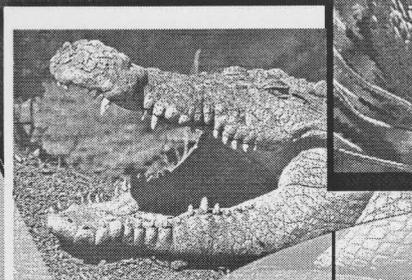
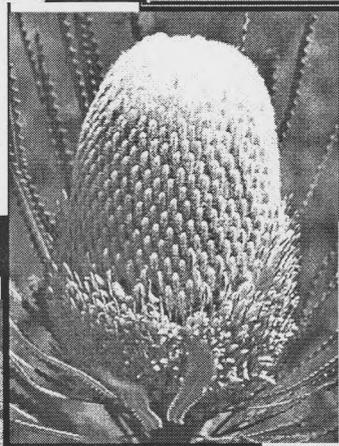
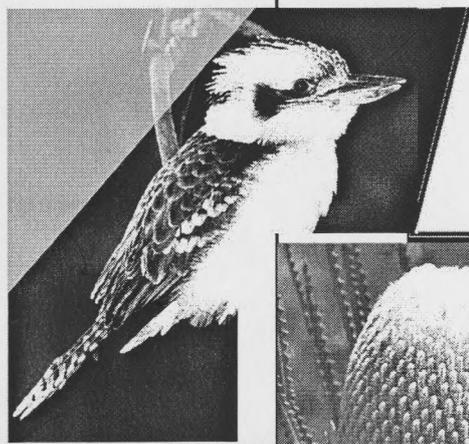


АВСТРАЛИЙСКАЯ МОЗАИКА

AUSTRALIAN
RUSSIAN
LANGUAGE
ALMANAC



ХУДОЖЕСТВЕННО
ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ
АЛЬМАНАХ

9

Доктор исторических наук Владимир Рафаилович Кабо - этнограф и историк первобытного общества, первобытной культуры и религии, специалист по истории и культуре аборигенов Австралии. Живёт в Канберре.

Проблема, которая рассматривается в этом очерке, приобрела большое значение в настоящее время в связи с требованием аборигенов Австралии вернуть им земли, которые принадлежали им в прошлом.

Владимир КАБО

ВЕЧНОЕ НАСТОЯЩЕЕ IV. СУДЬБЫ ОБЩИНЫ

Входящего в Национальную галерею Виктории, в залы, посвященные искусству аборигенов, встречает огромное полотно – на темном поле сложнейшее переплетение изломанных, изогнутых белых линий. Картина принадлежит Эмили Унгварай (Emily Kam Kngwarray), художнице из Центральной Австралии, и называется «Дриминг большого ямса». Это – священная земля художницы, часть племенной территории, связанная с ней и ее предками мистическими узами. Картина отражает один из главных аспектов традиционного мировоззрения аборигенов – «принадлежность к земле» (“belonging to Country”). Согласно объяснению художницы, на картине изображены пронизывающие землю и покрывающие ее корни и стебли ямса, но ведь это лишь то, что видят наши глаза. В действительности, как я думаю, это еще и обитель предков художницы, продолжающих свое существование в ином мире; а древнейшим общечеловеческим символом этого мира и является изображенный на картине лабиринт. Перед нами пример свойственного аборигенам «двойного зрения» – совмещения зрения внешнего и внутреннего, которым обладают только посвященные во внутреннюю, скрытую от остальных людей суть вещей.

“Dream country is belonging”, – говорят аборигены. Это трудно перевести, но можно почувствовать. Каждый человек имеет свое место в этом мире, на этой земле – место, куда он когда-нибудь придет умирать.

Помните Бродского:

Ни страны, ни погоста не хочу выбирать.

На Васильевский остров я приду умирать.

Но прошли годы – и Бродский попросил похоронить его в Венеции. Вот что отличает нас от аборигенов.

Религиозное значение земли для аборигенов объясняется, прежде всего, тем, что земля выступает посредницей между миром предков и миром их живых потомков. «Принадлежность» к земле не обусловлена ни укладом жизни этих в прошлом охотников и собирателей, ни хозяйственным значением земли как источником средств существования, хотя тесно переплетена с ними.

В середине прошлого века, когда я начинал свою работу в Институте этнографии Академии наук СССР, представления советских этнографов о первобытном обществе находились на уровне второй половины XIX века. Советская этнография, как и вся советская историческая наука, догматически повторяла то, что писали о прошлом человечества «классики марксизма». А между тем мировая этнография накопила к середине XX века огромный фактический материал, основанный на интенсивном изучении архаических охотников и собирателей всех частей света, и этот колоссальный массив новых фактов требовал коренного пересмотра прежних концепций. Именно с серединой прошлого века совпал мощный теоретический прорыв в западной этнографии; советскую науку этот процесс не затронул. Только очень немногие советские этнографы отваживались в своих работах на объективный анализ новых фактов, накопленных мировой наукой, на разрыв с догматическими традициями отечественной этнографии. Включился в это движение и я.

Обнаружилось парадоксальное явление: советские ученые, называющие себя марксистами, весьма мало интересовались экономикой первобытного общества. Этнографические материалы, собранные в разное время на обширных пространствах Австралии, – а в конце XIX – в XX веке в собирании и анализе этих материалов принимали участие квалифицированные профессиональные этнографы, – убедительно показали, что в центре хозяйственной и, в известной мере, общественной жизни охотников и собирателей находится особый социальный институт, обладающий рядом присущих ему свойств, и этот важный институт прошел мимо советских этнографов почти незамеченным. Привлечение материалов по другим частям света, где еще сохранялись архаические охотники и собиратели, – Юго-Восточной Азии, Африки, Северной и Южной Америки, – показало, что этот общественный институт существует и там и обладает теми же свойствами – локальные различия обусловлены главным образом экологическими условиями – и что перед нами, следовательно, явление универсальное.

Институт этот в литературе называется по-разному: орда, локальная группа, резидентная группа, band. Я предложил называть его общиной. И вот почему. Я всегда ощущал себя историком. Я понимал, конечно, что те группы, которые мы наблюдаем у охотников и собирателей, – это далеко не то же самое, что общины земледельцев, например община-марка, сохранявшаяся у западно-европейских крестьян на протяжении всего средневековья, или русская сельская община. И всё же мне хотелось в самом названии общественного института, существовавшего у охотников и собирателей, выразить историческую преемственность, подчеркнуть этим, что в институте архаического общества уже присутствует нечто такое, что пройдет потом через всю историю человечества и свяжет этот институт с крестьянскими общинами позднейших эпох. Пройдет через историю, меняясь – это неизбежно, – но сохраняя при этом какие-то существенные свойства, отвечая на какие-то очень важные неизменные потребности человеческих обществ. В прошлом я стремился разглядеть ростки грядущего. Вот почему я и назвал общественный институт охотников и собирателей, заложивший, как я думаю, основы позднейших земледельческих общин, – первобытной доземледельческой общиной.¹

Целью первобытных общин, их главной функцией всегда и везде было хозяйственное освоение земли, добывание животной и растительной пищи – охота, рыболовство, собирательство. Для этого-то людям, вооруженным еще примитивными орудиями, и необходимо было объединять свои усилия – это самоочевидно. Но оказывается, что эти объединения повсюду обладают некоторыми постоянными свойствами. Общины охотников и собирателей состоят из отдельных семей, которые, в зависимости от меняющихся природных условий, то собираются в составе нескольких семей, то распадаются на более мелкие группы, которые я называю хозяйственными группами, или даже на отдельные семьи, добывающие пищу самостоятельно. Кроме того общины порою выделяют из своей среды так называемые целевые группы – например группу мужчин-охотников или группу женщин и детей, занятых собиранием растений и мелких животных. Таким образом, в соответствии с природным циклизмом, общины периодически проходят через циклы концентрации и дисперсии – рассеяния на более мелкие группы и семьи.

Эти свойства общины имеют большие преимущества в условиях охотничье-собирательского быта. Община динамична, она хорошо приспособлена к условиям природного окружения, к смене сезонов и особенностям добываемых ресурсов. Фазы концентрации и дисперсии, отражающие смену экологических условий, наполнены не только хозяйственным, но и социальным содержанием. Например у эскимосов фаза концентрации больших групп, когда они заняты охотой на тюленей, совпадает с интенсивной общественной, обрядовой жизнью. Это же характерно и для других охотников и собирателей.

К универсальным явлениям, свойственным общинам охотников и собирателей, относится и территориальность – более или менее прочная связь общины с определенной территорией. Состав охотничье-собирательской общины может быть нестабильным. Семьи, составляющие общину, могут приходить из других общин и уходить в другие общины, однако, территория общины, как правило, относительно стабильна. Она может иметь некие условные границы, признаваемые ее соседями, а может не иметь их – это зависит от местных условий и иных причин. Размытость, неопределенность границ – обычное явление в условиях пустынь или тропических лесов и связано с низкой плотностью населения. Соседние территории здесь могут частично совпадать. Там, где границы известны, они могут соответствовать особенностям ландшафта, а иногда люди сами стремятся обозначить их, например грудами камней или зарубками на деревьях. Границы

¹ В.Р. Кабо. Первобытная доземледельческая община. М., 1986. Вебсайт В.Р. Кабо в Интернете <http://www.aborigines.narod.ru>

территории, даже невидимые, но известные собственникам земли и их соседям, «охраняются» ритуально и уважаются соседями – люди, которым она не принадлежит, спрашивают у ее собственников разрешения вступить на эту землю.² Очень часто территория, которой владеет община, представляет собою некий центр и окружающее его более или менее неопределенное пространство. Таких «центров» – обычно это заметные элементы ландшафта – может быть несколько. Итак, в одних случаях территориальность общины выражена сильнее, в других она, быть может, едва ощутима, но и в этих случаях мы видим определенную тенденцию к ее реализации.

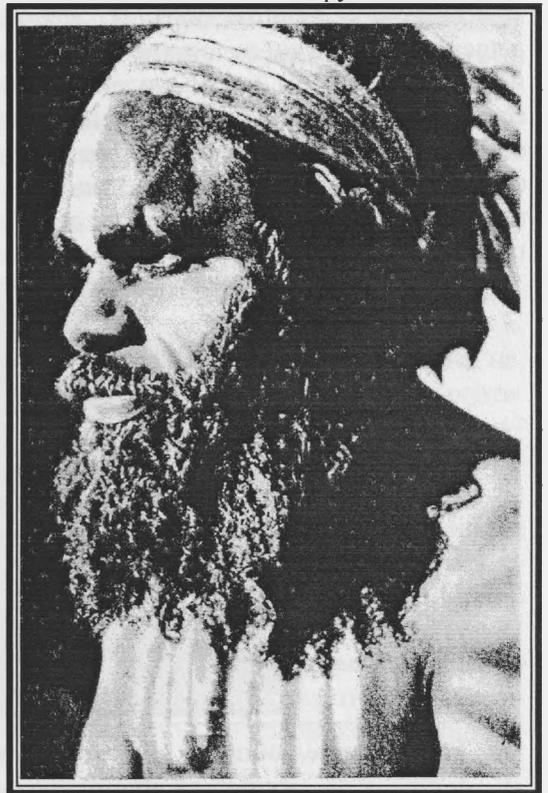
Земля часто распределена таким образом, чтобы создать для группы соседних общин наиболее благоприятные условия природопользования в любое время года. Это осуществляется посредством обмена территориями и ресурсами. Когда, например, засуха угрожает оставить какую-либо общину без средств существования, она находит их на земле соседей, с которыми связана отношениями взаимопомощи, родственными и брачными узами.

Размеры общин и их относительная стабильность зависят от многих факторов – от природных условий, от техники охоты (например, одни группы африканских пигмеев охотятся с луками, другие – с сетями), от взаимоотношений людей, составляющих общину.

Обновляя свой состав, принимая людей из других общин и отдавая их в другие общины, община снимает внутреннее напряжение – следствие продолжительной совместной жизни одних и тех же людей. Текучесть состава общины уравнивается прогивоположной тенденцией – в общине часто имеется небольшое, относительно устойчивое ядро, состоящее из людей, связанных реальным или фиктивным родством. Под фиктивным родством понимается обычай распространять родственную номенклатуру на людей, не состоящих в реальном родстве. А родственные отношения влекут за собой целый ряд взаимных обязательств – прежде всего обязательство взаимопомощи. Родственные отношения выступают универсальным структурообразующим фактором общинной организации, и то небольшое родственное ядро, о котором идет речь, имеет тенденцию не покидать общину и оставаться как бы ее устойчивым стержнем.

Преобладание коллективизма в добывании и распределении пищи сочетается в общине охотников и собирателей с индивидуальным ее добыванием и внутрисемейным распределением. Некоторыми преимуществами при распределении и в других жизненных ситуациях пользуются люди старшего возраста, общественные и религиозные лидеры, люди, обладающие выдающимися способностями в области материального и духовного творчества. Община охотников и собирателей, подобно любой живой системе, стремится к самосохранению и с этой целью мобилизует все доступные ей механизмы адаптации к своей экологической среде, включая и флуктуацию – текучесть численности и состава. И здесь мы сталкиваемся с замечательным, хотя и парадоксальным явлением: неустойчивое состояние общины обеспечивает устойчивость существования общества, является условием его сохранения.

Выводы, сделанные мною в книге о первобытной общине еще в 1986 году и коротко изложенные выше, находят подтверждение в новом исследовании О.Ю. Артемовой; жаль, что она об этом не упоминает. Непостоянство и текучесть групп, осваивающих «фиксированные участки земли», – пишет она, – «выступают как высоко адаптивная черта общества с присваивающей экономикой». Далее она отмечает, как еще одну адаптивную черту этих групп, наличие в них



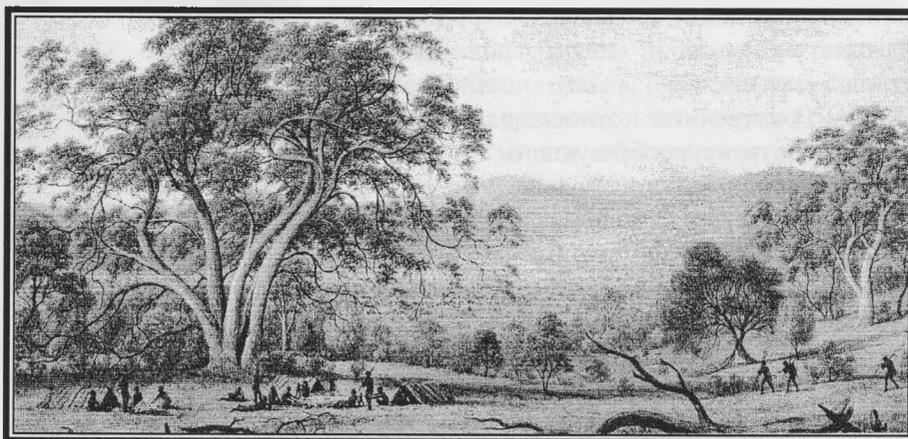
Абориген из Западной пустыни.
Фотография 1940-х годов.

² F.R. Myers. *Pintupi Country, Pintupi Self*. Washington, 1986, p. 99; N. Peterson. Hunter-gatherer territoriality: the perspective from Australia. – *American Anthropologist*, 1975, vol. 77, pp. 53-68.

«некоего структурирующего ядра близких родственников, обладавших первостепенными правами на используемую территорию и остававшихся на этой территории большую часть жизни».³

О.Ю. Артемова, правда, предлагает, говоря об охотниках и собирателях, отказаться от термина «община» и называть эти общности с «текучим и непостоянным» составом «резидентными группами», так как они во многом отличаются от позднейших сельскохозяйственных общин. О том, почему я предпочитаю называть их общинами, я уже сказал. Община – не единственная социальная категория, которая менялась, иногда существенно, на протяжении истории, сохраняя, в то же время, некие основные, базовые признаки. Таковы и государство, и семья, и род, и многие другие. Чтобы подчеркнуть исторически изменчивый характер общинной организации, я и называю общину охотников и собирателей «первобытной». Способность увидеть в формирующемся явлении черты будущего я считаю очень важной для историка. К таким перспективным явлениям в общинах охотников и собирателей я отношу наличие устойчивых родственных ядер и территориальность – залог их грядущего превращения в стабильные, оседлые общины земледельцев.

Родственные связи, структурирующие общество архаических охотников и собирателей, как отмечает О.Ю. Артемова, определяли, «кто с кем и где может жить, кочевать, охотиться и собирать пищу, проводить обряды и устраивать праздники». Существовал санкционированный многовековым опытом порядок, и были люди – хранители этого порядка. «Они принимали решения не только о доступе на свою землю пришельцев с других территорий, но иногда о необходимости для части людей уйти в другое место».⁴ Значит, «непостоянство и текучесть» состава этих групп в действительности были очень относительны, формирование их подлежало определенным правилам, они состояли из людей не случайных, а входящих в определенные социальные категории. То же относится и к осваиваемым ими территориям: и их распределение между группами, присвоение их ресурсов – все это подлежало определенной системе норм и правил.



Такой увидел общину аборигенов Тасмании художник Джон Гловер в 1836 году, когда культура аборигенов еще не была разрушена колонизацией.

Говоря об охотниках и собирателях, трудно принять и предложение О.Ю. Артемовой заменить категорию «социальная группа» категорией «социальная сеть индивидуальных связей».⁵ «Сеть» не осваивает землю как некий коллектив, каким бы «текучим» составом он не обладал. Да и сама О.Ю. Артемова не может отказаться от понятия «социальная группа» – он присутствует в ее работе повсюду и является, по ее же утверждению, условием трансформации в более сложные типы социальных систем.⁶

Община – быть может, важнейший социальный институт, созданный первобытным человеком. Посредством общины осуществлялась адаптация общества к самым различным экологическим условиям. А они резко менялись на протяжении многих тысячелетий – по мере расселения человечества и освоения всех природных зон земного шара. Как оптимальный инструмент социальной адаптации к природной среде, община дала возможность

³ О.Ю. Артемова. Охотники/собиратели и теория первобытности. М., 2004, с. 73, 214. Ср.: Кабо. Первобытная доземледельческая община, с. 259, 261, 262, 267.

⁴ Артемова, Указ. соч., с. 215.

⁵ Там же, с. 217.

⁶ Там же, с. 225-226.

технически слабо вооруженному обществу сохраниться в условиях часто не только неблагоприятных, но и экстремальных. Недостатки технической вооруженности общество компенсировало созданием гибкой, пластичной общинной организации. Первобытная община не только позволила обществу охотников и собирателей заселить и освоить планету, выстоять в тяжелой борьбе за существование, но и перейти к производящему хозяйству. Этот переход был революцией, растянувшейся на тысячелетия. Она началась едва заметными сдвигами в хозяйственной деятельности первобытных охотников и собирателей, а завершилась коренным преобразованием всей социальной структуры.

На протяжении сотен тысяч лет человек и его непосредственные предки вели жизнь охотников и собирателей. И за это время сложились многочисленные социально-культурные и биологические механизмы адаптации к охотничье-собирательскому образу жизни. Прежние представления, что с появлением производящего хозяйства питание и здоровье людей улучшилось, ныне опровергнуты. Выяснилось, что и жизнь в общине играет многостороннюю адаптивную роль, и с утратой коллективного образа жизни повышается риск развития многих заболеваний, в том числе нервно-психических, которых не знало доземледельческое общество.⁷ Унаследовав у охотников и собирателей общину, земледельцы унаследовали и эффективное орудие социальной и биологической адаптации. При этом изменилась и сама община: она отказалась от тех особенностей, которые были необходимы в условиях присваивающей экономики, и приобрела иные, соответствующие новым условиям жизни, прежде всего земледелию, а затем и оседлости.

И здесь мы подходим к одному из сложнейших явлений – к понятию собственности на землю. Оказывается, у охотников и собирателей представление о праве на определенную территорию часто обусловлено теми самыми религиозно-мифологическими связями с землей, о которых я говорил в начале этого очерка. Вот, например, аборигены пинтупи, обитающие в самом неблагоприятном в экологическом отношении регионе Австралии – в пустыне Гибсона. Условия жизни заставляют их небольшими семейными группами или отдельными семьями осваивать огромные пространства, переходя с места на место. Но даже у пинтупи люди, «принадлежащие» к определенным участкам территории племени, имеющие религиозно санкционированные права на них, предпочитают жить и умереть на «своей» земле.⁸ Эти участки не всегда те же, на которых эти люди добывают пищу. Но если люди, становясь старше, предпочитают – как пишет Ф. Майерс – оставаться на «своей» земле возможно дольше, она становится для них и источником физического существования.

В иных, более благоприятных природных условиях, например в юго-восточной Австралии, с соответственно более плотным населением и более высокой степенью оседлости, экономическое освоение земли значительную часть года осуществлялось не атомизированными семейными группами, как в пустынях, а общинами, состоящими из нескольких семей. Первобытная община, будучи орудием социальной адаптации к условиям природной среды, меняется вместе с нею. Однако и на юго-востоке континента люди, которым принадлежали местные центры тотемического культа и связанные родственными отношениями, обычно составляли костяк общин, осваивающих землю, прилегающую к этим центрам.

Экономическое и религиозно-мифологическое в архаическом обществе неразрывно связаны, «разорвать» их можно только в процессе теоретического абстрагирующего анализа. Человеку нашей культуры трудно представить себе, в какой мере жизнь человека архаического общества окрашена религиозно-магическими представлениями. И происходит это потому, что эту сферу жизни – обряды, воспроизводящие деяния мифических героев, посещения святилищ, изготовление священных предметов – он считает не менее важной, чем добывание пищи или сырья для орудий. Религиозно-магической деятельности он придает не меньшее, а иногда и большее, по существу, решающее значение. В первом очерке этого цикла («Время и пространство как категории священного») я уже цитировал Ричарда Гоулда, автора книги об аборигенах йивара: «Все, что окружает аборигена – священно». Обыденное и священное – взаимопроницаемы, повседневная жизнь насыщена священным, наполнена мифическим Временем сновидений.

Многие австралийские топонимы – названия местностей – звучат так же, как названия обитающих в этих местах общин. И топонимы – свидетельство связи этих общностей с землей, с местностью, которую эта община осваивает. Например, название общины Кунари-кана образовано от слов «кана» – люди и «Кунари» – название реки Купер Крик на языке местных аборигенов.

⁷ С.А. Боринская. Генетическое разнообразие народов. – Природа, 2004, № 10.

⁸ Myers. *Pintupi Country, Pintupi Self*, pp. 90-91.

Множество таких фактов известно в Австралии повсеместно. Аналогичное явление отмечено у нивхов – оседлых рыболовов и охотников Дальнего Востока. У них, как и у большинства аборигенов Австралии, не было особого термина для слова «община», у нивхов его заменяло слово «вонгун» – «жители селения». Они осознавали себя жителями определенного селения, представителями конкретной общности, состоящей из семей и осваивающей определенную территорию. Например, жители селения Такрво образовывали общину, носившую название Такрвонгун – «люди селения Такрво».

У нивхов, как и у австралийских аборигенов, существовали святилища – участки территории, посвященные у аборигенов тотемическим предкам, героям Времени сновидений, а у нивхов – хозяевам леса и моря, которым здесь приносились жертвы. У нивхов эти святилища принадлежали отдельным родам, и хотя они могли находиться на земле, где нивхи охотились, экономическая собственность общины на землю и религиозно-культурная собственность рода на святилища не совпадали.⁹ Не совпадая объективно, они, в то же время, тесно переплетались в сознании нивхов.

Такое отношение к земле мы встречаем и в Австралии, и у других охотников и собирателей. Так, субъектом мистической связи с землей, а точнее, с расположенными на ней религиозно-культурными центрами, выступают у аборигенов Австралии либо тотемический род, либо какая-то иная общность, объединенная родственными и религиозными узами, но не община – последняя является субъектом экономических отношений. Это не означает, однако, что эти сферы жизни не связаны между собой. Напротив, у архаических охотников и собирателей, какими и было традиционное общество аборигенов, они органически переплетены.

Даже серьезные исследователи, как правило, не различают собственность на землю как объективно-экономическую категорию и собственность в юридическом, субъективном понимании – формально закрепленную в обычном праве, если речь идет о традиционном обществе. Вряд ли можно – пишет О.Ю. Артемова – признать субъектом земельной собственности у охотников и собирателей «то неустойчивое и рыхлое объединение совместно проживающих и хозяйствующих людей, которых он [В.Р. Кабо] именуется общиной, а мы локальной или резидентной группой». Ведь группы эти не везде и не всегда локализовались в пределах определенной территории, не всегда имели устойчивое родственное ядро, состав этих групп не был неизменным. Можно ли в таких условиях говорить о собственности на землю? – спрашивает она.¹⁰ Да, можно, но следует говорить не вообще о «собственности на землю», а о собственности либо в субъективно-правовом, религиозном понимании, либо в объективно-экономическом смысле. Субъектом собственности в объективно-экономическом понимании можно считать группу охотников и собирателей, «совместно проживающих и хозяйствующих», то есть добывающих средства существования на некоей, не обязательно всегда одной и той же территории. Ни «устойчивость» состава, ни «корпоративность» для общин охотников и собирателей не обязательны: существует другой, более важный критерий – хозяйственное освоение земли группой людей, и при таком критерии общины как субъекты экономических отношений, в том числе собственности на землю, есть у всех охотников и собирателей. Относительная связь с определенной территорией и наличие относительно устойчивого родственного ядра, конечно, имеют существенное значение как предпосылки все более устойчивых объединений, которые когда-нибудь, в далекой перспективе, станут основой общинной организации ранних земледельцев. И тенденцию к формированию все более прочной территориальности и все более стабильного состава мы и наблюдаем в общинах охотников и собирателей, включая и аборигенов Австралии. В значительной мере реализация этой тенденции, как уже сказано, находится в зависимости от экологических условий.

Многие аборигены Австралии все еще продолжают жить на землях, которые принадлежали их матерям или отцам по праву священной собственности, переходящей из поколения в поколение и восходящей к мифическим предкам Времени сновидений. Они считают себя «владельцами» этой земли, они «оберегают» ее, охотятся и собирают съедобные растения на этой земле, весной сжигают на ней старую траву, чтобы привлечь на свежую траву стада кенгуру, совершают на этой земле обряды умножения животных и растений. Если они уже не делают всего этого, то делали еще недавно. Можно ли, видя это, утверждать, что этим людям незнакома собственность на землю? Конечно, нет, и это собственность не только в объективно-экономическом смысле, о чем говорилось выше, – она закреплена в обычном праве, освящена традицией, санкционирована

⁹ В.Р. Кабо. Община и род у нивхов. – В кн.: Пути развития Австралии и Океании. М., 1981, с. 202-203, 213-215 (см. вебсайт В. Кабо).

¹⁰ Артемова, Указ. соч., с. 76.

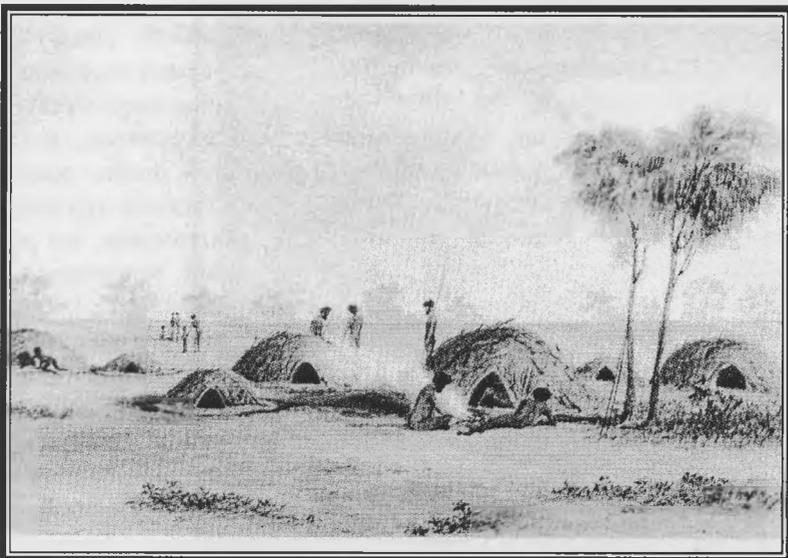
религией и мифологией. Да, земля эта не может и не могла быть отчуждена – она так же принадлежит ее «владельцам», как и они сами принадлежат этой земле. Однако в традиционных условиях аборигены «обменивались» принадлежащими им территориями и их ресурсами, предоставляя свои земли во временное пользование другим группам на началах взаимопомощи или в соответствии с тотемическими представлениями, запрещающими им употреблять в пищу некоторые виды животных или растений. Когда мы говорим о собственности в обществе архаических охотников и собирателей, надо помнить, что мы имеем дело – как и в случае с общиной и другими социальными институтами – с явлением исторически обусловленным. И одно из характерных свойств собственности на землю в архаическом обществе – органическое переплетение экономики и религии.

Именно о такой собственности говорит Ф. Майерс в своей книге о пинтупи. Абориген пинтупи считает своей собственностью местность, которую он рассматривает как свой священный Дриминг (Dreaming), полученный им от его предков. «Собственность» в таком понимании распространяется не только на землю, но и на связанные с Дримингом мифы, священные предметы и обряды, посвященные мифическим предкам. Все это принадлежит только «собственнику» или «собственникам». Последние определяют, кто именно имеет доступ в эту местность. Приходя со стороны, люди приобретают право и на ресурсы этой местности, могут здесь охотиться и собирать растительную пищу. Во всем этом, однако, они остаются, по выражению Майерса, «гражданами второго сорта» – все решения принимаются «собственниками», а эти решения включают и контроль над ресурсами.¹¹ Взаимный доступ к ресурсам различных территорий, расположенных на обширных пространствах, – обычное явление

в пустынях Австралии. Оно играет важнейшую роль в условиях, связанных с крайне ограниченными запасами воды и пищи.

Много общего с пинтупи имеет и локальная организация аборигенов марду, тоже населяющих пустыню Гибсона. Для локальной организации марду тоже характерны неустойчивость состава и размытость территориальных границ, что неудивительно, по словам Р. Тонкинсона, для людей, живущих в подобных экологических условиях. Однако земли, на

которых общины марду добывают пищу, обычно совпадают с территориями, где расположены религиозные центры большинства членов этих групп, и эти люди рассматривают их как



Стоянка общины аборигенов Центральной Австралии. Такой увидел ее Чарльз Стерт в 1840-х годах, когда жизнь аборигенов еще сохранялась нетронутой: Стерт был здесь первым европейцем. Мы видим семь хижин, каждая для одной малой семьи.

свою собственность, свой «дом». И хотя жестокие засухи порою вынуждают марду уходить в поисках воды и пищи далеко от своих святилищ, религиозная и эмоциональная привязанность к «дому» заставляет их возвращаться на свою землю, как только условия жизни это позволяют. Таким образом, люди, населяющие земли, где находятся их святилища, обычно, в составе общин, добывают пищу на этих же землях, а иногда и за их пределами. Общины, несмотря на неустойчивость их состава и размытость границ, благодаря родственным и религиозным узам сохраняют связи со своими святилищами и тяготеют к землям, где последние расположены.¹² Святилища выступают интегрирующим фактором, центрами не только религиозной жизни, но и повседневной хозяйственной деятельности. Марду, по свидетельству Тонкинсона, даже имеют в своем языке особый термин для понятия «община»: габудур. Для аборигенов Австралии это – редкое явление.

¹¹ Myers. *Pintupi Country, Pintupi Self*, pp. 155-58.

¹² R. Tonkinson. *The Mardu Aborigines*. L., 1991, pp. 66-67, 70-71.

Пинтупи и марду предлагают нам две модели локальной организации аборигенов пустыни. Общее для обеих – переплетение религиозного и экономического начал; при этом вторая модель с большей выпуклостью обнаруживает интегрирующее значение религиозного фактора.

Тесная связь группы сородичей с землей как священным пространством, где разворачивались события Времени сновидений, была свойственна всем аборигенам Австралии. И там, где такая группа составляла относительно стабильное ядро общины, осваивающей эту землю, там связь религиозно-мифологического и экономического начал становилась особенно ощутимой.

В иных, более благоприятных условиях характер социокультурной адаптации к природной среде был и остается иным, но переплетение собственности на землю в экономическом и религиозном понимании сохранялось и там. Таковы аборигены Кимберли, плодородного, хорошо орошаемого региона, представляющего собой полную противоположность пустыне Гибсона. Живущие здесь нгариньин хорошо помнят границы отдельных семейных групп, установленные в далеком прошлом мифическими предками и санкционированные священным Законом. Размытости территориальных границ, характерных для пустыни, здесь нет, но, как и в пустыне Гибсона, каждая группа знает принадлежащую ей землю, с которой она связана священными узами. Земля является для обитающих на ней людей источником жизни – не только материальных ресурсов, но и таинственной жизненной энергии, без которой жизнь невозможна. То же относится и к другим племенам Австралии, жившим в традиционных условиях. Вот почему они так заботились о своей земле, совершая продуцирующие обряды, выжигая сухую траву, регулируя поголовье животных – все это одинаково важно. Как говорит предание, нгариньин еще в мифические времена перешли от бродячего образа жизни к полуоседлому, связанному с сезонными передвижениями отдельных групп по ограниченной территории, и именно тогда были учреждены «дамбун» – участки земли, принадлежащие группам родственных семей. Дамбун включают в себя и священные земли, и земли для охоты и собирательства. Группы семей населяли одни и те же дамбун из поколения в поколение. Границы этих территорий по-прежнему строго соблюдаются, аборигены не нарушают их без приглашения собственников земли. Нгариньин, как и марду, добывают пищу в составе общин либо на принадлежащих им землях, либо, если необходимо и получено разрешение людей из других групп, на их землях. Каждая группа родственных семей связана с другими группами не только отношениями взаимопомощи, но и ритуальным обменом священными предметами, которые передвигаются по всей территории племени.¹³

В свое время У. Станнер предложил различать два типа связей аборигенов с землей. Объектом первого он называет «владение», «имение» (estate). Это «страна» аборигена, его духовный центр, территория, на которой расположены святилища людей, связанных между собой родственными, а со своей землей – религиозными узами. Объектом второго типа являются «кормовые угодья» (range). Это территория, на которой община добывает средства существования. Первый тип связей обусловлен религиозно-мифологически, второй – экономически. Согласно Станнеру, «кормовые угодья» включали в себя «владения» и вместе составляли «домен» (domain) – жизненное пространство.¹⁴

Это сочетание двух видов территориальности характерно для всей Австралии. В своем обобщающем труде «Мир первых австралийцев» Р. и К. Берндт пишут, что традиционные общества аборигенов состоят из двух важнейших социальных общностей: экзогамных наследственных групп (экзогамные – вступающие в брак только за пределами группы) и общин – экономических объединений, сообща добывающих пищу (food-collecting or economic units). С этими двумя типами общностей связано двойственное отношение аборигенов к земле. Наследственная группа – религиозное единство, ее отношение к земле определяется духовными связями с расположенными на этой земле центрами культа. Называя такую связь с землей собственностью, авторы признают, что она имеет религиозно-мифологический характер. Община – единство экономическое. Но общности эти взаимосвязаны и взаимозависимы, прежде всего, потому, что община состоит из людей, входящих в различные экзогамные наследственные группы, связанные между собой узами кровного родства и свойства – родства по браку. Иначе говоря, существуют два уровня собственности на землю – религиозный и экономический, и этот последний Берндты считают вторичным, производным от первого.¹⁵ Правильнее было бы сказать,

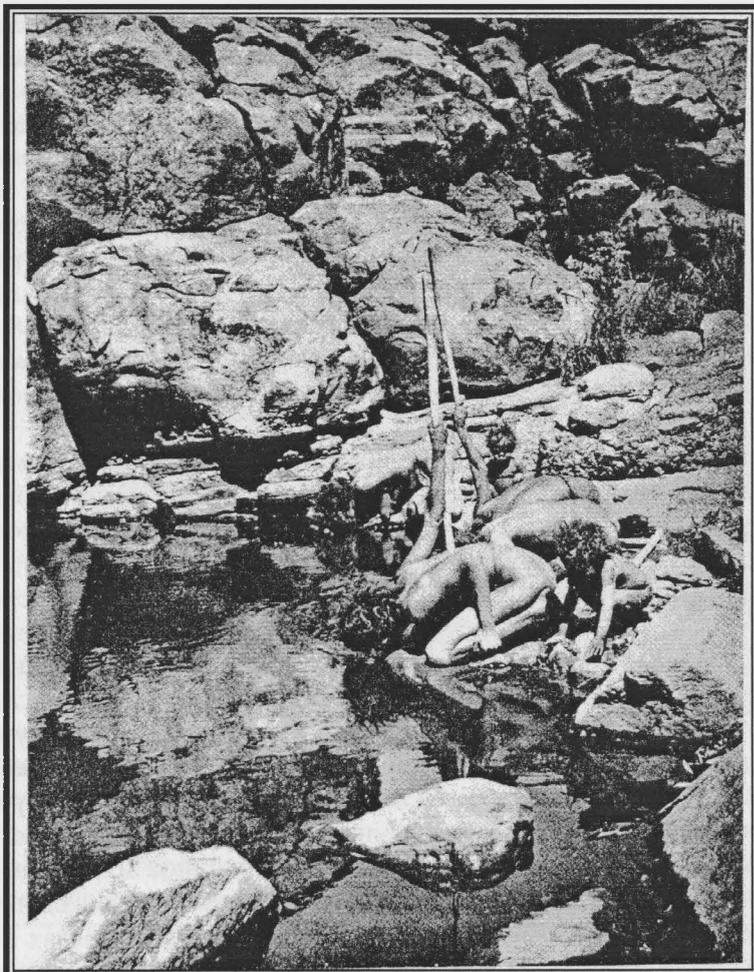
¹³ J. Doring. *Gwion Gwion*. Köln, 2000, pp. 20, 158, 174, 186, 308.

¹⁴ W.E.H. Stanner. Aboriginal territorial organization. Estate, range, domain and regime. – *Oceania*, 1965, vol. 36, no. 1, pp. 1-26.

¹⁵ R.M. and C.H. Berndt. *The World of the First Australians*, 2nd ed. Sydney, 1977, pp. 138-43.

что отношения между этими категориями собственности – отношения не детерминированности, а органической связи.

Соотношение этих типов общностей – большая дискуссионная проблема. Я хотел бы подчеркнуть здесь, прежде всего, тенденцию к формированию и упрочению общинной организации. Степень выраженности, устойчивости общинной организации сильно варьирует, если брать даже только Австралию в целом, не говоря об остальном мире. Очень многое зависит от местных природных условий, плотности населения, степени оседлости. Но отмеченная мною тенденция присутствует везде. Я показал это на большом фактическом материале, охватившем всю Австралию и другие континенты, в книге «Первобытная доземледельческая община». И второе: связь этого процесса с религией и мифологией. Значение религиозно-мифологических связей с землей сохраняется и сегодня в коллективной памяти аборигенов и продолжает играть важную роль в их миропонимании, в подходе к проблеме собственности на землю. Такую же большую роль в жизни современных аборигенов по-прежнему играет принцип коллективизма, система взаимных обязательств и взаимной ответственности – важнейшие моральные устои архаической общины. Они сохраняются и там, где традиционная социальная организация не сохранилась.



Женщины Западной пустыни, после поисков пищи, пьют воду из водоема. Их палки-копалки обращены остриями вверх, чтобы не повредить их на камнях. Фотография этнографа Дональда Томсона, 1960-е годы.

Добавлю, что в своей книге я привел конкретные данные средней плотности населения и численности общин в разных регионах Австралии, в различных природно-климатических зонах.¹⁶ Эти цифры сильно отличаются друг от друга, а следовательно не может не различаться и общинная организация разных регионов. В более продуктивных и плотно населенных областях континента общинная территориальность выражена определеннее и жестче, чем там, где естественные ресурсы скудны, а плотность населения низка. В соответствии с местными географическими и экологическими условиями строился и весь образ жизни аборигенов. Все это

¹⁶ Кабо. Первобытная доземледельческая община, с. 75-76 и др.

еще раз говорит о том, что архаическая община – важнейший социальный механизм, приводящий общество в оптимальное соотношение с природной средой.

Межобщинные родственные связи образовывали сеть устойчивых отношений, дающих возможность общинам и отдельным семьям добывать пищу, находить помощь и убежище от засухи и других бедствий на землях соседних, а иногда и очень далеких общин. Но значение межобщинных связей этим не ограничивалось. В благоприятное время года несколько общин, связанных родственными узами и отношениями сотрудничества, объединялись, чтобы совершить важнейшие обрядовые циклы – продуцирующие обряды, имеющие целью сохранение и продолжение жизни во всех ее формах, и обряды инициации подростков, вступающих в жизнь. Межобщинные связи способствовали передаче от группы к группе, от племени к племени и, в конце концов, широчайшему распространению мифологических циклов, связанных единством героев и сюжетных коллизий, а наряду с мифами и религиозных культов.

Будучи основной социальной общностью первобытной эпохи, община была и тем коллективом, внутри которого формировалось общественное сознание. Она моделировала мир первобытного человека. Ведь жизнь его проходила главным образом внутри общины, для него она была центром вселенной, микрокосмом.

Земля воспринимается архаическим сознанием не только как географическое пространство, совокупность физических свойств, но метафизически – как пространство, насыщенное религиозно-мифологическим содержанием. Людей соединяет с землей чувство долга перед нею, ответственности за нее. Аборигены питьянтьятъяра, обитающие в Западной пустыне, считают, что людям принадлежит решающая роль в поддержании процессов, происходящих в природе, а значит и в сохранении самого человеческого общества. Каждая группа ответственна за сохранение принадлежащей ей земли, животных и растений на ней, а, следовательно, и самой себя как группы. Как и во многих других этнических общностях, общины питьянтьятъяра структурируются главным образом на основе родственных связей, дополненных обычаем фиктивного родства, благодаря которому чужаки инкорпорируются в местную родственную систему.¹⁷ Я предпочитаю называть это явление универсальным родством – оно потенциально распространяется на все человечество, а переплетаясь с религиозно-мифологическими, тотемическими представлениями, и на всю природу.

На земле племени юин, на юго-востоке Австралии, возвышается гора Дроумдэри. Здесь, в этом священном для юин месте, «началось» их племя и пребывают их предки в образе духовных существ – дулагал. Местность эта сохраняется аборигенами в своем первозданном состоянии – она из поколения в поколение связывает юин с их предками и наделяет своей силой.¹⁸

Для аборигенов Австралии их земля – храм. За наружной оболочкой скал, деревьев, водоемов скрывается их мистическая сущность, за миром физических явлений скрыт иной мир, в котором не иссякает процесс мирозидания. Земля – живая одухотворенная субстанция, подобная тем мифическим творцам и культурным героям, которые проходили по ней, наделяя ее своей таинственной силой, создавая и преобразуя мир, учреждая социальные институты и обычаи, святилища и культы, утверждая Закон, по которому будут жить поколения аборигенов, а в конце своего земного пути превращаясь в скалы, деревья, водоемы. Каждая заметная черта ландшафта имеет мифологические ассоциации, связана с событиями Времени сновидений. Это – Священное писание аборигенов, начертанное на земле. В представлении аборигенов мир проделал сложный путь от состояния изначального хаоса, и этот путь аборигены воспроизводят, совершая паломничества по своей земле от одного святилища к другому, повторяя в обрядах события своей священной истории. Реактуализация событий мифологии – одно из главных свойств мифологического сознания. Если для исторического сознания время кумулятивно, для мифологического оно циклично.¹⁹

Для традиционного мировосприятия аборигенов все в этом мире несет на себе печать нуминозного – отмеченного присутствием священного, – но лишь посвященные наделены способностью видеть пути, по которым прошли герои мифов – *Dreaming tracks* или *Songlines*. Умеющие читать эту древнюю книгу хранят в собственной памяти виртуальную карту своей земли. Карту, которую они воспроизводят на листах коры, на чурингах или на земле, когда хотят

¹⁷ G.B. Silberbauer. A sense of place. – *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Ed. by E.S. Burch and L.J. Ellanna. Oxford, 1994, pp. 124-27.

¹⁸ P. Read. *Belonging. Australians, Place and Aboriginal Ownership*. Cambridge, 2000, pp. 105-109.

¹⁹ Подробнее об этом: В. Кабо. *Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности*. Канберра: Алчеринга, 2002.

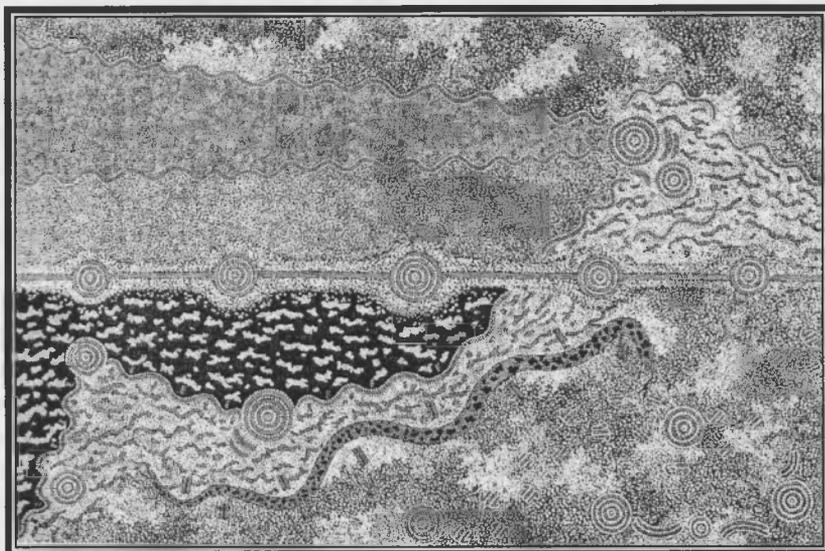
изобразить свой Дриминг – странствия и деяния своих предков. Это – особая, мифологическая география.

Вселенная для аборигенов Австралии и других традиционных обществ – органическое целое, подобное единому живому организму. Идея живой, «сознающей себя» вселенной, как утверждают иногда, имеет нечто общее со средневековой наукой и современной квантовой механикой.²⁰

По словам известного археолога и общественного деятеля Джона Малвени, духовное восприятие земли – наиболее ценный вклад, которым аборигены одарили многокультурную Австралию.²¹

Аборигены сами различают землю как свою духовную страну, с которой они связаны религиозно-мифологическими узами, и землю как почву со всеми ее физико-географическими особенностями, с источниками воды, животными и растениями, с минеральным сырьем, служащим для изготовления орудий. И это находит выражение в лексике: некоторые языки аборигенов выражают эти понятия различными терминами. Но, различая эти понятия на одном уровне сознания, люди объединяют их на другом.

Интимность связей с природой, совершенное знание своей земли как охотничье-собирательской территории, возможностей, предлагаемых ею в разное время года, а наряду с этим и знание связанных с нею мифов, глубокая, эмоциональная привязанность к земле, на которой человек родился и вырос, которая кормит его семью, его общину, – все это входит как важнейшая составляющая в воспитание человека архаического общества.



Картина художника-аборигена Майкла Нельсона Ягамара «Пять дримингов». Концентрические окружности – это святилища самого художника и соседних групп. Пять центральных святилищ соединяет тропа, пересекающая пустыню. Мы видим мифического змея, горы и русла рек. Это – образец мифологической географии, символическое изображение священного пространства.

В глубине буша или в пустыне, сопровождаемый старейшими мужчинами группы, сторонний наблюдатель может ощутить реальность священного, увидеть местность глазами аборигенов как духовную действительность. Увидеть в этих скалах предков и мифических героев, воплотившихся в них. Старики не только видят это – они говорят с этими скалами, как с живыми существами, обращаются к лесу и скалам так, как если бы некто слушал их. Они видят одновременно физический и духовный миры, как нечто нераздельное. Они обладают способностью «альтернативного» понимания мира.²²

«И явился Господь Авраму, и сказал: потомству твоему отдам я землю сию. И создал он там жертвенник Господу, который явился ему» (Быт. 12:7). В этих словах Библии, как в единой формуле, выражено отношение древних евреев к земле как дару свыше, как наследственному

²⁰ N.G. Coleman. *The Worlds of Religion*. Sydney, 1999, pp. 29-52.

²¹ Read. *Belonging*, p. 109.

²² Read. *Belonging*, pp. 88-90.

священному достоянию. О библейской вере в то, что земля – дар Бога, о мистической связи между народом и его землей пишет еврейский религиозный мыслитель Мартин Бубер.²³ Таково же традиционное отношение к земле аборигенов Австралии и других архаических обществ.

По словам европейцев, впервые столкнувшихся с аборигенами, последние держались за свои охотничьи угодья так же крепко, как поселенцы за свои фермы.²⁴ «Оторвать аборигена от его “страны” – то же, что вырвать душу из его тела... Я видел человека, который вернулся в свою “страну” после длительной разлуки: он упал на землю и погрузил в нее пальцы со словами “О, моя страна”», – писал У. Станнер.²⁵ Так и герой греческого мифа Антей оставался непобедимым, лишь прикасаясь к матери-земле, и погиб, оторванный от нее.

Сходство основных способов жизнеобеспечения у охотников и собирателей разных континентов, прежде всего их общинной организации, сочетается с разнообразием социальных структур и институтов, регулирующих духовную жизнь, родственные отношения и многое другое. Общества охотников и собирателей характеризуются универсальностью, однотипностью основных социально-экономических явлений и институтов, оптимально адаптированных к экологическим условиям, и, в то же время, бесконечной вариативностью остальных социальных и идеологических систем, пронизывающих собою всю жизнь этих обществ. Это мы и наблюдаем, обращаясь от аборигенов Австралии к охотникам и собирателям других континентов.

Бушмены г/ви, обитающие в пустыне Калахари, в Южной Африке, обладают заметно выраженной территориальностью. Каждой общине принадлежит, по словам Дж. Сильбербауэра, «исключительный контроль» над определенной местностью и ее ресурсами. Границы территории можно нарушить только с согласия ее собственников. Состав общин довольно стабилен, хотя переход из одной группы в другую не представляет затруднений. Территории распределяются так, чтобы каждая община имела достаточно воды и пищи, а размер общины не должен быть слишком велик, чтобы не исчерпать ресурсов территории. Названия общин, как и в Австралии, образованы от названий тех местностей, которые общины населяют.²⁶

У эскимосов юго-западной Аляски отдельные территории с их ресурсами находятся в собственности региональных объединений, включающих каждое несколько постоянных поселений. Эти объединения, в сущности, крупные общины, строго охраняют свои угодья и, если необходимо, защищают их границы силой. Использование их территорий другими группами возможно только с согласия собственников и на началах взаимности – иначе говоря, отсроченного обмена ресурсами своих угодий; этот обычай мы наблюдали и у аборигенов Австралии. Экологические условия здесь иные, чем в пустынях Южной Африки или Австралии, добыча – прежде всего рыба – здесь предсказуема, она появляется в определенное время года в определенном месте, и это сказывается на образе жизни эскимосов, на особенностях территориальности. В других местах расселения эскимосов, где пищевые ресурсы непостоянны и не так обильны, характер территориальности иной, границы территорий размыты. Зимой юго-западные эскимосы живут в постоянных поселениях, насчитывающих от 30 до 50 человек, весной рассеиваются по своей территории отдельными семьями, добывающими пищу самостоятельно. Таким образом, мы и здесь наблюдаем знакомые нам циклы дисперсии и концентрации, обусловленные сменой сезонов, и связь территориальности с экологическими условиями, с особенностями добываемой пищи. И здесь – типичная общинная структура, но двухуровневая: первый уровень представляют группы, населяющие отдельные постоянные поселения, второй уровень – региональное объединение в целом.²⁷

Недавно в юго-западной Виктории были обнаружены остатки поселения общины австралийских аборигенов – несколько домов, сложенных из крупных камней. Каждый дом мог вместить до пяти малых семей. Поблизости находились искусственные запруды для ловли угрей и остатки коптилен. Орудия, найденные тут же, изготовлены из камня, который не встречается в этих местах. Постоянные жилища свидетельствуют о том, что здешние аборигены вели относительно оседлый образ жизни, добывали и коптили рыбу и, возможно, обменивали ее другим племенам на камень для орудий или готовые изделия. Такой полuosедлый образ жизни был

²³ М. Бубер. Избранные произведения. Б.м., Библиотека Алия, 1979.

²⁴ Кабо. Первобытная доземледельческая община, с. 31.

²⁵ Цит. по докладу П. Саттона на симпозиуме: W.E.H. Stanner, *Anthropologist and Public Intellectual*, 24-25 November 2005.

²⁶ Silberbauer. *A sense of place*, pp. 133-34.

²⁷ E.F. Andrews. *Territoriality and land use among the Akulmiut of Western Alaska. – Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Ed. by E.S. Burch and L.J. Ellanna. Oxford, 1994, pp. 65-93.

характерен и для некоторых других архаических охотников, рыболовов и собирателей, для которых рыба была, в определенные сезоны, основным источником питания. Такой тип социокультурной адаптации к природным условиям сохраняется, как мы только что видели, и у эскимосов Аляски.

Довольно и этих примеров – тот, кому их недостаточно, найдет много других в моей книге «Первобытная доземледельческая община». Подводя итоги этой части очерка, я хотел бы назвать еще одно имя. Тим Инголд пишет в Кембриджской энциклопедии охотников и собирателей: «Охотники и собиратели показывают нам, как можно вести общественную жизнь, не живя в обществе». Инголд утверждает, что единственной устойчивой формой общежития, свойственной им, является индивидуальная семья.²⁸ В этом очерке, а ранее в своей книге я стремился показать, почему я не могу согласиться с такими утверждениями. Охотники и собиратели не только ведут общественную жизнь, но и живут в обществе, и основной общественной формой, свойственной им, является община, состоящая из отдельных семей, – оптимальное орудие социальной адаптации к меняющимся от места к месту, от сезона к сезону, от года к году природно-географическим и историческим условиям. Такова община охотников и собирателей, и все ее особенности, ее гибкость, приспособляемость, динамичность отвечают условиям жизни и потребностям именно этого типа общества. Но у нее – большое будущее.

Было в русской истории очень важное явление, а в русском языке было и есть замечательное слово: мир. Мир – это, прежде всего, сельская община. Но, кроме того, мир – это вселенная и отсутствие войны. Все три значения слова «мир» очень близки, почти тождественны, потому что для людей, составлявших сельскую общину, она была в каком-то смысле и вселенной, и синонимом отсутствия войны. Во всяком случае, в архаических обществах было именно так. Для человека архаической культуры вселенная была социоцентрична, его община была той вершиной, с которой он обзирал ее, на земле общины находились его святыни, здесь были «свои» люди, а за пределами ее начиналось неосвоенное, чуждое, враждебное пространство. Да и слово «мир» имеет очень древние истоки. М. Фасмер, автор «Этимологического словаря русского языка», указывает, в частности, на древнелитовское *miestas* – «мир, спокойствие» и древнеиндийское *mitras* – «друг». Роман Якобсон полагал, что слово «мир» связано с именем древнего иранского бога Митра, утвердившего общественный порядок и справедливость. Имя его означает «договор, согласие» и восходит к индоевропейскому корню, передающему идею мира и дружбы. В таком соотношении имя Владимир может означать «Правящий Митра»²⁹ Понятие общины как мира, в соответствии с древней традицией, указывает на религиозные ее основы.

Община-мир покоилась не только на отношениях родства, но также соседства и дружбы. Для сообществ, основанных только на родственных связях, у славян были другие термины: вервь, задруга. Впрочем, Русская Правда, памятник XI-XII веков, говорит о верви уже как о сельской общине, освобожденной от кровнородственных связей.

Отношение восточных славян к земле как святыне отразилось в почитании Земли-матери, а культом Земли, в свою очередь, освящалась и осваивающая землю община. В спорах и сделках, связанных с земельными владениями, призывалась в свидетели Мать-сыра земля. Этот обычай, восходящий к до-христианской древности, сохранялся на русском Севере до второй половины XIX века. Земле даже исповедовались в грехах, прося у нее прощения.³⁰ Устойчивость религиозного отношения к земле позволила ему органически войти в христианское миросозерцание. Такое пантеистическое миросозерцание было свойственно Достоевскому. «У Достоевского, как у православного мистика, было очень глубокое отношение к земле», – пишет Федор Степун. Героиня «Бесов» Марья Лебядкина называла Мать-сыру землю – Богородицей. Учение о Земле-Богородице пришло к ней от некоей старицы, исповедующей народный мистический пантеизм.³¹

Мистическая вера в святость земли отразилась в широко распространенных легендах об ушедших под землю монастырях и церквях, которые самим присутствием своим в земных недрах освящают землю и утверждают ее святость. Вот что рассказывает о посещении озера Светлояр, на берегах которого, согласно преданию, когда-то стоял город Китеж, Зинаида Гиппиус. «Мы попали

²⁸ T. Ingold. On the social relations of the hunter-gatherer band. – *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Ed. by R.B. Lee and R.H. Daly. Cambridge, 1999, pp. 399-410.

²⁹ G. Vernadsky. *The Origins of Russia*. Oxford, 1959, pp. 127-28; В.Н. Топоров. Митра. – Мифы народов мира. М., 1982, т. 2, с. 154-157.

³⁰ Vernadsky. *The Origins of Russia*, p. 131; История культуры Древней Руси. М., 1951, т. 2, с. 62.

³¹ Ф. Степун. Встречи. Мюнхен, 1962, с. 17, 53-54.

к Китежу как раз в ту июньскую ночь, когда там каждый год совершается особое ночное собрание народа, – старообрядцев, духоборов, сектантов всякого толка... Эту ночь – всю – мы там, на озере, и провели, на холмах, в которые когда-то превратились золотоголовые храмы «града Китежа». Обычно предание искажается, говорят, что при приближении татар город с его храмами погрузился в озеро. Но предание не таково. Китеж и храмы его превратились в холмы на берегу Светлояра и скрылись из глаз татар. С тех пор лишь раз в год, в ночь на 21 июня, на заре, могут достойные – говорит предание – видеть в светлых водах озера не отражение холмов, но отражение подлинного города Китежа и слышать скользящий по воде звон его колоколов».³²

Мы помним, что предания о мифических героях, превратившихся в скалы и холмы, существуют и у аборигенов Австралии, для которых земля тоже была святыней.

Отголоски религиозного отношения к земле сохранялись и в сознании русского крепостного крестьянина. «Мы – ваши, а земля – наша», – говорили крестьяне помещику, хотя по закону земля принадлежала помещику, и крестьяне знали это. Неотчуждаемое право каждого члена сельской общины на землю Герцен называл «социальной религией» русского крестьянина.³³

Русский путешественник Эдуард Циммерман, посетивший Австралию в конце XIX века, вспоминает эпизод, свидетелем которого он был в тогдашней Новороссии во время освобождения крестьян от крепостной зависимости. В деревню приехал посредник, чтобы разъяснить крестьянам новое Положение. «Собрав вокруг себя хохлов, он стал объяснять им новые отношения к владельцу имением и, желая убедить крестьян, что за отведенный надел они обязаны внести известную плату, он прибавил: “Ведь вы сами знаете, кому принадлежит земля? Ну, скажи, чья она?”» – обратился он к одному из присутствующих. «Принужденный к ответу, хохол, как бы нехотя, произнес: “А Бог ее ведает, чья она, наша кормилица!”» И Циммерман добавляет, что у народов, не имеющих ничего общего между собой, таких, как бродячие австралийские аборигены и оседлые российские хлебопашцы, одинаково отсутствует понятие о частной собственности на землю. «Земля, точно так же, как воздух, по их мнению, не может принадлежать одному лицу и быть предметом продажи и купли».³⁴

«Земля Божия... разве это не символ передовой интеллигенции?» – спрашивал Александр Блок.

Для славянофилов сельская община была носителем религиозно-этического начала, которое они противопоставляли западному началу эгоистического индивидуализма. Личность в русской общине не подавлена, – писал Константин Аксаков, – она «поглощена в ней только эгоистической стороною, но свободна в ней, как в хоре».³⁵ Народники признавали, что идеалом крестьянина является самоуправляющаяся община, где каждый имеет право пользоваться землей, но не владеть ею как частной собственностью. Самоуправление общины приближает ее к свободной самоуправляющейся коммуне, – полагал Герцен. Община стала, по выражению Франко Вентури, политическим и революционным мифом народничества.³⁶

Хотя интеллигенция видела в русской сельской общине то, что она хотела видеть, и закрывала глаза на ее теневые стороны, на то, что государство стремилось превратить общину в удобное орудие для выколачивания налогов, – для идеализации общины все же были основания. В глубинах сознания русского крестьянства поземельная община оставалась «миром», она продолжала нести древние начала правды-справедливости, тесно связанные с пониманием земли как святыни. Пусть это была только мечта, только миф, но он сохранялся в крестьянстве, передаваясь от одного поколения к другому. Социальной почвой для поддержания мечты об общине как убежище от насилия и произвола государства и помещиков стало последовательное закрепощение крестьян в XVI-XVIII веках.

Мифом является, впрочем, и довольно распространенное представление, будто русская община была создана государством. Община не была «создана» сверху, но всегда, даже в Киевской Руси, власть стремилась использовать ее в своих интересах.

Человеком, «открывшим» крестьянскую общину русскому обществу, был Август Гакстгаузен, совершивший путешествие по России в 1843 году. Ему принадлежит первое серьезное, детальное исследование русской общины, опубликованное в Германии в 1847-1852

³² З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951, с. 110.

³³ F. Venturi. *Roots of Revolution*. L., 2001, p. 128.

³⁴ Э.Р. Циммерман. Путешествие по Австралии и Океании. - Отечественные записки, 1882, № 12, с.467-468; E. Govor. *Russian Perceptions of Australia, 1788-1919*. PhD thesis, Canberra, 1996, p. 151.

³⁵ Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. СПб., 1911, т. 1, с. 354.

³⁶ Venturi. *Roots of Revolution*, p.76.

годах, в трех томах. Он же был одним из тех, кто посеял в обществе идею об общине как модели будущей свободной России.

Гакстгаузен видел в общине важнейшее явление крестьянской жизни, сохранившееся с древних времен. Согласно Гакстгаузену, община основана на уравнилельных пределах земли, которые происходят иногда ежегодно, чаще с интервалами в десять–двадцать лет. Земля находится в коллективной собственности общины, хотя обрабатывается индивидуально. Существуют, впрочем, и такие общины, где и обработка земли производится общими усилиями. Все указывает на то, что формы организации общинного хозяйства имеют древнее происхождение. То же утверждали и славянофилы. По словам А.С. Хомякова, община оставалась единственным «уцелевшим гражданским учреждением всей русской истории». Большую роль в сохранении русской общины, ее традиций, ее нравственных устоев сыграло старообрядчество и религиозное сектанство, для которых российское государство, стремившееся эти традиции разрушить или использовать в своих целях, было царством Сатаны на земле.

О средневековых корнях русской общины, о ее демократических началах писал историк А.П. Щапов.³⁷ Вместе с движением старообрядцев-раскольников, которое было выражением протеста народных масс, государство, по словам Щапова, пыталось обуздать и крестьянские демократические институты, в том числе общину. И хотя им удалось сохраниться, они все более оказывались под контролем государства, и крестьянство все более лишалось возможности решать собственную судьбу.³⁸

Община консервативна, она не способна развиваться, «сегодня она такая же, какой она была пятьсот лет тому назад», – утверждал Бакунин. Он усматривал в общине как положительные, так и отрицательные черты. К первым относится убеждение крестьянина, что земля, вся земля, принадлежит народу и что община должна быть независимой и самоуправляющейся; с этим связано враждебное отношение крестьянина к государству, которое стремится эту независимость уничтожить. К отрицательным свойствам общины относятся патриархальность, поглощение личности обществом и вера в царя.³⁹

Община, конечно, неудержимо менялась – и вследствие разрушительного вмешательства в ее жизнь царской администрации и помещика, и потому, что изнутри ее подтачивало имущественное расслоение, появление слоя зажиточных крестьян, пользующихся наемным трудом. Однако на протяжении всего XIX века сохранялось общинное самоуправление, уже ослабевшее в центральной России, но все еще достаточно прочное на Севере и в Сибири, где никогда не было крепостного права. И вопреки всему община всюду стремилась удержать главное – традиции и идеалы крестьянства. В этих традициях подспудно сохранялся тот пришедший из глубины веков духовный запас, что на протяжении столетий давал жизнь крестьянскому миру. А еще ранее – архаическим общинам охотников и собирателей.

Реформой 1861 года, освободившей крестьянство от крепостного ярма, община была сохранена. Этим правительством преследовало исключительно фискальные цели. К.Д. Кавелин, историк и публицист, участник подготовки реформы, различал общину поземельную и общину административную, хотя часто речь шла об одних и тех же крестьянских обществах. Упрек в том, что община «поглощает личность», относится, по словам Кавелина, к общине административной, преследующей цели взимания налогов: здесь человек скован круговой порукой. В то же время, в поземельной общине свободу крестьянской инициативы сдерживают переделы, «несправедливые к лучше работающим хозяевам».⁴⁰ И уже в последней четверти XIX века Глебу Успенскому казалось, что община утратила этические устои, свойственные ей когда-то. В очерках «Из деревенского дневника» (1877-1878) он отмечал почти полное отсутствие в деревне «нравственной связи» между членами общины, «полное одиночество крестьянской семьи». По утверждению Иванова-Разумника, ни государственное закрепление общины законом 1893 года, ни частичные реформы общины административной уже не могли спасти поземельную общину от неизбежного разложения, которое несло с собой имущественное расслоение крестьянства.⁴¹

Можно допустить, что круговая порука в далеком прошлом, в иных условиях, была проявлением коллективизма и взаимопомощи. Таковую же роль, вероятно, играли и принудительные переделы земли. Но времена изменились, и с ними изменилось и значение этих институтов.

³⁷ Подробнее о взглядах А.П. Щапова: Venturi. *Roots of Revolution*, pp. 196-201.

³⁸ А.П. Щапов. Земство и раскол. – Сочинения. СПб., 1906, т. 1.

³⁹ Venturi. *Roots of Revolution*, p. 431, 436.

⁴⁰ К.Д. Кавелин. Взгляд на русскую сельскую общину. – Атеней, 1859, № 2; Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. СПб., 1911, т. 2, с. 20.

⁴¹ Иванов-Разумник. История русской общественной мысли, т. 2, с. 342-343.

В то же время, традиции общинного самоуправления, которые, вопреки вмешательству государства, сохранялись и в пореформенное время, обнаружили значительную стойкость и сопротивляемость, и это лишний раз подтверждает, что истоки крестьянской общины заложены в далеком прошлом. В самом деле, могут ли традиции быть прочными в социальном институте, созданном сверху, в государственных интересах?

Общинные традиции частично сохранялись в мире бродяг и воров – в тюрьмах, на каторге, в ссылке.⁴² Так бывало и позднее, в советское время – я писал об этом в очерке «Тюрьма и общество». Речь идет, конечно, лишь о частичном сохранении – точнее, возрождении – этих традиций.

Отмена крепостного права сопровождалась многочисленными крестьянскими бунтами. Крестьяне хотели «второй», «истинной» свободы. Что же они понимали под этим? В большинстве случаев они вовсе не стремились немедленно завладеть всей землей. Крестьяне хотели полного отделения общины от поместья, они желали разорвать все связи между собою и помещиком – чтобы наконец-то осуществилась крестьянская мечта о независимой, свободной общинной жизни на собственной земле. Они не хотели, чтобы выкупные платежи висели над ними как напоминание о прежнем рабстве. Свою землю они хотели получить бесплатно, и это желание логически вытекало из вековых представлений крестьянства о «правде» и «справедливости», о праве земледельца на землю.

Как всякое явление, в основе которого заложен некий древний архетип коллективного сознания и поведения, община тоже стремится к самовоспроизводству в новых условиях. Однако новая социально-историческая ситуация накладывает на возрождающееся явление свою печать. Я пытался показать это в других очерках этого цикла; то же самое происходит и здесь. Иллюстрацией к сказанному является воспроизводство некоторых особенностей русской общинной жизни в Австралии среди потомственных русских, покинувших Россию несколько поколений тому назад. Наша знакомая, – родители которой, потомки выходцев из русского населения Забайкалья, приехали в Австралию из Китая, – рассказала нам, как проходила свадьба ее австралийских родственников. На свадьбу было приглашено около четырехсот гостей, сохранились многие старые свадебные обычаи, традиционное поведение участников – все происходило так, или почти так, как было принято когда-то на «исторической родине». Нельзя, конечно, ожидать, чтобы община, принесенная когда-то их предками из Центральной России в Южную Сибирь, полностью воспроизвела себя и в Австралии; но какие-то очень характерные черты традиционной общинной культуры сохранились. Сохранились и тесные, разветвленные родственные связи. А главное, сохранился менталитет русского крестьянина, какие-то очень глубокие особенности его душевного склада, и вот это – самое поразительное.

Это подтверждает в своей книге и Лидия Ястребова.⁴³ Она рассказывает о свадьбе молодых людей, русские родители которых тоже приехали из Китая. На свадьбу была приглашена не только многочисленная родня, но и земляки и друзья жениха и невесты. «У нас принято было звать всю деревню», – говорит отец жениха. Важную традиционную роль на свадьбе играл «тысяцкий». Родители благословили новобрачных двумя иконами, но в церкви во время венчания родителям присутствовать не полагалось. Свадьба продолжалась три дня. Гости бросали на пол деньги, а невеста венчиком их подметала. И все это происходило после многих лет жизни всех этих людей и их родителей в отрыве от России. Они привезли сначала в Китай, а потом и в Австралию свою крестьянскую Россию – не только язык, не только обычаи, но и менталитет своих деревенских предков.

Нам предложен необычайно интересный материал для изучения особенностей бытования и сохранения национальной психологии и национального характера в инокультурной среде. Но вся эта проблема, такая важная и актуальная, совсем еще не исследована.

«Личность в России не до конца выделилась из своей среды, оставалась связанной с тем, что лучше назвать общиной, а не обществом, – пишет Владимир Вейдле. – Даже та особая форма группового помешательства, что проявилась у русских военнопленных, содержавшихся после 1918 года в одной из итальянских лечебниц для душевнобольных, стоит в некоторой связи с этой особенностью русского душевного уклада. Люди эти молчаливо и беспрекословно подчинялись вожаку, как бы сосредоточившему в себе всем им общую душу – волю и разум всей этой навсегда сросшейся внутренне общины».⁴⁴

⁴² Н.М. Ядринцев. Русская община в тюрьме и ссылке. СПб., 1872.

⁴³ Л. Ястребова. Это началось в Дальнем. Сидней, 1999.

⁴⁴ В. Вейдле. Задача России. Нью-Йорк, 1956, с. 119-120.

Странная форма помешательства: оно связано, оказывается, с характерной особенностью «душевного уклада» целого народа. Эта форма коллективного помешательства спустя несколько лет охватила всю страну. Вспомним Бакунина, о котором говорилось выше, его парадоксальное наблюдение над социальной психологией русского крестьянства. Бакунин с удовлетворением отмечал враждебное отношение крестьянина к государству, но жаловался, что крестьяне верят в царя – а ведь царь воплощал собою это самое государство. Русский человек часто ненавидит министров, чиновников, полицию, но испытывает потребность в «истинном» царе, в «сильной руке». Он может, – и зачастую так и происходит, – разочароваться в очередном объекте своих чаяний, даже в царе, но не в самом принципе абсолютной власти. Вера в справедливого царя была характерна именно для социальной психологии русского крестьянства, а Россия на протяжении столетий оставалась крестьянской страной, крестьяне составляли подавляющее большинство ее населения, и менталитет народа исторически сложился как менталитет крестьянский. Сложился со всеми особенностями традиционной общинной психологии, противопоставляющей свой «мир» чужому «миру», «наших» – «не нашим». Я писал об этом в очерках «Народ и власть» и «Тюрьма и общество».⁴⁵

В XX веке русская сельская община была окончательно разрушена – сначала столыпинской аграрной реформой, а потом революцией. Сталинское руководство загнало крестьян в псевдообщины, колхозы, которые по существу были формой эксплуатации крестьянского труда государством, новым крепостным рабством, не имеющим, конечно, ничего общего с традиционной русской общиной. Трагедия советского крестьянства имела глубокие и необратимые последствия для всей страны. Крестьянство, каким его знала история России, исчезло. Годы советской власти превратили крестьянство, а с ним и значительную часть остального населения страны в люмпен-пролетариат, вырванный из почвы, лишенный корней в прошлом своего народа.

Власть стремилась разорвать связи между поколениями, искусственно противопоставить «отцов» и «детей», – чтобы создать «нового человека», «строителя коммунизма». Этот процесс показан в автобиографическом романе Любови Кабо «Ровесники Октября» (М., 1998). Ставка делалась на детей; одна из глав романа так и называется: «Поднимайтесь против отцов!» Попытка создать нового Голема окончилась тем же, чем кончались такие опыты в прошлом, – неудачей.⁴⁶

Нечто подобное произошло в истории аборигенов Австралии, когда правительство поставило своей целью ассимиляцию коренного населения, постепенное превращение его в «англоавстралийцев». Здесь тоже пытались разорвать связи между поколениями, оторвать молодое поколение от национальных корней, лишить его памяти о прошлом. Детей насильно отрывали от родителей и воспитывали в интернатах, в условиях полной изоляции от воздействия традиционной культуры. «Политика ассимиляции» вызвала активный протест как аборигенов, так и всего сочувствующего им общества, и, в конце концов, от нее пришлось отказаться. А позднее, на рубеже 1960-70-х годов, началась так называемая «децентрализация» – возвращение аборигенов на земли предков. Аборигены покидали миссии и скотоводческие станции, где были собраны люди из разных племен, и уходили на свои древние племенные земли. Благодаря этому аборигенам удалось частично восстановить традиционную общинную структуру там, где она была разрушена.

Мы видели две ветви, выросшие из одного ствола общечеловеческой культуры. Далеко разошлись они в географическом и культурно-историческом пространстве, но жизненную силу свою они получали из одного древнего корня, каждая ветвь строением своим стремилась воспроизвести некий общий им древний архетип – настолько, насколько позволяли ей условия среды и ее историческое прошлое. Одна ветвь все еще зеленеет, другая давно мертва. ■

⁴⁵ <http://www.aboriginals.narod.ru>

⁴⁶ Голем – в еврейской фольклорной традиции – глиняный исполин, послушно исполняющий порученную ему работу, но готовый выйти из-под контроля своего создателя и погубить его.