R. and C. Discovery of Pottery in North-Eastern Arnhem Land.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. LXXVII, 1951.
- Берндт Р. и К., 1951c.— Berndt R. and C. The Concept of Abnormality in an Australian Aboriginal Society.— «Psychoanalysis and Culture». International Universities Press. N. Y., 1951.
- Берндт Р. и К., 1951—1952.— Berndt R. and C. From Black to White in South Australia. University of Chicago Press. Illinois. Cheshire. Melbourne, 1951—1952.
- Берндт Р. и К., 1952—1954.— Berndt R. and C. A Selection of Children's Songs from Ooldea, Western South Australia.— «Mankind». 1952—1954, vol. 4, № 9, 10, 12.
- Берндт Р. и К., 1952—1954.— Berndt R. and C. The First Australians, Ure Smith. Sydney, 1952—1954.
- Берндт Р. и К., 1954.— Berndt R. and C. Arnhem Land, Its History and Its People. Cheshire. Melbourne, 1954.
- Берндт Р. и К., 1957.— Berndt R. and C. Introduction to «Australian Aboriginal Art, Arnhem Land Paintings on Bark and Carved Human Figures», Western Australian Museum. Perth, 1957.
- Берндт Р. и К., 1964.— Berndt R. M. and Berndt C. H. (eds). Aboriginal Man in Australia: Festschrift to honour Emeritus Professor A. P. Elkin (Containing chapters by J. Bell, A. Capell, R. Fink, P. Hasluck, Trevor Jones, N. W. G. Macintosh, F. D. McCarthy, M. Meggitt, M. Reay, W. E. H. Stanner, T. G. H. Strehlow and R. M. and C. H. Berndt). Sydney, 1964.
- Берндт Р. и Джонстон, 1942.— Berndt R. and Johnston T. H. Death, Bu-

- rial, and Associated Ritual at Ooldea, South Australia.— «Oceania». 1942, vol. XII, № 3.
- Берндт Р. и Фогельзанг, 1941.— Berndt R. and Vogelsang T. The Initiation of Native Doctors, Dieri Tribe, South Australia.— «Records of the South Australian Museum». 1941, vol. VI, № 4.
- Бёрдселл, 1947.— Birdsell J. B. New Data on Racial Stratification in Australia.— «American Journal of Physical Anthropology». N. s. 1947, vol. 5, № 2.
- Бёрдселл, 1950.— Birdsell J. B. Some Implications of the Genetical Concept of Race in Terms of Spatial Analysis.— «Cold Springs Harbor Symposia Quantitative Biology». Vol. 15, 1950.
- Бёрдселл и Бойд, 1940.— Birdsell J. B. and Boyd W. C. Blood Groups in the Australian Aborigines.— «American Journal of Physical Anthropology». Vol. 27, 1940.
- Блейкли, 1961.— Bleakley J. W. The Aborigines of Australia. Jacaranda Press. Brisbane, 1961.
- Бойд, 1950.— Boyd W. C. Genetics and the Races of Man. An Introduction to Modern Physical Anthropology. Blackwell. Ox., 1950.
- Бредшоу, 1892.— Bredshaw J. Notes on a recent trip to Prince Regent's River, Kimberley District, Western Australia.— «Transactions of the Royal Geographical Society of Australia». Vol. 9. [Melbourne], 1892.
- Бэйтс, 1938.— Bates D. The Passing of the Aborigines. Murray. Melbourne and London, 1938 (1949).
- Вагнер, 1937.— Wagner K. The Craniology of the Oceanic Races.— «Norske Videnskaps — «Academie, Math. Nat. Klasse». 1, 1937.
- Вормс, 1940.— Worms E. A. Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger Nord-Westaustralischen Stämme in Fünfzig Legenden.— «Annali Lateranensi». Vol. IV, 1940.
- Вормс, 1942a.— Worms E. A. Die Goranara-Feier im Australischen Kimberley.— «Annali Lateranensi». Vol. VI, 1942.
- Вормс, 1942b.— Worms E. A. Sense of Smell of the Australian Aborigines. A Psychological and Linguistic Study of the Natives of the Kimberley Division.— «Oceania». 1942, vol. XIII, № 2.
- Вормс, 1950.— Worms E. A. *Djamar*, the Creator. A Myth of the Bād (West Kimberley, Australia).— «Anthropos». Vol. 45, 1950.
- Вормс, 1952.— Worms E. A. Djamar and his Relation to other Culture Heroes.— «Anthropos». Vol. 47, 1952.
- Вормс, 1953.— Worms E. A. Australian Ghost Drums, Trumpets and Poles.— «Anthropos». Vol. 48, 1953.
- Вормс, 1954.— Worms E. A. Prehistoric Petroglyphs of the Upper Yule River, North-Western Australia.— «Anthropos». Vol. 49, 1954.
- Вормс, 1955.— Worms E. A. Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern North Kimberley.— «Anthropos». Vol. 50, 1955.
- Вормс, 1957.— Worms E. A. The Poetry of the Yaoro and Bad, Northwestern Australia.— «Annali Lateranensi». Vol. XXI, 1957.
- Вудс, 1879.— Woods J. D. The Native Tribes of South Australia (including papers by Taplin, Wyatt, Meyer, Schürmann, Gason and Bennett). Adelaide (ed), 1879.
- Гейтс, 1960.— Gates R. R. The Genetics of the Australian Aborigines.— «Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae». 1960, vol. 9, № 1.
- Гекель, 1950.— Haeckel J. Zum Individual und Geschlechtstotemismus in Australien.— «Acta Ethnologica et Linguistica». Vienna, 1950, № 1.
- Геннеп, 1905.— Gennep A. van. Mythes et Légendes d'Australie. P., 1905.
- Гёббель, 1954.— Hoebel E. A. The Law of Primitive Man. Cambridge (Mass.), 1954.
- Глакмен, 1955.— Gluckman M. The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia. Manchester, 1955.
- Гребнер, 1906.— Gräbner Fr. Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien.— «Globus». Vol. 90, 1906.

- Гребнер, 1909.— Gräbner Fr. Zur australischen Religionsgeschichte.— «Globus». Vol. 96, 1909.
- Гребнер, 1915—1916.— Gräbner Fr. Totemismus als Kulturgeschichtliches Problem.— «Anthropos». Vol. 10—11, 1915—1916.
- Грей, 1841.— Grey G. Journal of two expeditions of discovery in North West and Western Australia. 2 vol. L., 1841.
- Гудейл, 1959.— Goodale J. C. The Tiwi Dance for the Dead.— «Expedition». Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania. 1959, vol. 2, № 1.
- Даал, 1926.— Dahl Knut. In Savage Australia... Allan. L., 1926.
- Дампир, 1688.— Dampier W. A New Voyage Round the World. Chapter XVI. 1688.
- Данн, 1959.— Dunn L. C. Heredity and Evolution in Human Populations. Harvard. University Press. Cambridge, 1959.
- Джентилли, 1953—1957.— Gentilli G. Le Condizioni Etnologiche Attuali Dell'Oceania, from «Le razze e i popoli della terra» (ed. R. Biasutti). Vol. IV. Chap. VIII. Torin (2nd ed.) 1953—1957.
- Джонс, 1934.— Jones F. Wood Australia's Vanishing Race. Sydney, 1934.
- Джонс, 1956—1957.— Jones T. A. Arnhem Land Music. P. II. A Musical Survey.— «Oceania». 1956—1957, vol. XXVI, № 4; vol. XXVIII, № 1.
- Джонстон и Клеланд, 1933—1934.— Johnston T. H. and Cleland J. B. The History of the Aboriginal Narcotic.— «Pituri, Oceania». 1933—1934, vol. IV, № 2, 3.
- Дюсон, 1881.— Dawson J. Australian Aborigines. Melbourne, 1881.
- Дуглас, 1958.— Douglas W. H. An Introduction to the Western Desert Language.— «Oceania Linguistic Monographs». Sydney, 1958, № 4.
- Дуглас, 1959.— Douglas W. H. Illustrated Topical Dictionary of the Western Desert Language... United Aborigines Mission. Perth, 1959.
- Дэвидсон, 1933.— Davidson D. S. Australian Netting and Basketry Techniques.— «Journal of the Polynesian Society». 1933, vol. 42, № 4.
- Дэвидсон, 1936.— Davidson D. S. Aboriginal Australian and Tasmanian Rock Carvings and Paintings.— «American Philosophical Society, Memoir V». Philadelphia, 1936.
- Дэвидсон, 1937.— Davidson D. S. A Preliminary Consideration of Australian Aboriginal Decorative Art.— «American Philosophical Society, Memoir IX». Philadelphia, 1937.
- Дэвидсон, 1938.— Davidson D. S. Stone Axes of Western Australia.— «American Anthropologist». Vol. 40, 1938.
- Дэвидсон, 1941.— Davidson D. S. Aboriginal Australian String Figures.— «Proceedings American Philosophical Society». Vol. 84. Philadelphia, 1941.
- Дэвидсон, 1952.— Davidson D. S. Notes on the Pictograph and Petroglyphs of Western Australia.— «Proceedings American Philosophical Society». Vol. 96. Philadelphia, 1952.
- Дэвидсон и Маккарти, 1957.— Davidson D. S. and McCarthy F. D. The Distribution and Chronology of Some Important Types of Stone Implements in Western Australia.— «Anthropos». Vol. 52, 1957.
- Дэвис, 1927.— Davies E. H. Aboriginal Songs.— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 51, 1927.
- Дэвис, 1932.— Davies E. H. Aboriginal Songs of Central and Southern Australia.— «Oceania». 1932, vol. II, № 4.
- Дэвис, 1947.— Davies E. H. Music in Primitive Society.— «Occasional Publications of the Anthropological Society of South Australia». 1947, № 2.
- Дюркгейм, 1915—1954.— Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life (Swain, trans.). Allen and Unwin. L., 1915—1954.
- Зиберт, 1910.— Siebert O. Sagen und Sitten der Dieri...— «Globus». 1910, vol. 97, № 3, and 4.
- Институт Фробениуса, 1957.— Frobenius Institute. «Ferne Völker: Frühe Zeiten», des Museums für Völkerkunde und des Frobenius-Institutes an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Frankfurt am Main, 1957.

- Ирвин, 1957.—Irvine F. R. Wild and Emergency Foods of Australian and Tasmanian Aborigines.—«Oceania». 1957, vol. XXVIII, № 2.
- Каберри, 1935.—Kaberry P. M. Death and Deferred Mourning Ceremonies in the Forrest River Tribes, North-West Australia.—«Oceania», 1935, vol. VI, № 1.
- Каберри, 1939.—Kaberry P. M. Aboriginal Woman, Sacred and Profane. L., 1939.
- Капелл, 1939.—Capell A. Mythology in Northern Kimberley, North-West Australia.—«Oceania». 1939, vol. IX, № 4.
- Капелл, 1940.—Capell A. The Classification of Languages in North and North-West Australia.—«Oceania». 1940, vol. X, № 3.
- Капелл, 1942.—Capell A. Languages of Arnhem Land, North Australia.—«Oceania». 1942, vol. XII, № 4; vol. XIII, № 1.
- Капелл, 1952.—Capell A. The Wailbri Through Their Own Eyes.—«Oceania». 1952, vol. XXIII, № 2.
- Капелл, 1956.—Capell A. A New Approach to Australian Linguistics.—«Oceania Linguistic Monographs». Sydney, 1956, № 1.
- Капелл, 1960a.—Capell A. The Wandarang and Other Tribal Myths of the Tabuduruwa Ritual.—«Oceania». 1960, vol. XXX, № 3.
- Капелл, 1960b.—Capell A. Myths and Tales of the Nungubuyu, South-Eastern Arnhem Land.—«Oceania». 1960, vol. XXXI, № 1.
- Кёрк и Лэй, 6. г.—Kirk R. L. and Lai L. Y. C. The Distribution of Haptoglobin and Transferrin Groups in South and South East Asia.—«Acta Genetica et Statistica Medica», [6. г.].
- Кёпп, 1886—1887.—Curr E. M. The Australian Race: ... (4 vol.—vol. I, II, 1886; vol. III, IV, 1887). Government Printer. Melbourne (Trübner, London), 1886—1887.
- Клаач, 1907.—Klaatsch H. Schlussbericht über Meine Reise nach Australien in den Jahren 1904—1907.—«Zeitschrift für Ethnologie». Bd 39, 1907.
- Клакхон, 1953.—Kluckhohn C. Universal Categories of Culture in A. L. Kroeber (ed.).—«Anthropology Today, An Encyclopedic Inventory». Chicago, 1953.
- Клеланд, 1928.—Cleland J. B. Disease amongst the Australian Aborigines.—«Journal of Tropical Medicine and Hygiene», 1928.
- Клеланд, 1940.—Cleland J. B. Some Aspects of the Ecology of the Aboriginal Inhabitants of Tasmania and South Australia.—«Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania», 1940.
- Клеланд, 1957.—Cleland J. B. Our Natives and the Vegetation of Southern Australia.—«Mankind». 1957, vol. 5, № 4.
- Коллинс, 1804.—Collins D. An Account of the English Colony in New South Wales. L., 1804.
- Копперс, 1955.—Koppers W. Diffusion: Transmission and Acceptance.—«Yearbook of Anthropology — 1935». N. Y., 1955.
- Кребер, 1953.—Kroeber A. L. (ed.). Anthropology Today, An Encyclopedic Inventory. Chicago, 1953.
- Кроули, 1960.—Crowley F. K. Australia's Western Third. Macmillan. L., 1960.
- Лав, 1936.—Love J. R. B. Stone Age Bushmen of Today. L., 1936.
- Ланселот, 1853.—Lancelott F. Australia As It Is..., Vol. II. L., 1853.
- Леви-Стросс, 1949.—Lévi-Strauss C. Les Structures Élémentaires de la Parenté. P., 1949.
- Лейхардт, 1847.—Leichhardt L. Journal, Overland Expedition in Australia from Moreton Bay to Port Essington, 1844—1845. L., 1847.
- Лич, 1951.—Leach E. R. The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage.—«Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. LXXXI, 1951.
- Ломмель, 1949.—Lommel A. Notes on Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North-Western Australia.—«Oceania». 1949, vol. XX, № 2.
- Ломмель, 1950.—Lommel A. Modern Culture and the Aborigines.—«Oceania» 1950, vol. XXXI, № 1.

- Ломмель, 1951.— L o m m e l A. Traum und Bild bei den Primitiven in Nord-west-Australien.— «Psyche». P. 3. [Stuttgart], 1951.
- Ломмель, 1952.— L o m m e l A. Die Unambal. Ein Stamm in Nordwest-Australien.— «Monographien zur Völkerkunde». Hamburg, 1952.
- Лоуренс и Мердок, 1949.— L a w r e n c e W. E. and M u r d o c k G. P. Murngin Social Organization.— «American Anthropologist». 1949, vol. 51, № 1.
- Лумхольц, 1889.— L u m h o l t z C. Among Cannibals. L., 1889.
- Лэнг, 1905.— L a n g A. The Secret of the Totem. L., 1905.
- Мак-Гилливрей, 1852.— M a c G i l l i v r a y J. Narrative of the Voyage of H.M.S. «Rattlesnake» during the years 1846—1850. L., 1852.
- Макинтош, 1948.— M a c i n t o s h N. W. G. A Survey of Possible Sea Routes Available to the Tasmanian Aborigines.— «Records of the Queen Victoria Museum, Launceston». 1948, vol. II, № 3.
- Макинтош, 1951.— M a c i n t o s h N. W. G. The Archaeology of Tandandjal Cave, South-West Arnhem Land.— «Oceania». 1951, vol. XXI, № 3.
- Макинтош, 1952a.— M a c i n t o s h N. W. G. The Cohuna Cranium. History and Commentary...— «Mankind». 1952, vol. 4, № 8.
- Макинтош, 1952b.— M a c i n t o s h N. W. G. The Cohuna Cranium: Teeth and Palate.— «Oceania». 1952, vol. XXIII, № 2.
- Макинтош, 1952c.— M a c i n t o s h N. W. G. Stature in some Aboriginal Tribes in South-West Arnhem Land.— «Oceania». 1952, vol. XXII, № 3.
- Макинтош, 1952d.— M a c i n t o s h N. W. G. Paintings in Beswick Creek Cave Northern Territory.— «Oceania». 1952, vol. XXII, № 4.
- Макинтош, 1953.— M a c i n t o s h N. W. G. The Cohuna Cranium: Physiography and Chemical Analysis.— «Oceania». 1953, vol. XXIII, № 4.
- Маккарти, 1938—1958.— M c C a r t h y F. D. (1948 ed. used and quoted from). Australian Aboriginal Decorative Art. Sydney, 1938—1958.
- Маккарти, 1939a.— M c C a r t h y F. D. «Trade» in Aboriginal Australia, and «Trade» relationships with Torres Strait, New Guinea and Malaya.— «Oceania». 1939, vol. IX, № 4; vol. X, № 1, 2.
- Маккарти, 1939b.— M c C a r t h y F. D. The Grooved-Conical Stones of New South Wales.— «Mankind». 1939, vol. 2, № 6.
- Маккарти, 1940.— M c C a r t h y F. D. Aboriginal Australian Material Culture: its Composition.— «Mankind». 1940, vol. 2, № 9.
- Маккарти, 1941—1956.— M c C a r t h y F. D. Record of the Rock Engravings of the Sydney—Hawkebury District.— «Mankind». Vol. 3—5, and «Records of the Australian Museum», vol. XXIV. 1941—1956.
- Маккарти, 1949.— M c C a r t h y F. D. The Prehistoric Cultures of Australia.— «Oceania». 1949, vol. XIX, № 4.
- Маккарти, 1953.— M c C a r t h y F. D. The Oceanic and Indonesia Affiliations of Australian Aboriginal Culture.— «Journal of the Polynesian Society». 1953, vol. 62, № 3.
- Маккарти, 1957a.— M c C a r t h y F. D. Australia's Aborigines, Their Life and Culture. Melbourne, 1957.
- Маккарти, 1957b.— M c C a r t h y F. D. Theoretical Considerations of Australian Aboriginal Art.— «Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales». Vol. 91. P. 1, 1957.
- Маккарти, 1958.— M c C a r t h y F. D. Australian Aboriginal Rock Art. Sydney, 1958.
- Маккарти, 1960—1961.— M c C a r t h y F. D. Introduction to an «Exhibition of Australian Aboriginal Art». State Art Galleries of Australia, 1960—1961.
- Маккарти, 1961.— M c C a r t h y F. D. The Rock Engravings of Depuch Island, North-East Australia.— «Records of the Australian Museum». 1961, vol. XXV, № 8.
- Маккарти, 1962.— M c C a r t h y F. D. The Rock Engravings at Port Hedland, Northwestern Australian.— «Papers, Kroeber Anthropological Society». 1962, № 26.
- Маккарти и Макинтош, 1962.— M c C a r t h y F. D. and M a c i n t o s h N. W. G. The Archaeology of Mootwingee, Western New South Wales.— «Records of the Australian Museum». 1962, vol. XXV, № 13.

- Маккарти, Нун и Брамелл, 1946.— Mc Carthy F. D., Noone H. V. V. and Bramell E. The Stone Implements of Australia.— «Memoirs of the Australian Museum». Vol. 9, 1946.
- Макконнел, 1931.— Mc Connel U. H. A Moon Legend from the Bloomfield River, North Queensland.— «Oceania». 1931, vol. II, № 1.
- Макконнел, 1934.— Mc Connel U. H. The Wik-Munkan and Allied Tribes of Cape York Peninsula.— «Oceania». 1934, vol. IV, № 3.
- Макконнел, 1935a.— Mc Connel U. H. Inspiration and Design in Aboriginal Art.— «Art in Australia». Sydney, 1935.
- Макконнел, 1935b.— Mc Connel U. H. Myths of the Wikmunkan and Wiknatarra Tribes.— «Oceania». 1935, vol. VI, № 1.
- Макконнел, 1936.— Mc Connel U. H. Totemic Hero-Cults in Cape York Peninsula. North Queensland.— «Oceania». 1936, vol. VI, № 4; vol. VII, № 1.
- Макконнел, 1937.— Mc Connel U. H. Morning Ritual Among the Tribes of Cape York Peninsula.— «Oceania». 1937, vol. VII, № 3.
- Макконнел, 1939—1940.— Mc Connel U. H. Social Organization of the Tribes of Cape York Peninsula, North Queensland.— «Oceania». 1939—1940. Vol. X, № 1, 4.
- Макконнел, 1950.— Mc Connel U. H. Junior Marriage Systems: Comparative Survey.— «Oceania». 1950, vol. XXI, № 2.
- Макконнел, 1957.— Mc Connel U. H. Myths of the Mungkan. Melbourne, 1957.
- Малвени, 1961.— Mulvaney D. J. The Stone Age of Australia.— «Proceedings of the Prehistoric Society». Vol. XXVII, 1961.
- Малиновский, 1913.— Malinowski B. The Family Among the Australian Aborigines. L., 1913.
- Малиновский, 1926.— Malinowski B. Magic, Science and Religion.— «Science, Religion and Reality» (J. Needham, ed.). L., 1926.
- Массари, 1861.— Massary I. (by a Resident). Social Life and Manners in Australia. L., 1861.
- Массола, 1961.— Massola A. A Victorian Skull-cap Drinking Bowl.— «Mankind». 1961, vol. 5, № 10.
- Маунтфорд, 1928 и 1935.— Mountford C. P. Aboriginal Rock Carvings in South Australia.— «Reports, Australasian Association for the Advancement of Science». Vol. XIX, XXII, 1928 and 1935.
- Маунтфорд, 1937a.— Mountford C. P. Aboriginal Crayon Drawings from the Warburton Ranges in Western Australia...— «Records of the South Australian Museum». 1937, vol. VI, № 1.
- Маунтфорд, 1937b.— Mountford C. P. Aboriginal Crayon Drawings...— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 61, 1937.
- Маунтфорд, 1937c.— Mountford C. P. Aboriginal Crayon Drawings, II...— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 61, 1937.
- Маунтфорд, 1938a.— Mountford C. P. Aboriginal Crayon Drawings, III...— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 62 (2), 1938.
- Маунтфорд, 1938b.— Mountford C. P. Contrast in Drawings Made by an Australian Aborigine Before and After Initiation.— «Records of the South Australian Museum». 1938, vol. VI, № 2.
- Маунтфорд, 1939a.— Mountford C. P. Aboriginal Crayon Drawings, IV...— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 63 (1), 1939.
- Маунтфорд, 1939b.— Mountford C. P. Aboriginal Crayon Drawings, Warburton Ranges, Western Australia.— «Oceania». 1939, vol. X, № 1.
- Маунтфорд, 1939c.— Mountford C. P. Phallic Stones of the Australian Aborigines.— «Mankind». 1939, vol. 2, № 6.
- Маунтфорд, 1948.— Mountford C. P. Brown Men and Red Sand. Melbourne, 1948.
- Маунтфорд, 1956.— Mountford C. P. Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. Vol. 1. Art, Myth and Symbolism. Melbourne, 1956.
- Маунтфорд, 1958.— Mountford C. P. The Tiwi — Their Art, Myth and Ceremony. L., 1958.

- Маунтфорд, 1960.— Mountford C. P. (ed.). Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. Vol. 2. Anthropology and Nutrition. Melbourne, 1960.
- Маунтфорд и Берндт, 1941.— Mountford C. P. and Berndt R. M. Making Fire by Percussion in Australia.— «Oceania». 1941, vol. XI, № 4.
- Маунтфорд и Харви, 1938.— Mountford C. P. and Harvey A. A Survey of Australian Aboriginal Pearl and Baler Shell Ornaments.— «Records of the South Australian Museum». 1938, vol. VI, № 2.
- Маунтфорд и Харви, 1941.— Mountford C. P. and Harvey A. Women of the Adnjamatana Tribe of the Northern Flinders Ranges, South Australia.— «Oceania». 1941, vol. XII, № 2.
- Меггит, 1955.— Meggitt M. J. Djanba among the Wailbri, Central Australia.— «Anthropos». Vol. 50, 1955.
- Меггит, 1957.— Meggitt M. J. Notes on the Vegetable Foods of the Wailbri of Central Australia.— «Oceania». 1957, vol. XXVIII, № 2.
- Меггит, 1962.— Meggitt M. J. Desert People. Sydney, 1962.
- Мелвилл, 1851.— Melville H. The Present State of Australia... L., 1851.
- Мид, 1950.— Mead M. Male and Female. L., 1950.
- Митчелл, 1949.— Mitchell S. R. Stone-Age Craftsmen. Melbourne, 1949.
- Митчелл, 1839.— Mitchell T. L. Three Expeditions into the Interior of Eastern Australia. Vol. II. L., 1839.
- Мурант, 1954.— Mourant A. E. The Distribution of the Human Blood Groups. Ox., 1954.
- Мурант, Копец и Доманиевска-Собшак, 1958.— Mourant A. E., Kores A. C. and Domaniowska-Sobszak K. The ABO Blood Groups — Comprehensive Tables and Maps of World Distribution. Ox., 1958.
- Мэтью, 1899.— Mathew J. Eaglehawk and Crow, a Study of the Australian Aborigines... London — Melbourne, 1899.
- Мэтью, 1910.— Mathew J. Two Representative Tribes of Queensland. L., 1910.
- Мэтьюс, 1897.— Mathews R. H. The Totemic Divisions of Australian Tribes.— «Journal of the Royal Society of New South Wales». Vol. 31, 1897.
- Мэтьюс, 1899.— Mathews R. H. Folklore of the Australian Aborigines. Sydney, 1899.
- Нидхэм, 1962.— Needham R. Genealogy and Category in Wikmunkan Society.— «Ethnology». 1962, vol. 1, № 2.
- Оберлендер, 1863.— Oberlander R. Die Eingeborenen der australischen Kolonie Victoria.— «Globus». Vol. 4. 1863.
- Одерман, 1957.— Odermann G. Das Eigentum in Nordwest-Australien.— «Annali Lateranensi». Vol. XXI, 1957.
- Одерман, 1958.— Odermann G. Heilkunde der Njangomada, Nordwest-Australien.— «Paideuma». Vol. VI. P. 7, 1958.
- Одерман, 1959.— Odermann G. Holz und Steinsetzungen in Australien.— «Paideuma». Vol. VII. P. 2, 1959.
- Пакер, 1961.— Packer A. D. The Health of the Australian Native.— «Oceania». 1961, vol. XXXII, № 1.
- Палмер, 1884.— Palmer E. Notes on Some Australian Tribes.— «Journal of the Anthropological Institute». Vol. XIII, 1884.
- Паркер, 1896.— Parker K. L. Australian Legendary Tales. London and Melbourne, 1896.
- Паркер, 1898.— Parker K. L. More Australian Legendary Tales. Nutt, London and Melbourne, 1898.
- Паркер, 1905.— Parker K. L. The Euahlayi Tribe. L., 1905.
- Петри, 1954.— Petri H. Sterbende Welt in Nordwest-Australien. Braunschweig, 1954.
- Петри, 1960a.— Petri H. Anthropological Research in the Kimberley Area of Western Australia, Anthropological Society of Western Australia (mimeographed), 1960.
- Петри, 1960b.— Petri H. Die Altersklassen der Vorinitiation bei Eingeborenennggruppen Nordwest-Australiens.— «Ethnologica». Bd 2. Köln, 1960.

- Пиддингтон, 1932a.— Piddington R. Totemic System of the Karadjeri Tribe.— «Oceania». 1932, vol. II, № 4.
- Пиддингтон, 1932b.— Piddington R. Karadjeri Initiation.— «Oceania». 1932, vol. III, № 1.
- Пинк, 1936.— Pink O. The Landowners of the Northern Division of the Aranda Tribe. Central Australia.— «Oceania». 1936, vol. VI, № 3.
- Портьес, 1931.— Porteus S. D. The Psychology of a Primitive People. L., 1931.
- Портьес, 1933.— Porteus S. D. Mentality of Australian Aborigines.— «Oceania», 1933, vol. IV, № 1.
- Радклифф-Браун, 1913.— Radcliffe-Brown A. R. Three Tribes of Western Australia.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. XLII, 1913.
- Радклифф-Браун, 1918.— Radcliffe-Brown A. R. Notes on the Social Organization of Australian Tribes.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. XLVIII, 1918.
- Радклифф-Браун, 1930—1931.— Radcliffe-Brown A. R. The Social Organization of Australian Tribes.— «Oceania». 1930—1936, vol. 1, № 1—4 («Oceania Monographs». Sydney, № 1).
- Радклифф-Браун, 1945.— Radcliffe-Brown A. R. Religion and Society.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. LXXV, P. I and II (reprinted in «Structure and Function in Primitive Society» by A. R. Radcliffe-Brown, 1952., L.), 1945.
- Радклифф-Браун, 1951.— Radcliffe-Brown A. R. Murngin Social Organization.— «American Anthropologist». 1951, vol. 53, № 1.
- Радклифф-Браун, 1952.— Radcliffe-Brown A. R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1952.
- Радклифф-Браун, 1956.— Radcliffe-Brown A. R. On Australian Local Organization.— «American Anthropologist». 1956, vol. 58, № 2.
- Радклифф-Браун, Макконнел, Элькин, Пиддингтон, 1930.— Radcliffe-Brown A. R., McConnel U., Elkin A. P., Piddington R. The Rainbow Serpent...— «Oceania». 1930, vol. 1, № 3.
- Рейс и Зангер, 1958.— Race R. T. and Sanger R. Blood Groups in Man. Ох., 1958.
- Рисман, 1955.— Riesman D. The Lonely Crowd. N. Y., 1955.
- Рот, 1897.— Roth W. E. Ethnological Studies Among the North-West-Central Queensland Aborigines. Brisbane, 1897.
- Рот, 1907.— Roth W. E. North Queensland Ethnography Bulletin № 9: Burial Ceremonies, and Disposal of the Dead.— «Records of the Australian Museum». Sydney, 1907, vol. VI, № 5.
- Роуз, 1960.— Rose F. Classification of Kin, Age Structure and Marriage Amongst the Groote Aborigines. B., 1960.
- Рокейм, 1925.— Róheim G. Australian Totemism. A Psycho-Analytic Study in Anthropology. L., 1925.
- Рокейм, 1933.— Róheim G. Women and Their Life in Central Australia.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. LXIII, 1933.
- Рокейм, 1945.— Róheim G. The Eternal Ones of the Dream. N. Y., 1945.
- Рокейм, 1950.— Róheim G. Dreams of Women in Central Australia.— «The Psychiatric Quarterly Supplement». Vol. 23. Utica. N. Y., 1950.
- Сервис, 1960.— Service E. R. Sociocentric Relationship Terms and the Australian Class Systems, in «Essays in the Science of Culture in Honour of Leslie A. White» (G. E. Dole and R. L. Carneiro, eds.). N. Y., 1960.
- Симмонс, 1956.— Simons R. T. A Report on Blood Group Genetical Surveys in Eastern Asia, Indonesia, Melanesia, Micronesia, Polynesia and Australia in the Study of Man.— «Anthropos». Vol. 51, 1956.
- Симмонс, 1958.— Simons R. T. A Review of Blood Group Gene Frequencies in Aborigines of the Various Australian States.— «Proceedings of the 7th Congress International Society Blood Transfusion», 1958.
- Симмонс, Грейдон и Земпл, 1954.— Simons R. T., Graydon J. J. and Semple N. M. A Blood Group Genetical Survey of Australian Aborigines.— «American Journal of Physical Anthropology». Vol. 12 [6. m.], 1954.

- Смит, 1924.—Smith Ramsay W. In Southern Seas. L., 1924.
- Смит, 1878.—Smyth Brough R. The Aborigines of Victoria... 2 vol. Melbourne, 1878.
- Спенсер, 1914.—Spencer B. Native Tribes of the Northern Territory of Australia. L., 1914.
- Спенсер, 1928.—Spencer B. Wanderings in Wild Australia, 2 vol. L., 1928.
- Спенсер и Гиллен, 1904.—Spencer B. and Gillen F. J. The Northern Tribes of Central Australia. L., 1904.
- Спенсер и Гиллен, 1912.—Spencer B. and Gillen F. J. Across Australia. 2 vol. L., 1912.
- Спенсер и Гиллен, 1927.—Spencer B. and Gillen F. J. The Arunta. A Study of a Stone Age People. 2 vol. L., 1927.
- Спенсер и Гиллен, 1938.—Spencer B. and Gillen F. J. The Native Tribes of Central Australia. L., 1938.
- Сринивас, 1958.—Srinivas M. N. (ed.). Method in Social Anthropology: selected essays by A. R. Radcliffe-Brown. Chicago, 1958.
- Станнер, 1933a.—Stanner W. E. H. The Daly River Tribes. A Report of Field Work in North Australia.—«Oceania». 1933, vol. III, № 4; vol. IV, № 1.
- Станнер, 1933b.—Stanner W. E. H. A Note Upon a Similar System Among the Nangiomeri.—«Oceania». 1933, vol. III, № 4.
- Станнер, 1933—1934.—Stanner W. E. H. Ceremonial Economics of the Mulluk Mulluk and Madngella Tribes of the Daly River, North Australia.—«Oceania». 1933—1934, vol. IV, № 2 and 4.
- Станнер, 1936a.—Stanner W. E. H. A Note on Djamindjung Kinship and Totemism.—«Oceania». 1936, vol. VI, № 4.
- Станнер, 1936b.—Stanner W. E. H. Murinbata Kinship and Totemism.—«Oceania». 1936, vol. VII, № 2.
- Станнер, 1937.—Stanner W. E. H. Modes of Address and Reference in the North-West of the Northern Territory.—«Oceania». 1937, vol. VII, № 3.
- Станнер, 1958.—Stanner W. E. H. The Dreaming, in «Reader in Comparative Religion: an Anthropological Approach» (W. A. Lessa and E. Z. Vogt, eds.). Illinois, 1958.
- Станнер, 1959—1961.—Stanner W. E. H. On Aboriginal Religion.—«Oceania». 1959—1961, vol. XXX, № 21 and 4; vol. XXXI, № 2, 4; vol. XXXII, № 2.
- Стирлинг, 1896.—Stirling E. C. Report on the work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia. P. IV. Anthropology. London — Melbourne, 1896.
- Стирлинг, 1911.—Stirling E. C. Preliminary Report on the discovery of native remains at Swanport, River Murray; with an enquiry into the alleged occurrence of a pandemic among the Australian Aborigines.—«Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 35, 1911.
- Стирлинг, 1914.—Stirling E. C. Aborigines, in «Handbook of South Australia». Adelaide, 1914.
- Стирлинг и Уэйт, 1919.—Stirling E. and Waite E. R. Description of Toas, or Australian Aboriginal Direction Signs.—«Records of the South Australian Museum». 1919, vol. 1, № 2.
- Стоукс, 1846.—Stokes J. L. Discoveries in Australia, with an account of the coasts and rivers explored and surveyed during the voyage of H. M. S. Beagle... L., 1846.
- Суини, 1947.—Sweeney G. Food Supplies of a Desert Tribe.—«Oceania». 1947, vol. XVII, № 4.
- Тёрнбалл, 1948.—Turnbull C. Black War: the Extermination of the Tasmanian Aborigines. Melbourne, 1948.
- Тиндейл, 1925—1926.—Tindale N. B. Natives of Groote Eylandt and of the West Coast of the Gulf of Carpentaria. P. 1 and 2.—«Records of the South Australian Museum», 1925—1926, vol. III, № 1 and 2.
- Тиндейл, 1932.—Tindale N. B. Manuscripts. Adelaide, 1932.
- Тиндейл, 1935.—Tindale N. B. Initiation Among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia.—«Oceania». 1935, vol. VI, № 2.

- Тиндейл, 1936.— Tindale N. B. Legend of the Wati Kutjara, Warburton Range, Western Australia.— «Oceania». 1936, vol. VII, № 2.
- Тиндейл, 1937.— Tindale N. B. Native Songs of the South-East of South Australia.— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 61, 1937.
- Тиндейл, 1938.— Tindale N. B. Prupe and Koromarange, a Legend of the Tangane-kald, Coorong, S. A.— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 62, 1938.
- Тиндейл, 1940.— Tindale N. B. Results of the Harvard-Adelaide Universities Anthropological Expedition, 1938—1939; Distribution of Australian Aboriginal Tribes: A Field Survey.— «Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 61 (1). At present being revised (1963), 1940.
- Тиндейл, 1940—1941.— Tindale N. B. Survey of the Half-Caste Problem in South Australia.— «Proceedings of the Royal Geographical Society», South Australian Branch, 1940—1941.
- Тиндейл, 1941.— Tindale N. B. The Antiquity of Man in Australia.— «Australian Journal of Science». 1941, vol. 3, № 6.
- Тиндейл, 1950.— Tindale N. B. Palaeolithic *Kodj* Axe of the Aborigines and its Distribution in Australia.— «Records of the South Australian Museum». Vol. IX, 1950.
- Тиндейл, 1951.— Tindale N. B. Palaeolithic *Kodj* of the Aborigines: Further Notes.— «Records of the South Australian Museum». Vol. IX, 1951.
- Тиндейл, 1957.— Tindale N. B. Culture Succession in South Eastern Australia.— «Records of the South Australian Museum». Vol. XIII, 1957.
- Тиндейл, 1959a.— Tindale N. B. Ecology of Primitive Aboriginal Man in Australia.— «Biogeography and Ecology in Australia, Monographiae Biologicae». Vol. XIII, 1959.
- Тиндейл, 1959b.— Tindale N. B. Totemic Beliefs in the Western Desert of Australia, p. 1. Women Who Became the Pleiades.— «Records of the South Australian Museum». 1959, vol. XIII, № 3.
- Тиндейл и Бердселл, 1941.— Tindale N. B. and Birdsell J. B. Results of the Harvard-Adelaide Universities Anthropological Expedition, 1938—1939: Tasmanoid Tribes in North Queensland.— «Records of the South Australian Museum». 1941, vol. VII, № 1.
- Томас, 1906a.— Thomas N. W. Kinship Organizations and Group Marriage in Australia. Cambridge, 1906.
- Томас, 1906b.— Thomas N. W. Natives of Australia. L., 1906.
- Томсон, 1933.— Thomson D. F. The Hero Cult. Initiation and Totemism on Cape York.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. LXIII, 1933.
- Томсон, 1934.— Thomson D. F. The Dugong Hunters of Cape York.— «Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. LXIV, 1934.
- Томсон, 1936.— Thomson D. F. Fatherhood in the Wik-Monkan Tribe.— «American Anthropologist». Vol. 38, 1936.
- Томсон, 1949.— Thomson D. F. Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land. Melbourne, 1949.
- Уилер, 1910.— Wheeler G. C. The Tribe and Intertribal Relations in Australia. L., 1910.
- Уилсон Дж., 1962.— Wilson J. Authority and Leadership in a 'New Style' Australian Aboriginal Community, Pindan, Western Australia (M. A. thesis, University of Western Australia), 1962.
- Уилсон К., 1961.— Wilson K. The Allocation of Sex Roles on Social and Economic Affairs in a 'New Style' Australian Aboriginal Community, Pindan, Western Australia (M. Sc. thesis, University of Western Australia), 1961.
- Уилсон М., 1954.— Wilson M. Nyakyusa Ritual and Symbolism.— «American Anthropologist». 1954, vol. 56, № 2.
- Уилсон Т., 1835.— Wilson T. B. Narrative of a Voyage round the World, etc... L., 1835.
- Уорнер, 1937—1958.— Warner W. L. A Black Civilization. N. Y., 1937—1958.

- Уорсли, 1955a.—Worsley P. Early Asian Contacts with Australia.—«Past and Present». 1955, № 7.
- Уорсли, 1955b.—Worsley P. Totemism in a Changing Society.—«American Anthropologist». 1955, vol. 57, № 4.
- Уорсли, 1961.—Worsley P. The Utilization of Food Resources by an Australian Aboriginal Tribe.—«Acta Ethnographica» (Budapest). Vol. X. P. 1—2, 1961.
- Уорсноп, 1897.—Worsnop T. The Prehistoric Arts, Manufactures, Works, Weapons, etc., of the Aborigines of Australia. Adelaide, 1897.
- Уошбёрн, 1953.—Washburn S. L. The Strategy of Physical Anthropology, in A. L. Kroeber (ed.).—«Anthropology Today, An Encyclopedic Inventory». Chicago, 1953.
- Уошбёрн, 1955.—Washburn S. L. In Hoebel, Jennings and Smith (eds).—«Readings in Anthropology». N. Y., 1955.
- Файсон и Хауитт, 1880.—Fison L. and Howitt A. W. Kamilaroi and Kurnai. Melbourne, 1880.
- Фалькенберг, 1948.—Falkenberg J. Et Steinaldersfolk I Var Tid: Australias Innfodte. Oslo, 1948.
- Фалькенберг, 1962.—Falkenberg J. «Kin and Totem...». Oslo, 1962.
- Феннер, 1939.—Fenner F. J. The Australian Aboriginal Skull: Its Non-Metrical Morphological Characters.—«Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 63, 1939.
- Фёльше, 1882.—Foelsche P. Notes on the Aborigines of North Australia.—«Transactions of the Royal Society of South Australia». Vol. 5, 1882.
- Фёрс, 1938—1956.—Firth R. Human Types. L., 1938—1956.
- Фёрс, 1951.—Firth R. Elements of Social Organization. L., 1951.
- Флиндерс, 1814.—Flinders M. A Voyage to Terra Australis, etc., L. (2 vol.), 1814.
- Флэнаган, 1888.—Flanagan R. J. The Aborigines of Australia. Sydney, 1888.
- Фогельзанг, 1942.—Vogelsang T. Hearts of the Two Sons of the Mura Mura Darana—Ceremonial Objects of the Dieri Tribe, South Australia.—«Records of the South Australian Museum». 1942, vol. VII, № 2.
- Фокскрофт, 1941.—Foxcroft E. J. B. Australian Native Policy. Melbourne, 1941.
- Фрай, 1934.—Fry H. K. Kinship in Western Central Australia.—«Oceania». 1934, vol. IV, № 4.
- Фрай и Пуллейн, 1931.—Fry H. K. and Pulleine R. H. The Mentality of the Australian Aborigine.—«The Australian Journal of Experimental Biology and Medical Science». Vol. VIII, 1931.
- Фрезер, 1892.—Fraser J. The Aborigines of New South Wales. Sydney, 1892.
- Хайэт, 1959.—Hiatt L. Social Control in Central Arnhem Land.—«South Pacific». 1959, vol. 10, № 7.
- Харни, 1943.—Harney W. E. Taboo. Sydney, 1943.
- Харни, 1960.—Harney W. E. Ritual and Behaviour at Ayers Rock.—«Oceania». 1960, vol. XXXI, № 1.
- Харни и Элькин, 1943.—Harney W. E. and Elkin A. P. Melville and Bathurst Islanders; a short description.—«Oceania». 1943, vol. XIII, № 3.
- Харни и Элькин 1949.—Harney W. E. and Elkin A. P. Songs of the Songmen. Melbourne, 1949.
- Харрис, 1912.—Harris R. H. Mummification and other Similar Customs as Practised by the Queensland Aborigines.—«Memoirs of the Queensland Museum». Vol. 1, 1912.
- Харт, 1930a.—Hart C. W. M. The Tiwi of Melville and Bathurst Islands.—«Oceania», 1930, vol. 1, № 2.
- Харт, 1930b.—Hart C. W. M. Personal Names Among the Tiwi.—«Oceania». 1930, vol. 1, № 3.
- Харт и Пиллинг, 1960.—Hart C. W. M. and Pilling A. R. The Tiwi of North Australia. N. Y., 1960.
- Хауитт, 1904.—Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.

- Хауэллс и Уорнер, 1937.— Howells W. W. and Warner W. L. Anthropometry of the Natives of Arnhem Land and the Australian Race Problem.— «Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology». Harvard University, 1937, vol. XVI, № 1.
- Хейгарт, 1850.— Haygarth H. W. Recollections of Bush Life in Australia. L., 1850.
- Хейл и Тиндейл, 1925.— Hale H. M. and Tindale N. B. Observations on the Aborigines of the Flinders Ranges, and Records of Rock Carvings and Paintings.— «Records of the South Australian Museum». Vol. III, 1925.
- Хейл и Тиндейл, 1929.— Hale H. M. and Tindale N. B. Further notes on the Aboriginal Rock Carvings of South Australia.— «South Australian Naturalist». Vol. 10, 1929.
- Хейл и Тиндейл, 1930.— Hale H. M. and Tindale N. B. Notes on some Human Remains in the Lower Murray Valley.— «Records of the South Australian Museum». Vol. IV, 1930.
- Хернандес, 1941a.— Hernandez T. Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia.— «Oceania». 1941a, vol. XI, № 3.
- Хернандес, 1941b.— Hernandez T. Children Among the Drysdale River Tribes.— «Oceania». 1941, vol. XII, № 2.
- Хорн и Эстон, 1924.— Horne G. and Aiston G. Savage Life in Central Australia. L., 1924.
- Хукер, 1869.— Hooker J. On Child-bearing in Australia and New Zealand.— «Journal of Ethnological Society». L., 1869.
- Хэддон, 1901—1908, 1938.— Haddon A. C. Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. I—VI. Cambridge, 1901—1908, 1938.
- Хэзлак, 1942.— Hasluck P. Black Australians, A Survey of Native Policy in Western Australia, 1829—1897. Melbourne, 1942.
- Хэзлак, 1957.— Hasluck P. Our Aborigines. Canberra, 1957.
- Чюингс, 1936.— Chewing C. Back in the Stone Age. Angus and Robertson. Sydney, 1936.
- Шарп, 1934a.— Sharp R. L. Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront of Cape York Peninsula.— «Oceania». 1934, vol. V, № 1.
- Шарп, 1934b.— Sharp R. L. The Social Organization of the Yir-Yoront Tribe.— «Oceania». 1934, vol. IV, № 4.
- Шарп, 1935.— Sharp R. L. Semi-Moieties in North-Western Queensland.— «Oceania». 1935, vol. VI, № 2.
- Шарп, 1939.— Sharp R. L. Tribes and Totemism in North-Eastern Australia.— «Oceania». 1939, vol. IX, № 3, 4.
- Шарп, 1943.— Sharp R. L. Notes on Northeast Australian Totemism, in «Studies in the Anthropology of Oceania and Asia». IV, eds.— «Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology». Vol. XX. Cambridge (Mass.), 1943.
- Шарп, 1958.— Sharp R. L. People Without Politics. The Australian Yir Yoront, in: Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies.— «Proceedings of the 1958 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society». Seattle, 1958.
- Шмидт, 1909.— Schmidt W. Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme.— «Zeitschrift für Ethnologie». Bd XLI, 1909.
- Шмидт, 1926—1935.— Schmidt W. Ursprung der Gottesidee. Münster, 1926—1935.
- Шмидт, 1952.— Schmidt W., 1952. Der Konzeptionsglaube Australischer Stämme.— «International Archives of Ethnography». 1952, vol. XLVI, № 1.
- Шнейдер, 1941.— Schneider D. M. Aboriginal Dreams (unpublished M.A. thesis, Cornell University), 1941.
- Шнейдер и Шарп, 1958.— Schneider D. M. and Sharp L. Yir Yoront Dreams (unpublished MS.) (Our copy obtained 1956, undated; entitled 'An Analysis of Yir Yoront Dreams', by D. N. Schneider: p. 1—88), 1958.
- Штрелов и Леонарди, 1907—1921.— Strehlow C. and Leonhardi M. von.

- Die Arndaund Loritja-Stämme in Zentral Australien, Mythen, Sagen, und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral Australien. Frankfurt, 1907—1921.
- Штрелов, 1933.— Strehlow T. G. H. Ankotarinja, An Aranda Myth.— «Oceania». 1933, Vol. IV, № 2.
- Штрелов, 1942—1944.— Strehlow T. G. H. Aranda Phonetics and Grammar.— «Oceania Monographs». Sydney, 1942—1944, № 7.
- Штрелов, 1947.— Strehlow T. G. H. Aranda Traditions. Melbourne, 1947.
- Штрелов, 1955.— Strehlow T. G. H. Australian Aboriginal Songs.— «Journal of the International Folk Music Council». Vol. VII, 1955.
- Штрелов, 1959.— Strehlow T. G. H. Anthropological and Ethnological Research in Australia.— «Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research». Vienna, 1959, № 2.
- Шульц, 1946.— Schulz A. North-Western Australian Rock-Paintings.— «Memoirs National Museum of Victoria». Vol. 20, 1946.
- Эбби, 1951.— Abbie A. A. The Australian Aborigine.— «Oceania». 1951, vol. XXII, № 2.
- Эбби, 1958.— Abbie A. A. The Aborigines of South Australia.— «Introducing South Australia» (R. J. Best, ed.), A.N.Z.A.A.S. Adelaide, 1958.
- Эбби, 1960.— Abbie A. A. Curr's Views on How the Aborigines Peopled Australia.— «The Australian Journal of Science». 1960, vol. 22, № 10.
- Эбби, 1961.— Abbie A. A. Recent field work on the physical anthropology of Australian Aborigines.— «Australian Journal of Science». 1961, vol. 23, № 7.
- Эбби и Ади, 1953.— Abbie A. A. and Adey W. R. Pigmentation in a Central Australian Tribe.— «American Journal of Physical Anthropology». Vol. 11, 1953.
- Эйльман, 1908.— E y l m a n n E. «Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien». B., 1908.
- Элькин, 1930.— Elkin A. P. Rock Paintings of North-West Australia.— «Oceania». 1930, vol. 1, № 3.
- Элькин, 1931a.— Elkin A. P. The Kopara: the settlement of grievances.— «Oceania». 1931, vol. II, № 2.
- Элькин, 1931b.— Elkin A. P. The Social Organization of South Australian Tribes.— «Oceania». 1931, vol. II, № 1.
- Элькин, 1932.— Elkin A. P. The Social Life and Intelligence of the Australian Aborigine.— «Oceania». 1932, vol. III, № 1.
- Элькин, 1933.— Elkin A. P. Studies in Australian Totemism.— «Oceania Monographs». Sydney, № 2 («Oceania». 1933, vol. III, № 3, 4; vol. IV, № 1, 2).
- Элькин, 1934.— Elkin A. P. Cult-Totemism and Mythology in Northern South Australia.— «Oceania». 1934, vol. V, № 2.
- Элькин, 1937.— Elkin A. P. Beliefs and Practices connected with death in North-Eastern and Western South Australia.— «Oceania». 1937, vol. VII, № 3.
- Элькин, 1938.— Elkin A. P. (ed.). Studies in Australian Linguistics.— «Oceania Monographs». Sydney, 1938, № 3.
- Элькин, 1938—1940.— Elkin A. P. Kinship in South Australia.— «Oceania Bound Offprint». Sydney, 1940 («Oceania», 1938—1940. vol. VIII, № 4, vol. IX, № 1; vol. X, № 2—4).
- Элькин, 1945.— Elkin A. P. Aboriginal Men of High Degree (John Murtagh Macrossan Memorial Lectures for 1944). Sydney, 1945.
- Элькин, 1948.— Elkin A. P. Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-Found.— «Oceania». 1948, vol. XIX, № 1.
- Элькин, 1949.— Elkin A. P. The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia.— «Oceania». 1949, vol. XX, № 2.
- Элькин, 1950a.— Elkin A. P. The Complexity of Social Organization in Arnhem Land.— «Southwestern Journal of Anthropology». 1950, vol. 6, № 1.
- Элькин, 1950b.— Elkin A. P. Ngirawat, or the sharing of names in the Wagaitj Tribe, Northern Australia.— «Beiträge zur Gesellschafts- und Völkerwissenschaft, Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Professor Richard Thurnwald». B., 1950.

- Элькин, 1951.— Elkin A. P. Reaction and Interaction: A Food Gathering People and European Settlement in Australia.— «American Anthropologist». 1951, vol. 53, № 2.
- Элькин, 1952.— Elkin A. P. Cave-Paintings in Southern Arnhem Land.— «Oceania». 1952, vol. XXII, № 4.
- Элькин, 1953—1956.— Elkin A. P. Arnhem Land Music.— «Oceania». 1953—1956, vol. XXIV, № 2; vol. XXV, № 1—2, 4; vol. XXVI, № 1, 2, 3.
- Элькин, 1954.— Elkin A. P. The Australian Aborigines: How to Understand Them. Sydney, 1954.
- Элькин, 1959.— Elkin A. P. Aborigines and Citizenship, Association for the Protection of Native Races. Sydney, 1959 (1st ed.— 1938).
- Элькин, 1961a.— Elkin A. P. The Yabuduruwa.— «Oceania», 1961, vol. XXXI, № 3.
- Элькин, 1961b.— Elkin A. P. Maraian at Mainoru, 1949.— «Oceania». 1961, vol. XXXI, № 4; vol. XXXII, № 1.
- Элькин, 1961c.— Elkin A. P. Art and Meaning: A Review Article.— «Oceania». 1961, vol. XXXII, № 1.
- Элькин и Берндт К., 1950.— Elkin A. P. and Berndt C. Art in Arnhem Land. Cheshire, Melbourne, Chicago, 1950.
- Элькин и Берндт Р. и К., 1951.— Elkin A. P., Berndt R. and C. Social Organization of Arnhem Land. I. Western Arnhem Land.— «Oceania». 1951, vol. XXII, № 1.
- Элькин и Джонс.— Elkin A. P. and Jones T. A. Arnhem Land Music.— «Oceania Monographs». Sydney, 1958, № 9.
- Эсеридж, 1918.— Etheridge R. Jr. The Dendroglyphs or Carved Trees of New South Wales.— «Geological Survey of New South Wales, Memoir, Ethnological Series». III, 1918.
- Эшли-Монтэгю, 1937a.— Ashley-Montagu M. F. Coming Indo Being Among the Australian Aborigines. Routledge. L., 1937.
- Эшли-Монтэгю, 1937b.— Ashley-Montagu M. F. The Origin of Subincision in Australia.— «Oceania». 1937, vol. VIII, № 2.
- Эшли-Монтэгю, 1940.— Ashley-Montagu M. F. Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines.— «Oceania». 1940, vol. XV, № 1.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Абориген, житель Цент-
ральной Австралии

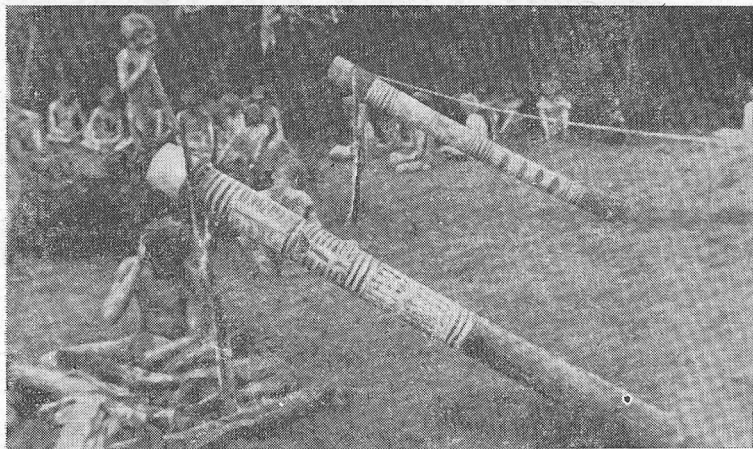
Участники обряда *тара-булья* из племени аранда, изображающие предков-эму, с большими перламутровыми раковинами на шее и с бумерангами за спиной





Участник похоронного об-
ряда. В бороду в стиле «ма-
кассар» вшиты красные
перья длиннохвостого попу-
гая, к рукам привязаны
охалки листьев. Йиркала
(1947)

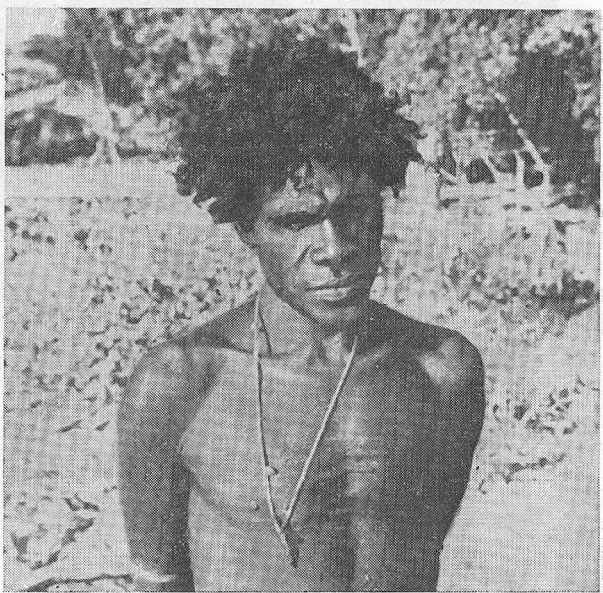
Погребальные столбы, раз-
рисованные знаками линг-
вистических групп и симво-
лами кланов, к которым
принадлежали умершие
Йиркала (1947)

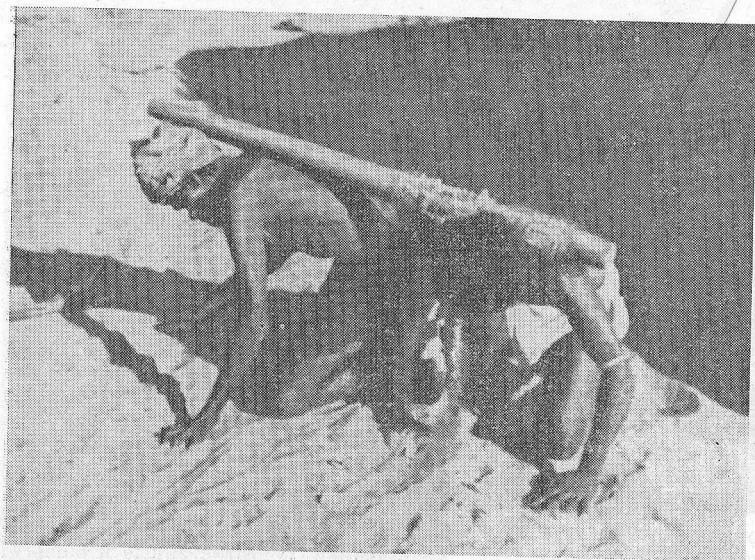


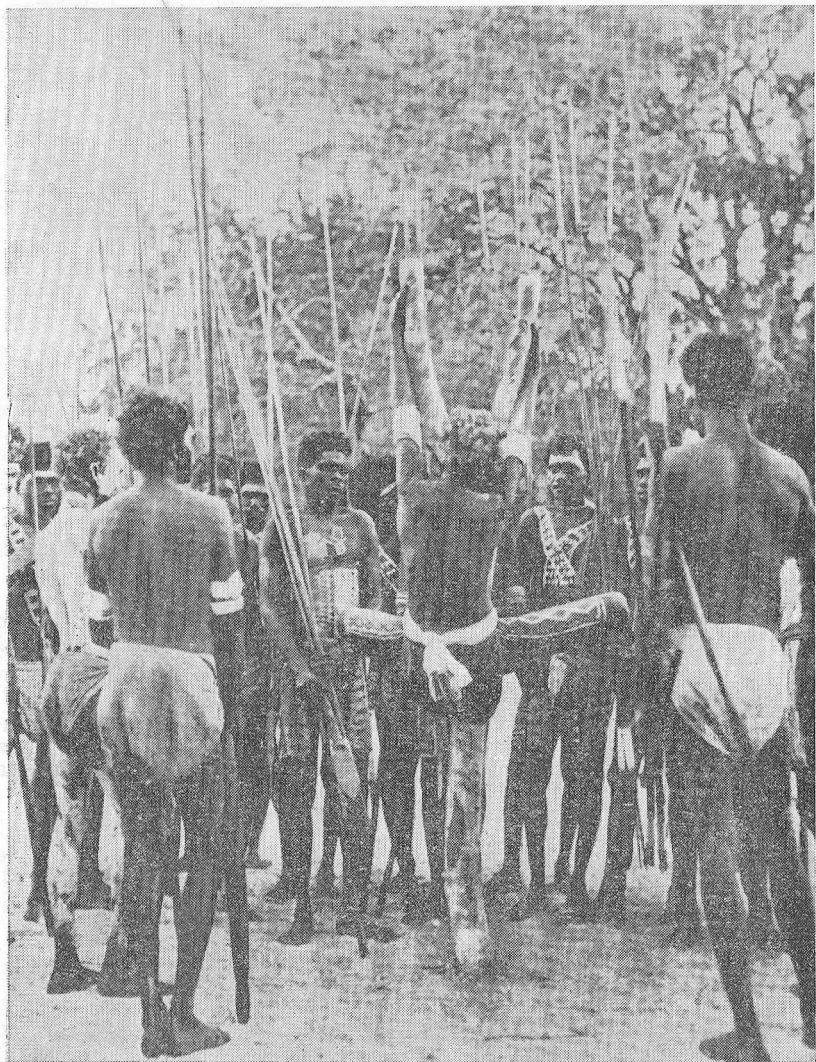


Мальчики, подготовленные к обряду обрезания в цикле *дьюнггавон* (см. главу IV). На теле каждого нарисованы священные эмблемы его лингвистической группы. Йиркала (1947),

Мужчина из Йиркала (1946—1947)..
Шрамы поперек груди — характерная черта аборигенов Австралии



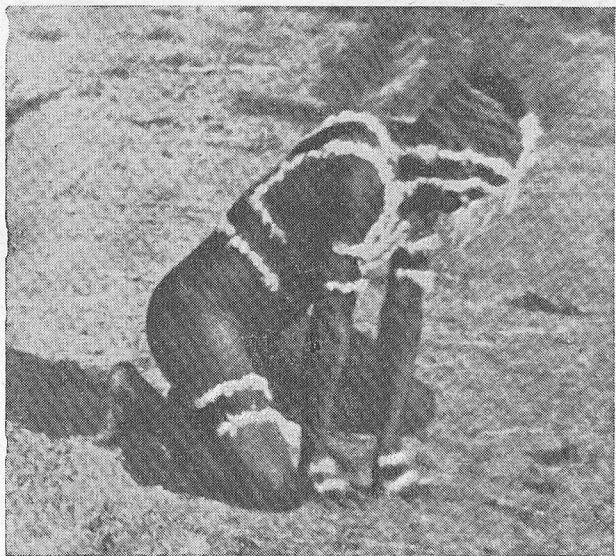




Перемещение священного хвоста гоаны — *рангга* — из укрытия во время обряда *нара* цикла Дьянгавул в половине *дуа* (см. главу VII). Йиркала (1947)

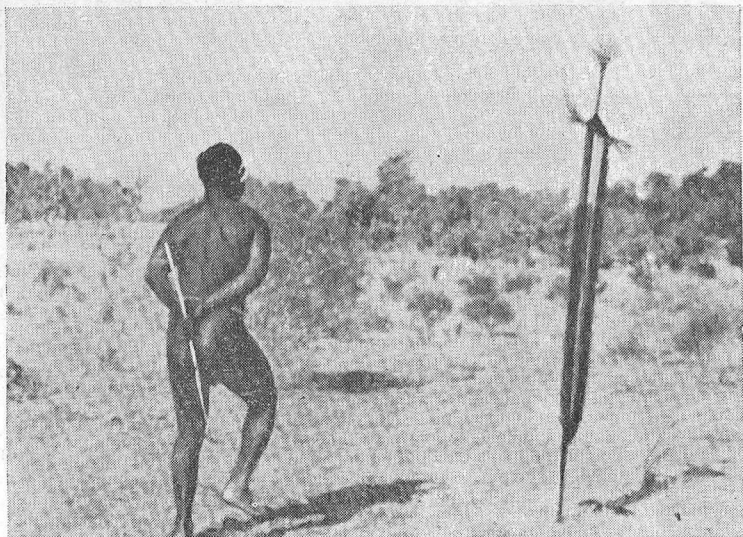
Мальчики, проходящие обряды *дьюнггавон*, раскрашенные, как мифические Сестры Вавалат (см. главу VI). Йиркала (1947)

Мужчина во время обряда *дьебалманьи* произносит священные заклинания с V-образного шеста. Милингимби (конец 30-х годов)



Обряд, совершаемый мужчиной из тотема ганьяла (Эуро). К его телу приклеен кровью пух орла. Племя бидьяндьяра. Макумба (1944)

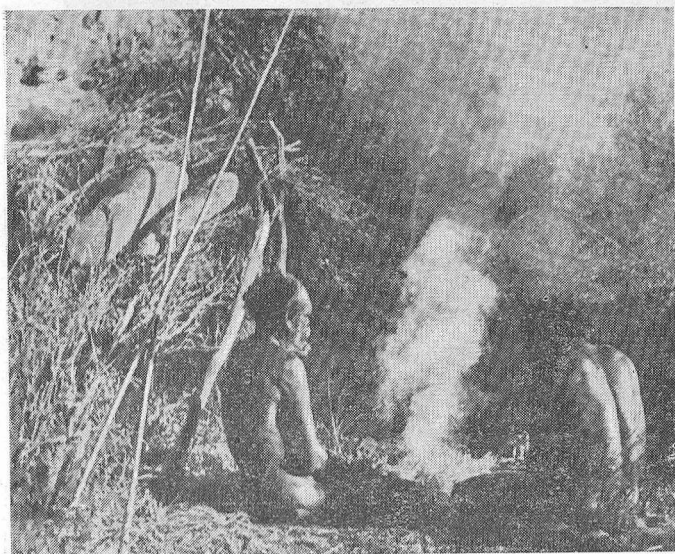
Мужчина из тотема гудьини, танцующий перед своим *ваниги*. Палку, которую он держит за спиной, используют для разжигания огня. Ее, согласно мифу, он украл у сестры своего отца. Макумба (1944)





Хижина на сваях, покрытая корой. Она служит убежищем в дождливый сезон. Залив Бакингом, Северо-Восточный Арнемленд

Лагерь в дождливый сезон. Укрытие из сучьев. Центральная Австралия



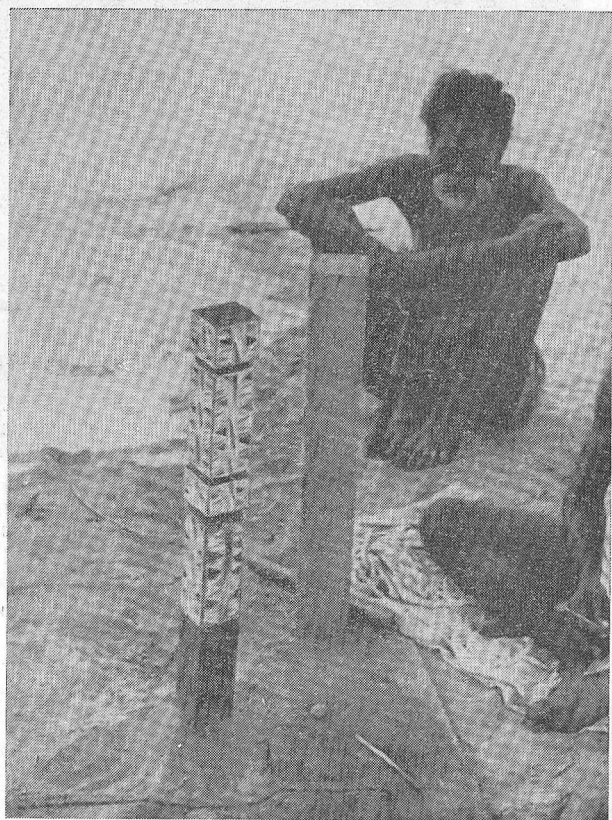


Лагерь в Балго. Юго-Восточный Кимберли, Западная Австралия
(1958)

Женщины, спящие в тени ветрового заслона (1958)

Женщины и дети, расположившиеся в лагере у хребта Уорбертон.
Западная Австралия (1959)

Столбы *вураму*. (Один еще не разрисован, рисунок на другом символизирует облака.) Они используются в погребальных церемониях
(см. главы XI и XII). О-в Элко (1961)

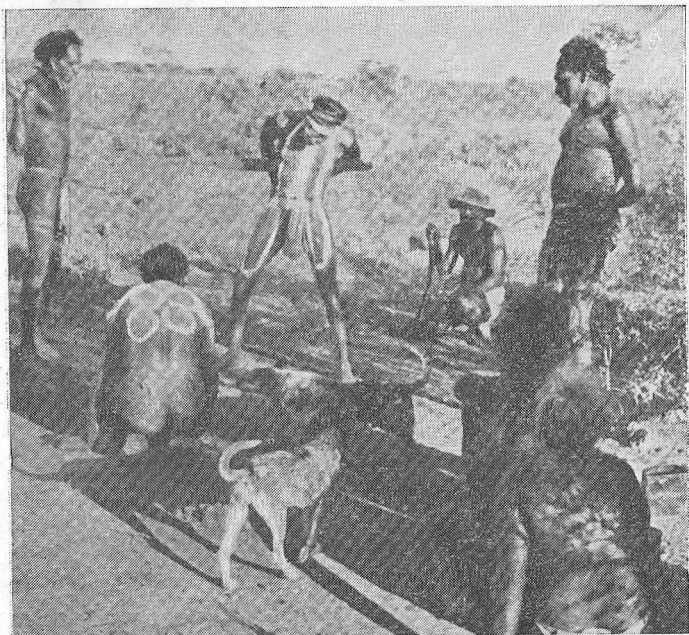


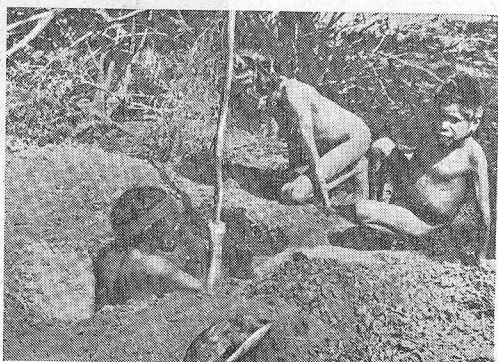
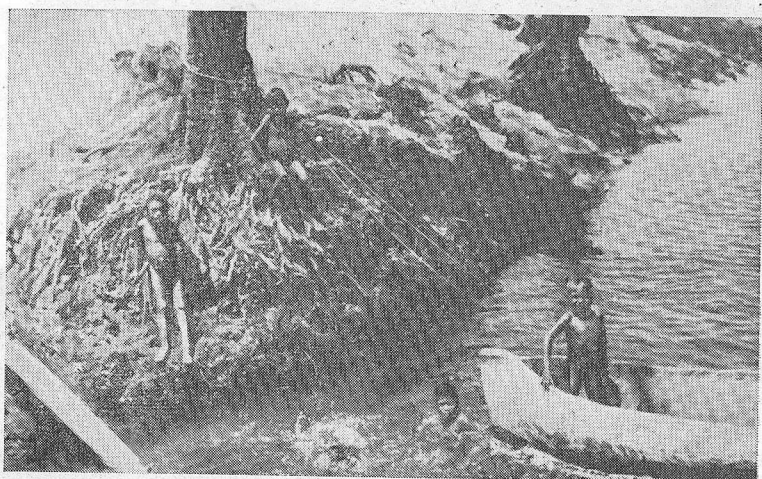


Яма *нанггару* в обряде *Кунанипи*: она представляет собой священный источник с различными тотемическими животными, которые нырнули в него, спасаясь от преследований Сестер Вавалаг. На стенах ямы — *нанггару* нанесено изображение Питона (см. главы VI и VII). Оэнпелли, Западный Арнемленд (1949—1950)

Участники обрядов плодородия *гадъери* в Биррундуду (1944—1945).
Раскраска тела символизирует дождь и грозные облака

Два столбика, используемые в обряде *дьюнггавон*: они символизируют Сестер Вавалаг (см. главы V, VI, VII). О-в Элко (1961)







Спящая мать с детьми. О-в Элко, Северо-Восточный Арнемленд (1961)

Дети, играющие в выдолбленном из бревна челноке на реке в Йиркалаа (1958)

Выкапывание медоносных муравьев. На переднем плане корытце, в которое собирают муравьев. Центральная Австралия

Художник с о-вов Гоулберн на куске специально обработанной коры волосяной кисточкой рисует героев местного мифа (1961)

Обряд вызывания дождя: главный исполнитель трет перламутровую раковину о камень, находящийся перед ним (на камне лежит измельченная трава, смоченная кровью), затем сосет ее и сплевывает. Хребет Масгрейв, северная часть Южной Австралии





Мужчины, отдыхающие после исполнения священных песен. Перед ними лежат палки для отбивания ритма. Хребет Уорбертон (1959)

Певец поет под аккомпанемент *диджериду* и ритмично отбивает себе такт палками. О-ва Гоулберн (1961)



Предисловие	3
Глава I. Социальная организация и структура	17
Глава II. Социальная организация и структура (<i>Продолжение гл. I</i>)	33
Глава III. Хозяйство	75
Глава IV. Жизненный цикл. Детство и юность	103
Глава V. Жизненный цикл. Вступление в брак. Старость	137
Глава VI. Религиозные представления и деятельность: тотемизм и мифология	157
Глава VII. Религиозные представления и обряды	190
Глава VIII. Магия и колдовство	224
Глава IX. Закон и порядок	255
Глава X. Искусство	282
Глава XI. Искусство (<i>Продолжение гл. X</i>)	325
Глава XII. Смерть и представления о загробной жизни	364
Глава XIII. Аборигены сегодня	392
Библиография	415
Иллюстрации	431

Рональд М. Берндт
Кэтрин Х. Берндт

**МИР
ПЕРВЫХ
АВСТРАЛИЙЦЕВ**

Редактор *Л. Э. Шварц*
Младший редактор *Л. В. Исаева*
Художник *Н. А. Седельников*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *Л. И. Письман*

ИБ № 13962

Сдано в набор 17.07.80. Подписано к печати
02.03.81. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типограф-
ская № 1. Гарнитура обыкновенная новая.
Печать высокая. Усл. п. л. 28,0. Усл. кр-отт. 28,0.
Уч.-изд. л. 31,52. Тираж 5000 экз. Изд. № 4363.
Тип. зак. 3334. Цена 3 р. 40 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»

Москва К-45, ул. Кданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10