

Я. С. Смирнова, А. И. Першиц

ЕЩЕ РАЗ О ФОРМАЦИОННОМ И РЕЛЯТИВИСТСКОМ ПОДХОДАХ К ОЦЕНКЕ КУЛЬТУРНЫХ ЯВЛЕНИЙ

(ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ)

Наша статья, открывшая данную дискуссию¹, имела основной целью противопоставить релятивистскому «этическому нейтралитету», нашедшему вольный или невольный отзыв в работах отдельных советских этнографов, формационный критерий оценки социокультурных явлений. Это противопоставление было предпринято на примере одного из комплексов обычаев, пережиточно сохраняющихся у ряда отсталых в прошлом народов советского Востока, — обычаев избегания. Статья встретила несколько откликов. Г. Е. Марков всецело солидаризовался с главным выводом статьи². Авторы трех других откликов также не возражают против формационного критерия социокультурных ценностей, но сопровождают это такими оговорками, которые требуют рассмотрения³. Вместе с тем в дискуссии подняты и другие вопросы, заслуживающие внимания и ответа.

С. А. Токарев, видя стержневой вопрос дискуссии в отношении к обычаям избегания и соглашаясь с общим отрицательным взглядом на эти обычаи, считает наши доводы в защиту данного положения малоубедительными. Причин этому, по его мнению, две. И одну из них он видит в том, что формационный критерий оценки традиций требует большой осторожности. Общий формационный уровень развития является уровнем восходящего, а не какого-либо иного социального или культурного движения, отмечает С. А. Токарев. «Но следует ли из этого, что все, что возникло в докапиталистические эпохи, уже по одному этому заслуживает осуждения?» (С. А. Токарев, стр. 74). Здесь, очевидно, происходит подмена предмета спора. Никто (за исключением, может быть, идеологов Пролеткульта) не утверждал, что осуждения требует все возникшее в отжившие эпохи. Уже Пушкин хорошо сказал о невежественном презрении ко всему прошедшему. Ясно, что античная скульптура или архитектура, на которые указывает С. А. Токарев, остаются

¹ Я. С. Смирнова, А. И. Першиц. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет»? — «Сов. этнография», 1978, № 6.

² Г. Е. Марков. Обычай избегания и проблема «пережитков». — «Сов. этнография», 1979, № 1.

³ С. А. Арутюнов. Анализ и оценка избегания. — «Сов. этнография», 1979, № 1; Б. Х. Бгажноков. О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании. — Там же; С. А. Токарев. «Избегание» и «этикет». — Там же. Далее будут даваться только внутритекстовые ссылки на авторов и страницы публикаций.

одной из вершин цивилизации. Однако вспомним, что духовная культура, а в ней более всего искусство, обладает определенной автономией и до известной степени развивается согласно своим особым законам. Это отмечал Энгельс⁴, об этом немало писали советские историки, в частности Е. М. Штаерман и А. Я. Гуревич. Но вот относится ли это в такой же степени к социальным обычаям? Г. Е. Марков правильно обращает внимание на тот фундаментальный факт, что остаточные явления в общественной и семейной жизни, как и в хозяйстве, устраняются «естественным социальным отбором» (Г. Е. Марков, стр. 64). Чтобы подкрепить свою мысль о положительном характере многих возникших в старые времена обычаев, С. А. Токарев ссылается на обличительные высказывания Маркса и Энгельса по адресу капитализма, который заменил все прежние моральные ценности одной только властью денежного мешка. Он приписывает им следующую идею: «При капитализме погибли и погибают и прекрасные обычаи старины: гостеприимство, взаимопомощь, дарение, усыновление, побратимство» (С. А. Токарев, стр. 74, с отсылкой к «Манифесту Коммунистической партии»). Однако в действительности Маркс и Энгельс ничего не говорят о названных обычаях, а их общую идею наш оппонент излагает односторонне. В данном случае авторы «Манифеста Коммунистической партии» обличают буржуазию особым, диалектическим образом. Они указывают на ее «чрезвычайно революционную роль» в истории именно потому, что она разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения, разорвала пути, привязывавшие человека к его «естественному повелителю», потопила в ледяной воде эгоистического расчета священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма и мещанской сентиментальности. Капитализм действительно заменил прежние моральные ценности властью голого интереса, но ведь при этом он вырвал «значительную часть населения из идиотизма деревенской жизни» и заставил людей взглянуть, наконец, «трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения»⁵. В связи с восприятием этого контекста автором отклика как нельзя уместнее напомнить выступление Энгельса против морализирующей критики античного строя. «Нет ничего легче, как разражаться целым потоком общих фраз по поводу рабства и т. п., изливая свой высокоправедный гнев на такие позорные явления. Это негодование выражает лишь то, что античные учреждения не соответствуют современным условиям и нашим чувствам, отражающим эти условия»⁶.

Но все это только одна сторона вопроса. А другая, еще более важная, состоит в том, что в эпоху капитализма родилась (и лишь в эту эпоху могла родиться) не только буржуазная, но и пролетарская система моральных ценностей. Поэтому если смотреть на дело с позиций марксистского историзма, то в целом мораль капиталистической эпохи, несомненно, выше морали докапиталистических эпох.

Сказанное относится не только к общему соотношению нравственных норм прогрессивно восходящих формаций (хотя из каждого правила может быть немало исключений, как известно, лишь подтверждающих правило), но и к отдельным приведенным С. А. Токаревым «прекрасным обычаям старины». Ведь эти обычаи не оставались безразличными к историческому контексту и, неся в себе положительный гуманистический заряд, в то же время приобретали и отпечаток своей исторической эпохи. Гостеприимство? А разве архаическое гостеприимство не граничило с абсурдом, будучи оказываемо

⁴ Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 312, 313, 315.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 426—428.

⁶ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 193.

любому человеку, в том числе и преступнику, и разве уже в раннеклассовом обществе оно не подверглось глубокому классовому превращению, став зачастую одной из повинностей нижестоящего высшего? Взаимопомощь? Какая же конкретно? Если первобытная, то разве не была она только одним из выражений первобытной ограниченности и безусловного поглощения личности коллективом, а если классово трансформированная, то разве не служила она то и дело прикрытием различных форм эксплуатации? Дарение? Но о каком именно дарении идет речь — доклассовом или классовом? Уже в первобытную эпоху, особенно на ее позднем этапе, дарение либо подчинялось принципу эквивалентности, либо служило орудием социально-имущественной стратификации (например, потлач и сходные с ним институты), а в средние века чаще всего было одним из средств установления зависимости (вспомним хотя бы большинство видов прекариев). И т. д. и т. п. С другой стороны, гостеприимство, взаимопомощь, дарение отнюдь не неизвестны капиталистическому обществу. Все эти обычаи, взятые внеисторически, без дифференциации положительных и наслоившихся на них отрицательных черт, вообще ни о чем не говорят, а взятые исторически подтверждают отмеченную Марксом и Энгельсом закономерность прогрессивного значения гибели патриархальных иллюзий. Другое дело — позитивный потенциал этих обычаев при условии очищения их от первобытной ограниченности или классовой трансформации. Но об этом речь будет дальше, в связи с ответом Б. Х. Бгажнокову.

Вторую причину малоубедительности наших доводов С. А. Токарев видит в том, что «метод массового опроса по поводу полезности или вредности той или иной традиции позволяет сделать вывод не о самой вредности или полезности данной традиции, а лишь об отношении к ней тех или иных слоев населения» (С. А. Токарев, стр. 74). Здесь опять-таки приходится констатировать инверсию предмета спора. Во-первых, из самого заглавия приведенной нами таблицы результатов этносоциологического исследования кабардинцев, балкарцев и осетин очевидно, что речь идет именно об отношении к обычаям избегания. Во-вторых, содержащиеся в этой таблице данные о массовом осуждении избегания используются для доказательства не вредности этих обычаев, а несостоятельности релятивистского тезиса о несоизмеримости различных этнокультурных подходов. В комментарии к таблице говорится об этом с достаточной определенностью: «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» (Я. С. Смирнова, А. И. Першиц, стр. 65). Но наш оппонент не только отходит от предмета спора, он высказывает предположение, что результаты этносоциологического исследования 1973 г. отразили, так сказать, не девственное, а инспирированное 50-летней пропагандой «общественное мнение» (кавычки С. А. Токарева) народов Кавказа. Так ли это? Отчасти так, но это не меняет дела. Ведь объектом нашего рассмотрения было отношение к обычаям избегания не древних, а современных адыгов, их представление о соответствии этих обычаев их нынешней жизни. И в то же время не совсем так. Хорошо известно, что обычаи избегания никогда не включались в сферу такой же активной пропаганды, как, например, пропаганда, направленная против архаических свадебных или погребальных обрядов. А между тем, по данным того же этносоциологического исследования 1973 г., общественное мнение одобряет избегание значительно реже, чем названные обряды. Так, у осетин — сельских жителей в пользу избегания высказалось только 20%, в пользу же традиционной свадьбы — 53%, а традиционных похорон — даже 88% населения. Стало быть, общественное мнение не так уже легко инспириро-

вать. И хотя раньше, как уже говорилось выше, мы ссылались на результаты этносоциологического исследования только как на довод против релятивистской оценки традиций, теперь мы склонны пойти дальше. Данные массового опроса об отношении к тому или иному архаическому обычаю или обряду — комплексный показатель, отражающий и силу традиции, и реакцию респондента на формулировку вопроса, и, конечно же, его представление о полезности, нейтральности или вредности традиции. Дифференцировать эти составные части нелегко (для этого нужна серия конкретно-социологических экспериментов), но наличие всех их в каждом ответе, а следовательно, и в их усредненной совокупности несомненно.

Сам С. А. Токарев в соответствии со своей общей концепцией объединительной и разграничительной функций культуры⁷ видит зло избегания главным образом в том, что в нем проявляется тенденция к социальной, прежде всего к половой, сегрегации (С. А. Токарев, стр. 69, 72, 75). Согласиться с этим нельзя, и вот почему.

Ни интеграция, ни сегрегация сами по себе, безотносительно к тому, на какой основе и в каких целях они совершаются, не являются ни добром, ни злом. Интеграция может быть прогрессивной (например, интеграция областнических «кутюмов» в период абсолютизма) и реакционной (например, известные в истории Китая официальные предписания смешанных браков — что само по себе является интеграцией, — однако в целях насильственной ассимиляции национальных меньшинств). То же и сегрегация: мы не одобряем разобщения полов где-нибудь в аравийском кинематографе, но приветствуем (и, вероятно, всегда будем приветствовать) их разделение в спортивных состязаниях, в больничных палатах или в бане. Стало быть, и избегание кавказского или среднеазиатского типа плохо не просто потому, что служит одной из линий половой (а точнее половозрастной) родственной сегрегации, а потому что является выражением такой сегрегации, которая не оправдана и более того, используется в качестве одного из символов подчинения женщин мужчинам, а младших старшим. Об этом подробнее говорилось в нашей статье, послужившей отправным пунктом дискуссии. И об этом же мельком упоминает сам С. А. Токарев, когда он отмечает как одну из черт сходства между избеганием и этикетом «уважение, страх, покорность или, наоборот, власть и самовозвеличение» (С. А. Токарев, стр. 72). К сожалению, это упоминание осталось у него как бы в тени, так как в соответствии с его общей культуроведческой идеей факт сегрегации затмевает цель сегрегации.

Вопроса о релятивистском подходе к социокультурным ценностям наш оппонент касается, к сожалению, очень кратко. Возможны, пишет он, два понимания культурного релятивизма. Первое: «нельзя считать европейско-американские стандарты ценностей за абсолютные и с этих позиций оценивать стандарты других культур. Второе: не существует вообще абсолютных стандартов ценностей, поэтому ценности в каждой культуре у каждого народа одинаково хороши и равноправны» (С. А. Токарев, стр. 74). Первое, по его мнению, правильно, второе — неправильно, и «на то и существует этнографическая наука, чтобы исследовать и оценивать каждый факт, каждое явление социальной жизни. Универсальных рецептов нет». Но «существуют общечеловеческие масштабы ценностей, и именно с их позиций можно и нужно судить обычаи и традиции любого народа» (Там же).

Этот текст вызывает несколько вопросов. Вот первый: что именно подразумевается под общечеловеческими масштабами ценностей? Эта проблема, уже много лет обсуждающаяся в советской философско-эти-

⁷ С. А. Токарев. Разграничительные и объединительные функции культуры. — «IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации». М., 1973.

ческой литературе, не проще, а много сложнее, чем обращение к критерию формационного прогресса. Одни исследователи включают сюда только так называемые простые законы нравственности и справедливости, другие — также и общедемократические нормы, выработанные прогрессивными классами, а равно содержание социалистической морали. Одни считают простые нормы неизменными, другие — подверженными изменениям. Итоги споров в известной мере подводит специальная работа П. Н. Федосеева о соотношении культуры и морали. Марксизм, отмечает он, отнюдь не отрицает, а напротив, подчеркивает значение общечеловеческих критериев морали, — иначе это было бы своего рода релятивизмом. Марксизм отвергает лишь такое обращение к морали, когда смазывается ее классовый характер, когда апеллируют к общечеловеческой морали как к чудодейственному средству решения всех социальных проблем. В действительности простые законы нравственности и справедливости «имеют различное содержание в зависимости от уровня исторического развития общества и от социальной среды, в которой они порождены. „Этика” взаимоотношений рабовладельца и раба отличается от „этики” взаимоотношений феодала и крепостного, капиталиста и рабочего, хотя в них присутствуют в качестве подчиненного элемента также и упомянутые „простые законы”. То действительно общечеловеческое, что заключено в „простых нормах нравственности и справедливости”, наиболее полно и последовательно выражалось в революционной практике трудящихся... В общем и целом с развитием общества совершался прогресс и в области морали». Социализм ведет к утверждению самой справедливой и благородной морали как морали общечеловеческой⁸. Таким образом, оказывается, что даже общечеловеческие масштабы нравственных ценностей не безразличны к смене формаций. Круг замкнулся.

Второй вопрос: почему наш оппонент, выделяя вслед за культурными релятивистами некий вневременной европейско-американский стандарт ценностей, обошел молчанием поставленный в обсуждавшейся статье вопрос о необходимости дифференциации двух качественно, формационно различных стандартов или, точнее, образов жизни? Один из них — капиталистический, исторически сложившийся в странах Западной Европы и Северной Америки, другой — социалистический, исторически складывавшийся главным образом в странах Восточной Европы и в настоящее время характерный для всех стран мировой социалистической системы. И наконец, третий и главный вопрос: почему, если правомерность такой дифференциации не опровергнута, один из этих образов жизни не может служить объективной мерой оценки социокультурных явлений в капиталистическую эпоху, а другой — в социалистическую эпоху? Ведь в последнем из этих вопросов (а отнюдь не в азбучной истине негативности обычаев избегания!) был стержень нашей статьи. И, как мы попытались показать, ни отсылка к «Манифесту Коммунистической партии», ни ссылка на общечеловеческие масштабы ценностей не опровергли выдвинутого нами тезиса.

Б. Х. Бражников, как и С. А. Токарев, уделяет преимущественное внимание обычаям избегания, однако он определеннее указывает на основной пункт полемики. Этим пунктом является, как он пишет, формационный подход к исследованию и интерпретации фактов национальной культуры или, говоря словами авторов статьи, формационный критерий для оценки тех или иных культурных явлений (Б. Х. Бражников, стр. 60). Формулировка неточна: «факты национальной культуры» и «те или иные культурные явления» — совсем не одно и то же, так как в социалистическом обществе не все культурные явления представляют со-

⁸ П. Н. Федосеев. Культура и мораль. — «Вопросы философии», 1973, № 4, с. 36, 37.

бой факты подлинно национальной культуры. Негативные явления не входят даже в национальную форму социалистической культуры. Кроме того, мы не оцениваем критерием формационного прогресса нейтральные этнокультурные традиции.

Поэтому основной пункт полемики с Б. Х. Бгажноковым, видимо, в другом: в применимости формационного критерия к фактам традиционно-бытовой культуры и в том числе все к тому же избеганию. Б. Х. Бгажноков не отвергает критерий формационного прогресса, но утверждает, что мы пользуемся им излишне прямолинейно. Доказательства? Вот они. «Авторы по ходу статьи незаметно подменяют тезис... конкретное своеобразие они отождествляют с исторической неравномерностью развития. В результате „неглавные“ параметры такого развития, к которым относятся, в частности, особенности традиционно-бытовой культуры, начинают оцениваться по меркам, по которым мы оцениваем развитие производительных сил и производственных отношений. Это было бы правомерно, если бы обычаи избегания сохранили в современном обществе социальную значимость, социальную функцию и если бы они непосредственно отражали тот или иной этап социально-экономического развития общества» (Б. Х. Бгажноков, стр. 60. Разрядка автора). Смещение особенностей конкретной истории, к которым не может быть применен формационный критерий, с неравномерностью исторического развития, к которой он применим, что и говорить, серьезная методологическая ошибка. Но из чего видно, что эта ошибка имела место? Если иметь в виду социально-экономическую историю, то нами сопоставлялись Европейская Россия, в прошлом стоявшая на капиталистической стадии, и ее восточные национальные окраины, где в прошлом развивавшийся капитализм переплетался даже не с феодальными, а с патриархально-феодальными отношениями. Если же иметь в виду культурную историю, то в данном случае речь идет об обычаях избегания, которые в Европейской России сохранялись, может быть, только в смутных реминисценциях, а на ее восточных окраинах продолжали цвести пышным цветом. Чем же все-таки являются эти обычаи — особенностью конкретной истории или одним из показателей относительно менее высокого культурного развития? На стр. 56 своего отклика Б. Х. Бгажноков говорит о них как о фрагментах «отжившей культуры, культуры обществ, стоявших на низкой ступени общественного развития», а на стр. 60, как это показывает только что приведенная выдержка из его отклика, он проецирует на них «конкретное своеобразие» традиционно-бытовой культуры. Так дискутировать нелегко, а главное, едва ли продуктивно.

Б. Х. Бгажноков полагает, что мы не вправе оценивать одной и той же — формационной — меркой особенности производства и особенности традиционно-бытовой культуры. Почему же? Общественно-экономическая формация включает в себя не только способ производства, но и все общественные явления в их органическом единстве и взаимодействии на основе способа производства. Она включает в себя и культуру, в том числе культуру традиционно-бытовую. Она включает в себя, наряду с тысячами других обычаев, обычаи избегания, в одних случаях способствующие функционированию формации, в других же осложняющие такое функционирование и поэтому отторгаемые. И если те или иные черты традиционно-бытовой культуры не нейтральны, мы вправе оценивать их той же меркой формационного прогресса, какой мы оцениваем способ производства и вырастающие на его основе социально-культурные явления.

Правда, наш оппонент пишет, что в современном обществе обычаи избегания не сохранили социальной значимости (Б. Х. Бгажноков, стр. 60), потеряли социальную значимость (Там же, стр. 62), из чего можно заключить, что они нейтральны. Однако потеряли ли? И если

потеряли, если сегодня это только нейтральная конкретная особенность культурной истории, то почему же в другом месте он охотно признает, что обычаи избегания неудобны и не вписываются в систему социалистической формации (Там же, стр. 56)?

Автор отклика стремится обесценить критерий формационного прогресса в применении к явлениям традиционно-бытовой культуры известным приемом *reductio ad absurdum* и в этой связи замечает, что «...сам по себе тот факт, что данное явление коренится в иной, уже пройденной социально-экономической формации, не может служить аргументом для оценки, идущей вразрез с оценкой самих носителей культуры» (Б. Х. Бгажноков, стр. 62). Но авторы статьи никогда и не писали, что аргументом для отрицательной оценки какого-либо явления служит сам по себе факт его принадлежности к ушедшей в прошлое социально-экономической формации. Напротив, они отмечали, что существуют нейтральные в социальном отношении этнокультурные традиции (Я. С. Смирнова, А. И. Першиц, стр. 69). Да и из самой сути критерия формационного прогресса с очевидностью следует, что если какие-либо этнокультурные традиции несут в себе отрицательный заряд, то не потому, что они принадлежат к прежним формационным этапам, а потому, что эти этапы наложили на них свой отпечаток, чаще всего феодальный или капиталистический. Иначе говоря, избегание плохо не потому, что оно возникло в незапамятные времена, а потому, что в нем запечатлелись черты патриархально-феодалного быта.

Тот же прием доведения до абсурда применен в риторическом вопросе, почему у социально менее развитых в прошлом чеченцев и ингушей избегание было выражено слабее, а у социально более развитых кабардинцев — сильнее (Б. Х. Бгажноков, стр. 60). Казалось бы, ясно, что никто и не пытался выдать критерий формационного прогресса — этот общий ориентир приближения к абсолютной истине в оценке исторического развития — за некий социоарифмометр, с помощью которого можно исчислить столько-то и столько-то процентов исторической продвинутости. Почему у чеченцев избегание выражено слабее, а у кабардинцев сильнее — это как раз вопрос конкретной культурно-исторической ситуации, рассматриваемый в работах по избеганию одного из авторов данной статьи⁹, а в рамках настоящей дискуссии — отчасти в отклике С. А. Арутюнова. Для нас в данном случае важны не эти второстепенные вариации, а сам факт наличия избегания почти у всех народов Кавказа, Средней Азии и Сибири. И уж совсем непонятен еще один риторический вопрос нашего оппонента — как укладывается в формационный критерий обычай снохачества, вплоть до революции бытовавший в некоторых районах России (Б. Х. Бгажноков, стр. 61). Укладывается довольно просто: снохачество — обычай не первобытный, а получивший известное распространение в антагонистических классовых формациях на тех их этапах, для которых характерна патриархическая, по терминологии Ю. И. Семенова, форма семьи. Формационно снохачество моложе избегания. Есть между ними и другая разница. Ни один исследователь никогда не пытался с релятивистских или иных позиций расценивать снохачество как позитивный обычай, между тем как Б. Х. Бгажноков, апеллируя к традиционным представлениям адыгов, предложил не только в своей книге, но и в рассматриваемом отклике видеть в избегании «все то же взаимное уважение, почитание» (Б. Х. Бгажноков, стр. 58).

Мы не будем рассматривать все аргументы Б. Х. Бгажнокова. Некоторые из них представляются не относящимися к делу: например,

⁹ См. в особенности: Я. С. Смирнова. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа. — «Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе». М., 1978, с. 135 сл.

приводимые им слова Н. И. Конрада о том, что каждый народ имеет свою индивидуальную историю, и что эта последняя — не какой-то безликий процесс (Б. Х. Бгажноков, стр. 61). Некоторые бьют мимо цели: например, слова, что существуют такие явления, которые, хотя и прошли исторический процесс, не могут быть предметом оценки (Б. Х. Бгажноков, с. 61). Напомним еще раз, что мы и сами отмечали существование оценочно нейтральных явлений. Иные сформулированы настолько неясно, что остались нам непонятными: например, рассуждение о соотношении историзма и проблемы прогресса и регресса (Б. Х. Бгажноков, стр. 61). Мы воздержимся также от анализа экскурса нашего оппонента в область трактовки обычаев избегания у адыгов. Общий смысл этого экскурса в несогласии с тем, что в классовом обществе избегание стало одной из составных частей патриархально-феодалных порядков, и с этим можно было бы поспорить, если бы точка зрения самого Б. Х. Бгажнокова не была такой противоречивой. Поясним сказанное несколькими примерами.

Противоречия начинаются уже при общей характеристике былых семейно-родственных отношений адыгов. С одной стороны, как пишет автор отклика, он не склонен «отрицать факт подчинения одних членов семейно-родственного коллектива другим, в частности младших старшим, женщин мужчинам; в условиях патриархального быта это вполне естественно» (Б. Х. Бгажноков, стр. 58). С другой стороны, он считает, что униженность женщины не имела места, не укладывалась в систему правил адыгского этикета, так как одним из конструктивных принципов последнего был принцип «почитания (своего рода культа) женщины, хотя ислам, как известно, несколько приглушил эту идею» (Там же, стр. 59). Автор отклика, видимо, не учитывает, что подчинение женщины мужчине (по определению Энгельса, «порабощение женского пола мужским»¹⁰) как бы она при этом ни почиталась, не могло в то же время не вести к ее унижению, с неизбежностью определявшемуся экономическим и юридическим неравенством полов. А не учитывая этого коренного факта, автор отклика оставляет в стороне автоматически сопутствующие неравенству полов многие факты этикетного унижения женщины. Напомним их: не муж жене, а жена мужу снимала обувь, мыла ноги, стоя прислуживала за едой и т. д.¹¹

Противоречия продолжаютсЯ при оценке обычаев избегания. С одной стороны, «судя по сообщениям наших информаторов, в свое время (а отчасти и сейчас) обычаи избегания выступали в качестве социально-привычных форм поведения, а не как тягостная необходимость или одно из средств унижения невестки» (Б. Х. Бгажноков, стр. 59. Разрядка наша. — Я. С., А. П.). С другой стороны, «...поскольку они, эти старшие мужчины и женщины, были свидетелями или реальными участниками, главными „героями“ разыгравшихся сцен избегания, функция контроля приобретала порой характер напоминания о подчиненном, низшем статусе младших членов семьи» (Б. Х. Бгажноков, стр. 59. Разрядка наша. — Я. С., А. П.). С одной стороны, как уже цитировалось, автор отклика не склонен отрицать факт подчинения одних членов семейно-родственного коллектива другим, в частности младших старшим, женщин мужчинам, но непосредственно вслед за этим утверждает: «Только обычаи избегания здесь ни при чем» (Б. Х. Бгажноков, стр. 58. Разрядка наша. — Я. С., А. П.). С другой стороны, он все же считает, что обычаи избегания имели к этому иерархическому порядку известное отношение: «...таким об-

¹⁰ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 68.

¹¹ См., например: М. А. Меретуков. Семья и семейный быт адыгов в прошлом и настоящем. — «Культура и быт адыгов (этнографические исследования)», в. 1. Майкоп, 1976, с. 25.

разом, функция подчинения младших старшим, женщин мужчинам, по данным, которыми мы располагаем, является для обычаев избегания не основополагающей, а факультативной» (Б. Х. Бгажноков, стр. 59. Разрядка наша. — Я. С., А. П.). Думается, что приведенных сопоставлений достаточно.

И в заключение несколько слов о необъективной оценке Б. Х. Бгажноковым некоторых литературных источников по этнографии народов Северного Кавказа довоенного, а отчасти и настоящего времени. Речь идет о А. Ч. Намитокове, И. Хубиеве, И. Тамбиеве, С. Д. Кулове, К. И. Чомаеве, много сделавших для разоблачения псевдонародных, псевдонациональных традиций горского быта. Наш оппонент стремится дезавуировать их свидетельства и оценки, для чего объявляет всех их «просветителями, публицистами, но отнюдь не этнографами» (Б. Х. Бгажноков, стр. 60). «И. Хубиев (И. Карачайлы), например, „ополчается“ против всех без исключения горских обычаев, в том числе и против гостеприимства, уважения старших, обычая взаимопомощи и т. д.» (Там же). Еще сильнее достается карачаевскому ученому наших дней К. И. Чомаеву, выдвинувшему и убедительно аргументировавшему тезис о культе мужчин и культе старших как чертах старокавказской психологии, — он прямо обвиняется в подгонке фактов (Б. Х. Бгажноков, стр. 62). А между тем и И. Хубиев в прошлом, и К. И. Чомаев сейчас отнюдь не путаники и не фальсификаторы: у них имелись достаточные основания «ополчиться» против если не всех, то многих старокавказских традиций, проникнутых духом патриархальщины или классово переродившихся. И в том числе даже против гостеприимства, взаимопомощи и уважения старших в их былых формах. Мы уже касались, отвечая С. А. Токареву, того, как искажены были в прошлом добрые обычаи гостеприимства и взаимопомощи¹². То же относится и к уважению старших, которое в старокавказском патриархальном быту было гипертрофировано и то и дело оборачивалось слепым, объективно вредным повиновением — подлинным культом старших. Для того чтобы эти обычаи приняли соответствующие советскому образу жизни формы, они должны были очиститься от всего, что запечатлел в них патриархально-феодальный строй и патриархальный быт, а часть их — и от того, что принес с собой общий дух шариата. Очевидно, что И. Хубиев и К. И. Чомаев хорошо поняли различие между, например, патриархальным и социалистическим стилями уважения старших, стилями, которые, к сожалению, не дифференцирует наш оппонент.

С. А. Арутюнов в своем отклике сразу же обращается к стержню проблемы — возможности формационной оценки социокультурных явлений. Но решение ее этим автором нельзя назвать последовательным. С одной стороны, он согласен с нами в том, что «в любом случае, когда возникает вопрос аксиологической трактовки культурных явлений, наилучшим, если не единственно возможным, критерием является критерий формационный» (С. А. Арутюнов, стр. 55). С другой стороны, он считает, что итогом научного изучения «могут быть конкретные рекомендации, касающиеся мероприятий прикладного и направленного характера, но в самом процессе исследования „этический нейтралитет“, т. е. недопустимость применения к социально-психологическому исследованию любой культуры ценностных критериев, характерных для культуры исследователя, представляется мне совершенно обязательным» (С. А. Арутюнов, стр. 56). Но как это примирить? Во-первых, доктрина «этиче-

¹² Подробно о классовой трансформации этих обычаев у адыгов см.: В. К. Гарданов. Общественный строй адыгов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1967, с. 319 сл.; Г. Х. Мамбетов. Некоторые формы взаимопомощи, связанные с хозяйственным бытом кабардинцев во второй половине XIX — начале XX в. — «Уч. зап. Кабардино-Балкарского НИИ», т. XXVI, 1974, с. 74 сл.

ского нейтралитета» в ее общепринятом понимании состоит как раз в отрицании права исследователя выносить оценочные суждения вообще. Во-вторых, добавление к этой доктрине идеи оценочных выводов, на наш взгляд, ведет к алогизму. Ведь если в процессе исследования этнограф будет стоять на позициях «этического нейтралитета», т. е. смотреть, например, на калым или избегание традиционным для данного общества взглядом, то и его практические рекомендации окажутся соответствующими — санкционировать эти обычаи. Думается, что признание формационного критерия культурных ценностей и позиция «этического нейтралитета» в любой ее модификации все же несовместимы.

С. А. Арутюнов правильно поднимает вопрос о принципиально различных возможностях оценки культурных явлений при взгляде на них только «изнутри», не выходя за рамки традиционной и относительно изолированной культуры, и в условиях приобщения к формационно более высокой культуре. Он прав также, отмечая, что мы не можем посмотреть на избегание глазами тех, например, адыгов или осетин, которые еще не приобщились к культуре, формационно более развитой, чем их традиционная культура. Напомним, однако: эксперимент с самооценкой, как уже говорилось выше, понадобился нам не сам по себе, а для проверки утверждения Б. Х. Бгажнокова, будто адыги видят в избегании лишь взаимное уважение. В том же, что и у нас, и у Бгажнокова дело касается одних и тех же адыгов — независимо от того, смотрят ли они на избегание «изнутри» традиционной системы ценностей или активно приобщились к формационно более развитой социокультурной системе, — сомнений, кажется, нет. Труднее согласиться с С. А. Арутюновым, когда он в развитие тезиса Б. Х. Бгажнокова о полной взаимности избегания допускает, что при взгляде «изнутри» эти обычаи действительно могли рассматриваться только как выражение стыда, скромности, уважения, нежелания психически травмировать другого (С. А. Арутюнов, стр. 55), т. е. как бы уравнивает в избегании мужа и жену, отца и сына, невестку и свекра, зятя и тестя. О каких равных возможностях, например, свекра и невестки может идти речь, если он находится в своем, а она — в чужом доме, если не он, а она вынуждена избегать встречи с ним, взгляда на него, контакта со своими детьми при нем и т. п.? Какая же это взаимность, если не он, а она вынуждена воздерживаться от появления в общественных местах, чтобы не нарушить запрет контакта? Здесь приходится говорить не о взаимности, а скорее о контаминации двух тенденций — связанной с избеганием и шариатской, — выливающейся в один фактический запрет невестке появляться или хотя бы разговаривать в общественных местах.

Самостоятельный интерес представляет вновь поднимаемый в отклике С. А. Арутюнова вопрос об исторических корнях кавказского избегания. Исходная связь этого института с изменением локализации брака, считает наш оппонент, сомнительна, так как (1) само такое изменение гипотетично, и (2) если оно даже имело место, то настолько давно, что его остатки едва ли могли сохраниться на феодальной стадии развития. В связи с этим он склонен предположить, что (3) избегание между родителями и детьми — обычай чисто воспитательного характера и что (4) остальные виды избегания ни генетически, ни функционально не связаны с предыдущим, возникнув на основе сакральной сегрегации двух породнившихся через брак генеалогических линий (С. А. Арутюнов, стр. 53, 54). Заметим здесь же, что первые два из перечисленных тезисов развивает в своем отклике и Г. Е. Марков, предлагающий собственное, также полигенетическое, объяснение исторических корней избегания как порождения главным образом различных форм разделения труда (Г. Е. Марков, стр. 66, 67). Рассмотрим эти положения последовательно.

1. Былой переход от матрилокальности к патрилокальности вообще, народов Кавказа в частности (а вместе с тем и историческая реконструкция всего комплекса связанных с этим порядков и воззрений), действительно является только гипотезой. Но это именно научная гипотеза, а не простая догадка, так как она находит определенное подтверждение в этнографических фактах. Уже почти сто лет назад Э. Тайлор заметил, что нам известно множество народов, перешедших от материнского рода к отцовскому, и ни одного, проделавшего обратную эволюцию. За столетие этнографические знания на этот счет пополнились лишь одним единичным наблюдением: отмечен случай перехода от отцовского счета родства к материнскому (а точнее к билатеральному) у раджангов Южной Суматры под влиянием минангкабау. Важно и другое. Гипотеза некогда имевшего место перехода от матрилокальности к патрилокальности универсальным образом объясняет все виды и проявления кавказского избегания, в то время как всякая другая гипотеза позволяет истолковать лишь часть фактов. Между тем уже Лейбниц видел продуктивность гипотезы в ее способности объяснить возможно больше данных возможно меньшим количеством предпосылок.

2. Как долго могут сохраняться социокультурные пережитки? По-видимому, сравнительно недолго, если они не оказались приспособленными к интегрировавшей их новой системе. Несомненно, очень долго, если их старая форма в той или иной мере наполнилась новым содержанием, функционально оправданным в условиях этой новой системы. Между тем в статье, открывшей дискуссию, было особо подчеркнуто переосмысление избегания в условиях патриархального быта и патриархально-феодального строя народов Северного Кавказа. «Все субсистемы 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 семьи» (Я. С. Смирнова, А. И. Першиц, стр. 63). Другой вопрос — можно ли рассматривать подобные традиции в качестве пережитков. Он справедливо заострен Г. Е. Марковым, предложившим различать пережитки невидоизмененные (реликты, или рудименты) и обретшие новое содержание, а потому частично небесспорные по своей «пережиточности» (Г. Е. Марков, стр. 64, 65). Мы пойдем еще дальше: среди пережитков явственно различаются пережитки стабильные (реликты), видоизмененные по содержанию (дериваты) и рецидивирующие (реституты). Если воспользоваться этой классификацией, то избегание кавказского типа — несомненный дериват и в качестве такового могло существовать многие сотни и даже тысячи лет. Считать ли дериват разновидностью пережитка, пережитком в кавычках или вообще не пережитком — вопрос не столько сути дела, сколько терминологии. Или в лучшем случае классификации, которая, как известно, почти всегда спорна.

3. Можно ли рассматривать избегание между родителями и детьми как обычай чисто воспитательного характера? Мы согласны с тем, что ему была присуща и такая функция, равно как и еще одна функция — предотвращения атомизации и поддержания солидарности большесемейных и семейно-родственных групп. Но ни то ни другое не могло быть первоосновой этого вида избегания уже потому, что ограничительные отношения (хотя и в ослабленной форме) распространялись также на отделившихся и даже состарившихся детей. Этому виду избегания подлежали не только те, кого надо было воспитывать, но зато подлежали все те, чье подчиненное (до самой смерти отца!) положение важно было подчеркнуть. Следует учесть и то, что отец никогда не воспитывал девочек, а мать — подросших мальчиков, между тем отношения между родителями и детьми были ограничены независимо от пола тех и других. Наконец, бесполезно задаться вопросом: почему, если дело

касалось только воспитания, избегание между детьми и отцом было несравненно более выраженным, чем избегание между детьми и матерью?

4. Внутренние противоречия возникают и в том случае, если мы попытаемся возвести остальные три вида избегания кавказского типа исключительно к сакральной сегрегации двух генеалогических линий. Во-первых, почему эта сегрегация вылилась в такие яркие формы именно по отношению к родственной линии и оказалась совсем не выраженной по отношению к другим, неродственным линиям? Предположим, потому что именно две эти линии вступили между собой в тесный контакт. Но тогда объяснимо избегание между супругами, между женой и родственниками мужа (патрилокальный брак!) и остается непонятным ограничение отношений между мужем и родственниками жены. Пережиток матрилокального брака? Однако, как мы видели, С. А. Арутюнов стремится избежать как раз этого предположения. Остается ждать еще одной гипотезы — о причинах избегания между мужчиной и его родственниками. Но здесь мы возвращаемся к прежнему вопросу: существует ли надобность в множестве гипотез, если есть одна, объясняющая все факты на основе единственной предпосылки?

Более общий характер имеет интересная попытка систематизировать различные виды избегания вообще и в связи с этим наметить их исторические истоки, предпринятая Г. Е. Марковым. Он предлагает рассматривать избегание в связи с полом, возрастными категориями, родственными отношениями и социальным статусом и относит генезис всех этих аспектов ограничительных отношений к разным стадиям первобытной истории (Г. Е. Марков, стр. 66). Эта систематика еще требует уточнений (так, и родственное избегание может быть одновременно половым или возрастным), но необходимость в ней, несомненно, назрела. Типология, предложенная Г. Е. Марковым, — хорошая основа для дальнейшей работы. Заметим только, что такая общая генетическая типология ограничительных отношений не находится в противоречии с тайлоровским объяснением генезиса родственного избегания в тех его формах, дериваты которых сохранились у народов Кавказа и близких к ним по уровню развития народов. В то же время гипотеза Тайлора совершенно недостаточна для понимания таких видов родственного избегания, как табуация отношений между братом и сестрой у австралийцев или меланезийцев. Здесь действительно необходимо обратиться к первобытным формам разделения труда, а также, вероятно, и регуляции половых отношений.

Заканчивая свой ответ, мы хотели бы особо подчеркнуть, что мы не принимаем упрека некоторых из наших оппонентов в недостаточно осторожном или излишне прямолинейном пользовании критерием формационного прогресса. В нашей статье было привлечено внимание к тому, что этим критерием нельзя пользоваться метафизически. «Показателем прогресса служит развитие не только производительных сил, но и производственных отношений, а также определяемых ими надстроечных форм и развития личности. В определенные эпохи и в определенных странах прогресс в развитии производительных сил может сопровождаться регрессом в общественно-политической и культурной жизни... Но с учетом этой диалектики развития формационный критерий является достаточно надежным мерилем объективного сопоставления социокультурных ценностей» (Я. С. Смирнова, А. И. Першиц, стр. 68). Разумеется, эти слова не охватывают всей многогранности проблемы формационной оценки культурных явлений как общего объективного ориентира. Возможно, что итогом дальнейших исследований явится выработка комплекса дифференцированных мерок для разных сфер и сторон развития культуры, как материальной, так и соционормативной и духовной в обоих их слоях — традиционно-бытовом и профессиональном. Вероятно, подход к отдельным сферам и сторонам культуры (а подчас

даже к отдельным ее явлениям) потребует неодинаковых масштабов периодизации культурного развития: хорошо известно, что в разных исторических контекстах Маркс прибегал к разным уровням членения исторического процесса¹³. И в то же время уже сейчас ясно, что даже такие дифференцированные мерки, своего рода субкритерии, не будут разобщенными и полностью автономными, а явятся более или менее взаимосвязанными составными частями генерального критерия прогрессивной смены формаций.

Выступая против упрощенчества в понимании культурного прогресса, чаще всего ссылаются на особенности развития духовной культуры (что и сделал в данной дискуссии С. А. Токарев). Действительно, духовная культура, как уже говорилось выше, обладает относительной автономией, так как человечество снова и снова возвращается к творческой переработке наследия предков. Но и степень этой автономии не следует переоценивать, так как существует какая-то, к сожалению, пока еще почти не изученная связь между, казалось бы, самыми отдаленными друг от друга компонентами культуры вообще. Маркс показал, что в области искусства известные формы, имеющие крупное значение, возможны только на сравнительно низкой ступени художественного развития и что это обстоятельство имеет место в отношении всей области искусства к общему социальному развитию. Греческое искусство питалось греческой мифологией и остается недостижимым образцом только потому, что незрелые общественные отношения, при которых оно возникло и только и могло возникнуть, никогда не могут повториться снова¹⁴. Гомеровский эпос невозможен в эпоху печатного станка, указывал Маркс. Вероятно, и неторопливая литературная классика XIX в. невозможна в эпоху метрополитена и реактивных самолетов, кинематографа и телевизора. Новейшее время не создало творений искусства, превосходящих античные образцы, но оно создало несравненно большее разнообразие: поистине не было эпохи, настолько богатой направлениями в искусстве, каждое из которых вобрало в себя многое из наследия прошлого. Это относится к искусству — области духовной культуры, которой более всего свойствен субъективизм (вспомним об отношении Толстого и Горького к Шекспиру), — значит, тем более относится к другим ее областям. И это вполне понятно: «Духовное производство преобразуется вместе с материальным»¹⁵.

Теснее и однозначнее (хотя она и не является всегда тесной и однозначной) зависимость от способа производства и непосредственно от экономического базиса общества соционормативной культуры, в том числе и ее традиционно-бытового слоя. Мы попытались показать, что даже такие, казалось бы, второстепенные особенности семейно-родственного этикета, как обычаи избегания, на нынешнюю диссоциальность которых ссылается один из наших оппонентов (см. выше, стр. 95), оказываются прямо связанными с потребностями социального развития. Они могут ему благоприятствовать, например укрепляя в патриархальном или патриархально-феодальном обществе власть старших членов семьи и семейно-родственной группы, а могут и мешать, например не позволяя в социалистическом обществе замужней женщине выступить в присутствии старших свойственников на колхозном собрании, заседа-

¹³ Ю. М. Бóродай, В. Ж. Келле, Е. Г. Плимак. Наследие Карла Маркса и некоторые методологические проблемы исследования докапиталистических обществ и генезиса капитализма. — «Принцип историзма в познании социальных явлений». М., 1972, с. 69 сл. (переиздание: *их же*. Наследие К. Маркса и проблемы теории общественно-экономических формаций. М., 1974); Б. Ф. Поршнев. Роль социальных революций в смене формаций. — «Проблемы социально-экономических формаций. Историко-типологические исследования». М., 1975, с. 28.

¹⁴ К. Маркс. Введение (Из экономических рукописей 1857—1859 годов). — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, с. 736—738.

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии, с. 445.

нии сельского Совета, родительском собрании в школе. Формационный прогресс явлений соционормативной культуры может быть прослежен и на других примерах, но это особая тема: здесь мы с самого начала ограничили рамки обсуждения.

Итак, наша статья не претендовала на исчерпывающее решение вопроса. Конкретизация формационного подхода к оценке культурных явлений потребует еще многих усилий. Но одно было и остается несомненным. Культурному релятивизму с его субъективно-идеалистическим отрицанием объективной истины в такой оценке марксистская этнография может противопоставить только одну продуктивную альтернативу — критерий формационного прогресса как общий ориентир, приближающий нас к установлению этой истины. Напомнить об этом и показать неприемлемость культурного релятивизма в любой его модификации — вот в чем видим мы основной смысл нашего выступления.

ОТ РЕДАКЦИИ

Фактической основой дискуссии, начатой статьей Я. С. Смирновой и А. И. Першица «Избегание: формационная оценка или „этический нейтралитет“», послужили обычаи избегания у адыгов. В связи с этим состоялся интересный обмен мнениями о генезисе и типологии обычаев избегания, их функциях и значении на разных этапах истории человечества. Однако дискуссия с самого начала вышла далеко за рамки проблемы избегания. Обсуждению подвергся ряд важных теоретических вопросов, в частности проблема пережитков.

Участники дискуссии уделили особое внимание методологии изучения явлений традиционно-бытовой культуры. Я. С. Смирнова и А. И. Першиц справедливо указали в своей первой и ответной статьях на огромное методологическое значение формационного подхода при оценке явлений традиционно-бытовой культуры. Важно, однако, учитывать, что эта общая методологическая установка предполагает конкретно-исторический анализ оцениваемых явлений, глубокий учет диалектики общего, особенного и единичного.

Дискуссия выявила необходимость дальнейшего всестороннего исследования закономерностей развития традиционно-бытовой культуры и ее взаимосвязей с другими слоями культуры. Редакция полагает, что состоявшийся обмен мнениями будет способствовать разработке указанных проблем.

ONCE AGAIN ON THE TWO APPROACHES TO EVALUATING CULTURAL PHENOMENA: THAT BASED UPON SOCIOECONOMIC FORMATIONS AND THE RELATIVISTIC ONE. A REPLY TO OPPONENTS

The authors review the objections raised by their opponents in the discussion on the two approaches to cultural phenomena (the avoidance customs typical for the Caucasus being taken as example): «ethical neutrality» and evaluation according to socioeconomic formation (see «Sovetskaya Etnografia», 1978, No. 6 and 1979, No. 1). In this connection attention is drawn to the following: (1) the so-called universal scales of values common to all mankind may not be set off against the criterion of progress by socioeconomic formations, since those scales themselves are not indifferent to the successive changes of formation; (2) there is no ground for a non-formational approach to phenomena of the traditional culture of everyday life, since this culture itself is imprinted with features of the different stages of formational development; (3) «ethical neutrality» in the course of research is incompatible with recommendations of an evaluative character at its close, since this would necessitate splitting the ethnographer's psyche in a way hardly possible in actual fact. It is another thing that in evaluating development in different spheres of culture and with regard to particular cultural phenomena the historical process may be subdivided on a different scale in each case (cp. unity and variety in the theory of socioeconomic formations), while the general formational criterion may in particular cases be com-

bined with various specific criteria. The views of the authors' opponents on the origins of the Caucasus-type avoidance customs are also analyzed in the paper; it is shown that the proposed polygenic explanations are less convincing than the monogenic view already advanced by E. Tylor. The functions of these customs in patriarchal society are particularly examined and it is demonstrated that the position of those researchers who see no connection between avoidance of this type and the depressed status of women and junior family members in patriarchal society is an inherently contradictory one.

EDITORIAL COMMENT

The discussion that began with Ya. S. Smirnova's and A. I. Pershits' paper «Avoidance: evaluation according to the socioeconomic formation or „ethical neutrality“» was based upon the factual material of avoidance customs among the Adyghe. In this connection an interesting exchange of opinion has taken place on the origin and typology of avoidance customs, their functions and significance at different stages of human history. However, from its very beginning the discussion overstepped the boundaries of the avoidance problem. A number of important theoretical problems was discussed, among them the problem of survivals.

The participants in the discussion centred particular attention upon the methodology of studying traditions in the culture of everyday life. Ya. S. Smirnova and A. I. Pershits rightly pointed out in their initial paper and in their reply the great methodological importance of the approach from the point of view of socioeconomic formations in evaluating phenomena in the traditional culture of everyday life. It is, however, important to take into consideration that this general methodological orientation presupposes a concrete historical analysis of the phenomena to be evaluated, a profound understanding of the dialectics of the general, the particular and the unique.

The discussion has shown the necessity of further comprehensive study of the regularities of the evolution of traditional everyday life culture and its links with other strata of culture. The editorial board considers that the exchange of opinion which has taken place will promote the study of these problems.