

## ПАЛИЯР, АВСТРАЛИЙЦЫ И ВЕЧНЫЕ ТЕМЫ

ОЛЬГА ЮРЬЕВНА АРТЕМОВА

(Институт этнологии и антропологии РАН:

119991, Российская Федерация, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а)

**Аннотация.** В центре внимания автора находится сравнение между культурами палияр Южной Индии и некоторых обществ аборигенов Австралии. Показано, что при фундаментальном сходстве систем жизнеобеспечения названные культуры существенно отличались друг от друга стилями взаимодействия людей. В рассматриваемых различиях автор видит результат разных, альтернативных друг другу путей социальной эволюции. Палияр и австралийцы, говоря условно, представляют собой лишь два полюса протяженного охотничье-собираательского континуума. К первым примыкают некоторые другие группы эгалитарных и мирных охотников и собирателей Индии, Африки и Юго-Восточной Азии, ко вторым — неэгалитарные и немирные сообщества американских индейцев и некоторых охотников Сибири. За социальным неравенством, воинственностью, родственной сплоченностью и иными характерными особенностями австралийцев, равно как и за эгалитарностью и «мирностью» палияр стоят, по мнению автора, многие тысячелетия различных векторов социального развития. Равенство и традиции мирного сосуществования надо было столь же долго и целенаправленно развивать, сколь и оттачивать иерархические структуры и воинские традиции, не имея при этом, что особенно важно, ни имущества, которое можно было бы делить и грабить, ни стремления завладеть чужими землями. Автору статьи импонирует сформулированная А. В. Кортаевым, Н. Н. Крадиным и В. А. Лынской мысль, что у человечества изначально было «неограниченное число эволюционных альтернатив» и «выбор в конкретных исторических условиях» совершало «само общество». В их формулировке можно усмотреть известную персонификацию обществ и указание на сознательное целеполагание на дальнюю перспективу, что, разумеется, нереалистично и, очевидно, не имело в виду. Однако исторический выбор, осуществлявшийся из поколения в поколение в расчете на ближнюю перспективу индивидами, ассоциированными в те или иные сообщества, представляется автору статьи несомненным фактом.

**Ключевые слова:** охотники/собиратели, австралийские аборигены, палияр, различные пути социальной эволюции.

*Блаженны кроткие,  
ибо они наследуют землю.*  
Матфея 5:5

### Преамбула

Палияр<sup>1</sup> — небольшая этническая общность охотников и собирателей, которые во время изучения их культуры

<sup>1</sup> Во многих публикациях используется этноним «палиян», но, как убедительно показала в своей дипломной работе, посвященной охотникам и собирателям Южной Индии, выпускница Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ В. Р. Халикова (2008), правильное для обозначения всей этой общности охотников и собирателей пользоваться словом «палияр», так как это форма множественного числа; слово «палиян» правильно употреблять, имея в виду отдельных индивидов, принадлежащих к названной общности.

П. Гарднером и К. Норстремом (авторы основных используемых в нижеследующем тексте источников), в 1960—1980-е гг. вели еще в гористых засушливых районах Тамилнада вполне традиционный образ жизни и до сих пор его окончательно не утратили. Они, однако, не сохранили своего языка (или языков), говорят на одном из диалектов тамильского языка и насчитывают всего около 3000 человек. Многие антропологи видят в них потомков древних австралоидных или протоавстралоидных обитателей Индии. Коренные австралийцы исчисляются и на сегодняшний день несколькими сотнями тысяч, состоят из множества этнокультурных общностей, часть из которых сохраняет древние языки. К середине прошлого столетия большинство из них почти полностью

утратили охоту и собирательство как систему жизнеобеспечения, хотя до сих пор многие всё еще сохраняют важные особенности охотничье-собирательских социальной организации и духовных традиций. Возникает вопрос: правомерно ли сравнение между культурами первых и вторых? Как будет показано ниже, автор видит в культурах паляяр и австралийцев результаты двух далеко разошедшихся *альтернативных* путей социальной эволюции. Пренебречь теоретическим потенциалом сравнения между ними было бы непростительно. Кроме того, нельзя не сделать акцента на существенной гомогенности австралийских культур, которые в большинстве своем были взаимопроницаемы, десятки тысяч лет развивались в условиях постоянного обмена духовными и материальными ценностями. Автору неоднократно приходилось уже подробно писать о явлениях, рознящих названные культуры, как и ряд других культур охотников и собирателей ([Артемова 1991, 1993, 2009, Artemova 2000] и др.). В предлагаемой статье эти публиковавшиеся ранее данные суммированы максимально кратко, а основное внимание сосредоточено на фактах, получивших меньше внимания в прежних работах, и на попытках их осмысления.

#### **Контрасты. Культуры неравенства и культура равенства**

Во всех австралийских сообществах, как известно, зафиксированы разительные различия в статусах полов. Это проявляется в правилах, регулирующих брачные отношения, организацию власти, организацию религиозно-магических обрядов и художественного творчества, повседневное взаимодействие в семье и за ее пределами.

Первое и одно из самых существенных отличий социальной организации паляяр от социальной организации австралийцев — это полное равенство статусов полов и во внутрисемейной, и в общественной жизни. «Что же до равенства между мужьями и женами, — пишет П. Гарднер о паляяр, — то не только ни одному из партнеров не придава-

лось большей значимости, чем другому, но и взаимная уважительность была совершенно обязательной, никто не имел власти над другим ни в каких сферах деятельности, ни больших имущественных прав или прав наследования собственности, ни более широких прав в отношении разводов или повторных браков или большей свободы в сексуальных контактах» [Gardner 2006, 34]. Религиозные ритуалы и церемонии проводились у паляяр представителями обоих полов. Отсутствовали и формальные различия в статусах между людьми разных возрастных категорий, а неформальные если и были, то незначительные.

Отсутствие деления на половозрастные группы, формально разграниченные и выстроенные в определенную иерархию (как это было у австралийцев), находится, по всей вероятности, в тесной корреляции с отсутствием посвященных обрядов, сопоставимых по своему содержанию и по своим социальным последствиям с мужскими возрастными инициациями австралийских аборигенов.

Отсутствовали у паляяр и институты, аналогичные инициациям знахарей, как не было у них и специалистов в области магии, сопоставимых по своему социальному влиянию с австралийскими колдунами и знахарями, хотя об отдельных лицах, чаще всего называемых шаманами, авторы наших источников упоминают. Не было и формальных лидеров, сопоставимых с австралийскими [Gardner 1972, 1999, 263]. Неформальные лидеры выдвигались на время, выступая в роли организаторов коллективных охот или церемониальных действий. У паляяр, писал Гарднер, «не было людей, признанных экспертами в чем-либо <...> только голосам *каамис* (мужских и женских божеств и духов), вещавшим о человеческих делах устами шаманов, придавался какой-то вес, да и то время от времени можно было услышать, как люди полностью игнорируют или отвергают то, что говорят боги» [Gardner 2002].

Он же свидетельствовал о том, что назвал «избеганием престижа». «Паляяр всегда приписывают необычную

продуктивность охоты случаю, а не мастерству охотника, умаляя его тем, что говорят: “На другой день кто-то еще принесет больше всех <...> Человек, который добывает много дичи, это везучий человек. Он ничем не лучше других”. С социальной точки зрения это для них главное» [Там же].

Следуя наставлениям университетских преподавателей, Гарднер, впервые оказавшись среди палияр, попытался найти «лучших знатоков традиций». Палияр же категорически отрицали, что какие-то индивиды могут знать больше других об их социальной структуре, пище, медицине или о чем-либо еще. «Они отвергали такую возможность столь настойчиво, — пишет этот автор, — что я вскоре заподозрил: они делают это из принципа. Вдобавок они еще и вели себя так, будто их оскорбляли сами вопросы о чьей-то особой осведомленности <...> И когда кто-то из них казался мне более сведущим, чем другие, и я — допуская большую ошибку — отмечал в разговоре с этим человеком его необычные познания, он тут же отрицал это и впадал в смущение и растерянность» [Gardner 2006, 31]. А далее Гарднер обобщает свои наблюдения: «Следует всегда избегать того, что на их наречии звучит как *tarakkoravaa* и значит “ставить другого ниже себя”» [Там же, 32—33]. Гарднер и Норстрем свидетельствуют также о сознательном подавлении у палияр духа соперничества, конкуренции и борьбы за престиж, о стойкой боязни вызвать зависть и враждебность какими бы то ни было личными успехами и преимуществами. Не принято было судачить об удачах или неудачах ближних. Сплетни отсутствовали как явление, болтливость считалась пороком, а разговорчивые люди — опасными [Gardner 1966, 398].

Соревнование, соперничество, конкуренция нетипичны были ни для детских игр, ни для игр и развлечений взрослых. И в тех, и в других главным был не результат, а процесс. Вот любопытный факт. Палияр заимствовали у соседей детскую игру в «домики»: игра-

ющие делятся на две команды и ловят друг друга во время перебежек между очерченными на земле кружками — «домиками», где можно «прятаться»; проигрывает та команда, представителей которой быстрее переловят. Палияр считали, что играют в эту игру «по правилам», но на деле она изменилась у них до неузнаваемости: взаимная поддержка внутри команд и борьба между ними были полностью элиминированы, и игра превратилась в своеобразный балет, в котором было столько примадонн, сколько участников, никто никого не ловил, и никто не проявлял особого интереса к «выступлениям» других [Там же, 394].

Характеризуя номенклатуры родства и стоящие за ними нормативы родственных отношений, Гарднер отмечал: «Пытаясь понять то огромное значение, которое палияр придают равноценности обеих сторон родства во взаимоотношениях внутри сообществ, нам следует вернуться к их принципам социальной симметрии и равного уважения ко всем. Это главное правило социального взаимодействия. Я думаю, что, когда палияр говорят о том, что обе стороны родства равны <...> они ведут себя так, как будто боятся каких-либо нежелательных последствий предпочтения определенных категорий родственников...» [Gardner 1972, 428]. Здесь нельзя не напомнить об отчетливом предпочтении мужским линиям в родственных структурах австралийцев.

У палияр, пишет Гарднер «все члены группы (band), включая детей, имели равные человеческие права, которые не просто признавались, но и должны были защищаться. Тот факт, что дети действительно *были* защищены — в отличие от многих других обществ — позволяет считать палияр крайним полюсом, приближающимся к подлинному равенству» [Gardner 2006, 34].

Общество палияр без оговорок может быть названо *эгалитарным* в противоположность всем без исключения обществам коренных австралийцев, «*неэгалитарность*» которых была многократно описана ранее.

### «Плотность» или «разреженность» социальной среды

Социальные системы паляяр и австралийцев обнаруживают помимо перечисленных ряд иных различий, которые находятся в корреляции с эгалитарностью одних и «неэгалитарностью» других. Важнейший параметр для сравнения связан со степенью взаимной сплоченности и зависимости людей. Мы могли бы условно обозначить его как степень «плотности» социальной среды.

Отдельный человек у паляяр вел себя и ощущал гораздо более независимо в отношениях с окружающими, чем австралийский абориген; легче воспринимал перемену места жительства и непосредственного социального окружения, меньше интересовался делами соседей по стоянке, а также тем впечатлением, которое производил на них сам.

Гарднер назвал общество паляяр *индивидуалистическим*, в противоположность *коллективистическим* обществам, таким как австралийские. Первое одновременно характеризуется эгалитаризмом, вторые — дифференцированными статусами и духом конкуренции. Терминологически это разграничение вряд ли можно признать удачным. Коллективистическими были и те, и другие общества. Как справедливо утверждает К. Норстрем, «индивидуализм и коллективизм/сотрудничество далеко не всегда находятся в противоречии друг с другом» [Norström 2003, 227]. Он приводит немало примеров кооперации и взаимопомощи у «самых индивидуалистических» паляяр, пишет о том, что у них никто не бывал одинок, если надо было противостоять злым духам или каким-то иным напастям, приписываемым влиянию потусторонних сил. Если одного человека постигала беда, другие приходили ему на помощь, чтобы призвать благотворные силы: обряды проводились коллективно. Обычно, продолжает он, делают упор на то, что каждый человек у паляяр волен уйти из группы в любой момент, и никто не станет его удерживать, но ведь уходит-то

он не «в никуда», а в какую-то другую группу, к другим родственникам, а там никто не волен его отторгнуть [Там же, 227—228].

Сначала Берд-Дэвид (применительно к *найкен*, либо *найка*, Кералы), а вслед за ней и Норстрем (применительно к паляяр) указывали на то обстоятельство, что особенно независимо настроенные индивиды или семьи, часто переходящие из группы в группу, играют в социальной жизни не только дезинтегрирующую, но и интегрирующую роль. Ведь они служат как бы связующими звеньями между группами, переноса из группы в группу информации, эмоции, навыки, изобретения и т. п. Еще одно свидетельство коллективизма, гармонично сочетающегося с индивидуализмом, — это одинаковые индивидуальные права на коллективные достояния: «материальные, социальные, а равно и символические ресурсы, которые включают специфические знания и навыки, связанные с представлениями о мире духов». И именно «коллективное «согласие» по поводу общих прав на ресурсы... играет важнейшую роль для тех, кто решается покинуть свою семью или группу» [Там же, 227—231].

Ведь человек твердо знает, что никакая другая группа и никакой другой индивид не имеет исключительных прав на то, что принадлежит всем. Так что можно сделать в известном смысле парадоксальное заключение: паляяр выработали не только крайнюю степень индивидуализма, но и крайнюю степень коллективизма.

Но в то же время за предложенным Гарднером терминологическим разграничением стоят реальные различия, которые особенно убедительно говорят против отождествления понятий «эгалитаризм» и «коллективизм».

«Паляяр, — писал Гарднер, — чрезвычайно необщительные, молчаливые, независимые люди; каждый из них лепетает свою индивидуальность и норовит решать проблемы на свой собственный и особенный лад, а не следуя общим стереотипам. Хотя я и не проводил систематического изучения у них когнитивных процессов на личностном уровне

не, но именно полевая работа среди паляяр побудила меня думать, что для некоторых foragers (непереводимый английский термин для охотников и собирателей. — О. А.), возможно, характерно исключительное индивидуальное разнообразие когнитивных приемов. Я выяснил, что огромная часть знаний паляяр базируется на сугубо индивидуальном личном опыте, составляя то, что фольклористы со времен фон Сидоу, с 1930-х, называют “меморатами” <...> Мужья и жены паляяр часто удивлялись тем суждениям, которые я вытягивал из их партнеров <...> Даже братья часто не были в согласии относительно самых, казалось бы, простых вещей. Однажды, возвращаясь с работы, муж, жена и их близкий родственник присели отдохнуть около кустарника, древесина которого <...> использовалась для изготовления палок-копалок, <...> я спросил, как он называется <...> они дали три разных названия и несколько минут спорили между собой, <...> а затем один из них повернулся ко мне и сказал, смеясь: “Да ладно. Мы все знаем, что с ним делать!”» [Gardner 2002].

Описывая то, как ревностно паляяр охраняют свое «индивидуальное психологическое пространство», Гарднер среди прочего отмечает, что это ведет к крайней нестабильности браков. «Супруги расстаются после первой же ссоры <...> Одна пятнадцатилетняя девушка вращалась между тремя мужьями, переходя от одного к другому после каждой ссоры, а в целом она побывала в восьми союзах, которые квалифицировались как брак. Тридцатипятилетний мужчина имел на своем счету тринадцать браков и бесчисленное число любовных связей. Здесь даже паляяр сочли, что это немного слишком» [Gardner 1972, 432].

Выраженная «резидентная нестабильность» паляяр, нежелание себя связывать, давать обещания и выполнять их были причиной неприятностей для тех, кто в целях благотворительности хотел приобщить паляяр к каким-то коллективным проектам, например создать для них сельскохозяйственный кооператив. Поначалу они соглашались, но в разгар какой-то деятельно-

сти, скажем строительства колодца, часть из них передумывала и молча, но непреклонно удалялась.

Гарднер дал следующий перечень черт, характеризующих социальную жизнь и взаимоотношения паляяр: детей приучают полагаться на себя, стремиться к независимости. Взрослые поддерживают в коллективах «крайний эгалитаризм» и виртуозно владеют «техниками избегания престижа» и «выравнивания социальных статусов». Коллективы «открыты» и постоянно «реорганизируются»; конфликты разрешаются «ногами» (мобильностью), а не авторитетами; договоренности достигаются на неформальный манер, люди находят «индивидуальные выходы»; весьма значительно индивидуальное разнообразие в суждениях, поверьях, способах их проявлений и вербализации [Gardner 1991, 548—549].

П. Мирза [Mirsa 1969, 201] и Б. Моррис [Morris 1982, 182] писали о самом низком уровне социальной интеграции южноиндийских охотников и собирателей и «фрагментарности структуры их социальных групп», а Норстрем — о том, что люди в группах паляяр приходили и уходили почти незамеченными [Norström 2002].

Как не вспомнить тут опять аборигенов Австралии: когда кто-нибудь отправлялся в длительное путешествие, на общей стоянке раздавались плач и причитания, женщины даже ранили себя в знак печали, как на похоронах, а позже исполняли магические обряды, чтобы обеспечить благополучное возвращение ушедших. При встрече после долгой разлуки люди плакали от радости, и не только женщины, но и мужчины (см., например: [Dahl 1926, 59]). Это многократно описано в литературе, и в этом мне посчастливилось убедиться самой. Когда в декабре 2007 г. я улетала из поселка аборигенов *вик мункан* и *тайоре* (лингвистические общности) Пормпуррау (запад п-ова Кейп-Йорк) в Кэрнс, в том же самолете должна была лететь на экскурсию группа школьников, причем в сопровождении не только белых учителей, но и нескольких взрослых аборигенов. Им предстояла разлука с поселком и его обитателями

всего на неделю, но у взлетной полосы примерно за час (а то и более) до отправления самолета собралось множество народу, а когда улетающие стали подниматься по трапу, со всех сторон зазвучали рыдания в голос. Причем эти рыдания были столь горестными, что и у постороннего человека невольно наворачивались слезы.

А в 2008 г. в пос. Аурукун (к северу от Пормпурау) некоторые женщины вик мункан безутешно плакали, провожая нас, русских антропологов, проживших в их селении всего месяц. И мы готовы были вторить им.

**Преступление и наказание.  
Не судите, да не судимы...**

Кажется, некоторые культуры охотников и собирателей эмпирическим путем нащупали и воплотили в жизнь простую и несомненную истину, которая в цивилизованном мире открывается лишь в результате мучительного духовного поиска и — чаще всего — рафинированным мыслителям<sup>2</sup>. А палияр преуспели в этом, по-видимому, более всех.

Все нормативные установки, регулировавшие их социальную жизнь, гораздо менее жестко санкционированы, чем нормативные установления «неэгалитарных» австралийцев. По существу, все санкции у палияр имели моральный характер; общественное осуждение, высмеивание — главная и едва ли не единственная форма наказания.

Норстрем писал, что если у палияр случался какой-то беспорядок, связанный с пренебрежением к моральным

<sup>2</sup> Ср.: «Случилось то, что мысль, представлявшаяся ему сначала как странность, как парадокс, даже как шутка, всё чаще и чаще находя подтверждение в жизни, вдруг предстала ему как самая простая, несомненная истина. Так выяснилась ему теперь мысль о том, что единственное и несомненное средство спасения от того ужасного зла, от которого страдают люди, состояло только в том, чтобы люди признавали себя всегда виноватыми перед Богом и потому неспособными ни наказывать, ни исправлять других людей» (Лев Толстой «Воскресение»).

ценностям, причем это происходило по вине какого-то индивида, то окружающие его осуждали, но при этом предполагалось, что в конце концов за всё будет воздано раздраженными духами или богами [Norstrum 2003, 220]. Когда возникала угроза конфликта или просто напряженность, то обычно вмешивались люди постарше, стремясь сгладить ситуацию. Если это не помогало, то надо было разойтись, разделиться. Но имелся и другой вариант, особенно для серьезных конфликтов, — апелляция к силам, стоящим над людьми. Болезни и несчастья приписывались колдовству или влиянию злых духов (палияр верили, что это духи безвременно умерших, неприкаянно блуждающие вокруг поселений). И считалось, что приходят болезни и несчастья как возмездие за дурное поведение, в первую очередь за драки и ссоры. В тех случаях, когда людям не удавалось погасить вражду, проводили также особые коллективные церемонии, чтобы призвать на помощь благорасположенных духов — *сами* [Там же, 225—226].

Отсутствие жестких общественных санкций, очевидно, связано с отсутствием таких лиц, которые были бы облечены полномочиями и имели бы средства принуждать других к соблюдению «закона и порядка», а также карать нарушителей [Куббель 1988, 78]. У австралийцев такими полномочиями и средствами обладали советы «старших» мужчин, религиозные лидеры, знахари, главы семейств, да и рядовые люди тоже, включая женщин и детей.

Интересно, однако, что наличие в одних сообществах и отсутствие в других лиц, которые как бы персонифицировали общественную власть, не вело ни к исправному соблюдению правил поведения и общественного порядка в первых, ни к социальному хаосу во вторых. Напротив, люди в сообществах палияр гораздо реже вступали в конфликт с социальными нормами и друг с другом, чем в сообществах австралийцев.

Гарднер пишет: «Общество палияр было абсолютно анархическим <...> Это только для сложных обществ спра-

ведливо ассоциировать анархию с беспорядком, а у охотников и собирателей дело обстоит иначе, среди них известен целый ряд таких обществ, которые создали весьма гладко функционирующие анархии...» [Gardner 2006, 37]. А автор этих строк вообще бы усомнилась в справедливости ассоциации анархии с беспорядком — для любых обществ. Это один из ходячих мифов, свидетельствующий о недостаточно глубоком мышлении его создателей.

**«Я не выбран. Но я — судья!»**

Традиционная жизнь аборигенов Австралии — как она описана в этнологической литературе, в воспоминаниях и дневниках миссионеров, административных служащих и иных очевидцев, а также как отчасти довелось наблюдать и автору — демонстрирует явную корреляцию между жесткостью системы социальной регуляции, суровостью санкций за нарушение социальных норм, наличием признанных авторитетов, с одной стороны, и отсутствием социальной стабильности и общественного спокойствия — с другой.

Социальные нормы австралийцев можно подразделить на две категории. К первой относятся исторически сложившиеся стереотипы поведения, которые не оформились в виде общеобязательных предписаний (как бы не сформулированы), но широко распространены и усваиваются с детства. Отступления от них в некоторых случаях вызывают осуждение, в других воспринимаются индифферентно, но не влекут наказаний.

Ко второй категории относятся нормы, которые выступали в виде определенным образом сформулированных общеобязательных предписаний. Часто они были сугубо конкретны, детализированы. Многие из них имели религиозно-мифологическое обоснование, были как бы санкционированы свыше. Но и люди жестоко карали нарушителей таких норм. А право и обязанность наказывать были теснейшим образом сопряжены с дифференциацией статусов.

Наиболее жестко санкционированы были нормы, связанные с избеганием того, что считалось incestом, а также всевозможные запреты и предписания, сопряженные с религиозными обрядами и верованиями. Нарушение и того, и другого влекло за собой физическое наказание, в особых случаях — смерть.

Вопрос о том, кто именно в австралийских коллективах обладал правом судить и наказывать ближних, многократно обсуждался в антропологической литературе. Анализ этих дискуссий и достаточно многочисленных первоисточников приводит к заключению, что в разных австралийских этнокультурных общностях, а порой и в одной и той же общности, но в разное время и в различных конкретных обстоятельствах решения о наказании за серьезные проступки принимались и реализовывались по-разному. Однако редко такие решения исходили от одного лица. Так или иначе, они принимались коллегиально, хотя исполнялись нередко индивидуально. Эти решения могли выносить специально собиравшиеся советы «старших» мужчин. А могли принимать влиятельные люди и без всяких особых собраний: приходили к согласию, обсуждая дело в тайных диадных беседах, которые последовательно происходили на стоянках. Выработанные веками нормы как бы автоматически определяли, кто и каким образом должен воздать за тот или иной проступок. Часто это были ближайшие родственники виновного (скажем, в случае incestа). Порой в качестве карателей выступали все (или большинство) обитателей стоянки. Имелись и другие варианты. Формы наказания также были разнообразны: от закалывания преступника копьем или избивания дубинками до сложных приемов вредоносной магии.

Так, Ф. Робертс, абориген из лингвистической общности *алава*, прошедший детство и юность в традиционной обстановке, а впоследствии получивший образование и приобщившийся к англо-австралийской культуре, рассказывал (его автобиографический рассказ записан и издан Д. Локвудом), что самые «страшные святотатства» (скажем,

осквернения религиозных святынь) карались специально избранным на эту роль палачом — *мулунгвой*. Влиятельные религиозные лидеры обсуждали между собой, кто, как и когда должен привести приговор в исполнение. Тот, на кого пал выбор, не мог жить «нормальной» жизнью, пока не убьет приговоренного (обязательно так, чтобы никто, кроме нескольких самых важных «старших», не знал об этом). Если же он отказывался или пытался обмануть посланных его людей, та же участь постигала рано или поздно его самого. Чаще всего такие палачи подкрадывались к своим жертвам в лесу или подстерегали их где-то в безлюдном месте и пронзали копьем [Локвуд 1971, 116—117].

Нередко в роли палачей выступали колдуны или знахари. Так, у *варлпири* (Центральная Австралия) в случаях нарушения наиболее важных религиозных предписаний снаряжалась особая группа мстителей — *тьямба*. Обычно ее возглавляли знахари (они же колдуны), которые должны были магическим путем убить виновного [Cawte 1974, 52].

Вот пример из жизни лингвистической общности *ворора* (северо-запад Австралии). *Барнман*, знахарь и колдун, организовал экспедицию мести за убийство родственника. Сначала он гадал по камням и «определил», что убийцы — двое чужестранцев. Членам сформированного им отряда мстителей он роздал по пряди волос убитого. Тем же, кто отказался участвовать в экспедиции, назначил наказание — удар копьем в предплечье [Keen 2004, 262]. Процедура явно отработанная.

А нарушителя норм сексуального поведения, например того, кто «спал со своей тещей», что считалось смертным грехом, у *варлпири* могла наказать обыкновенная женщина, близкая родственница. Но наказание должно было быть магическим: использовалась смесь волос из подмышки и собачьих экскрементов. Считалось, что это зелье, подложенное потихоньку туда, где спит преступник, должно убить его [Hiatt 2007, 11].

Д. Макнайт вспоминает свои разговоры с аборигенами *лардил* (о-в Морнингтон): «Почему, — спрашивал я, —

люди прибегают к колдовству? Почему просто не убить и не покончить дело?» Мне отвечали, что это не аборигенный способ действий, аборигенный способ действий — отомстить по-хитрому и втайне» [McKnight 2005, 147]. Лардил, продолжает тот же автор, располагали некоторыми знаниями о ядах, использовали их в определенных видах колдовства, и это, полагает он, бывало эффективно [Там же].

А вот супружеская неверность — проступок, обязательно требующий наказания (если, конечно, в нем повинна женщина), — каралась заинтересованными лицами без затей. Так, Л. Хайэт, анализируя в специальной работе лексику *варлпири*, имеющую моральное содержание, приводит выражение «*йаррарда-налка*» (неверная супруга). Информанты Хайэта сопроводили это выражение следующим комментарием: «Где-нибудь в буше он ударит эту женщину, пронзит копьем или метнет в нее бумеранг. Женщину, которая ушла с другим мужчиной, будут бить оба — и ее муж, и ее сын. Муж может пронзить также и мать этой женщины, свою тещу, за то, что ее дочь так себя вела» [Hiatt 2007, 11]. А случаи применения слов «*мирла*» (беспощадно), «*пака-пака-рни*» (бить беспощадно, бить и бить) и «*пака пи-ныи*» (бить безжалостно, бить жестоко) иллюстрируются следующим образом: «Муж безжалостно пронзает копьем свою жену, чтобы она больше не встречалась с другим мужчиной» [Там же, 17—18].

В случаях менее тяжелых проступков ограничивались ударом дубинки по голове или ударом копья в бедро, в понятиях аборигенов — почти символическим наказанием.

Макнайт пишет, что на о-ве Морнингтон сурово порицали сквернословие, а оскорбления, в которых употреблялась непристойная лексика, могли повлечь за собой наказание колдовством. Но чаще провинившийся получал удар дубинкой. Хуже всего было, если женщина позволяла себе оскорбить дурными словами инициированного мужчину. Обычно за это следовал удар дубинкой. Наказывали любую женщину, которая сквернословила в



адрес любого мужчины, а также неиницированного мужчину, оскорбившего инициированного. Самыми оскорбительными были слова *нгама дата* (...твою мать) или *нгама даан* (тот, кто ...свою мать). За это обязательно били дубинкой [McKnight 2005, 80].

Внутрисемейные отношения тоже допускали, а порой и требовали наказания за различные проступки, причем представление о том, что жена должна подчиняться мужу, было сопряжено и с уверенностью в том, что муж имеет моральные основания ее наказывать.

Внутрисемейное насилие и сегодня в порядке вещей в поселках аборигенов. Считается, что в условиях разрушения традиционного уклада жизни, вынужденного безделья и внедрения алкоголя и наркотиков оно приобрело особенно угрожающий характер. Возможно, так и есть, но важно помнить, что традиционные нормы никогда не исключали рукоприкладства мужчин в отношении женщин. Напротив, в определенных случаях даже предписывали — а сами женщины прощали его, продолжая жить с мужьями, проявлявшими агрессивность, порой даже расценивали как должное. Еще пример из работы Хайэта. Женщина говорит: «Да, ругайте меня, бейте, бейте меня, я не следила за своим стариком как следует, не заботилась о нем!» [Hiatt 2007, 18].

### Око за око

То, что можно назвать преступлениями против личности, наказывалось у австралийцев самими пострадавшими или их ближайшими родственниками, то есть влекло за собой отмщение. Месть за любой урон, даже смерть любимой собаки, была своего рода категорическим императивом. Не следуя ему, человек рисковал вечно оставаться предметом порицаний, насмешек и пересудов.

Макнайт пишет, что у лардил слово *юнкари* (букв. «прямо, правильно, ровно») использовалось в значении «отплатить», «расплата». Оно имело как негативные, так и позитивные коннотации. Добром за добро, а злом за зло. Если

кто-то причиняет вред тебе или кому-то из твоих близких родственников, надо отплатить равноценным образом. «Так, если кто-то ударил копьем брата твоей матери, то следует ударить копьем его, а лучше — брата его матери. Кинг Альфред убил брата Пата Габори и взял его сестру, Пат убил Кинга Альфреда и взял его сестру в качестве расплаты. Когда Фреду навесили фонарь под глазом, он поклялся публично отплатить тому, кто это сделал: “Пусть его кровь, как скотине”. А когда Лилли была сбита с ног, то ее сыновья не интересовались, случайно ли это вышло или по злему умыслу, единственное, чего они хотели — это отплатить, чтобы все знали: обижать их мать опасно» [McKnight 2005, 137]. Женщины тоже оплачивают, в том числе и агрессивным мужьям, хотя знают, как это опасно [Там же, 141].

За убийство, реальное или подозреваемое (приписываемое колдовству), обязательно мстили, организуя особые отряды мстителей. У. Чеслинг, миссионер, живший многие годы в середине прошлого столетия среди аборигенов общности *йолнгу* (северо-восток Арнемленда), вспоминает такой случай: «Где-то в горах был убит молодой охотник. Мы узнали об этом через три дня после убийства от вестников, прибежавших в Йиркала. Они обходили всех родственников, чтобы собрать отряд мстителей, показывали всем вещи покойника и раздавали по маленькому кусочку его тела. Йиркала охватило смятение, плачущие женщины посылали своих мужей отомстить за несчастного» [Чеслинг 1961, 123].

Типичной коллизией было нарушение «супружеских прав», то есть тайные встречи замужних женщин с любовниками или их побег от мужей с новыми избранниками и последующие наказания виновников. Иногда в такие конфликты, длившиеся порой годами, втягивалось немало родственников с обеих сторон. Однако всегда главная роль принадлежала «оскорбленному» мужу, и если он почему-либо не мог справиться с предписанной традицией ролью, то получал сильнейшую психологическую травму.

Например, У. Станнер приводит историю уважаемого всеми мужчины по имени Дурмугам из общности *нангио*. Одна из четырех его жен была изнасилована несколькими молодыми мужчинами — якобы в наказание за нарушение какого-то табу. Он не мог отомстить, так как находился под пристальным вниманием англо-австралийской полиции. Поэтому он постоянно был в тяжелом состоянии духа и часто повторял, что «его живот как огонь, а его мозг никогда не останавливается, крутится и крутится». А аборигены говорили, что у него «горячий живот». У Станнера создалось впечатление, что если этому человеку не удастся восстановить «свои права», то он либо ляжет «лицом к стене» и умрет, либо всё же случится какая-то кровавая драма. Позднее Станнер узнал, что Дурмугам умер в больнице Порт Дарвина от неоперабельного рака желудка [Stanner 1979, 89—102].

Как известно, с одной стороны, месть — это и гарант защищенности личности, и нормативный регулятор социальной жизни в целом, а с другой — она порождает бесконечные конфликты. Ведь сплошь и рядом за акты мщения мстят вновь. Так, у алава даже мулунгуве, «законному» палачу, назначаемому старшими мужчинами для осуществления наказания за осквернение святынь, принято было мстить [Локвуд 1971, 116—117].

В своих записках, отражающих наблюдения начала 1930-х гг., Д. Томсон пишет, что проводники-аборигены, сопровождавшие его в странствиях по северо-восточному Арнемленду, «помнили о многочисленных и многолетних распрях, так как дела кровной мести тянулись через многие поколения. “Расплата”, как они это называют, могла откладываться на годы, чтобы захватить человека или группу без охраны. А совершив возмездие, они исчезали в ночи» [Thomson 2003, 97—98].

Пострадавшими от мести подчас оказывались люди, на деле невинные, несмотря на то что в нравственных представлениях австралийцев существует понятие о недопустимости

наказания невинных. Чеслинг приводит такой случай. Мстители смертельно ранили двух юношей. Юноши эти принадлежали к «орде», которая, как считали мстители, наслала злые чары на одного из их сородичей. Раненые сумели убедить напавших на них в своей непричастности к смерти их родственника. Поверив, «убийцы горько пожалели о случившемся и выразили искреннее раскаяние. Они так убивались, что жертвы стали умолять их не горевать больше» [Чеслинг 1961, 110].

### **Война и мир «Культуры войны», или Насилие как явление культуры**

Называя культуры коренных австралийцев культурами войны, мы имеем в виду следующее.

Во-первых, конфликты с применением насилия были неременной составляющей их повседневной жизни. Они эмоционально захватывали людей, были в чем-то родни спорту и развлечениям. Именно в агрессивных столкновениях, как мелких, так и крупных, люди могли продемонстрировать свои моральные достоинства, среди которых первейшим была преданность родственникам. Боевые сила и ловкость, стойкость и храбрость, воинственность — всё это качества, которые тоже высоко ценились.

Во-вторых, искусство боя, боевые техники — это были такие сферы культуры, которые создавались и совершенствовались веками. Сравнительно небогатая материальная культура аборигенов, культура людей мобильных, стремившихся не обременять себя вещами, включала тем не менее весьма разнообразный набор того, что можно назвать парафеналиями боя. Боевые копья, палицы, бумеранги, топоры, деревянные мечи, щиты и другие вещи, которые никогда не применялись при охоте. Причем изготовлялись они с большой тщательностью и зачастую изощренно украшались резьбой и рисунками.

В-третьих, аборигены имели не только традиции эскалации насилия, но и культуру его организации, если

участие в вооруженных действиях носило массовый характер. И эта культура сослужила им большую службу на первых этапах колонизации. Видя в аборигенах Австралии жертвы европейской экспансии, часто забывают, что во многих районах страны и в течение весьма длительных периодов коренные австралийцы вели настоящие войны против пришельцев, сочетая стратегии открытых массовых сражений и партизанских вылазок. Порой и то, и другое бывало весьма успешным<sup>3</sup>.

И наконец, в-четвертых, аборигены выработали некоторые средства контролировать насилие, сдерживать его и прекращать, хотя бы на время.

Макнайт писал: «Должен признать, что я не был столь прилежен, сколь мне следовало. Я не ходил наблюдать за всеми без исключения драками и не описывал их. Мне казалось, что если я буду стремиться присутствовать при каждой драке и интересоваться всеми громкими разбирательствами с визгом и “рычанием”, то у меня не останется времени ни на что другое» [McKnight 2005, XXXII]. В другом месте читаем: «Следует особо подчеркнуть, что жители о-ва Морнингтон занимались и другими делами, такими как охота, работа, танцы, пение, приготовление еды, хождение друг к другу в гости, а также иные виды деятельности, присущие повседневной жизни. И всё же во время моей первой экспедиции в 1966 году у меня создалось впечатление, что драки были основной частью их социальной активности. Они случались практически каждый день. А в некоторые дни — по несколько. Дети кричали: “Байа! Байа!” И неслись, чтобы жадно смотреть спектакль. Казалось странным, что эти люди так много дерутся. Они были добрыми, сострадательными, с хорошим чувством юмора <...> Они жили в окружении приятной природы <...> Там были хорошая рыбалка и хорошая

<sup>3</sup> В 2007 г. студент второго курса Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ П. А. Шарыкин сделал обширную сводку по истории вооруженного сопротивления аборигенов Австралии европейской колонизации.

охота <...> Я никогда не слышал никаких споров по поводу распределения пищи <...> Несмотря на всё это, насилие вдруг вспыхивало, а те самые люди, которые казались добрыми и сострадательными, делались угрожающе агрессивными и били друг друга столь страшно, что нередко после этого требовалось лечение в больнице при миссии, а иногда приходилось вызывать “летающего доктора”, чтобы отправить пострадавшего в больницу в Маунт Изу» [Там же, 79]. «Для жителей острова Морнингтон драки были одним из средств продемонстрировать, насколько они отличаются от австралийцев европейского происхождения и как они — морнингтонцы — в противовес белым людям ценят свою родню» [Там же, 134]. «Невозможно переоценить то, насколько эмоционально наполнены связи по родству. Снова и снова люди заявляли мне, что у них глубокое чувство к брату матери, сыну сестры, брату жены, двоюродной сестре, что их никак нельзя обижать, и потому им нельзя не прийти на помощь, когда они дерутся» [Там же, 137].

Робертс говорил о том, что драки для алава — привычная стихия. «Мы, дети, любили смотреть на драки... Но драться самому приятнее, чем наблюдать, и при малейшем поводе мы нападали на девочек, а они на нас. Сражения на палках своей жесточенностью напоминали собачьи драки...

Стычки сопровождалась страшными проклятиями, которым мы научились главным образом от женщин:

— Выпусти этой мрази палкой кишки!

— Дай суке по голове!

— Перебей ей ноги нулла-нулла!» [Локвуд 1971, 96—97].

Собственные мои наблюдения в пос. Аурукун в 2005—2008 гг. вполне подтверждают приведенные данные. Мне почти каждый день приносили вести о ночных драках в поселке, почти каждую ночь до моего жилища доносились чьи-то вопли, звуки падающих предметов, звон разбитых стекол... Да и днем постоянно то в одной, то в другой части поселка вспыхивали сканда-

лы, нередко с рукоприкладством, о чем свидетельствовали действия полиции, которая далеко не всегда вмешивалась в эти конфликты, но обычно «оцепляла» места, где они локализовались. Так что мне, в отличие от цитированных выше авторов, ни разу не удалось лицезреть их. Но не раз приходилось видеть в утреннем предзакатном или вечернем предзакатном небе огни «летающего доктора» и слышать его рокот.

Считается, что в настоящее время всё это чрезвычайно усугублено разложением традиционной нормативной системы, злоупотреблениями алкоголем и наркотиками. Но и до сих пор можно уловить свидетельства того, что драки были органичной частью повседневной жизни, они были «вписаны в традиционный закон и порядок», а пьянство, наркомания и другие привнесенные европейцами пороки подчас используются как дежурные «оправдания», в том числе и самими аборигенами. Так, в Аурукуне в ноябре 2005 г. изо дня в день мне по утрам рассказывали, как вчера ночью такие-то и такие-то дрались между собой. На мой вопрос «Иза чего?» следовал один и тот же стандартный ответ: «Пьяные были». Они дрались, сообщали мне, ночью в среду, в четверг, в пятницу и в субботу вечером, после закрытия таверны. В субботу они выбились из сил и договорились пойти отдохнуть, выспаться, а утром в воскресенье (в 10 часов утра!) встретиться и продолжить. Таверна, между прочим, закрыта в воскресенье, и теоретически в этот день они должны быть трезвыми. В сущности, все в поселке знают, что эти столкновения имеют за собой длинную историю взаимных претензий и мстительных побуждений, руководящих противоборствующими родственными группами.

Миссионеры, начинавшие христианизацию аборигенов вик, писали о них в своих отчетах как о людях, «всегда готовых к бою». В книге регистрации смертей за 1904 (год создания миссии в Аурукуне) — 1924 гг. ранения, полученные в драках, ежегодно встречаются в качестве причин смерти. Однако количество смертей в результате насилия

в этих записях значительно уступает количеству смертей от болезней — как автохтонных, так и занесенных европейцами — и просто от старости («синильность»)<sup>4</sup>.

А историки полагают, что в конце XVI — начале XVII в. именно вик-мункан и другие вик-говорящие аборигены организовали вооруженный отпор голландским мореплавателям, что отчасти помешало колонизации Австралии и способствовало почти двухсотлетней отсрочке этого процесса.

Хайэт, анализируя моральные понятия варлпири, заключает, что только ничем не обоснованная агрессия, беспричинная задиристость осуждаются, но готовность драться, если нужно, — считается необходимым качеством, а его отсутствие — слабостью, если не трусостью. *Капати-капати* — человек, который не боится никого. *Пуйаррай-арра* — яростный воин, бесстрашный воин. Это положительные эпитеты [Hiatt 2007, 15–16].

Нередко крупные конфликты разрешались организованно, по нормативной схеме. Враждующие группы договаривались о встрече, чтобы устроить сражение и предотвратить тем самым дальнейшие взаимные нападения. Или перед проведением крупных церемоний устраивались замирительные обряды, во время которых по определенному обычаю сводились старые счеты между присутствующими. К этому типу относится и банбурр аборигенов юга Арнемленда: «Церемониальное корробори, на котором в ожесточенной драке сводятся все счеты <...> Продолжается банбурр три дня. Люди — мужчины и женщины — приходят издалека, чтобы посмотреть на банбурр и принять в нем участие <...> через несколько минут банбурр напоминает сумасшедший дом, наполненный истерическим шумом, криками боли, звоном стали, глухими ударами нулла-нулла, зловещим хрустом ломаемых костей...» [Локвуд 1971, 129]. Многие шли на это «уми-

<sup>4</sup> Копии архивных материалов пресвитерианской миссии любезно были предоставлены автору в Аурукуне в 2007 и 2008 гг. Джейн Кариюка.

ротворение путем войны», чтобы расчитаться со своими врагами и избежать мести исподтишка с применением вредоносной магии, так как ее они боялись больше всего. Но помимо этого банбурр давал людям и удовлетворение какого-то другого рода. Недаром всех присутствующих охватывало неудержимое желание драться.

Существовали подробно разработанные правила относительно того, кто и кому должен помогать в драках, а также кто с кем и при каких обстоятельствах решительно не может драться. Скажем, считалось невероятным, чтобы дрались родные братья или брат матери и сын сестры. Если эти родственники оказывались включенными в разные враждующие группировки, они не участвовали в сражениях, и к этому все относились с пониманием. Имелись нормативно закрепленные и символически оформленные способы привлечь сторонников, когда планировались военные действия, равно как и способы заявить о своем согласии или же отказе. Так, на острове Морнингтон мужчины, нуждавшиеся в помощниках, пускали кровь из пенисов (делали надрезы шрамов, оставшихся после подрезания), набирали ее в сосуды из коры и несли тем, кого хотели позвать драться на своей стороне. Мужчина, помазанный такой кровью, должен был стать преданным боевым соратником. Но можно было и отказаться, сказав, например: «Не мажьте меня, я не хочу идти с вами, у меня там брат матери и сестра среди тех» [McKnight 2005, 70]. А можно было ответить: «Ладно, но я не хочу большой драки, это должна быть хорошая честная драка, красивая и чистая». И человек вступал в драку. «Все хорошие люди дрались, все умели драться...» (из рассказов очевидцев о прежнем времени [Там же, 72—73]).

Во время сражений также действовали ограничения и предписания, «драки были высоко ритуализированы у лардил <...> А после драк люди обстоятельно обсуждали события, “разбирали” поведение участников: правильно — неправильно, смело — трусливо, ловко — неуклюже. А могли превозносить свои

действия и клеймить поступки противников. Потом расходились по делам или спать. Это было похоже на разговоры наших футбольных болельщиков после матча. О больших драках говорили метафорически: «Небо было темным от летающих копий» [Там же, 66, 71, 99].

Поединки между отдельными людьми также происходили по правилам. Скажем, если между двумя мужчинами возникало соперничество из-за женщины, они могли драться, «чтобы доказать, кто лучше». Это могла быть «славная драка, с копьями, бумерангами и дубинками нулла-нулла». Повсеместно в Австралии участники поединков поочередно подставляли друг другу бедро, чтобы противник пронзил его копьем. А иногда один из противников кидал в другого бумеранги или копья, а тот защищал себя щитом. Потом они менялись местами. Участникам таких поединков предписывалось обычаем драться не в полную силу; убийства, как правило, не допускались.

По мере разложения традиционных устоев «культура войны» падала, сменяясь неконтролируемым насилием. Тот же Макнайт упоминает жалобы старших мужчин, что драки стали неуправляемыми и что молодые люди не знают ни как начать драку, ни как ее закончить. Они сетовали, что все без разбору вступают в драки и что даже сын сестры способен ударить брата матери, и что молодые мужчины не только дерутся со своими сестрами, но и ввязываются в драки сестер с их любовниками, чего никогда не случалось в прежние дни [Там же, 80—81].

### Культура мира как альтернатива культурам войны

«Они были самыми тихими, самыми мирными, самыми эгалитарными и самыми большими индивидуалистами из всех людей, которых я когда-либо встречал и о которых я читал. Экстремалы во всех этих измерениях, палияр поистине были “на краю” — и географически, и поведенчески». Так Гарднер писал о палияр начала 1960-х гг. [Gardner 2006, 30]. Бывали случаи, утверждал он, что

палиян был убит представителем другой этнической группы, «но я не нашел ни одного свидетельства убийства внутри сообщества самих палияр. Это наилучшее доказательство успешности их стратегий избегания любых форм поведения, даже вербальных, которые могут способствовать эскалации конфликтов. Другие только мечтают о мирной жизни, а палияр владеют ключом от нее» [Там же, 35—36]. При назревании конфликтов люди предпочитали ретироваться, чтобы «остудить голову». Их мирное взаимодействие носило отчетливый характер стереотипического, отточенного многовековыми культурными навыками поведения, отражавшего стойкие нормативно-психологические установки. Человек, покидавший группу, в которой кем-то были сказаны «ненужные слова», не нес свою обиду к другим. Другие «понимали», что у вновь пришедшего на старом месте возникли проблемы, но их это не заботило. Так что в конечном счете «ненужные слова» и дезинтеграция оборачивались «нужными словами» и интеграцией [Norström 2003, 230—231].

Описывая всевозможные техники избегания конфликтов у палияр, Гарднер подчеркивал, что эти люди большое значение придают личному самоконтролю и подавлению любых «сердитых чувств». По мнению ученого, самоконтроль у палияр в значительной мере осуществляется на бессознательном уровне, но и сознательно в целях самоконтроля они соблюдают по крайней мере один запрет и применяют одно средство: «Тщательно избегают употребления алкоголя. Палияр говорят, что именно алкоголь делает их соседей такими открыто агрессивными, хотя это и не является реалистической оценкой тамиллов, такое формулирование идеи показывает, что сами палияр ожидают от себя вспышек агрессии, если напьются. Другая мера предосторожности — растительная субстанция, которая подавляет гнев, транквилизирует человека, когда ее прикладывают ко лбу. Это называется *сирунани ну*, “цветок смеха”» [Gardner 1972, 431]. А разговаривали палияр всегда «тихо, мягкими го-

лосами, со спокойными интонациями, громкая речь, требовательные интонации — неуважение к ближнему. И так с каждым, абсолютно автоматически» [Gardner 2006, 330].

Характерно (и опять-таки ярко контрастирует с австралийцами), что даже подозрения в колдовстве, вызванные личными или коллективными нападениями, не озвучивались публично, ими лишь потихоньку делились с теми, в сдержанности кого были уверены [Gardner 1972, 433].

А вот еще одно контрастирующее наблюдение: «Во многих ли обществах можно услышать от мужчины: “Это не мое дело”, когда речь заходит о продолжающейся любовной связи его жены с другим человеком? <...> А я слышал такие слова не от одного палиян, и они не расходились с делом...» [Gardner 2006, 34]. Вообразить себе нечто подобное в австралийском сообществе непросто.

### Почему они такие разные?

И многие исследования коллег, и собственные попытки автора [Артемова 1991, 1993, 2009, Artemova 2000 и др.] ответить определенно на этот вопрос привели к отрицательному результату. Но всё же некоторые соображения заслуживают внимания. Однако прежде сделаем акцент на том, что палияр и австралийцы — это, говоря условно, лишь два полюса протяженного охотничье-собирательского континуума. К первым примыкают некоторые другие группы эгалитарных и мирных охотников и собирателей Индии, Африки и Юго-Восточной Азии, ко вторым — неэгалитарные и немирные сообщества американских индейцев и некоторых охотников Сибири. Промежуточные варианты тоже имеются. Это необходимо учитывать.

За социальным неравенством, воинственностью, родственной сплоченностью и иными характерными особенностями австралийцев, равно как и за эгалитарностью, «мирностью» и «индивидуализмом» палияр стоят многие тысячелетия различных векторов социального развития. Равенство надо

было столь же долго и целенаправленно развивать, сколь и оттачивать иерархические структуры и воинские традиции, не имея при этом, что особенно важно, ни имущества, которое можно было бы делить и грабить, ни стремления завладеть чужими землями.

Автору импонирует сформулированная А. В. Коротаевым, Н. Н. Крадиным и В. А. Лыншей мысль, что у человечества изначально было «неограниченное число эволюционных альтернатив» и «выбор в конкретных исторических условиях» совершало «само общество» [Коротаев 2000, 47, 54]. В их формулировке можно, конечно, усмотреть известную персонификацию обществ и указание на сознательное целеполагание на дальнюю перспективу, что, разумеется, нереалистично и, очевидно, не имелось в виду. Однако исторический выбор, осуществлявшийся из поколения в поколение в расчете на ближнюю перспективу индивидами, ассоциированными в те или иные сообщества, представляется несомненным фактом. Он блестяще продемонстрирован и в книге Дж. Даймонда «Крах» [Diamond 2005], а также удачно отражен в ее подзаголовке — «Как общества выбирают, пасть или быть успешными». Эта работа анализирует фатальные и удачные выборы людей в истории ряда цивилизаций. Несомненно, и за различиями в культурах эгалитарных и неэгалитарных охотников стоят целенаправленные и систематические усилия людей. Иными словами, разные пути развития предполагают осознанный выбор со стороны самих сообществ, состоящих из мыслящих и наделенных волей личностей.

Важно иметь в виду, что аборигены Австралии и соперничали, и конкурировали, и воевали с себе подобными, других вокруг вплоть до сравнительно недавнего времени не было. Паляяр же, как и иные, близкие им в интересующих нас отношениях, охотники и собиратели были *инкапсулированы*: их окружали в течение тысячелетий представители сильно отличавшихся культур, в том числе культур с государством, письменностью и разительно превосходящими демографическими показа-

телями. Силы были вопиюще неравны. Сознательно оберегая обособленность, отчужденность, мирные традиции и обычаи, кардинально несхожие с обычаями соседей, радея о безопасности и физической сохранности, паляяр одновременно ограничивали то, что можно было бы назвать *интенсивностью социальной жизни*, в частности коллективной культовой практики, а также межгрупповых контактов.

Ни в одном из эгалитарных обществ эти сферы деятельности не достигали такой степени развития и такой сложности, как у австралийских аборигенов. Продолжительные и разнообразные религиозные церемонии, а также многолюдные развлекательные *корроброри*, сложная система межгруппового обмена материальными и духовными ценностями, охватывавшая обширные районы, частые вооруженные столкновения воинов, объединенных хотя и в небольшие, но отряды — всё это требовало организационных усилий. А там, где происходило деление на руководителей, активных участников, пассивных участников, формировались и отношения субординации, которые постепенно приобретали силу обратного влияния.

Интенсивность социальной жизни коррелировала с развитием конкуренции и формированием комплекса социальных взаимодействий, которые можно назвать *вознаграждениями*. У австралийцев они имели преимущественно социально-психологический характер: уважение, высокий престиж, почет или даже превозношение. Скажем, знахари, пользовавшиеся репутацией успешных целителей, искусные художники или одаренные певцы почитались на огромных пространствах, странствовали из группы в группу и приумножали свою славу. Культивируя соревнование, австралийцы стимулировали разнообразие и даже известную изощренность форм духовной культуры и культуры взаимоотношений. Это делало жизнь насыщенной событиями, интересной, увлекательной, но не за это ли приходилось расплачиваться ссорами, драками, даже небольшими войнами и немалыми жертвами? А если еще и подумать

о чувствах тех, кто не родился талантливым, сильным, активным, или тех, кому просто не хотелось бороться за что бы то ни было, или, наконец, тех, кому не повезло родиться мальчиками?

Социальное неравенство австралийцев оттачивалось в сфере неутилитарной активности, а главным механизмом его структурирования было то, что автор назвала *монополизацией информации* — аккумуляция отдельными группами и индивидами социально значимого знания и его «засекречивание» (подробнее см.: [Артемова 2009, 345—404, 449—468]). В то же время у австралийцев существовали жесткие социально-психологические механизмы, препятствовавшие аккумуляции материальных ценностей и бытового комфорта отдельными индивидами или группами. Тем обществам, которые не развили подобные механизмы, или изначально не имели их, или на каких-то этапах истории сломали эти механизмы, пришлось расплачиваться, как мы хорошо знаем, куда более жестоко.

А палияр, элиминировав конкуренцию, соревнование, соперничество, подавив личностное честолюбие, культивируя в то же время индивидуализм, получили дисперсную социальную среду и устойчивое мирное сосуществование. Не это ли помогло им сохранить до наших дней культурное своеобразие и самый древний способ жизнеобеспечения?

Рассказы о палияр, рассуждает Гарднер, могут показаться воплощением утопических назиданий философов-этиков — от Лао Цзы до Герберта Спенсера, призывавших людей вести себя добродетельно, избегать неуважения к ближнему, принуждения его к чему-либо, господства над ним и т. п. «Да можно ли в реальности так жить? — спрашивает он и отвечает — палияр показали мне, что можно» [Gardner 2006, 33].

### Литература

Артемова 1991 — *Артемова О. Ю.* Перво-бытные эгалитарные и неэгалитарные общества // Архаическое общество: узловые про-

блемы социологии развития. Ч. 1. М., 1991. С. 44—91.

Артемова 1993 — *Артемова О. Ю.* Перво-бытный эгалитаризм и ранние формы социальной дифференциации // Ранние формы социальной стратификации. Генезис, историческая динамика, потестарно-политические функции. Памяти Л. Е. Куббеля. М., 1993. С. 40—70.

Артемова 2009 — *Артемова О. Ю.* Колено Исава. Охотники, собиратели, рыболовы. Опыт изучения альтернативных социальных систем. М., 2009.

Коротаев 2000 — *Коротаев А. В., Крадин Н. Н., Лыниа В. А.* Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. С. 198—206.

Куббель 1988 — *Куббель Л. Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.

Локвуд 1971 — *Локвуд Д. Я.* — абориген. М., 1971.

Чеслинг 1961 — *Чеслинг У.* Среди кочевников Северной Австралии. М., 1961.

Artemova 2000 — *Artemova O. Yu.* Monopolization of information and social inequality // Alternatives of Social Evolution / N. N. Kradin, A. V. Korotaev and co-authors (Eds.). Vladivostok, 2000. P. 132—137.

Gardner 1966 — *Gardner P. M.* Symmetric respect and memorate knowledge: the structure and ecology of individualistic culture // Southwestern Journal of Anthropology. 1966. V. 22. P. 389—415.

Gardner 1972 — *Gardner P. M.* The Paliayans // Hunters and Gatherers Today. Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century / M. C. Bicchieri (Eds.). New York, 1972. P. 404—450.

Gardner 1991 — *Gardner P. M.* Foragers pursuit of individual autonomy // Current Anthropology. University of Chicago Press. V. 31. 1991. P. 543—572.

Gardner 1999 — *Gardner P. M.* The Paliayan // The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers / R. B. Lee, R. Daly (Eds.). Cambridge, 1999. P. 261—264.

Gardner 2000 — *Gardner P. M.* Bicultural Versatility as a Frontier Adaptation among Paliayan Foragers of South India. Lewiston; New York, 2000.

Gardner 2002 — *Gardner P. M.* Rethinking foragers' handling of environmental and subsistence knowledge // Paper presented at CHAGS 9 (Ninth International Conference on Hunting and Gathering Societies, Edinburgh, 9—13 September 2002).

Gardner 2006 — *Gardner P. M.* Journeys to the Edge. In the Footsteps of an Anthropologist. Columbia and L., 2006.



Daimond 2005 — *Daimond J.* Collapse. How Societies Choose to Fall or Succeed. L., 2005.

Dahl 1926 — *Dahl K.* In *Savage Australia*. L., 1926.

Thomson 2003 — *Thomson D.* Donald Thomson in Arnhem Land / compiled and introduced by N. Peterson. Melbourne, 2003.

Keen 2004 — *Keen I.* Aboriginal Economy and Society. Oxford; N. Y., 2004.

Cawte 1974 — *Cawte J. E.* Medicine is the Law. Studies in Psychiatric Anthropology of Australian Tribal Societies. Honolulu, 1974.

McKnight 2005 — *McKnight D.* Of Marriage, Violence and Sorcery. The Quest for Power in Northern Queensland. Aldershot, 2005.

Mirsa 1969 — *Mirsa P. K.* «The Jenu Kuruba» // Bulletin of the Anthropological Survey of India. 1969. V. XVIII (3). P. 183–246. Цит. по: Норстрем 2003.

Morris 1982 — *Morris B.* The family group structuring and trade among South Indian hunt-

er-gatherers // Politics and History in Band Societies / E. Leacock, R. Lee (Eds.). Cambridge, 1982.

Norström 2002 — *Norström Ch.* Individualism, collectivism and flexibility: a Paliyan ethos for securing autonomy // Paper presented at CHAGS-9.

Norström 2003 — *Norström Ch.* «They Call for Us». Strategies for Securing Autonomy among the Paliyans, Hunter-Gatherers of the Palny Hills, South India // Stockholm Studies in Social Anthropology. 53. Stockholm, 2003.

Stanner 1979 — *Stanner W. E. H.* White Man Got no Dreaming. Essays 1938–1973. Canberra, 1979. P. 89–102.

Hiatt 2007 — *Hiatt L. R.* The moral lexicon of the Warlpiri people of Central Australia // Australian Aboriginal Studies. 2007. № 1. P. 4–30.

---

#### Сведения об авторе

Доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, профессор и заместитель директора Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ: 119991, Российская Федерация, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а, тел.: +7 (495) 954 76 36; e-mail: artemova.olga@list.ru

---

## THE PALIYAR, THE INDIGENOUS AUSTRALIANS AND THE ETERNAL SUBJECTS

ARTEMOVA OL'GA

(*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences:  
Leninsky Prospect 32 a, 119991 Moscow, Russian Federation*)

**Summary.** The article represents the results of long-term study aimed at understanding the commonalities and diversities in the social systems of a number of hunter/gatherer peoples as they are reflected in professional ethnological (socio-anthropological) literature. The cultures of the Paliyar people of South India and some traditional societies of the Aboriginal Australia are compared by the author with a special theoretical interest. The author shows that those cultures differed from each other greatly in social organization, stereotypes of communication and spirituality. She argues that cultures under consideration are not only alternative with regard to the systems based on productive economies but also with regard to each other. Even having fundamentally similar modes of subsistence those societies followed different ways in their evolution. The author of the article is attracted to the thoughts of Korotaev, Kradin and Lynsha, according to whom humanity from the very beginning of its history had “unlimited number of evolutionary alternatives” and “choices in concrete historical circumstances were made by societies themselves”. Of course, one could perceive these words as a sort of personification of societies implying, what is more, consistency of aims on their part (as if they could have clear aims for a long-range outlook), which is unrealistic and evidently was not meant by the scholars mentioned above. However, it seems to be absolutely obvious, argues the author of the article, that reasonably acting and determined individuals, associated in groups, did make historical choices for short-range perspectives and did that deliberately, generation after generation.

**Key words:** hunter/gatherer peoples, the Aboriginal Australia, the Paliyar, different ways of social evolution.

## Literature

- Artemova O. Yu.** Esau's Knee. Hunters, Gatherers, Fishermen. Probes of studying Alternative Social System. Moscow, 2009. (in Russ.).
- Artemova O. Yu.** Primordial Egalitarianism and Early Forms of the Social Disparity. *Early Forms of the Social Stratification. Genesis, Historical Dynamics and Potestary-Political Functions. In memoriam of L. E. Kubbel'.* Moscow, 1993. Pp. 40—70. (in Russ.).
- Artemova O. Yu.** Monopolization of information and social inequality. *Alternatives of Social Evolution.* N. N. Kradin, A. V. Korotaev and co-authors (Eds.). Vladivostok, 2000. Pp. 132—137.
- Artemova O. Yu.** Primordial Egalitarian and Non-Egalitarian Societies. *Archaic Society: Knot Problems of the Development Sociology.* Part 1. Moscow, 1991. Pp. 44—91. (in Russ.).
- Cawte J. E.** Medicine is the Law. Studies in Psychiatric Anthropology of Australian Tribal Societies. Honolulu, 1974.
- Chesling W.** Among the Nomads of the Northern Australia. Moscow, 1961. (Russian Translation).
- Dahl K.** In Savage Australia. L., 1926.
- Daimond J.** Collapse. How Societies Choose to Fall or Succeed. L., 2005.
- Gardner P. M.** Bicultural Versatility as a Frontier Adaptation among Paliyan Foragers of South India. Lewiston; New York, 2000.
- Gardner P. M.** Foragers pursuit of individual autonomy. *Current Anthropology.* University of Chicago Press. V. 31. 1991. Pp. 543—572.
- Gardner P. M.** Journeys to the Edge. In the Footsteps of an Anthropologist. Columbia and L., 2006.
- Gardner P. M.** Rethinking foragers' handling of environmental and subsistence knowledge. *Paper presented at CHAGS 9 (Ninth International Conference on Hunting and Gathering Societies, Edinburgh, 9—13 September 2002).*
- Gardner P. M.** Symmetric respect and memorate knowledge: the structure and ecology of individualistic culture. *Southwestern Journal of Anthropology.* 1966. V. 22. Pp. 389—415.
- Gardner P. M.** The Paliayans. *Hunters and Gatherers Today. Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century.* M. C. Bicchieri (Eds.). New York, 1972. Pp. 404—450.
- Gardner P. M.** The Paliyan. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers.* R. B. Lee, R. Daly (Eds.). Cambridge, 1999. Pp. 261—264.
- Hiatt L. R.** The moral lexicon of the Warlpiri people of Central Australia. *Australian Aboriginal Studies.* 2007. № 1. Pp. 4—30.
- Keen I.** Aboriginal Economy and Society. Oxford; New York, 2004.
- Korotaev A. V., Kradin N. N., Lynsha V. A.** Social Evolution's Alternatives (Introductory Notes). *Alternative Pathways to Civilization.* Moscow, 2000. Pp. 198—206. (in Russ.).
- Kubbel' L. E.** Essays on the Potestary-Political Ethnography. Moscow, 1988. (in Russ.).
- Lockwood D. I.** the Aboriginal. Adelaide, 1962 (Russian translation — 1971).
- McKnight D.** Of Marriage, Violence and Sorcery. The Quest for Power in Northern Queensland. Aldershot, 2005.
- Mirsa P. K.** «The Jenu Kuruba». *Bulletin of the Anthropological Survey of India.* 1969. V. XVIII (3). Pp. 183—246.
- Morris B.** The family group structuring and trade among South Indian hunter-gatherers. *Politics and History in Band Societies.* E. Leacock, R. Lee (Eds.). Cambridge, 1982.
- Norstrum Ch.** “They Call for Us”. Strategies for Securing Autonomy among the Paliyans, Hunter-Gatherers of the Palny Hills, South India. *Stockholm Studies in Social Anthropology, 53.* Stockholm, 2003.
- Norstrum Ch.** Individualism, collectivism and flexibility: a Paliyan ethos for securing autonomy. *Paper presented at CHAGS—9.*
- Stanner W. E. H.** White Man Got no Dreaming. Essays 1938—1973. Canberra, 1979. Pp. 89—102.
- Thomson D.** Donald Thomson in Arnhem Land. Compiled and introduced by N. Peterson. Melbourne, 2003.

## About the author

E-mail: artemova.olga@list.ru

Tel.: +7 (495) 954 76 36;

Leninsky Prospect 32 a, 119991 Moscow, Russian Federation;

Full Professor (History), Professor, Research Fellow, the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences; Deputy Director of the Center of Social Anthropology, the Russian State University for Humanities.