

ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

Я. С. Смирнова, А. И. Першиц

ИЗБЕГАНИЕ: ФОРМАЦИОННАЯ ОЦЕНКА ИЛИ «ЭТИЧЕСКИЙ НЕЙТРАЛИТЕТ»?

За последние полтора-два десятилетия в советской этнографической литературе оживился интерес к обычаям избегания. Эти обычаи исследуются у народов Кавказа, Средней Азии, Южной Сибири и других историко-этнографических регионов нашей страны. Им посвящен ряд специальных статей или разделов в монографиях. По своему характеру эти работы различны: в одних рассматривается только система обычаев, в других уделяется внимание также их генезису и функциям. Взгляды на происхождение избегания опять-таки различны. Может быть, единственное, что до недавнего времени объединяло все этнографические публикации на данную тему,— это общий взгляд на избегание как на постепенно отмирающий отрицательный пережиток в культуре народов в прошлом отсталых национальных окраин царской России¹.

Теперь положение несколько изменилось. Характерное для современной эпохи развитие пограничных научных дисциплин вызвало к жизни еще одну область знания, расположенную на стыке этнографии с психологией и лингвистикой². В культурной/социальной антропологии Запада приблизительно со второй половины 1960-х годов она часто определяется как поведенческая антропология (*behavioral anthropology*), у нас же для нее или для близкой к ней области предложено наименование «этнографии общения». И вот в рамках этой новой пограничной дисциплины, в качестве одного из первых опытов изучения национально-культурной специфики общения отдельно взятого этноса, предложен и новый взгляд на сохраняющиеся у адыгских народов Северного Кавказа обычаи избегания между одним из супругов и родственниками другого.

¹ М. О. Косвен. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961; Я. С. Смирнова. Обычаи избегания у адыгейцев и их изживание в советскую эпоху.— «Сов. этнография», 1961, № 2; *её же*. Некоторые количественные показатели отхода от обычаев избегания у кабардинцев и балкарцев.— Там же, 1977, № 2; *её же*. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа.— «Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе», М., 1978; А. Е. Тер-Саркисянц (Панян). Обычай избегания у армян и его изживание за годы Советской власти.— «Историко-филологический журнал», Ереван, 1968, № 2 (41); Н. А. Кисляков. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969; А. А. Исламов. Обычаи избегания (*avoidance*) у чеченцев и ингушей (к вопросу о пережитках материнско-родового строя).— «Изв. НИИ истории, языка и литературы», т. 1, вып. 1— «Научный атеизм». Грозный, 1972; Г. А. Сергеева. Об обычае избегания у народов Грузии.— «Полевые исследования Ин-та этнографии АН СССР, 1974», М., 1975; К. Д. Басаева. Преобразование брачно-семейных отношений бурят. Улан-Удэ, 1974; Н. И. Шатинова. Обычай избегания в алтайской семье.— «Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974—1975 гг. (май 1976 г.)», Душанбе, 1976; Л. Б. Шидова. Социальный институт избегания у кабардинцев.— «Национальная культура и общение», М., 1977, и др.

² См., например: «Национальная культура и общение»; «Национально-культурная специфика речевого общения». М., 1977.

«Сами адыги никаких объяснений им дать не могут, кроме традиционного *арат хабзэр* — таков был обычай. А смысл этого обычая в их представлении — все то же взаимное уважение, почитание. И об этом нельзя забывать, особенно тем ученым, которые поддаются соблазну оценивать моральную сторону данного фрагмента культуры с точки зрения стандартов собственной, прежде всего европейской культуры». Запомним эту выдержку из только что опубликованной книги об адыгском этикете, которая содержит особый раздел о табу в коммуникативном поведении и в том числе все о тех же обычаях избегания³. Нам еще придется не раз вернуться к ней в последующем изложении.

Как видно из приведенной выдержки, автор книги хорошо знаком и с обычаями избегания, и с современными течениями в мировой теоретической этнографии. Один из авторов настоящей статьи также пытался изучать избегание у народов Северного Кавказа, а другой — развитие этнографической мысли. Поэтому они сочли целесообразным объединить свои силы, чтобы продолжить разговор о ценностных критериях избегания. Итак, сперва об избегании, а затем о критериях его оценки.

Для народов Северного Кавказа, как и для многих других народов, еще сравнительно недавно живших патриархально-феодальным строем и сохранявших патриархально-родовой быт⁴, характерны четыре subsystemы избегания. Две из них ограничивают отношения между супругами и между родителями и детьми, две — отношения между каждым из супругов и его свойственниками (преимущественно старшими). Задачи этой статьи позволяют ограничиться анализом двух последних subsystemов, а другие будут здесь рассматриваться только в целях сопоставления.

Напомним вкратце содержание традиционных запретов. Невестке определенное время после свадьбы, часто много лет, не полагается входить в соприкосновение со старшими свойственниками, особенно с отцом или дедом мужа. Нельзя находиться в их присутствии или смотреть на них, разговаривать с ними или в их присутствии — как в стенах дома, так и за его пределами. Даже после того как по прошествии какого-то времени свекр обращается к невестке с предложением прекратить избегание, а та (для приличия не сразу) соглашается, общение продолжает ограничиваться лишь самым необходимым, например, ответами на вопросы свекра. Заметно слабее выражено избегание между невесткой и старшими деверями, еще слабее — между невесткой и свекровью, связанными совместным ведением хозяйства. Но и в последнем случае снятие запретов происходит только после специального предложения со стороны свекрови. По отношению к младшим свойственникам избегание выражается лишь в запрете произносить настоящие имена, который распространяется на всю вообще мужнину родню, равным образом как и на саму невестку. Все называют друг друга условными собственными либо нарицательными именами. Зять, со своей стороны, определенное время избегает старших родственников жены, в особенности ее родителей; и в этом случае прекращение избегания разрешается лишь после особого на то предложения. У различных народов северокавказского историко-этнографического региона все эти запреты в принципе сходны. Варьируются преимущественно сроки избегания и такие его конкретные проявления, как, например, запрет в одних случаях вообще показываться на глаза, в других — смотреть в лицо, в иных — разговаривать и т. п. Сильнее всего ограничительные отношения выражены у адыгских народов, а среди них — у западных адыгов, т. е. адыгейцев, слабее всего — у чеченцев⁵.

³ Б. Х. Бгажноков. Адыгский этикет. Нальчик, 1978, с. 143.

⁴ «КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК», т. 2. М., 1970, с. 252.

⁵ Подробнее см. соответствующие работы, указанные в сн. 1.

Предложены четыре основных теории происхождения рассматриваемых видов избегания, но фактически их больше, так как в одних случаях генетические (а отчасти и функциональные) механизмы этих обычаев рассматриваются как самодовлеющие, в других — как взаимодействующие и взаимодополняющие. Три первых теории обстоятельно рассмотрены А. Н. Максимовым, а за ним Н. А. Кисляковым, четвертая неявно намечена у того же Максимова и развита Кисляковым⁶. Именно она акцентируется Б. Х. Бгажноковым, и дальше мы увидим почему. Напомним, также очень коротко, эти теории.

Первая, восходящая к Дж. Лёббоку, связывает избегание с некогда общераспространенным насильственным умыканием жен: семейно-родственные ограничения — реакция на немирную форму заключения брака. Показывать внутреннюю противоречивость этой теории нет нужды, так как теперь общепризнано, что насильственное умыкание никогда не было нормальной, сколько-нибудь широко практикуемой формой заключения брака.

Вторая теория, в свое время привлекая к себе таких видных этнографов, как Дж. Фрэзер, Э. Кроули, Н. Н. Харузин, М. М. Ковалевский, Л. Я. Штернберг; отчасти М. О. Косвен, рассматривает избегание как запретительный механизм, возникший при переходе от группового брака к индивидуальному для предотвращения ставших недозволенными половых связей. Концепция группового брака, хотя и получила новую трактовку⁷, продолжает сохранять прочные позиции в науке. Но в данном случае она не «работает». Как уже не раз отмечалось в литературе, она может объяснить избегание между свойственниками разного, но не одного пола. К этому следует добавить, что она, помимо того, совершенно не объясняет, почему избегаются преимущественно старшие свойственники, тогда как по логике вещей следовало бы в первую очередь выработать механизм предотвращения недозволенных половых связей между лицами одного возрастного круга.

В третьей теории, предложенной Э. Тайлором, избегание рассматривается как пережиток порядков эпохи перехода от матрилокальности к патрилокальности. Это — своего рода символическое «непризнание» старшими, т. е. основными хранителями традиций, нарушения молодоженами прежней матрилокальной (или, может быть, авункулокальной) традиции. Теория Тайлора объясняет генезис избегания не только между супругами и их старшими свойственниками, но и между супругами при старших (или посторонних) и между родителями и детьми (опять-таки при старших или посторонних). А. Н. Максимов, скептически относившийся ко многим порождениям эволюционистской мысли, считал эту теорию заслуживающей самого серьезного внимания. М. О. Косвен видел в ней основной механизм генезиса избегания, то же и Н. А. Кисляков, хотя он и ввел дополнительное объяснение. Авторам статьи эта теория также представляется наиболее основательной⁸. При этом один из них попытался объяснить столь длительное и упорное сохранение избегания как пережитка переходной локализации брака его новой функциональной нагрузкой: все подсистемы избегания стали органической частью общей системы этих обычаев, а та — одной из составных частей патриархально-шариатского правопорядка, символическим напоминанием о подчиненном, низшем статусе младших членов семьи⁹. Такое

⁶ А. Н. Максимов. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого. — «Этнографическое обозрение», 1908, № 1—2; Н. А. Кисляков. Указ. раб.

⁷ Ю. И. Семенов. Происхождение брака и семьи. М., 1974.

⁸ Я. С. Смирнова. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа; А. Pershitz. Ethnographic reconstruction of the history of primitive society: goals and possibilities. — «Ethnography and related sciences». Moscow, 1977.

⁹ Я. С. Смирнова. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа.

объяснение функций избегания в известном смысле перекликается с идеей А. Рэдклифф-Брауна, по мнению которого ограничение отношений между свойственниками имеет целью предотвратить конфликтные ситуации¹⁰.

Четвертую теорию, выступающую в качестве дополнительной по отношению к одной из предыдущих, можно назвать психологической. Корни избегания, считали А. Н. Максимов и Н. А. Кисляков, не только в изменении локализации брака, но и в той застенчивости, стеснительности, которую испытывают породнившиеся через брак, но чужие друг другу люди. Вот это-то психологическое объяснение и поставил во главу угла Б. Х. Бгажноков, соединив его со второй (и со смутным намеком на третью) из основных теорий генезиса избегания. «Столкнулись две универсальные тенденции общественного развития: с одной стороны — переход от группового брака к парному, с другой — формирование, кристаллизация скромности, стыда, уважения и экспликативных моделей моральных чувств такого типа. На пересечении этих двух тенденций и возникли обычаи избегания как способ манифестации первобытной вежливости и как реакция на групповой брак и матрилокальную семью. Там, где первая тенденция была особенно сильна, возникла особая, преувеличенная форма демонстрации (экспликативная модель) скромности и уважения друг к другу, получившая название обычаев избегания. Как тут не вспомнить С. Фрейда, который писал: „Если мы не ошибаемся, то понимание табу проливает свет на природу и понимание совести“»¹¹. Таким образом, избегание, с одной стороны, действительно пережиток, но с другой — не какой-нибудь дурной пережиток, а экспликативная модель скромности и взаимоуважения, причем даже не лишенная связи с чувством совести. Функциональная нагрузка тех же запретов оказывается диаметрально противоположной предположенной раньше, и (если не поддаваться «соблазну оценивать моральную сторону данного фрагмента культуры с точки зрения стандартов собственной, прежде всего европейской, культуры») пережиточное бытование избегания в современных условиях не должно вызывать порицания и тревоги.

Здесь мы вплотную подошли как к этической стороне избегания, так и к возможным критериям его оценки.

Для начала попробуем в виде опыта принять основное положение феноменологии («нет объекта без субъекта») и посмотреть на дело не своими глазами, а глазами природных адыгов, осетин, карачаевцев и т. д. Еще на рубеже 1920-х и 1930-х годов адыгеец А. Намитоков, объясняя один из элементов избегания между супругами, писал, что жена «не дерзала», а муж «не снисходил» называть другого супруга по имени¹². Тогда же карачаевцы И. Хубиев (писавший под псевдонимом Карачайлы)¹³ и И. Тамбиев¹⁴ прямо связывали избегание с неполноправием женщины. В начале 1940-х годов осетин С. Д. Кулов охарактеризовал обычаи избегания между невесткой и свекром как «ничтожные и вредные»¹⁵. В начале 1950-х годов адыгейский писатель А. Евтых словами одного из своих героев даже высказал предположение, что родители не оплакивали своего ребенка, так как его «за человека не считали»¹⁶. Некоторые из этих высказываний, как мы знаем, далеки от научной точности, но они, тем не менее, с очевидностью пока-

¹⁰ A. R. Radcliffe-Brown. Structure and function in primitive society. London, 1952.

¹¹ Б. Х. Бгажноков. Указ. раб., с. 142, 143.

¹² А. Намитоков. Черкешенка. М., 1928, с. 20.

¹³ И. Карачайлы. Вчерашняя и сегодняшняя Адыгея. — «Революция и горец», 1928, № 11—12; *его же*. Борьба против горских адатов — борьба за социализм. — Там же, 1932, № 8—9.

¹⁴ И. Тамбиев. Карачай прежде и теперь. Ростов-на-Дону, 1931.

¹⁵ С. Д. Кулов. О некоторых пережитках феодально-родового быта и капитализма в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1941, с. 22.

¹⁶ А. Евтых. У нас в ауле. — «Новый мир», 1953, № 5, с. 69.

зывают, что даже 40—50 лет назад отнюдь не все представители коренных народов Северного Кавказа рассматривали избегание как только вежливость, скромность и взаимное уважение. Этот перечень легко продолжить, но, на наш взгляд, важнее не отдельные высказывания, а массовые статистические данные.

В 1973—1974 гг. Кабардино-Балкарский и Северо-Осетинский научно-исследовательские институты провели этносоциологическое исследование по программе, которая, в частности, включает вопрос об отношении к обычаям избегания. Результаты представлены в таблице.

Отношение к обычаям избегания
(% к числу опрошенных) *

Народ	Следует соблюдать		Следует соблюдать частично		Не следует соблюдать	
	город	село	город	село	город	село
Кабардинцы	15,0	24,4	8,8	6,7	71,7	67,9
Балкарцы	20,0	33,2	7,4	7,1	67,9	59,8
Осетины	9,3	20,1	10,9	7,3	75,3	68,1

* Неопределенные ответы не учитывались.

Следовательно, от двух третей до трех четвертей горожан и приблизительно две трети сельских жителей настроены решительно против избегания и только от десятой части до трети находят эти обычаи желательными — этичными, необременительными и т. д. Интересны также дифференцированные показатели по возрастным группам. Среди сельских жителей в группе 20—24 года отрицательно относятся к избеганию 70% кабардинцев и балкарцев и 90% осетин, а в группе 60 лет и старше — доля меньше, но все же также достигает соответственно 50—55 и 60%. И все это неудивительно. Коренные изменения в экономике, общественном строе и мировоззрении, во всех областях культуры и быта не могли не повлечь за собой радикальных изменений также и в этнической психологии. Но для нас в данном случае еще важнее другое. В среде одного и того же народа отношение к одним и тем же обычаям далеко не единообразно. Отсюда ясно, что проблема критериев нравственной оценки традиций отнюдь не сводится к одним только «стандартам» той или иной, в частности европейской или внеевропейской, культуры.

Каковы же эти критерии?

Обычай избегания — один из элементов соционормативной культуры, и чтобы правильно оценить их роль, нужно обратиться к аксиологии культуры вообще. А здесь в современной теоретической этнографии противостоят друг другу культурный релятивизм, т. е. понимание всех культурных ценностей как ценностей относительных, релятивных, и признание принципиального единства культурно-исторического процесса.

О культурном релятивизме уже немало написано советскими философами и этнографами — С. Н. Артановским, Ю. П. Аверкиевой, С. А. Токаревым. Но в трактовке его нет единодушия¹⁷. Причина, види-

¹⁷ Ср. точки зрения: 1) С. Н. Артановский. Проблема сравнительной ценности культур и теория «культурного релятивизма». — «Сов. этнография», 1961, № 3; его же. «Культурный» релятивизм в американской этнографии. — «Современная американская этнография. Теоретические направления и тенденции». М., 1963; его же. Философский релятивизм и неокolonиальная идеология. — «Философские науки», 1963, № 6; его же. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967; Ю. П. Аверкиева. Современные тенденции в развитии этнографии США. — «Современная американская этнография»; ее же. Неоэволюционизм, релятивизм и расизм. — «Расы и народы», 1971, 1; 2) С. А. Токарев. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи. — «Охотники, собиратели, рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе». Л., 1972; его же. История зарубежной этнографии. М., 1978.

мо, в том, что само это течение довольно сложно, неоднородно и, на первый взгляд, направлено против европоцентризма и расизма. Показательно, что впервые мысль об относительности культурных достижений и их оценок была сформулирована прогрессивным американским этнографом и антропологом Ф. Боасом. Боас был широко известен своими антирасистскими трудами, много сделал для разоблачения колониалистской, а позднее нацистской идеологии, поддерживал тесные контакты с учеными СССР. Он резко критиковал традиционную оппозицию *Kulturvölker* — *Naturvölker* и высокомерное отношение к культуре последних¹⁸. В таком контексте идея релятивности культурных оценок привлекла к себе многих объективных и честных этнографов Запада и встретила сочувственный отклик в советской этнографии. «Почти общим местом стало сейчас, по крайней мере в этнографической литературе, — считает С. А. Токарев, — правило, что нельзя подходить к оценке моральных норм и обычаев разных народов с меркой европейских моральных понятий; нельзя мерить их европейским аршином. То, что у нас считается нравственно предосудительным, у иного внеевропейского народа может вполне соответствовать кодексу морали, и наоборот. Мы не имеем никакого права выдавать наши европейско-американские оценки за абсолютные: они относительны, релятивны»¹⁹. Отсюда прямо вытекает, что и такие обычаи, как, например, избегание, нельзя мерить европейским аршином, подходить к ним с европейским стандартом. Кстати сказать, выступая против оценки избегания с точки зрения европейских стандартов, Б. Х. Бгажноков ссылается на Боаса и Токарева²⁰.

Но, подкупая своей внешней направленностью против пренебрежительного отношения к внеевропейской культуре, идеи культурного релятивизма на деле оказываются обманчивыми. То, чего не заметил ученый-гуманист Ф. Боас, хорошо понял и оценил другой американский ученый, ставший главой релятивистского направления в этнографии, — М. Херсковиц. Выводы, к которым он пришел, отправляясь от той же посылки, нельзя не признать логичными. Если культурные ценности разных народов относительны, то они несопоставимы, а если они несопоставимы, то их должно считать равноценными. Каждая культура является целостной системой, обеспечивающей существование народа, и ни у кого (и прежде всего у этнографа) нет права выносить оценочные суждения о специфических чертах чужой культуры, будь то моногамия или полигамия (хрестоматийный пример самого Херсковица)²¹, забота о престарелых родителях или их умерщвление (добавим и такой пример, чтобы быть логичными до конца). Таким образом, культурный релятивизм неразрывно связан, с одной стороны, с отрицанием принципиального единства человеческой культуры, с другой — с доктриной так называемого этического нейтралитета. С. А. Токарев, разумеется, не мог не обратить на это внимания, однако он усмотрел здесь лишь доведение до последней крайности в целом здоровой мысли и подверг сомнению релятивистскую идею об исторической неизменности нравственных правил²². Несколько позднее он, повторив общую положительную оценку теории Херсковица, все же оговорился, что «ценность ценности все-таки рознь» и упомянул о формационном критерии культурного развития²³.

Несравненно последовательнее в своей критике культурного релятивизма С. Н. Артановский и Ю. П. Аверкиева, которые показали пол-

¹⁸ Ф. Боас. Ум первобытного человека. М. — Л., 1926; *F. Boas. Anthropology and modern life*. N. Y., 1928.

¹⁹ С. А. Токарев. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи, с. 271.

²⁰ Б. Х. Бгажноков. Указ. раб., с. 143.

²¹ М. *Herskovits*. *Cultural anthropology*. N. Y., 1955. Эти же идеи изложены в более ранней книге М. Херсковица «*The man and his works*» (N. Y., 1949).

²² С. А. Токарев. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи, с. 242, 271.

²³ С. А. Токарев. История зарубежной этнографии, с. 291, 292.

ную научную несостоятельность культурного релятивизма и его реакционную сущность как одного из идеологических обоснований современного неокOLONиализма. «Основная мысль культурного релятивизма, если ее выразить в нескольких словах, заключается в том, что не существует единого человеческого прогресса, каждая культура развивается своим особым путем, замкнута в себе, и поэтому каждая ее черта, хотя бы самая архаическая, равноценна самой современной черте в любой другой культуре... Все эти рассуждения преследуют одну цель — убедить народы пока еще слаборазвитых стран подольше сохранить свою экономическую отсталость и консервативные черты культуры»²⁴. Концепция особого пути и замкнутости каждой культуры была взята на вооружение одновременно и неокOLONиалистской идеологией, и такими шовинистическими доктринами, как африканизм и негритюд. Выдвинутая для борьбы с расизмом идея культурного релятивизма сама, как это справедливо замечает Ю. П. Аверкиева, стала питать идеологию расизма²⁵. Те же авторы на большом материале показали, что культурный релятивизм с его доктриной этического нейтралитета подвергся острой критике также и со стороны ряда видных этнографов США и Западной Европы: Д. Бидней, Р. Рэдфилд, Ж. Макэ и многие другие. В их числе и К. Леви-Стросс, который поначалу сам разделял релятивистские идеи, но отказался от них, убедившись, что народы развивающихся стран «стремятся к благам индустриализации и предпочитают считать себя временно отставшими, но не перманентно уникальными»²⁶.

Релятивистская этнография с ее отрицанием сопоставимости культурных ценностей в принципе отвергает критерий культурного прогресса. Марксистская этнография располагает таким критерием: это краеугольный камень исторического материализма — теория формаций. Зная это, многие этнографы-релятивисты демагогически нападают на теорию формаций, якобы противопоставляющую друг другу народы, стоящие на различных ступенях развития²⁷. Но как раз именно теория формаций отнюдь не является питательным источником противопоставления друг другу европейских и внеевропейских народов и их культур. Напротив, она исходит из того, что все народы одинаково способны к универсальному по своим главным параметрам историческому развитию, чем и определяется единство исторического, а следовательно, и культурно-исторического процесса.

Но теория формаций тем и сильна, что базируется на объективных фактах. Факты же говорят о том, что общественное и культурное развитие всегда отличалось неравномерностью, особенно усилившейся с появлением цивилизаций²⁸. В силу различных природно-географических и социально-исторических причин (среди последних далеко не последнюю роль на определенном историческом этапе сыграла колониальная экспансия) человечество проходило и проходит формационные ступени не одновременно. Возникли продвинутые и отставшие в своем развитии материка, регионы, страны, народы.

В науке уже сравнительно давно встал вопрос о глобальном аспекте смены восходящих ступеней развития. Гегелевская философия истории жестко связывала каждую такую ступень лишь с одним историческим

²⁴ С. Н. Артановский. «Культурный» релятивизм в американской этнографии, с. 101, 102.

²⁵ Ю. П. Аверкиева. Неоэволюционизм, релятивизм и расизм, с. 44.

²⁶ С. Levi-Strauss. Anthropology: its achievements and future.—«Current Anthropology», 1966, vol. 7, № 2, p. 125.

²⁷ См., например: А. Schott. More on Marx and Morgan.—«Current Anthropology», 1976, vol. 17, № 4; S. Chilungu. Reply.— Там же.

²⁸ См.: А. И. Першиц, А. М. Хазанов. Проблемы первобытной дихотомии.— «Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (проблемы исторических контактов)», М., 1978.

регионом. Этому в свое время была противопоставлена такая же жесткая схема прохождения почти каждой страной и народом большинства, если не всех, восходящих ступеней. И лишь в самое последнее время в работах А. Я. Гуревича, Ю. И. Семенова, Б. Ф. Поршнева, Н. И. Конрада наметилась продуктивная разработка проблемы пространственно-временного соотношения общественно-экономических формаций. По Б. Ф. Поршневу, «...наиболее развитые и чистые формы каждого способа производства, если говорить об антагонистических формациях, имели место действительно лишь в ограниченных регионах, представляющих «передний край» экономической истории. Но и остальные народы при этом не оставались историческим балластом, а прямо или косвенно служили гигантским резервуаром дополнительных ценностей, делавших в конечном счете возможным само существование и прогрессивное развитие на этом „переднем крае“»²⁹. Ю. И. Семенов определил западноевропейский регион как центр капиталистического, а восточноевропейский — как центр пришедшего ему на смену социалистического всемирно-исторического развития³⁰. Н. И. Конрад ввел сюда еще и собственно культурные параметры: исторический процесс в целом направляется народами, вышедшими на «передний край» общественного развития и цивилизации³¹. Иначе говоря, формационный критерий делает возможным сопоставление в каждую историческую эпоху культурных явлений, более и менее продвинутых на шкале всемирно-исторического прогресса. И поскольку этот критерий отражает познанную историческую закономерность смены восходящих ступеней развития, он является не этноцентрическим или регионоцентрическим, а объективным, подлинно научным критерием.

Разумеется, формационным критерием нельзя пользоваться метафизически, например в духе пресловутой теории стадий экономического роста У. Ростоу. Показателем прогресса служит развитие не только производительных сил, но и производственных отношений, а также определяемых ими надстроечных форм и развития личности. В определенных эпохи и в определенных странах прогресс в развитии производительных сил может сопровождаться регрессом в общественно-политической и культурной жизни, что особенно хорошо видно на примере фашистских режимов. Более того, во всех антагонистических классовых формациях в периоды их упадка прогресс всегда сопровождается чертами регресса³². Но с учетом этой диалектики развития формационный критерий является достаточно надежным мерилем объективного сопоставления этнокультурных ценностей.

Естественно возникает вопрос: что дает формационный критерий для оценки тех или иных культурных явлений в оказавшемся сейчас на переднем крае социального и культурного прогресса социалистическом обществе? Применим ли он, в частности, к оценке обычаев избегания у современных адыгских и других народов нашей страны? Нам это представляется несомненным. Избегание — институт, характерный для ранних ступеней общественного и культурного развития, для доклассовой и феодальной (на ее начальном этапе) формации, и он не «вписы-

²⁹ Б. Ф. Поршнев. Роль социальных революций в смене формаций.— «Проблемы социально-экономических формаций. Историко-типологические исследования». М., 1975, с. 30, 31.

³⁰ Ю. И. Семенов. Теория социально-экономических формаций и всемирный исторический процесс.— «Народы Азии и Африки», 1970, № 5, с. 95; *его же*. Марксистско-ленинская теория общественно-экономических формаций и всемирная история.— «Актуальные проблемы марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях», М., 1975, с. 85, 86.

³¹ Н. И. Конрад. Запад и Восток. М., 1972, с. 30.

³² См.: Ю. И. Семенов. О критерии социального прогресса.— «Вопросы философии», 1963, № 7; «Прогресс общественный».— «Советская историческая энциклопедия», т. 11. М., 1968.

ваеся» в соционормативную систему коммунистической формации даже на ее первом, социалистическом этапе. Конечно, избегание — не кровная месть, не умыкание, не покупной брак и т. п. (именно поэтому оно принадлежит к сфере не правового, а морального регулирования). Однако избегание — и не нейтральная черта культуры общения, подобная, например, специфически этнокультурным вариациям проявления вежливости в формах приветствия («здравствуй», «как дела?», «мир тебе» и т. д.). Впрочем, даже и такие этнокультурные традиции далеко не всегда нейтральны в социальном отношении, они также исторически обусловлены и подвержены изменениям. Так, у русских в феодальном обществе вышестоящему целовали руку, кланялись до земли или в пояс; в буржуазном обществе ограничивались подчеркнуто почтительным обращением; в социалистическом обществе получили развитие иные, демократические формы. Вообще, вежливость, этикет не только этничны, — они прежде всего социально-исторически обусловлены. И вот именно поэтому слепое «следование условностям этикета оборачивается порой утратой принципиальности»³³.

Заметим, кстати, что в этом вопросе также сказывается коренное различие релятивистского и подлинно исторического подхода к явлениям культуры. Релятивизм более или менее явно исходит из их вневременных характеристик, и поэтому он недаром оказался так близок американскому этнопсихологическому («этнорасистскому») направлению с его постулатом неизменного «профиля культуры»³⁴. Марксистский историзм отвергает саму возможность существования вневременных, неизменных, не обусловленных социально-историческим развитием этнокультурных черт, хотя они и могут, раз возникнув, приобрести известную консервативность и автономность по отношению к породившим их условиям³⁵.

Подобного рода консервативное и никак не гармонирующее с советским образом жизни культурное явление и представляют собой обычаи избегания у адыгских и ряда других народов нашей страны. Два вида избегания (между супругами и между родителями и детьми) быстро исчезают и сейчас, по-видимому, составляют величину, которой практически можно пренебречь. Два других вида, более тесно связанных с пережитками утрированного, патриархального почтения к старшим³⁶, отмирают значительно медленнее. Возникает альтернатива: искать пути к их быстрейшему изживанию или же квалифицировать их как этническую специфику «взаимного уважения» и тем самым отнести к национальной форме социалистической культуры адыгских народов? Логика релятивизма ведет ко второму из этих решений. Мы постарались показать, что единственно правильным может быть только первое, к которому уже раньше единодушно, но в значительной мере интуитивно пришли исследователи избегания у народов Северного Кавказа, Закавказья, бурят и т. д. В национальной по форме, социалистической по содержанию культуре народов СССР нет места негативным явлениям, избегание же, как мы видели раньше, со всей определенностью отрицательно оценивается и подавляющим большинством исследователей, и подавляющим большинством охваченного этносоциологическим исследованием населения.

Думается, что этнография, в том числе этнография общения, изучая культуру вообще и такие ее явления, как избегание, в частности, долж-

³³ «Культура поведения». — «Правда», 16 июля 1978 г.

³⁴ Подробнее см.: Ю. П. Аверкиева. О некоторых этнопсихологических исследованиях в США. — «Современная американская этнография»; С. А. Токарев. История зарубежной этнографии.

³⁵ Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 35 сл.

³⁶ См. по этому поводу в особенности: К. И. Чомаев. Дореволюционные черты этнической психологии горских народов Северного Кавказа. — «Вопросы национальной психологии». Черкесск, 1972, с. 130.

на пользоваться подлинно историческим, а не релятивистским критерием оценки. Этнография как историческая наука, базирующаяся на теории формаций, не вправе соблюдать,— независимо от того, является ли или нет изучаемая культура родной для исследователя,— этический нейтралитет.

**AVOIDANCE: EVALUATION ACCORDING TO THE SOCIOECONOMIC
FORMATION OR «ETHICAL NEUTRALITY»**

The vestiges of avoidance customs that are still retained among the peoples of the Soviet East were until recently unanimously regarded as a negative survival. At present, however, an attempt has been made in literature to reevaluate this view from the position of cultural relativism and to assess avoidance among the Adyghe of Northern Caucasus merely as a neutral manifestation of mutual respect. In this connection, a brief description is given in the paper of North Caucasian avoidance customs in their historical evolution; various possible criteria of their evaluation are examined. The authors develop the idea that cultural values (including avoidance customs) should be evaluated according to their place in the scale of the progressive sequence of socioeconomic formations. Such an approach is by no means an ethnocentric, nor a «region-centric» one (it is most certainly not the notorious Eurocentric approach), since the criterion of socioeconomic formation corresponds to the comprehended historical regularity according to which stages of development progressively succeed one another.