



«Жаңа гуманитарлық білім. Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық»
жобасы Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті –
Елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен
«Рухани жаңғыру» мемлекеттік
бағдарламасы аясында
іске асырылды

HISTORY AND THEORY IN ANTHROPOLOGY

Alan Barnard



2000
United Kingdom

АНТРОПОЛОГИЯ ТАРИХЫ МЕН ТЕОРИЯСЫ

Алан Барнард

ULTTYQ
AY'DARMA
BIY'ROSY
QOǴ'AMDYQ QORY



Астана
2018

ӘОЖ 141.319.8 (075.8)
КБЖ 87я73
Б25

«Жаңа гуманитарлық білім.
Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық»
жобасының редакциялық алқасы:

Редакциялық алқаның төрағасы – *Тәжин М.М.*
Төрағаның орынбасары – *Сағадиев Е.К.*
Жауапты хатшы – *Кенжеханұлы Р.*
Алтаев Ж.А.
Алианов Р.А.
Жаманбалаева Ш.Е.
Жолдасбеков М.Ж.
Қасқабасов С.А.
Қарин Е.Т.
Құрманбайұлы Ш.
Масалимова Ә.Р.
Мұтанов Ғ.М.
Нұрышева Г.Ж.
Нысанбаев Ә.Н.
Өмірзақов С.Ы.
Саңғылбаев О.С.
Сыдықов Е.Б.

Кітапты баспаға әзірлегендер:

Ұлттық аударма бюросы

Аудармашы – *Жұмашова Ж.*
Әдеби редактор – *Омарова М.*
Ғылыми редактор – *Құлсариева А.Т.*
Құрманалиева А.Д.
Жауапты редактор – *Масалимова Ә.Р.*
Жауапты шығарушы – *Үркінбаев С.*
Пікір жазғандар – *Есім Ғ.*
Исмагамбетова З.Н.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университетінің Дінтану және мәдениеттану
кафедрасында ғылыми редакциядан өткен

© Cambridge University Press, 2000

This publication is in copyright. Subject to statutory exception and to the provisions of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press.

This translation of **Alan Barnard «History and Theory in Anthropology», 1st Edition** is published by arrangement with Cambridge University Press.

Б25 Барнард А.
Антропология тарихы мен теориясы. – Алматы: Ұлттық аударма бюросы, 2018 жыл – 240 бет.

ISBN 978-601-7943-16-5

Кез келген пәнді жете түсіну үшін оның тарихын білудің маңызы зор. Алан Барнард антропология пәнінің қалыптасуындағы көзқарастардың даму тарихын зерттеп, теориялар мен мектептердің шығу тегін талдап, түрлі идеялар төңірегіндегі пікірталасты сараптап, жүйелеген. Бұл оқулық – сол жұмыстың нәтижесі.

Кітап мазмұны антропология ғылымының қалыптасу тарихын, ондағы эволюция теориясы туралы тұжырымдарды, диффузионистік және тарихи-мәдени аймақтар теорияларын, функционализм және құрылымды-функционализм, әрекетке негізделген теорияларды, процессуалдық және маркстік көзқарастағы зерттеулерді, релятивизм, структурализм мен постструктурализмнің түрлі салаларын және енді ғана қалыптасып жатқан интерпретациялық және постмодернистік көзқарастарға қатысты тақырыптарды кеңінен қамтыған.

Бұл оқулық антропология тарихы мен теориясын меңгеруге ден қойған студенттер мен жас мамандарға арналған.

ӘОЖ 141.319.8 (075.8)
КБЖ 87я73

ISBN 978-601-7943-16-5

© Cambridge University Press, 2000
© «Ұлттық аударма бюросы»
Қоғамдық қоры 2018



...Біздің мақсатымыз айқын, бағытымыз белгілі, ол – әлемдегі ең дамыған 30 елдің қатарына қосылу.

Мақсатқа жету үшін біздің санамыз ісімізден озып жүруі, яғни одан бұрын жаңғырып отыруы тиіс. Бұл саяси және экономикалық жаңғыруларды толықтырып қана қоймай, олардың өзегіне айналады.

Біз алдағы бірнеше жылда гуманитарлық білімнің барлық бағыттары бойынша әлемдегі ең жақсы 100 оқулықты әртүрлі тілден қазақ тіліне аударып, жастарға дүниежүзіндегі таңдаулы үлгілердің негізінде білім алуға мүмкіндік жасаймыз

Жаңа мамандар ашықтық, прагматизм мен бәсекелестікке қабілет сияқты сананы жаңғыртудың негізгі қағидаларын қоғамда орнықтыратын басты күшке айналады. Осылайша, болашақтың негізі білім ордаларының аудиторияларында қаланады...

**Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаевтың
«Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты мақаласынан**

МАЗМҰНЫ

<i>Алғы сөз</i>	9
1. Антропологияға кіріспе.....	11
2. Антропологиялық дәстүрдің алғышарттары.....	24
3. Антропологиядағы эволюция теориясы.....	36
4. Диффузионизм және мәдени аймақтар теориялары.....	55
5. Функционализм және құрылымдық функционализм.....	69
6. Әрекетке негізделген, процессуалды және марксистік көзқарастар.....	89
7. Релятивизмнен когнитивтік ғылымға.....	108
8. Структурализм, лингвистикадан антропологияға.....	130
9. Постструктуралистер, феминистер және (басқа) жаңаша ойлаушылар.....	149
10. Интерпретациялық және постмодернистік әдістер.....	168
11. Қорытынды.....	189
I қосымша. Мәтінде аталған адамдардың өмір сүрген жылдары.....	197
II қосымша. Глоссарий.....	203
<i>Пайдаланылған әдебиеттер</i>	223

СУРЕТТЕР ТІЗІМІ

5.1-кесте. Қоғамды биологиялық организм ретінде зерттеу	71
5.2 Туыстық атаулар мен әлеуметтік қатынастардың өзара байланысы	82
6.1 «А» және «А емес» түріндегі лиминалды фаза	95
6.2 Качин тайпасы шежіресіндегі некелік байланыстар	101
6.3 Качин тайпасының ата-бабалар аруағы туралы түсінігі	102
8.1 1960 жылдарға дейін Леви-Строссқа ықпал еткен тұлғалар	136
8.2 Леви-Стросстың туыстық жүйелер классификациясы бойынша жіктеуі	139
8.3 Аспаздық үшбұрыш	142
8.4 Эдип туралы мифтегі кейіпкерлердің туыстық байланыстары	143
9.1 Тор және топтық осьтер	163
11.1 Үш салт-дәстүр	190

КЕСТЕЛЕР ТІЗІМІ

1.1 Диахронды, синхронды және интерактивті көзқарастар	19
1.2 Қоғам мен мәдениет туралы көзқарастар	20
3.1 Эволюция (Мен, Морган т.б.) мен революцияның (Руссо, Фрейд, Найт т.б.) ... қайшылықтары	52
5.1 Малиновский ұсынған негізгі жеті қажеттілік және сол қажеттіліктердің мәдениетте қанағаттандырылуы	77
7.1 Дат, неміс және француз тілдеріндегі «TREE» (ағаш), «WOODS» (тоғай) және «FOREST» (орман) сөздері арасындағы болжамды ұқсастықтар	122
7.2 Ағылшын ұлтының қандас туысқандық атауына қатысты екі компонентті талдау	125
8.1 Ағылшын тілінің үнді, үнсіз дыбыстары	134
8.2 Леви-Стросстың Эдип мифін талдауы	144
9.1 Бейтсонның ұлттық мәселелер туралы шешімі	161
9.2 Тор мен топ кестесі	164

АЛҒЫ СӨЗ

Бұл кітаптың мазмұны антропология теориясына арналған дәріс жазбаларынан жинақталған. Алғаш дәріс оқуға арнап жазған жазбаларым кейін көлемді еңбекке айналды. Жинақталған материалдардың біраз жерлерін талдап түсінуге тырысқанымда, антропологияны идеялар тарихы ретінде, ұлттық дәстүрлер мен мектептердің дамуы туралы түрлі пікірлер жиынтығы, жеке тұлғалардың ықпалы мен солардың әсерінен туған көзқарас ретінде қарастыруға болатынын ұқтым. Содан соң, антропологияны осылайша әртүрлі қырынан қарастыру үшін қандай дәлелдер ұсынуға болатынын ойладым. Соңында өз көзқарасымның эклектикалық әдістерге сүйенетінін түсіндім. Бұл әдіс антропология теориясын жан-жақты қарастырудағы ең дұрыс шешім деген тоқтамға келдім.

Менің мақсатым – сіздерді антропология идеяларының дамуымен таныстыру, процесс барысында сол идеялардың әрқайсысының тұжырымы мен қарастыратын мәселелерін ескеру, оларды ұстанушыларды біріктіретін және бір-бірінен бөлектейтін ерекшеліктерді қамту. Мәселен, мәдениетті ортақ білім ретінде қарастыратын бағыт жөніндегі сұрақтар мәдениетті қарым-қатынастардың жиынтығы ретінде қарастыратын Радклифф-Браунға қойылатын сұрақтардан басқаша болады. Бүгінгі антропологтар жоғарыда аталған екі көзқарасты да мойындайды. Дегенмен біздің ден қойған мәселелеріміз бен тұжырымдарымыз әртүрлі болуы мүмкін.

Кітаптың құрылымы тақырыптық және хронологиялық элементтерден тұрады. Сонымен бірге антропологиялық идеялардың сабақтастығы мен өзгерісіне, бұрынғы және қазіргі ұлы тұлғалардың тигізген ықпалына мән беруге тырыстым.

Пән тарихымен таныс емес оқырмандарға әр тараудың соңында оқуға тиіс еңбектер тізімін, глоссарий және кітапта еңбектері аталған тұлғалардың өмір сүрген жылдары жазылған қосымшаны ұсындым. Тізімде туған жылдары көрсетілмеген антропологтар бар, олар – қазір арамызда жүрген, туған жылдары құпия антропологтар. Сондай-ақ оларды қолданылған әдебиеттер тізімінен оңай табу үшін басылымға сілтеме көрсету кезінде, тік жақша ішінде еңбектің алғашқы басылып шыққан жылы мен басылымның толықтырылып шығарылған нұсқасының уақыты көрсетілді. Тік жақшада берілген жыл сол еңбектің бірінші басылымының шығу мерзімін білдіреді.

Қолданылған әдебиеттер тізіміндегі тік жақшадағы жылдар – аталған жинақтың түпнұсқа тіліндегі бірінші басылымының жылы; тік жақшада қатарынан берілген бірнеше жыл – сол жинақтағы барлық мақаланың алғашқы жарияланған мерзімі.

Кітап мәтінінің сапасын жақсартуға біраз адам атсалысты. Джой Бернард, Айрис Жан Кляйн, Чарльз Эдри, Адам Кьюпер, Джесика Кьюпер, Питер Скальник, Дмитрий Цинчилонис және аты-жөні беймәлім үш оқырман пайдалы ұсыныстар айтты. Студенттерім де әртүрлі сұрақтар қойып, ойымды ең маңызды мәселелерге бұруға көмектесті.

1. АНТРОПОЛОГИЯҒА КІРІСПЕ

Антропология пәнінде теория зор мәнге ие. Ал теория мен тәжірибенің өзара тығыз байланысты екені белгілі. Бұл бөлімде біз антропологияға қатысты негізгі мәселелерге шолу жасаймыз. Әсіресе түрлі ұлттық дәстүр ықпалымен қалыптасқан анықтамаларға, теория мен этнографияның өзара байланысына, синхронды және диахронды тұрғыдан зерттеудің айырмашылықтарына және пән тарихын тарихшылар мен антропологтардың қалай қабылдайтынына мән беріледі.

Бұл кітап антропология тарихы туралы болмағанмен, хронологиялық тәртіпте құрылған. Антропология теориясын түсіну үшін пәнге байланысты идеялар тарихынан, оның бастамашыларынан және оқиғалар тарихынан хабардар болу маңызды. Антропология теориясы салаларының өзара тарихи байланысы күрделі әрі қызық. Осы тараудың соңғы бөлімінде антропология теориясын оқиғалар тізбегі не кезеңдердің жалғастығы, не идеялар жүйесі, не қатарласа жүрген ұлттық дәстүрлердің жиынтығы, болмаса «тақырып ауыстыру» процесі ретінде қабылдаудың қайсысы дұрыс болатынын қарастырдым. Кітаптың барлық бөлімінде көзқарасымды білдіруде осы негізге сүйендім.

Бірінші кезекте, антропология сөзінің мәнін және оны анықтайтын терминдер мағыналарын қарастырайық.

Антропология және этнология

«Антропология» және «этнология» сөздерінің мәні ұзақ жылдар бойы әр елде түрлі мағынада, түрлі ұғымда қолданылып келді.

«Антропология» сөзі грек тілінен аударғанда, *антропос* – адам, *логос* – пайым немесе ғылым дегенді білдіреді. Ғылыми пән ретіндегі атауы алғаш рет шамамен XVI ғасырдың басында (*anthropologium* деген латын тіліндегі түрінде) пайдаланылған. Орталық Еуропа ғалымдары бұл сөзді анатомия мен физиологияға қатысты термин мағынасында қолдана бастады. Кейінгі зерттеулерде «физикалық» немесе «биологиялық антропология» деп аталатын болды. XVII және XVIII ғасырларда Еуропа теологтары да бұл терминді өз салаларында енгізе бастады.

Олар бұл терминді Құдайдың бойындағы адамға тән қасиеттерді көрсетуші атау ретінде пайдаланды. Әртүрлі этникалық топтардың мәдени ерекшеліктерін сипаттайтын немістің *Anthropologie* сөзін де кейбір орыс және аустриялық ғалымдар XVIII ғасырдың соңында қолданып жүрді (1995 жылы жазылған Вермюленнің еңбегін қараңыз). Дегенмен біраз уақытқа дейін басқа елдердің ғалымдары бұл сөзді термин ретінде пайдалана қойған жоқ.

XVIII ғасыр мен XIX ғасырдың басында өмір сүрген ғалымдар «этнология»

сөзін мәдени айырмашылықтар мен әлемдегі бар адамға тән, жалпы адамзатты сипаттайтын қасиеттер жиынтығы мағынасында қолданатын. Бұл терминнің ағылшын тіліндегі нұсқасы немесе оның *ethnologie* (француз тіліндегі нұсқасы) немесе *Ethnologie* (неміс тіліндегі нұсқасы) деген баламалары қазірге дейін Еуропада және Құрама Штаттарда қолданылып жүр.

Біріккен Корольдікте және әлемнің басқа да ағылшын тілді елдерінде «әлеуметтік антропология» атауы қабылданған.

Еуропа құрлығында «антропология» сөзі қазірге дейін көбіне «физикалық антропология» мағынасында қолданылады. Дегенмен соңғы уақытта «әлеуметтік антропология» термині мен «этнология» терминін синоним ретінде жиі пайдаланатын болды.

Ал Еуропадағы кәсіби ұйымның атауы – Әлеуметтік антропологияның еуропалық қауымдастығы немесе l'Association Européenne des Anthropologues Sociaux (аудармашыдан: французша атауы) деп аталады. Бұл ұйымның негізі Батыс және Шығыс Еуропада пәнге қызығушылықтың күрт өсуіне байланысты 1989 жылы қаланған.

Америка Құрама Штаттарында «этнология» мен «мәдени антропология» сөздері бір ұғымға ие.

Германияда және Еуропаның орталық және шығыс бөлігінде антропологияның *Volkskunde* және *Völkerkunde* деп аталатын тармақтары бар. Бұл сөздердің дәлме-дәл ағылшынша баламалары жоқ, бірақ екеуінің арасындағы айырмашылықты білу өте маңызды.

Әдетте *Volkskunde* фольклорды және жергілікті халықтың қолөнері мен салт-дәстүрін зерттейді. Еуропаның аталған бөлігінде және Скандинавияда бұл зерттеу саласы өте жақсы дамыған.

Völkerkunde – кеңірек, компаративті әлеуметтік ғылым. Ол Германияда *Ethnologie* деген атпен де белгілі.

Қорыта келе, антропология мен этнологияның бір ғылым емес екенін, бірақ екеуінің аражігі мүлдем ажырап кетер ғылым да емес екенін байқадық. Екі терминнің де бір, келісілген мағынасы жоқ. Қазір олар әртүрлі мәселелерді зерттейтін, бірақ зерттеу пәні жалпы (антропология) және мәдениетке бағдарланған (этнология) бағыттас салалар ретінде қарастырылады.

«Төрт тармақты» көзқарас

Америка Құрама Штаттарында және Канадада «антропология» әдетте төрт тармақты қамтиды:

- 1) биологиялық антропология;
- 2) археология;
- 3) антропологиялық лингвистика;
- 4) мәдени антропология.

Бұл кітаптың зерттеу нысаны – мәдени антропология.

Енді Солтүстік Америка антропологиясы тармақтарын қарастырайық.

1. Антропологияға кіріспе

1. Биологиялық антропология адам биологиясын зерттейді. Ол көбіне «антропологияның» алғашқы кездегі адамды зерттейтін ғылым мағынасында пайдаланылады. Кейде бұл өзінің ескі «физикалық антропология» терминіне балама ретінде аталады. Соңғысы компаративті анатомияда жиірек қолданылады. Әсіресе бұндай анатомиялық салыстырулар адамдар мен жоғары сатыдағы приматтар (шимпанзе, горилла сияқты) байланысын және қазіргі заманғы адамдар мен ежелгі адамдар (*афарлық австралопитек* және *эректус* сияқты) арасындағы байланыстарды зерттеуде көп кездеседі. «Нәсілдер» арасындағы анатомиялық салыстырулар қазіргі уақытта қолданыстан шығып қалған. Оның орнын қарқынды дамып жатқан адам генетика саласы басты. Ал генетикада демография мәселелері, сот-сараптамалық және палео-медицина қатар қолданылады, бұлар, өз кезегінде, қазіргі биологиялық антропологияны құрайды.

2. Археология (немесе Еуропадағы атауы бойынша «алғашқы қауымдық археология») – антропологиямен тығыз байланысты сала. Қазба жұмыстары кезінде табылған олжалардың анатомиялық сипаттарын салыстыру биологиялық антропологияның еншісінде болса, сондай қазбалардың мекендеген ортасына байланысы мен алғашқы қауымдық қоғамдардың құрылымын түсіндіретін белгілерін табу археологияға тиесілі. Сонымен бірге археологияның зерттеу ауқымы топтар арасындағы байланысты және тіпті жақын арада болған әлеуметтік өмірдегі құрылымдық өзгерістерді табуды да қамтиды. Әсіресе бұлай зерттеу жүргізу ежелгі Солтүстік Америкадан табылған қазбаларды зерттеуде көп қолданылады. Көптеген америкалық антропологтар бұл тараушаны уақыт өте кеңейген мәдени антропологияның түрі ретінде қарастырады.

3. Антропологиялық лингвистика – тілді зерттейтін ғылым. Әсіресе ол тілдердің айырмашылықтарына аса мән береді. Бұл тармақтың аумағы жалпы лингвистикадан салыстырғанда тар. Бірақ антропологиялық лингвистика өзін антропологиямен байланыста қарайды. Қарапайым тілмен айтқанда, қазіргі лингвистика *тілді* зерттейді, ал консервативті антропологиялық лингвистика *тілдерді* зерттейді деп айтуға болар еді. Антропологиялық лингвистика ХХ ғасырдың басындағы Франсис Боастың (7-тарауды қараңыз) антропологиясымен байланысты. Ол мәдени антропологияны «релятивистік» көзқараспен зерттеу нәтижесінде туған.

4. Мәдени антропология – басқаларына қарағанда ең үлкен тармақ.

Кең мағынада бұл тармақ мәдени айырмашылықтарды, мәдени әмбебаптықты, қоғамдық құрылымды түсінуді, символизмнің түсіндірмесін және басқа да көптеген осыларға байланысты мәселелерді зерттейді. Ол барлық басқа тармақтармен тығыз байланысты. Солтүстік Американың көптеген ғалымдары өздерінің антропологияның төрт тармағын қамтитын түрімен айналысатындарын айтады. Иә, шындығында, олардың көпшілігінің тек қана осы салада жұмыс істейтінін ескеру керек (*қолданбалы* мәдени антропологияны қосып айтқанда).

«Антропология» біраз ортада, бірнеше құрлықта таза «мәдени антропология» мәнінде қалыптасты. Мүмкін, бұл дұрыс та шығар. Негізі, солтүстік америкалық ізденушілер «антропология» деп – классикалық барлық «төрт тармақты» қамтитын

саланы атайды. Мұнда айта кетер жайт, көптеген америкалық антропологтардың ойынша, *қолданбалы антропология* өз алдына бөлек сала болу қажет. Қолданбалы антропология дегеніміз – апаттардың салдарын жоюда, медицина саласында, қоғамды дамытуда және басқа да мәдениет пен қоғамдық маңызды салаларда мәдени антропологиядағы идеяларды қолданысқа енгізу. Кең ауқымда алып қарағанда, қолданбалы антропология биологиялық және лингвистикалық антропологияны немесе тіпті археология мәселелерін де өз ішіне қамтуы мүмкін. Мәселен, биологиялық антропология мәйіттің тірісінде кім болғанын анықтауға көмектеседі. Антропологиялық лингвистика мылқау жандарға қатысты және сөйлеу терапиясында қолданылуы мүмкін. Ал ежелгі суару жүйесіне қатысты табылған археологиялық қазбалар заманауи су құбыры құрылысына көмектесуі мүмкін.

Америкалық антропология қауымдастығының (Гивенс, Эванс және Яблонский 1997: 308) жүргізген сауалнамасы бойынша, дәстүрлі төрт тармақта қамтылмаған тақырыптар мен қолданбалы антропология бойынша қорғалған тақырыптар 1972–1997 жылдар аралығында қорғалған жұмыстардың 7 пайызына тең екен. Мәдени антропология докторлары 50 пайызды (олардың көбі қолданбалы антропология бойынша зерттеу жүргізген), археология 30 пайызды құраса; биологиялық антропология 10 пайыз; тек 3 пайызы ғана лингвистикалық антропологияға тиесілі. Бұл көрсеткіш кейбір антропологтардың антропологияны «таза» және «қолданбалы» деп бөлуге қарсы екенін көрсетеді. Бұл антропологияда екі жақты зерттеу жүргізуге болатынына байланысты. Басқаша айтқанда, қолданбалы антропологияның жеке тармақ ретінде емес, керісінше төрт тараудың әрқайсысының құраушы бөлшегі ретінде қарастырылғаны дұрыс.

Теория және этнография

Әлеуметтік немесе мәдени антропология әдетте «этнография» мен «теорияны» бөліп қарастырады. Этнографияның тура мағынасы – адамдар туралы жазба жүргізу. *Антропологтар басқа мәдениетті зерттейді, ал этнография адамдардың ойлау мәнерін өзімізше түсіндіруді білдіреді.* Теория болса, белгілі бір деңгейде біздің өзіміздің антропологиялық мәнерде ойлауымызды түсіну болып саналады. Алайда теория мен этнография бір-біріне кірігіп кеткен.

Этнография үшін не нәрсе маңызды және не нәрсенің маңызы жоқ екенін анықтап алмайынша, онымен айналысу мүмкін емес. Студенттер «антропология теориясының қажеті не?» деген сұрақты жиі қояды. Дәл сол сияқты олар этнографияның қажеті қанша деп те сұрауы мүмкін. Ереже бойынша, этнография мәдениеттің абстрактілі мағынасын тереңірек түсінуге және (мәдениеттің ерекшелігіне байланысты қалыптасқан) адамзат табиғатының болмысын анықтауға қызмет етеді. Екінші жағынан, теория этнографиясыз қандай да бір мәнінен айырылады, өйткені мәдени өзгешелікті түсіну – антропологиялық мәселелердің ішіндегі ең маңыздысы.

Теорияны мынадай төрт элементтен тұрады деп қарастыру қажет: 1) сұрақтар; 2) тұжырымдар; 3) әдістер; 4) дәлелдер. Меніңше, «Біз нені анықтауға тырысып

1. Антропологияға кіріспе

жатырмыз?» және «Бұл білімнің қандай пайдасы бар?» деген сұрақтар басты назарда ұсталуы керек. Антропология білімі, мәселен, әркімнің өз қоғамын түсінуге немесе адам түрлерінің табиғатын түсінуге пайдасын тигізуі мүмкін. Кейбір антропологиялық сұрақтар тарихпен байланысты, мысалы: «Қоғамдар қалай өзгереді?» немесе «Алдымен жекеменшік пайда болды ма, әлде қоғамдық иерархия пайда болды ма?» деген сияқты. Ал тағы басқа антропологиялық сұрақтар қазіргі заман мәселелеріне байланысты қойылады. Мысалы: «Әлеуметтік институттар қалай жұмыс істейді?» немесе «Адам баласы айналасынан көрген дүниелерді қалай қабылдайды және оларды қалай топтастырады?».

Тұжырымдар жалпы адамзатқа, мәдени өзгешелікке, барлық мәдениеттегі құндылықтарға немесе мәдени құндылықтардың айырмашылықтарына қатысты түсініктерді қамтиды. Кей жағдайда антропологтар адам баласының өнертапқыштық қабілетіне немесе қабілетсіздігіне байланысты тұжырымдар айтуы мүмкін; немесе қоғам адамды қалыптастыра ма, әлде адам қоғамды қалыптастыра ма деген сұраққа қатысты тұжырымдар жасауы мүмкін. Кейбір тұжырымдарды антропологтардың барлығы мойындайды, кейбірін толық мойындамайды. Өйткені бір мәселеге қатысты тұжырым жасағанда, антропологтар зерттеу пәніне өзінің қабылдау ракурсына байланысты әртүрлі пікір білдіруі мүмкін.

Әдістер ұзақ жылдар бойы қалыптасады және олар – барлық далалық зерттеулердің ажырамас бөлігі. Алайда әдістер тек далалық зерттеулерді ғана емес, салыстыруларды да қамтиды.

Дәлел де – күмәнсіз әдістемелік компонент, бірақ онымен қалай жұмыс істеу керегі немесе оның түсіндірілуі теориялық көзқарасқа байланысты ерекшеленеді. Кейбір антропологтар салыстыруға белгілі бір мәдени аймақтың көрінісін құрастыру әдісі ретінде қарайды. Ал енді бірі салыстыруды ашқан жаңалықтарын әлемдік деңгейде түсіндіру әдісі ретінде көреді. Үшінші топ салыстыруды алдамшы, ойдан шығарылған деп біледі. Олар салыстыруды тек экзотикалық дүниенің өзіне таныс нәрседен айырмашылығын ажыратуға көмектескен жағдайда ғана мойындайды. Осы соңғы мәселе: «Не нәрсе шын мәнінде дәлел ретінде қабылдана алады?» – деген экзистенциялық сұрақ тудырады. Басқа пәндердегі сияқты антропологияда да дәлелге қатысты бір ауыздан келісілген жалғыз нәрсе – оның қойылып отырған сұрақпен байланысты болуы. Басқаша айтқанда, теория ғана дәлелдерге тәуелді емес, ал дәлелдің өзі жауапты қажет ететін сұраққа тәуелді.

Мысалы, археологияда біреу кез келген бір ескі орынды қазып, ол жерден керемет олжа тауып аламын деп күтпейді. Урбанизмнің даму мәселесімен айналысатын археолог тек ежелгі қалалардың қалдығы болуы мүмкін деген жерлерде ғана қазба жұмыстарын жүргізеді. Сол сияқты әлеуметтік антропологияда біз қызығушылық тудырған жерлерге ғана барамыз. Ол жерге жеткен соң, біз теориялық көзқарасымызға сай туындаған үлкен сауалдарға дәлел табу мақсатында кішігірім сұрақтарымызды қоямыз. Мәселен, гендерлік мәселе мен биліктің өзара қарым-қатынасына қызығушылық бізді гендерлік айырмашылығы жоғары қоғамдық ортаға әкеледі. Бұл жағдайда біз әйелдер мен ерлердің өздерінің қоғамдағы орын-

дарын өзгерту үшін немесе әдеттегі қалпында қалдыру үшін жасайтын стратегиясын қалай іске асыратынын түсіндіретін мәселелерге мән береміз.

Аталған осы төрт элементтен басқа әлеуметтік антропологияның сұрақтарын нақтылай түсетін тағы екі сауал бар. Бұлар – барлық антропология тармақтарында қолданылатын таза антропологиялық әдістер. Олар әлеуметтану сияқты басқа гуманитарлық ғылымдарға тән дүниетанымнан өзгеше антропологиялық көзқарас қалыптастыру үшін қолданылады:

1) белгілі бір қоғамдағы элементтердің бір-бірімен қалай қабысып жатқанын түсіну үшін қоғамды біртұтастықта қарастыру керек немесе осы секілді басқа да элементтерге қатысты қолдануға болады; 2) қоғамдардың ұқсастықтары мен айырмашылықтарын және солардың себебін табу үшін жеке қоғамды басқа қоғамдармен байланыста талдау.

Қоғамды біртұтастықта қарастыру нәрселердің өзара байланысын түсінуге жетелейді, мысалы: саясаттың туысқандықпен немесе экономикамен қалай байланысып жатқанын, болмаса белгілі бір экономикалық институттардың басқа институттармен өзара қалай үйлесетінін түсінуге жетелейді.

Жеке қоғамды басқа қоғамдармен байланыстыра талдау олардың арасындағы ұқсастықтар мен өзгешеліктерді және олардың себептерін табуға тырысуды білдіреді. Бұндай жағдайда далалық зерттеушінің бір ғана ауыл немесе этникалық топтан шығып, кеңірек ауқымда зерттеу жүргізуі қажет. Бірақ осыған байланысты бірнеше шарт бар. Бұндай көзқарастағы зерттеу мынадай жағдайларда іске асуы мүмкін: 1) оқшауланған топтар жағдайында (мысалы, меланезиялық тробриандықтар мен шығыс африкалық нуэр тайпаларын салыстыру); 2) аймақ деңгейінде салыстыру жүргізу (мысалы, тробриандықтарды меланезиялық этнографияны ескере отырып зерттеу); 3) салыстырудың ең әмбебап түрі (әлемдегі барлық қоғамды салыстыру). Антропологтардың көбі осы салыстырудың үшеуін де өз жұмыстарында пайдаланады. Дегенмен антропология теорияшысы ретінде олар салыстырудың қай түрі тиімді екені жайында әртүрлі пікірде болуы мүмкін.

Сонымен антропологтардың қандай нақты сұраққа жауап беруге тырысып жатқанына қарамастан, әлеуметтік немесе мәдени антропологияның әдіснамалық бағдарламасы бар деп айтуға болады. Теория мен этнография осы бағдарламаның егіз негізі және барлық антропологиялық сұрақтар не тікелей салыстырудан, не жанама салыстырудан туындайтын қиындықты шешуге бағытталған нақты әрекеттерден тұрады.

Біздің пәніміздің салыстырмалы болуы, өзіміздің теориялық бастамаларымыздан жете хабардар болуымызды талап етеді. Керісінше салыстыруды аз қолданатын әлеуметтану сияқты ғылымдарда бұл аса маңызды емес. Мүмкін, осы себепті де антропологияда теория тәжірибеге қарағанда басым болса керек. Әрбір антрополог – теоретик әрі далалық зерттеуші. Басқа гуманитарлық ғылымдарда «әлеуметтік теория» кей кезде күнделікті мәселелерден алшақ тұрып, бөлек және біршама абстарктілі ұғым ретінде қарастырылады.

Антропологиялық парадигмалар

Көптеген ғылыми салаларда «теория» мен «теориялық көзқарасты» бөлек қарастыру қалыпты жайт. Әдетте теориялық көзқарас деп теориялық негіз деп аталатын немесе әлемге тереңірек қараудың жолын білдіретін үлкен теорияны атаймыз. Оны антропологияда «дәстүрлі» мәдениетке қатысты қолдансақ немесе кейде *космология*, батыстық ғалымдармен байланыстырылса, парадигма деп атаймыз.

«Парадигма» ұғымы

Теориялық көзқарас, космология немесе парадигма – теоретик айналысатын негізгі мәселелер. Зерттеуші дәстүрлі мәдениеттің антропология болса да, жаратылыстану ғылымдарының маманы болса да, бір принципке бағынады. Философия ғылымында ғылыми түйсіктің нақты табиғаты, ғылыми білімді игеру және білімнің экзистенциялық статусы жайлы әртүрлі пікір бар. Біз философтардың сұрақтарын өздеріне қалдырғанымыз дұрыс (антропологияға қатысты пікірталастар сөз болатын 7-тарауға дейін). Бірақ осы жерде бір философия атаудың реті келіп тұр. Ол – физика және жаратылыстану ғылымдары тұжырымы бойынша жазылған *Ғылыми революциялардың құрылымы (The Structure of Scientific Reolutions (1970 [1962]))* атты кітабы арқылы гуманитарлық ғылымдардағы мәселелерді түсінуге зор ықпал еткен Томас Кун. Кун пайымы бойынша, парадигма – кішігірім теориялардан құралған үлкен теориялар. Кішірек теориялар әлем жайлы түсінікті бере алмаған кезде дағдарыс басталады. Жаратылыстану ғылымдарында солай сипатталады (гуманитарлық ғылымдарда да солай деуге болады). Бұндай дағдарыс уақыт өте парадигманы алып тастауға немесе оның орынсыз болуына немесе ерекше жағдайларда жаңа және үлкенірек парадигмаларға айналуына алып келеді.

Мәселен, Кун мысал ретінде алып отырған Ньютон физикасы мен Эйнштейн физикасын қарайық. Ньютон физикасында идеяның бастамасы ретінде белгіленген бір нүктені ғаламдағы барлық нәрсенің бастамасы ретінде қарау қабылданған. Эйнштейннің көзқарасында барлық нәрсе (уақыт, кеңістік т.б.) бір нәрсеге байланысты. Ньютон физикасында магнетизм мен электр қуаты жеке-дара құбылыстар ретінде қарастырылған және бөлек-бөлек түсіндіріледі, ал Эйнштейн физикасында магнетизм электр қуатының қажетті бөлшегі ретінде түсіндіріледі. Магнетизмнің Ньютон бойынша да, Эйнштейн бойынша да түсіндірілуі абсолютті мағынада толығымен дұрыс не қате емес. Қайта олар өз мәндерін үлкен теориялық көзқарас ауқымында беріп отыр. Эйнштейннің парадигмасы тек қана Ньютон физикасы түсіндіре алмаған құбылысты түсіндіре алғандығымен маңызды.

Антропологияны физика сияқты ғылым ретінде қарастыруға бола ма, болмай ма деген пікірталас бар. Дегенмен көпшілік антропологияны бәрін қамтитын бір құрылым болуына байланысты (бұл жағдайда адамзатты түсінуге қатысты) физикаға қатысы бар екенін мойындайды. Осы құрылымның ішінде басқа да нақты парадигмалар (функционализм және структурализм сияқты) бар. Біздің

парадигмаларымыздың ауқымында кез келген антропологиялық теорияны жасап шығатын белгілі бір фактілеріміз, түсіндірмелеріміз бар. Антропология табиғаты жаратылыстану ғылымдарынан басқаша болатынына қарамастан, ара-арасында оның да «революциялары» немесе «парадигмалық өзгерістері» болып тұрады. Антропологияда қай парадигма сәнде болса, сол парадигмамен түсіндіру құндырақ болып есептелетін жайттар көп кездеседі.

Диахронды, синхронды және интерактивті көзқарастар

Антропологияда кез келген көзқарасты бәсекелес теориялық көзқарастар жиынтығы және теориялық дәрежелердің иерархиясы тұрғысынан қарастыру өте тиімді. Мысалы, эволюционизм мен диффузионизмді алайық. Эволюционизм – мәдениеттің уақыт өте дамып, күрделенуіне баса мән беретін антропологиялық көзқарас. Диффузионизм – идеялардың бір орыннан екінші орынға ауысуына мән беретін көзқарас. Олар өзара бәсекелес, өйткені екеуі де мәдениет қалай өзгереді деген бір сұраққа екі түрлі түсіндірме береді. Алайда олардың екеуі де әлеуметтік өзгеріс деп аталатын үлкен теорияның бір бөлшегін құрайды.

Кейде эволюционизм мен диффузионизмді қатар қамтитын үлкен теорияны *диахронды* теория (заттардың өзара байланысын белгілі бір уақыт аралығында көрсететін) деп атайды. Оған қарама-қарсы көзқарас *синхронды* (заттардың бір-біріне байланысын бір уақытта қарастыратын) деп аталады. Синхронды тұрғыда зерттеу белгілі бір мәдениеттерді уақытқа байланыстырмай түсіндіруге тырысатын функционализмді, структурализмді, интерпретивизмді және басқаларын қамтиды. Антропологиялық теориядағы үшінші үлкен топ – интерактивті әдіс деп атауға болатын топ. Бұл әдісте, нақтырақ айтқанда, әдістер жиынында диахронды да, синхронды да аспектілер бар.

Оны ұстанушылар көптеген синхронды талдаулардың статикалық табиғатын, классикалық эволюционистердің және диффузионистік дәстүрлердің қарапайым тарихи тұжырымдарын да жоққа шығарады.

Интерактивті тұрғыдан зерттеушілердің құрамына циклдік қоғамдық процестерді немесе мәдениет пен қоршаған ортаның себеп-салдар қатынасын зерттеушілер кіреді.

1.1-кестеде негізгі антропологиялық көзқарастардың үлкен парадигмалық топтар ішінде қалай орналасатыны көрсетілген. Олар жайлы толығырақ жеке тарауларда қарастырамыз. Бірақ дәл қазір бізге анық нәрсе – антропологияның теориялық деңгейлер иерархиясынан тұратындығы. Кей жағдайларда кішірек теориялық деңгейлердің жоғары деңгейдегіге қатынасы анық болмауы да мүмкін. Осы түрлі-түрлі «измдер» – біздің зерттеу нысанымызды әртүрлі тұрғыда түсіну жолдары болмақ. Антропологтар тар ауқымдағы көзқарастарға (мысалы, бір эволюционист екінші эволюционистпен себеп немесе эволюция хронологиясы жайлы) қатысты да немесе әлдеқайда кең көзқарастар ауқымында да (мысалы, эволюционист диффузионистке қарсы немесе диахрондық тәсілді қолдаушылар синхрондық тәсілдегілерге қарсы) пікір таластыра алады.

1. Антропологияға кіріспе

1.1-кесте. Диахронды, синхронды және интерактивті көзқарастар

ДИАХРОНДЫ КӨЗҚАРАСТАҒЫЛАР
эволюционизм, диффузионизм, марксизм (белгілі бір деңгейде), тарихи-мәдени аймақ бойынша зерттеу көзқарасы (белгілі бір деңгейде)
СИНХРОНДЫ КӨЗҚАРАСТАҒЫЛАР
релятивизм («мәдениет пен тұлғаны» қоса алғанда), структурализм, құрылымды-функционализм, когнитивтік көзқарастар, тарихи-мәдени аймақтық зерттеу көзқарасы (белгілі бір деңгейде), функционализм (белгілі бір деңгейде) интерпретивизм (белгілі бір деңгейде)
ИНТЕРАКТИВТІ КӨЗҚАРАСТАҒЫЛАР
транзакционализм, процессуализм, феминизм, постструктурализм, постмодернизм, функционализм (белгілі бір деңгейде), интерпретивизм (белгілі бір деңгейде), марксизм (белгілі бір деңгейде)

Кеңінен қарайтын болсақ, антропология тарихында диахрондық көзқарастан синхрондық көзқарасқа өту де және синхрондық көзқарастан диахрондық көзқарасқа ауысу да болған.

Ерте диахронды зерттеулер, әсіресе эволюционизм, ғаламдық деңгейдегі зерттеулер айрықша теориялық мәселелер төңірегінде болатын. Мәселен, «Алдымен патрилинейлік туыстық пайда болды ма, әлде матрилинейлік туыстық пайда болды ма?» деген сияқты сұрақтар болды. Бұл сұрақтың астарында ер мен әйел адам арасындағы байланыс, неке табиғаты туралы, жекеменшік туралы, тағы сол сияқты ұғымдар жиынтығы бар. Осы сынды сұрақтардың қойылуы нәтижесінде, «үлкен» теориялар құрылды. Оларды түсіндіру өте жақсы, шебер ойластырылған болатын, бірақ көбіне ол дәйектерді қарама-қарсы этнографиялық дәлелдерге сүйене отырып, жақсылап ойластырылған қарсы пікірлермен оңай жоққа шығаруға болатын еді.

XX ғасырдың басында кең қолданысқа ие болған синхронды зерттеуде мұндай сұрақтарға жауап табу қиынырақ болатын. «Мәдени тұрғыдан алғанда, патрилинейлік туыстық орынды ма, әлде матрилинейлік туыстық орынды ма?» деген сұрақтан гөрі «Қайсысы алдымен пайда болған?» деген сұрақ маңыздырақ.

Сұрақ өзіндік ерекшеліктері бар қоғамдарға байланысты қойылған. Антропологтар қоғамды әлдеқайда тереңірек зерттеп бастады және әр қоғамдағы бала тәрбиесі, туыстардың арасындағы қарым-қатынас орнату мәселесі, өзге туыстық топтың мүшелерімен қарым-қатынас жасау сияқты мәселелерді салыстырды. Қандас (туыстық топтар арасындағы қарым-қатынас) байланыс маңыздырақ па, әлде құда-жегжаттық (қыз алысып, қыз берісуден пайда болған туыстық топтар) байланыс маңыздырақ па деген сұрақ төңірегінде пікірталастар туындады. Сонымен бірге синхронды зерттеуде белгілі бір кезеңдегі қоғамдық қызметке, не салт-дәстүрлердегі өзіндік ерекшеліктерге мән берілді.

Қоғам және мәдениет

Антропологиядағы парадигмаларды жіктеудің тағы бір жолы *қоғамға* (қоғамдық бірлік ретінде) немесе *мәдениетке* (ортақ идея, шеберлік және заттар жиынтығы ретінде) ден қойып зерттеуге байланысты. Бұл жағдайда мәселе «қоғамдық антропология» (Біріккен Корольдік пен кейбір басқа елдерде жүргізілетін пән) мен «мәдени антропологияның» (Солтүстік Америкада қолданылатындай) беретін мағынасынан әлдеқайда күрделірек (1.2-кестені қараңыз).

1.2-кесте. Қоғам мен мәдениет туралы көзқарастар

ҚОҒАМДЫ НЕГІЗГІ ЗЕРТТЕУ НЫСАНЫ ЕТІП АЛАТЫН КӨЗҚАРАСТАР
эволюционизм функционализм құрылымды-функционализм транзакционизм процессуализм марксизм постструктурализм (көп жағдайда) структурализм (кей жағдайда) тарихи-мәдени аймақтық зерттеу (кей жағдайда) феминизм (кей жағдайда)
МӘДЕНИЕТТІ НЕГІЗГІ ЗЕРТТЕУ НЫСАНЫ ЕТІП АЛАТЫН КӨЗҚАРАСТАР
диффузионизм релятивизм когнитивті көзқарас интерпретивизм постмодернизм тарихи-мәдени аймақтық зерттеу (көп жағдайда) структурализм (көп жағдайда) постструктурализм (кей жағдайда) феминизм (кей жағдайда)

1. Антропологияға кіріспе

Ең алғашқы антропологтар қоғамның табиғатына байланысты «Адамдар бір-бірімен қалай қауымдасты және қоғамдар уақыт өте қалай және неге өзгерді?» деген сияқты сұрақтарға жауап іздеген. Диахронды қызығушылық бәсеңдегенде, қоғам қалай ұйымдастырылған және қалай жұмыс істейді деген мәселелер зерттелді. Функционалистер, құрылымды-функционалистер және структуралистер жекетұлғалар арасындағы қатынастар, қоғамдық институттар арасындағы байланыс немесе жекетұлғалардан тұратын қоғамдық категориялардың қайсысына басымдық беріп зерттеу керек деген сұрақтар төңірегінде пікір жарыстырды және олардың басым бөлігі мәдениеттен гөрі қоғамдық негіздерге басымдық берілуі керек деген пікірге тоқталды. Қоғамның рөлі басым деп сенетін антропологтар мен мәдениеттің рөлі басым деп сенетін антропологтар (тағы айту қажет, бұл «қоғамдық» және «мәдени» антропология арасындағы айырмашылық сияқты емес) түрлі тілде сөйлеп, түрлі пәнмен жұмыс істеп жүргендей көрінді.

Кейбір ғылыми көзқарастар мәдениет пен қоғамды біріктіріп қарады (екі жақтағы да экстремистердің сенімі бойынша).

Атап айтсақ, структуралистер қоғамның рөліне басымдық беретін мәселелермен де (отбасылық одақтасу немесе салт-жоралық ғұрыптардағы статус алмасу), мәдениеттің рөліне басымдық беретін (символизмнің кейбір аспектілері деген сияқты) мәселелермен де айналысты. Феминизмде де қоғамның рөліне басымдық беретін (қоғамдық және символдық тәртіп аясындағы ер адам мен әйел адамның байланысы) және мәдениеттің рөліне басымдық беретін (символикалық тәртіптің өзі) мәселелер бар. Тарихи-мәдени аймақтық зерттеулер немесе өңір бойынша зерттеу – мәдениетшіл және қоғамшыл дәстүрдің екеуінен де құрылды, сол себепті оны бір топқа бейімдеп жатқызу оңай емес.

Антропология тарихының әртүрлі анықтамасы

- А. ОҚИҒАЛАР НЕМЕСЕ ЖАҢА ИДЕЯЛАР ТІЗБЕГІ (мысалы, Стокинг (1987; 1996а); Куклик (1991))
- Ә. КЕЗЕҢДЕР ЖАЛҒАСТЫҒЫ, даму сатылары немесе Кун парадигмалары. Ондағы әр саты өз ішінен қарастырылса, жақсы зерттеледі (мысалы, Хэммонд-Тук (1997); және Стокинг (1966а) кітабын да жатқызуға болады)
- Б. Уақытқа байланысты өзгеріп отыратын және динамикалы түрде зерттелуі тиіс ИДЕЯЛАР ЖҮЙЕСІ (мысалы, Купер (1988) және Харис (1968) пен Мэйлфиджттің (1976) еңбектерін жатқызуға болады)
- В. ПАРАЛЛЕЛЬДІ ҰЛТТЫҚ САЛТ-ДӘСТҮРЛЕРДІҢ ЖИЫНТЫҒЫ (мысалы, Лоуи (1937); және Хэммонд-Туктің (1997) еңбегін қарастыруға болады)
- Г. СҰРАҚТЫҢ МАҢЫЗЫНЫҢ БОЛМАУЫНА БАЙЛАНЫСТЫ БАСҚА СҰРАҚҚА АУЫСУ ПРОЦЕСІ (жанама түрде Купердің (1996 [1973]) еңбегін айтуға болады).

Антропология теориясын түсіну пән тарихын қалай түсінетініңізге тікелей байланысты. Мәселен, антропология оқиғалар тізбегінен тұратын кезеңдермен дами ма, әлде жаңа идеялар тізбегі арқылы дами ма? Ол ұзақ кезеңдер жалғастығынан тұра ма, әлде ұзақ кезеңдердің сатылай дамуынан тұра ма? Бәлкім, Кун парадигмасынан тұратын шығар? Антропология құрылымдық өзгерістерді бастан кешіп жатыр ма? Әлде ол түрлі ұлттық дәстүрлердің бір-біріне ұқсайтын және бір-бірінен өзгешеленетін әсерлер тізбегі арқылы дами ма? Немесе пән тарихын «тақырып ауыстыру» деп қарауға бола ма? Рой Д'Андрэд «тақырып ауыстыруға» қатысты: «Ең мықты зерттеушілердің өзі зерттеу төңірегіндегі мәселелерден ешқандай жаңалық немесе ерекше мән таба алмайтын кезеңге жетеді. Бұл ескі сұрақтың жауабы табылғанын немесе тепе-теңдікке қол жеткізуде тым көп ауытқулардың шоғырланғанын білдірмейді. Керісінше, бұндай жағдай көптеген ғалымның зерттеліп отырған құбылыстың аса күрделі екенін түсінген кезінде болады. Жаңалық ашу барған сайын қиындауда және ашылған жаңалықтардың маңызы төмендеп бара жатыр. Мұндай жағдай зерттеушілердің басқа мәселелермен айналысып кетуіне әкеледі. Олар маңызды жаңалық ашуға мүмкіндік бар жаңа бір салаға ауысып кетеді (Д'Андрэд, 1995: 4–8)», – деп түсіндіреді.

Жоғарыда көрсетілген бес түрлі көзқарас – антропология тарихын қарастырудағы заңды көзқарастар. Шындығында, олардың әрқайсысы осы кітапта түрлі сұрақтардың тууына байланысты берілген.

«А» тұрғысындағы оқиғаны басты назарда ұстау – ең объективті көзқарас. Бірақ ол идеялар арасындағы байланыстың сабақтастығын қамти алмайды. «Ә» сияқты парадигмалардың ішкі жұмысына мән беру – ғылымға тән, бірақ ол «Б-ға» тән динамикалық көзқарасты немесе «В-дағы» салыстырмалы көзқарасты білдіре алмайды. Белгілі бір деңгейде «Г» «Ә-ге» қарама-қарсы, өйткені онда антропологтар ескі сұрақтарды жаңа тұрғыдан қарастырмай, елеусіз тастап кетеді деген пікір алға тартылады. «Б» өзіне тартып еліктіреді, бірақ антропологияның тарихымен, түрлі пішінімен және күрделілігімен байланысты қараған кезде оны бір жүйе ретінде қабылдау өте қиын болады.

Кей жағдайда «А» және «Ә» – тарихшылардың көзқарасы, «Б», «В» және «Г» практикадағы антропологтардың көзқарасын білдіреді. Менің өзімнің зерттеулерім «В» мен «Г-ға» жақын. Оның біріншісі – антропологияның ең консервативті түрінде болса, екіншісі – оның анархиялық түрін байқатады.

Қорытынды

Әлеуметтік және мәдени антропология теориясы антропологтың сұрақ қою мәнеріне тікелей байланысты. Пәннің құрылымы және теорияның этнографиялық жаңалықтарға байланысы сол сұрақтардың ажырамас бөлігі болып саналады. Нақтылап айтсақ, теорияларды диахронды, синхронды және интерактивті деп бөлуге болады.

1. Антропологияға кіріспе

Жаратылыстану ғылымдарында әдетте парадигмалар нақты, ортақ келісілген мақсаттарға ие. Антропологиялық парадигмаларды нақтылау оңай емес. Біз антропология тарихының көп бөлігін «тақырып ауыстыру» тарихы деп қарастыра аламыз. Бірақ мұндай жағдайда да, оның ішінде, ұлттық дәстүрлерге негізделген парадигма өзгерістерінің және сабақтастығының элементтері болады.

Кітаптың қалған бөлігі зерттеу ұғымдарын басшылыққа ала отырып антропологиялық идеялардың дамуын қарастырады. Ол тарих тұрғысынан диахрондыдан синхрондыға, синхрондыдан интерактивтіге өту барысын және қоғамның рөліне басымдық беруден (әсіресе, 5-6-тарауларда) мәдениеттің рөліне басымдық беру (7–10-тарауларда кеңінен қарастырылады) ретімен ұйымдастырылып жазылған.

Қосымша әдебиеттер

Ингльдтің *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Антропология энциклопедиясына қосымшасы, 1994) адам жаратылысының биологиялық, әлеуметтік және мәдени жақтарына мән беріп, антропологияны кең ауқымда қарастырады. Басқа да пайдалы кітаптарға мыналарды жатқызуға болады: Адам Купер мен Джесика Купердің *Social Science Encyclopedia* (Әлеуметтік ғылымдар энциклопедиясы, 1996 [1985]), Бэрнард пен Спенсердің *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Әлеуметтік және мәдени антропологиясының энциклопедиясы, 1996), Барфильдтің *Dictionary of Anthropology* (Антропология сөздігі, 1997), Бонте мен Изардтың *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Этнология мен антропология сөздігі, 1991).

Чальмерстің *What is This Thing Called Science?* (Ғылым деп аталатын нәрсе не? 1982 [1976]) кітабы философия ғылымындағы Кун мен оны сынаушылардың теориясын және басқа да негізгі теорияларды сипаттайды.

Соңғы уақытта жазылған, менің көзқарасымнан өзгеше көзқарасты ұстанатын еңбектер – Баррэттің *Anthropology* (Антропология, 1996), Д.Д. Мур *Visions of Culture* (Мәдениеттің әртүрлі түсініктері, 1997) және Лэйтонның *Introduction to Theory in Anthropology* (Антропология теориясы, 1997). Баррэт антропологияның тарихын үш үлкен кезеңге бөледі: «Негізі қалану кезеңі», «Жарықтарды жабу» және «Бұзу және қалпына келтіру». Ол әр бөлімде теориядан әдістерге ауысып отырады. Мур осы пәнге үлес қосқан Тайлордан бастап, Фернандезке дейінгі ең басты жиырма бір ғалымның өмірі мен еңбектерін қорытып жазған. Лэйтон салыстырмалы түрде жақында пайда болған және өзара бәсекелес функционализм, структурализм, интеракционизм, марксизм, әлеуметтік экология және постмодернизм парадигмаларын қарастырады. Сонымен бірге 1.2-кестені де қараңыз.

2. АНТРОПОЛОГИЯЛЫҚ ДӘСТҮРДІҢ АЛҒЫШАРТТАРЫ

Көптеген антропологтар антропология жеке ғылым ретінде ХІХ ғасырдың ортасында, қоғамда адам эволюциясына деген қызығушылық артқан кезде қалыптасты деген пікірге бірауыздан келіседі. Шындығында, антропология жеке ғылыми пән ретінде университеттерде, мұражайларда және үкіметтік басқармаларда арнайы кәсіби антропологтарды тағайындау мақсатында кейінірек қалыптасты. Бірақ антропологиялық идеялар одан әлдеқайда бұрынырақ пайда болғанына ешкім күмәнданбайды. *Қашан пайда болды?* – деген нақты сұраққа нақты жауап болған емес және бұл сұрақ төңірегінде аса үлкен пікірталас та жоқ. Әр антрополог пен пән тарихшысының зерттеу тақырыбына сай бастайтын өз кезеңі бар.

Ежелгі грек философтары мен саяхатшыларының жазбалары, орта ғасырдағы араб тарихшыларының, орта ғасыр және қайта өрлеу дәуіріндегі Еуропа саяхатшыларының және кейінгі Еуропа философтарының, заңгерлерінің және түрлі сала зерттеушілері жазбаларының қай-қайсысы да, «идеялар тарихы» тұрғысынан қарағанда, тақырыптың толыққанды бастамасы бола алады. Менің таңдауым – «қоғамдық ұйымдасу» төңірегінде, соған сай осы тақырыптан туындайтын адам табиғаты, қоғамдық және мәдени өзгешеліктер мәселелері жайында болады. Мен осы ұғымдарды бастама ретінде аламын.

Адамға Құдай мен жануарлар арасындағы бір түр ретінде сипаттама беретін болмыстың ұлы тізбегі идеясы – тақырыпқа қатыссыз тағы бір бастапқы нүкте. Бұл идеяны белгілі бір дәрежеде эволюция теориясының бастамасы деуге болады. Сондықтан бұл тарауда осы идеяны біз осы тұрғыдан қарастырып өтеміз. ХVІІІ ғасырдағы тілдің шығу тегіне қатысты сұрақтар, адамдар мен қазір жоғарғы сатыдағы приматтар деп аталатындармен байланысты сұрақтар да бізге маңызды. Сол секілді ХІХ ғасырдың бас кезіндегі полигинистер (әр «нәсілдің» шығу төркіні әртүрлі деп сенетіндер) және моногенезистер (барлық адамдардың шығу тегі бір жерден, не Адам ата мен Хауа анадан немесе маймылдан деп сенетіндер) арасындағы пікірталас та біздің назарымыздан тыс қалған жоқ. Бұл идеялар тек қана тарихтың «фактілері» болғандықтан ғана емес, сонымен бірге олар қазіргі антропологиялық дүниетанымдардың бір құраушы бөлшегі болғандықтан да маңызды.

Табиғат заңдары және қоғамдық келісім

Батыста Қайта өрлеу дәуірінің соңында және одан кейінгі ағартушылық дәуір кезінде адамның табиғи жағдайдағы өміріне деген үлкен қызығушылық пайда болды. Алайда бұл қызығушылық әлем мәдениеттерінің саналуандығын көрсететін

2. Антропологиялық дәстүрдің алғышарттары

біліммен қатар дамымады. Шындығында, бұл қызығушылықтың негізінде белінде көзі бар немесе басында аяғы бар құбыжықтар деген секілді адам мен жануардың арасындағы жаратылыстарға деген сенімдер жатты (Мэнсонды қараңыз, 1990). Антропология пайда болу үшін осындай қиял-ғажайып әңгімелердің «ысырылып» тасталуы қажет болды. Яғни сол кезде қажет болған, ойдан шығарылған этнографиялық «фактілерді» дәлелді, теорияға сай фактілермен ауыстыру еді.

XVII ғасыр

Ең алғаш «фактілердің» артында жатқан шындыққа көз жеткізуге тырысқандар XVII–XVIII ғасырдағы заңгерлер мен философтар болатын. Олар жекетұлға мен қоғамның қарым-қатынасы, қоғамдар мен олардың билеушілерінің қатынасы, адамдар мен ұлттардың қатынасы деген абстрактілі сұрақтармен айналысты. Айта кетер жайт, ол уақыт аумалы-төкпелі кезең еді, сондықтан да сол заман көріністері олардың адам табиғаты туралы идеяларында байқалып отырды. Кейінірек антропологияға бастама болған саясат, дін және философиялық дискурстар өзара тығыз байланыста болды.

Гуго Гроцийдан бастайық. Гроций Лейденде білім алған. Гаагада заң саласында қызмет істеген. Содан кейін Біріккен провинцияда (Нидерландия) болған ауыр саяси келіспеушіліктен соң, түрмеге қамалып, одан қашып шығып, Парижде бас сауғалайды. Ол осында өзінің атақты «Соғыс пен бейбітшілік құқығы туралы кітабына» (1649 [1625]) негіз болған идеяларын жетілдіреді. Гроций әлем ұлттары Табиғат заңдарымен реттеліп отыратын ұлтаралық қоғамның құрама бөлшегі деп сенді. Оған дейінгі зерттеушілер адам қоғамының негізін теологиялық бастамалардан іздесе, ол қоғамның негізін адам баласының әлеуметтік табиғатынан тапты. Оның айтуынша, жекетұлғалардың қоғамдағы мінез-құлқын басқаратын табиғи заңдар қоғамдағы бейбітшілік пен соғыстың қатынасын да басқаруы керек болатын. Оның жұмысы халықаралық заңның негізін қалаушы еңбек болып есептеледі. Белгілі бір деңгейде осы еңбек адам қоғамының табиғаты жайлы нағыз үлкен антропологиялық спекуляцияны жоюға негіз болды.

Германияда және Швецияда жұмыс істеген Сэмюэль Пуфэндорф осы мәселені әрі қарай дамыта түсті. Бір ғажайы, оның еңбектері қазіргі антропологияда онша танымал емес, бірақ ол 1980–1990 жылдардағы адам «әлеуметтігіне» қатысты ұзақ пікірталастарға себеп болды. «Әлеуметтілік» – соңғы уақытта қалыптасқан антропологиялық ұғым. Ол ағылшын тіліндегі «sociability» – «қоғамдаса алу қабілеттілігі» деген сөздің емес, Пуфендорфтың латынша социалитас сөзінің сөзбе-сөз аудармасы.

Шындығында, Пуфендорф *sociabilis*, «әлеуметті» (немесе қазіргі редакторлардың аударуы бойынша «қоғамға қабілетті») деген сын есімді де қолданады. Ол адамдар өздігінен қоғамдық жаратылыс иесі болғандықтан, қоғам мен адам табиғаты белгілі бір деңгейде бір-бірінен бөлек қарастырылуы мүмкін емес деп айтатын.

Пуфендорф, сондай-ақ бір кездері «Адам табиғаты қоғамсыз болғанда қандай болуы мүмкін еді?» және «Адамдар өркениеттің құлдыраған кезінде не істеді?» деген сұрақтарға жауап іздеп көрді. Оның тұжырымы таңғаларлықтай еді. Пуфендорфтың «Онда» дейтін концептісінде адамдар бейберекет үйлерде тұратын, ал «Мұнда» концептісінде олар мемлекеттік заң аясында ұйымдасқан еді. «Онда» құмарлық билік етеді, «Онда» соғыс, қорқыныш, кедейлік, ашу-ыза, жалғыздық, жабайылық, қараңғылық, құлдық бар; «Мұнда» ақылдың билігі бар, мұнда бейбітшілік, қауіпсіздік, байлық, жомарттық, қоғам, жақсы талғам, білім, қайырымдылық бар» (1991[1673]:118).

Дәл осы кезде саяси дүрбелең болып жатқан Англияда Томас Гоббс (1673 [1651]) та осы сынды сұрақтар төңірегінде жазып жүрген. Ол адамдардың қоғам құра алатын табиғи қабілетін емес, адамның өз мүдделерін қорғауға деген табиғи талпынысын басты назарға алды. Оның ойынша, «бұл талпыныс басқарылып отырылуы тиіс және ақылы бар адам бейбітшілік пен қауіпсіздікке қол жеткізу үшін билікті мойындау керек екенін түсінуі қажет». Яғни қоғам бірауызды ортақ келісім (қоғамдық келісім) нәтижесінде құрылады. Томас Гоббс осы идеясын таратқан кез өте тұрақсыз кезең еді де, оның идеясы қоғамның ықпалды тобы тарапынан оң бағалана қойған жоқ: дін қызметіндегілер, заң саласы ғалымдары және билікпен байланысы барлардың бәрі оның күрделі дәлелдеріне қарсы пікір айтумен болды. Дегенмен Гоббстың адам табиғатына қатысты пессимистік көзқарасы басқа ойшылдарға қоғамның пайда болуын рационалды немесе эмпирикалық тұрғыдан талдауға серпіліс берді. Оның көзқарасы осы күнге дейін антропологиялық орталарда, әсіресе аңшылықпен және азық жинап күн көрушілердің өмір салтын зерттеушілер арасында пікірталас тудырады.

Джон Локктың (1689 [1690]) адам табиғаты туралы көзқарасы әлдеқайда оптимистік тұрғыда еді. Ол жұмысын Англиядағы конституциялық монархияның қалыптасып жатқан кезінде жариялағандықтан, үкіметтің билігі қажетінше шектеулі деп жазды: әлеуметтік келісімге бойсуну толығымен бағынуды білдірмейді. Оның пікірінше, «табиғи үкімет» бейбітшілік пен тыныштықтың үкіметі болған, ал әлеуметтік келісім ымырасыздықты тудыру үшін қажет. Адамның пендешілігі ұрлық жасауға итермелеуі мүмкін болғандықтан, табиғи мемлекетте соған байланысты ауыр жаза қолдану пайда болды. Бұл, өз кезегінде, қоғамның дамуына, жекеменшіктің қорғалуына және табиғи мемлекеттегі адамдардың бостандық қызығын көруіне жағдай тудырды.

XVIII ғасыр

Локктың либералды көзқарасы келесі ғасырдағы көптеген ғалымдарға шабыт берді. Олардың ішінде Жан-Жак Руссо да болды. Бірақ бір қызығы, ол өзінің *Әлеуметтік келісім* атты еңбегінде Локктың атын бір рет те атамайды. Керісінше Руссо еңбегін Гроцийдің адам билігі билеушілердің мүддесі үшін жаратылған деген теориясына шабуыл жасап, соны теріске шығарудан бастайды.

2. Антропологиялық дәстүрдің алғышарттары

Руссо: «Бұл көзқараста [яғни егер біз Гроциймен келісетін болсақ], адамдар көптеген жануарлар тобырына бөлінген болып шығады және олардың әрқайсысын билеушілері бір күні сойысқа жіберу үшін бағып отыр», – деп жазды (Руссо, 1973 [1762]). Руссоның ойынша, үкімет пен әлеуметтік келісім түсінігі басқаша болды. Үкіметті бай адамдар өздерінің жиған байлығын қорғау мақсатында құрған. Ал әлеуметтік келісім, керісінше демократиялық келісімге негізделген. Ол адамдардың бәріне тиімді, бірлесе өмір сүру жолдары қалыптасқан және оны сақтау келісілген мінсіз қоғамды сипаттайды.

Әлеуметтік келісім теориясы қисынды түрде «табиғи үкімет» және «қоғамдық үкімет» деп екіге бөлінеді. Басқаша айтқанда, табиғи үкіметте тұратын адамдардың өздері жасап шыққан үкіметті жақтаушылар және бірге бірлесе қоғам құруға келіскендер деп екіге бөлуге әкелді. Бірақ қалай болғанда да, бұл ұғымдар болжамды ұғымдар болатын. Гоббс, Локк және Руссоны жақтаушылар мен олардың қарсыластары да (Дэвид Юм және Иеремия Бэнтам сияқтылар) «табиғи үкіметті» жай ғана риторикалық құрал немесе заңнамалық фикция ретінде ғана қабылдады. Алғашқы қауымның адамдары *шынайы* әлеуметтік келісімді жасап шықты деген сенімнің қаншалықты рас екенін бағалау өте қиын болатын.

Бүгінгі антропологтар «табиғи» (этиологиялық мағынада туылуға байланысты) мен «мәдени» (дамумен байланыстырылып қарағанда) – екеуі де адамгершілік идеясына тән болғандықтан, біреуін екіншісінен бөлек қарастыру мүмкін емес деген пікірді қабылдай еді. Біз бұл көзқарасты заң және заңнамалық жүйелер жайлы түсініктерімізге адамгершілік мән үстеу үшін ізденіс жасаған қазіргі зерттеушілердің алғашқыларынан алғанбыз.

XVIII ғасырдағы Еуропадағы адам ұғымының анықтамасы

Еуропадағы ағартушылық кезеңінде абстрактілі түрде «адамға қандай анықтама беруге болады?», «адамды жануардан не нәрсе ажыратады?», «адамның табиғи жағдайы деген не?» деген секілді көптеген маңызды антропологиялық сұрақтар бірінші рет қойылған болатын. Осы сұрақтарға жауап беруде өмір сүрудің үш формасына баса назар аударылды: «Жабайы балалар» мен «жабайы қыздар» (жабайы балалар), «Оранг Утангтар» (маймылдар) және «тағылар» (басқа құрлықтардағы жергілікті тұрғындар).

Жабайы балалар

Жабайы балалар саны XVIII ғасырда жылдам өсті: «Ганноверлік жабайы бала Питер», Мари-Анжэлик Лэ Блан – «Шампанилік жабайы қыз» (шындығында, Солтүстік Америкада тұтқындықтан қашып шыққан жергілікті тұрғын), Виктор – «Аверондық жабайы бала» және тағы басқалар. Бұлар орманнан табылған және кейінірек «өркеніетке» үйретілген адамдар еді.

Питер Англияға бірінші Джордждың билігі кезінде әкелінген және өмірінің соңына дейін ганноверлік корольдердің бөлген зейнетақысына өмір сүрген. Ол

бірнеше сөзден басқа еш нәрсе айта алмайтын, ешбір тілде сөйлеп үйренбеген. Ле Блан болса, керісінше алғыр болып шықты, ол тіпті өзінің мемуарын жазады, кітап 1786 жылы жарияланған. Ал Виктордың жағдайы басқаша, ол мылқау болған болуы керек. Нәтижесінде, оны оқыту талпыныстары кейін жалпы мылқауарды оқытуға арналған білім жүйесін қалыптастыруға көп ықпал етті (Лейнді қараңыз, 1977).

Оранг Утанг

Оранг Утанг мәселесі – әлдеқайда күрделі мәселе. Еуропадағы ағартушылық дәуірінде малай тілінде «орман адамы» деген мағынаға ие сөз қазіргі «маймыл» (ал маймыл сөзі бабуиндерді білдіретін) дегенді білдіретін. «Оранг Утанг» сөзі адам болуға өте жақын жаратылыстарды атауға қолданылған жалпы термин болды. Мен сол XVIII ғасырдағы ұғымды толық жеткізу үшін осы сөздің сол кездегі жазу стилін әдейі сақтап, сөздерді бас әріппен беріп отырмын. Кеңірек айтатын болсақ, Оранг Утанг – Карл Линней (1956 [1758]) мен оның замандастарының жіктеуі бойынша *Гомо ноктюрнус* («түн адамы»), *Троглодит* («үңгір адамы») немесе *Гомо силвестрис* («орман адамы») тобына жататын түр. Саяхатшылар оларды адаммен бірдей, көздері онша көрмейтін, Эфиопия мен шығыс Үндістандағы үңгірлерде өмір сүретін жаратылыстар деп айтатын. Бірақ саяхатшылар да, ғалымдар да шынайы Оранг Утангтар (қазір бұл түр *Понго пигмеус* деп аталады) мен шимпанзе (*Пан троглодиттер* мен *Пан панискус*) арасындағы айырмашылықты нақтылап айтып бере алмайтын. Ол кезде гориллалар (*Горилла горилла* түрі) әлі белгісіз болатын.

Оранг Утангтың маңыздылығы жайлы пікірталас Джеймс Бернетт (Лорд Монбоддо) пен Генри Хоум (Лорд Кеймс) атты екі танымал тұлға арасында болды. Монбоддо мен Кеймс екеуі де шотландиялық сотта істейтін. Кеймс (1774) адамзат сөзіне кішігірім анықтама ұсынды. Оның ойынша, әлемдегі мәдениеттер айырмашылығының көптігі соншалық – әлемдегі халықтар тобының әрқайсысын жеке-жеке түрге жатқызуға болар еді. Ол солтүстік америкалықтардың биологиялық жағынан еуропалықтарға сай келмейтінін және олар ешқашан да еуропалық мәдениетті меңгере алмайтынын айтты.

Монбоддо (1773–92; 1779–99) одан ары тереңдеп, індетте зерттеді. Ол (қателесіп) кейбір Солтүстік Америка тұрғындарының тілі баск пен шотландық гелик тілінде сөйлеушілерге түсінікті деп сендірді. Ол Американдарды толық адам деп қарастырып қана қоймай, олар оның өзінің еліндегі адамдардың тілімен бірдей тілде сөйлей алады деп ойлады.

Осыдан кейін ол адам анықтамасына мүлдем сөйлей алмайтындарды, атап айтсақ, Африка мен Азияның Оранг Утангтарын да қосуды ұсынды. Ол бұл «Оранг Утангтар» «біздің өзіміз» (бұл категорияға ол еуропалықтарды, африкалықтарды, азиялықтарды және америкалықтарды жатқызды) сияқты түрлер деп санады.

Монбоддоның маймылдар мен адамдар арасындағы байланыс туралы көзқарасының әдеттегіден дәлелдері көбірек. Оның келтірген дәлелдері бойынша, «Оранг Утангтар», әсіресе Орталық Африканың шимпанзелері адам болуы

2. Антропологиялық дәстүрдің алғышарттары

мүмкін. Саяхатшылар олар туралы: «Қоғамда» өмір сүреді, үй салады, қару-жарақ жасайды және тіпті «Біздер» деп аталатындармен қосылады». – деп айтады. Саяхатшылар оларды топтасып өмір сүреді деп айтатын және Монбоддо соған сенді. Бүгін біз, Оңтүстік Шығыс Азияның шимпанзелері салыстырмалы түрде топтасып өмір сүретінін, ал Африканың шимпанзелері, шынымен-ақ, топтаса өмір сүретінін, қару-жарақ жасай алатынын, мәдениет пен қоғамды түсіне алатынын білеміз (МакГрю 1991).

Алайда Монбоддо теориясының мәні тілмен байланысты болатын. Ол сөйлей алмайтын жабайы бала Питерді өз заманындағы зиялылар адам ретінде қабылдаса, онда сөйлей алмайтын Оранг Утангтарды да олар адам ретінде қабылдауы тиіс деп санады (Монбоддо 1779–99 [1784], III: 336-7, 367). Егер осы тұрғыдан қарайтын болсақ, онда бірінші табиғи адам пайда болған, содан кейін «әлеуметтік келісім», сол арқылы қоғам, содан кейін сөз және тіл пайда болған. Керісінше, Кеймс Солтүстік Американың жергілікті тұрғындарының Инжілдегі мұнара салынғанға дейін Еуразиядағы ортақ тілде сөйледі деген пікірге келгенде, Монбоддомен келіспеді. Осылайша, Кеймс пен Монбоддо адам анықтамасының бір-біріне мүлдем кезектескендігіне көзқарасын ұсынды.

«Тағылық» түсінігі

Ол кездері «тағы» сөзі қорлау мағынасындағы сөз емес еді. Ол жай ғана өркениетсіз дегенді және еркін өмір сүруді білдірді. Прототипті тағы адам орташа еуропалық сияқты ойлай алатын, француз не ағылшынға қарағанда, «табиғи адам» идеясына жақынырақ Солтүстік Американың жергілікті тұрғыны (ол қазіргі түсінік бойынша өз «мәдениеті» бар адам) болатын.

«Игі мінезді тағы адам» идеясы әдетте ағартушылық дәуірінде өзге адамдармен байланыстырылды. Бұл тіркес Джон Дрэйденнің 1692 жылы жазылған *The Conquest of Granada* (Гранаданы жаулап алу) пьесасының бірінші бөлімінен алынған:

«Құлшылық заман басталғанға дейін игі мінезді тағы адам жабайы орманда жүргігенде, табиғаттың еркесі секілді еркін еді».

Дрэйденнің сөздері ойшылдар мектебінің назарын аударып, олар адамның табиғи жағдайдағы ортасы оның мәдени жағдайынан әлдеқайда артық болды деген ойға әкелді.

XVII ғасырда және XVIII ғасырдың бас кезінде адам табиғаты туралы «Адам – «қолға үйретілген жануар» деген көзқарас кең тарады. Гоббстың (1973 [1651]: 65) айтуынша, тағы адамның өмірі «оқшауланған, кедейлікте, жағымсыз, жыртқыш және қысқа» болады.

Табиғат пен қоғам қарым-қатынасы көп пікірталасқа негіз болды. Кейбіреулер оны христиандық идиома ретінде қабылдады. Табиғат жақсылық, ал қоғам жамандықпен теңелді. Қоғам Адам ата мен Хауа ананың күнәлары себебінен мұра болып келе жатқан адамға тән пендешілікті үйлестіруші жамандық деп саналды. Басқалары адам тек қоғамда ғана өмір сүретіндіктен, қоғам адам болмысының нағыз табиғатын білдіреді деп есептеді. Пуфендрофтың айтқаны секілді адамзат-

тың «табиғи» болмысы қоғамшыл және мәдени деп, табиғат пен мәдениетті бөліп қарау мүмкін емес.

Руссо да Монбоддо секілді Оранг Утангтардың адам екеніне сенді, бірақ Руссо оларды бір-бірінен оқшауланып өмір сүрген деп есептеді. Бұл оның өзіндік «табиғат» туралы түсінігі еді. Оның тағылық өмірді мінсіз дегені Монбоддо пікірімен үйлессе, «табиғи адамның» (*l'homme naturel* or *l'homme sauvage*) оқшауланып өмір сүретініне баса назар аударуы Хоббс ойына жақын болды. Руссо басты еңбегі *Discourse on the Origin of Inequality* (Адамдар арасындағы теңсіздіктің шығуы туралы ой-толғаулар) (1973 [1755]: 49-51) кітабын екі түрлі теңсіздіктің айырмашылығын жіктеумен басайды. Оны толғандырған бірінші мәселе – адамдардың күш-қауқары, ақылы және тағы сол сияқты өзгешеліктеріне байланысты болатын «табиғи теңсіздік». Екінші мәселе – қоғамның ішінде пайда болатын жікшілдік, «жасанды теңсіздік». Ол осы қолдан жасалған теңсіздікті түсіндіруге тырысады. Руссоның оқшауланған «табиғи адамы» кедей, жағымсыз, жыртқыш болудың орнына денсаулығы мықты, бақытты да еркін болатын. Адамдардың теңсіздіктері тек қана қоғамдар қалыптасқаннан кейін пайда болды және қолдан жасалған теңсіздікті дамытты.

Руссоның теориясы бойынша, қоғам адамдар отырықшылыққа бейімделе бастаған соң және үй салып бастағаннан кейін пайда болған. Бұл кейін отбасылар және көршілер арасындағы қарым-қатынастарды орнатты. Осымен бір шамада қарым-қатынас тілі де дамыды. Руссоның «қалыптасқан қоғамы» (*societe naissante*) алтын дәуір болды, бірақ ол адамзат үшін ұзаққа созылмады. Қызғаныштың және жекеменшіктің пайда болуы байлық жинауға итермеледі, ол кейін өзара келіспеушіліктерге ұласты. Өркениет немесе «азаматтық қоғам» осылайша теңсіздіктің артуына жағдай жасады. Тағы бір айтатыны, бұл жолдан бас тартып, кері оралу мүмкін емес еді. Руссоның түсінігінде азаматтық қоғам өзін-өзі жоя алмайды. Ол тек әділетті заңдарды қабылдап, кейбір жойылып кеткен табиғи теңдікті қайта қалпына келтіре алатын. Табиғи теңдікті қайта қалпына келтіру сол кездегі үкіметтің ең негізгі мақсаты болатын, бірақ еуропалық үкіметтің басым бөлігі ол мақсатты жүзеге асыруға құлықты емес еді. Оның пікірінше, тағы қоғамдар алтын дәуірдің кейбір қасиеттерін сақтап қалған, сол үшін Руссо Африка мен Американың тағы қоғамдарына құрметпен қарады.

Ертеректегі «табиғи заңдармен» бірге Руссоның қарапайым, эгалитарлық қоғамы Америка мен Франция республикасын қалыптастыруға көмектесті. Бұл идеяландыру үрдісі британдық, әсіресе шотландтық философтардың бірнеше буынына ықпал етті.

Адам Смит Руссоның ең негізгі екі мәселесіне шешім табуға тырысты: тілдің пайда болуы (Смит 1970 [1776]) және жекеменшіктің дамуының маңызы (1981 [1776]). Адам Фергюсон (1966 [1767]) америкалық қоғамдарды жемқорлықтан ада болғаны үшін ұлықтап, басқа құрлықтарда өмір сүретін «тағылардың» өміріне үлкен қызығушылықпен қарады. Шындығында, Эдинбург жазығындағы «үлде мен бүлдеге оранған» азаматтар оны гәлик тілінде сөйлейтін жоғары мәртебелі мырза немесе жергілікті «игі мінезді тағы адам» ретінде көретін.

2. Антропологиялық дәстүрдің алғышарттары

Мен XVIII ғасырдағы қиялдан құрастырылған «игі мінезді тағы адам» туралы идеядан «мұраға» өзіміз ойлағаннан көбірек дүние алдық деп ойлаймын. «Алғашқы қауымдық» пен «алғашқы қауымдық емес» қоғамдардың айырмашылығына басты назар аударатын (эволюциялық көзқарастар секілді) антропологиялық теорияларда игі мінезді тағы адам келбеті алғашқы қауымдағы «табиғаттың» келбеті ретінде сақталды. Қоғамды бұндай жолмен бөліп қарамайтын теорияларда (релятивизм сияқтылар) игі мінезді тағы адам барлық мәдениеттердің түбірінде жатқан ортақ адамгершіліктің көрінісі ретінде сақталды.

Социологиялық және антропологиялық мектептер

Жабайы балалар, Оранг Утанг және игі мінезді тағы адаммен байланысты романтикалық сұрақтардан алшақ дамып, социологиялық дәстүрді қалыптастырғандар Монтескье, Сен-Симон және Контелер болатын. Осылармен қатар шотландтық ағартушылардың келесі буыны нәсілдер арасындағы биологиялық байланыс туралы қызу пікірталас жүргізді. Екі аталған пікірталастың белгілері кейін XIX–XX ғасырдағы антропологияда көрініс тапты.

Социологиялық мектеп

Барон Монтескьенің *Парсы хаттары* (1964 [1721]) – француз қоғамына сын айтқан, ойдан шығарылған екі парсы саяхатшысының сапардағы жазбалары. Бұл кітап тек қана этнографияның негізін қалаған жоқ, сонымен бірге рефлексивизмнің де негізін салды (10-тарауды қараңыз). Алайда Монтескьенің *Spirit of the Laws* (Заң рухы туралы) (1989 [1748]) деп аталатын биліктің формалары жайлы, адамдардың жүріс-тұрысы, климаттың қоғамға ықпалы жайлы әлем елдерінен жиналған шыннайы этнографиялық мысалдарды талдайтын осы еңбегі әлдеқайда маңызды.

Оның зерттеу идеясындағы ең басты сұрақ – «жалпы рух» (*esprit général*). Оның ойынша, «жалпы рух» – қарастырылатын қай мәдениеттің болмасын іргелі бастамасы. «Тағыларды басқаратын табиғат пен климат; қытайлықтарды әдептілік басқарады; жапондықтарды заң езгіге салады; ертеректе Лаконидағы салт-дәстүрлер адамдардың мінез-құлқын айқындады; римдіктердің мінезі билік бекіткен заңдар бойынша және ежелгі салт-дәстүрлер талаптарына сай қалыптасты» (1989 [1748]: 310).

Леви-Стросс Руссоны әлеуметтік ғылымдардың негізін салушы деп атаған болса, Рэдклиф-Браун Монтескьені аса жоғары бағалады. Кейінгі структуралистер мен құрылымды-функционалистердің мектептері көбіне Руссоның рационалдылығын, ал Монтескьенің эмпиризмін қолдайды.

XIX ғасырдың соңында Сен-Симон Клод Анри де Рувруа және оның жолын қуған Огюст Конт Монтескьенің әлеуметтік ғылымдарды физика, химия және биология ғылымдарын ескере отырып зерттеуді мақсат ететін түсініктерін дамытты. Сен-Симон өте нашар әрі аз жазды. Алайда оның еңбектерінде, әсіресе оның әлеуметтік ғылымдарға арнап жазған дәрістерінде (1869 [1939]: 166-208) *sociologie*

деп атаған пәнінің пайда болғанын көреміз. Ұсынылған социологиялық тармақ Монтескьенің, Сен-Симонның және басқа да француз ғалымдарының идеяларынан тұрды. Ол кейінірек қоғамның эволюционистік және антропологиялық мектебі деген атпен белгілі болатын бағыттың негізін қалады.

Социологияның, сондай-ақ басқа барлық әлеуметтік ғылымдардың бастауы XVIII ғасырда моральдық философия деген атпен белгілі болған ғылымнан басталды. Қазіргі биология XVIII ғасырдағы табиғат тарихы (кейінірек солай аталатын болды) ғылымының зерттеулерінің нәтижесінде пайда болды. Социология Конттың жаңа ғылымға әдейілеп берген атауын қабылдап қалыптасты. Ол социологияның әдіс-тәсілдері биологиядағы әдістермен бірдей екенін анық көрген еді. Социологияның даму үрдісі Контқа дейінгі және Конт пен оның жолын ұстанушылардың ізі арқылы түсінікті, ал антропология мен этнологияның дәл осындай бірізді даму жолы жоқ. Антропологиялық идеялар пән ретінде қалыптаспай тұрғанда-ақ, пәнге атау ретінде қолданылмай тұрып-ақ бар еді. Бірінші тараудан ескерткеніміздей, «антропология» мен «этнология» атау ретінде жеке қолданылды, бірақ кейін әлеуметтік антропологиядағы білдіретін ұғымдарынан мүлдем басқа мағына беретін еді.

Полигенезис және моногенезис

Әдетте XIX ғасырдың бас кезін антропология тарихшылары аса маңызды емес кезең деп айтады. XVIII ғасырдағы Ағартушылық дәуірін антропологияның гүлденген кезеңі деп қарастырушылар XIX ғасырды артқа шегініс кезеңі ретінде қабылдайды. Антропология XIX ғасырдан басталады деп тұжырым жасаушылар осы ғасырдың бас кезін антропологиялық негізгі принциптері қабылданған кез деп санайды. Бұл екі көзқарастың да негізі бар. Алайда, бізге мәлім, антропология моногенезис идеясын қабылдауға тікелей тәуелді болды, өйткені моногенезистер мен олардың қарсыластарының арасындағы қайшылық антропологияның пән ретінде бөлініп шығуының бірінші белгісі еді. Моногенезис – «шығу тегі бір», полигенезис – «шығу тегі әртүрлі» дегенді білдіреді. Джеймс Коулс Причард, Томас Ходжкин және Фауэлл Бакстон сиқты моногенезистер адамзат бір негізден тараған деп санайды, ал олардың қарсыластары Роберт Нокс пен Джеймс Хант болса, адамзаттың шығу тегі әртүрлі, «нәсілдер» мұның дәлелі деген дау айтады.

Бүгінгі антропология барлық адамзат биологиялық және психологиялық тұрғыдан «бірдей» деген ойды ұстанады. Монтескье де осындай көзқараста еді. Ол мәдениеттерді өзгеше ететін биология немесе ақыл-ой қабілеті емес, климат деген уәж айтатын. XIX ғасырдың бас кезінде осындай моногенезистік немесе эволюционистік көзқарас саяси либералды, ал кейбір орталарда тым радикалды көзқарас ретінде қабылданды. Мәдени эволюция теориялары және кейінгі XX ғасырдағы антирасистік релятивистік теориялар (7-тарауда қарастырылады) адам биологиясы және ақыл-ойы бірдей деген пікірді негізге алды. XIX ғасырда еуропалықтар мен америкалықтар басқа нәсілдерден өздерін жоғары

2. Антропологиялық дәстүрдің алғышарттары

санап, қоғам сатылардан өту арқылы дамыды деген сенімде болды. Сондықтан олар «төмен» нәсілдерді зерттеу өздерінің даму жолын, ерте кезеңдерін анықтап береді деп дәлелдеді. Бірақ XIX ғасырдың полигенезистері мұндай сенімде болған жоқ. Сондықтан бүгінде мәлім болғандай, полигинистерді антропологияны ойлап тапқан жоқ және ойлап шығаруы мүмкін де емес еді деп айта аламыз.

Осы арада біз идеялар тарихынан ауытқып, пайда бола бастаған пән саясатына көшеміз. Моногенезистік топтар екі ұйымда шоғырланған болатын: 1837 жылы құрылған Аборигендерді қорғау ұйымы (АҚҰ) және 1843 жылы құрылған (Стокинкті қараңыз, 1971) Лондон этнология ұйымы (ЛЭҰ). Біріншісі – адам құқықтарын қорғайтын ұйым болатын, ал екіншісі – оның ғылыми тармағынан бөлініп шықты. Олардың жетекшілерінің басым бөлігі квакерстер еді. Ол кездері тек ағылшын шіркеулерінің мүшелері ғана ағылшын университеттеріне бара алатын, сондықтан университетке барғысы келген квакерстер университеттен тыс жерлерде білім алды. Причард (әуелі квакер, кейін англикан болды) және Ходжкин Единбург университетіне барды, ал Бакстон Дублиндегі Тринити колледжінде білім алды. Нәтижесінде, Причард пен Ходжкин антропологиялық идеялары Монтескьенің көзқарастарын меңгерген шотланд ағарту дәуірінің соңғы өкілінің бірі Дугалд Спенсердің көзқарастарын игеріп шықты. Олар моногенезистік идеяның шырағын өшірмей, полигенезистер басым болған қараңғы дәуірде де қорғап шықты. Причард та, Ходжкин мен Бакстон да дәрігер еді. Олар адам сипатына және табиғатына деген сенімдерін бар ынтасымен қорғап, таратып жүрді. Адам сипатына қатысты сенімдерін АҚҰ арқылы жетілдіріп, ЛЭҰ-дегі зерттеулері арқылы адамзаттың табиғи бірдейлігін, адамзатты ғылыми тұрғыдан түсінудің негізін салды.

Ходжкин Францияда этнологияның негізін салуға үлес қосты. Дегенмен ол бұл елде патология бойынша жазған еңбегі арқылы көбірек танымал болған. Ал Бакстон Африкадағы Британ отарындағы жергілікті тұрғындардың өмір сүру жағдайын жақсартуға атсалысқан, парламентті реформациялаған парламент мүшесі ретінде өте танымал еді.

Полигенезистердің алғашқы уақыттардағы жетекшісі Роберт Нокс анатом болатын. Ол бейіттерді тонап аты шыққан, кейін кісі өлтірушілерге айналған эдинбургтік Уильям Бьерк пен Уильям Хэйрдің қолынан қаза тапқан адамдардың мүрделерін зерттеу ісімен атағы шыққан. Өзінің *Races of Men: A Fragment* («Адам нәсілдері: үзінді») (Нокс, 1850) деп аталатын еңбегінде ол адамзаттың әр нәсілі әр түрге жатады және шығу тектері де әртүрлі деп жазады.

Причард болса *Researches into the Physical History of Man* (Адамның физикалық тарихын зерттеу) (мысалы, 1973 [1813] жылғы нұсқасын қараңыз) атты еңбегінің түрлі басылымдарында моногенезистік көзқарасты ұсынады. Оның еңбегі бес рет толықтырылып жазылып және ұзақ уақыт бойы алғашқы эволюционистік трактат ретінде белгілі болды. Причард өзі қарастырған нәсіл мүшелерінің ақыл-ойы, қабілеті өздерінікімен бірдей екеніне сенген жоқ, бірақ ол «төмен» нәсілдің «жетіле» алатын қабілетке ие екеніне сенді. Бүгінде бұл көзқарас дұрыс сияқты

қабылданғанымен, антропологияның қалыптасуының бастапқы қараңғы кезінде бұл ұстаным либерализмге қарсы пікір болып саналатын.

Сол кездегі полигенезистер адамзат топтары арасындағы айырмашылықтарды зерттеді. Олар өздерін «антропологистер» деп атады, ал адамның түрлерін зерттеуді басты нысана ретінде алмаған моногенезистер тобы өздерін «этнологистер» деп атады. Олардың өзара күресі пәннің негізін қалауға ықпал етті. Егер біз тек жеңімпаз моногенезистерді ғана есте сақтап, олардың өзара күресін жадымыздан шығарсақ, осы күрес пәннің негізін салды деген дәлелді теріске шығарған болар едік. Сондай-ақ біз осы пән барлық нәсілге тән адам табиғатының бірлігін және адамдар арасындағы мәдени айырмашылықтарды да зерттейтіндігін есімізде ұстауымыз керек.

Қорытынды түйін

Антропологияның басталған уақытын дәл айту мүмкін емес, бірақ антропологиялық идеялар антропология пәні қалыптаспай тұрып-ақ пайда болған. Мұнда XVII–XVIII ғасырларда айқындалған табиғат заңдары мен әлеуметтік келісім түсініктері үлкен мәнге ие болды. Бұл идеяларды кейінірек көптеген ғалымдар ескермегенмен, олар табиғат пен қоғам туралы пікірталастың бастауы болған еді.

XVIII ғасыр антропологтары жабайы балалар, «Оранг Утанг» және «тағылық өмір» мәселелерімен айналысты. Бізге мәлім, ол кезде әлі этнография қалыптаспаған болатын. Қазір Монтескье мен Руссоның екеуі де әлеуметтік ғылымдардың негізін салушы ретінде белгілі. Ал Монтескьенің антропологиялық мектептің ұғымдарына байланысты пікірлері социологиялық мектепті дамытты.

Антропологияның негізі қалануына байланысты айтылатын тағы бір пікір бар. Ол антропология XIX ғасырдың бас кезіндегі полигенезистер мен моногенезистердің пікірталасынан туындаған деген көзқарас еді. Бүгінгі антропология адамзаттың барлығы бір түрден шыққан деген моногенезистік пікірді ұстанады.

Қосымша әдебиеттер:

Слоткиннің *Readings in Early Anthropology* (Алғашқы антропологияға байланысты жазбалар, 1965) кітабында түпнұсқалардан жиналған үзінділер топтамасын оқи аласыздар. Ал Адамның *Philosophical Roots of Anthropology* (Антропологияның философиялық тамыры, 1998) алдыңғы кітапта сөз болған мәселелерге тереңірек талдау берілген. Табиғат заңдылықтарына арналған классикалық еңбек – Гиркенің *Law and the Theory of Society* (Табиғат заңдылықтары жән қоғамдар теориясы, 1934) кітабы.

Мен *Orang Utang and the definition of Man* («Оранг Утанг және Адам сөзінің анықтамасы», Бернард 1995) атты мақаламда Кеймс пен Монбоддо арасындағы пікірталасқа толығырақ тоқталамын. Сонымен бірге Берридің *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (Шотландтық ағартушылық дәуірдің теориясы, 1997) еңбегін және Корбей мен Зюниссонның *Ape, Man, Ape-man* (Маймыл, адам, маймыл адам, 1995) еңбегін де қараңыз. Аталған кезең жайлы білгіңіз келсе, Йолтонның *Blackwell Companion*

2. Антропологиялық дәстүрдің алғышарттары

to the Enlightenment (Ағартушылық дәуірі жайлы жазылған Блекуэлл баспасының анықтамалығы, 1991) да пайдалы болады. Дэйчес, Джонс пен Джонстың *A Hotbed of Genius* (Данышпандар ошағы, 1986) жұмысын да қараңыз.

Лэвиннің *Visions of the Sociological Tradition* (Социологиялық мектепке кіріспе, 1995) кітабында социология және жалпы әлеуметтік теория туралы тамаша жазылған. Ол қолыңыздағы осы кітаптың көзқарасына ұқсас пайымда жазылған. Бірақ ол ұлттық салт-дәстүрлерді басты назарға алады.

Стокингтің *What's in a name?* (Атта тұрған не бар? 1991) деп аталатын мақаласы Корольдік антропологиялық институттағы моногенезистер мен полигенезистер арасында болған пікірталастуралыбаяндайды. Стокингтің 1973 жылы басылып шыққан Причардтың *Researches into Physical History of Man* (Адамның физикалық тарихын зерттеу) кітабына жазылған кіріспе сөзін де қараңыз.

3. АНТРОПОЛОГИЯДАҒЫ ЭВОЛЮЦИЯ ТЕОРИЯСЫ

1860 жылдары Британияда эволюциялық антропология «этнология» деген атпен жеке ғылым ретінде қалыптасты. Археология да сол кезде жеке ғылым болып бөлініп шықты. Әсіресе Денмаркта археология ерте қалыптасты.

1836 жылдан бастап Кристиан Юргенсен Томсен, Свен Нильссон және басқалар (мысалы, Триггерді қараңыз, 1989: 73-86) жүйелі түрде үш дәуір теориясын (тас ғасыры, қола дәуірі және темір дәуірі) тарата бастады. Алайда британдық антропология бұл бастамадан да, биологиядағы эволюциялық идеялардан да басталған жоқ. Британдық антропология қазіргі заманғы «тағылар» немесе «алғашқы қоғамдар» мен викториандық Англия арасындағы байланыс төңірегіндегі пікірталас басталды.

Бұл тарау биологиялық және антропологиялық мектептердің ортақ тұстары мен айырмашылықтарын талдайды. Осы тарауда XIX ғасырдың орта кезіндегі Британияда эволюциялық теорияның күрт дамуы туралы жазылады. Функционализм мен релятивизмге дейінгі адамзат қоғамын түсінудегі басты парадигма болған эволюциялық теорияның жылдам дамуы баяндалады. Сонымен бірге бұл бөлімде, әсіресе Америкада XX ғасырда эволюциялық көзқарасқа қайта оралу жайы және XX ғасырдың соңына қарай эволюциялық идеялардың кеңінен таралуы қамтылған.

Эволюционистік көзқараста ең негізгі үлкен төрт тармақ бар: біртүзбекті, әмбебап, көптізбекті және неodarвинизм. Алғашқы үшеуі сатылық тұрғыда зерттеу көзқарасынан туындаған. Олардың атауларын көптізбекті эволюционизмді ұстанушы Джулиан Стьюарт (1955 [1953]: 11-29) енгізген. Неodarвинизм идеясы түрлі ғылымда байқала бастады. Ол 1970 жылдардағы социобиологияда, кейінгі уақыттардағы символикалық мәдениеттің шығу тегі бойынша зерттеулерде қолданыста болды.

Биологиялық және антропологиялық мектептер

Орта ғасырдың энциклопедистері ғаламды жоғарыдан төменге қарай жіктеді: Құдайдан періштеге, періштеден адамға; адамнан маймылға, маймылдан құрттарға; жануарлардан өсімдіктерге. Олар барлық ғалам бір жүйемен реттелген дегенге сенді және олар осы жүйелілікті барлық жаратылысты біріктіріп тұрған «Жаратылыстың ұлы тізбегінде» жазылған принциптерге сай құрап шығаруға болады деп білді.

Бұл термин XVIII ғасырда кең қолданылды және қазіргі эволюция теориясын сол ұғымның жетілдірілген түрі деуге болады (Лавджойды қараңыз, 1936).

Алайда Жаратылыстың ұлы тізбегі мен эволюция теориясы арасында маңызды айырмашылық бар. Біріншіден, «эволюция» ұғымы – уақыттық-кеңістіктік

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

аспектілерді қамтиды: барлық нәрселер уақыт өте өзгереді немесе дамиды. Екіншіден, классикалық Жаратылыстың ұлы тізбегінде түрлер белгіленген, өзгермейтін пішінде болады деген сенімге негізделсе, эволюция теориясы түрлер биологиялық тұрғыда мутациялық өзгеріске түсе алады деген сенімге негізделді. Төменгі түрлер жоғарғы түрлерге айналып дамиды.

Әлеуметтік эволюция мен биологиялық эволюцияның ортақ тұстары бар. Қазіргі уақытта көзі ашық адамдардың қай-қайсысы болса да, басқа мәдениеттермен таныспай жатып, биологиядағы эволюцияны оқитыны белгілі. Алайда әлеуметтік эволюцияға *жай* осы қырынан ғана қарау тарихи оқиға барысын өзгертумен тепе-тең болар еді. Зиялы қауым арасында «прогресс» ұғымының кеңінен мойындалуы бізге белгілі эволюция теориясы қалыптаспай тұрып орныққан болатын. XVIII ғасырдың ойшылдары адамзат прогресі туралы идеяны адамзат биологиялық мутацияға ұшырай алады деген сенім аясында қабылдады. Тек XIX ғасырдың соңында ғана қазіргі әлеуметтік эволюция ұғымы «өзара күрес» немесе «ең мықты өмір сүреді» деген идеялармен байланыстырыла бастады.

Жаратылыстың ұлы тізбегі мен эволюционизмнің арасындағы айырмашылықты нақты айту оңай емес. Биологиялық өзгерістер механизміне қатысты сенімдер әртүрлі еді. Антиэволюционист Линней гибридтелу жүйесіне сенді. Оның сенімінде гибридтер үнемі жаңа түрлер шығарып отырады және солайша жаңа класс пайда болады.

Жорж-Луи Леклерк де Бюффон өзінің қырық төрт томдық *Histoire naturelle* (Жаратылыс тарихы, 1749–1804) еңбегін жазу барысында бастапқы пікірін өзгертеді. Алғашында ол сан алуан биологиялық түрлердің шығу тегінің қандай да болмасын байланысын жоққа шығарып, кейін дегенеративистік немесе антиэволюциялық көзқарасқа ауысты. Ол жануарлардың бастапқы шағын таза түрінен қазіргі алуан түрлер қалыптасты деген пікірде болды.

Жан Батист Ламарк (1914 [1809]) *Philosophie zoologique* (Зоология философиясында) әр буын бұрынғысынан күрделірек жаңа түрлерді туындату арқылы дамиды, бірақ бастапқы түрлер биология қатарындағы кез келген бір буынға келгенде, қайта туып отырады деген. Оның ойынша, ертедегі амебалар дамып, медузаға айналған. Кейін олар балыққа, кесірткелерге, содан кейін сүтқоректілерге айналған. Сонымен бірге соңғы уақытта пайда болған амебалар медузаға және балықтарға айналған, бірақ әлі кесірткеге немесе сүтқоректілерге айналып үлгермеген. Одан берірек пайда болған амебалар медузаға айналады, бірақ әзір балыққа айналмайды.

Ламарк органдардың жетілуі немесе жойылуы олардың қолданылуына немесе қолданылмауына байланысты деп сенді. Сонымен бірге ол бір адамның бойына тән мінез де оның ұрпақтарына берілуі мүмкін деген ойды ұсынды. Мәселен, егер қыз бала кішкентай кезінде сурет салуды үйренсе, оның осы таланты ұрпағына бала жатырда жатқан кезде беріледі. Шынын айтқанда, Ламаркта эволюция идеясы болды, бірақ ол оның механизмдерін дұрыс түсінбеді.

Чарльз Дарвин (1895) Ламарктың идеясын теріске шығарды. Ол: «Эволюция біз генетикалық ерекшелік деп атап жүрген ерекшеліктердің берілуі арқылы іске асады» – деді. Кездейсоқ мутация түрлердің көбеюіне алып келеді және

қай түрге орта жайлы болса, сол түр жылдамырақ көбейеді. Альфред Рассел Уоллес (ол да осындай қорытындыға келген) сияқты Дарвин де эволюциялық механизмді «жыныстық селекция» деп атады. Тек қана келесі ұрпағын өрбіте алатын түрлер ғана аман қалып, өздерінің гендерін келесі буынға бере алатын болғандықтан, түрлердің аман қалуына мүмкіндік беретін мутация жиірек болады. Оқшаулану көбірек өзгеріс тудырады және жаңа түрдің пайда болуына әкеледі. Дарвиннің идеялары барынша танымал болған кезде Батыс қоғамында кеңінен қолданысқа енді. Батыста ол православты христиандыққа төнген қауіп секілді көрінді. Дегенмен дарвиндік идеялардың әлеуметтік ғылымдарға ықпалы орасан болды (Куперді қараңыз, 1994).

Алайда эволюционистік антропологияның дамуы тек дарвиндік теорияның жетілуімен іске асты деп қарастыру қате болар еді. Антропологиядағы эволюция теориясы Дарвинге дейін де болған. Дарвин өзінің «антропологиялық» (ол «этнологиялық» деген сөзді қолдануды дұрыс санаған) *The Descent of Man* (Адамның шығу тегі) еңбегін 1871 жылы Льюис Генри мен Эдуард Бернетт Тайлордың да маңызды жұмысы жарыққа шыққан жылы шығарды. Айта кетерлік жайт, Ламарктың биологияда мойындалмаған теориясы сатылай, біртіндеп немесе әмбебап және мәдени эволюцияны түсіндіруде Дарвиндікіне қарағанда әлдеқайда ойға қонымды. Ламарктың айтуы бойынша, биологиялық ерекшеліктер жатырда жатқанда берілмесе де, жаңадан ойлап шығарылған мәдени ерекшеліктер өте жылдам бір адамнан екінші адамға берілуі мүмкін. Жаңа мәдени ерекшеліктер бұрынғы әлеуметтік қатынастарды өзгерте алатын қасиетке ие. Осы процесс жалғасқан кезде қоғамдар күрделене түседі.

Біртіндеп эволюционизм

Біртіндеп эволюционизм ұғымы бойынша эволюцияның бір басым (доминант) тізбегі болады. Басқаша айтқанда, барлық қоғам бірдей даму сатысынан өтеді. Қоғамдар түрлі жылдамдықпен дамитын болғандықтан, баяу дамитын қоғамдар жылдам дамитын қоғамдарға қарағанда, «төменірек» деңгейде болады. Әрине, бұл теориядан әлеуметтік институттар «даму» немесе «жетілу» сөзін қолдану арқылы ненің дамуын айтады деген орынды сұрақ туындайды. Бұл сұраққа әрбір біртіндеп эволюционистер әрқалай жауап береді: материалдық мәдениет, күнкөріс жолдары, туыстық құрылым, діни сенімдер, т.б.

Бірақ, жалпы алғанда, біртіндеп эволюционистер аталған құбылыстар өзара байланысты деген оймен келісетін. Сондықтан да егер күнкөріс түрі өзгерген жағдайда ол туыстық құрылымда, діни сенімдерде және діни жоралғыларда және тағы басқаларында эволюциялық өзгерістің болуына әкеледі.

Мэн, Лаббок және Морган

Біртіндеп эволюция идеясын XIX ғасырдың басында моногенезистік теорияшылдар қалыптастырды. Оның ең шарықтаған кезеңі – антропологиялық ойдың

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

орталық идеясына айналған уақыты, XIX ғасырдың соңы болатын. Ең бірінші маңызды пікірталас тудырған мәселе – *отбасы мен әлеуметтік келісімді* өзара салыстыру болды. Оның нәтижесі антропологиялық пікірталас тақырыбы болған негізгі туыстық теориясына алып келді.

Әлеуметтік келісім теориясы 200 жылдай заңнамалық ойдың негізгі діңгегі ретінде белгілі болды. Кейін, 1861 жылы, шотландтық Генри Мэн бұл идеяға қарсы шықты. Ол бұл теорияны қолдан жасалғаны және кемшілігі бар заңнамалық фикция болғаны үшін сынға алды. Рим заңы жайлы біліміне сүйене отырып (оны өте ежелгі заңдар жинағы деп білгендіктен), Мэн қоғам отбасынан және отбасылардан тұратын туыс топтардан қалыптасады деді. Антропологиялық қауымдастық тарапынан аса көп қарсылықтың болмауына байланысты отбасы және туыстық идеясы оңай жеңіске жетті. Алайда бұл отбасы мен шежіре жүргізу жүйесі, ол жүйелердің «ежелгі промискуитетпен» байланысы туралы, «жекеменшік» идеясы туралы, тотемизм және инцестке тыйым салу туралы қызу пікірталастардың тууына әкелді (Куперді қараңыз, 1988).

Мэннің кітабынан соң, шамамен он жылдан кейін, Атлант мұхитының екінші шетіндегі, кейде саясаткер деп аталатын екі антрополог пікірлерімен көпшілікке танымал бола бастады. Джон Лаббок Лондон университетінде Парламенттің либерал мүшесі ретінде Қауымдар палатасында қызмет етті. Кейін Эйвбери лорды деңгейіне көтеріледі. Оның мамандығы банкир болатын. Ол «Банк демалысын» орнықтырған заң жобасымен (ол бұл жобаны «Жұмысшылар демалыс күні» деп атағаннан гөрі осы атымен атаса, консервативші қарсыластарының қолдауына ие болатынын білгендіктен атаған) ел есінде қалған. Ол антропологиядан, археологиядан және жаратылыстану ғылымдары бойынша сәтті еңбектер жазған.

Льюис Генри Морганның еңбек жолы да осыған ұқсас болды. Оның бизнестегі жетістігі саясаттағы жолымен және жаратылыстану ғылымдары бойынша жазған кітаптарымен еселене түсті. Ол теміржол магнаты және Жоғарғы Нью-Йорк республикалық штатының сенаторы болды. Оның саяси атағы Лаббоктан төмендеу болғанмен, өзі әлдеқайда ықпалды еді. Өйткені оның басты антропологиялық идеяларын кейін Карл Маркс пен Фридрих Энгельс (1972 [1884]) еңбектерінде басшылыққа алып отырды. Оның жекеменшікті эволюцияның жетекші күші ретінде қарастыруы коммунизмді қолдаушылар арасында кең танымал қылды.

1871 жылы Лоббак және Морган Англияда жолыққанда осы мәселелерді талқылады.

Морган, негізінен, екі нәрсемен ел есінде қалды. Біріншіден, ол XIX ғасырдағы елеулі далалық зерттеулер жүргізген азын-аулақ теорияшылардың бірі болды. Батыста білім алған Элли Паркер атты ирокезбен жақынырақ танысқан соң, өмірінің көп бөлігін ирокездер мен басқа жергілікті америкалық халықтарды зерттеуге арнады. Әсіресе олардың туыстық жүйелерін және дәстүрлі саяси институттарын зерттеді. Сонымен бірге жер құқығына қатысты кампанияларда солардың мүдделерін қорғайтын белсенді болды. Екіншіден, ол «туыстық жүйенің классификациясын» ашқан соң (жиен, бөлелердің барлығын апа-сіңлі, қарындас, аға, іні

деген атаулар бойынша классификациялау), әлемдегі туыстық жүйелерді түсінудің салыстырмалы моделін ойлап шығарды. Ол адамзат қоғамының ежелгі тарихын түсінуде туыстық қатынастарды түсіну маңызды рөл атқарады деп білді.

Матрилинейлік пен патрилинейлік

XIX ғасырдың көптеген ғалымдары матрилинейлік патрилинейліктен кейін келген дегенге келісетін еді, бірақ олар осы пікірге қатысты дәлелдер жайлы және не себепті біртүзбекті шежіреде бірінші бір тізбек дамып, екінші тізбектің түріне ауысуы мүмкін деген сұраққа қатысты әртүрлі пікірде болатын. Лоббак (1874 [1870]) алғашқы матрилинейліктің маңызы жайлы күмән білдірді, бірақ ол сол кездегі матрилинейлік қоғамдар да ұқсас тізбекпен дамыды деген оймен келісетін. Оның пікірінше, матрилинейлік некеге тұру толық дамымаған кезде кеңірек тараған. Ол некеге тұру қалыптасқан кезде ер адамның жекеменшігі оның апа-қарындастарының балаларына емес (матрилинейлік), өзінің балаларына қалады (патрилинейлік) деп тұжырымдады. Сонымен бірге Лоббак «тағы» қоғамдардың басым бөлігінде неке болмайтынын, оларға «әйел адамды ұлықтау» тән емес екенін және әйелдер ер адамның қарамағында болып есептелетінін атап көрсетті. Сол себепті ол сол кезде дамып келе жатқан радикалды матриархалды теорияларды қолдамады. Патрилинейлік теориясын қолдайтын Мэн (1913 [1861]) римдіктерді өте көне ұлыс деп есептеді және олардың еврейлер, гректер және тевтон халықтары сияқты патрилинейлік тізбекпен таралатынын айтты: өзіне дейінгі заң саласында жазылған жұмыстарды әрі қарай талдаудың және алыс жерлердің этнографиясын қарастырудың қажеті жоқ деп ойлады.

Алғаш матрилинейлік болған деп білетін теорияшылар патрилинейлі теорияшылармен және басқа матрилинейлі теорияшылармен қызу пікірталасқа түсіп жатты. Морган мен оның «қас жауы» Джон Фергюсон Мак-Леннан (заңгер әрі Шотландия Парламентінің заң жобасын жасаушы) екеуі, тіпті патрилинейлік төңірегіндегі пікірталасты жайына қойып, бірін-бірі сынауға көшіп кетті. Пікірталас тақырыбы матрилинейлік патрилинейліктен *не себепті* бұрын болған деген мәселе аясында еді. Мұнда Мак-Леннан (1970 [1865]) ертеде азық үшін күрес қыз нәрестелерді қасақана өлтіруге әкелді дейді.

Әйел санының аздығы полиандрияға (яғни бір әйелдің бірнеше күйеуі болуы) себеп болды. Сондықтан ежелгі қоғам мүшелері баланың әкесі кім екенін анықтай алмайтындықтан, шежірені анасы жағынан жүргізетін болған. Морган өз теориясын туыстық атауларға негіздеді. Ал Мак-Леннан туыстық атаулардың маңызы шамалы немесе мүлдем қажеті жоқ деп есептеді. Морганның қарсы уәжінің бір бөлігі диффузионистік тұрғыда болатын. Нью-Йорк штаты мен Онтарионың ирокездері (Морган олармен 1840 және 1850 жылдары жұмыс істеген) матрилинейлік шежіремен жүретінін және мүлік мұра ретінде матрилинейлік жолмен берілетінін және оларда Оңтүстік Азиядағы сияқты туыстық атау жүйесі бар екенін айтады. Сонымен бірге тілдері өзгеше болғанына қарамастан, ирокездермен көрші орналасқан Оджибуа тайпасының да туыстық

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

атаулары ұқсас екенін атап өтеді. Бұл жағдайды ол Солтүстік Американың алғашқы қоныстанушылары Азиядан келген деген пікірмен байланыстырды. Қазір бұл дерек нақты орныққанмен, ол кезде әлі де талас тудырып жүрген мәселе еді. Морган, сондай-ақ кезінде Азия халықтары матрилинейлік қатынаста болған деген ой айтады. Олардың әкені және әкенің ағасы мен інісін бір туысқандық атаумен атауы және жиен, бөлелердің бәрін аға, іні, апа, қарындас, сіңлі деп атауы бірнеше ағалы-інілердің бір әйелге үйленуінің салдары деп түсіндірді. Оның ойынша, осындай жүйеден матрилинейлік шежіре жүргізу дәстүрі қалыптасқан.

Морган туыстық атаулар консервативті болады, сондықтан олар ежелгі әлеуметтік жағдайдың көрінісін көрсетеді деп сенген. Басқаша айтқанда, ол атаулар ежелгі әлеуметтік құрылымның формасы жайлы ақпаратты сақтап қалады, өйткені қоғамда қоғам мүшелерінің атауларынан басқа нәрселер тез өзгеріске түседі. Оның сызбасы бойынша, патрилинейлік өте кеш орныққан. Ол жекеменшіктің қалыптасуына және соған байланысты мұраның әкеден балаға берілу заңының пайда болуына байланысты дамыған. Матрилинейлі ирокездер эволюцияның өтпелі кезеңін көрсетеді. Бұл тайпа патрилинейлікке жетуге әлі көп уақытты қажет ететін, бірақ «аралас қарым-қатынас» деп аталатын сатыдан көп уақыт өтіп кеткен кезеңде тұр. Аралас қатынастың ерте сатысы бірге тұрумен немесе ағалы-інілілер мен апалы-сіңлілер арасында өзара некелесумен өрбиді. Бұл өз кезегінде «ортақ отбасын» қалыптастырды. Мысалы, Гавай аралындағы дәстүрде ағалы-інілілер және олардың әйелдері немесе апалы-сіңлілер және олардың күйеулерінің бір ортақ меншікке ие болуы қалыпты жағдай. Бұл жағдайды ол, өзі Гавайда жүрген кезінде *пиналуа* деп аталатын осындай туыстық топтардың болғандығымен дәлелдейді. Бірақ бұл топта ортақ жыныстық қатынас әрекеті тоқтатылған (бұрын да болмаған болуы ықтимал). Гавай және басқа полинезийлік тілдерде туыстық атаулар жүйесі тек ата-ана мен олардың ағайындарына қатысты қолданылады. Ата-ана мен олардың ағайындарының барлығы «әке» және «ана» деп, ал бір туған ағайындар мен бөле, жиендердің барлығы да «аға», «іні», «апа», «сіңлі», «қарындас» деп аталады.

Швед заңгері Иоганн Якоб Бахофен өзінің *Das Mutterrecht* (Ана құқығының теориясы (1967 [1861]: 67-210) еңбегінде матрилинейліктің себебіне басқа түсіндірме берді. Оның теориясы бойынша, ежелгі феминистік қозғалыстар алғашында доминантты болған патрилинейлікті ысырып тастаған.

Оның айтуынша, осыдан кейін ер адамдардың билігі қайта қалпына келтірілген. Бахофен өзінің теориясына дәлел ретінде осы уақытқа дейін жеткен Құдай-аналарды (матриархалды кезеңнен) және Оңтүстік Америкада этнографиялық зерттеу арқылы табылған *кувада* (ерлердің әйелдер билігін құлатуы) дәстүрін келтіреді. Бұл француз сөзі ерлердің жүкті сияқты болып жүру дәстүрін білдіреді. Жергілікті оңтүстік америкалықтар қара күш рухтарын қашырып, жаңа туған баланы олардан сақтау үшін осылай жасайтын болған. Шындығында, Бахофен бұл жерде матрилинейлікті (шежірені әйел жақтан тарату) матриархиямен (әйелдердің билікте болуы) шатастырып тұр. Бірақ оның кезінде осы теорияны дұрыс дейтіндер

көптеп саналды. Сонымен бірге бұл теория «алғашқы қоғамдағы» революционистік, феминистік көзқарастардың туындауына алғышарт болды.

Бұл тартыстардың барлығы біртүзбекті эволюция *аясында* қарастырылғанын есте сақтағанымыз жөн. Аталған талас-тартыстарда мәдени айырмашылықтарға аса мән берілмеді. Біртүзбекті эволюционистер үшін мәдени айырмашылық тек қана ғаламат эволюциялық кестенің ішіндегі бір сатының көрінісі ретінде қабылданды. Мүмкін, бұл осы саладағы ізденушілердің дені заңгер болғанымен де байланысты шығар. Жұмыс уақытында олар ермек үшін мүліктік мұраға байланысты ұзақ пікірталастар жүргізген болуы ықтимал. Заңгерлерге қарсы айтылған уәждің логикасы мен сұрақтың детальдарына мән беру маңыздырақ болды.

Антропологияны заң ісінен бастама алды деудің жаны бар. Өйткені табиғи заңдылық (және әлеуметтік келісім) болсын немесе Мәннің отбасы мен туыстыққа қатысты негізгі антропологиялық сұрағы бойынша пікірталастар болсын, қай-қайсысы да заңмен байланысты.

«Тотемизм теориясы»

XIX ғасырдың соңғы ширегінде туыстыққа қатысты қызығушылық аса жоғары болғанмен, мәдениеттің басқа жақтары да зерттеудің басты нысанына айналды. Солардың ішінде дінге, әсіресе *тотемизмге* зор мән берілді. «Тотемизмге» кішігірім этнографиялық экскурсия жасасақ, осы мәселе төңірегінде болған пікірталастар түсініктірек бола түседі.

Бүгінде «тотемизм» сөзі тырнақшаға алынып жазылады, өйткені бұл сөз шынымен-ақ бірегей, қайталанбас құбылысты көрсететін категорияны білдіре ме деген сұрақ туады. Қазіргі ғалымдардың көбі тотемизм сөзі әртүрлі мәдениеттегі түрлі нәрсені білдіреді дейді. Бірақ XIX ғасырдың ғалымдары тотемизмді Солтүстік және Оңтүстік Америкада, Аустралияда, Азияда, Африкада және Тынық мұхит аралдарында қоныстанған елдерде табылған әлемдік құбылыс ретінде қабылдады. Шындығында, «тотемизм» элементтері, яғни қоғамның болмысын символикалық түрде беру Еуропада да болған. Бірақ олар Аустралиядағы аборигендердікімен бірдей деңгейде емес және өзара сәйкеспейді де.

Әскердегі символизм осының анық мысалы бола алады. Мысалы, топтарды немесе атқарылатын тапсырмаларды жануарлардың аттарымен атау.

Тотем – оджибуа тілінің сөзі. Ағылшын тіліне оны 1791 жылы британдық саудагер енгізген. Бірақ тотем идеясының алғашқы толыққанды түсіндірмесін 1856 жылы миссионер методист әрі Оджибуа ұлысын басқарушы Питер Джонс берді. Кейінгі тотемдерді зерттеуші этнограф та Оджибуадан шықты (1558 жылы). Тотемге байланысты барлық ұғымдар осы екеуінен бастау алады (Леви-Стросты қараңыз, (1996 [1962])).

Оджибуа түсінігінде *тотем* сөзі *маниту* сөзіне қарама-қарсы мағынаны береді. Тотем жануарлар бейнесімен белгіленеді және патрилинейлік мәнге ие. Тотем мифологияда жиі көрініс табады. Мифология бойынша тотемдері бірдей адамдардың бір-бірімен некеге тұруына тыйым салынған.

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

Манито да жануарлар бейнесінде болады, бірақ ол топтың емес жеке адамның қорғаушы пірі ретінде ұғынылады. Ол адамға түс арқылы аян береді. Әр адам өз «манитосын» өлтіре де, азық ретінде тұтына да алмайды.

Осыған ұқсас түсініктер басқа да мәдениеттерде кездеседі. Мысалы, этнографтар Аустралиядан «тотемнің» алты түрін тапқан. Тотемнің түрлері: 1) Оджибуалық манито секілді «жеке адам» тотемдері. Бірақ олар әдетте қарапайым адамдарда емес, тек емшілерде ғана болады; 2) Оджибуалық тотемдер секілді «тайпалық тотемдер». Олар патрилинейлі немесе матрилинейлі тайпалардың таңбасы болуы мүмкін; 3) Фратриялық тотемдер. Фратриялық дегеніміз – бірнеше тайпалар тобы; 4) Моюти тотемдер. Онда қоғам не матрилинейлік немесе патрилинейлік принцип бойынша «жарты-жартыға» (французша «моюти») бөлінген; 5) Тайпа ішіндегі кішірек топтардың тотемдері. Ол топтағылар бір-бірімен некеге тұра алады және топ шығу тегіне қарай жіктеледі; 6) Жерге байланысты тотемдер. Мысалы, киелі жерлердің рухтарына байланысты тотемдер. Әр абориген қауымның екі немесе үш тотемі бар.

Әдетте Аустралияды «тотемдердің» етін жеуге болмайды және бір тотемге ие топ мүшелері бір-бірімен некелесе алмайды. Яғни олардың абстрактілі принциптері Оджибуа манитуымен және Оджибуа тотемдерімен ұқсас.

Аустралиялық «тотемизмге» байланысты этнографиялық еңбектер көбейген тұста Еуропадағы төрт қабырға ішінде қамалып отырып, кітап жазатын теоретиктер тотемнің шығу тәркіні мен психологиялық табиғатына қатысты сан түрлі жорамалдар жасады. Француз социологі Эмиль Дюркгейм (1963 [1898]) «алғашқы адамдардың» көбі қаннан қорыққандықтан өз тайпасындағы әйелдермен бірге тұрудан бас тартқан дейді. Өйткені олар тотем-Құдайларының олардың қандарында болатындығына сенген. Шотланд фольклоршылары Эндрю Лэнг пен Джеймс Фрээр адам мен оның тотемінің арасында тікелей байланыс болады деген ойын білдірді. Ал Эдуард Бернетт Тайлор тотемизмді жай ғана ата-баба рухына табынудың ерекше түрі деп есептеді.

Ғалымдардың келіспеушіліктері әртүрлі нәрсеге байланысты болғанымен де, сол кездің барлық теорияшылары тотемизм мен экзогамия арасындағы байланысқа сенді және алдымен тотемизм пайда болған, содан соң экзогамия дамыған деген пікірге бойсұнды. Қала берді ғалымдардың көпшілігі алғашқы адамдар қауымы мәселесінің жауабы осы сұрақпен байланысты деп білді. Өйткені эволюционистер аустралиялық аборигендер мәдениеті ежелгі мәдениеттің қалдықтарын көрсетеді деген ойда еді (тереңірек білу үшін Куперді қараңыз, 1988: 76–122) Бэрнард 1999). Осылайша Генри Мэн ұсынған «алғашқы мәдениеттің» мысалы болған римдіктер кейін аборигендерге ауысты.

Тотемизм теорияларының ішіндегі ең қызықтысы – Зигмунд Фрейд ұсынған теория (1960 [1913]: 140–155). Оның негізгі идеясы Ламарктікі, бірақ Дарвин мен теолог Уильям Робертсон Смиттің идеялары негізінде толықтырылған теорияларын қалыптастырды.

Фрейд өз теориясы арқылы тотемизмнің, құрбандық шалудың және инцестке тыйым салудың шығу тегін түсіндіре аламын деді. Ғалым көз алдына ерлер мен әйелдердің тобырын елестетті. Олардың ішіндегі бір ер адам билікке келеді.

Нәтижесінде, ол барлық әйелдерге ие болады, яғни өзі ғана тобырдағы барлық әйелмен қатынасқа түсе алады. Тобырдың өзге мүшелері оны Құдай ретінде ұлықтауға ара-тұра келіп тұрады, дегенмен уақыт өте жастар оны биліктен тайдырады. Олар оны өлтіріп, өздері оның апа-қарындастарымен және аналарымен бас қосады. Кейін осы жиіркенішті істеріне өздерін кінәлі санап, тотемді ойлап шығарады. Осыдан кейін билікте болған ер адам тотемді жаратылыс ретінде ел есінде сақталады. Ұрпағы оның аруағын риза қылу үшін құрбандық шалатын болды. Олар ер адамдардың өз аналарымен қосыла алатын «табиғи» мүмкіндігін тоқтату үшін инцестке тыйым салды. Осылайша, Фрейдтің көзқарасы бойынша, адам өлтіру қылмысы және инцест ұмытылған, бірақ оның нәтижесі аустралиялық аборигендердің тотемдік жүйесінде және жалпы адамзаттың санасында терең сақталып қалды. Фрейд гректердің Эдип туралы мифін және «Эдип комплексін» сол ежелгі оқиғалардың «естелігі» деп біледі.

Тайлор мен Фрээрдің «ежелгі» діндер туралы көзқарастары

Дін тақырыбына бірнеше ғалым көңіл бөлді. Солардың ішінде екеуінің ерекше орны бар. Өйткені олардың еңбектерінің сапасы өте жоғары болды. Бұлар осы салаға ерекше ықпал еткен Тайлор мен Фрээр еді. Екеуі де ұзақ өмір сүрген (Тайлор 1832–1917 жыл аралығында, ал Фрээр 1854–1941 жылдары өмір сүрген). Ондаған жыл бойы олардың еңбектері мен ел алдында сөйлеген сөздері біртүзбекті эволюционизм көзқарасын қалыптастырды. Әсіресе Фрээрдің көзқарасы жаңа қалыптасып жатқан диффузионистік, релятивистік идеяларға соққы берді. Өйткені соңғылары алдыңғы идеяларға қарсы пікірде еді.

Эдуард Тайлордың Антропологияға кіріспесі оның Солтүстік Америкаға жасаған іссапарынан соң жарық көрді. Ол Гаванадан Мексикаға қоныс аударғалы жатқан саяхатшы және өзі сияқты ағылшын квакері Генри Кристимен кездесіп, онымен бірге сапарға шығады. Осы сапарда көрген-білгенін жазып, бірінші кітабын жарыққа шығарады (Тайлор, 1861). Осы жұмысында және одан кейінгі еңбектерінде де, әсіресе *Primitive Culture* (Алғашқы қауымдық мәдениет, 1871) атты еңбегінде, мәдениет эволюциясын «Ежелгінің қалдықтары» доктринасы арқылы талдап жазады. Бұл доктринаның идеясында қазіргі мәдениетте өз қызметінен айырылған элементтер бар, бірақ олардың мәдениетте сақталуы бір кезде сол элементтердің мәдениетте маңызды болғанын көрсетеді деген ой айтылады. Мысалы, Морганның туыстық атаулары бұған жақсы мысал бола алады. Тайлордың тағы бір сүйікті мысалы киімдерге қатысты. Киім бастапқы кезде өз қызметіне сай қолданылған, бірақ Фрээрдің кезінде олар тек әдемілік, сәнге бола киілетін болды: мысалы, жакеттің беліндегі қолданылмайтын түймелер, ылғи да қайырылып тұратын жаға.

Тайлор зерттеуіндегі ең қызықты жайт – оның Лондондағы оқушыларды зерттеу әдісі. Оның ойынша, балалар әлі толық ержетпегендіктен және білімдері толық болмағандықтан, олардың бойынан алғашқы ойлау түрінің элементтерін көруге болады. Ол дін саласындағы зерттеуінде ежелгі ғұрыптар мен сенімдердің қалдықта-

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

ры астарында бастапқы мағынасы ұмытылған сенімдер түр деп айтады. Бірақ өркениетті адамның бойындағы инстинкт және примитивті ойлау жүйесі ежелдегі діни идеялардың қалай дамығанынан хабар бере алады.

Тайлордың теориясы бойынша, діннің эволюциялық сызбасы «анимизмнен» (латынның *аними* немесе *анима* деген сөзінен), яғни адамның жаны материалдық әлемнен тәуелсіз өмір сүре алады деген доктринадан тұрады. Ол адамзат қоғамында адам жаны өлімнен соң жоқ болып кетпейді деген сенім бар екенін алға тартты. Жер жүзіндегі адамдар аруақтарға құрбан шалады немесе ағаштарға, ағынға, аруағы болуы мүмкін деп ойлаған дүниелерге табынады. Тайлор ежелгі адамдарға бұл сенім аян түстер арқылы келеді, олар түсте адамдарға аруақтар келеді деп сенді. Бірте-бірте адамдар оларға сый ұсынады және кейінірек осы сынды аруақтарға, перілерге немесе Құдайларға құрбан шалатын болды. Оның ойынша, фетишизм (адамдардың өз Құдайларын материалды дүниелермен басқаруы) және тотемизм (аруақтардың жануарлар мен өсімдіктер бейнесінде болуы) анимизмнен бастау алған.

Көп жағдайда Тайлор Лоббакпен пікірлес болды. Лоббактың біртүзбекті кестесімен ХІХ ғасыр антропологтарының көбі келісетін. Онда атеизм (Құдай туралы белгілі бір идеяның жоқ болуы) фетишизмге, фетишизм табиғатқа табынуға немесе тотемизмге, тотемизм шаманизмге (Құдайлар алыста, оларға жету үшін шамандардың көмегіне жүгіну керек), шаманизм пұтқа табынушылыққа (Құдайлар адамға ұқсайды), пұтқа табынушылық теизмге ұласады (Лоббак 1874 [1870]: 119). Тайлор бұндай біртүзбекті құрылым жасаған жоқ. Мүмкін, бұл оның дінді ертеректегі сенімдердің қалдықтары, жаңа идеялармен бірге жүретін және бір уақытта пайда болатын анимизмнен тұратын күрделі құбылыс деп қарағанынан болар. Сондықтан да Тайлордың қосқан үлесінің салмағы аздау болды. Сондықтан ол қазір эволюционистік көзқарасымен жетістікке жеткен ғалым, бірақ біртүзбекті эволюционизм парадигмасына қатысты пікір білдірмеген ғалым ретінде белгілі.

Классик ізденуші Джеймс Фрэзер Кембридждегі Тринити колледжінің ғылыми қауымдастығының мүшесі болды. Ливерпуль университеті оған 1907 жылы Әлеуметтік антропология профессоры деген атақ берді. Бірақ ол бұл дәрежені жай атақ ретінде қабылдап, осы атақ бойынша айлық алудан бас тартқан. Мінезі ұяң болғандықтан, дәріс беруді аса ұната қоймаған. Тек өзінің көп томды, ықпалды және көп оқылатын еңбектеріне жақсы қаламақы алып отыруды қанағат тұтқан. Оның *Golden Bough* («Алтын діңгек») деп аталатын еңбегі антропологиядағы ең танымал еңбек болып саналады. Бұл – түрлі саланың бірнеше буын зиялылары арасында ең көп оқылатын кітаптардың бірі (жас Бронислав Малиновский математик болған кезінде өзінің ағылшын тілін жетілдіру үшін осы кітапты оқыған).

Бір қарағанда, кітап ежелгі италиялық дінбасы патшаның және оның ұрпақтарының құрбан шалу салтының шығу тегін және мағынасын түсіндіруге тырысады. Егер тереңірек үңілсеңіз, онда адам психикасын және қоғамдық құрылым түсіндірмесін миф пен тарихты, этнография мен талдауды біріктіріп, өлең жолдары арқылы берген. «Алтын діңгек» бірінші рет 1890 жылы жарыққа шықты және 1900 жылы 12 томға жіктеліп, қайта басылды. 1922 жылы жарыққа шыққан қысқартылған нұсқаның соңғы сөздерін келтірейін:

«Біз болашаққа көз жібермей-ақ, оны үш түрлі түсті жіптен тоқылған тоқымаға ұқсатып, көз алдымызға келтіре аламыз: қара түсті жіп – сиқыр, қызыл түсті жіп – дін, ақ түсті жіп – ғылым. Егер біз ой тоқымасын әу бастан көре алатын болғанымызда, бетінде білінер-білінбес қана діннің қызыл түсті жібі өтіп жатқанын, шахмат ретімен кезектескен ақ пен қара түсті шынайы және жалған түсініктерден тұратын құрақты көрер едік. Бірақ сіз одан ары тоқымаға мұқият зер салсаңыз, ақ пен қара түстің шахмат тақтасы секілді кезектесіп жатқанына қарамастан, оның бетіндегі дін – ең көп тоқылған қою қызыл түстің тұсында ақырындап ақ түстің көбірек байқала бастайтынын аңғарасыз. Ақ түс көбірек болған сайын тоқыма да ағара түседі» (Фрэзер 1922: 713).

Бұл жердегі ең қызықты жайт, Фрэзер мәдениеттің бір түріне (атап айтқанда, ғылымға) артықшылық беріп, оны әрі алғашқы, әрі ең өркениетті мәдениеттерге тән етіп көрсетеді. Релятивистік тұрғыдан алғанда (7-тарауды қараңыз), сиқыр алғашқы қауымдарда қолданбалы ғылым немесе технология ретінде қабылданады. Фрэзер болса, мұнда дінді алғашқы ғылымнан бастау алған деп санайды және қазіргі ғылымда сиқыр да, дін де бар деп біледі. Бұл түсінік өздерін «жаратылыстану ғалымдарымыз» деп атайтын фундаменталист христиандар мен дарвинизмнің «жалған доктринасына» көзсіз сенушілер деп білетін америкалық антропологтар арасындағы пікірталас тұрғысынан алғанда өте қызық жайт болып шығады. Екі жақ та өздерін «ғалымдармыз» деп санайды және екеуі де Фрэзердің шынайы ғылым деп сенген ғылымымен айналысамыз деген сенімде болды.

Туыстықпен болсын, дінмен болсын, не басқа мәселемен айналысқан кез келген біртүзбекті эволюционист антропологияны бүгін мен кешегі күнді байланыстыратын ғылым деп есептеді. Олар кез келген нәрсенің бастауын іздеді және оны өздерінің «тұрпайы» замандастарынан тапты. Алайда олардың әдістемесі тез арада ұмытылды, өйткені келесі буын зерттеушілері адамның шығу тегіне байланысты мәселеге тоқталмай, айналып өтіп кетті. Антиэволюционистер диффузия, қоғам қызметі және мәдени айырмашылық мәселелерімен айналысты. Біз ол мәселелерге кейінірек ораламыз. Қазір біз эволюциялық ойдың келесі сатысы – әмбебап эволюционизмге тоқталамыз. Олар дүниелердің шығу тегі мәселесімен айналыспаса да, үлкен әмбебап тарих сұрағына жауап табуға тырысты.

Әмбебап эволюционизм

Әмбебап эволюционизм ХХ ғасырдың бас кезінде, біртүзбекті эволюционизмнің догматтары әлсіреген тұста пайда болды. Әлемде этнографиялық және археологиялық дәлелдердің табылып жатқанына байланысты дүниеде бірдей, ұғынықты, біртүзбекті даму сатылары болған деген түсініктің әрі қарай жалғаса беруі мүмкін емес те еді. Сол себепті топтаудың ауқымы кеңірек жаңа, «әмбебап», классикалық түрлері: «тағылық», «варварлық» және «өркениет» (Морганның ұсынуы бойынша) пайда болды. Матрилинейлік пен патрилинейлік туралы пікірлер тексеріп көру мүмкін болмағандықтан, теріске шығарылды. Сонымен бірге әмбебап

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

эволюционистік көзқарастың алғашқы белгілерін көрсете бастаған Фрэзердің тотемизмге қатысты көптеген талдауы (әсіресе Фрэзердің 1910 жылы жазылған 4-томы) да ысырылып тасталды. Бір айта кететіні, оған әмбебап эволюционизмнің бастауында маңызды рөл атқарған, 1930 жылдары пайда болған Фрэзердің адам рухының эстетикалық және эзотерикалық табиғатына байланысты сұрақтар емес, Морганның материализмі негіз болды. Эволюционистердің жаңа буыны функционалистерге қарсы шықты. Әсіресе сол кездегі релятивстік көзқарастағы антропологтар эволюционистерді қатты сынға алды (5 және 7-тарауларды қараңыз).

Әмбебап эволюционизмнің ең танымал өкілдері – аустралиялық археолог Чайлд Вир Гордан және америкалық мәдени антрополог Лэсли Уайт. Олардың солшыл саяси көзқарастары Маркс пен Энгельсті және оларға қатты ықпал еткен Морган сынды антропологтардың теорияларын қайта қарап шығуға әкелді.

Чайлд Вир Гордон

Чайлд – аустралиялық солшыл лейбористер партиясының көрнекті өкілі болатын. Сондықтан оның көзқарастары өзі жұмыс істегісі келген аустралиялық консервативті университеттерде қолдау таппады. Ол 1921 жылы Британияға қоныс аударды. Содан кейін, 1927 жылы Эдинбургта археология қызметіне кірісуге келісім бергенге дейін бүкіл Еуропаны аралап шықты. Кейін Лондондағы Археология институтына ауысты. Өмірінің соңында Австралияға қайта оралды. Идеялары археологияда кеңінен қолдау тауып, Британияда далалық археолог және теорияшы ретінде кең танымал болды. Бұның себебі археологияның мәдени антропологияға қарағанда әмбебап эволюционизмге жақын болғанында болса керек.

Адам баласының тарихы және олардың қолданған технологиялары археологиялық қазбалар арқылы анық көрінеді. Осыған байланысты Чайлд алғашқы қауым мен тарих екеуі зерттеудің бір нысаны болуы керек, бірақ әртүрлі әдістермен зерттелуі керек деген пікірде болды. Бұл пікір сол кездегі археологтарға өте қызықты көрінді.

Чайлд көптеген еңбек жазды, бірақ солардың ішіндегі екеуі ғана ең ықпалды кітаптар ретінде танымал болды. Оның бірнеше құрлыққа кең таралған *Man Makes Himself* (Адам өзін-өзі қалыптастырады, Чайлд, 1936) деп аталатын еңбегі адамзат тарихын біртұтастықта талдайды. Оның осыған дейінгі жұмысы тек Еуропа аумағында ғана белгілі еді. Кітабында адамзат эволюциясын аңшылық пен терімшіліктің ауылшаруашылығының дамуына ықпал еткенін, одан мемлекеттердің қалыптасуына, кейін урбандық революцияға, одан «білім саласындағы революцияға» ұласқанын тізбекпен қарастырады.

What happened in History (Тарихта не болды, Чайлд 1942) кітабы алдыңғы кітаптың жалғасы ретінде жазылды, бірақ ол пессимистік сарында болатын. Дүниежүзілік соғыстың бас кезінде жазылған бұл еңбекте «Еуропа жаңа «қараңғылық дәуіріне» (бірақ уақытша болатын) бара жатыр делінген». 1957 жыл – Чайлдтың өмірден өткен жылы, оның археология мен әмбебап тарихты дербес әлеуметтік ғылымдар ретінде көру арманының орындалуына әлі ұзақ уақыт бар еді.

Лесли Уайт

Бірыңғай релятивистердің (ол кезде америкалық антропологтар релятивистер болатын) ортасында қалған жалғыз эволюционист Уайттың жағдайы Чайлдікінен әлдеқайда ауырлау еді. Ол қырық жыл бойы (1930 жылдан 1970 жылға дейін) Мичиган университетінде қызмет етті. Осы аралықта жүйелі түрде «неоэволюционист» студенттер мен әріптестерінің жаңа буынын тәрбиелеп шықты. Пуэбло халқы туралы бес этнографиялық еңбек жазды.

Уайт теориялық еңбектерімен көпшілікке белгілі болды. *The Science of Culture* (Мәдениеттану, Уайт, 1949) атты мақалалар жинағынан тұратын көптомдығында мәдениетті бірнеше бөлшектен құралған, тез өзгеріске түсетін символикалық жүйе ретінде қарастырды. Оның ойынша, мәдениеттің ең негізгі бөлігі – технология. Ол осы құбылысты зерттейтін ғылымды «культурология» деп атауды ұсынды. Зерттеу мәселесін бұлайша қою психологияның зерттеу нысанын ұрлап алумен тең болғанмен, ол психологияның дәстүрлі теориясына қарсы шығады. Өйткені ол тарихты технологияның ықпалымен өзгеріске түскен мәдени күштер жиынтығы ретінде қарастырады. Оның социологиямен байланысы да осыған ұқсас. Бұл ғылым әлеуметтік байланыстарды зерттеуге бағытталған социологияның жауап бере алмайтын кей сұрақтарына жауап бере алатын еді.

Уайт *The Evolution of Culture* (Мәдениет эволюциясы, Уайт, 1959) атты еңбегінде эволюцияны «приматтық революциядан» Римнің құлауына дейінгі аралықта қарады. Ол мәдени эволюцияның негізгі механизмі «энергия» деп есептеді. «Ертеректе энергия адамның бойында ғана болған. Кейінірек ерлер мен әйелдер энергияның басқа түрлерін басқаратын болды: от, су, жел т.с.с. Өндірістік құралдың дамуы, жануарларды қолға үйрету, өсімдіктерді қолдан өсіру, ауылшаруашылығының қарқынды дамуы – барлығы мәдени эволюцияны тездетті және эволюциялық теорияның дамуына жақсы жағдай жасады», – деді.

Уайт өмірден өткен соң, эволюционизмнің уайттық стилін студенттері жалғастырды. Маршалл Салинс (әсіресе оның алғашқы еңбектері), Эльман Сервис, Марвин Харрис және басқа да көптеген ғалымдар – Лесли Уайттың ізбасарлары саналады. Дегенмен олардың көзқарастары мәдени экологияның дамуымен Уайттікіне қарағанда тар ауқымда болды және олар көптізбекті көзқарасты ұстанды. Бір қызығы, аталған авторлар өз шығармаларында Маркс пен Энгельстің еңбектерін ерекше атап өтеді, ал Уайт болса, олар жайлы өз ізденістерінде аса көп айтпаған еді.

Көптізбекті эволюционизм және мәдени экология

Біртізбекті эволюционизмнің тұжырымдарын тексеріп көру мүмкін болмағандықтан әрі әмбебаптауға келмегендіктен (этнографиялық дәлелдер ойдан шығарылған кездері), біршама кереғар мәселелер тудырды. Біртізбекті эволюция әлемдегі барлық нәрселер бір уақытта пайда болады және бірдей өзгереді, тіпті бірдей уақытта бірдей болып өзгереді деген тұжырымға негізделді. Қатаң біртіз-

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

бекті эволюционизм бойынша жеке мәдениеттерде болатын өзгерістердің бәрінің себебі бір. Бірақ ол себептің қандай екендігі жайлы әр ғалым әртүрлі пікірде еді.

Әмбебап эволюционизмнің біртүзбекті эволюционизмнен артықшылығы шамалы болды. Өйткені ол теорияға байланысты пікірталас жүргізу қиын еді. Көпшілік технология дами келе және уақыт өте қоғамдар күрделене түседі деген оймен келісетін, бірақ оның ар жағында не жатыр дегенге тереңдеп бармайтын. Бұл ойды әрі қарай дамыту үшін әлдеқайда күрделі және қайшылыққа толы көзқарас керек еді.

Джулиан Стьюарт

Көптізбекті эволюционизмді Иллинойс университетінің ұстазы Джулиан Стьюарт ойлап шығарды. Оның бұл теорияны ойлап шығаруына себеп болған нәрсе – әмбебап эволюционизмнің бұлдыр жалпылама тұжырымдары мен біртүзбекті эволюционизмнің көп сұрақ туындататын тұжырымдарынан алыс кеткісі келуі еді. Бұл қиындықтардан құтылу үшін ол әлемнің әр түкпіріндегі аймақтарға әртүрлі технологиялық және әлеуметтік эволюция траекториясын ұсынды. Бұл траекториялар экологиялық жағдайларға тікелей тәуелді еді. Яғни технология тарихқа, шектеуші фактор қоршаған ортаға тәуелді болды. Осыған байланысты көптізбекті эволюционизм мәдени экология идеясымен тығыз байланыста дамыды. Оның биологиядағы дарвиндік көзқараспен ортақ тұстары болды. Өйткені бұнда да биологиядағы сияқты түрлерге бөлу идеясы бар еді.

Бұл теория 1955 жылдары кең танымал болған еді. Сол жылы Стьюарттың ең басты мақалалары кітап ретінде басылып шықты. Стьюарт кітабында технологиясы дамыған қоғамдарды талдауға мән бергенмен, оның Калифорниядағы Шошонитайпасын зерттеген этнографиялық жұмысы және жиып-терушілерге (осы тақырып *Theory of Culture Change* (Мәдени өзгеріс теориясы) мақаласының басым бөлігін құрайды) қатысты салыстырмалы талдауы оның еңбегін бірегей жұмысқа айналдырды.

Стьюарт кейінірек Сервис (мысалы, 1962 жылы) жиып-терушілер керек ресурстарды қолданудың ең тиімді және бірегей жолын дамытқан деген ойын білдірді. Жиып-терушілер ресурстарды тиімді түрде игеруді тек қана технология арқылы емес, сонымен бірге маусымдық көшіп-қону, территориялық бөлу және қойылған мақсатқа сай топтаса жұмыс істеу арқылы да дамытты (Бэрнарды қараңыз, 1983).

Джордж Питер Мёрдок

Дәл сол кезде осымен бір уақытта көптізбекті экологиялық көзқарас басқа әдіспен қалыптасып жатыр еді. Оны Джордж Питер Мёрдок алдымен Йель университетінде, сосын Питтсбург университетінде дамытты. Мёрдок Мәдениетаралық зерттеу бөлімінің негізін салды. Кейін ол бөлім Адам қарым-қатынастары бойынша құжаттар бөлімі деп өзгертілді. Ол осы бөлім арқылы әлемдегі мәдениеттер жөнінде ақпарат жинағысы келді. Ол мәдени ерекшеліктердің әлемдегі таралу деңгейін өзара байланыстырып, жеке немесе ұқсас

мәдениеттердің және жалпы мәдениеттің тарихи даму тоекториясын жасап шығуға ғалымдарға деректер жинауды көздеді. Оның ең жақсы кітабы *Social Structure* (Әлеуметтік құрылым, 1949) еді. Онда автор 250 қоғамның түрін осы мақсатта жинақтап берген. Бірқатар ғалымдар, атап айтсақ, Адам қарым-қатынастары жөніндегі құжаттар (Нью Хэйван, Коннектикут) бөлімінде жұмыс істеген Мэлвин Эмбер, Кэрол Эмбер және оның кейбіреңбектеріне жүгінген Кембридждегі Джэк Гуди Джордж Питер Мёрдоктың ізбасарлары болып саналады.

Сіздерге мысалмен Мёрдок ұсынған теорияны түсіндіріп берейін. Жаңа отбасын құрушылардың тұрмысында белгілі бір қалыптасқан ережелердің болғаны ғылымда Мёрдоктың еңбегінен әлдеқайда бұрын белгілі еді. Мысалы, патрилинейлі тәртіптегі қоғамдарда вирилокалды (әйел адам күйеуімен тұрады) түрде отау құрылады, матрилинейлі тәртіптегі қоғамдарда уксорилокалды (ері әйелімен тұрады) немесе вири-авункулокалды (әйел күйеуінің анасының бауырларымен тұрады) отау құрылады. Мёрдок осындай отбасы түрлері арасындағы статистикалық байланысты анықтады, басқа ерекше белгілер арқылы өзара статистикасын байланыстырды, содан кейін олардың түпкілікті себептерін табуға тырысты. Мысалы, күнкөріс көзі, туыстық атаулар сияқты мәселелерді қарады.

Мысалы, ауылшаруашылығында, негізінен, әйелдер еңбектенеді. Ондай қоғамдарда әйелдер өздерінің кәсібін және жер телімін қыздарына қалдырады. Сөйтіп, іс жүзінде матрилинейлі топ қалыптасып, матрилинейлі тәртіптің идеологиясы пайда болды. Осыдан кейін, Мёрдоктың айтуынша, «ирокез типті туыстық атау» қолданысқа енеді. Мұнда жиен апа-қарындас, сіңлі мен жиен бауырлар жеке-жеке атаулармен аталады да, ал әке жақтан болатын апа-қарындастары не оның апа-қарындастарынан туған балалардың бәрі бір туыстық атаумен аталады. Туыстық атау жүйесінің бұндай түрін «кроу типтес туыстық атау» деп атайды (аудармашыдан – кроу тайпа атауын білдіреді). Бұндай жүйенің қалыптасуына себеп – әкенің апа-қарындастарының бір шаңырақ астында тұруы.

Егер онда матрилинейлі тәртіп орныққан болса, олардың бәрі бір матрилинейлі туыстық топқа жатқызылатын еді. Шындығында, «қарға типтес туыстық атаулар» тек қана матрилинейлі тәртіп тұрақты орныққан қоғамдарға дұрыс болды да, ал басқа тәртіптегі қоғамдарға дұрыс келмейтін. Мёрдок осы ойын былай дәлелдеді: «Қоғамдағы шежіре тарату түрі ауысқанда, туыстық атаулар да өзгереді. Сол себепті біз мәдениеттің осы элементтері арасында себеп-салдарлы, эволюциялық өзара байланыс бар дей аламыз».

Неодарвинизм

Неодарвинизм – екі түрлі негізгі және бір-бірінен мүлдем өзгеше мектептердің бірігуінен тұратын көзқарас: социобиология және «революционистік» (тар ауқымдағы эволюционизмге қарама-қарсы мағынаны білдіреді) көзқарастар. Бірінші мектеп – биологияның жалғасы. Екіншісі – XIX ғасырдағы жаратылыстың шығу тегі мәселесін және тіпті XIX ғасырдағы тотемизм мен примитивті промискуитет (аудармашыдан – аралас, ретсіз неке) сұрақтарын қарастырады.

Социобиология

1970 жылдардың соңында әлеуметтік ғылымдар саласында жаңа үлкен эволюциялық мектеп қалыптаса бастады. Әсіресе бұл Америка Құрама Штаттарында қатты байқалды. Ол «социобиология» ғылымы еді. Ғылымның атауы осы ғылымның негізін қалаған Э.О. Уильсонның (1975) кітабының атауымен байланысты туған.

Э.О. Уильсон еңбегінде адамзат мәдениетін және қоғамды адамның хайуандық табиғатының нәтижесі деп қарады. Уильсон бірнеше биологиялық көзқарасқа сүйеніп, Дарвин сияқты, солардың нәтижесін «адамзатты түсінуге пайдаланды». Бірақ Дарвиннен айырмашылығы – Уильсон барлық адамзат мәдениетін бірлікте қарады. Уильсон Дарвиннің принциптерін қолдану арқылы термиттердің, бақалардың немесе қасқырлардың әлеуметтік тіршілігі секілді адамдардың да өмірін түсінуге болады деп ойлады. Антропологиялық деректерді талдай келе, соғысты – топтық таңдау, саяси құрылымның дамуын – жар таңдау, өнерді – құрал қолданудың ерекше көрінісі, ритуалды музыканы – коммуникацияның бір тармағы, этиканы өз генін басқаға беруге деген құштарлық ретінде қарастырды. Ол: «Отбасы ішіндегі немесе жамағат ішіндегі альтруизм бір гендегі жақсы жетістікке жете алмағандарды көтеру қызметін атқарады», – деп тұжырымдады.

Антрополог Робин Фокстің көзқарастарына социобиология ағымы зор ықпал етті. Оның көзқарасы өзінше қызық. Өйткені ол адамдардың туысқандық жүйесі өз бастауын жануарлар қоғамынан алады деп есептеген. Фокс (1975) адамдарға тән туысқандық жүйе адамға жатпайтын приматтардан да байқалғанын айтады. Приматтардың кей түрлері пан-буындық түрде топ ішінде қосылады, ал екінші бір түрлері тек қана «қауым-қауыммен» (түрлі топ мүшелерінің бір-бірімен қосылуы) қосылады.

Бұл пікір Клод Леви-Стросстың (1969а [1949]) құрылымдық антропологиясындағы «инцестке тыйым салу жануарлар мен адамдар арасындағы айырмашылықтың шекарасын көрсетеді» деген теориясына қарсы келеді. Тек адамдар ғана табу қоя алады. Леви-Стросстың ойынша, инцестке тыйым салу – адам табиғатының бір қыры, өйткені ол барлық қоғамда бар, бірақ ол әр мәдениетте әртүрлі болатындықтан, сол мәдениеттің болмысын көрсетеді. Леви-Стросс кей мәдениеттерде бөле-жиендердің некелесуіне тыйым салынса, кейбірінде бұл қалыпты жағдай екенін айтады.

Дегенмен бұл пікірді Фокс және аз ғана антропологтар тобы ғана қабылдады, ал кейбірі бұл пікірге қатты қарсылық білдірді. Соңғыларының ішінде эволюционистік көзқарастағы өте ықпалды екі америкалық ғалым – Марвин Харис пен Маршалл Салинс бар еді. Харис (1979: 119-40) социобиологияны «биологиялық редукационизм» деп сынға алды. Биологияның терминдерін қолданып: «генотиптер ешқашан мінез-құлықтық фенотиптің нәтижесі болып қарастырылмайды» (1979: 121) деп айтты. Тіпті ең қарапайым организмдерде үйретілген мінез-құлық – фактордың нәтижесі. Мәдениетте ген болмайды. Салинс

өзінің *The Use and Abuse of Biology* (Биологияны оң және теріс мақсатта қолдану) атты кітабында: «Ашу мен соғыс арасында, жынысқа бөліну мен бөле-жиендердің некелесуі арасында, әлеуметтік қызметі бар «өзара келісілген альтруизм» мен бейресми сыйлық алмасудың арасында жер мен көктей айырмашылық бар, – деді. «Осы жер мен көктің арасындағы биологиясыз бос қалған кеңістікте антропология жатыр», – деп ойын толықтырады.

Символикалық революция дегеніміз не?

Өткенге көз тастасақ, XVIII ғасырдағы ойшылдардың басым бөлігінің революциялық ойшылдар болғанын байқауға болады. Морганның, Маркс пен Энгельстің, әсіресе Фрейдтің тотемизмнің шығуына байланысты теориясынан және Леви-Стросстың инцестке табу қоюды мәдениеттің бастауы ретінде қарастыратын теориясынан осыны байқаймыз. Уайттың «Приматтар революциясы» да соның айқын мысалы. Алайда революционистік көзқарас жеке парадигма ретінде тек 1980 жылдары ғана алғы шепке шықты (мысалы, Каккиариді қараңыз, 1981). Бұл парадигманы, бір жағынан, эволюционистік, екінші жағынан, антиэволюционистік деуге болады (өйткені ол баяу эволюцияның орнына бір сәтте болатын өзгерісті дұрыс санайды). Оның символдық мәдениеттің шығу тегін немесе мәдени генезисті зерттейтіні негізгі ерекшелігі болып саналады. Бұл парадигма Фрейдтің «алдымен әйелдердің революциясы болған» деген ойын негізге алып, Фрейдті осы парадигманың ең басты ойшылы етіп қойды.

Антропологиялық көзқарас бастауының себебін түсіндіретін тағы бір таңғаларлық ойды британдық Крис Найт айтады. Оның ойынша, символикалық мәдениет анатомиясы әйелдердің азық орнына жыныстық қатынасты талап еткен революциясы себебінен пайда болған (мысалы, Найтты (1991); Найт, Пауэр және Уатты қараңыз (1995)

3.1-кесте. Эволюция (Мен, Морган т.б.) мен революцияның (Руссо, Фрейд, Найт т.б.) қайшылықтары

	Адамның/жануарлардың «туыстық» жүйесі	Қоғамның негізі	Ғұрыптардың дамуы
Эволюция	жалғастық бар	отбасы	сатылай өсетін кешен
Революция	жалғастық жоқ	әлеуметтік келісім	соны ғұрып, табу, тотемизм және сол сияқтыларды ойлап шығаруға негіз болатын шиеленісті жағдай

«Алғашқы тобырларда» (Фрейдше айтқанда) ерлер әйелдерді кез келген жағдайда жүкті қылып, туған сәбилерді қарауға көмек көрсетпеді. 70000 жылдай уақыт өткен соң, әйелдер, болмаса тек белгілі бір тобырдың немесе топтың

3. Антропологиядағы эволюция теориясы

Әйелдері ерлерге жыныстық қатынасқа түскісі келсе, аң аулап, азық тапсын деген шарт қояды. Әйелдер ерлермен қосылуға қарсылығын етеккірмен немесе етеккір келгендей болып, алдап жүріп көрсеткен. Олар осы амалды синхронды түрде жасайтын болған. Аң аулау мен жыныстық қатынасқа түсуге табу – айдың тууынан толғанына дейінгі аралықты қамтыған. Ал азық табу мен жыныстық қатынасқа түсу ай толғаннан жаңа ай туғанға дейінгі аралықта жүзеге асқан.

Найттың теориясы – эволюционистік теория. Өйткені ол адам баласының символға дейінгі және символ пайда болғаннан кейінгі жолының траекториясын көрсетеді. Бірақ оның негізгі мән беретін нәрсесі – кенеттен болған революция. Найттың ғұрыптық және символикалық іс-әрекеттерге көзқарасы Леви-Стросстың туыстық жүйесіне, Руссоның әлеуметтік келісімді қоғамның негізі деген көзқарасына ұқсас. Ол көптеген басқа ғұрыптарға қатысты теорияларға қарсы шығады және Фокстың адам мен жануарлардың арасындағы «туыстық» қатынас туралы сатылай өзгерісіне көзқарасын, Мен мен Морганның «Отбасы – қоғамның негізі» деген идеяларын мүлдем жоққа шығарады. Бұл парадигма қызықты болғанмен, тексеріп көру мүмкін болмағандықтан, қолдау таппады.

Қазіргі үрдістер

Сатылай өзгеріске және символикалық мәдениеттің негізі революциядан шығатынына сенетін эволюционизм ақырындап тарих қойнауына кетіп барады. Британияда әлеуметтік антропология, лингвистика, археология және адам биологиясы тоғысып, жаңа бағыттар пайда болуда. Өйткені олардың бәрінің де тақырыптары ортақ.

Бір қызығы, бұл аталған пәндер антропологияның бір бағыты ретінде қаралатын Солтүстік Америкада дербес пән ретінде қалыптасуда.

Британиядағы Тим Ингольд (мысалы, 1986: 16-129) және Жапония мен Америка Құрама Штаттарындағы экологиялық антропология саласы адамдар мен жануарлардың арасындағы айырмашылықты табуды көздейтін болса, Найт символға дейінгі және қазіргі кезде символды қолданатын адамдарды зерттейді. Алдыңғылары технологияны қолданатын қауымдардың әлеуметтік қарым-қатынасы сияқты факторларға сүйенетін болса, соңғысы мәдениет пен қоғамның көңіл күйге әсер ететін аспектілерін негіз етеді. Сөзсіз, біріншісіне анықтама беру оңай. Өз кезегінде, екіншісі өте қызықты болғанмен, оның теориясын тексеріп көру мүмкін емес және, Лесли Уайт айтпақшы, «мәдениеттің ғылыми теориясы» ретінде әрі қарай жалғасын табуы екіталай.

Қорытынды

Антропологиядағы эволюционизм археология мен биология сияқты басқа да пәндердегі эволюционизмге ұқсас. Дегенмен оның антропологиядағы формасы үш классикалық: біртізбекті, әмбебап және көптізбекті (алайда Стьюард ұсынған жіктеу бойынша жеке антропологтарды жіктеу оңай емес) түрге жіктелінуімен ерекшеленеді.

Біртізбекті эволюционизм барлық нәрсенің шығу төркіні бір деген пікірді қалыпты деп қабылдайды, мәдениеттерде заттар бір уақытта белгілі бір ретпен ойлап шығарылған және олардың барлығы бірдей даму сатысынан өтеді деп қарастырады. Көбіне археологияға тән әмбебап эволюционизм бұған қарағанда күрделірек талдау жасайды, бірақ жеке жағдайларға қарғанда кең, жалпы ауқымды дүниелерге мән береді. Көптізбекті эволюционизм тарихи дамудың жеке мәселелеріне мән береді, әсіресе экологиялық факторға ерекше ден қояды. Аталған үшеуінің ішіндегі үшіншісі – дарвиндік эволюция ұғымына ең жақыны.

Бахофен бірде былай деп жазды: «Жалпы алғанда адамзат нәсілі дамуында ешқандай секіріп немесе кенеттен дамып кету болған емес, бәрі де ақырын, сатылай өзгеріп отырған; ол көптеген сатылардан өтті, ол сатылардың әрқайсысы өзіне дейінгі және өзінен кейінгі сатының төңірегінде қарастырылады» (1967 [1861]: 98). Сатылай дамудың осындай сипаты эволюциялық антропологиядағы біртізбекті, біртізбектіден – әмбебап, әмбебаптан – көптізбекті көзқарастардың даму кезеңдерін сипаттайды. Алайда бұл Дарвиннің де, Маркстің де идеяларына қарсы (6-тарауды қараңыз). Мәдени-генезистік теориялардың жалғасуы күдік туғызады, бірақ сатылай дамуды қолдайтындар мен революционистер арасындағы пікірталас әлі де жалғасатын секілді.

Қосымша әдебиеттер

Стокингтің *Victorian Anthropology* (Викториандық антропология, 1987) және *After Tylor (Тайлордан соң, 1996а)* еңбектері сол кезеңдегі Британия антропологиясына жақсы талдау береді. Әлеуметтік тарих тақырыбында зерттеулерге байланысты Боулердің *The Invention of Progress* (Прогрестің ойлап шығарылуы, 1989) еңбегін қараңыз. Оның Дарвин туралы жазған еңбегі (Боулер, 1990) де қызықты. Ал Купердің *The Chosen Primate* (Таңдалған примат, 1994) атты Дарвин туралы еңбегі жеңіл тілмен және кең ауқымда жазылған.

Әлеуметтік антропологиядағы үш классикалық эволюциялық көзқарас жайлы Стюардтың *Theory of Culture Change* (Мәдени өзгерістің теориясы, 1955: 11-29) еңбегінде жазылған. Харистің *The Rise of Anthropological Theory* (Антропология теориясының өрлеуі, 1968) кітабы да осы тақырыпқа байланысты, бірақ ол тақырыпты сыни тұрғыдан қаузаған, сондықтан да оқырмандардың көпшілігіне ұнай бермейді.

Жалпы алғанда осы бөлімде сөз болған дереккөздердің бәрін оқысаңыз болады. Соның ішінде Тайлор (1871), Чайлд (1936; 1942), Уайт (1949;1959), Стьюард (1955) және Э.О. Уильсонның (1975) еңбектерін қарауға болады. Сонымен бірге Уильсонның *Sociobiology* (Социобиология, 1980) жұмысының қысқартылған нұсқасы да бар.

4. ДИФФУЗИОНИЗМ ЖӘНЕ МӘДЕНИ АЙМАҚТАР ТЕОРИЯЛАРЫ

Диффузионизм дегеніміз – заттардың (материалдың т.б.) бір мәдениеттен басқа мәдениетке, бір адамнан басқа адамға, бір жерден басқа жерге ауысуы. Экстремалды диффузионизмнің еш жерде жазылмаған ережесі бойынша, адам баласы қайта-қайта әлдене ойлап таба беруге қабілетсіз. Заттар тек бір рет қана ойлап шығарылады, содан кейін адамнан адамға таралады. Ол мәдениеті бай халықтардың көшіп-қонуы нәтижесінде не отырықшы елдердің бір-бірімен араласуы нәтижесінде жүзеге асады.

Ал классикалық эволюционизм, керісінше адамды өнертапқыш деп есептейді. Кез келген халық келесі буын ойлап шығара алатын нәрселерді ойлап шығаруға қабілетті, бірақ әр буынның ойлап табу жылдамдығы әртүрлі болады.

1930 жылдары, диффузионизм өз маңызын жоғалта бастаған кезде, басқа мектептерден тараған жаңа идеялар жанданды. Солардың ішіндегі ең белгілісі – «тарихи-мәдени аймақтық зерттеу» теориясы. Бұл тарау Франц Боас пен оның жолын қуушылардың бетке ұстар маңызды этнографиялық мектебіне айналды (7-тарауды қараңыз). Сонымен бірге ол, Джулиан Стьюардтың (3-тарау) еңбектері арқылы эволюционизмде және XX ғасырдың бірінші жартысында пайда болған функционалистік және құрылымдық (5 және 8-тараулар) мектептер идеясында көрініс таба бастады.

Тарихи-мәдени аймақтық зерттеу теориясы – диффузияға баса мән берудің нәтижесінде өсіп шыққан мектеп. Бұл тарауда біз осы мектептің қалай пайда болғанын қарастырамыз.

Диффузионизмнің пайда болуы: филология, Мюллер және Бастиан

Диффузионизм XVIII ғасырдағы филологиялық мектептен бастау алады. Ал филологиялық мектеп барлық үндіеуропалық тілдердің арасында өзара тарихи байланыс бар деген көзқарасты ұстанатын.

Филологиялық мектеп: диффузионистерге дейінгі диффузионизм

1787 жылы ағылшын шығыстанушысы және адвокат Уильям Джонс Үндістанда сот қызметін атқарып жүрген кезде санскрит, грек және латын тілдерінің арасында өзара ұқсастық бар екенін анықтады.

XIX ғасырдың бас кезінде пруссиялық дипломат, саяхатшы Александр фон Гумбольдттің інісі Вильгельм фон Гумбольдт үндіеуропалық тілдер тобына

кірмейтін, бірақ еуропалық тілге жататын баск тілін зерттеуге ден қойды. Вильгельм фон Гумбольдт та зерттеуінде Йоханн Готтфрид фон Гердердің ізімен тіл мен мәдениеттің өзара байланысына мән берді. Шамамен сол уақытта Еуропа ертегілерін жинаушылар ретінде аты шыққан Якоб Гримм («ағайынды Гриммдер») інісі Вилгельммен бірге неміс тілінің басқа үндіеуропалық тілдерден өзгеше етіп тұратын «дыбыстардың ауысуы» ережесін жасап шықты. Ал Франц Бопп үндіеуропалық тілдердің грамматикасының салыстырмалы талдауын жасады. Аталған зерттеушілер еңбектерінің нәтижесінде кейінірек антропологияда диффузионизм мектебі пайда болды.

XIX ғасырдың соңында Германиядағы басты мектептердің бірі – филология мен тарихи лингвистиканың байланысын зерттейтін диффузионизм мектебінің Германия антропологтарынан гөрі Британия эволюционист антропологтарына ықпалы зор болды.

Британ және неміс эволюционизмнің арасында тығыз байланыс орнады. Байланыс орнатуға бастамашы болған ғалымдардың бірі – неміс және ағылшын шығыстанушысы Фридрих Макс Мюллер. Ол өзі жасынан музыкамен айналысқан, кейін өкіл әкесі Фэликс Мендельсонның ықпалымен, бірінші Бопптың жетекшілігімен Лейпцикте, содан кейін Берлинде санскрит тілдерін зерттеуге кіріседі. 1864 жылы зерттеуін жалғастыру мақсатында Оксфордқа барады. Сол жерде біржола орнығып, Қазіргі тілдер және салыстырмалы филология бөлімінде меңгеруші болып жұмыс істейді. Лаббок сияқты Мюллер де либерал еді. Қызмет істеп жүрген кезінде саяси ықпалы бар көп адаммен тығыз қарым-қатынас орнатып, жиі кездесіп жүреді. Осының арқасында король отбасына жақын болып, Ұлыбритания құпия кеңесінің кеңесшісі қызметіне тағайындалады.

Мюллер өмірінің көп бөлігін шығыстың 51 томдық «қасиетті мәтіндерін» редакциялауға арнады. Сондай-ақ физикалық бірлік немесе физикалық ұқсастық (яғни барлық адамның ойлау қабілеті бірдей) деген атауға ие болған эволюционистік идеяны және ежелгі Грекия мен Римдегі діндер мен тілдер бастауын Үндістаннан алады деген диффузионистік көқарасты дамытты. Ол соңғы идея бойынша грек және үнді жерлеу рәсімдеріне антропологиялық салыстырмалы талдау жүргізу және олардың Құдайларының аттарына филологиялық салыстырмалы талдау жасау арқылы зерттеу жасады (мысалы, Мюллер 1977 [1892]: 235-80). Мюллердің (1977: 403-10) «тотемизмнің» тек бір ғана түрі болады және барлық қоғам діни сенім дамуының сатыларынан бірдей өтеді деген тұжырымдарды ұстанушыларды, сондай-ақ біртүзбекті эволюционизмді қатаң сынап, замандас британдық эволюционистер арасындағы үрдістердің дамуын жылдамдатты. Кезінде ол диффузионистік мектептің дамуына зор ықпал етті.

Адольф Бастиан да Мюллер секілді көрнекті тұлға. Ол – көзқарас тұрғысынан диффузионистік емес, эволюционистік көзқарасты ұстанып, сол жайлы пікірлерін айтып өткен ғалым. Дарвинизммен бітіспес қас болатын. 1860 жылдары Германиядағы Мұражай этнографиясының және этнография теориясының негізін салуға көп көмегін тигізген. Адольф Бастиан диффузионистік мектептің дамуына қажетті институттық негізді дайындап беру арқылы осы мектептің дамуына серпін

4. Диффузионизм және мәдени аймақтар теориялары

берді. Бірақ оның ізін жалғастырушылар ғалымның теориялық көзқарастарын қатаң сынаған.

Бастиан кеме хирургі болып жұмыс істеген. Әлемді аралап, өзі көріп-білген экзотикалық мәдениеттер туралы жазған. Өкінішке қарай, жазғандарын түсіну оңай емес, себебі еңбектерінде теңеулер шектен тыс көп. Сондықтан да еңбектерінің көпшілігі ағылшын тіліне аударылмаған. Сөзіміздің дәлелі болу үшін оның Роберт Лоуи аударған кітабынан үзінді берейік. Тақырып асығыс қорытынды жасаудың қауіпті екені жайлы:

«Осылайша біздің көз алдымызға кедейліктің құрақ жамауы мен жыртықтары келер еді. Ал егер байыппен күтіп, деректерді түсінуге тырыссақ, Зевстің қасиетті еменге жайылған көрпесі сияқты шындықтың жылтыраған көрінісін көрер едік» (Бастиан [1881], Лоуидің аудармасы 1937: 33).

Бастианның әлемге таратқан жаңалығы – теориялық қарама-қарсылық идеясы – *Elementargedanken* («*Бастапқы деңгейде ойлау*») және *Völkergedanken* («*Халықтық деңгейде ойлау*») арасындағы талдау. Біріншісі кейін «мәдени әмбебап» деп аталды. Ол адамның физиологиялық бірлігін білдірді. Бастиан «...әлемнің бірнеше елінде ұқсас мәдениет элементтері бар және олар эволюцияның «бастапқы деңгейде ойлау» сатысын білдіреді. Ал, керісінше «Халықтық деңгейде ойлау» әр өңірдегі бір-бірінен өзгешеленетін мәдениетті білдіреді. Бұндай ойлау деңгейінің қалыптасуына қоршаған ортаның ықпалы мен тарихта болған оқиғалар тізбегі әсер етеді» деді. Аустриялық неміс антропологінің «Халықтық деңгейде ойлау» идеясы диффузионизмнің қалыптасуына соқпақ болды.

Таза диффузионизм

XIX ғасырдың соңында диффузионизм неміс және аустриялық географ-антропологтардың еңбектерімен кең танымал болды. Кейін бұл көзқарастың XX ғасырдың бас кезінде британдық екі мысыртанушының ықпалымен мәнсіз, мағынасыз (бірақ ол да өзінше қызық болды) салаға айналып кететінін көреміз.

Неміс-аустриялық диффузионизм дәстүрі

Ең алғашқы ұлы диффузионист – Фридрих Ратцель. Оның негізгі мамандығы зоолог еді, кейін география саласына ауысады. Кейін ол өзінің «антропогеография» (*Anthropogeographie*) деп аталатын теориясының негізін қалады.

Ратцель аймақтарды картаға түсіріп, халықтардың көшіп-қону жолдарын және әлемге таралуын анықтау керек деді. Ол Бастианның физикалық бірлік идеясына қарсы болды және мәдениеттердің өзара қарым-қатынасы сол мәдениеттердің ортақ мәдени қасиеттерге ие болуының нәтижесінен деген дәлел ұсынды. Ратцель өзін ешқандай ғылыми көзқарастың өкілі ретінде таныстырмағанмен, оның «адам баласы жаңа нәрсе ойлап шығаруға қабілетсіз» деген көзқарасына қарай оны нағыз диффузионистерге жатқызады.

Оның ойынша, мәдениеттің жеке дүниелері таралуға икемді, бірақ бүтін «мәдениет кешені» (бір-бірімен байланысты мәдени ерекшеліктердің тобы) көшіп-қону арқылы таралған. Ғалымның ең атақты мысалы – Африка мен Жаңа Гвинеядан табылған жебе мен садақтың ұқсастығы (Ратцель, 1891). Ол екеуінің арасында тарихи байланыс бар екенін айтып, әртүрлі аймақтағы екі адамның психологиялық шығармашылық ұқсастығы болады деді. Ол «мәдениет әрқашан жаппай қоныс аударудан; күштірек әрі мәдениеті ілгері адамдардың әлсіз топты жаулап алуы себебінен *дамыған*» деген пікірде болды. Осылайша ол Морган және Тайлор сияқты эволюционистердей (өзі бұдан хабардар болмаған), өз теориясына диффузионизм элементтерін кіріктірді.

Ратцель – теориялық ұстанымында эволюцияның мықты элементтерін ұстап қалған бірінші ұлы диффузионист. Бұл таласқа қатысқан ғалымдардың айырмашылығы – олар мәдениеттің өркендеу жолына қатысты екі түрлі пікірде болды. Бірі – мәдениет өзін-өзі дамыту арқылы өркендейді десе, екіншісі – мәдениеттер таралу арқылы өркендейді деген көзқараста болды.

Ратцель Лейпцигте жұмыс істеген кезде көптеген ізденушілерді тәрбиелеп шығарды. Тек Германияда ғана шәкірт тәрбиелеп қоймай, Солтүстік Америкадағы тарихи-мәдени аймақтық теориясымен айналысушыларға да, Англиядағы Тайлорға да ұстаздық етті. Әсіресе Тайлор Ратцельдің *Völkerkunde* деп аталатын үш томдық еңбегін ерекше бағалайтын. Ол кейін *The History of Mankind* (Адамзат тарихы, 1896) деген атаумен ағылшын тіліне аударылды (1896-8 [1885-8]). Осы кезден бастап, эволюционизм мен диффузионизм қарама-қарсы көзқарастар ретінде қабылдана бастады. Бірақ бұл екі мектеп те адамзаттың мәдени тарихын түсінуде бір-бірін толықтыратын, біріне-бірі тәуелді мектептер ретінде белгілі.

Ратцель тұңғыш рет әлемді қазіргі «тарихи-мәдени аймақтық» деп бөлетін топтарға бөліп қарастырды. Кейін мұның әдісі мен теориясын өздігінше білімін жетілдірген африкалық зерттеуші және мұражай этнологі Лео Фробениус біршама толықтырды.

Лео Фробениус әлем мәдениеттері дамуындағы ортақ үрдістерді зерттеуге қатты көңіл бөлді. Зерттеу қорытындылары негізінде ол «мәдениет шеңберлері» (*Kulturkreise*) деген идеясын ұсынды. Бұл идеяда «белгілі бір ұлы мәдениет белгілі бір себептермен бар әлемге таралған және оған дейінгі сол аймақтарда болған бұрынғы мәдениеттермен араласып кеткен» деген ой айтылады. Мысалы, найза мәдениетінің орнына садақ пен жебе мәдениеті келген. Осы мәдениет шеңберлері теориясы Германия мен Аустрияда 1890 жылдардан 1930 жылдарға дейін басым болып тұрды.

Лео Фробениус соңғы еңбегінде өзі «*найдеума*» деп атаған мәселеге баса көңіл бөледі. Бұл термин грек тілінде «білім» (жуықтатып аударғанда) деген мағынаны білдіреді. Бірақ Фробениус бұл сөзді *Volksgeist* деп, классикалық романтикалық идея мағынасында қолданды.

Бұл – кез келген мәдениеттің «жаны». Ол сол мәдениетке тән барлық қасиетті және сол мәдениеттің принциптерінің табиғатын анықтайды. Фробениус, сонымен бірге африкалық мәдениеттің жұмыс істеу принципін зерттей отырып, «әлем бейнесі» (немісше *Weltanschauung*) деген ұғымды қалыптастырды. Бұл ұғым Аме-

4. Диффузионизм және мәдени аймақтар теориялары

рика антропологиясының релятивистік кезеңінде кең қолданыста болды. Фробениус африкалық екі түрлі «әлем бейнесін» ұсынды: «Эфиопиялық» (мал және егін шаруашылығын жүргізетін, патрилинейлікті ұстанатын, ата-баба рухына, жерге табынатын т.с.с.) және «Хамиттік» (малшарушылығымен және аң аулаумен айналысатын, матрилинейлікті ұстанатын, рухтар мен сиқырға сенбейтін т.с.с.). Алғашқысы Мысырда және Африканың шығысында, батысында және орталық бөлімінде, екіншісін Сомали түбегінде және Оңтүстік және Солтүстік Африкада таралған деп тұжырым жасады.

Фробениустың ойынша, осы екі «әлем бейнесі» негізінде жеке, өзіндік ерекшеліктерге ие мәдениеттер қалыптасып, Африкадан немесе кей жағдайларда Азиядан, не Еуропадан Африкаға таралған. Ерте мәдениеттегі аңшылық немесе терімшілік секілді алғашқы кәсіптер белгілі бір өңірлерде не мәдениеттің төменгі деңгейінде қалып қояды немесе мәдениеттің өзінде сақталады. Осы өңірлер тарихи-мәдени аймақтар деп аталады. Олар бірнеше сатылы мәдени диффузиялардың нәтижесінде қалыптасады. Сондықтан да Фробениус Африкадағы мәдениетті *бірнеше қабаттар кешені* деп есептеді. Егер сол қабаттарды салыстырмалы түрде талдаса, олардың тарихи байланысын анықтауға болады деген ойда болды. Ол этнологияны археология сияқты қабылдады. Бірақ этнологияның археологиядан ерекшелігі – этнологияда қазіргі халықтарды зерттейтін этнографиялық жұмыстар оның әдістемелік негізін құрайды.

Ратцель мен Фробениустан соң, Фритц Гребнер мен Вильгельм Шмидт *Kulturkreis* зерттеулерімен кең танылды. Мұражайшы Гребнер бірінші мұхит жағалауы (Океания) елдерінің, содан кейін әлем елдерінің материалды мәдениетінің ұқсастығын зерттеумен айналысты. Ратцель мәдениеттердің сапа жағына көңіл бөлсе, Фробениус сандық жағына көп мән берді. Ал Гребнер болса, осы екеуін біріктірді. Ол кез келген мәдениеттің тарихи байланысын анықтау үшін оның сапа жағына да, сан жағына да жеке-жеке мән берілуі тиіс екенін атап көрсетті. Осы әдісті қолдану арқылы «тасмандық» (көп ғалымдардың пікірінше, ең ежелгі және ең қарапайым), «аустралиялық бумеранг», «меланезиялық садақ» және «полинизелік патрилинейлік» атты мәдени шеңберлерді анықтады. Оның ойынша, осы шеңберлер – Тұнық мұхиты жағалауын бойлай таралған ең күшті мәдени толқындар. Гребнер жұмыстары Бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде Аустралияның қоршауға алынуына байланысты біраз кедергілермен тоқырап та қалды (оған мемлекеттік құжаттарды шекарадан заңсыз алып өтпекші болған деген жалған айып тағылған). Сондай-ақ 1926–1934 жылдар аралығында ғалым психикалық ауруға шалдығып, зерттеу жұмыстары түпкі нәтижесіне жете алмады. Дегенмен географиялық мәдени шеңберлерді және мәдени қабаттарды табу мақсатындағы бастамасы диффузионистік мектептің дамуына елеулі ықпал етті. Оның *Die Methode der Ethnologie* (Гребнер, 1911) атты кітабы классикалық еңбекке айналды.

Африка діндеріне ерекше қызығушылық танытқан католиктік дін қызметкері Шмидт «Африкалық Пигми мәдениеті» Гребнердің «Тасмандық мәдениетінен» әлдеқайда «қарабайыр» деген ойда болды. Ол негізгі төрт мәдени шеңберлерді ажыратып берді (Шмидт 1939 [1937]).

Алғашқы аңшылар мен терімшілер мәдени шеңберінен соң Алғашқы бақташылар шеңбері пайда болды. Осы сатыда патрилинейлік пен матрилинейлікке бөліну басталды. Шмидтің ойынша, адамдардың өз технологиялық қабілетіне деген сенімінің күшеюіне байланысты табыну азайып, сиқырға көбірек тәуелді бола бастады. Екінші шеңбер қарабайыр еді және ол бірінші шеңбердің ерекшеліктерін өзіне сіңіру нәтижесінде қалыптасқан. Бұның нәтижесінде патшаға және көп Құдайға табыну пайда болды. Оның үшінші шеңбері екінші шеңбердегі әртүрлі мәдениеттер ерекшеліктерінің бір-біріне сіңіп, араласқан кешендерінен тұрды. Осы шеңберлерден ежелгі Азия, Еуропа және Америка өркениеттері қалыптасқан дейді.

Шмидтің негізгі мақсатының бірі әлем діндерінің тарихын жасап шығу болатын. Ол осы тақырыпта он томнан аса кітап жазды. Оның ойынша, дін қарабайыр монотеизмнен бастау алған. Ол ежелгі адамның жалғыз әрі шынайы Құдайы туралы білімінен шыққан деп тұжырым жасады.

Шмидт әр келесі буын технологияны бір саты дамытып отырған және күрделірек әлеуметтік құрылымдар қалыптастырған, нәтижесінде олар ең алғашқы монотеисті дінінен алшақтап кеткен деген пікірде болды.

Бұл пікірлер Шмидтің ұстанымында примитивизм мен эволюционизмнің де элементтері бар екенін айғақтайды. Демек, оның пікірлері диффузионистік көзқарастың қайшылықтарын көрсетеді.

Британдық диффузионизм дәстүрі

Диффузионизм Германия мен Аустрияда үстем болып, басқа елдер антропологиясында біртүзбекті эволюционизмнің қарапайымдылығын түрлендіретін көзқарас ретінде тарала бастады. 1880–1890 жылдар аралығында швед археологі Оскар Монтелиус еуропалық неолит пен қола дәуірінің типологиясын жасап шықты. Ол Еуропада таралған аймақтық өзгешеліктер мен жекелеген кішігірім өркениеттерді эволюциялық көзқараспен емес, диффузиялық көзқараспен зерттеуге болады деген ойда болатын (Триггерді қараңыз, 1989: 155-61).

Ал этнология материалдарын мұқият қарап, сақтықпен зерттеу керек. Морганның туысқандық атаулар көзқарасы қоныс аудару мен диффузияға тәуелді болатын. Тайлор диффузионизмге жиі жүгінетін және мәдениеттерді бір-біріне байланысты элементтерден құралған кешен ретінде түсіндіретін. Неміс және америкалық антропологтар бұндай құрылымды «мәдени кешендер» деп атайтын.

Алайда эволюционизм мен диффузионизмнің қатар жүруі, Британияда бір-қатар қиындық келтірді. Бұл 1901 жылы Виктория ханшайымның өмірден өтуіне байланысты жарқын болашақ деген сенімнің жоғалуынан болуы ықтимал. XIX ғасырда британдықтар ханзада Альберттің демеушілігімен жүзеге асқан Виктория ғасырындағы құндылықтар мен ғылыми өнертабыс адам күш-жігерінің ең жоғарғы шыңы деген түсінікке сенімі мол еді. Алайда XX ғасырдың бірінші он жылдығындағы пессимистік көңіл күйде жазылған жұмыстардың барлығы тек сыни тұрғыда болды. Сонымен қатар Бірінші дүниежүзілік соғыс нәтижесінде болған Еуропа мемлекеттеріндегі саяси өзгерістер де бұған елеулі ықпал етті.

4. Диффузионизм және мәдени аймақтар теориялары

Ежелгі Мысыр адамзаттың мәдени жетістіктерінің жаңа символы ретінде белгілі болды. Британдық диффузионистер мысырлық мәдениеттен викториандық қоғамға дейінгі аралықта адамзат эволюциялық дамуда болмаған, керісінше құлдырауға түскен деген көзқараста болды.

Графтон Эллиот Смит (Аустралияда дүниеге келген белгілі анатом) және оның шәкірті Уильям Джеймс Перри (географ) барлық ұлы дүниелер Мысыр перғауындарынан, мумиялардан, күнге табынудан бастау алады және басқа мәдениеттердің бәрі кезіндегі сол мәдениеттің сынығы ғана деген қызық теорияны негіздеме болды. Алғаш Манчестер, кейін Лондон университетінің колледжіне орныққан олар өз идеяларын ғылыми журналдарда және ғылыми көпшілік жиындарындағы сөздерінде кеңінен таныстырып отырды. Эллиот Смит мысырлық мумияларды аса зор ықыласпен зерттеген (Мысырда 1900–1909 жылдар аралығында қызмет атқарған). Екі ғалымның да ұстанымы Перридің *The Children of The Sun* («Күн балалары», 1923) кітабында өте жақсы берілген. Көпшілікке кең танымал болған бұл кітапта ауылшаруашылығы, жануарларды қолға үйрету, күнтізбе, қыш бұйымдар жасау, тоқыма өнері, үй және қала салу өнері алғаш Мысырдан бастау алған деген пікірді таратады. Эллиот Смит пен Перридің экстремистік көзқарасы «гелиоцентристік» диффузионизм деген атақ ие болды, яғни олар Күнді негізгі нүкте ретінде алған (Мысырда және басқа да ежелгі мәдениеттерге Күнге табыну үрдісінің болғанына байланысты). Бұл теория кейбір кәсіби антропологтар арасында қолдауға ие болғанмен, тек эдуардтық ортада ғана кең тарады.

Эллиот Смит пен Перри Малиновскийге дейінгі атақты далалық зерттеуші В.Г.Р. Риверспен (ол Эллиот Смитпен бірге Мысырда бірге болған және 1911 жылы ресми түрде өзінің эволюционизмнен кетіп, диффузионизмге бет бұратынын жариялаған) бірге эволюционизмге қарсы күресті. 1922 жылы Риверс көз жұмғаннан кейін олар функционализмнің өсіп келе жатқан тармағына қарсы шықты. Функционализмнің негізі сол жылы, Малиновский мен Радклифф-Браун Әлеуметтік антропология бөліміне меңгеруші болып тағайындалған кезде қаланған еді.

1920–1930 жылдар аралығында кең танымал болған функционалист ғалымдарға қарсы тұруға гелиоцентристік көзқарасты ұстанушылардың қауқары жете қойған жоқ. Себебі университеттерде гелиоцентризмге арнайы бөлімдер ашылмаған болатын және оның әдістемелік негіздері де жоқ еді (5-тарауды қараңыз). Функционалистер ежелгі Мысырды емес, сол кездегі Азия, Америка немесе Сахара мекендерін зерттеумен де айналысты. Олар өз зерттеулерін ойдан шығарған ой-пікірлерге сүйену арқылы емес, далалық зерттеулер мен салыстырулар жүргізу арқылы іске асырды. Нәтижесінде, 1940 жылдардағы археологиядағы ғылыми жетістіктер б.з.д. 4000 жылғы Мысырдың барлық адамзат мәдениетінің бастауы болуы мүмкін деген көзқарасты түбегейлі теріске шығарды. Осылайша бұл жаңалық британдық диффузионизмге, яғни 1937 жылы Эллиот Смитке, 1949 жылы Перриге соққы жасады. ХІХ ғасырдың соңындағы антрополог ізденушілердің ішінде тек оғаштау мінезімен белгілі болған, диффузионистік теорияларды тексеруді жаны сүйетін

Норвегия саяхатшысы Тур Хейердал ғана Мысыр мен Америка арасындағы тарихи байланыстарға сенуінен таймады. Америкалық антропология неміс-аустриялық диффузионистік әдістерге сүйеніп дамыған болса, британдық антропология мүлдем басқа бағытта дамыған еді.

Бүгінгі диффузионизм

Диффузионизм – қазіргі әлеуметтік антропологиядағы барлық белгілі теориялардың ішіндегі ең аз айтылатыны. Дегенмен ол толығымен жойылып кеткен жоқ. Қазір археология мен биологиялық антропологияда «Бәрі Африкадан басталады» немесе «Орнын басу үлгісі» деген көзқарасты жақтаушылар мен адамдардың таралуының «Аймақтарда жалғасу үлгісі» деп аталатын көзқарасты қолдаушылар арасында үлкен пікірталастар жүруде (мысалы, Гэмблды қараңыз, 1993). Бұл пікірталас диффузионизмдегі ескіден келе жатқан сұрақпен: ұқсастықтар гендік жолмен беріле ме немесе ұзақ уақыт бойы бір өңірде шоғырланған халықтар байланысынан бола ма, әлде халықтардың қоныс аударуынан бола ма деген сұрақпен тығыз байланысты. Ратцельмен бірге бірқатар «диффузионистер» осы соңғы пікірді қуаттайды. Осы сұрақтан туындайтын кішігірім мәселелер төңірегіндегі пікірталастар ежелгі әлем тарихын зерттеуге жана серпін берді.

Қазір диффузионизм теориясы «тарихи-мәдени аймақтар» сияқты стандартты антропологиялық мектептің барлық саласына тән теориялар мазмұнында қамтылған. Әлемдік жүйе мен жаһандану теориясы да – диффузионизмнің жалғасып келе жатқандығының дәлелі. Алайда бұл теорияны ұстанушылардың ешқайсысы өзін Ратцельмен, оның шәкірттерімен және Эллиот Смитпен көзқарас тұрғысынан байланысты екенін мойындамайды. Бір қызығы, классикалық диффузионизм мен осы сынды оның кейінгі үрдістерінің арасындағы байланыс тек ұқсастық деңгейінде ғана. Жаңа үрдістердің ешқайсысы да диффузионистік идеялардың тікелей жалғасы емес.

Тарихи-мәдени және аймақтық тұрғыдан зерттеу

Әрбір антрополог өзі зерттейтін мәдениетте далалық зерттеу жүргізеді. Оның сол аймаққа зерттеу жүргізу әдісі, этнографтың теориялық көзқарасына байланысты әртүрлі болады. Кеңінен талдап айтқанда, тарихи-мәдени аймақтық зерттеудің екі түрін бөліп қарастыруға болады. Біріншісі, неміс-аустриялық диффузионизмнен бастау алған америкалық антропология. Екіншісі – диффузионистік тұрғыда зерттеудің әдістеріне арқа сүйейтін, бірақ бір ғана мектептің немесе ұлттық антропологиялық мектептің көзқарасын білдірмейтін «аймақтарды салыстыру» әдісі. Бұл зерттеу әдістері себеп-салдарлық және жиілік түсінігіне негізделеді. Аталған жолды ұстанушылар көптізбекті эволюционизм, функционализм және структурализм әдістерін қолданады және өздері зерттеп жүрген аймақтағы мәдениеттер арасында тарихи байланыс бар дегенге толығымен иланады.

Америкалық антропологиядағы тарихи-мәдени аймақтық зерттеу әдісі

1930–1940 жылдары Германия мен Аустрияда қалыптасқан антропология ғылымы қуғындауға түседі. Нацистерге қарсы шыққандар Үшінші рейх кезінде қатаң қудаланса, ал нацистік көзқарасты жақтағандар Екінші дүниежүзілік соғыстан кейін жаңа неміс мектептері қалыптасқан кезде (Шығысында марксизм, ал батысында экликтикалық шетелдік антропология қалыптасты) қатаң сынға ұшырады.

1920 жылдардың өзінде-ақ Америкада «тарихи-мәдени аймақтық», «мәдени кешен» түсініктері мен мәдениет арасындағы тарихи байланысты зерттеу негізгі зерттеу тәсіліне айналды. Осы орайда бір айта кететін нәрсе, XVII ғасырда Солтүстік Американы ағылшындардың отарлағаны белгілі, бірақ Солтүстік Америкалық антропология неміс ғалымы Франц Боастың қоныс аударуынан кейін ғана қалыптасты. Кейін антропология Солтүстік Америка құрлығына неміс тілінде сөйлейтін, неміс тілінде білім алған Роберт Лоуи, Едвард Сапир, А.Л.Крёбер, Клайд Клакхон және Абрам Кардинер сияқты тұлғалар арқылы таралды. Солардың ішінде Боас, Лоуи, Сапир, әсіресе Крёбер (мысалы, 1939) «тарихи мәдени аймақ» түсінігінің қалыптасуына зор ықпал етті. Олар жеке аймақтардың анықтамасын қалыптастыруға және әр мәдениеттің ішіндегі ең кішкентай бөлігі – «мәдени белгілерді» зерттеуге баса назар аударды. Боастан бастап, барлық XX ғасыр басындағы америкалық антропологтар жалпының ішіндегі жекені зерттеуге ден қойды (мысалы, Стоккингті қараңыз, 1974).

1930–1940 жылдары мәдениеттерді тереңірек салыстырмалы түрде зерттеу нәтижесінде жаңа мәдени белгілерді іздеу және сол белгілерді көрсететін ұзын соннар тізімдер жасау сәнге айналды. Нәтижесінде, мәдениеттегі кез келген іс-әрекетке қатысты, мысалы, аң аулауға немесе балық аулауға байланысты том-том кітаптар жазылды. Боастың эволюционизмді жоққа шығаруы, диффузионизмнің рөлін төмендетуі және этнографиялық деректерді аса мұқият жинауы антропологияның зерттеу нысанының тарихи сұрақтан басқа арнаға ауысуына алып келді (7-тарауды қараңыз). Дегенмен оның мектебінен өткен кейбір ғалымдардың тарихи сұрақтарға қайта оралғанын және онда әжептәуір жетістікке жеткенін де байқауға болады.

«Мәдени кешен» немесе «белгілер кешені» бойынша ең жақсы үлгі ұсынған Африкада афро-америкалық отбасында туған америкалық антрополог Мелвиль Херсковиц болатын (1926). Ол өз үлгісін «Шығыс Африканың малшаруашылығы кешені» деп атады. Ол үлгі бойынша малшаруашылығын жүргізетін қоғамдарға қай жерде болса да көшпелі өмір салты, патрилинейлі ұрпақ жалғастығы, адам жасына қарай топқа бөлу, қалыңмал, малды ата-баба рухымен байланыстыру және осы мәдениетпен байланысқа түскен басқа мәдениеттерді қабылдау сипаттары тән. Херсковиц және басқа да неміс ғалымдары мәдени белгілер ретсіз таралмаған, бір-біріне байланысты таралып отырған деген көзқарасты ұстанды. Бірақ Херсковицтің басқа ізденушілерден айырмашылығы – ол өз теориясын диффузионистік немесе эволюционистік схемаларға салып қарастырған жоқ (Херсковицті қараңыз, 1930).

Артқа сәл шегініс жасасақ, осы мектептің алғы шебінде тұрған және тарихи сұрақтардың жауабын тапқан мұражай жетекшісі Кларк Уисслер екенін байқау қиын емес. Ол университетте дәріс бермегендіктен, оның жолын қуушы шәкірттер болған жоқ. Оның ерекшелігі – ерекше жаңа идеяларында емес (алайда көптеген идеяларының болғанын айту қажет), оның өз кезіндегі жағдайларды синтездей біліп, басқалардың пікірлеріне анық, түсінікті теориялық түсіндірмелер бере алуында еді. Басқалар Солтүстік Американың шығысынан табылған тастағы ежелгі өрнектердің немесе Рио Гранде жазығындағы құмырадағы өрнектердің таралу ерекшеліктерін жазумен әлек болып жүрсе, Уисслер (мысалы, 1923: 58-61; 1927) сол өрнектердің таралуын тарихи-мәдени аймақтардың дамуымен, таралуымен және өзара байланысымен түсіндірді.

Уисслердің ең үлкен еңбегі – жас аймақ гипотезасы. Бұл гипотеза археологиялық және этнологиялық зерттеудің тоғысында пайда болды. Өз кезегінде сол бағыттың дамуына да үлкен үлес қосты (Крёберді қараңыз, 1931). Табылған нәрселердің жасалған, пайдаланылған уақытын радикарбондық тәсілмен анықтау мүмкін болмаған кезеңде археологтар олжаның шынайы «жасын» нақты анықтай алмайтын. Қазбаның болжалды жасын стратиграфиялық тәсілмен тау жыныстарының формаларына байланысты анықтауға болатын. Дегенмен олардың арасында қанша уақыт жатқанын анықтау мүмкін емес еді. Сондай-ақ этнологтар, негізінен, тірі мәдениеттерге қатысты деректер жинайтын, ал мәдениеттердің ғасырлар бойы көп өзгерістерге түсетіні белгілі. Уисслердің теориясы бойынша кез келген тарихи мәдени аймақтың мәдени белгілері орталықтан шет өңірлерге таралады. Сол себепті шеттен табылған мәдени белгілер ескілеу, ал орталықтан табылғандары «жаңалау» болады. Егер осы гипотезаны тексеретін болсақ, дұрыс секілді және тарихи-мәдени аймақтық зерттеулердің әрқашан динамикалық өзгерісті тірек етіп алатынын байқатады. Екінші жағынан, ол диффузионизм мен эволюцияны тарихи-мәдени аймақтық зерттеу ауқымында біріктірді. Тарихи мәдени аймақта эволюциялық даму жүрсе, онда орталықтан өңірге таралу көзқарасы диффузионизм тұжырымына сәйкес келеді.

Эволюционизм мен диффузионизмнің өзара бірігуі америкалық антропологтардың Боастың экстремалды релятивизмінен бас тартып, эволюционизмге қайта оралған тұсында қатты жанданды. Әсіресе Стюардтың еңбегінде эволюционизм мен диффузионизм бірге қолданылды. Біз онымен 3-тарауда көптізбекті эволюционизмнің негізін қалаушы ретінде танысқанбыз. Ғалымның еңбегіндегі ең басты нәрсе – оның «мәдениет өзегін» (қоршаған орта мен эволюцияға байланысты қалыптасады) «жалпы мәдениеттен» (диффузияға түсуі ықтимал мәдени элементтері) бөліп қарастыруында. Стюард тарихи мәдени аймақты зерттеуде қоршаған ортаны мәдениетті шектейтін фактор ретінде, ал технологияны сол шектеуді жеңілдетуші компонент ретінде қарастырды (мысалы, 1995: 78-97).

Уисслер Американың (Кариб аралдарын қоса алғанда) он бес тарихи-мәдени аймағын анықтап берді: жазық мекендер, таулы мекендер, Калифорния, Солтүстік Тынық мұхиты жағалауы т.с.с.

4. Диффузионизм және мәдени аймақтар теориялары

Крёбер алғаш рет бұл аймақтардың атауына өзгерістер енгізді. Бірақ санын өзгертпеді. Кейін ол өзінің ең маңызды тарихи-мәдени аймақтар туралы еңбегінде (1939) сексен төрт «аймақты» және «субаймақты» картаға түсіріп көрсетті. Оның ішінде тек Солтүстік Американың өзі жеті «ұлы тарихи мәдени аймақ» тобынан тұрады деді. Ол Солтүстік Американы Стюардтың еншісіне қалдырды.

Стюард осы құрлықтың тарихи-мәдени аймақтары туралы алты томдық еңбек жазып шықты (Стюард, 1946–1950). Көп жағдайда тарихи-мәдени аймақтардың географиялық белдеулермен байланысы анықталып отырды. Мысалы, Солтүстік Америкада: Арктика, Ұлы жазықтар, Шығыс вудленд т.б.; ал Оңтүстік Америкада: Анд таулары, Амазония т.с.с. Егер қоршаған орта мәдениетті шектейтін немесе оны айқындайтын фактор болса, онда оның аймаққа ықпалы анық көрінуі тиіс. Стюард пен оның шәкірттері осы жалпы принциптерді көрсетіп, қоршаған ортаның айқындаушы ерекшеліктерін тарихи-мәдени аймақтардың ішінде және арасында салыстырмалы түрде зерттеп, тексерді. Бұның бәрі «мәдениеттің» құраушы бөлшектерін зерттеуден алшақтатты, бірақ этнографиялық картаның жасалуына негіз болды. Сонымен бірге бұл зерттеулер мәдениеттерді салыстыруды антропологиялық зерттеудің нысанына айналдырды.

Аймақтық салыстырулар, ұлттық салт-дәстүр және аймақтық салт-дәстүр

Антропологияда салыстырудың үш түрін анықтап алу қажет (Сарананы қараңыз, 1975): иллюстративті, жаһандық және басқармалы (оның ішіне аймақтық салыстырулар кіреді).

Иллюстративті салыстыру бірнеше мысалдарды таңдап, мәдени айырмашылық немесе мәдени ұқсастық туралы бір тұжырымға келу мақсатында жасалады. Бұл – антропологияның негізі. Біз нуэрлықтарды патрилинейліктік қоғамның мысалы ретінде алып, оларды тробриандықтармен, яғни матрилинейлікпен, салыстыра аламыз. Біз өзімізге беймәлім бір қоғамды алып, сол қоғамдағы бір элементті таңдап, мысалы, Бушмен қоғамындағы сыйлық беру әдебін, оны өзімізге таныс бір елмен, мысалы, америкалық қоғамдағы сый беру әдебімен салыстыра аламыз. Бұндай салыстырулар ұқсастықтарды көрсетіп береді (мысалы, жалпы сыйлық беру әдебінің ұқсас тұстары), бірақ ол әдетте бізге беймәлім қоғамдардың айырмашылығын көрсету үшін жасалады.

Жаһандық салыстыру немесе, нақтырақ айтқанда, *жаһандық үлгілерді салыстыру* әлемдегі қоғам үлгілерінің мәдени ерекшеліктері арасындағы қатынасының статистикасын анықтау мақсатында жүргізіледі немесе (экологиялық антропологияда) қоршаған ортаның және мәдени ерекшеліктердің мәдениетке ықпалының статистикалық көрсеткіштерін анықтау үшін қолданылады. 3-тарауда айтылған Джорд Питер Мердоктың тәсілі осындай салыстырудың ең жақсы мысалы бола алады.

Басқармалы салыстыру зерттеу нысанының ішінде атқарылады. Ол зерттеу элементтерінің санын өз ыңғайымызға сай шектеуді білдіреді. Әдетте аймақ ішіндегі салыстырулармен шектеледі.

Аймақтық салыстырулар әртүрлі мектептегі бірнеше антропологтардың еңбегінде қолданылды. Диффузионистер арасынан Фробениус (Африкалық тарихи-мәдени аймақтарды зерттеуде) негізінен аймақтық зерттеу әдістерін қолданды. Эволюционистер арасынан Стюард аймақтық салыстыру әдісіне жүгінді. Функционалистер арасынан А.Р. Радклифф-Браун (Аустралия туралы жазбаларында) және Фрэд Эгган (Солтүстік Американың жергілікті тұрғындары туралы жазбаларында) жеке мәдениеттерді олардың орналасқан аймағымен байланыстыра талдауға тырысты.

Жалпы алғанда, структуралистік антропологтар осындай аймақтық құрылымдарды түсіндіруге және сол аймаққа тән принциптерді анықтауға тырысты. Олар сол аймақтағы мәдениеттердің әртүрлі болуына шектеу қоятын құрылымдарды немесе бір-бірімен өзінше қызық жолмен байланысқа түсетін мәдени белгілерді зерттейді. Әдетте ол белгілер мәдениеттер арасында қолданысқа түскенде өзгеріске ұшырауға бейім келеді.

1920–1930 жылдары «шығыс үнділерін» (қазіргі Индонезия) зерттеген голландиялық ғалым аймақтық салыстырудың құрылымдық түрін ойлап шығарды. Бұл аймақтар голландиялық антропологтар арасында «этнологиялық зерттеулер даласы» (*ethnologisch studievelden*) деген атпен белгілі. Бұл теория бойынша, әр аймақ «құрылымдық өзек» (*strukturele kern*) деп аталатын жиынтықтан құралады. Мысалы, алғашқы шығыс үнділерінің құрылымдық өзегі – үйлену. Олардың үйлену салтында әйелдің шежіресі ер адамның шежіресінен жоғары мәнге ие. Бұнда адамдардың бір-бірімен байланысы некелік туысқандыққа негізделген. Бұл мектептің көзқарастары туралы Йосселин де Йонг (1977 [1935]) Лейден университетіндегі дәрістерде кеңінен баяндап берді. Соңғы онжылдықтарда Нидерланды антропологиясының маркстік теорияға ауысып жатқанын байқауға болады. Голландтық мектептер, тарихи тұрғыдан алғанда, жергілікті халықтар туралы зерттеуі жағынан, үшінші әлем дамуының антропологиясы бағытында ізденіс бойынша, «аймақтық құрылымдық салыстыру» (қазіргі аталуы бойынша) жүргізуден ең мықтылардың бірі болып есептеледі.

Аймақтық құрылымдық салыстыру жүргізуде ең беделді ғалым ретінде кезінде Лейден университетінен білім алған оңтүстік африкалық-британдық Адам Купер кең танымал болды. Оның 1977 жылғы дәрістері Йосселин де Йонгтың қырық жыл бұрын жасалған дәрістерінің жалғасы секілді (Купер 1979а [1977]). Оның дәрістері өзі зерттеп жүрген Африкаға қатысты болатын. Купер мақалаларында және кітаптарында, әсіресе *Wives for Cattle* (Әйелдің құны, қалыңмал, 1982) еңбегінде оңтүстік банту мәдениетіндегі туысқандық дәстүрдің, дәстүрлі саясаттың, үй-тұрмысын жүргізу ерекшеліктерін және символизмнің аймақтық құрылымдық негізінің түсіндірмесін табуға тырысты. Оның ойынша, кез келген мәдени белгіні түсіну үшін дәл

4. Диффузионизм және мәдени аймақтар теориялары

сондай мәдени белгіні басқа мәдениеттен тауып, оларды өзара салыстыру керек. Бір қарағанда, шашыраңқы көрінетін мәдени белгілер жалпы оңтүстік банту аймағы аясында қарастырылса, түсінікті болып шыға келеді. Жақын туысқандардың бір-біріне үйленуі қалыпты жағдайға айналған үш мысалды алайық: Тсванадағы ерлер өздерінен мәртебесі төмендеу әйелдерге үйленеді. Тсваналық қалыңдықтың қалыңмалы салыстырмалы түрде өте төмен; ал Оңтүстік Сото ер адамдары статусы жоғары әйелдерге үйленеді. Ол жерде қалыңмал салыстырмалы түрде жоғары. Суазилық ерлер аталған екі жолды да ұстанады. Бірақ мәртебесі «төмен» әйелдерге үйленгендер (тсваналықтар сияқты) мәртебесі «жоғарыға» үйленгендерге қарағанда (оңтүстік сотолықтар сияқты) қалыңмалды аз төлейді. Бұл қоғамдарды салыстырудан бір дәстүрдің әртүрлі болып өзгергенін көруге болады. Жалпы жүйені алатын болсақ, бұл қоғамдарда ықпалды адамдардың беделі оның қалыңмал төлей алу қабілетімен анықталатынын көрсетеді.

Бір қызығы, жақын туыстардың үйленуіне тыйым салынған мәдениеттерде (мысалы, Тсонга мен Чопиліктерде) ондай манипуляцияларға жол берілмейді және онда үйленудің эгалитарлы құрылымы қалыптасқан.

Купердің әдісін Африкадан басқа да этнографиялық аймақтарға пайдаланғанда да жақсы нәтиже көрсетеді. Этнографиялық деректердің көбеюіне байланысты және жақсы зерттелген қоғамдарды салыстыру оңай болғандықтан, зерттеудің бұл әдісі әлі де қолданыста қала бермек (Бэрнардты қараңыз, 1996).

Оның үстіне Ричард Фардон мен оның әріптестері (Фардон, 1990) бұл әдістің екінші жағы да бар екенін атап өтті, ол – этнографиялық жазбалардағы «аймақтық дәстүр». Бұл зерттеушілер жалпы антропологиялық теорияда аймақтық ерекшелікті түсіну өте маңызды дейді. Егер бір адам Үндістанда далалық зерттеулер жүргізетін болса, ол үнді әдебиетіне қатысты теория жасап шығара алмайды, бірақ сол салаға жақсы материал беріп, көмектесе алады; Меланезиялық дала зерттеушісі Меланезия туралы пікірталастарда, ал Амазонканың далалық зерттеушісі Амазонкаға қатысты пікірталастарда маңызды пікір айта алады. Ендеше аймақтың мәдени ерекшеліктерін зерттегендер мен сол аймақтардағы жеке мәселелерді зерттеген антропологтар енді ғана далалық зерттеулер жүргізгелі жатқан жас ғалымдарға мықты көмек бере алатыны сөзсіз.

Қорытынды

XIX ғасырдың соңындағы және XX ғасырдың басындағы диффузионизм эволюционизмнің әлсіреуіне себеп болды. Британдық мектептегі ежелгі Мысырды әлемдік мәдениеттердің негізгі көзі ретінде қарастыратын экстремалды көзқарастың құндылығы шамалы болып қалды. Неміс-аустриялық мектептің түсініктері америкалық антропологияға сүзгіден өтіп жетіп, «тарихи-мәдени аймақтық зерттеу әдісі» деп өзгертілді. Нәтижесінде, тарихи-мәдени аймақтық зерттеудің эволюционистік, функционалистік және құрылымдық түрлері пайда

болды. Диффузионистік және тарихи-мәдени аймақтарды зерттеу әдістері – антропологияда пайда болған ең қызықты идеялар жиынтығы. Дегенмен бүгінгі диффузионизмнің (мысалы, жаһандану теориясы) қазіргі эволюционизмнен айырмашылығы ол өзінің өткенімен жалғастығын жоғалтты. Диффузионизмнің классикалық түрдегі негізгі мақсаты – тарихи-мәдени аймақтарды зерттеу, оның ішінде ұқсас аймақтардың тарихи байланыстарын зерттейді. Сонымен бірге диффузионизмде аймақтарды терең зерттеу де маңызды саналады.

Қосымша әдебиеттер

Цвернеманның *Culture History and African Anthropology* (Мәдениет тарихы және африкалық антропология, 1983) кітабы неміс-аустриялық диффузионизм туралы жақсы ақпарат береді. Осы мектептің классикалық зерттеулері мен америкалық тарихи-мәдени аймақтық зерттеу туралы Клахон (1936) мен Уисслер (1927) мақалаларында қарастырылған. Олардың арасындағы байланыс туралы Стокингтің *Volksgeist as Method and Ethnic* (*Volksgeist* әдіс және этика ретінде, 1996) мақаласында талданады. Қазіргі неміс-аустриялық, америкалық және британдық мектептер жайлы Лоуидің *History of Ethnological Theory* (Этнологиялық теорияның тарихы, 1937: 128-95, 279-91) атты еңбегінен қараңыз. Тарихи-мәдени аймақ көзқарасына қарсы пікірді Херцфельдтің Жерорта теңізі аймағы туралы (1984) мақаласынан оқи аласыздар.

Британдық диффузионизм жайлы Лангамның *The Building of British Social Anthropology* (Британдық әлеуметтік антропологияның қалыптасуы, 1981: 118–99) еңбегінен табуға болады. Салыстырмалы әдістермен таныс болу үшін Сараның *The Methodology of Anthropological Comparisons* (Антропологиялық салыстырудың әдіснамасы, 1975) кітабын қараңыз.

Голландиялық антропологияда ұлттық дәстүрлер мұқият жазылған. Голландтық структурализм жайлы толығырақ ақпаратты 8-тараудан таба аласыз. Сонымен бірге Йосселин де Йонгтың *Structural Anthropology in the Netherlands* (Нидерландыдағы құрылымдық антропологиясын, 1977) қараңыз. Клус пен Клэссан қазіргі голландтық антропологияның үш жинағын редакциялап шықты. Олардың ең соңғы редакциялағаны – *Contemporary Anthropology in the Netherlands* (Нидерландыдағы қазіргі антропология, Клус пен Клэссан 1991).

5. ФУНКЦИОНАЛИЗМ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМДЫҚ ФУНКЦИОНАЛИЗМ

Бүгінде «функционалист» пен «құрылымдық функционалистің» «измдермен» байланысы нақты айқындалған. Дегенмен осыған дейін байланыс жөні дәл осы қалпында бола қоймаған. Сондықтан теорияларды қарастырмас бұрын аталған терминдердің уақыт барысында қалай өзгергенін баяндап шыққан орынды болады.

«Функционализм» термині кең мағынада қолданылады. Егер осы кең мағынасында алып қарасақ, өз ішіне құрылымдық функционализмді де қамтып кетеді. Мен көп жағдайда бұл терминді Бронислав Малиновский мен оның жолын ұстанушы Реймонд Фирт қолданған тар мағынасында қолданамын. Яғни диффузионизм жекетұлғалар арасындағы қарым-қатынас, әлеуметтік институттардың жекетұлға іс-әрекетіне қоятын шектеулері, жеке адам қажеті мен сол қажеттілерді мәдениет пен қоғам ауқымында қанағаттандыру мәселелерімен айналысады.

«Құрылымдық функционализм» жекетұлғаның іс-әрекеттері мен қажетіне аса мән бермейді. Керісінше, ол жекетұлғалардың әлеуметтік құрылымдағы орнына немесе әлеуметтік тәртіптің құрылымына мән береді. Әдетте соңғысы А.Р. Радклифф-Браунның және оның жолын ұстанушыларға тән көзқарас. Британияда бұл салада Э.Э. Эванс-Причард (оның алғашқы еңбектері), Исаак Шапера, Майер Фортс және Джэк Гуди сияқты басқа да көптеген ғалымдар ізденді.

Бірақ құрылымдық функционализм мен функционализм арасындағы шекара анық нақтыланбаған. Радклифф-Браунның пікірлері өздерін «функционалистер» деп атауға қарсылық білдірмейтін; кейбірі өздерін (жұмыстарының Малиновскийдікінен ерекшеленетінін көрсету мақсатында) «құрылымды функционалистер» немесе «структуралистер» деп атады. Оның үстіне 1950 жылдары «британдық структуралист» термині Радклифф-Браунның зерттеу мәнерінің Леви-Стросстікінен немесе «француз структурализмінен» (8-тарауда қарастырылады) ерекшелігін көрсету мағынасында қолданылды. 1960 жылдардағы британдық антропологтар Леви-Стросстың еңбектеріне бет бұрып, соның әдісімен зерттеу жүргізгенде қателесіп, өздерін «Британдық структуралистер» деп атайтын. Кең алып қарастырсақ, соңғы «Британдық структурализм», шын мәнінде, «француз структурализмінің» британдық нұсқасы еді.

Шындығында, Радклифф-Браун да, Леви-Стросс та Эмиль Дюркгеймнің еңбектерінен сусындаған болатын. Өзін «функционалист» деп атағанды ұнатпайтын Радклифф-Браун өзінің зерттеу пәніне «салыстырмалы социология» деген атау берді.

Антропологияның эволюционистік бастауы мен мәдениеттің биологиялық ағзамен ұқсастығы

Радклифф-Браун бірнеше рет «антропологияның екі бастауы бар» деген болатын: бірі – «1870 жылдар шамасында» эволюционистік мектептердің өрлеп тұрған кезі; екіншісі – Монтескьенің *Spirit of the Laws* (Заң рухы) (1748 жылы Францияда басылды) деп аталатын кітабының жарыққа шыққан кезі. Бұл социологиялық көзқарас бойынша қоғам жүйелі түрде құрылған деген идея алға шығады. Оның зерттеу пәні – қазіргі әлеуметтік ғылымдар деп аталып жүрген нақты ғылымдар. Сонымен бірге Конттан бастап, осы пәннің зерттеу нысанын биологиялық ағзаға теңестіруге болады деген пікір кең етек алды. Эволюционистер, әсіресе Герберт Спенсер (француз мектебінің ағылшын өкілі) функционализмнің негізгі зерттеу мәселесі әлеуметтік түрлердің өзгерістері деген пікірде болды. Ол мәдениет пен биологиялық ағзаның ұқсастығы жайлы түсіндірме берген (мысалы, Андрескийді қараңыз, (1971) [Спенсер 11876]: 108-20). Спенсердің ойынша, қоғамды зерттеу тіршілік ғылымына (биологияға), яғни эволюционизм мен дарвиндік көзқарасқа негізделген. Спенсер қоғамды сәбилік шақ, балалық шақ, ержету шағы, орта жас және кәрілік сияқты кезеңдерден өтеді деді. Ол да Дюркгейм сияқты әр саты бірнеше құраушы бөлшектерден тұрады және олардың әрқайсысының өз қызметі болады деген ойда болды. Осы құраушы бөлшектер эволюция барысында түрлерге өзгеріп отырады деген пікірді ұсынды. Тіпті диффузионист Лео Фробениустың өзі де қоғамды ағзамен теңеушілердің қатарында болды. Бұл идея синхрондық, диахрондық, эволюционистік, диффузионистік сияқты әдістердің бәріне ыңғайлы еді.

Бұл функционалистік көзқарас ХХ ғасырдың басында Дюркгеймнің синхрондық көзқараста жазылған еңбегінде және әсіресе Радклифф-Браунның жұмысында біраз өзгерістерге ұшырады. Дюркгейм де, Радклифф-Браун да эволюционизмді жоққа шығармаған, бірақ екеуі де қазіргі қоғамдарды зерттеуге аса зор мән бергендігімен белгілі. Біз қоғамды сау ағза сияқты елестете аламыз. Онда кішігірім бөлшектер бірге құрастырылып, үлкенірек жүйелерді құрайды. Ол жүйелердің әрқайсысының өзіндік атқаратын қызметі бар. Олар өзара әрекеттеседі. Қоғамдар да ағзаға ұқсас құрылымдарға ие. Әлеуметтік институттар ағзаның мүшелері сияқты үлкенірек жүйеде бірлесе қызмет атқарады. Дәл биологиядағы әртүрлі жүйелердің бір ағзаны құрайтыны сияқты, туысқандық, дін, саясат және экономика сияқты әлеуметтік жүйелер бірлесе отырып қоғамды құрайды. Радклифф-Браунның осындай ұқсастықты көрсететін қарапайым мысалын 5.1-суреттен көре аласыздар.

Ұқсастықты тереңірек түсіну үшін мысал ретінде француз немесе британдық қоғамды алайық. Кез келген қоғамды құрайтын жүйелер Радклифф-Браунның атауы бойынша, «әлеуметтік институттар» деп аталатын бөлшектерден тұрады.

5. Функционализм және құрылымдық функционализм

Репродуктивті жүйе	Жүрек-қан тамырлар жүйесі
Ас қорыту жүйесі	Жүйке жүйесі

Биологиялық ағзаның жүйелері

Туысқандық	Дін
Экономика	Саясат

Қоғам жүйелері

5.1-сурет. Қоғамды биологиялық организм ретінде зерттеу

Осы жүйелерді және ол жүйелерді қалыптастырып тұрған үлкенірек жүйелердің өзара байланысын қалай түсінеміз? Францияда немесе Британияда «некелесу» туысқандық жүйе құрамында қарастырылады, бірақ оның діни, саяси және экономикалық аспектілері де болуы мүмкін. Сондықтан «некелесу» туысқандықтың ғана бөлшегі емес, өйткені ол басқа жүйелердің ішінде де қызмет атқарады. Бұлай болуы ұқсастықты қате немесе пайдасыз етпейді, бірақ зерттеуді қиындатады. Екінші жағынан, ұқсастық жүргізу өте оңай екенін де көрсетеді. Кез келген институттың оны басқа институтпен үйлестіретін тағы бір қызметі болуы мүмкін. Сондықтан мұнда барлық нәрсенің «өз қызметі бар».

Менің ойымша, ағзаға ұқсастыру теориясының жетістікке жетуіне оның өте жеңіл екені және оны диахрондық және синхрондық тәсілдерге оңай салуға келетіні себеп болды. Екінші жағынан, жеңілдігі оның қолданыстан шығуына да алып келді. Өйткені кейінгі пост-функционалистер буыны әлдеқайда күрделі нәрселерге талпынды.

Дюркгеймнің социологиясы

Құрылымды-функционалистер идеясы үшін ең маңызды еңбек Эмиль Дюркгеймнің социологиясы болса керек. Көп студенттің бірі болып университет бітірген соң, философия пәнінен сабақ беруді жан-тәнімен ұнатқан Дюркгейм 1887 жылы Бордо университетінде қызмет етті (Франция тарихындағы әлеуметтік ғылымдар бойынша ең алғашқы тағайындалған қызмет). Ол 1902 жылы Сорбон қаласына қоныс аударады және сонда 1917 жылы өмірден қайтқанға дейін дәріс береді. Ол айналасына әлеуметтік ғылымдар туралы өзімен пікірлес болған философтарды, экономистерді, тарихшыларды және заңгерлерді жинады.

1898 жылы Дюркгейм мен оның айналасындағы жас ғалымдар *Année sociologique* деп аталатын пәнаралық ғылыми журналдың негізін қалады. Ол тез арада кең танымал болды. Осы топтағы ғалымдардың бірқатары антропологияға, әсіресе дін

антропологиясына үлкен үлес қосты. Әсіресе Марсель Мосс, Люсьен Леви-Брюль, Роберт Герц біздің пәнімізге көп ықпал етті. Бұл ғалымдар жұмыстары тек авторлары өмірден өткен соң ғана аударылып, келесі буын ғалымдары арасында көп оқылатын еңбектерге айналды.

Антропологтар да, социологтар да Дюркгейм бір ұлы еңбек жазып қалдырған деген пікірде, бірақ екі тарап та оның қай кітап екені туралы сұраққа келгенде екіге жарылады.

Социологиядағы қазіргі эмпирикалық зерттеу әдісі Дюркгеймнің ертеректегі жазылған еңбектерінен бастау алады. *Suicide* (Суицид, (1966 [1897]) атты еңбегінде Дюркгейм архив материалдарына сүйене отырып, католиктер мен протестанттар арасындағы, ауыл адамдары мен қалалықтар арасындағы, некелескендер мен басы бостар арасындағы, жастар мен егде жастағылар арасындағы суицид деңгейінің статистикалық көрсеткіші әртүрлі екенін айтады. Бұл айырмашылық әр қалада әртүрлі және сол әр қаладағы көрсеткіш ылғи да өзгеріссіз сақталып отырады. Бұдан адамдардың жеке өміріндегі мәселелерінің өзі әлеуметтік жағдайларға байланысты екенін байқаймыз.

Көптеген антропологтар Дюркгеймнің ең ұлы кітабы деп *The Elementary Forms of the Religious Life* (Діни өмірдің бастапқы формалары, 1915 [1912]) немесе соның алдында жазылған *Primitive Classification* (Қарапайым жіктеу, Дюркгейм мен Мосс 1963 [1903]) кітабын айтар еді. *The Elementary Forms* (Бастапқы формаларда) ол «ерте» қоғамдардағы дін мәселесін қарастырады. Дюркгейм бірінші болып «дін» сөзіне анықтама беріп, оның әлеуметтік негізін бекітті: діндер «қасиеттіні» «қасиетсізден» бөліп шығарды және қасиетті нәрселерге ерекше мән берді. Ол діннің шығуы туралы теориялардың даму барысын, атап айтсақ, Тайлордың анимизмін, Мюллердің натурализмін, Мак-Леннанның тотемизмін сипаттайды. Дюркгеймнің өзіне тотемизм жақын болды және өзінің еңбектерінде осы тотемизмнен мысал келтіріп отырады. Ғалым сол кезде көптеп жазыла бастаған абориген аустралиялықтар мен солтүстік байырғы америкалықтар туралы этнографиялық жазбаларды тиімді қолданды. Ол эволюционистік терминдерді қолданды, бірақ кітабының соңына қарай сенім тақырыбынан ғұрып тақырыбына ауысып, жұмысын функционалистік әдіспен аяқтады. Оның ойынша, адамдар қоғамды жоғары бағалайды, өйткені ол космологиялық тәртіп әлеуметтік тәртіптің негізінде құрылады. Ғұрып атқарылып тұрса, қоғам қатысушылары ол тәртіпті естен шығармақ емес.

Дюркгейм *Primitive Classification* (Қарапайым жіктеу) кітабын өзінің жиені әрі шәкірті Марсель Мосспен бірге жазады. Осы қысқа еңбегінде (алғаш *Année sociologique* журналында мақала болып жарыққа шыққан) олар адамның ой-парасаты жіктеуді қалай жүзеге асырады деген мәселені қозғайды. Авторлар абориген аустралиялықтар, Солтүстік Америкадағы зунилер мен сиулықтар және қытай даосизмін ұстанатындар туралы этнографиялық деректерді келтіре отырып, қоғам мен табиғатты жіктеудің арасында тығыз байланыс бар деген тұжырымға келеді. Олар қарабайыр ойлау тәсілі мен ғылыми ойлау тәсілінің арасында байланыс бар екенін көрді. Қытайдың дамыған мәдениетінде «ежелгі» аборигендерде аустралиялықтардың космология түсінігіне ұқсас элементтер мен осы қауымға тән құрылымдар бар.

5. Функционализм және құрылымдық функционализм

Уақыт, кеңістік, жануарлар мен заттарды жіктеуде мәдениетаралық ұқсастықтар бар. Олардың барлығы не екі, не төрт, не алты, не сегіз тағы сол сияқты түрлерге жіктелген. Аустралия, Солтүстік Америка, Қытай және ежелгі Грекия Дюркгейм мен Мосстың мысал аларлық дереккөзі болды. Олардың ұсынған теориясы тек қана құрылымды-функционализмнен тұрған жоқ, сонымен бірге эволюционизмнің және структурализмнің элементтерін де қамтыды. Олар адам баласының физикалық бірлігін мойындайтын барлық теорияларға сүйенді.

Мосстың жұмысы антропологияның бірнеше саласында жемісті болды. Оның *Année sociologique* журналында жарыққа шыққан еңбектері мәдени экология, құрбандық шалу, сиқыр, адам концептісін, сый алмасу тақырыптарын қамтыды (Леви-Строссты қараңыз (1988 [1950])). Осылардың ішіндегі ең маңыздысы және функционалистік тұрғыда жазылғаны сыйлық алмасу туралы мақаласы болса керек (Мосс 1990 [1950]). Ол: «...адам өз қалауымен сыйлық жасаса да, шындығында, ол сыйлық алушыдан бір жауап күтетін болғандықтан осы жолды таңдайды», – деді. Сонымен бірге беруші алушыдан тікелей сыйлық қайырымын күтпесе де, бұндайда әрқашан кері төлеу элементі болады. Ол не кейін басқа «сыйлықпен» қайтарылуы мүмкін, не беруші мен алушының арасындағы әлеуметтік статустың өзгеруімен қайтуы мүмкін. Екінші жағынан, сыйлық тегін емес. Ол құқық және міндеттемелер жүйесіне енгізілген. Ол кез келген әлеуметтік құрылымның бөлшегін құрайды. Мосс полинизейліктер мен меланизейліктердің (Малиновскийдің тробриандықтары да бар) арасындағы және солтүстік батыс жағалаудағы адамдар (Боастың квакиутлдарын қоса алғанда) арасындағы рәсімдік сый алмасуды мысалға келтіреді. Сондай-ақ ол римдіктер, үнділер, немістер мен қытайлықтар заңында қалған сыйлық алмасудың «архаикалық» қалдықтарын да тізіп жазып шығады. Осылайша ол сыйлық беру әлемге таралған, тіпті әмбебап институт деген тұжырымға келеді.

Дюркгейм мен Мосстың туындылары антропологияның түрлі салаларына негіз болған еңбек ретінде әлі де құнды. Осыдан кейін социология мен антропология екеуі екі түрлі ғылым болып, жеке-жеке дамып кетті (Суинджвудты қараңыз, 1984: 227-329). Бұл социологияның тарихын баяндайтын жер емес, дегенмен кезінде антропология мен социология бір ғылым саласы болып қалуы мүмкін болғанын есте сақтау керек.

Малиновскийдің функционализмі

Малиновскийдің британдық антропологиядағы орны Боастың америкалық антропологияда алатын орнымен бірдей (7-тарауды қараңыз). Боас сияқты Малиновский де антропологияға және ағылшын тілді әлемге белгілі бір себептермен келіп қалған орталық Еуропадан шыққан ғалым еді. Боас секілді ол да төрт қабырғада отырып зерттеу жүргізетін эволюционизмді жоққа шығарып, зерттеліп отырған елдің тілінде «бақылау жүргізіп», далалық зерттеу жүргізу дәстүрінің негізін қалады.

Оның үстіне Боас та, Малиновский де либералды зиялылар қатарынан еді. Жоғары білімнен кейінгі бөлімде (*аудармашыдан* – магистратура, докторантура) дәріс бергендіктен, олардың жолын ұстанушылар да өте көп болды.

Малиновский 1884 жылы Краковта славян тілдері филологі отбасында дүниеге келді. Ол 1908 жылы Краковтағы Ягеллон университетін математика, физика, философия және Аустрия империясы тарихы пәндерін жақсы көрсеткішпен тәмамдады. Ғалым Лондон экономика мектебінде К.Д.Селигман мен Эдуард Уестермарктің жетекшілігімен антропологияны оқып шықты. 1904 жылы ол Аустралияға сапарға шығады. Бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде ол аустралиялықтарға жау болып саналатын еді. Соған қарамастан, олар Малиновскийді Жаңа Гвинеяда жылы шыраймен қарсы алады. (Гребнерде керісінше болған еді). Ол кезде Жаңа Гвинея Аустралияның қарамағында болатын. Оған Жаңа Гвинеяда далалық зерттеулер жүргізуге рұқсат беріледі. 1914 жылдың қыркүйегі мен 1918 жылдың қазан айы аралығында Малиновский Жаңа Гвинеяға жасаған үш сапарында отыз ай бойы далалық зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Алғашқы алты айдан басқа уақытта ол уақытын Тробриан тайпасы ішінде өткізеді. Соғыстан соң Малиновский Ягеллон университетінде меңгеруші болып жұмыс істеуден бас тартып, Лондонағы экономика мектебіне қайтып оралады. Онда ол 1922–1928 жылдар аралығында қызмет етеді. Осы уақыт ішінде оның беделі өсіп, ықпалды тұлғаға айналды. Екінші дүниежүзілік соғыс басталған кезде ол Америка Құрама Штаттарында болды. Малиновский соғыс кезінде Америкада уақытша тұрмақшы болады, бірақ 1942 жылы Йель университетінде қызметін бастаған кезде өмірден озады.

Функционализм мен далалық зерттеулер

«Малиновский антропологиясы» кезеңі қазір екі түрлі нәрсемен байланыстырылады: бірі – оның далалық зерттеу әдісі мен сол әдістің бірегей теориялық тұжырымдары, Тробриан аралының тұрғындары туралы жазған монографиясы; екіншісі – Малиновский өмірден өткен соң жарыққа шыққан *A Scientific Theory of Culture* (Мәдениеттің ғылыми теориясы, 1944) деп аталатын еңбегі. Онда ғалым мәдениет және мәдени әмбебаптылыққа қатысты жаңаша тұжырымдар ұсынған.

Малиновскийдің далалық зерттеу жүргізу әдісі Радклифф-Браун зерттеуінен аса өзгешеленбейтін, бірақ ол одан озық зерттеуші еді. Малиновскийдің көптеген шәкірттері Радклифф-Браунның теориясына жүгінді. Әсіресе оның үлкенірек жүйеде қызмет атқаратын кіші әлеуметтік институттар теориясы көп қолданылды. Малиновскийдің әдістерін қолданған Рэймонд Фирт, Филлис Кэбери, Исаак Шапера, Айлин Кридж, Моника Уилсон және Хильда Кьюпер сияқты белгілі ғалымдар «Малиновскийдің шәкірттері» деген атпен ғылыми ортаға танылды. Олар Малиновскийдің далалық зерттеулерді ұзақ уақыт бойы зерттелетін қоғаммен тығыз қатынаста бола жүріп жүргізу әдісін қолданды.

Малиновский жұмысының ішіндегі ең танымалы – *Argonauts of the Western Pacific* (Батыс Тынық мұхитының аргонавтары, 1922). Аргонавтар кітабында зерт-

теу тақырыбын, әдісін, ауқымын суреттеуден бастайды да, содан соң тробриандықтардың географиясы беріліп, оның өзінің аралға қалай келгендігі баяндалады.

Осыдан кейін ол *куламен* алмасу ережелерін, каноэ туралы деректерді, кемемен жүзу туралы, каноэ сиқыры мен ғұрпы туралы жазады. Одан әрі қарай осы аталғандарды тереңірек талдап жазып шығады. Оның ішінде каноэмен сапарға шығу, *кула* және сиқыр туралы кеңінен талдайды. Кітапты *куланың* мағынасын ашып беретін «рефлексивті» (қазіргілер рефлексивті деп атар еді) тараумен бітіреді. Бұл бөлімде ол теориялық спекуляциялар жасаудан қатты сақтандырады және өзге салт-дәстүрлерге толеранттық танытуда этнологияның ерекше маңызын атап өтеді. Ғалым оқырмандарға өзге мәдениеттің дәстүрінің мағынасын ашып түсіндіріп береді. Малиновскийдің шәкірттері тарапынан аса үлкен қызығушылықпен оқылатын – осы тарау.

Мен Малиновскийдің *Argonauts of the Western Pacific* (Аргонавтарын) еңбегін оқығаннан кейін бірнеше жылдан соң ғана оның маңызын түсіндім. Фрейд психологиясының доктринасында негізгі сұрақ ретінде қарастырылатын ата-ана мен бала қатынасы оның осы еңбегінің бір бөлімінде қаралған (Малиновский 1927а, 192ә).

Тробриандықтар үшін әке – жоғары рақымдылықтың белгісі. Фрейдтік әмбебап мәдениетте әке жоғарғы биліктің белгісі деп айтылады. Керісінше тробриандықтарда баланың анасының ағасы не інісі жоғарғы билік иесі саналатын. Бұлай болу себебі – ананың ағасы не інісі баланың матрилинейлік туысқандық жағынан ең жоғары билікке ие адам екеніне байланысты. Малиновскийдің айтуынша, тробриандықтар баланың әкесімен физиологиялық байланысы жайлы хабарсыз болатын. Сол себепті тробриандықтардағы әлеуметтік құрылым әке мен баланың арасындағы байланысқа негізделген патрилинейлі қоғамдардан мүлдем басқаша еді.

Кейінірек Радклифф-Браун (1952 [1924]: 15-31) мен Леви-Стросс (1963 [1945]:31-54) әке мен баланың арасындағы және бала мен оның анасының інісі не ағасы арасындағы классикалық байланыс түрлеріне қатысты пікірталасқа түседі. Малиновскийдің «авункулат» мәселесі бойынша қосқан үлесі өзінің тұжырымдарын мәдениетаралық салыстыру негізінде емес, терең этнографиялық зерттеулер нәтижесімен дәлелдеуінде жатыр. Осы дәлелі оның басқалардан, тым болмағанда, Фрейдтен жоғары тұруына ықпал етті.

Кабери (1957: 81-2) Малиновскийдің функционализм теориясын үш деңгейге бөледі. Бірінші «қызмет» – бір институттың басқа институттарға әсерін, яғни әлеуметтік институттардың арасындағы байланыс деңгейі. Бұл деңгей Радклифф-Браунның еңбектерінде сипатталған байланысқа ұқсас. Екіншісі – сол қоғам адамдарының түсінігіндегі әр институттың анықтамасы. Үшіншісі – әр институттың сол қоғамды әлеуметтік бірлікте ұстау үшін қандай қызмет атқаратынын сипаттайды. Малиновский жазбаларында бұл деңгейлер туралы еш нәрсе жоқ. Соған қарағанда Кабери бұл «деңгейлерді» Малиновскийдің жеке этнографиялық жазбаларынан алған болуы ықтимал. Алайда Каберидің сирек жазылған жазбаларында Малиновскийдің бірінші қызметке мысал ретінде былай жазғаны келтіріледі:

«Салт-дәстүрлер мәдениеттің басқа бөлімдерімен «биологиялық ағза секілді байланысты», сондықтан дала зерттеушісі әлеуметтік ұйымның қилы түрлерінің байланысын басқарып тұратын «көзге көрінбейтін деректерді» табуы қажет», – дейді.

Ол бұл деректерді «индуктивті есептеу» арқылы табуға болады деп жазады (Малиновский, 1935:1, 317).

Мәдениеттің ғылыми теориясы дегеніміз не?

Малиновский өмірінің соңында өз көзқарастарын тағы бір қорытпақшы болып, қолына қалам алып, барлығын бұрынғыдан басқаша, өзінше ерекше жолмен түсіндіреді. Бұл – Малиновский танымалдығын арттыра түсті.

Малиновский зерттеу тәсілінің жеті биологиялық қажеттілік және сол қажеттіліктердің мәдениетте қанағаттандырылуы деген әдіске негізделгенін айтады (5.1-кесте). «Мәдениет» сөзіне анықтама беріп болған соң, Малиновский «өмір кезеңдерінің жүйесі» теориясын (1944: 75-84) ұсынады. Ол жүйе биологиялық заңдылықтарға сай қалыптасады және ол барлық мәдениеттерге тән. Бұл жүйеде он бір кезең бар. Әр кезең «импульстан», соған байланысты туындайтын психологиялық «іс-әрекеттен» және сол іс-әрекетті жүзеге асырғаннан кейінгі «қанағаттану» сезімінен тұрады. Мысалы, маужырау импульсі ұйқы іс-әрекетімен байланысты. Осы іс-әрекет қамтамасыз етілгенде, адам «күш-қуатын қайта қалпына келтірген сезіммен оянады» (1944:77). Ол осы он бір түрден тұратын парадигманы жеңілдеу жеті түрден тұратын парадигмамен жалғастырады. Онда «жеті негізгі қажеттіктер» мен олардың «мәдениеттегі жауабы» суреттеледі (1944: 91-119). Осыдан кейін ол төрт түрден тұратын парадигманы келтіреді. Оның айтуынша, осы төртеуден тұратын жиын ең күрделісі, өйткені ол «құрал императивтерінен» және сәйкесінше, олардың «мәдениеттегі жауабынан» тұрады. Соңғысына экономика, әлеуметтік басқару, білім және саяси құрылым кіреді (1944: 120-31). Нәтижесінде, ол «интегративті императивтер» мен «құралдар арқылы жүзеге асатын өмір кезеңдерінің жүйесі» деген мәселе туралы жазып шығады (1944: 132-44).

Scientific Theory of Culture (Мәдениеттің ғылыми теориясы) еңбегінде жазылған идеялардың ешқайсысы замандас ғалымдар тарапынан қолдау таппады. Алайда қайтыс болғанына он бес жыл болғанда, еске алу мақсатында жарияланған мақалалар жинағында, кейбір шәкірттері ұстазы еңбектеріндегі құнды ойларды негіздеуге талпынды (Фирт, 1957). Қалай дегенмен де бұл кітап – Малиновскийдің теориялық жағынан жетілдірілген соңғы еңбегі болғандықтан ескеруге лайық туынды. Бірақ жолын қуушы шәкірттерінің аталған еңбекке көңілдері толмады. Олар биологиялық тұжырымдардың мәдениетпен байланысы шамалы және оның айқын (мысалы, ұйқы тынықтырады) немесе түсініксіз (мысалы, интегративті императивтер немесе қару күшімен енгізілетін тіршілік режимі) жіктеуінің де мәдениетпен байланысы жоқ деген ойда болды. Малиновскийдің ең сүйікті шәкірті Филлис Кабери (1957:83): «...оның өмірінің соңында жазылған биологиялық қажеттіктер туралы еңбектері аса қызығушылық тудыра қоймаса да, әлеуметтік институттар тақырыбында жазған еңбектері кең танымал бол-

5. Функционализм және құрылымдық функционализм

ды», – деп жазады. Бұл жердегі ескеретін жайт, оның әлеуметтік институттар жөнінде жазған еңбектері эрудиция мен этнографиялық проза тұрғысынан жақсы оқылды да, теориялық негіздеме жағынан талданбады. Ал биологиялық қажеттік тақырыбындағы жұмыстары теориялық тұрғыдан кең талданған еді.

5.1-кесте. Малиновский ұсынған негізгі жеті қажеттілік және сол қажеттіліктердің мәдениетте қанағаттандырылуы

Негізгі қажеттіктер	Мәдениеттегі жауап
1. Метаболизм	1. Комиссариат
2. Репродукция	2. Туысқандық
3. Денсаулық	3. Баспана
4. Ыңғайлы жағдай	4. Қорғаныс
5. Қозғалыс	5. Іс-әрекет
6. Өсу	6. Жаттығу
7. Денсаулық	7. Гигиена

Малиновский кітабының кіріспесінде: «Менің ойымша, ізенушінің негізгі назарға ұстары – әрбір институттың өзегін құрайтын қан мен еттен тұратын адам ағзасын естен шығармау», – деп жазды. (Малиновский, 1934: xxxi). Бұл сөздерге оның шәкірті С.Ф.Нэйдл мынадай пікір қалдырған: «Малиновскийдің ізденіс жолын, жалпы алып қарағанда, екі түрлі деңгейге бөліп қарауға болады: біріншісі – іргелі, бірегей далалық зерттеуі, тробриандықтар тайпасы деңгейінде, екіншісі – қарапайым адам мен қоғам байланысы деңгейінде. Оның көптеген еңбектерінде қарабайыр қоғамдар туралы жазылған, бірақ ол кездері Малиновский ол қоғамдарды тек дәлел келтіру мақсатында немесе маңызы екінші орында тұратын мәселелер ретінде келтірді. Ол ешқашан да таза салыстырмалы талдау тұрғысынан ойламаған. Оның жалпылама талдауы тробриандықтардан тікелей Барлық Адамзатқа ауысады, өйткені ол тробриандықтарды жалпы адамзат көлемінде ең жақсы мысал болатын түр деп қараған» (1957: 190).

Малиновскийдің кемшіліктері ретінде шәкірттері мыналарды атайды: (Фирт, 1957) оның туысқандық атаулардың маңызын, экономикалық алмасудың күрделілігін түсіне алмауы; заң туралы жазуға керек нақтылықтың болмауы немесе антропологиялық салыстырудың артықшылығын бағалай алмауы. Дегенмен біз оны осы уақытқа дейін антропологиядағы ұлы далалық зерттеу жүргізу дәстүрінің негізін қалаушы ретінде есімізде сақтаймыз. Оның жеке талдаулары ол күткен деңгейде қабылданбағанмен, ғалымның бірегей далалық зерттеу жүргізу әдісі және оның 1920–1930 жылдардағы Лондон экономика мектебінде жүргізген дәрістері британдық антропология мектебінің маңызды бөлігін құрайды.

Малиновский мен Боас 1942 жылы өмірден озды. Екеуінің де қайтыс болуы ғылыми қоғамды дәл Риверс өмірден өткен кездегідей аса қатты толғандырған жоқ. Риверс Малиновскийге дейінгі далалық зерттеу мектебінің соңғы тұлғасы және

Британиядағы диффузионизмнің ең сыйлы өкілі болатын. Ол Малиновский мен Боастан жиырма жыл бұрын өмірден өткенде, оның өлімі орны толмас қазадай қабылданып, антропология ғылымындағы ауыр қайғы саналған еді. Мүмкін, 1942 жылы антропология әлемі соғыс үрейінің құшағында болғандықтан, екі ғалымның қазасы елеусіздеу болған шығар, бірақ Боастың антропологиялық ғылымдағы салып кеткен жолы Америка антропологиясында ұзақ уақытқа дейін сақталып, маңызды рөл атқарды. Ал Малиновский мен (біраз уақытқа дейін) Радклифф-Браунның әдістері британдық антропология дәстүрінің негізі болып саналды.

Радклифф-Браунның құрылымдық функционализмі

Альфред Регинальд Браун 1881 жылы Британияда дүниеге келді. Өзінің ағасы секілді ол да 1920 жылы есімін Радклифф-Браун (анасының күйеуге шыққанға дейінгі тегі) деп атай бастады және 1926 жылы біржақты келісім бойынша атын заңды түрде өзгертіп алды. Ол достарының арасында Рекс, Эр-Би деген атпен, ал университетте саяси көзқарастары үшін Анархия Браун деген атпен белгілі еді. Ол қоғам – мемлекеттілік жоқ болған жағдайда өзара көмек көрсету арқылы өзін-өзі реттейтін жүйе деп білетін Питер Кропоткин атты анархист ғалыммен жақсы таныс болды. Радклифф-Браун әлеуметтік институттардың қызметіне қатысты осы пікірді ерекше қолдайтын (мысалы, Кропоткинді қараңыз, 1987 [1902]: 74-128).

1904 жылы Кембридже бакалавр дәрежесін алады да, ары қарай осы жерде білімін жалғастырады. Кейін Андаман аралында (1906–1908) және батыс Аустралияда (1910–1911) далалық зерттеулер жүргізеді. Бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде Тонга корольдігінде Білім бөлімінің директоры болып жұмыс істейді. Осыдан кейін әлемді шарлап, жер-жерге саяхат жасайды.

Радклифф-Браун аяғы жеткен жерде антропология кафедрасының негізін қалап кеткен: Кейптаун (1920–1925), Сидней (1926–1931), Чикаго (1937–1946) және Оксфорд (1936–1946). Сондай-ақ қысқа мерзімдерде Англия, Оңтүстік Африка, Қытай, Бразилия және Мысыр университеттерінде сабақ береді.

Қоғамды зерттейтін жаратылыстану ғылымы дегеніміз не?

Радклифф-Браун (мысалы, 1931) Аустралия жайлы этнографиялық кітаптарында салыстырмалы зерттеуге басымдық бергені байқалады. Аборигендердің туысқандық жүйесінің негізінде олардың әлеуметтік құрылымын түсіндірді. Индукция әдісін қолдаушы ретінде антропология бір күні салыстыру әдісінің нәтижесінде «қоғамның табиғи заңдылықтарын» ашады деп сенді. Радклифф-Браун эмпирик ретінде қоғамды жасайтын жүйелер мен институттардың шығу тегі туралы спекуляция жасауға қарсы болатын және антропологтар тек ашқан жаңалықтарына ғана сүйенуі керек деген пікірді қолдайтын. Оған нақты деректер керек еді, ол деректерді сұрыптаудан өткізіп, ескі емес, дәл қазіргі уақыттағы қалпында болуын талап етті. Ал сол табылған деректерді өзара байланыстыру үшін мәдениетті күнкөріс түрі мен

адамдардың өзара қарым-қатынасқа түсуінен құралатын жиынтық ретінде зерттеу керек деп білді (мысалы, Радклифф-Браунды қараңыз, 1925 [1935]: 178-87).

Менің Радклифф-Браунның еңбектері арасындағы сүйіп оқитын кітабым – *Қоғамды зерттейтін жаратылыстану ғылымы* жинағы. Ол алғаш Чикаго университетінде 1937 жылы дәрістер жинағы ретінде таныстырылды, кейін авторы өмірден өткен соң, шәкірттері жинақты кітап түрінде жарыққа шығарды (Радклифф-Браун автор ретінде, 1954). Бұл дәрістер біріктірілген әлеуметтік ғылымдар пәні идеясын ұсыну мақсатында жазылған болатын.

Радклифф-Браун сол кездегі Чикагодағы психология, экономика сияқты әлеуметтік ғылымдарды жоққа шығарып, олардың *бәрі бірыңғай*, біріктірілген әлеуметтік ғылымдар болуы тиіс деген пікір айтты (1957: 45-50, 112-17). Сонымен бірге «мәдениет ғылымын» да жоққа шығарып, Боастың зерттеу жүргізгенде мәдениетті басты назарда ұстауын сынға алды (1957: 106-9; 1957: 117-23). Оның ойынша, Боастың антропологиясындағы Америка «қоғамы» (адамдар арасындағы байланыс ретінде) ғылыми түрде дәлелдеуге келмейтін, «мәдениеттің» ермегіне айналған нәрсе еді. Шындығына келсек, Боас пен оның жолын ұстанушыларға қарағанда, Радклифф-Браунның «мәдениет» ұғымы инкультурация ұғымына немесе *қоғамдасу* ұғымына, яғни қоғамда өмір сүруге үйрену жолдарына жақын болатын. Радклифф-Браун Боастың адамдар арасындағы өзгешелікке айрықша мән бергісі келетінін және адамзат тәжірибесі байлығын ең жоғарғы құндылық ретінде көргісі келетінін түсіне алмады.

Радклифф-Браун *A Natural Science of Society* (Қоғамды зерттейтін жаратылыстану ғылымы) дәрістерін былайша қорытындылайды: «Мен бірнеше тұжырымды дамыттым. Оның біріншісі – адам қоғамын зерттейтін теориялық жаратылыстану ғылымының болуы мүмкін екендігі; екінші тұжырымым – ондай ғылым тек біреу ғана бола алатындығы; үшіншісі – ол ғылымның әзірше тек бастауыш деңгейінде ғана бар екендігі. Менің ойымша, ең маңызды болып есептелетін төртінші тұжырым – ғылымдағы іргелі мәселелердің шешімі түрлі қоғамды молынан, жүйелі түрде салыстыруға негізделуі тиіс. Соңғысы – осы ғылымның дамуының кепілі. Сондықтан бұл ғылым дәл қазір салыстырмалы әдістің сатылай дамытылуына және оның зерттеу құралы ретінде жетілдірілуіне тікелей тәуелді... (Радклифф-Браун, 1957: 141).

Радклифф-Браун салыстыру тәсіліне назар аудару шешуші нәрсе деп білді. Ол өзінің алдындағы эволюционист ғалымдарды ұлықтап, бірақ олардың жорамалдарға сүйенетін әдісін жоққа шығарды. Сонымен бірге тұстас америкалық релятивистерді де мойындамады, бірақ олардың бақылау жүргізу және сипаттау әдістерінен ешқандай кемшілік таба алмады. Осы қайшылық оның көзқарасының ең маңызды тұсы еді (Личты қараңыз, 1976а; Бернхард, 1992).

Қызмет, құрылым және құрылымдық форма

Радклифф-Браун (1922) Адаман аралы туралы еңбегінде ғұрыптарды әлеуметтік қызметі тұрғысынан түсіндірді. Яғни ол ғұрыптардың жеке адамға қа-

тысты мәнін емес, жалпы қоғамдағы маңызын қарастырды. Жұмыстарында зерттеу нысанын тұлғадан қоғамға ауыстыру үрдісі қатты байқалды және осы әдіс келесі буынның теориясына және этнографиялық зерттеулеріне көп ықпал етті. Оның *қызмет* сөзіне берген анықтамасы Спенсер мен Дюркгеймнен жеткен «биологиялық ағзамен ұқсастық» теориясы мәнерінде берілген. Ол, әсіресе синхрондық әрі диахрондық дәстүрлерге сүйеніп жазылған мақаласында көрінеді (Радклифф-Браун, 1952 [1935]: 178-87).

Атап айтатын болсақ, ол америкалық ғалымдардың мәдениетті «тарихына» және «қызметіне қарай» бөліп зерттеудің арасында қайшылық бар дейтін тұжырымын сынға алады. Радклифф-Браун көзқарасынша, тарихи және әлеуметтік зерттеулердің арасында қайшылық бар. Оның ойынша, осы екеуінің арасындағы айырмашылық – олардың бір-біріне кереғар болуында емес, олардың әртүрлі зерттеу түріне жататынында. Ол зерттеуде синхрондық (социологиялық) аспектілерді басты назарға алады: берілген институт уақыт барысында қалай өзгеретінін зерттемейді, олардың әлеуметтік жүйе аясында қалай «қызмет» атқаратынын зерттейді.

Радклифф-Браунның социологиядағы қоғамды теңіз бақалшақтарына теңеуі көпке танымал теңеу болып қалды (Купер, 1977 [Радклифф-Браун 1953]: 42). Әрбір бақалшақтың өз «құрылымы» бар, бірінің құрылымы екіншісіне ұқсайды. Радклифф-Браунның айтуынша, бұндай жағдайда олар ортақ «құрылымдық формаға» ие. Бұл жердегі ұқсастық – *әлеуметтік құрылым*. Ол – антропологтың жеке адамдар туралы көргені мен естігені. *Құрылымдық форма* болса жалпылауды білдіреді. Бұл – антропологтің адамдарды бақылау арқылы белгілі бір қоғамды зерттеуі. Мысалы, Эдуардты бастық деп елестетейік. Енді Джорджды да сол адамдардың басшысы деп ойлайық. Бәлкім, Джордж Эдуард өмірден озған соң орнына билікке келген шығар. Антрополог екі басшының билігін бақылайды және мұндағы бір басшы мен оның халқының арасындағы байланыс әлеуметтік құрылымның мысалы бола алады. Антрополог «басшының» (нақты Эдуард немесе Джордждың емес) рөлін жалпылаған кезде, ол құрылымдық форманы сипаттайды. Радклифф-Браунның ойынша, антрополог жеке басшыларды немесе жекетұлғаларды зерттеуі тиіс емес (бәлкім, Боас солай істеген болуы керек), ол белгілі бір адамдар арасындағы кәдуілгі басшы мен кәдуілгі нәрселер, кәдуілгі бала мен кәдуілгі әке, кәдуілгі ұстаз бен кәдуілгі шәкірт тағы сол сияқтылар арасындағы қатынастарды зерттеуі тиіс. Кейін, талдаудың жоғарырақ сатысында, антрополог бір қоғамның құрылымдық формасын басқа қоғамның құрылымдық формасымен салыстыра алады. Тіпті осылай ол (Радклифф-Браунның үміті бойынша) қоғамдардың қалай жұмыс істейтіні туралы жалпы ережелерді жасап шығаруы мүмкін.

Радклифф-Браунның осы ойына қатысты айтылған екі сын белгілі. Біріншіден, Радклифф-Браун басқалар «әлеуметтік құрылым» деп атайтын ұғымды «әлеуметтік форма» деп атайды, ал басқалар «дерек» деп атағанды, ол «әлеуметтік құрылым» деп атайды. Бұл, өз кезегінде, кейінгілерді шатастырады. Екіншіден, ол бір нүктеден шегіну арқылы бәрінің жауабын тапқысы келген. Адам әлемінің әмбебап, жалпылама заңдылықтарын тек бір нүктеден шегіну арқылы анықтай алмайды. Адам

бір нәрсенің жауабын тек қисынды ойлаумен ғана таба алады. Клод Леви-Стросс сияқты структуралистер осы нәрсені бірнеше рет қайталап айтқан.

Қазір әлеуметтік антропологияда Радклифф-Браунның жолын ұстанғандарды табу өте қиын. Бірақ ол зерттеу нысанының негізі туралы дұрыс айтқан еді. Шындығында, барлық антропологтар белгілі бір деңгейде заттар арасындағы байланысты іздейді. Осы нәрсе эволюционистерге де, структуралистерге де, интерпретациямен зерттеушілерге де, тіпті антитеорияшыларға да (олардың жұмыстарында заттар арасындағы байланыстар жасырын түрде беріледі) тән. Әр теорияның арасындағы айырмашылық – олардың осы байланысты қалай іздейтінінде, өздері маңызды деп санайтын байланыстың түрлерінде және сол байланыстарды түсіндіруінде.

Енді Радклифф-Браунның еңбегінен бірнеше мысал келтірейік: туысқандық атаулар мен тотемизм. Менің осы мысалдарды таңдау себебім бар. Ол өзіне дейінгі туысқандық атауға байланысты көзқарастарды жеңіп шығып, құрылымдық функционализмнің жаңа бейнесін көрсетті. Ал тотемизмді зерттеуде құрылымдық функционализмнен структуралистік көзқарасқа ауысады.

Семантикалық құрылым ба, әлде әлеуметтік құрылым ба?

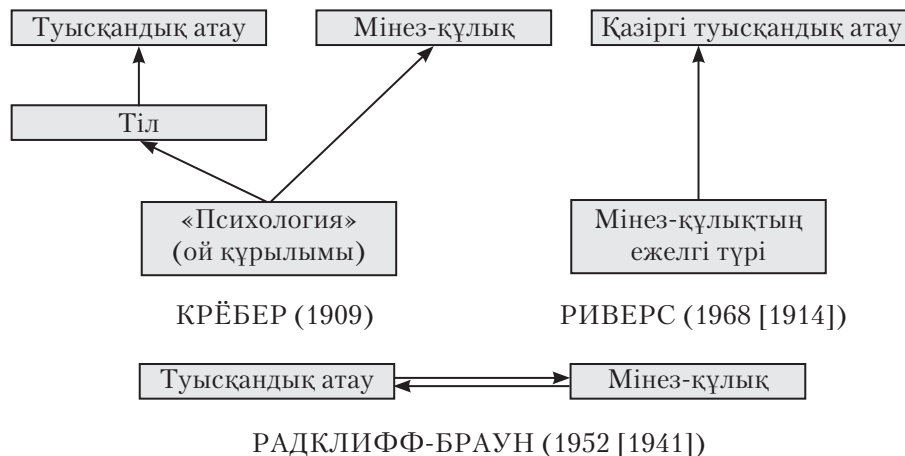
Туысқандық атаулар не үшін қажет? Олар әлеуметтік жағдайларға тәуелсіз жай ғана тілдің бір қыры ма, әлде олар қоғаммен тығыз байланысты ма? Сұрақ жауабының ауқымы кең. Жауап тек туысқандық қатынасқа ғана емес, кез келген басқа да үлкен құбылысқа қатысты берілсе де, ауқымды болар еді.

Осы сұраққа қатысты үш белгілі көзқарас бар: А.Л. Крёбер, У.Х.Р. Риверс және А.Р. Радклифф-Браунның көзқарастары (5.2-сурет).

Крёбердің (1909) ойынша, Морган мен басқа да XIX ғасырдың теоретиктері түсінігінде туысқандық атаулар қоғамдық құрылымды көрсетпейді. Крёбер туысқандық атаулар «психологияны» көрсетеді деді. Оның түсінігіндегі «психология» қазіргі университеттерде оқытылатын пән емес. Крёбердің «психологиясы» адам ойының концептуалды ойлау қасиеттерін білдіреді. Ол барлық нәрсені бинарлы түрде жіктеп көруге болады деді. Оның осылайша барлық нәрселерді бинарлы қарама-қарсылықта көруі, Леви-Стросстың көзқарасының қалыптасуына әсер етті. Крёбер осы концептуалды ойлау қабілеттері немесе жіктеу принциптері әлеуметтік негіздермен байланысты болуы мүмкін, бірақ туысқандық атаулар тікелей әлеуметтік жағдайларға мүлдем байланысты емес деді.

«Психология» (*аудармашыдан* – яғни адамның концептуалды ойлау қабілеті) туысқандық атауды тіл арқылы береді. Ал ол атаулар – тілдің бір бөлшегі. Ал тіл тәуелсіз түрде әлеуметтік мінез-құлықты сипаттайды. Ол концептуалды ойлау қабілеттеріне мыналарды жатқызды: адамның қай буынға жататыны, адамның шежірелік қатардағы орны, келесі буындағылардың оны қалай атайтыны, әр туысқанмен қандай туысқандық қатынаста екені, жасы, жынысы, туысқандық қатынас кімге қатысты айтылса, сол адамның жынысы, қандас туыстастар мен

некелес туысқан екені, туысқанның «өмір жағдайы» (мысалы, тірі не өмірден озғаны, некеде болуы не бойдақ).



5.2-сурет. Туыстық атаулар мен әлеуметтік қатынастардың өзара байланысы

Риверс (1968[1914]: 37-96) Крёбердің бұл мақаласына қарсы шықты. Ол Крёбердің бұл көзқарасының осыған дейін өзі сынаған мақаласындағы көзқарасты қайталайды деді. Риверстің туысқандық атаулар әлеуметтік жағдайларға тікелей байланысты деген мәлімдемесі туысқандық атауларға қатысты айтылған мықты пікір ретінде белгілі. Осы көзқарас ХІХ ғасырдың соңына дейін үстемдік етті. Бұдан ары Риверс консервативті көзқарастың өкілі ретінде туысқандық атаулар сол қоғамдағы шындықтың көрінісін байқатады деп, егер қоғамдағы белгілі бір әлеуметтік деректер өз қолданысынан шығып, қазіргі кезде іс-жүзінде ұмытылып кетсе де, олар осы күнгі туысқандық атауларда сақталады деп жорамалдады. Сол себепті туысқандық атауларды сол қоғамдағы әлеуметтік құрылымда болған өзгерістерді түсіну мақсатында лингвистикалық археология ретінде қолдануға болады деді.

Морган (1877) да осы жолмен жүрді. Риверс бұл кезде өзінің эволюционистік көзқарасынан диффузионистік көзқарасқа ауысқанын ресми жариялағанымен, классикалық эволюционизм әдісін қолданған соңғы антрополог ретінде көрініп отыр.

Оның шәкірті Радклифф-Браун да осы кезде болжамды тарихтың маңызын жоққа шығаратын көзқарасқа ауысқан еді. Радклифф-Браун (1952[1941]: 49-89) Крёбердің туысқандық атаулар әлеуметтік мінез-құлықтан туындаған және олар жай ғана тілді немесе «психологияны» білдіреді деген пікіріне қарсы болды. Сондай-ақ Риверстің туысқандық атаулар тек қана ежелгі әлеуметтік дәйектердің көрінісін береді деген көзқарасын да сынға алды. Радклифф-Браун тұжырымынша, туысқандық атаулар дәл қазіргі қоғаммен тікелей байланысты. Оның ойынша, осы қоғамдағы әлеуметтік құрылым бұрын қандай болғанына қарамастан, туысқандық атаулар дәл қазіргі қолданыста да бүгінгі әлеуметтік құрылымды көрсетеді де-

5. Функционализм және құрылымдық функционализм

ген пікірді ұстанды. Егер бір адам өз әкесін және әкесінің бауырларын бірдей туысқандық атаумен атаса, онда ол адам екеуін де бірдей көреді дегенді білдіреді.

Бұл дәстүрдің шығу тегі жоғалып кеткен және оны ешқашан қайта қалпына келтіру мүмкін емес. Алайда сол жоғалып кеткен дәстүрдің мағынасы қазіргі қоғамда көрініс тапқан.

Радклифф-Браунның тарихи спекуляциядан қазіргі туысқандық жіктеу атауларын маңызды деп санайтын осы теориясы осы күнге дейін кішігірім өзгерістермен әлі де антропологияда қолданыста жүр.

Тотемизмнің екі теориясы

Радклифф-Браунның тотемизмге қатысты бір емес, екі теориясы болды. Оның екі теориясы да құрылымды-функционализм мен туындаушы структурализм арасындағы байланыстың қайсысына басымдық беруіне байланысты бөлінеді. Ғалым ертерек жазылған еңбектерінде құрылымды-функционализмге, өмірінің соңында жазылған еңбектерінде туындаушы структурализмге басымдық береді.

Радклифф-Браунның осы тақырып бойынша жазылған бірінші мақаласы *The Sociological theory of totemism* (Тотемизмнің социологиялық теориясы) деп аталады. Бұл мақала баяндама ретінде 1929 жылы Джава аралындағы конференцияда оқылып, кейін *Structure and Function in Primitive Society* (Қарабайыр қоғамдағы құрылым мен қызмет) деген атпен басылып шығады (Радклифф-Браун, 1952: 117-32). Бұл мақалада Радклифф-Браун аустралиялық аборигендердің әлем құрылымын және адамдарды әлеуметтік топтың мүшелері ретінде қалай жіктейтінін түсіндіруге тырысады. Ол өз теориясын Дюркгеймнің тотемизм теориясы негізінде құрастырады. Өйткені ол Дюркгеймнің «тотемизмнің қызметі – әулет ішіндегі ынтымақтастықты ұстап тұру» деген ойымен келісетін. Алайда ол Дюркгеймнің жануардың түрлері (*аудармашыдан* – тотемдік жануарлар) мен ғұрыптар өзара байланысты деген пікірімен келіспеді. Дюркгеймнің пікірінше, жануарлардың түрлері әлеуметтік топтарды білдіретіндіктен, дәл сол жануарлар ғұрыптардағы іс-әрекеттерде қолданылатын болған. Радклифф-Браунның пікірі керісінше. Белгілі бір жануар түрінің бір топтың белгісі ретінде таңдалу себебі – олар ежелден ғұрыптық маңызы бар жануарлар ретінде белгілі болған. Жануар түрі анықталған соң, ғұрыптар арасындағы байланыста, сол жануарлардың символдық мәні де анықталады және ең бастысы топ арасында ымырашылдық орнайды. Радклифф-Браунның түсінігінде тотемизм – табиғат символикасының ерекше дамыған түрі. Тотемдік идеялар барлық қоғамдарда болған, бірақ тек олардың кейбірі ғана топтың символын білдіретін шынайы тотемдік жануар түрлерін дамыта алған.

Радклифф-Браунның айтуынша, аустралиялық тотемизм мынадай төрт нәрсемен байланысты: 1) патрилинейлі жергілікті топ (немесе Радклифф-Браунның атауы бойынша «орда»); 2) тотемдер (белгілі бір жануарлар, өсімдіктер, жаңбыр, күн, ыстық және суық күн райы т.б.); 3) белгілі бір аймақ төңірегіндегі қасиетті орындар; 4) аян арқылы киелі жерге айналған жерлер. Радклифф-Браун осы төртеуін бір шеңбердің аясында бірлікте қарастырмайды. Ол осы төрт тармақтан тұратын жіктеуді

Дюркгеймнің ойымен келіспейтінін дәлелдеу үшін қолданады. Радклифф-Браунға Дюркгеймнің топтар арасындағы байланысы және топтар мен олардың тотемдері арасындағы байланысы өніндегі пікірінің қате екенін дәлелдеу маңызды болды.

Радклифф-Браун тотемизм туралы *The comparative method in social anthropology* (Әлеуметтік антропологиядағы салыстырмалы талдау) атты екінші мақаласында одан ары тереңдеп кетеді. Оның бұл теориясы алғаш 1951 жылы дәріс ретінде оқылып, 1952 жылы жарияланады. Кейін Сринивас (Радклифф-Браун 1958: 108-29) пен Купердің (1988: 53-69) редакторлығымен жарыққа шыққан Радклифф-Браунның еңбектер жинағында қайта басылады.

Екінші теория аборигендердің адамдарды әлеуметтік топ мүшесі ретінде қалай жіктейтінін ғана емес, сонымен бірге тотемдік жануарларды қалай жіктейтіні туралы баяндайды. Осы мақалада аборигендердің жіктеу жүйелері арасындағы байланыс туралы да жазылған. Радклифф-Браун Леви-Стросстың түрлі қоғамдарды (аустралиялық аборигендер мен Солтүстік Американың солтүстік батыс жағалауындағы үндістер) салыстырып, салыстыру нәтижесінде байқалған құрылымдық өзгешеліктерді ескере отырып, «жалпы заңдылықтарды» анықтауға болады деген ойын жақсы қабылдаған.

Талдаудың бұндай түрі әлеуметтік құрылымнан космологиялық құрылымға дейін көтеріледі. Радклифф-Браунның, кейінірек Леви-Стросстың зерттеуі оларды мынадай сұраққа әкелді: Не себепті белгілі бір жануарлар ғана тотемге айналады? Мысалы, Батыс Аустралияның кей бөлігінде бүркіт пен қарға бір-бірімен қыз алыса алатын екі рулық топтың белгілерін білдіреді. Сол сияқты Солтүстік Американың солтүстік батыс жағалауындағы хайдалықтар арасында да бүркіт пен қарға осындай мәнге ие. Сұрақ тек қана: «Қыз алысуға болатын топтар болып бөлінудің қажеттілігі неде және ол топтар неге осындай жануарлардың бір түріне аса мән беріп, тотем ретінде қабылдайды?» – деген үлгіде ғана емес. «Неге бүркіт? Неге қарға?» және «Бүркіт пен қарға символдарының арасында қандай байланыс бар?» – деген сұрақтарға жетелейді. Соңғы сұраққа миф арқылы жауап табуға болады. Өйткені миф жануарлардың әр түрін бір-бірімен байланыстыратын туысқандық байланысты түсіндіреді. Әр елдің мифтерінде сол мәдениеттегі ерекше символға ие жануарлар туралы айтылады. Мәселен, батыс Аустралияда мифтік бүркіт – мифтік қарғаның анасының бауыры.

Бірақ Леви-Строссқа тіпті, меніңше, Радклифф-Браунға да бұл сұрақ аса маңызды еді. Не себепті бұл құстар Аустралияда да, Солтүстік Америкада да тек қана экзогамиялы (*аудармашыдан* – белгілі бір топтар арасында некелесуге тыйым салынған) топтарда бар? Екі құрлықтағы жергілікті халықтың ұқсас тұстары болғандықтан ба? Болмаса, бұл барлық адамның санасында белгіленген, сақталған нәрсе ме? Бұл барлық адам баласының санасына тән болса, онда әр аймаққа да тән болғаны ғой? Мүмкін бұл бейсаналы әмбебап түрде ойлаудың мысалы шығар? Егер 1951 жылы Радклифф-Браун дәл солай ойлаған болса, онда оның өзінің құрылымды-функционализмінен алшақтап, Леви-Стросстың структурализмдік парадигмасына бой ұрғанын көрсетеді.

Малиновский мен Радклифф-Браунның ықпалы

Малиновский де, Радклифф-Браун да шәкірттері арасында зор мәртебеге ие болды. Ұлттар достастығындағы (*аудармашыдан* – Ұлыбритания мен оның отарында болған елдер) антропологтар Малиновский мен Радклифф-Браун теорияларынан кейін ескі эволюционизм мен диффузионизм жеке зерттеу тәсілдері ретінде қызықты болмай қалғанын алға тартты. Британия мен Америкадағы ізденушілердің көбі Радклифф-Браун жолын ұстанып, антропологияны этнографиялық деректермен толықтыру деп білді.

Осы жолдағы ғалымдар тобы жеке қоғамдарға тән жалпы заңдылықтарды анықтап, содан кейін ғана оларды басқа қоғамдармен салыстырды. Қоғамдардың өткенін зерттемей-ақ, олардың қазіргі уақытта қалай жұмыс істейтінін анықтады. Жекетұлғалардың іс-әрекеттеріне ерекше мән берді. Ең бастысы, сол қоғамдық құрылымдағы әрбір жеке элементті бір-бірімен байланыстыра отырып, өзара қандай қызмет атқаратынын зерттеді.

Ал Британияда Малиновскийдің ықпалы зор болды. Әсіресе оның «бақылау арқылы зерттеу» дәстүрін қалыптастыруы ерекше мәнге ие.

Радклифф-Браунның ықпалы, негізінен, Оңтүстік Африка мен Аустралияда ерекше байқалды (бірнеше «британдық» антропологтың туған және білім алған жері Оңтүстік Африка еді). АҚШ-та оның еңбектері Сол Такс, Фрэд Эгганның туындылары, чикаголық Элкин мен оның Сиднейдегі осы дәстүрді жалғастырған шәкірттері арқылы, «ағылшын» оңтүстік африкалық антропологиясында Исаак Шапира (кейін ол Британияға қоныс аударып, Малиновскиймен әріптес болған) арқылы, Моника Уилсон (Малиновскийдің тағы бір шәкірті) арқылы белгілі болды. Оның шәкірттерінің біразы ықпалды тұлғаларға айналып, апартеидтерге (*аудармашыдан* – нәсілдік белгілеріне байланысты оқшауланып, құқықтары шектеулі аймақтарда ғана өмір сүруге рұқсат етілген адамдар) қарсы саяси күштермен күрес жүргізді (Хэммонд-Тукты қараңыз, 1997). Радклифф-Браун Үндістанға да танымал еді. Ол үнді антропологі Сринивастың ғылыми жетекшісі болды, ал Эванс-Причард оған Оксфордта үш жыл бойы дәріс берген еді. 1951 жылы Сринивас өз еліне оралып, эмпирикалық, құрылымды-функционалистік ғылыми дәстүрдің негізін қалауға ерекше үлес қосты.

Әдетте Радклифф-Браунның ықпалы оның жазбалары арқылы емес, ұстаздығы арқылы таралды деген сөз көп айтылады. Ол барған жеріндегі елді үйіріп алатын қасиетке ие еді, дәріс оқығанда ешқандай жазбаларды қолданбай-ақ керемет дәрістер өткізетін болған. Салыстырмалы түрде қарағанда, өмірінде аз ғана еңбек жариялаған. Жұмысында ауызекі сөйлеуде қолданылатын тілдік элементтер мен жаргондар көп қолданылған. Оның жарияланған еңбектерінің басым бөлігі – ғалымның ел алдында сөйлеген сөздерінің жазбаша нұсқалары. Радклифф-Браунның жазбаларының құндылығы бірнеше онжылдықтардан соң теориялық көзқарас тұрғысынан арта түсті (Радклифф-Браунды қараңыз, 1952, 1958; Купер, 1977).

Бір қызығы, ол құрылымды-функционализмнің көрнекті өкілі ретінде кең танылғанмен, осы тақырып аясында жазған еңбектері шамалы ғана (Радклифф-Браунды қараңыз, 1952 [1935]: 32-48). Оның *Descent theory* (Шежіре теориясы) атты кітабы ғана осы тақырыпта жазылған.

Эванс-Причард (1940: 139-248), Фортес (1945) және оның жолын қуушы басқа да ізденушілер патрилинейлік немесе матрилинейлік шежіре жүргізу ерекшеліктері көптеген қоғамдардың негізін қалыптастырған деген пікірде болды. Әсіресе Африкада бұл ерекше байқалады. Бірақ бұл теория қатаң қарсылыққа ұшырады. Біріншіден, Леви-Стросстың «әулеттік қауымдасу теориясын» ұстанатындар тарапынан (8-тарауда қарастырылады) және эмпирикалық талдаулар арқылы күмән тудырушы басқа парадигмадағылар (мысалы, Куперді қараңыз, 1988: 190-209) тарапынан сынға ұшырады.

Ал Радклифф-Браун қандай да болсын идеяны «измдер» тобына жатқызылғанды ұнатпайтын. Оның ойынша, «ғылымда ешқандай да «изм» болмайды (мысалы, 1949, Купердің еңбектерінде 1988: 49-52). Тек саяси философияда ғана «измдер» (коммунизм, либерализм, консерватизм т.б.) болады.

Өсімдіктің құрылымы мен қызметін зерттейтін ботаникті ешкім де «құрылымды-функционалистік» ботаник деп атамайды, ендеше не себепті антропологтар өз саласына байланысты осындай атаулармен аталуы тиіс? Әсіресе ол өзін Малиновскиймен бірге «функционалистер» тобына жатқызатындарға түбегейлі қарсы болды. Өйкені ол Малиновскийдің биологиялық қажеттіктер мен олардың мәдениетте қанағаттандырылуы теориясын толығымен теріске шығаратын. Бірақ, соған қарамастан, оның айналасындағылар және басқа топтағылар оны «функционалистер» тобына жатқызды. Уақыттың өтуімен осы көзқарастың негізін қалаушылар арасындағы шиеленіскен жағдайға, ғылыми ерекшеліктеріне қарамай, «функционалистік теория» жеке «мектеп» ретінде қалыптасты.

Қазіргі антропологтардың ешқайсысы өздерін «функционалистерге» жатқызбаса да, антропологиялық далалық зерттеулер мен антропологиялық салыстырмалы әдістің екеуінен де «функционализмнің» белгілерін табуға болады. Мысалы, салыстырмалы түрде алғанда, процессуалистерде, марксистерде және соңғы кезде пайда болған жана көзқарастарда бұл белгілер аса көп емес.

Қорытынды

Функционализм өз бастауын эволюционизмнен алады. Ол антропологиялық көзқарас ретінде Дюркгеймнің еңбектерінің нәтижесінде (эволюциялық-функционалдық көзқарастар тоғысында) және әсіресе Малиновский мен Радклифф-Браунның ықпалымен қалыптасты. Сонымен бірге соңғы екеуінің институттағы ықпалы мен шәкірттерінің әлемдегі қалыптастырған мектептері де функционализмнің таралуына әсер етті.

5. Функционализм және құрылымдық функционализм

Малиновскийдің жолын ұстанғандар саны аса көп болғанмен, ол үлкен теория жасап, есімін нық қалдыру жоспарын іске асыра алмады. Оның «Жеті негізгі қажеттік және оның мәдениетте қанағаттандырылуы» теориясы қолдауға ие бола қойған жоқ.

Ал Радклифф-Браунның теориялық негіздері сәтті болды. Әсіресе оның әлеуметтік құрылымға аса мән беруі және салыстыруды қолдауы теориялық маңызға ие. Дегенмен оның «Қоғамды зерттеудің жаратылыстанулық ғылымы» деп аталатын қоғамды биологиялық ағзамен салыстыратын теориясы өз жемісін бермеді.

Қосымша әдебиеттер

Социологиялық дәстүрдің тарихы жайлы тиянақты баяндайтын Суинджвудтың *Short History of Sociological Thought* (Социологиялық көзқарастың қысқаша тарихы, 1984) және Левиннің *Visions of the Sociological Tradition* (Социологиялық дәстүрдегі көзқарастар, 1995) кітаптары. Антропологиядағы функционализм мен құрылымды-функционализм жайлы және олардың кейінгі тарихы жайлы Купердің *Anthropologists and Anthropology* (Антропологтар және антропология, 1996 [1973]) кітабынан оқи аласыздар.

Малиновскийдің еңбектеріне берілген бағаны оның шәкірті Фирттиң *Man and Culture* (Адам және мәдениет, 1957) атты еңбегінде оқуға болады. Малиновскийдің далалық зерттеулер әдісі жайында *Observers Observed* (Бақылаушылар бақыланады, 1983) деп аталатын еңбегінде жазылған. Фирттың (1956) Радклифф-Браунның өмірден өтуіне байланысты көңіл айтып жазған мақаласында оның еңбегіне қатысты пайдалы деректер берілген.

Мыналар Радклифф-Браунның үш жинағы: *Structure and Function in Primitive Society* (Қарабайыр қоғамдағы құрылым және қызмет, Радклифф-Браун, 1952), *Method in Social Anthropology* (Әлеуметтік антропологиядағы әдіс, Радклифф-Браун, 1958) және *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown* (Радклифф-Браунның әлеуметтік антропологиясы, Купер, 1977). Құрылымды-функционалистік этнографиялық ізденістердің үздік үлгісі ретінде *African Political Systems* (Африкалық саяси жүйе, Фортес пен Эванс-Причард, 1940) және *African Systems of Kinship and Marriage* (Туыскандық пен некенің африкалық жүйесі, Радклифф-Браун және Форде, 1950) кітаптарын айтуға болады.

Крёбер мен Риверстің туыскандыққа қатысты пікірталасы туралы біраз хабар беретін пайдалы кітаптің бірі – Грабурнның *Readings in Kinship and Social Structure* (Туыскандық пен әлеуметтік құрылым аясындағы еңбектер, 1971) кітабы.

Функционализм бойынша классикалық еңбектер қатарына Эванс-Причардтың *Kinship and Marriage among the Nuer* (Нуэрлықтар арасындағы туыскандық пен неке, 1915а), Фирттиң *We the Tiropia* (Біз Тиропиямыз, 1936), Фортестің *Dynamics of Clanship* (Әулеттің динамикасы, 1954) және *Web of Kinship* (Туыскандық торы, 1949) кітаптарын жатқызуға болады. Экологиялық мәдениет бағытында жазылған екі кітап: Эванс-Причардтің *The Nuer* (Нуэрлықтар, 1940) және Ричардстің *Land, Labour and Diet* (Жер, еңбек және тамақтану әдеті, 1939). Әлеуметтік өзгерістер туралы – Шапираның *Migrant Labour and Tribal Life* (Қоныс аударушының еңбегі және рулық-тайпалық өмір салты, 1947) еңбегі. Функционалистік дәстүрмен аймақтық салыстырмалы этнографиялық еңбек – Эгганның *Social Organization of the Western Pueblos* (Батыс Пуэбло халқының әлеуметтік құрылымы, 1950) туындысы.

6. ІС-ӘРЕКЕТКЕ НЕГІЗДЕЛГЕН, ПРОЦЕССУАЛДЫ ЖӘНЕ МАРКСИСТІК КӨЗҚАРАСТАР

1950 жылдардан бастап, Антропологияда қоғамды негізгі зерттеу нысаны ретінде қарастыратын құрылымдық функционализм сияқты ресми парадигмалар орнына жекетілген және іс-әрекетті негізгі нысан ретінде қарастыратын парадигмалар келе бастады. Олардың қатарына Фредрик Барттың транзакционализмін, «Манчестер мектебіндегі» өзара байланысты түрлі көзқарасты және негізінен Эдмунд Личтің (8-9-тарауларды қараңыз) еңбектерінен тұратын структурализмнің жаңа тармағы – «процессуалдық» көзқарасты енгізуге болады.

Әлеуметтік және мәдени процестерге қатысты алғашқы көзқарастар Георг Зиммель мен Макс Вебердің әлеуметтану еңбектерінде, Крёбердің «мәдени белгілер мен процестер» туралы жазған пікірінің біраз бөлігінде (1963 [1948]) және Арнольд ван Геннептің (1960 [1909]) «Келесі сатыға өту ғұрыптары» туралы зерттеулерінде көрініс бере бастады. Аталған зерттеулердің ең соңғысы Эдмунд Лич және Виктор Тёрнер сияқты құрылымдық процессуалистер тарапынан қолдау тапты.

Құрылымдар, үдерістер және тарихи оқиғалар арасындағы байланыстар туралы сұрақтар 1980 жылдары Капитан Куктың өліміне қатысты Маршалл Салинс бен Гананат Обейесекер арасындағы пікірталастан кейін және Калахаридағы саяси экономикаға қатысты Ричард Ли мен Эдвин Уилмсеннің арасындағы пікірталастан соң үдей түсті. Осы уақытта марксистік революция нәтижесінде көптеген ғалымдар функционалистік және структуралистік бағыттағы зерттеулерінен бас тартып, маркстік теорияға ауысты. Ол өнім өндіру әлеуметтік қатынасқа байланысты дейтін процессуалды теория еді.

Алайда марксизмде антропологияның әртүрлі теориялық ұстанымдары қамтылғандықтан, оның екі жағы болғанын айтып өту қажет. Эволюционистік теория траектория ретінде Карл Маркстің өз теориясында да, кейінгі марксистер теориясында да берік орныққан еді. Бұнда диффузионизм де бар. Өйткені Марк пен Энгельстің аса мән берген бұрынғы және келешектегі революцияның таралуы туралы пікірлері диффузионистік көзқарасқа сай келеді. Ал функционализм марксизмде, тіпті басқаларынан берік орныққан. Өйткені марксизм бойынша қоғам өзін-өзі басқара алатын және революцияның күші арқылы өзгеріске түсуі мүмкін жүйе ретінде сипатталды. Тағы бір жағы – ол тар мағынада релятивистік көзқарастарға да ие. Өйткені марксизм өндірістің әр түрі өзіндік идеологияларды қалыптастырады деді. Ол идеология «жалған сана» деп аталатын еді.

Марксизмде структуралистік элементтер де бар. Сондықтан да 1960–1980 жылдары туысқандық жүйе сияқты дәстүрлі тақырыптарды зерттеген Франциядағы біршама марксистер өздерін структуралистер өкілі деп санады.

6. Іс-әрекетке негізделген, процессуалды және марксистік көзқарастар

Марксистшіл феминистер кластық сананы гендерлік санаға теңестіруімен ерекшеленді (9-тарауды қараңыз). Сондай-ақ марксизм билік мәселелерімен айналысатын болғандықтан, оның постструктурализммен және постмодернизммен де байланысы бар.

Мен марксизмді процессуалдық көзқарастардың тобына жатқыздым. Өйткені оның антропологиядағы тарихы мен оның төңірегіндегі пікірталастары процессуалдық тақырыптармен тығыз байланысты.

Марксизм де, процессуалдық көзқарастар да 1970 жылдары Батыс антропологиясында өзінің биік шыңына жетті. Функционалистер мен марксистік көзқарастағылар функционализмнің орнын марксизм басты деген пікірді жоққа шығарғанымен, марксистер де, процессуалистер де өздерінің бастауын функционализмнен алғанын жазатын.

Соңғы онжылдықта немесе одан сәл бұрын марксизм антропологиядағы басым парадигма ретінде қарастырылмайтын болды. Шығыс Еуропадағы не басқа жердегі революцияға байланысты Батыста берері шамалы көзқарас ретінде қарастырылды. Батыс ғалымдары марксизмнен өсіп шыққан, бірақ алғашқы марксистік қағидаларға біраз өзгерістер енгізген кейінгі марксистер мен олардың қас жауы (постмодернистік) релятивистер айналысатын сұрақтарға көбірек қызықты. Релятивистер соңғы жиырма жылдан бері билік, қысым көрсету және жаһандық саяси-экономикалық байланыстар тақырыптарымен айналысып жүр.

Іс-әрекетке бағытталған және процессуалдық көзқарастар

Социологиядағы тамыры

Антропологиялық идеялардың әлеуметтік процесс тұрғысынан және жекетұлғалар іс-әрекеті тұрғысынан зерттелуіне ықпал еткен екі көрнекті тұлға: Вебер мен Зиммель болды.

Георг Зиммель – XIX ғасыр мен XX ғасыр тоғысында ерекше белсенділік танытқан неміс философы. Ол әлеуметтік өзгешелік, тарих философиясы, ақша философиясы, сән, әдебиет, музыка және жалпы эстетика туралы жазылған жинақтың авторы (мысалы, Уольфті қараңыз, 1950; 1965). Зиммель формалды әрі теориялық тұрғыда жазатын еді, бірақ ол антропологиялық зерттеулерде жекетұлға маңызының көтерілуіне көп ықпал етті. Ол *Wechselwirkung* (қайта қайтарып алу эффекті) идеясын таныстырды. Бұл идея кейін Мосстың «сыйлық» теориясының (1990 [1923]) дамуына себеп болды. Идея бойынша, әлеуметтік деген нәрсе: екі немесе одан да көп адам қарым-қатынасқа түскен кезде және біреуінің іс-әрекеті екіншісіне жауап ретінде қайтқан кезде ғана болуы мүмкін. Зиммель ұсынған бұл екіжақты байланыс статикалық структурализмге қарама-қарсы. Өйткені бұл қатынас динамикалық болатын. Сонымен бірге зерттеуші тұлғаны зерттегенде оны абстрактілі түрде бір қоғам сияқты қарастыратын еді.

Макс Вебер – неміс экономисі. Ол әлеуметтанудың ұлы үш мектебінің бірін қалыптастырды (қалғандарының негізін Маркс пен Дюркгейм қалаған болатын).

Вебер экономика туралы, экономика тарихы туралы, әлеуметтік ғылымдар әдіснамасы туралы, харизма жайында, бюрократия, әлеуметтік стратификация, шығыс және батыс қоғамдарындағы айырмашылықтар, ежелгі иудаизм, Қытай және Үндістандіндері туралы жазды. Соның ішінде оның атын шығарған еңбек – 1904–1905 жылдары жазылған *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (Протестанттық этика және капитализм рухы, 1930 [1922]). Ол 1920 жылы дүниеден озды. Ғалымның көптеген еңбегі өзі өмірден өткен соң жарияланды. Вебердің таңдаулы мақалаларының жинағы 1946 жылы (Герт пен Миллс, 1946) жарыққа шықты.

Бір қарағанда, Вебердің жазу мәнері Зиммельдікіне ұқсас секілді. Екеуін салыстырсақ, Вебер көбірек формалист (*аудармашыдан* – бәрін егжей-тегжейлі, бүге-шігесіне дейін зерттеп, мінсіз жазуға тым қатты мән беретін адам) болатын. Ол «идеалды типтер» деп аталатын анти-эмпирицистік түсінікті қалыптастырды. «Идеалды типтер» – не нәрсенің қалай жұмыс істеуі керектігі туралы біздің ойымыздағы түсініктер. Ғалым бұл түсінік әлеуметтік жүйедегі жеке оқиғаларды түсіндіруге қажет деп есептеді. Оның ойынша, әлеуметтік іс-әрекет әлеуметтанудың басты назарында болуы тиіс. Вебер, сондай-ақ қоғам ішіндегі «рух» (*Geist*) мәселесіне де аса көп мән берді. Мысалы, «Германия ауылдарында феодалды экономика мен нарықтық экономиканың пайда болуына тек осы екеуінің өзара қарым-қатынасқа түсуі ғана емес, сонымен бірге олардың әрқайсысының әртүрлі «рухта» жұмыс істегені де әсер етті».

Оның протестанттық этика жайлы еңбегінде кальвинизм (*аудармашыдан* – протестанттық түсініктен туындаған парадигма) мен қазіргі капитализмнің екеуінің «рухы» бірдей делінген. Сондықтан кальвинистік елдер капиталистік экономиканы дамытуға икемді келеді.

Вебер алғашқылардың бірі болып «интерпретация» (*Verstehen*) табиғаты туралы пікірталастың туындауына ықпал етті. Оның осы мәселе бойынша жазған еңбектері күні бүгінге дейін құнды, объективті және себеп-салдарлық түсіндірме беру сапасы жоғары болып есептеледі. Вебер идеяларын антропологтар өз зерттеулерінде қолданды. Әсіресе 1950 жылдары Манчестер мектебіндегі зерттеушілер осы идеяларды өз кәделеріне сәтті жаратты. Олардың еңбектері осы күнге дейін антропология саласында үлкен ықпалға ие.

Транзакционалистер де, интерпретивистер де өз ойларын дамытуда веберлік әлеуметтану тамырынан маңызды элементтерді алады.

Антропологиядағы тамыры

Боастың дәстүрі аясында әлеуметтік және мәдени өзгерістер тақырыбы біраз сынға ұшырап, функционалдық талдауға түсті. Мысалы, Крөбер (1963 [1948]: 1424) еуропалық әйелдердің сән әлемі тұрақтылық пен тұрақсыздық кезеңдерінен өтеді деді. 1789–1935 жылдар аралығында белдемшенің ұзындығы мен кеңдігіне

және белдің жуандығының өзгеруіне байланысты жасалған статистикалық зерттеулер арқылы ол сән әлемінің тұрақтылығы әлеуметтік-саяси тұрақтылықпен тікелей байланысты деген қорытындыға келді. Ал сән әлеміндегі тұрақсыздық революция мен дүниежүзілік соғыс сияқты себептерден туындаған мазасыз әрі ауыр кезеңдерге сәйкес келеді.

Жеке адамдар мен олардың шешімі әлеуметтік мінез-құлықты қалыптастырады дейтін транзакционализм өз бастауын Малиновскийдің функционализмінен алады. Әсіресе осы көзқарас Малиновскийдің шәкірті, Лондондағы экономика мектебінде еңбек сіңірген Реймонд Фирттің (мысалы, 1961 [1951]) еңбектерінде қатты байқалады.

Фирттің көзқарасынша, «әлеуметтік құрылымға» (адамдардың қоғамда алатын статусына қарай беделге ие болуына) қарағанда «әлеуметтік ұйымдасушылыққа» (социологиялық тұрғыдан алғанда бұл көзқараста адамдардың атқаратын рөлі маңызды) көп мән беріледі.

Роберт Редфилдтің Мексикадағы Тепостлан ауылындағы далалық зерттеулерін қайта қарап шыққан америкалық антрополог Оскар Льюис те осы бағыттағы зерттеулердің негізін қалаушылардың бірі болды. Редфилд (1930) боастық, функционалистік, эволюционистік, неміс әлеуметтану мектептері тұжырымдарынан әлеуметтік мінез-құлықты басқаратын нормативті қағидаларды анықтауды мақсат етті. Ал Льюис (1951) мінез-құлықтың өзіне мән берді. Яғни бұл Редфилдтің көзқарасын мүлдем жоққа шығару дегенді білдірер еді. Редфилдтің Тепостланды сипаттаған қиялдағы мінсіз келбеті бойынша, ондағы халық тыныш, қолайлы жағдайда табиғатпен мүлтіксіз үйлесімді өмір сүреді. Льюис болса, ол ауылды келіспеушіліктерге толы, адамдарының бір-біріне жеккөрушілігі басым, ішімдікке салынған және халқын төбелесқұмар деп сипаттады. Бұл екі этнографтың сипаттауындағы ауыл аса көп әлеуметтік өзгерістерді бастан кешпеген.

Классикалық функционалистерге әдетте монографияны «мәдени байланыс» немесе «әлеуметтік өзгеріс» тақырыбындағы бөліммен, тараумен немесе бірнеше тарау тобымен аяқтау тән еді (мысалы, Оттенберг пен Оттенбертті қараңыз, 1960: 475–564).

Алайда уақыт өте ғалымдар тарапынан әлеуметтік өзгеріс қалыпты жағдай ретінде қабылданатын болғандықтан және әлеуметтік динамика өз алдына жеке зерттеу нысаны ретінде қабылдана бастағандықтан, енді осы динамиканы біртүзбекті өзгеріс тұрғысынан және құбылмалы өзгеріс тұрғысынан зерттейтін көзқарастар пайда болды. Алғаш функционализм мен структурализмнің қатаң қағидаттарына сүйенген антропологтар 1950 жылдан бастап, өз парадигмаларындағы кемшіліктерді тауып, оларды этнографиялық және архивте тіркелген жаңалықтардың ыңғайына қарай өзгертті. Манчестер мектебінен Лич пен Фридман арасындағы пікірталастарда, сондай-ақ Салинс пен Обейесекер арасындағы пікірталастарда (екі пікірталас та осы бөлімде кейінірек қарастырылады) антропологиялық дискурстағы функционалистік және структуралистік ұғымдар кездеседі.

Транзакционализм

Транзакционализмнің ең көрнекті тұлғасы – норвег ғалымы Фредрик Барт. Кембриджде білім алған және Норвегияда (Ослода, кейін Бергенде), АҚШ-та (Бостондағы Эмори университетінде) дәріс берген. Бартқа функционалистік мектептің ықпал еткені күмәнсіз. Әсіресе ұстазы Майер Фортс оған көп әсер еткен еді. Бірақ өзінің алғашқы жазбаларында 1950 жылдардағы британиялық антропологиядағы әлеуметтік құрылым үлгілерінде шектен тыс үйлесімдік (*аудармашыдан* – бәрі бірін-бірі қайталайды) бар деп санады. Ол Пәкістан, Норвегия, Судан, Бали және Папуа Жаңа Гвинея сияқты түрлі елдерде далалық зерттеулер жүргізу нәтижесінде жаңа зерттеу әдісін ойлап шығарды. Осы зерттеу әдісі әлеуметтік іс-әрекеттің рөлін, жекетұлғалардың өзара келісімінің бағасын, зат алмасу және шешім қабылдау нәтижесінде әлеуметтік құндылықтарды қалыптастыру тақырыптарын зерттеудің маңызын арттырды.

Барт сваттықтардың билік жүйесін зерттей келе (1959), билеушілердің мансабы оларға қызмет етушілердің адалдығына және жиі-жиі болып тұратын келіспеушіліктер мен жаңа коалицияларға тікелей тәуелді екеніне көзі жеткізді. Кейін ол осы идеяларын өзінің *Models in Social Organization* (Әлеуметтік ұйымдасудың үлгілері, 1966) деп аталатын кішігірім монографиясында және атақты көп томдығы *Ethnic Groups and Boundaries* (Этникалық топтар және шекаралар, 1969) атты кітабының кіріспесінде таратып жазды. Барт өзін бірізді ойшыл ретінде көрсетті. Өйткені соңғы еңбектері мен шәкірттерінің жұмыстары оның жұмыстарымен үндес болып келеді. Барттың ұсынған үлгісі, әсіресе этнос пен ұлтты зерттеуде аса құнды болды. Өйткені онда жекетұлғаның болмысы қоғамның талабына сай болатыны анық көрінді. Кейінгі этнографтар сваттар жайлы баяндалған этнографиялық ізденістерді сыни тұрғыда талдап жазғанымен (мысалы, Ахмед, 1976), оның талдау әдісі барлық сын-пікірлерге төтеп бере алды.

Транзакционализм басқа ғалымдар арқылы жалғасын тауып дамытылды. Чех-британдық африкатанушы Ладислав Холи, британдық-америкалық меланезиятанушы Эндрю Стратерн, голландтық Жерорта теңізі төңірегін зерттеуші Джереми Бусевейн, америкалық оңтүстік Азияны зерттеуші Ф.Д. Бейли және аустралиялық Оңтүстік Азияны зерттеуші Брюс Капфирерлер осы парадигманың дамуына өз үлесін қосты. Мысалы, Холи халықтық үлгі, нормативті қағидалар және жеке дүниетаным қалыптастыру арасындағы байланысқа зор мән берді (мысалы, Холи мен Стуклик, 1983). Соңғы кітабында ол (Холи, 1996) өзінің шыққан жері Богемиядағы ұлттық бірегейлік мәселесін қарастырды. Өйткені ол жерде коммунистік Чехословакиядан жаңа Чех республикасына айналу процесі өткен еді. Сонымен бірге Холи Бордоның постструктуралистік мектебінен де біраз нәрселер алды. Онда транзакционалистік және процессуалдық әдістер қатар жүреді (9-тарауды қараңыз). Шындығында, осы көзқарастардың барлығы бірлесіп, бір-біріне кіріктіріліп кетуі ойға қонымды-ақ. Бірақ әр көзқарас өкілі өзінің тарихи, схоластикалық, ұлттық, әдеби бірегейлік сияқты танымдарына байланысты өз көзқарастарын басқаларынан өзгешелеу көретін еді.

Осыған байланысты транзакционализм жеке «мектепке» айналмады. Бірақ басқа көзқарастармен бірлікте қолдануға болатын мықты талдау құралы ретінде қалды. Қазіргі антропологтар арасында осы көзқарасты барынша қорғаштап, жақтайтын қызуқанды қолдаушылар да, өз зерттеуін осы бағытта үнсіз жүргізушілер де кездеседі.

Манчестер мектебі

Манчестер мектебі алдымен Оксфордта тәлім алып, кейін Манчестерде, Роуд-Ливингстоун институтында (РЛИ) және солтүстік Родезияда (қазіргі Замбия) қызмет еткен ғалымдардың тығыз байланысы нәтижесінде қалыптасты.

Манчестер мектебінің дәуірлеген тұсы – 1950–1970 жылдар аралығы. Алайда кей ғалымдар Манчестер мектебінің кең танымал болған кезеңін Макс Глакманның 1939 жылы РЛИ-ға келуімен байланыстырады. Манчестерде 1988 жылдан бері (мысалы, Ингольдті қараңыз, 1996) жұмыс істейтін антропология бөлімінің жыл сайын өткізілетін жиынының есебі бойынша, Манчестердегі қазіргі антропология эклектикаға жақынырақ.

Кезінде «Манчестерлік антропология» деген белгілі бір топты немесе белгілі бір адамдар қатарын білдіретін еді. Бір кездері Глакманның сүйікті футбол командасы Манчестер Юнайтед тобы мағынасында да қолданылған болатын.

Манчестердің отарлық саясат кезеңіндегі атағы кеңге жайылған ғалымдары: Д.А.Барнс, А.Л.Эпстейн, Скарлет Эпстейн, Элизабет Колсон, Клайд Митчелл, Годфри Уилсон және Моника Уилсон, т.б. Ал соңғы буын өкілдері: Ричард Уэрбнер, Джон Комарофф және Жан Комарофф. Олардың қай қайсысы да осы бағытта өз қолтаңбасын қалдырды және әрқайсысының зерттеу тәсілдері де бір-бірінен ерекшеленетін. Мысалы, Митчелл және А.Л.Эпстейн (кейбір еңбектерінде) «тор бойынша талдауды» дұрыс санады. Талдаудың мұндай түрінде жекетұлғалардың бір-бірімен әлеуметтік-экономикалық байланысқа қалайша түсетіні айтылды және сол байланыстар торды түзетін түзу сызықтар секілді көрсетіледі. Бұл Барттың әдісіне өте ұқсас.

Макс Глакман мен Виктор Тёрнер басқа ғалымдарға қарағанда көпшілікке кең танымал. Өйткені екеуі Манчестер мектебіне тән ерекше белгілерді қалыптастырған тұлғалар. Глакман антропология мен заң саласының Оңтүстік Африкалық маманы еді. Ол Орталық және Оңтүстік Африкалық мекендерде далалық зерттеулер жүргізді. Атап айтқанда, Баротс, Тонга, Ламбада және зулулықтар арасында болды. Ол «тайпалық» және «қалалық» өмірдің арасындағы байланыс пен әлеуметтік өзгеріске баса мән берді. Бірақ ол Малиновскийдің әлеуметтік өзгеріс мәдени қарым-қатынастарға байланысты деген түсінігіне түбегейлі қарсы болды. Оның орнына, африкалық қоғамдағы кешенді өзгертуші күштерді іздеп табуға тырысты. Сонымен бірге африкалық қоғамдар тұрақты деген функционалистік тұжырымға да қарсы болды. Ол әлеуметтік іс-әрекеттер, қағида мен мінез-құлық арасындағы өзгешелік, әлеуметтік нормалардағы қайшылықтар, келіспеушіліктердің анатомиясы, келіссөз жүргізудің жолдары сияқты тақырыптарды зерттеуді қолға

алды. Ғалым *Африкадағы салт-дәстүр және дау-жанжал* (1955) және *Тайпалық қоғамдағы саясат, заң және ғұрып* (1965) сияқты еңбектерінде және басқа этнографиялық ізденістерінде тұрақтылық пен өзгерістің байланысы, мемлекеттігі жоқ қоғамдардағы тәртіпті орнықтыру жолдары, тәртіпті орнатудағы дау-жанжалдың орны деген тақырыптарды қозғады. Осы аталғандардың ішіндегі ең соңғысына әр еңбегінде әртүрлі пікір жазып та жүрді. Бірақ оның *Салт-дәстүр және дау-жанжал* мақаласындағы «классикалық» мәлімдемесінде адалдықтан аттап өтуге мүмкіндік беретін жағдайлар әлеуметтік тәртіпті нығайтады, әлеуметтік ынтымақтастық дау-жанжалдың нәтижесінде қалыптасады және тіпті «жалпы жүйенің жұмыс істеуі үшін оның құрамындағы кішірек жүйелердің ішінде дау-жанжалдар болып тұруы қажет» деген ой айтылады (Глакман, 1955: 21). Глакманның байырғы африкалық заңдарға қызығушылығы, соның ішінде, дау-жанжалдардың шешілу жолын қадағалай зерттеуі әлеуметтік антропологияға «тереңдетілген кейс әдісі» деп аталатын жаңа әдіснамалық зерттеу құралын алып келді.

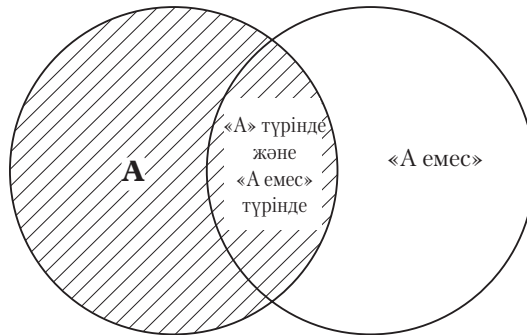
Бәлкім, Глакманның дау-жанжалға қатысты теориясынан бөлек оның харизмалық жетекшілігі Манчестер антропологиясындағы ізденістің артуына және антропологиядағы негізгі зерттеу сұрақтарына қатысты ортақ пікірдің қалыптасуына ықпал еткен болуы да мүмкін. Оның үстіне қарсыластарының бұл мектепте сөз сөйлеуге батылы бара да бермейтін. Өйткені Глакман мен оны жақтаушылар басқа парадигманы ұстанатындардың тас-талқанын шығарып, қатты сынға алар еді. Бұл жағдай, тіпті Глакман дүниеден өткен соң да сақталды. Өйткені мұнда сөз сөйлеуге келген ғалымдардың идеялары әдетте жоққа шығарылып, олардың қағаздары қоқыс шелегіне лақтырылатын жағдайлар жиі болып тұратын.

Тёрнер – Шотландиядан шыққан, Англияда, Орталық Африкада және 1964 жылдан бастап АҚШ-та еңбек еткен ғалым. Оның соңғы еңбектері Мексика, Бразилия, Ирландиядағы зиярат ету дәстүрлерін сипаттайды. Тёрнер қазір Замбия деп аталатын, ол кездері Ндембу деген атпен белгілі болған халықтық рәміздер мен ғұрыптарды зерттеу арқылы танымал болды. Тёрнердің *Schism and Continuity in an African Society* (Африка қоғамындағы бөлінушілік және жалғастық, 1957) атты еңбегі «Манчестер мектебі идеяларының, бағдарларының, эмпирикалық сұрақтарының негізгі бағытын түсіндіретін ең негізгі жәдігер» деп аталды (Уэрбнер, 1984: 176). Ол «әлеуметтік драма» айналасында өрбиді және дағдарысқа дейінгі және дағдарыстан кейінгі кезеңдерді сипаттайды. Бұл түсініктерді ол Арнольд ван Геннептің (1960 [1909]) *Келесі сатыға өту ғұрыптарын* атты зерттеуге арналған жұмысынан алды. Тёрнер Ндембу ғұрыптарын зерттеуде де осы түсініктерге қайта-қайта оралып отырды (мысалы, Тёрнердің 1967 жылы жазылған еңбегі). Кейін зиярат ету тақырыбында жазылған еңбектерінде де осы түсініктерге жүгінді (мысалы, Тёрнер мен Тёрнер, 1978). Басқалар (мысалы, Майерхофф, 1978) әлеуметтік драма тақырыбын одан әрі жетілдіре түсті. Тёрнердің еңбектері «әлеуметтік драма» әдісімен зерттеудің негізін қалаған еңбектер ретінде классикалық туындылар қатарына жатады.

Ғұрып барысында қатысушылар *лиминалды сатыдан* (Геннептің атауы бойынша, бұл сөз латын тіліндегі «шек» деген мағынаны білдіреді) өтеді. Тёр-

нер бұл сатыдан өту барысын *коммунитас* деп атады. Коммунитас дегеніміз – «әлеуметтік құрылымның» «құрылымсыз» бөлігі. Онда жекетұлғалардың шендері немесе шенді білдіретін рәміздері керісінше берілген. Құрылымдық тұрғыдан (осы жерде Тёрнердің Манчестер мектебіндегі структуралист ғалым болғанын көруге болады) қоғамның бұл бөлігін елестеткенде, оны бір нәрсе деп және ол нәрсеге тән емес деп елестете алады (6.1-суреттегі Венн диаграммасындағыдай).

Тёрнер мен Глакманның сан түрлі тақырыптарға қызығушылық білдіруі Манчестер мектебінде жаңа зерттеулердің басталуына себеп болды. Бір институттан шығып, негізінен, Орталық Африканы зерттеуге ден қойған екеуінің теориялық тұжырымы ортақ болды. Сондай-ақ британдық антропологияға қолдау керек болған кезде екеуі де жақсы жетекшілік жасады. Глакман өзіне дейінгі функционализмді басшылыққа алса (тіпті функционалистік догмаларды жоққа шығаруда да), Тёрнер мәдениеттің символдық жағын зерттеудегі жүйелі байланыстарды зерттеуде структуралистік әдіске сүйенді. Бұл мектепте, тіпті марксизм идеясы да болды. Мысалы, Глакман мен басқа зерттеушілер коммунистік көзқарасты қолдады деген дәлелсіз болжамдардан басқа, нақты марксистік идеялар да байқалды. Питер Уорслидің (1956), Фортестің (1945) Ганадағы талленсилердің шежірелік ұйымдастырушылығын зерттеуді қайта талдауында үлкендердің жердің өнім беру күшін бақылауына аса көп мән беретінін анықтаған.



6.1-сурет. «А» және «А емес» түріндегі ламиналды фаза

Ал Фортестің функционалистік этнографиясы шежірелік жалғастықты өмірден өткен ата-бабалар тізбегінің жай ғана жалғастығы деп қарастырды.

Марксистік көзқарас

1960 жылдары марксизм деген атпен жаңа мектеп қалыптаса бастаған еді. Ол келесі онжылдықта Франция, Британия, Оңтүстік Африка, Үндістан, Нидерландия, Скандинавия, Канада және Латын Америкасына қатты ықпал етті. Ал саяси түсінікті себептерге байланысты АҚШ-та оның ықпалы аздау болды. Марксистік

көзқарастың ықпалындағы эволюционист Лесли Уайттың өзі марксистік тақырыптар мен пікірталастарға келгенде көбіне үнсіз қалатын.

Жалпыға белгілі, Кеңес Одағында антропологиялық марксизм идеялары 1920 жылдан бастап өркен жайғанмен, оның Франциядағы либералды келбеті басқашалау еді. Француз марксистері де орыс марксистері сияқты саяси коммунистер еді. Бірақ француз структурализмі, британдық функционализм, марксистік емес материалистік көзқарастар Стьюардтың мәдени экологиясына ұқсас ұстанымдарды да қабылдай беретін. Кей ғалымдар жер, еңбек, капитал сияқты тақырыптарда Маркстің (әсіресе, Маркстің мына еңбектерін қараңыз, 1965 [1857-58]) көзқарасына ұқсас пікірлерді ұстанды. Кейбірі Маркстің мүлдем қарастырмаған тақырыптарына Маркстің мәнерімен жауап тапқысы келді. Мәселен, 1960–1970 жылдары батыс Африкадағы гендер мен жас иерархиясын классикалық марксизмдегі таптар иерархиясын зерттеудегі әдіспен зерттеуге бола ма (мысалы, Террэйді қараңыз, 1972 [1969]; Кан 1981) деген сұрақ төңірегінде пікірталастар болды. Марксистер осы сияқты сұрақтар шеңберінде басқа марксистермен қызу пікірталасқа түсті. Олардың өз ішіндегі пікірталастары марксист емес ғалымдармен жүргізетін пікірталастар деңгейімен бірдей еді. Дегенмен марксист емес ғалымдар марксистерге қатты қарсылық көрсететін. Қалай болғанда да, осы пікірталастар нәтижесінде көпшілік мойындаған идеялар пайда болды. Ол идеялардың кейбірі қазіргі пост-марксистік дәуірде де танымал болып отыр. Олардың ішінде материалистік көзқарасты ұстанатын марксист емес антропологтар да, колониализм мен империализм антропологиясына қызығушылық танытатын антропологтар да бар.

Маркстік антропологиядағы негізгі түсініктер

Маркстік антропологиядағы ең маңызды түсініктердің бірі – Карл Маркстің *Capital* (Капитал) жинағының 1-томындағы (әсіресе Маркстің 1974 [1867]: 667-724 еңбегін қараңыз) идеяға негізделген *өндіріс түрі* түсінігі. Бұл ұғымға Берри Хиндесс пен Пол Хирст классикалық түсінік берген (1975: 9). Олар өндіріс түрін «өндірістік қатынастардың басымдығы арқылы жүйеленген қатынастар жиынтығы мен өндіріс күштерінің бірлігі» деп сипаттады. Бұл жердегі «бірлік» осы элементтер арасындағы өзара қарым-қатынасты білдіреді. Бірақ ол маркстік теорияның ішіндегі сан қилы өндіріс арасындағы өзара қарым-қатынас мағынасында қолданылған. Хиндесс пен Хирст (1975: 9-10) өндірістік қатынастар туралы ойын әрі қарай былайша дамытады: «...өндірістік қатынастар қосымша еңбекті иемденудің ерекше түрін білдіреді. Сонымен бірге осы қосымша еңбекті иемдену түріне сәйкес келетін өндіріс түрлерінің әлеуметтік бөлінуінің ерекше түрін білдіреді». Олардың ойынша, қосымша еңбек барлық қоғамда болады. Бірақ әр қоғам оны әртүрлі «иемденеді». Мәселен, қарапайым коммунистер және жетілдірілген социалистік қоғамдар оны ұжымдасып иемденеді. Ал феодалдық және капиталистік қоғамдарда оны еңбектенбейтін таптар (яғни, сәйкесінше, феодал лордтар мен қазіргі заманғы капиталистер) иемденеді. Өндіріс күшіне «табиғатты иемдену жолдары» да жатады

(1975: 10). Өндіріс түрлері дегеніміз – азық жинау, бау-бақша шаруашылығы, мал-шаруашылығы сияқты қарапайым экономикалық іс-әрекеттер. Хиндесс пен Хирст сөздерін былай қорытындылайды: «өндірістік қатынастар немесе өндіріс күшінің анықтамасы өндірістің түріне тікелей байланысты».

Сонымен бірге антропологтар өнім өндіру азық табудың ерекше түрі ме, әлде азық табу (*аудармашыдан* – табиғи жолмен жинап-теру немесе топтасып аңға шығу арқылы) қомақты өнім өндіру тәсілінің ішіндегі басқа ұқсас өндіріс түрінің бірі ме деген сұрақ төңірегінде пікірталастырды (мысалы, Лиді қараңыз, 1981 [1980]). Соңғы пікірді ұстанғандар тауарды өндіретін және тауарды тарататын бірлік болып есептелетін өнім өндірудің «үй шаруашылығы» тәсіліне тек азық жинаушы қоғамдар ғана емес, шағын бау-бақша шаруашылығымен айналысатын қоғамдар да жатады деген пікір айтты. Одан бөлек бұдан да күрделі дамытылған кешендер қатарына «біртізбекті» «феодалдық» және «капиталистік» өнім өндіру тәсілдері жатқызылады.

Екінші жағынан, Маркс *негіз* немесе *инфрақұрылым* мен оның *суперқұрылымы* арасындағы айырмашылықты ажыратып берді (мысалы, Годельені қараңыз, 1975). Негіз өндіріспен тығыз байланысты әлеуметтік құрылымдық (марксизм бойынша «қоғам» дегенді білдіретін термин) элементтерден тұрады. Мысалы, табиғи технологиялар, елді мекендердің қоныстану ерекшелігі, айырбас жасау байланыстары.

Ал суперқұрылым болса, өндірістен мүлдем алшақ нәрселерден тұрады. Мысалы, ғұрып пен діни сенім. Өндіріс пен дін арасында байланыстың бар екені күмәнсіз. Бірақ ол байланыс дәл өндіріс пен саясат арасындағы байланыс сияқты нақты емес. Негізінде, 1970 жылдары немесе одан сәл ертеректе марксистер мен мәдени экологтер көптеген сұрақтар бойынша бірдей тұжырымға келе бастаған еді. Стьюардтың (1955) «мәдени өзек» (қоршаған ортаны пайдалану. Оның ойынша, қоршаған ортаны пайдаланудың нәтижесінде мәдени эволюция іске асады) ұғымы марксизмдегі *негіз* ұғымымен сәйкес келетін. Сол сияқты Стюардтің «жалпы мәдениеті» (мәдени диффузия осы арқылы іске асады) марксистік идеядағы *суперқұрылымға* ұқсас еді.

Марксизм мен антропологияның тағы бір ортақ тұсы – *орталық* пен *периферия* ұғымдары. Орталық дегеніміз – негізгі күштің шоғырланған жері. Мысалы, отарлаушы елдің немесе мемлекеттік астананың орналасқан жері. Ал периферия – орталықта жасалған шешімге тәуелді аймақтар. Мысалы, кейін таратылуға немесе сатылымға кететін тауарды өндіретін, ауылшаруашылығымен айналысатын өңірлер. Иммануил Валлерстайнның көзқарасынша (1974-89), орталық периферия байланысы XV ғасырдың соңынан бастап, ғаламдық деңгейдегі экономикалық қатынастарға тән болды.

1970–1980 жылдардан бастап, (мысалы, Миясуды қараңыз, 1972) қоғамдағы технология мен еңбектің қатысуымен өнім өндіруге және өнім өндіру тәсілдерінің түрлерін байланыстыру (немесе олардың өзара байланысы) тақырыптарына қызығушылық күрт өсті (мысалы, Фридманды қараңыз, 1975). Бұл қызығушылықтың нәтижесі маркстік теория жалпы антропологияда толыққанды орын алды деген ойды негіздейді (мысалы, Кан мен Лобера, 1981; Блок, 1983).

Годельенің құрылымдық марксизмі

Марксист емес саяси антропологтар қоғам топтық қоғамнан әулеттік басшылыққа негізделген қоғамға, одан тайпалық басқаруға, кейін мемлекеттік басқаруға негізделіп, сатылай дамыған дейтін эволюциялық даму траекториясына қатысты көзқарасқа келгенде кейде бір-бірімен келіспей қалатын. Марксистер ылғи да саяси құрылымды анықтауда экономикалық қатынастардың аса маңызды рөл атқаратынын ерекше атап отыратын. Бірақ марксистер экономикалық емес мәселелерге қатысты, яғни суперқұрылымдардың маңызына мән беруде бір-бірінен өзгешеленетін.

Структуралист марксистер суперқұрылымды іргелі мәселелер қатарына жатқызатын. Кейбіреуі суперқұрылымдық элементтерді (дін, туысқандық сияқты) инфрақұрылымға жатқызатын. Өйткені олар әлеуметтік-экономикалық мәселелердің жоғарғы сатысында емес, оның ішінде қамтылған деді.

Осы мектептің ең көрнекті тұлғасы Морис Годелье Меланезияда этнографиялық зерттеулер жүргізді. Содан кейін ол ұзақ уақыт бойы антропологияның дәстүрлі сұрақтары аясында зерттеулер жүргізіп, басқаларды да осыған шақырды. Ол дәстүрлі структуралистік және марксистік зерттеу әдістеріне жүгінді. 1970 жылдардан бастап ол өнім өндіру тәсілдерін сипаттау және оны талдау тақырыбына қатты қызығушылық таныта бастады (мысалы, Годельені қараңыз, 1975; 1977 [1973]).

Жоғарыда атап өткендей, Годельенің құрылымдық марксизмі мәдени экологияға негізделген болатын және ол қоршаған орта, технология және қоғам арасындағы байланысты анықтауға тырысты.

Құрылымдық марксизмнің дәстүрлі структурализмнен айырмашылығы – онда өндірістік қатынастардың (яғни әлеуметтік қатынастар) маңызы технологиядан немесе жекетілген іс-әрекеттерінен жоғары тұратын. Қоғамдар өзара байланысты ғаламшарлар ретінде талдау нысаны болып қала береді, бірақ олар марксистік «әлеуметтік құрылым» терминімен аталады. Сол сияқты мәдениет «идеологиямен» теңестіріліп, экономика дегеніміз, «өнім өндірудің тәсілі» ұғымымен бірдей мәнге ие болады.

Құрылымдық марксизмнің функционализммен де ұқсас тұстары көп еді. Өйткені екеуі де ғұрыптың, туысқандық байланыстардың, тағы сол сияқтылардың синхрондық және функционалистік қасиеттеріне ерекше мән берді.

Экономист антропологтардың өзі де осы үрдістің ықпалына түсті. Мысал ретінде, Маршалл Салинстің *Stone Age Economics* (Тас дәуірі экономикасы, 1974 [1972]) атты кітабын айтуға болады. Францияда өткізген бір жыл ішінде марксизм мектебін көрген америкалық антрополог кейін марксизмді жоққа шығарады. Өйткені оның ойынша, марксизм мәдениетке өте аз көңіл бөлетіндіктен, ол капитализмге дейінгі қоғамдарды талдауға қауқарсыз (Салинсті қараңыз, 1976). Дегенмен оның *Stone Age Economics* (Тас дәуірі) еңбегі арқылы «өнім өндірудің үй шаруашылығы тәсілі» (оның тұжырымынша, үй шаруашылығы өндірістің және зат алмасудың негізгі бірлігі) ұғымы кең қолданысқа енді.

Маркстік антропологияның ықпалына ұшыраған, бірақ оны қатты сынға алып, оған қарсы шыққан тағы бір америкалық ғалым Марвин Харрис еді (мысалы, 1979: 216-57). Оның ойынша, құрылымдық марксистер – шектен шыққан структуралистер және олар материалист болмаған. Харрис «мәдени материализмді» «түрпайы материализм» деп атады. Онда Харрис мәдениетті көзге көрінетін материалдық күш ретінде түсіндіреді. Оның осы теориясын кейін Джонатан Фридман (1974) қатаң сынға алды. Харрестің пайымдауынша, тіпті діни табудың өзі де материалдық негізге ие. Мысалы, үнді мәдениетіндегі сиыр етін жеуге тыйымның болуы көлікті жер жыртуға сақтап қалу қажетінен туған. Яғни Харрестің пікірінше, экологиялық шектеулер басқа барлық себептен басым тұрады. Сол себепті мәдениет дегеніміз – негізінен, материалды күштердің өнімі (3-тарауды қараңыз; Харрестің де еңбегін қараңыз, 1977).

Мейясу марксизміндегі «Жер мен еңбек» түсініктері

Клод Мейясу Леви-Стросстың структурализмін (мүмкін, жанама түрде оның марксистік структурализмін де) сынға алған еді. Өйткені, оның ойынша, Леви-Стросс табиғатты пайдалану мәселесіне және туысқандық жүйенің өзгеруінің материалдық себептеріне мән бермеген. Ол қоғамдарды жерді еңбек нысаны және еңбек «құралы» ретінде қолдануына байланысты бөлген. Ішкі экономика еңбек өнімін қамтамасыз етеді, сол себепті де билік құрылымының жұмысына жақсы ықпал етеді. Оның түсінігінде, бұл өнімнің үстінен бақылау емес (мысалы, Мейясуды қараңыз, 1972; 1981 [1975]), өндіріс тәсілдерін бақылауда ұстау (яғни, әйелдерді бақылауда ұстау) дегенді білдірді.

Осы себепті де Мейясудың жұмысы феминистік антропологияда пікірталастың басы ретінде жиі қолданылады.

Алайда феминистер де сын-пікірлерін білдірді (мысалы, Мурды қараңыз, 1988: 49-54). Оның кітабында әйелдер рөлі көріне қоймайды, бірақ әйел тақырыбы – негізгі тақырыптардың бірі. Әйел жайлы сөз болғанда, әйелдердің бәрі бір санатқа жатқызылады. Әйелдер туысқандық жүйеде алатын орнына қарай қарастырылған («жұбай» ретіндегі әйел мен «қайын ене» ретіндегі әйел бірдей емес). Сонымен бірге ол биологиялық репродукция мен әлеуметтік репродукцияны бірлестікте қарастырған сияқты. Бір қызығы – ол әйелдерді жұмысшылар немесе өнім өндірушілер ретінде емес, еңбекті қайта өндірушілер ретінде қарастырыпты (мысалы, Эдгольм, Харрис және Ианды қараңыз, 1977; Харрис пен Иаң 1981).

Шындығында, Мейясудың марксизмінде мықты функционалистік элементтер бар еді. Сонымен бірге ол технологияны өнім өндіру тәсілінің айқындаушысы деп қарастырды. Ол осы тұжырымды өзінің Кот-д'Ивуардағы Гуро мекенінде жасаған этнографиялық зерттеулеріне сүйеніп қорытады (Мейясуды қараңыз, 1964). Оның ойынша, капитализм капитализмге дейінгі өнім өндіру тәсілдерін жойып жібермейді, керісінше ол сол бұрынғы тәсілдерді капиталистік тәсілмен қайта қолданады.

Саяси экономика және жаһандану теориясы

Осы күнге дейін ықпалды болып есептелетін Иммануил Валлерстайнның (1974-89) «әлем жүйелері» көзқарасынан және Андре Гундер Франктің (мысалы, 1967) «шала даму» көзқарасынан туындаған үшінші ықпалды мектеп – саяси экономика. Еуропалық ғалымдарға құрылымдық марксизм, шағын қоғамдардағы жер, еңбек және капитал мәселелері қызықты болса, Солтүстік Америка және үшінші әлем елдерінде саяси экономика мектебінің сұрақтары қызығушылық тудырды. 1970–1980 жылдары оның ықпалы Британияда да «аймақтық жүйелер» теориясында зерттеу нысанының өзгеруіне алып келді (мысалы, Харт, 1982). Бұл мектептің антропологиядағы басқа марксистік мектептерден айырмашылығы ол тарихқа көп мән береді. Сонымен бірге ол Мейясудың капиталистік және капиталистікке дейінгі жүйелер мемлекетте «қайта өңдеу» арқылы әрекеттеседі деген ойын да теріске шығарды.

Валлерстайнның, әсіресе «шағын қоғамдардың экономикасы қуатты Батыс және Таяу Шығыс капиталистік экономикасымен байланысты» деп келетін «әлем жүйесі» идеясы кең танымал болды. Экономикалар арасындағы байланыс бірдей емес, дамыған капиталистік елдер басқалардың есебінен пайда көреді. Бұл идея антропологтар тарапынан осы сынды басқа бағыттарда да қолданыла бастады (мысалы, Кан 1980, Уольф 1982). Осыдан кейін мәдениеттегі және экономикадағы «жаһандық» пен «жергіліктінің» арасындағы байланысқа қызығушылық ең көп тараған зерттеу мәселесіне айналды.

Антропологтардың саяси-экономикалық көзқарасы орталыққа емес, шеткі аймақтарға қатысты болғандықтан, бұл мектеп тұрғысынан зерттеу антропологтарға қиындық келтіреді. Олардың зерттеу нысанындағы «орталық» орталықтан алшақ орналасқан елдер еді. «Субальтернді зерттеу» дәстүріндегі кейбір зерттеушілер (мысалы, Гуа және Спивакты қараңыз, 1988) менің осы пікірімді бұдан ары дамытып, тереңірек жазған.

Соңғы бірнеше ғасыр бойы бүкіл ғаламға капиталистік жүйенің ықпалының зор болғаны күмән тудырмайды. Бірақ мұнымен, яғни ықпалы артып жатыр деген оймен келісушілер көп емес. Капиталистік жүйеге эволюционистік тұрғыда пікір айтушылар марксизмге сүйеніп, капиталистік жүйедегі елдер дамушы елдердің үстінен бағып, басып отыр дейді.

«Әлем жүйесі» немесе «жаһандану теориясы» идеясында диффузионистік түсініктер де бар. Бұл – үлкен диффузионизмнің қазіргі (постмодернистік) түрі. Элиот Смит пен Перридің түсінігі бойынша, кезінде басқа елдер мәдениеті бастауын Мысырдан алған (4-тарау), сол сияқты қазіргі әлем мәдениеті Батыс мәдениетінің ықпалында деген ой диффузионистік идеяға тән.

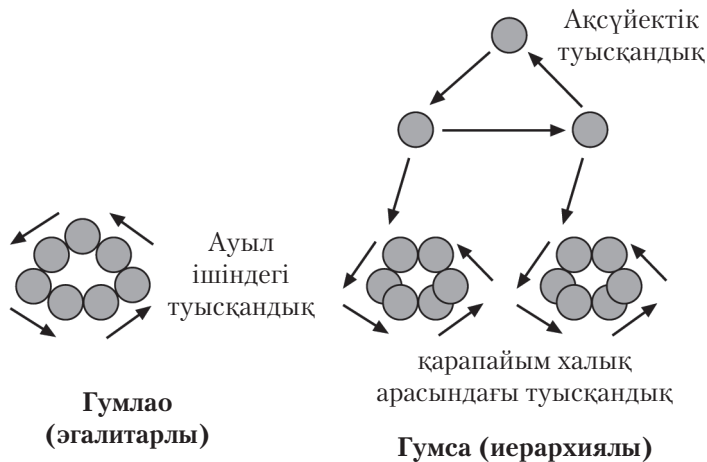
Бір қызығы, археологиядағы соңғы жаңалықтарға байланысты Валлерстайнның әлем жүйесі тек соңғы ғасырларда ғана дамыған деген пікірінің дұрыс-бұрыстығына қатысты пікірталастар болып жатыр. Тіпті мәдениеттерді зерттеуде ежелгі сауда жолдарының ықпалын қарастырған дұрыс па деген сұрақтар да туындауда. Осы сұрақ кейінгі баяндауымызда, яғни Калахари пікірталасында кең көрініс табады.

Этнографиялық үш пікірталас

Процессуалдық және марксистік антропология мәселелері бойынша бірнеше қызу пікірталас болып өтті. Мен осы жерде осы тараудағы теорияларға қатысты мысалдарды қамтитын үш пікірталасқа қысқаша тоқталамын.

Фридман Личке қарсы: Качиндіктердің саяси экономикасы

Эдмунд Лич ерекше мінезімен белгілі болған зиялы тұлғалардың өкілі еді. Ол – тарихта аты қалған, бүгінгі көптеген жас антропологтарға шабыт берген біртуар тұлға. Эдмунд Лич инженер мамандығын алып шыққан соң, Реймонд Фирттің жетекшілігімен білім алып, сонымен бірге Шри-Ланкада (Лич, 1961а), Бирмада (мысалы, 1954) және т.б. жерлерде далалық зерттеулер жүргізді. Эдмунд Лич функционализмнен ерте бас тартып, британ антропологиясына француз структурализмін таныстырған адам ретінде белгілі. Ол Тёрнер сияқты әлеуметтік өмірдің негізгі іргетасы ретінде процесс пен құрылымды қатар қарастыру қажет деген пікірді ұстанды. Оның процессуализмдік теориясы осы пікірге негізделген еді. Біз осының аясында ой өрбітеміз.

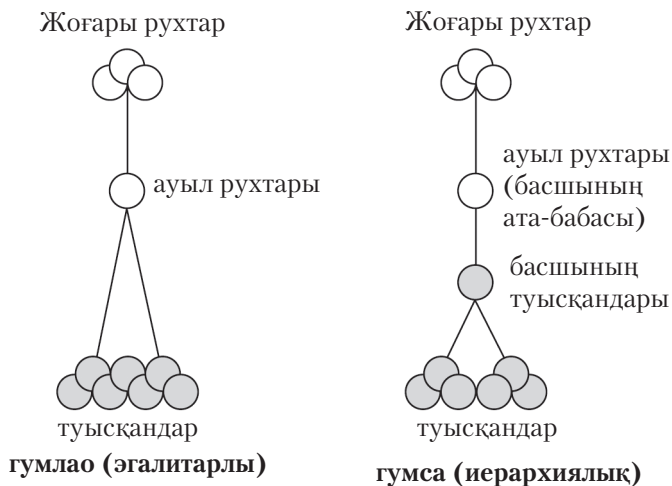


6.2-сурет. Качин тайпасы шежіресіндегі некелік байланыстар

Осы тақырып бойынша Личтің *Political Systems of Highland Burma* (Таулы аймақтағы бирмалықтардың саяси жүйесі, 1954) атты кітабын және осыған қатысты качиндіктер туралы кітаптарды (әсіресе Лич 1961б [1945/1951/1961: 28-53, 54-104, 114-23]) қарап шығыңыз. Личқа дейінгі, качиндер туралы жазылған функционалистерге дейінгі этнографиялық жазбаларда олардың мәдениеттері мен әлеуметтік құрылымдары бірдей сипатталатын. Лич кітабын жазып жүрген шақта кең қолданыста болған функционалистік көзқарас бойынша қоғамға тепе-теңдіктің болуы

тән және әр қоғамда этнографтың зерттеу нысанына айналатын бір әлеуметтік жүйе болады деген көзқарас бар еді. Личтің осы екі көзқарастан айырмашылығы сонда – ол өзара тығыз байланысты екі әулеттің туысқандық және саяси жүйесінің құрылымына мән береді. Ол жүйенің біріне эгалитарлық байланыс (*гумлао*), екіншісіне иерархиялық тәртіп (*гумса*) тән. Осылармен қатар қарастырылатын үшінші иерархиялық жүйе – тай тілінде сөйлейтін шандықтар мәдениеті.

Туысқандыққа қатысты тағы бір нәрсе *гумсалықтар* гипогамдық жүйені (әйелдер мәртебесі өздерінен төмен ер адамдарға күйеуге шығады) ұстанса, шан жүйесіне гипергамуыстық (әйелдер мәртебесі өздерінен жоғарыларға күйеуге шығады) тән. *Гумлаолықтарда* неке шеңбер тәрізді реттілікпен жүзеге асады, ер адамдар қайын жұртына зор құрметпен қарайды. Бірақ некелескен екі әулеттің бірі екіншісінен басым болып есептелмейді. *Гумса* жүйесінде бұл қатынастар доминанттық тұрғыда негізделген, өйткені мәртебесі жоғары ер адамдар апақарындастарын мәртебесі өздерінен төмен ер адамдарға тұрмысқа береді. Осы жүйенің идеалды үлгісі 6.2-суретте көрсетілген. Ондағы сызықтың бағыттары әйел адамның неке бойынша қоғамдағы орын ауыстыруын көрсетеді. Қалыңмал күйеу жігіт жақтан қалыңдықтың әулетіне берілетіндіктен, мәртебесі жоғары топтың ер адамдарының әйелдері аз, бірақ байлығы мол болады (шындығында, бұл жерде адамдардың мәртебесіне қарағанда олардың байлығы маңыздырақ). Олардың кейбірі қытайлық шандарға үйленеді, кейбірі монах болып кетеді. Тіпті кейбір качиндықтар шанға «айналып кетеді».



6.3-сурет. Качин тайпасының ата-бабалар аруағы туралы түсінігі

Лич туысқандық, тап, тарих және идеологияны бірлестіре қарастырады. Бірақ Лич талдауы Радклифф-Браунның немесе Малиновскийдің жолын ұстанушылардікінен басқаша еді. Лич (1954: 292) өзінің зерттеуін былайша қорытады: «Мен *әдеттегі* качин мінез-құлқын зерттеумен айналыспаймын. Мен

нақты бір качиндік пен әдеттегі качин мінез-құлқы арасындағы байланысты зерттеймін. Осыны үнемі ескеріп, качиндіктерге тән түрлі мәдениеттерді бірнеше этикалар жүйесінің қақтығысында ымыраға келу түрі ретінде көрсетуге тырыстым».

Джонатан Фридман (1975; 1966 [1979]) кітапханада Личтің этнографиялық жазбасын құрылымдық марксистік тұрғыдан қайта талдап шығады. Талдауда ол качиндердің әлеуметтік құрылымында өзгерістер мен түрлену үрдістерін туғызатын экологиялық факторларға баса мән береді. Фридманның жүйесі бойынша, мәдениет классикалық марксизмдегідей негіз бен суперқұрылымнан тұрмайды. Ол күрделірек төрт сатылы кешен ұсынады: *экожүйе*, ол өндіріс *құштерін шектейді*, ал ол өз кезегінде *өндірістік қатынастарды* шектейді, ал өндірістік қатынастар *экожүйе мен суперқұрылымда* басты рөлге ие. Фридман экономикаға, туысқандық пен дін арасындағы байланысқа ерекше мән берді. Ол көп тойлауға, көп әйел алушылыққа алып келеді, ал бұл адамның беделінің өсуіне және бала санының артуына ықпал етеді. Нәтижесінде, ол адамның мәртебесі өсіп, басқалардан салық талап ете алады және одан да көп артықшылыққа ие болады. Бай-ауқатты әулеттердің басшылары бүтін ауылға той бере алады, сондықтан да олар аруақтарға көбірек сыйынады. Байлығының арқасында әлгі әулеттер басқа әулеттерден бөлек тұрады. Өйткені олар ата-баба аруағына «жақындау» деп есептеледі (6.3-суреттегі сияқты). Осылайша, эгалитарлық *гумлао* жүйесі қоршаған орта, экономикалық, туысқандық және діни факторлар әсері нәтижесінде *гумса* жүйесіне ұласады.

Фридман үлгісінде Личтің еңбегінде айтылатын әлеуметтік процесс тереңірек сипатталды. Лич құрылымдық-процессуалдық көзқараста зерттеу жүргізгендіктен, ол билік пен өндірістік қатынас арасындағы байланысты зерттеуге көбірек мән берді. Лич Фридман еңбектерінің марксистік көзқарасқа сай екеніне күмәнмен қарайтын. Қалай болғанда да, оның жұмысында марксистік ұғымдардың бар болуы ол туралы әртүрлі пікір туғызады. Бұл – әсіресе Личтың Бирмада болған жылдарындағы (Екінші дүниежүзілік соғысқа дейін) қозғалмалы әлеуметтік тұрғыдағы зерттеулеріне қатысты. Марксистік антропология тарихи-этнографиялық мәселелерді қатар алып қарастырғанда ең тиімді нәтиже беретін. Біз қарастырып отырған жағдайда качин қоғамы мен оның әлеуметтік іс-әрекеттерін зерттеуде процессуализм аса маңызды рөлге ие.

Уилмсен Лиге қарсы: Калахари тарихы және этнография

Калахари пікірталасы Оңтүстік Африка бушмені немесе саны (*аудармашыдан* – калахари тайпасының өкілінің аталуы) қаншалықты дәрежеде аймақтық немесе жаһандық экономикалық жүйенің бір бөлшегі бола алады деген сұрақ аясында болды. Бұл сұрақ көптен белгілі болатын, бірақ марксистік көзқарастағы археолог-антрополог Едвин Уилмсеннің *Land Filled with Flies* (Шыбынды жер, 1989) деген еңбегіне қарсылық ретінде күрт көтеріліп, қызу пікірталасқа себеп болды. Экологиялық мәселелерді басты назарға алатын марксист антрополог Ричард Ли (мысалы, 1979: 401-31) және басқалар ұзақ уақыт бойы бушмен мен бан-

ту тілінде сөйлейтін малшылардың арасындағы байланысты бақылап сипаттады. Бірақ ол тайпалардың өзіне көп мән бермей, оларды «әлеуметтік өзгеріс» аясында қарастырды. Негізгі мәселе «дәстүрлі» өмір қай жерден бітеді және оның орнына келетін «әлеуметтік өзгеріс» қай кезде басталады» деген сұрақта жатыр.

Пікірталас *Current Anthropology* (Қазіргі заманғы антропология) журналында (әсіресе, Солуэй мен Ли, 1990; Уилмсен мен Дэнбоу, 1990; Ли мен Гуэнтер, 1991) басылып шыққан мақалалар тобы мен сын-пікірлерде және *History in Africa* (Африка тарихы, Ли мен Гуэнтер, 1993) кітабында көрініс тапты. Бірақ осы пікірталастағы маңызды нәрсе пікірталастың өзі емес, Ли мен Уилмсеннің этнографиясының арғы жағында жатқан әртүрлі тұжырымдар еді. Ли бушмендерді зерттеу арқылы ертеректегі адамзаттың азық табу жолын қайта қалпына келтіргісі келгенін жиі айтатын.

«Азық іздеу адамзат тарихындағы ең маңызды өмір сүру тәсілі болған. Бүгінгі азық іздеушілердің өмірінен біз әдетте сол бұрынғы азық іздеу тәсілдерінің белгілерін көре аламыз. Адамдардың бұрынғы азық іздеу тәсілінен қазіргі азық іздеу тәсіліне қалай икемделгенін түсіне отырып, біз адамзаттың қазіргі жағдайын және сол жағдайды туындатқан негізгі материалдық көзді түсінеміз» (Ли, 1979: 433).

Ли азық іздеуді өмір сүрудің негізгі және икемдеуге ыңғайлы қалыпты өмір сүру жағдайы деп қарастырады. Бұл пікір ревизионистер тарапынан қарсылыққа тап болды. Ол, сонымен бірге бушмен қоғамдарын бір-бірімен байланыстыра зерттеу де қалыпты дүние деп ойлады. Бірақ ол төңіректе және сулы аймақтарда бушмендерден басқа да топтың өкілдері өмір сүретін.

Бушмендер мен олармен көршілес мал шаруашылығымен айналысатын топтар бір-бірімен қарым-қатынаста болғанмен, түрлі экологиялық ортада өмір сүретін.

Уилмсеннің ойынша (1989), Калахаридің саяси экономикасы зерттеуге ең тиімді нысана бола алады. Өйткені мыңдаған жылдар бұрын Калахаридің шеткі аймақтарында бірінші рет малшаруашылығы пайда бола бастағандықтан, осы өңірде жаңа өндіріс түріне икемделу барысын қайта құрастырып шығуға болады дейді. Ли мен өзге де зерттеушілердің ойынша, бушмендердің басқалардан оқшауланып қалуының негізгі себебі – Оңтүстік Африкада ХІХ ғасырдан бастап, ақ нәсілділердің үстемдік етуіне байланысты.

Осыдан мың жылдай уақыт бұрын басталған және осы ғасырдың басында шарықтап дамыған тарихи процестерде олардың азық іздеушілер ретінде белгілі болуы бушмендердің төмен топқа жатқызылуына «негіз» болды. Олардың оқшауланып өмір сүруі біздің көргенімізден туған көзқарас болып саналады, бірақ, шындығында, тарихқа үңілсек бушмендер оқшауланған өмір салтын ұстанбаған (Уилмсен, 1989:3).

Ли сияқты дәстүршілдер бушмендер тобындағы мәдени жалғастық пен мәдени тұтастықты басты назарға алды. Олар бушмендерді ежелгі қоршаған орта туралы білімнің, аң аулаушылық техникасының, туысқандық қатынастардың, діни сенімдердің т.с.с. мұрагерлері ретінде қабылдайды. Уилмсен сияқты ревизио-

нистер бұл мәселелерге қатты мән беруді қажет деп есептемейді, керісінше Оңтүстік Африкадағы саяси-экономикалық құрылымдардың біріктірілуіне баса мән берілуі тиіс деп санады. Бір қызығы, екі көзқарасты ұстанушылар өздерін маркстік көзқарасты ұстанушылармыз дейді және екеуі де өз көзқарастарын әлеуметтік процестерді түсіндіреді деп есептейді.

Обейсекер Салинске қарсы: капитан Куктің дүниеден өтуі

Үшінші пікірталас тарихи мәселе, яғни 1779 жылы 4 ақпанда Гавай жауынгерлері капитан Джеймс Кукті аралға аяқ басқан кезде неге өлтіріп тастады деген мәселе төңірегінде болды. Осы уақытқа дейін Маршалл Салинс бен Гананат Обейсекер осы тақырып жөнінде бірнеше мақала жариялады (әсіресе мына жұмыстарды қараңыз, Салинс, 1981; 1985: 104-34; 1995; Обейсекер 1992). Бұдан басқа да пікірлер де осы уақытқа дейін жарияланып отырды (мысалы, Борофскийді қараңыз, 1997; Купер 1999: 177-200).

Полинезияны зерттеумен айналысқан аға ізденуші америкалық антрополог Салинс бұл мәселеге қатысты структуралистік (немесе структуралистік-процессуалистік) көзқараста болды. Оның ойынша, гавайлықтар Кукті басқа адаммен шатастырып, құрбандыққа шалып жіберген. Кук бірінші рет аралға 1778 жылы қаңтарда Құнарлылық Құдайы Лононың құрметіне арналған мерейтой кезінде келді. Кейін ол бұл жерге бір жылдан соң қайтып оралады. Салинстің ойынша, гавайлықтар оны өздерінің Құдайы Лоно деп ойлап, ерекше құрмет көрсеткен. Кук өзінің экспедициясын әрі қарай жалғастырғысы келеді, бірақ күшті дауылдың кесірінен кері қайтады. Бұл жолы ол аралға мезгілсіз келеді. Бұл кез Құдайдың аралға келмейтін уақыты еді.

Жылдың бұл мезгілі ғұрып кері бағытта өткізілетін, табу уақыты еді. Аралдың ішкі жағына кетіп қалған корольді Куктың құрлыққа келіп тапқысы келген әрекеті кемедегілер мен аралдағылардың қақтығысына ұласады. Нәтижесінде, жергілікті халық басшысының бірі оққа ұшады. Бұл Гавай ғұрыптарында өте жаман саналатын жағдай еді. Сондықтан «Лоно» өлуі тиіс болды.

Шри-Ланкалық діни антрополог (Принстонда білім алған) Салинстің түсіндірмесі батыстың империалистік аңызына негізделген деген пікірлер айтылып, қатаң сынға алынды. Обейсекердің ойынша, Кук экспедициясы алдын ала жасаған жоспар бойынша іске асырылмағандықтан, «тағыға» айналып кеткен «өркеніетті» экспедиция еді. «Салинс Кук туралы мифті гавайлықтарға структуралистік ойлау мәнері тән деген идеяны таңу үшін құрастырған. Шындығында, оларға прагматикалық рационалистік ойлау мәнері тән еді» деген пікір білдірді. Салинс сияқты Обейсекер де мәдениет пен тарихи процесс арасындағы байланысқа қызығушылық танытады. Бірақ олар мүлдем басқа нәрсеге байланысты түрлі пікір айтады. Обейсекердің қызығушылығы Батыс мәдениеті мен олардың зерттеу жүргізуі және отарлау саясаты төңірегінде болса, ал Салинс таза гавай мәдениеті мен гавай ғұрыптық процесін зерттеуге қызықты.

Бұл жерде пікірталас тудырып тұрған тарихи дерек емес. Сонымен бірге бұл XVIII ғасырдағы Гавай этнографиясындағы деректі қалай дұрыс талдау керек деген сұрақпен де байланысты емес. Мәселенің қарастырылуының екі жағы бар: бірінші мәселе «біз» бен «басқалар» арасындағы айырмашылыққа келіп тіреледі. Обейсекер осы екі айырмашылықты жоюға тырысады. Екінші мәселе, кімнің кім үшін сөйлеуге қақысы бар деген мәселеге байланысты. Обейсекердің өзі де гавайлықтар сияқты отарлау саясатының қысымын көрген мәдениеттен шыққандықтан, оны сол мәдениеттердің атынан сөйлей алатын заңды тұлға ретінде қарастыру керек пе? Әлде ол Салинсті жоққа шығарамын деген оймен тым алысқа кетіп қалды ма? Ол жеткілікті дереккөздерге ие болғаннан және сапалы талдау жүргізе алуды шебер меңгергеннен, Салинсті оңай ғана теріске шығара алды ма?

Бұл сұрақтар кейін 1980 жылдары марксизмді ысырып тастап, орнына келген постмодернистік көзқарас тұрғысынан кеңірек қарастырылады. Ол талдауда осы күнгі антропологиядағы негізгі пікірталастар көрініс тапқан. Көп ғалымдар осы мәселе антропологиядағы ең үлкен, белгілі пікірталастың бірі екеніне толықтай келіседі. Антропология ғылымы шынымен де өзге мәдениеттер мен олардың әлеуметтік іс-әрекеттері жайында объективті түсінік бере алатын ғылым ба, әлде ол субъективті пікірді жасырын түрде беруден арыла алмай қала бере ме?

Қорытынды

Іс-әрекетке бағытталған, процессуалды және марксистік көзқарастар антропологиядағы «әлеуметтік» дәстүрдің ең шарықтаған кезеңі еді. Бұл көзқарастарда, әсіресе марксизмде осыған дейінгі барлық көзқарастардың элементтері бар. Мысалы, транзакционализмде Малиновскийдің әлеуметтік ұйымдастырылуға қатысты идеяларының элементтері, Зиммель мен Вебердің әлеуметтануының элементтері бар.

Марксизмнен тараған әртүрлі көзқарастар эволюцияны, диффузияны (жаһандану), қызметті, құрылымды және рефлексікті де алуан тұрғыдан қарастырады. Мысалы, осы айтылғандардың соңғысына қатысты Хиндесс пен Хирст (1977: 7) өздерінің «Авто-критика» еңбегінде теориялар тек қана өздері айтылған контекст аясында ғана өмір сүре алады деген пікірді ұсынады. Олардың марксистік идеялары – марксизм туралы жазудың өнімі.

Анығын айтқанда, транзакционализм, процессуализм және марксизмнің басқа да тараулары күрделі кешенді көзқарастарға жатады. «Манчестер мектебінің» өзінде әртүрлі идеялар мен қызығушылықтар бір-бірімен аралас жатыр: ғұрыптан заң процестеріне дейін, рәміздік құрылым байланыстарынан Оңтүстік орталық Африкадағы Британия отарындағы ақ нәсілділер мен қара нәсілділер арасындағы байланыс тақырыбына дейін бар.

Басқа бөлімдерде біз назарымызды «әлеуметтік» дәстүрлерден «мәдени» дәстүрлерге аударамыз. Әрине, екеуінің арасындағы айырмашылықты айқын-

дайтын нақты көрсеткіш жоқ. Айырмашылық екеуінің не нәрсені басты назарға алатынында: біздің зерттеу нысанымыз қоғамды түсінуге талпыныс па, әлде қоғамның ойлау ерекшелігі ме? Не оның рәміздік әлемі ме немесе ол коммуникацияны зерттеуі керек пе, не антропологтың өзінің әлем туралы түсінігін бөтен «өзге» мәдениеттер қатынасында зерттеу керек пе?

Қосымша әдебиеттер

Классикалық транзакционализм дәстүрінде жазылған монография: Барттың *Political Leadership among Swat Pathans* (*Сваттықтар арасындағы саяси көшбасшылық*, 1959). Манчестерлік этнографтар қатарына Глакманның *Custom and Conflict in Africa* (*Африкадағы салт-дәстүр және дау-жанжал*, 1955) және Тёрнердің *Schism and Continuity in an African Society* (*Африка қоғамындағы бөлінушілік және жалғастық*, 1957) кітаптарын жатқызуға болады. Құрылымдық марксистік этнографияның ең көрнекті мысалы – Годельенің *The Making of Great Men* (*Ұлы адамның жаратылуы*, 1986 [1982]).

Манчестер мектебі туралы Ричард Уэрбнердің *The Manchester School in South-Central Africa* («Оңтүстік орталық Африкадағы Манчестер мектебі», 1984) еңбегінен оқи аласыздар. Транзакционализм мен марксизм туралы маңызды еңбектер: Капфирердің *Transaction and Meaning* (*Транзакция және мағына*, 1976) және Блоктың *Marxist Analyses and Social Anthropology* (*Марксистік талдау және әлеуметтік антропология*, 1975) кітабы. Калахари пікірталастарына қатысты Купер (1992) мен Шоттың (1992) жазбаларын қараңыз. Гавайға қатысты пікірталас жайлы Борофскийді қараңыз (1997).

Шерри Ортнердің *Theory in Anthropology since the sixties* («60-жылдардан кейінгі антропология теориясы», 1984) мақаласы 1960-1980 жылдардағы теориялық жаңалықтар мен марксистік антропологияны терең талдайды. Блоктың *Marxism and Anthropology* (*Марксизм мен антропология*, 1983) кітабы марксистік идеялардың әлеуметтік антропологиядағы тарихы туралы баяндайды. О'Лафлиннің (1975) пікірі марксистік дәстүрдегі көзқарастар туралы таныстыратын болса, Легростың (1977) эволюционистік мәдени экологияға сын-пікірі өндіріс күші ұғымының марксистік және марксистік емес көзқарастағылар арасындағы айырмашылықты жақсы түсіндіреді.

7. РЕЛЯТИВИЗМНЕН КОГНИТИВТІК ҒЫЛЫМҒА

Қазіргі мәдени релятивизм сыншыларының бірі Мэлфорд Спиро (1992) релятивизмнің үш түрін атап көрсетті: дескриптивті, нормативті және эпистемологиялық. Бізге осы жіктеуді басшылыққа алу өте ыңғайлы және біз олардың әрқайсысына қысқаша тоқталып өтеміз.

Мәдениеттердің бір-бірінен өзгеше болатыны мәлім. ХІХ ғасырдан бастап, антропологтар әртүрлі деңгейдегі «мәдени детерминистерге» «айналды». Яғни адамдардың мәдениетті қалай қабылдайтынын мәдениеттің өзі басқарады. Бұдан шығатын тұжырым: түрлі мәдениеттегі өзгешеліктер әртүрлі халықтар арасында түрлі әлеуметтік және психологиялық түсініктер қалыптастырады. Осындай көзқарас *дескриптивті релятивизм* деп аталады. Антропологияның барлық мектептері дескриптивті релятивизмнің, тым болмағанда, ең әлсіз түрін мойындайды. Оны мүлдем теріске шығаратын мектеп жоқ.

Нормативті релятивизм одан ары тереңдеп кетеді. Яғни әр мәдениет өкілі басқа мәдениет туралы өз мәдениетіне сүйене отырып сыни пікір білдіретіндіктен, мәдениеттерге баға беретін әмбебап стандарт жоқ. Нормативті релятивизм өз ішінде тағы екіге бөлінеді: *когнитивті релятивизм* және *моральдық релятивизм*. Когнитивті релятивизм дескриптивті пікірлермен айналысады. Мысалы, «Ай – көк түсті ірімшіктен жасалған» немесе «Поп музыкадан адамның басы ауырады» деген сияқты. Бұл теория бойынша айтылған қандай да бір мәлімет мәдениетке байланысты ақиқат немесе жалған болып есептеледі. Сондықтан мәдениеттен тыс мәлімдемелердің болуы мүмкін емес. Басқаша айтқанда, ғылымның барлығы этноғылым болып саналады.

Моральды релятивизм баға беретін пікірлермен айналысады. Мысалы, «Мысықтар иттерге қарағанда әдемірек» немесе «Көгөністерді жеу дұрыс емес» деген сияқты. Яғни эстетикалық және этикалық пікірлер әмбебап түсініктерге сай емес, олар жеке мәдениеттің өзгешелігіне сәйкес қарастырылуы керек. Сонымен бірге әлеуметтік және психологиялық тұрғыдан дұрыс деп есептелетін мінезқұлық пен ойлау процесі (ақыл-ес) де мәдениетті ескере отырып қарастырылуы керек дейді. Боас және оның жолын ұстанушылар және Эванс-Причард пен оның шәкірттері белгілі бір деңгейде нормативті, когнитивті релятивизмді ұстанады.

Эпистемологиялық релятивизм бастауы дескриптивті релятивизмнің ең жоғары дамыған сәтінен басталады. Ол мәдениеттердің бір-бірінен айырмашылығы өте көп болуы мүмкін дейтін экстремалды мәдени детерминистік көзқарасты ұстанады.

Осы орайда *жалпы мәдени детерминизм* (ол бойынша адамдарға тән әмбебап, бірақ мәдени өзгешеліктерге ие мәдени белгілер бар, мысалы: адамның «физикалық бірлігі») мен *жалқы мәдени детерминизмнің* (әмбебап нәрсе жоқ деген пікірді

ұстанады) айырмашылығын түсініп алу қажет. Эпистемологиялық релятивистер екінші көзқарасқа табан тірейді. Олар адамның табиғаты да, ойы да мәдениетке байланысты өзгеріп отырады. Сондықтан мәдениетті жалпылау және мәдениеттер туралы жалпы теориялар жасаудың барлығы да дұрыс емес деген пікірде.

Бұл тараудың негізгі сұрағы «релятивизм» туралы болады. Біз айтып отырған релятивизм постмодернистік көзқарастар пайда болғанға дейінгі мағынасында қарастырылады. Біз бойында когнитивті антропологияның алғашқы белгілері көріне бастаған релятивизмді талдаймыз. Релятивизмге қарсы пікірлерді де сөз қыламыз.

Антропологиядағы ең бірінші ұлы релятивист Франц Боас еді. Оның пікірлері дескриптивті релятивистік сарында болатын. Ал оның жолын ұстанған, лингвистиканы өздігінен меңгеріп алған Бенжамин Ли Уорф когнитивті релятивизмді қолданды. Осындай жағдай когнитивті антропологияда және этноғылымдарда да болды. Сондай-ақ «Мәдениет пен тұлға» арасындағы байланысты зерттеуге бағытталған алғашқы психологиялық антропология көбіне моральды релятивизм бағытында жазылды. Бүгінде эпистемологиялық релятивизм ең мықты мектептердің біріне айналған. Өйткені оның мүшелері соңғы отыз жылдың ішінде түрлі елден шыққан мықты ойшылдар болды. Солардың ішінде ең көрнектісі – Глиффорд Гирц. Ал басқа интерпретивистік және постмодернистік ойшылдардың көзқарасы көбіне радикалды болып саналады. Біз радикалды эпистемологиялық релятивизмге 10-тарауда қайта ораламыз.

Франц Боас және мәдени релятивизмнің пайда болуы

Классикалық мәдени релятивизм көрінісі Франц Боастың және оның шәкірттерінің еңбектерінен байқалды. XX ғасырдың басында бұл Америка антропологиясында ең басты парадигма болды. Осы парадигманы ұстанушылар (арасында Боас та бар) сол кездегі «жетілмеген» деп саналған мәдениеттердің құнарлы екенін ерекше атап өткен. Ал кейбіреуі (мысалы, Боас) релятивистік идеологияны нәсілшілдікке, антисемитизмге, ұлтшылдыққа қарсы сәтті қолданды. Тағы бірі идеяларын тіл мен мәдениеттің қатынасын зерттеуге негіздесе, ал келесі бір топ мәдениеттің психологиялық жағын зерттеуге мән берді.

Боас 1858 жылы Уестфалияда дүниеге келген. Ол Гейдельбергте және Боннда физика мен география салалары бойынша білім алады. 1881 жылы Кильде докторлығын қорғап шықты. Оның докторлық зерттеу тақырыбы судың түсіне байланысты еді, осы себептен болса керек, кейін қабылдаудың субъективтігі мәселесіне қызығушылық танытады. 1883 жылы ол Баффин аралдарындағы инуиттер арасында далалық зерттеулер жүргізеді. Оның мақсаты – инуиттердің түсінігіндегі физикалық қоршаған орта мен өз түсінігіндегі қоршаған ортаны салыстырып көру еді. Кейінірек ол қабылдау ерекшелігін анықтайтын күш мәдениет екенін түсінеді. Сондықтан өзінің әу бастағы қоршаған орта анықтаушы фактор дейтін көзқарасынан бас тартады.

Сонымен бірге ол Баффин аралындағы халықтың тілін кешенді түрде зерттеуге кірісті. Олардың фольклорын теріп жазып, аралдағы мәдениеттің басқа да жақтарын зерттейді. Соңында ізденісінің нәтижесін неміс және ағылшын тілінде

жариялайды. Боас 1884 жылы Германияға қайтып оралады, бір жылдан соң Солтүстік Американың солтүстік-батыс жағалауы мәдениетін зерттеуге кіріседі. Алғашқы зерттеулерін Германиядағы мұражай қорындағы деректерден бастайды, 1886 жылдан бастап өзі зерттеу аймақтарына барып, далалық зерттеулер жүргізеді.

Боас Нью-Йоркте Колумбия университетінде 1896–1936 жылдар аралығында дәріс береді. Кейін ол жұмыс істейтін бөлім АҚШ-тағы антропология орталығына айналады. Ол эволюционизмді жоққа шығарады. Өйткені антропологтың мақсаты – мәдениеттің көзбен көріп, қолмен ұстайтын бөлігімен жұмыс істеу еді. Антрополог халықтардың өткені туралы түрлі болжамдар жасаумен айналыспау керек.

Боас эволюционистік теорияға тән белгілі бір нәсілдер мен мәдениеттер басқалардан басым болады дейтін түсінікті де мойындамады. Ғалым бұл пікірлерге қарсы тұру үшін жергілікті халықтың тілін далалық зерттеулер әдісі арқылы зерттеген этнографтардың еңбектеріне сүйенді. Осыдан кейін сол тілдерді қолданып, сол тілде сөйлеушілердің ішкі жағынан қарағандағы мәдениетті талдады.

Оның атақты *The Mind of Primitive Man* (Жетілмеген ер адамның ақылы, Боас 1938 [бірінші басылымы 1911 жылы жарыққа шыққан]) еңбегінің атауы қазіргі көзқараспен қарағанда, тым эволюционисшіл және әйелдің рөлін кемсітуші кітап ретінде көрінуі мүмкін. Бірақ оның жазылу мақсаты сол кездегі Америкадағы және әлемдегі нәсілшілдікке қарсы тұру еді. Боас «ақ нәсілділердің» ақыл жағынан басқалардан артық емес екенін, олардың жай ғана басқа «нәсілдерге» қарағанда көбірек материалдық артықшылыққа ие екенін айтып, әлем өркениетіне көптеген ұлттардың үлес қосқанын алға тартады. Эволюционизмдегі «мәдениеттің ілгерілеуі» түсінігін қабылдағанмен де, ол мәдениеттің биологиялық табиғатына түбегейлі қарсы екенін білдіреді. Оның ойынша, тіл «нәсілдің» қандай болатынына байланысты емес. Ал мәдениеттің тіптен де «нәсілдік» ерекшеліктерге тәуелді болуы мүмкін емес. Сонымен бірге эволюционизмде келтірілген деректерде салыстырудың жоқ екенін айтады. Боас «жетілмеген» адамдардың болатынын мойындамайды: «Жетілмеген адамдар дегеніміз – өмірі қарапайым және бір-біріне ұқсас адамдар. Олардың мәдениетінің мазмұны мен пішіні мардымсыз және интеллектуалды тұрғыдан қайшылыққа толы» (Боас, 1938: 197). Ол әр адам түрлі нәрсеге байланысты «жетілмеген» не «жетілген» болатынын айтады: «...аустралиялық аборигендердің материалдық мәдениеті кедей, бірақ олардың кешенді әлеуметтік құрылымы бар. Калифорниялық үндістер керемет өнер туындыларын жасай алады, бірақ ондай мәдениеттің басқа жақтарын алып қарасақ, кешенді жүйе жоқ», – дейді. Ол осы сынды салыстыруларды Америка мен Еуропа халықтарының арасындағы байлық пен кедейлік мысалдарымен жалғастырады. Сондай-ақ шетелдердің ықпалына ұшырамаған бірде-бір халықтың жоқ екенін айтып, халықтарды «жетілмеген» немесе «өркениетті» деп бөлудің ешқандай да қисыны жоқ деп тұжырымдайды.

Боастың көп еңбектері өнер, мифология, тіл сияқты жекелеген тақырыптарға арналған еді. Бірақ көбіне антропологиялық дәлелдерін жалпы оқырманға арнап жазатын.

Боас аса ықпалды болды. Оның бір себебі – Солтүстік Америкадағы магистратура мен докторантурада оқитын студенттерге дәріс берді және еңбектерін қарапайым түсінікті тілде жазып, терең талдаулар ұсынатын. Боас көп кітап жазуға қарағанда, көбірек мақала (шамамен 600-дей мақала) жазғанды артық көрген. Ол мақалалардың ең танымалдары екі жинақта жарияланды. Бірі – оның көзі тірісінде (Боас, 1940) жарыққа шықса, екіншісі – ол өмірден озған соң, көп жылдан кейін жарық көрді (Стокинг, 1974). Боас 1942 жылдың 21 желтоқсанында өзінің құрметіне арнап ұйымдастырылған кішігірім отырыста көз жұмды. Оның соңғы сөзі: «Менің нәсілге қатысты жаңа теориям бар» болған. Кейінгі сөзін аяқтай алмай, жанында отырған адамның қолына сұлап түсіп, қайтыс болып кеткен. Ал жанында отырған адам ұлы француз структуралисі Клод Леви-Стросс болатын.

Мәдениет пен тұлға

Америка антропологиясында Боастан Гирцке (статикалы абстрактілеуден динамикалы абстрактілеуге ауысты) дейін мәдениет абстрактілі түрде қарастырылды. Бұл «мәдениет» ұғымы туралы бірдей келісілген түсінік болды дегенді білдірмейді. Крёбер мен Клакхонның (1952) атақты еңбегінде мәдениет сөзіне берілген жүзден астам анықтама бар. Оларды антропологтар, философтар, әдебиет сыншылары және т.б. негіздеген. Олар мәдениет сөзіне берілген антропологиялық анықтаманы алты топқа бөледі: дескриптивті (мазмұнға негізделген), тарихи (дәстүрге басымдық береді), нормативті (ережелер мен қағидаларды басты назарға алады), психологиялық (сұрақтарды шешуге бағытталған), құрылымдық (белгілермен жұмыс істейді) және генетикалық (мысалы, мәдениет адамзатқа тән өнім ретінде немесе жануарларға тән емес құбылыс ретінде). Менің осы анықтамаларды қарастырудан түйгенім – мәдениеттің құраушысы болып есептелуі мүмкін нәрселердің сан алуан болатындығы. Бір қызығы, Боас пен оның шәкірттері қолданған мәдениет сөзіне берілген негізгі тұжырым Тайлордың ережесі еді: «Мәдениет, білім, сенім, өнер, заң, мораль, салт-дәстүр сияқты адам баласының қоғам мүшесі ретінде игерген кез келген қабілеті мен әдеттерінің кешені» (Тайлор, 1871, 1:1).

Тайлордың берген анықтамасы мәдениетті абстрактілі түрде қабылдайтынның ұстанымына айналды. Бірақ антропологиялық түсініктегі ең ұтымды анықтаманы Рут Бенедикт ұсынған еді. Оның көрнекті *Patterns of Culture* (Мәдениет белгілері, 1934) атты еңбегі Боастың еңбектерін алғышарт еткен туынды екені анық, бірақ ол мәдениеттің психологиялық жағына көбірек мән береді. Бенедикт әдебиет саласының маманы еді, сондықтан ол алғаш поэзияға қызығушылық танытады. 1919 жылдан бастап антропологиямен айналысқанда, көп ұзамай әріптестерінің салыстыру үлгісінің қате екеніне көз жеткізеді. Оның ойынша, мәдениетті де поэзия сияқты мәдени контексте талдау керек. Мәдениеттің қай қыры да, жалпы мәдениет ауқымында қарастырылуы тиіс.

Оның зерттеу нысаны туысқандық атаулар не қыш бұйымдарын жасау техникасы жайлы болған жоқ. Ғалым мәдениеттегі жеке «басым түрткіжайларды» түсіну арқылы жалпы мәдениетті түсінуге тырысты. Бенедикт *Patterns of Cul-*

ture (Мәдениет белгілері) кітабында үш түрлі халықты салыстырады: Жаңа мексикалық зунилер (Рут Банзел, Франк Кушинг және т.б. зерттеген), Ванкувер аралындағы куакиутлдар (Боас зерттеген) және Меланезиядағы добуандар (Рое Форчн зерттеген). Ол осы мәдениеттерді салыстырып, бір мәдениетте қалыпты болып есептелетін нәрселер екінші мәдениетте қалыпты нәрсе болып саналмайды деген тұжырымға келеді. Психологиялық жағдайдың өзі де мәдениетке тәуелді дейді.

Зунилар – салт-ғұрыпқа берік халық. Олар басқа қасиеттерге қарағанда, саналы болуды және ешкімнің көңіліне тимей әрекет етуді жоғары бағалайды. Оларда емшілерге, Күнге, қасиетті фетиштерге, соғысқа, марқұмдарға және басқаларға табыну ғұрпы бар. Әр адамның діни өкілі бар. Ол адам маусымдық күнтізбеге сай әртүрлі ғұрыптар атқарып отырады. Ол ғұрыптардың элементтері аса маңызды. Егер ғұрыптың бір нәрсесі дұрыс атқарылмаса, оның нәтижесі керісінше болуы мүмкін. Егер діни қызметкер жаңбыр шақыратын дұғаны дұрыс оқымаса, ыстық аптап орнайды.

Бұның бәрі жергілікті Солтүстік Америка халқының өмір салтынан мүлдем басқаша. Бенедикт олардың өмір сүру салтын зунилермен салыстырады. Салыстыру кезінде XIX ғасыр философы және әдебиет сыншысы Фридрих Ницше ойлап шығарған әдісті қолданады. Ницше грек трагедиясындағы «аполлондық» және «дионистік» деген екі элементті бөліп көрсеткен болатын. Аполлондық дегеніміз – өлшем, шектеу және үйлесімділікті білдіреді. Дионистік болса, сезім, құштарлық және шектен шығушылықты білдіреді. Ницшенің айтуынша, грек трагедиясында екеуі де бар. Ал үнді мәдениетінде, Бенедикттің айтуы бойынша, осы екеуінің біреуі ғана бар.

Зунилер аполлондық деп сипатталады. Олар тәртіппен өмір сүреді. Не жасалса да, тыңғылықты жасалады. Олар шамадан тыс жұмысқа жегілмейді, трансқа кірмейді немесе түсініксіз елестерді көрмейді. Олар ғұрыптарды әдетте бұған дейін қалай жасап келген болса, тек солай жасап атқарады. Зунилер жекетұлғаға сенім артпайды. Тылсым күш жеке адамның бойына іс-әрекеті себебінен емес, табыну ғұрыптарына атсалысу нәтижесіне байланысты дариды. Тіпті сотта да не нәрсе айтылу керек және қалай айтылу керек екенін реттейтін абсолютті, іш пыстыратын ережелер бар. Дәстүр бойынша әйелі мен күйеуі арасында ынтық сезім болмауы тиіс. Олар жай ғана белгілі әдет-құлық ережелерімен жүреді. Тағы бір маңызды нәрсе, Бенедикттің айтуынша, зунилер «жаман» мен «жақсының» арасын ажырата алмайды. Зунилер заттар қандай болса, ол сондай деп қабылдайды.

Куакиутлдар болса, зунилерге қарама-қарсы дионистік типке жатқызылады. Олардың діни ғұрыптарында бас биші терең трансқа түседі. Оның аузы көпіреді, қатты дірілдеп қалшылдайды және басқа адамдарға зиян келтірмес үшін төрт бағанға таңылып байланады (бағанның әрқайсысын бір адам ұстап тұрады).

Бұрын куакиутлдарда өздері қасиетті санаған каннибалдық (*аудармашыдан* – адам жегіштер) қоғам болған. Боастың және басқа ғалымдардың сөзінше, олар құрбандыққа арнайы шалынған құлдардың етін жеу кезінде өздерінің қасиетті әнін айтып, билерін билейтін болған.

Егер құлдар болмаса, ғұрыпты тамашалауға келгендердің қолын тістеп алып, кейін қайтарып (құсып) тастайтын болған.

Куакиутлдар экономикасын потлач деген атпен белгілі дионистік принциптерге сай институт арқылы жүргізеді. XIX ғасырда бұл дәстүр бойынша суы мен жері мол басшылар өнімді артық жинағанына арнап үлкен той жасайтын еді. Тойда той иесі тағамдар мен тағы басқа нәрселерді келушілерге тегін таратқан. Осындай шара атқарған олардың беделі басқа басшылардан анағұрлым жоғары саналған. Беделі басқа басшыларға қарағанда жоғары саналған олар, басқа әулеттегі адамдармен де байлығын бөліседі. Потлач дәстүрі белең алған кезеңде (екі ғасыр тоғысқан кезде) адамдар өз басшылары арқылы көптеген құнды тауарын мыс білезік пен көрпеге ауыстырып отырған. Бұл дүниелер бұрынғыдай басқаларға тарату мақсатында емес, жойып жіберу үшін алынатын еді. Кім көбірек берсе, соның беделі де жоғарырақ болатын. Ал егер беретін адам беретін нәрсесін бермей, оны жойып жіберсе, оның беделі бергеннен де жоғары болып есептелді. Бұл, әсіресе қонақтарға тым ауыр тиетін. Өйткені олар келген қонақтың дүниесін бүлдіріп, жоқ қылатын. Ал бұл рәсім істеліп жатқанда, басшы мен оның көмекшілері «өздерін ұлықтайтын гимн» айтып тұратын.

Добуандар өзінше бөлек дәстүрге ие. Бенедикттің айтуынша, олардың аяусыз сынайтын қасиеттері – жауыздық пен сатқындық. Мысалы, неке болашақ қайын ененің күйеубаласына қысым көрсетуімен басталады. Бойдақ жігіт үйленгенге дейін әр қызбен түнеп шығуына болады. Осыдан соң, күндердің күнінде жігіт түнеп шыққан үйдің бірінің есігінің алдында қыздың анасы жігітті күтіп тұрады. Қыздың шешесі жігітке жер қазатын таяқ береді де, ауыр жұмысқа жегеді. Бұл – жігіттің осы қызға үйленгенін білдіреді. Шындығында, бұл аса маңызды да емес. Өйткені аралдағы үлкендердің әрқайсысы өзінің үлкендігін көрсеткісі келіп тұрады. Сондықтан жігіт бірнеше үйге күйеубала болып қалуы да мүмкін. Шындық ашылған кезде жанжалдар болады, ыдыстар сынып, кейде суицидке итермелейтін жағдайларға дейін жетіп жатады. Бұл жерде сиқыр да белең алған. Егер біреу тәтті картоптан мол өнім алса, ол өнімі аз болғандарға сиқыр жасаған болып есептеледі. Добуандар ылғи да бір-бірінен қорқып жүреді. Бенедикттің айтуынша, бұл олардың тұрмысында қалыпты жағдай болып саналады.

Ендеше зунилерде қалыпты жағдай болып есептелетін жайттар куакиутлдарда қалыпты жағдай болып саналмайды. Орталық Америкадағы әдеттегі жағдайлар добуандарда қалыптан тыс жайт немесе керісінше қабылданады. Батыс психиатрия терминімен айтсақ, біз зунилерді жүйкесі жұқарған, куакиутлдарды өзімшіл, ал добуандарды параноя дер едік. Добуандарда параноя «қалыпты» жағдай. Бұл жерде Бенедикт мысалдарының ішіндегі ең қызықты жерлерін ғана беріп отырмын. Сол себепті оның кітабы туралы жазғандарым тым асыра сілтеушілік сияқты болып көрінуі мүмкін. Алайда оның «дұрыс болып есептелетін мінез-құлық пен қалыпты болып есептелетін адамның психологиялық күйі – мәдениетті анықтайды», – деген анықтамасы – релятивистік антропологиядағы ең мықты анықтамалардың бірі.

Бенедикт осы көзқарасты ұстанып, Екінші дүниежүзілік соғыс кезінде АҚШ-қа Жапониядан қоныс аударғандармен жұмыс істеді (Бенедикт, 1946).

Оның жолын ұстанған бірнеше ізденуші бар. Солардың бірі — Маргарет Мид Колумбиядағы далалық зерттеулер бойынша жазған бірінші еңбегін 1920 жылы Бенедикттен бұрын жариялайды (Мид, 1928; Мидтің 1930 жылғы еңбегін де қараңыз). Бенедикттің идеяларын Наваджо этнографиясы мәдениетінің психологиялық жағын зерттеуде қолданған белгілі тұлғалардың бірі — Клайд Клакхон (Клакхон, 1944; Клакхон мен Лейтон, 1947 [1946]). Бірақ бірнеше жылдан соң, олардың еңбектері сынға ұшырады. Әсіресе Мидтің самоандық бойжеткен қыздардың төсек қатынасына баруына ешқандай шектеу жоқтығы туралы еңбегі қатаң сынға алынды (Фридман, 1983). Мидтің жазбалары бойынша, Самоада некеге дейін екі жастың ешқандай сезімсіз жақындасуы қалыпты жағдай ретінде қабылданған. Оның жасөспірімдік эмоционалды қысым көрсетумен байланысы да жоқ. Сол себепті де бойжеткендер мен бозбалалар арасында ашушаңдық, орынсыз қырсығу қылығы жоқ. Яғни балалардағы жыныстық жетілудің белгісі болып есептелетін ашушаңдық сияқты оғаш мінез жыныстық жетілудің белгісі емес дейді. Ал Дерек Фриман бұл айтылғандардың ешқайсысын шындыққа жанаспайды дейді. Менің ойымша, Мид Америка мәдениеті туралы түсінігін Самоа аралын не басқа жерлерді зерттеу кезінде қалыптастырған. Мид еңбектері Бенедикт зерттеулеріне қарағанда тұлға тақырыбын жақсы ашпағанмен де, «мәдениет пен тұлға» бағытындағы мектептің ең танымал кітабына айналды. Қазіргі кезде Маргарет Мидтің еңбектері психологиялық антропологияның бастауы болып саналады (мысалы, Бокты қараңыз, 1980; 1986).

Жетілмеген ой дегеніміз не?

Әртүрлі мәдениетте өмір сүретін адамдар әртүрлі ойлай ма? Егер солай болса, ойлаудың бір түрі басқаларына қарағанда толық жетілмеген дейміз бе? Біз кей мәдениеттерді басқа мәдениеттерге қарағанда жетілуі кешендеу мәдениет деп айта аламыз ба?

«Жетілмеген ой» түсінігі ХІХ ғасырдан бастап қолданысқа енді. Бірақ ХХ ғасырда оның мағынасы біраз өзгеріске түсті. ХХ ғасырдағы «жетілмеген ой» айналасындағы сұрақтар мынадай еді: «Егер «жетілмеген ой» бар болса, онда ол тек «жетілмеген халықтарға» ғана тән бе, жоқ, әлде ол әмбебап па немесе барлық мәдениетке тән бе? «Жетілмеген ойды» «рационалды оймен» теңестіруге бола ма, жоқ, ол екеуі екі түрлі ме? Ол Батыс әлемінің ғылыми ойына қарағанда *әлдеқайда* рационалды ма (Боастың жолын ұстанған көп ғалымның айтуы бойынша)?

Осы сұрақтардың жауабын табу үшін біз 1920–1930 жылдары кең танылған Леви-Брюль мен Уорфтың еңбектерін қарап шығамыз. Олардың идеялары бір-бірінен айтарлықтай өзгеше. Бірақ екеуінің де осы сұраққа берер жауабы ағартушылық бағытта. Содан соң, релятивизмнің екінші жағын қарастырамыз. Ол 1960–1980 жылдар аралығында жалғасқан «рационалдық туралы пікірталас» аясында болады.

Леви-Брюльдің антирелятивизмі

«Жетілмеген ой» туралы жазған ең ықпалды ғалым әлеуметтік ғылымдар философы, француз ғалымы – Люсьен Леви-Брюль. Ол физикалық бірлік идеясын толығымен жоққа шығарып, жетілмеген ой логикалық ойдан мүлдем өзгеше деді. Оның өзгеше болу себебі қисынсыз болғанынан емес, логикаға дейінгі ойдың болуында. Олай болса, «Логикаға дейінгі ойдың» анықтамасы себеп пен салдардың айырмашылығы туралы түсінік болып саналмайды. *Année sociologique* мектебінің дені функционалистік көзқараста жазылған еңбектер болғанмен, Леви-Брюльдің еңбектері эволюционистік және антирелятивистік көзқарастарға көбірек сәйкес келетін.

Леви-Брюль «жетілмеген ой» туралы алты кітап жазды. Сонымен бірге философиялық және саяси тақырыптарда кітаптар мен мақалалар жариялады. Бізге оның еңбектерінің библиографиялық деректері маңызды емес.

Оның «жетілмеген ой» туралы жазған жұмыстарының француз тіліндегі атаулары қызық. Өйткені онда Леви-Брюльдің «жетілмеген» түсінігіне көзқарасы байқалады. Мысалы, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (ағылшын тіліне *Жергілікті тұрғындар қалай ойлайды?* деп аударылған), *La mentalité primitive* (*Жетілмеген менталитет*), *L'âme primitive* (*Жетілмегеннің «жаны»*), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (*Жетілмегендер мен тылсым күш*), *La mythologie primitive* (әлі аударылмаған) және *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (әлі аударылмаған).

Леви-Брюль *How Natives Think* (*Жергілікті тұрғындар қалай ойлайды? 1926 [1910]*) кітабында адам ойын «жетілмеген ой» және «жоғарғы менталитет» деп екі категорияға бөледі. «Жетілмеген ой» түрі қарапайым нәрселер туралы логикалық тұрғыда ойлай алуымен ерекшеленеді, бірақ абстрактілі нәрселер туралы ойлана алмайды. Мысалы, «жетілмеген» мәдениетте біреудің жаны оның көлеңкесімен теңестірілуі мүмкін. Леви-Брюльдің ойынша, «жетілмеген» адам көлеңке сияқты құбылыстан қорқады. Өйткені ол зат пен оның рәміздік немесе тылсым мағынасы айырмашылығын ажырата алмайды. Абориген аустралиялық өзін жериеленуші ретінде қабылдай алмайды, өйткені ол өзін жерден тыс қарастыра алмайды. Егер оңтүстік америкалық үндіс өзін тотықұспен деп айтса, ол тотықұс тотемінің мүшесі дегенді (біз қазіргі тілмен айтқанда осылай айтар едік) білдірмейді. Ол әлгі үндінің өзін тотықұспен байланыстыратынын білдіреді. Үндістердің өз көзқарасымен қарағанда, ол адам шынымен де тотықұс.

Леви-Брюль тұжырымынша, «жетілмеген ойдың» логикалық ойдан айырмашылығы – ол жекетілғаның ойының нәтижесі емес, ұжымдық ойдың нәтижесі. Француз антропологі адамдарға қатысты жиі-жиі *түсінік ұжымдық* (ұжымдық түсінік) терминін қолданып отырған.

Дюркгейм, Мосс, Леви-Брюль сияқты зерттеушілер ұжымдық іс-әрекетті бір тұлғаның әрекетіне теңестіруге болады немесе жалпы мәдениетке тән ұғымдарды сол мәдениеттегі бір адамның түсініктерімен теңестіруге болады деген ойға қарсы болды. Бірақ Леви-Брюль көп жағдайда бұл ойын хат танымайтын мәдениеттерге

қатысты қолданды. Өйткені, оның ойынша, хат танитын мәдениеттерде жекетұлға мүдделеріне артықшылық берілген.

Оның кітабында осыған байланысты білдірген пікірлері кең көрініс тапқан. Бірақ жеке жазбаларынан табылған деректерде басқа жайттар көп айтылады.

Леви-Брюль қай жерге барса да, өзімен бірге қабы қара түсті ұзын жолды дәптер алып жүретін болған. Әр бөлімге ат қойып, жазбаның қай жерде, қай күні жазылғанын тәптіштеп жазып отырған. Бір қуантарлық жайт – оның өмірінің соңғы жылдарында (1938–1939 жылдар) жазған жазбаларының Екінші дүниежүзілік соғыста жоғалып кетпей, бізге жеткендігі. Ол жазбалар Леви-Брюльдің теориясындағы қызықты өзгерістерден хабар береді. Ол «жетілмеген ой» идеясынан бас тартпаған, бірақ өзінің алғашқы анықтамасын айтарлықтай өзгерткен. Мысалы, 1938 жылы 29 тамызда ол дәптеріне ойын былайша түсірген:

«Менің 1910 жылы дұрыс деп есептеген ойымды түзетейік. Басқалардан екі қасиетіне (тылсым және логикаға дейінгі) байланысты өзгешеленетін жетілмеген менталитет болмайды. Оның орнына «жетілмеген халықтарда» ерекше байқалатын, басқалардан бөлектену болатын тылсым менталитет болады. Ол барлық адамға тән, бірақ біздің қоғамға қарағанда, «жетілмеген адамдарда» анық байқалады (Леви-Брюль 1975 [1949]: 100-1).

Басқаша айтқанда, екі ойдың арасындағы айырмашылық логикада емес, білімде. Мәдениеттер бір-бірінен түріне қарай өзгешеленбейді, деңгейіне қарай өзгешеленеді.

Леви-Брюльдің идеялары хронологиялық тұрғыдан Боас, Бенедикт Мидтің идеяларымен қатар дамыды. Олардың барлығы да бөтен мәдениеттерге романтикалық көзқараспен қараған. Леви-Брюль де романтицизм ықпалына түскен. Осынысымен сол кездегі антропологтарды шешуге қауқарсыз күйге түсіріп, даулы пікірталастардың пайда болуына себеп болды. Дегенмен Леви-Брюльдің идеялары сол кездегі антропологтарға көп ой салды. Қазір талдап қарайтын болсақ, соның белгісін Леви-Стросс сияқты ғалымдардың еңбектерінен анық байқаймыз. Ол кей сұрақтарда Леви-Брюльдің жолымен жүрсе (мысалы, қоғамдарды олардың хат танитын және хат танымайтынына қарай бөлу), кей жерлерде оған қарсы келді (мысалы, физикалық бірлік түсінігін *esprit humain* бірлігі деп өзгертіп қолданған. Көбіне бұл термин «ұжымдық сана» деп аударылып жүр).

Бүгінге дейін Леви-Брюльдің көзқарасын қолдаушылар бар. Сол сарында жазатындардың бірі – Кристофер Холлпайк. Ол: «...егер Леви-Брюль өз еңбектерін жазған кезеңде когнитивті психологиядан хабардар болғанда, туындыларының құны әлдеқайда жоғары болар еді», – дейді. Холлпайктың өзі «жетілмеген ой» идеясын кішкентай баланың әлемді түсіну процесіне ұқсатты. Бұл идеяны ол швед психологі Жан Пиажеден алады, бірақ осы идеяны нағыз антропологиялық түсінікке айналдыру үшін «жетілмеген ой» идеясын ұжымдық түсінік талдауы арқылы түсіндіреді.

Уорфтың лингвистикалық релятивизмі

Леви-Брюльдің жұмысынан (оның жеке жазбаларынан да) келіп шығатын түйін: «Жетілмеген халықтардың» ақыл-ойы «біз» сияқты адамдардан төмендеу болады!»

Осы пікірге байланысты мынадай да мәлімдемелер болуы мүмкін:

1. «Жетілмеген халықтардың» ақыл-ойы дәл «біздікі» сияқты;
2. «Жетілмеген халықтардың» ақыл-ойы өзгеше, бірақ олардың деңгейі бізден төмен не жоғары болуына байланысты емес;
3. «Жетілмеген халықтардың» ақыл-ойы «біздікіне» қарағанда жоғары.

Алғашқы екеуін эволюционистік көзқарас пен радикалды релятивистік көзқарас арасындағы ой деп санауға болады. Үшіншісінде эволюционизмге қарсы радикалды релятивизм көрініс береді.

Осылардың ішіндегі үшіншісі – ең қызықты пікір, өйткені Леви-Брюль ұстанған эволюционистік идеяға қайшы. Мұндай пікірді химия инженері, антропологиялық лингвистиканың боастық дәстүрін өздігінен меңгеріп алған Бенжамин Ли Уорф ұсынған.

Боасқа дейін барлық тіл бір-біріне ұқсас деген түсінік бар еді. Егер бір адам грек не латын тілінің грамматикасын білсе, ол әлемдегі кез келген басқа тілді түсінеді деген пікір басым болды. Боас мектебіндегілер көп жағдайда бұған келіспейтіндерін айтты. Инут немесе америндиан тілдері грек немесе латын тіліне қарағанда әлдеқайда күрделірек. Олардың кейбірінде 17-ге жуық «тек» (*аудармашыдан* – орыс тіліндегі мужской, женский род сияқты) категориясы бар. Бір халықты бірнеше антрополог зерттейтінін ескерсек, ол категорияларды түсінуде зерттеушілердің шатасып кетуі де ықтимал. Уорф осы сынды күрделі тілде сөйлейтін халықтардың әлемді қабылдауы ағылшын тілі сияқты тілдерде сөйлейтіндерге қарағанда басқаша болады деген тұжырымға келеді.

«Сапир-Уорф гипотезасы» деген атпен белгілі болған бұл идея Уорф пен оның ғылыми жетекшісінің құрметіне байланысты аталған (Эдуард Сапир Боастың шәкірті болған және «мәдениет пен тұлға» жайлы антропологиялық лингвистика бағытында зерттеулер жүргізген). Басқаша айтқанда, бұл болжам бойынша, ақыл-ойдың «біздікі» және «басқанікі» деген екі түрі болмайды: тіл құрлысының өзгешелігі болады. Ол өзгешелік сол тілде сөйлеушілердің ақыл-ойымен байланысты. Алайда Уорф өз идеясын түсіндіруде кең ауқымды қамтитын басқа екі белгіні сипаттайды: ағылшын тілінде сөйлеуде көрініс табатын ақыл-ой және Солтүстік Американың байырғы жергілікті тұрғындары тілінде сөйлегенде көрініс табатын ақыл-ой.

Леви-Брюль мен Уорф идеяларындағы арасындағы ұқсастық пен айырмашылықты *How Natives Think* (Жергілікті тұрғындар қалай ойлайды?) атты кітаптың 2-бөліміндегі (Леви-Брюль, 1926 [1910]: 137-223) грамматика мен санау ерекшеліктері туралы жазылған тарауды және *Тіл, ақыл-ой, ақиқат* (Уорф, 1956 [шама-

мен 1936 жылы жазылған]: 57-86) атты «жетілмеген топтардағы» сөз орамдары мен ақыл-ой арасындағы байланысты сипаттайтын мақаланы оқу арқылы түсіне ала-сыздар.

Леви-Брюль мен Уорфтың мысал ретінде келтіретін деректері бірдей. Олардың бір-бірімен келіспейтін тұсы – «жетілмеген халықтар» тілі грамматикасының күрделілігі еді. Екеуінің бір-бірінен өзгеше болу себебі – екеуі де зерттеген құбылысты өте терең талдайды.

Бір мысалды екі жақтың да пікірін пайдаланып қолдануға болады. Мысалы, мынаны қарастырайық (Леви-Брюльдің еңбегінен алынған (1926 [1910]: 143). Бұл жерде Меланезия аралындағы киуаи тіліндегі префикс пен суфикстер келтірілген:

рудо – екі адамның көп адамға өткен шақта жасаған іс-әрекеті
румо – көп адамның көп адамға өткен шақта жасаған іс-әрекеті
дурудо – екі адамның көп адамға осы шақта жасаған іс-әрекеті
дурумо – көп адамның көп адамға осы шақта жасаған іс-әрекеті
амарудо – өткен шақтағы ұқсас іс-әрекет
амарумо – көп адамның өткен шақта екі адамға жасаған іс-әрекеті
ибидурудо – көп адамның осы шақта үш адамға жасаған іс-әрекеті
ибидурумо – өткен шақтағы ұқсас іс-әрекет
амабидурумо – үш адамның екі адамға осы шақта жасаған іс-әрекеті т.с.с.

Леви-Брюль сөйлеуде мұндай нақтылықтың болуын «жетілмеген» ақыл-ой түрінде абстрактілі ойдың болмауы деп көрсетсе, Уорф: «...мұндай нақтылық күрделі лингвистикалық құрылымның белгісі», – деді. Бұл мысалда әр сөзді морфемаға бөлуге болады. Морфема дегеніміз – ең кіші мағыналы бірлік, оларды бір-бірімен қосып, жаңа сөз құрауға болады (ру-, -до, -мо, ду-, т.с.с.). Уорф осы жеке морфемалардың нақтылығы және оларды біріктіріп, жаңа сөз тудыру қабілеттігі – абстрактілі ойлай алу белгісі деп айтты. Бұл арада екеуінің бір-бірімен келіспейтін жері – олардың ақыл-ой мен тіл арасындағы байланысты түсінуінде.

Леви-Брюль де, Уорф та тіл мен ақыл-ой бірі-бірімен байланысты деген пікірде. Леви-Брюль: «Тіл – ойдың көрінісі. «Жетілмегендер» арасында грамматикалық категориялар да «жетілмеген ойдың» нәтижесінде қалыптасады» десе, Уорф: «...ақыл-ой лингвистикаға дейінгі категорияларды көрсетеді. Адамдар ылғи да тек осы категориялар арқылы ойлайды. Олар осы категорияларға тәуелді», – дейді.

Уорф басқа тілдердегіге қарағанда ағылшын тілінің категориялары «мықты» емес екенін түсінді. Ол тіпті бұдан да ары тереңдейді. Ол хопи халқының «жетілген» ойлай алу қабілетіне қызғанышпен қарады. Оның ойынша, хопилердің грамматикасы ағылшын тіліне қарағанда ғылыми идеяларды жеткізуге ыңғайлы екен (Уорфты қараңыз, 1956: 59-60, 85). Нақтырақ айтатын болсақ, ағылшын тілінің метафизикасы екі космостық пішінге негізделген: уақыт пен кеңістік. Кеңістік шексіз, үш қырлы және статикалы.

Уақыт бір бағытта қозғалады және ол өткен шақ, осы шақ, келер шақ деп бө-

лінеді. Хопи тілінің метафизикасы екі түрлі космостық пішінге негізделген: объективті (көрініс) және субъективті (көрініс). Біріншісі – сезім мүшелері арқылы қабылданатын физикалық ғалам, ол да өткен шақ пен осы шаққа бөлінеді. Екіншісі – адамның және космостың ойында болатын пішін. Ағылшын тілінде оны келешек сөзімен беруге болады.

Уорфианизмге айтылған сын-пікірлер

Алайда уорфианизмді дұрыс жауап деп қарауға бола ма? Уорф шынымен де тіл мен мәдениеттің арасындағы байланысты түсіндіре ала ма? Ол ойлаудың әр түрінің арасындағы айырмашылықты түсіндіре алды ма?

Уорфтың теориясы жан-жақты сыналды. Солардың ішіндегі кейбір сын-пікірлерді қарастырып шығайық.

Біріншіден, кейбіреулер Уорфтың тіл мен мәдениет қатынасы туралы жазған идеялары тым қарабайыр деді (Уорфтың ең радикалды идеяларын лингвистика мен антропологияға қатысы жоқ Массачусетс технология институтының *Текнологджи ревью* сияқты журналдарында жариялауы оның идеяларының қарапайымдылығын көрсететін сияқты). Уорфтың «тіл ойды айқындайды» дейтін қарапайым түсінігін жоққа шығару аса қиын емес. Кейде ұқсас мәдениеттің адамдары әртүрлі тілде сөйлейтін жағдайлар кездеседі. Баск тілінде сөйлеушілердің мәдениеті олармен көршілес француз және испан тілінде сөйлейтін халықтың мәдениетіне ұқсас келеді. Екінші жағынан, ұқсас тілде сөйлейтін халықтардың мәдениеттері бір-бірінен өзгешеленуі мүмкін. Наваджо және апачи тілі солтүстік атапасқан тілдер тобына жатады. Бірақ наваджолар (мәдениет жағынан хопилердің ықпалына көп ұшыраған, бірақ тілі өзгеріске түспеген) шашыраңқы отырықшы өмір салтын ұстанады. Еуро-америкалық қатынас көп жағдайда бейбіт жүзеге асқан. Олардың ең атақты өнер туындысы хопи мәдениетінен шыққан. Апачилер көшпенді өмір салтын ұстанған. Олардың экономикасы аңшылық, терімшілік, мал ұстау, барымтаға негізделген. Екеуінде де орталықтанған саяси билік жоқ, бірақ апачилерде барымта мен соғыс қолбасшылары иерархиясы қалыптасқан. Олардың мәдениеттері әртүрлі, бірақ тілдері ұқсас еді. Демек олардың ойлауы да ұқсас па? Бұл сұрақтың жауабы белгісіз.

Екіншіден, Уорфтың идеялары лингвистикалық өзгешелікке тым көп мән береді. Уорф (Сапир де, 1949 [1915–38]: 167–250) – ең бірінші болып америндиан тілдерін жүйелі түрде зерттеуде еуроцентристік категорияларды негіз етіп алмай зерттеген ғалым. Сол себепті де ол ең бірінші болып осы тілдердегі сөз орамдарының байлығын ерекше атаған. Бірақ қазір бәрі басқа бағытта зерттелетін болды.

1960 жылдардан бастап лингвистер тілдің әмбебаптық жағына ден қойып келеді. Мысалы, барлық адамдар сөйлемдермен сөйлейді, ал ол сөйлемдер сөз тіркестері мен баяндауыштардан тұрады. Яғни Уорф ойлағандай, нутка тілі ағылшын тілінен соншалықты өзгеше емес екен. Сонымен қатар оның гипотезасы бойынша нутка мен ағылшын тілінде сөйлеушілердің ойлауы да әртүрлі емес.

Үшіншіден, шындығында, тілдің ақыл-ойды айқындайтыны жайлы бізде қандай

дәлел бар? Уорфтың дәлелі таза ойша қорыту мен тілдің өзіне негізделген. Ол пікірін танымға қарсы қоятындай ешқандай сынақ жүргізбейді. Сапир-Уорфтың теориясының дәлелін табу аса қиын, бірақ бүгінгі лингвистер бұл теория бойынша да жұмыс істеуде (Люсиды қараңыз, 1992).

Төртіншіден, егер Уорф айтқандай, әртүрлі тілде сөйлейтіндердің ойлауы да әртүрлі болса, онда хопи тілінде сөйлемейтіндер хопилердің ойын түсінуі мүмкін бе? Егер түсіне алмайтын болса, онда біз әртүрлі ойлау түрін қалай салыстыра аламыз?

Сапир-Уорф гипотезасының әлсіз тұстары көпшілікке мәлім болып қала бергенмен, оның артық тұстары да орнықты болып тұрған жоқ. Негізі оның гипотезасының табиғаты антропологиялық салыстыру мүмкіндігін жоққа шығарады.

Рационалдық туралы пікірталас

1960 жылдардан бастап «жетілмеген ақыл-ой» мәселесі төңірегіндегі сұрақтар, нақтырақ айтсақ, «жетілмеген» адамдардағы рационалды ақыл-ойға қатысты сұрақтар оқтын-оқтын көтеріліп отырды. Осы сұрақ төңірегіндегі пікірталасқа көптеген философ, социолог және антрополог ғалымдар қатысты. Олар әртүрлі конференцияларда және жинақтарда өз пікірлерін түрлі тұрғыдан қарастырып дәлелдеді. Сол жинақтардың ішіндегі ең маңыздылары – Брайан Уилсонның *Rationality* (Рационалдылық, 1970) және Мартин Холис пен Стивен Люктің редакторлығымен шыққан *Rationality and Relativism* (Рационалдылық және релятивизм, 1982) жинақтары. Біріншісі – 1960 жылдары осы тақырыпқа қатысты жазылған мақалалар жинағынан тұратын болса, екіншісі, сол Уилсонның жинағындағы материалдарды толықтырып, күшейту үшін арнайы жазылған мақалалардан құралған. Біріншісінде, негізінен, африкалық және «классикалық» этнографиялық деректер қолданылған, ал екіншісінде заманауи батыс ғылымының алдындағы кезеңдегі мәселелер қарастырылған.

Екінші жинақтан мысал ретінде екі мақала берейін. Олар рационалдыққа қатысты сұраққа жай ғана «иә» не «жоқ» деп қана жауап бермей, тереңірек қазбалайды. Олар – Дэн Спербер мен Эрнест Геллнердің мақалалары.

Спербер (1982) әлеуметтік антропологиядағы релятивистік дәстүрді «ақыл-ойға» және «рәмізге» негізделген деп жіктейді (Скорупскийді қараңыз, 1976). Ақыл-ойды қолдаушылар «иррационалды сенімдер шындығында соншалықты иррационалды емес» дейді. Жай ғана оларды дұрыс түсінбеген. Мысалы, адамдар Жер жалпақ деп ойлайтын, себебі олар Жерді солай сезінген. Рәмізшілдер миф, ғұрыптар т.с.с. тек әдеби (және ырым-жорымдық) деңгейде ғана иррационалды дейді. Өйткені метафоралардың моральдық құндылығы әбден рационалды бола алады.

Спербердің ертеректе жазылған *Rethinking Symbolism* (Рәміздікті қайта қарастыру, 1975 [1974]) атты еңбегі рәміздік көзқарастағы зерттеушілер тарапынан қатаң сынға ұшырады (Виктор Тёрнер, Клод Леви-Стросс). Мысалы, рәміздікті

қалыптасқан түсінікті білдіретін құрылымдардан тыс жатқан, жаңа мағынаны жасап шығаратын шығармашыл механизм делік. Олай болса, онда олар сондай құрылымдарды қалыптастыруға көмектеседі. 1982 жылғы мақаласында ол экстремалды релятивистік көзқарастарға қатысты да сондай ой айтады. Бұдан шығатын қорытынды иррационалды сенімдер ешқандай да «сенім» емес. Олар жай ғана басқа психологиялық күйдегі «сенімдер». Оның үстіне олар ешқандай да иррационалды емес, өйткені олар жай ғана әлем туралы айтудың қарапайым жолдары (оның ойынша). Әлем туралы өз мәдениетіңнің адамдары қалай айтатын болса, дәл солай түсіну рационалды болып саналады.

Антирелятивизмге адал берілген Геллнердің ойынша (1982 [1981]), релятивизм мен адамзатқа тән әмбебаптықтың болуы үйлесімсіз болып саналмайды. Ол релятивизмге мынадай анықтама береді: «Релятивизм дегеніміз – бірегей шындық болмайды дейтін білім теориясы» (1982: 183). Ол когнитивті және моральдық релятивистік мәлімдемелерді қарастырады және релятивизмді өзгешелік түсінігімен теңестірудің эпистемологиялық және социологиялық тұрғыдан дұрыс еместігін мәлімдейді. Оның дәлелі тым күрделі. Әсіресе оның мына пікірі: релятивизм әмбебап әлем бар ма деген сұрақпен айналысады, ал әмбебаптық түсінігі философиялық тұрғыдан әртүрлі мағынаға ие. Оның үстіне әмбебаптықты іздеудің өзі әмбебап нәрсе емес, ол жеке мәдениеттерге тән нәрсе (оны барлық адам іздеп тапқысы келмейді, бірақ оны осы кітаптың оқырмандары сияқты адамдар іздеуі мүмкін). Сонымен бірге бұндай әмбебаптықты іздеу барлық адамзатқа тән және осы нәрсе соңғы уақытта дүниеге таралып жатыр (бүгінгі теорияшылар осы құбылысты жаһандану деп атар еді).

Іс жүзінде антропологиядағы релятивистердің көбі әмбебаптыққа қарағанда мәдени өзгешелікті зерттеуге көбірек мән береді. Леви-Стросс, мәселен, осы сұраққа қатысты елден өзгеше релятивистік көзқарастағы ізденуші екенін айтады (8-тарауды қараңыз). Бұл маңызды мақалалар арқылы Спербер мен Геллнер релятивизмнің философиялық сұрағын шетке сырып қойды. Өйткені оның антропологиялық жазбалар үшін маңызы шамалы екенін көрсетті. Бөтен мәдениеттің адамдары әлемді өз дүниетанымы тұрғысынан таниды деген пікір «иррационалды» деп қабылданған бөтен түсініктерді және «шындық» деп қабылданған өзіміздің түсінікті (*аудармашыдан* – шынайы деген түсініктер әдетте еуропалық түсініктер) шынайы деп қарастыруға негізделген. Барлық адамзатқа тән әмбебаптықтың болуы, сол секілді адамдар арасындағы айырмашылықтың болуы релятивизмді жарамсыз қылып тастамайды.

Когнитивтік ғылымдар бағытында

1941 жылы Уорф кенеттен қайтыс болған соң, антропологияда оның зерттеген тақырыптарына деген қызығушылық бәсеңсіп қалды. 1950 жылдары лингвистикалық антропологияға деген қызығушылық қайта өріс алған кезде лингвистика дескриптивті (Боас пен Сапир бастаған) бағыттан құрылымдық бағытқа ден қойды.

7.1-кесте. Дат, неміс және француз тілдеріндегі «tree» (ағаш), «woods» (тоғай) және «forest» (орман) сөздері арасындағы болжамды ұқсастықтар

Дат тілі	Неміс тілі	Француз тілі
træ (ағаш, ағаштар)	Baum (ағаш)	arbre (ағаш)
skov (тоғай, тоғайлы жер, ну орман)	Holz (тоғай)	bois (тоғай, тоғайлы жер)
	Wald (тоғайлы жер, ну орман)	forêt (ну орман)

Құрылымдық лингвистикадан келген идеялар антропологияға структурализм арқылы және жіктеу мәселелеріне көбірек мән берген релятивистік антропология арқылы еніп отырды. Біз енді осы жіктеу мәселелерімен байланысты енген идеяларды қарастырамыз.

Құрылымдық семантика

Дат лингвисті Луи Ельмслевтің (1953 [1943]: 33-4) атақты «сұр түстер және ағаштар шоғыры» мысалын алайық. Уэль тіліндегі сұр түстер ағылшын тіліндегі сұр түстерден өзгеше. Өйткені уэль тілінде ол аз ғана түс белгілері ұғымын білдіреді. Уэль тіліндегі *gwyrd* сөзінің ағылшын тіліндегі *green* (жасыл) сөзіне қарағанда қамтитын түстер спектрі тар. Уэль тіліндегі *glas* сөзі ағылшын тіліндегі жасыл түс, барлық көк түстер және сұр түстің кейбір түрін білдіретін түстер мәнімен қолданылады. *Llwyd* түсі сұр түстің кейбір түрін және қоңыр түстің кейбір түрінің жиынын білдіреді (Ардинермен салыстырыңыз, 1989 [1971]: 9-12).

Сол сияқты біз «tree» (ағаш), «woods» (тоғай) және «forest» (орман) сөздерін дат, неміс және француз тілдеріндегі нұсқаларымен салыстырғанда, екі тілде толығымен бірдей болатын баламаның жоқ екенін көреміз. Тіпті балама сөздер саны бірдей неміс және француз тілінде толық сәйкес келетін сыңары жоқ. Бұл мысал 7.1-кестеде берілген. Француз тіліндегі *bois* сөзі (ағаш, тоғай немесе тоғайлы жер дегенді білдіреді) неміс тіліндегі *Holz* (ағаш, кішігірім тоғайлы жер) сөзінен ұғымы кеңдеу. Француз тіліндегі *forêt* (ну орман) категориясы ағылшын тіліндегі *forest* сөзіне сәйкес келеді. Оның мағынасы неміс тіліндегі *Wald* (тоғайлы жер, сирек орман) сөзінен тарлау. Егер немісшелеп ағылшын немесе француз тіліндегі *forest* мағынасындағы сөзді айтуға тиіс болсақ, немісше *großer Wald* (үлкендеу орман) деп айту қажет.

Кез келген тіл барлық түсті жіктеп бермейді. Барлық түстердің жігін беру мүмкін болмас та еді. Өйткені табиғатта толқынының ұзақтығына қарай (қызылдан күлгінге дейін) және түстің қанықтығына қарай (қоюдан ашыққа дейін) бір түстің сансыз түрі кездесуі мүмкін. Тіл мағына беру үшін құрылым

жасайды, мәдениеттер де солай жасайды. Кей кездері құрылым таза лингвистикалық тұрғыда құрылады. Мәселен, түс түрлері сияқты немесе ағаштарға қолданылатын түрлі сөздердің мысалындағыдай. Ал басқа кездері ол әдеп қағидаларына немесе дұрыс болып есептелетін киіну мәнеріне қатысты болуы мүмкін.

Когнитивті антропология

Америкалық лингвист Кеннет Пайктың 1954 жылы шыққан, 762 беттен тұратын *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Адам мінез-құлқы құрылымының біркелкілігі жайлы теорияның тілге қатысы, 1967 жылы толық нұсқасы жарияланды) атты еңбегінің бірінші бөлімі үлкен ғылыми жаңалыққа жол ашты. Ол *дыбыс* (фонетика) пен *мағынасы бар дыбыс бірліктері* (фонемалық) арасындағы байланыс идеясын басқаша қолданды. Ол *кез келген нәрсенің бірліктері* (этик) мен *кез келген нәрсенің мағынаға ие бірліктері* (эмик) арасындағы байланысты қарастырды. Фонетика адам шығара алатын кез келген дыбысты зерттейді. Фонема болса (фонология), зерттелу нысаны болып тұрған тілдегі басқа дыбыстардан ерекшеленетін дыбыстарды зерттейді. Мысалы, испан және португал тілдеріндегі дыбыстар арасындағы айырмашылықты салыстыруға болатын болса, онда осы екеуінің тіліндегі не мәдениетіндегі кез келген деңгейлерді салыстыруға болады деген сөз.

Басқаша айтқанда, этик дегеніміз – әмбебаптық деңгей немесе заттарды «объективті» түрде зерттеуге мүмкіндік беретін деңгей. Ал эмик дегеніміз – белгілі бір тіл мен мәдениет ауқымындағы мағынасы басқаларынан өзгеше болуы мүмкін заттардың деңгейінде зерттеу жүргізу. Біз эмикті әртүрлі тұрғыдан не кестеге салып қарау деп түсіндіре аламыз. Классикалық мысалға Линнейдің жүйесін, медицинадағы ауру түрлерін, жарық толқынының өлшем бірлігін, музыкадағы хроматикалық өлшем және шежіре кестесін жатқыза аламыз. Кейбір радикалды релятивистер бұндай кестелердің әмбебап екеніне күмәнмен қарағанмен, олардың бар болуының өзі мәдениетке тәуелсіз жан-жақтылықтың болатынын және өз мәдениеті тұрғысынан қарағанда әмбебаптық бір-бірінен өзгешеленетінін көрсетеді (Хэдланд, Пайк және Харристі қараңыз, 1990).

«Эмик» сөзінің нақты мағынасы ұзақ уақыт бойы қызу пікірталас туғызып келді. Харрис (1968: 568-604) оны информанттардың мәлімдемесі ретінде түсінетін болса, Пайк (1967: 37-72) эмик жүйесінің құрылымдық табиғатына көбірек мән берді. Информанттар өз тілінің грамматикасын түсіндіре алмайтыны сияқты өз мәдени түсініктері мен іс-әрекеттері негіз етіп отырған эмик жүйесін де түсіндіріп бере алмайды. Ол жүйені анықтау – информанттың ісі емес, зерттеушінің жұмысы.

Пайктың бірінші еңбегінен соң, антропологтар эмик пен этик категориялары арасындағы байланысты анықтауға күш салды. Осы бағытта кешенді әдіснамалар жасалды, күрделі пікірталастар болды. Осыдан кейін жазылған Уард Гудэнафтың (1956) Микронезия аралындағы трук тұрғындарының туысқан-

дық атауларға қатысты жазылған атақты жұмысынан соң, кейбір антропологтар туысқандық атауына қайта мән бере бастады. Эмик құрылымдар мәдениеттің басқа бөлігіне қарағанда туысқандық атауларда анық байқалады. Оларды зерттеуде зерттеуші денотатты (белгілі бір класс құрайтын элементтер, бұл жағдайда шежірелік жалғастық) сигнификаттан немесе компоненттен (класты ерекшелеп тұратын принциптер), конотаттан (класты айқындайтын принциптер болмаса, сол класпен тығыз байланыстағы принциптер), дезигнаттан (класс аттары) немесе заттар класынан оңай ажырата алады.

Біздің жағдайда ағылшын тілін қолданып, ағылшынның *uncle* сөзін қарастырайық. Бұл жердегі дезигнат – *uncle* сөзінің өзі. Денотат туысқандық қатынасты көрсетеді: әкенің туысы, ананың туысы, әкенің апа-қарындастарының жұбайы, ананың апа-сіңлілерінің жұбайы, тағы сол сияқты. Кластың анықтамасын беру үшін сол класқа жататын адамдардың барлығын атап шығуға болады. Бірақ ол жауап қанағаттандыралықтай болмайды. Оның орнына жіктеу принциптерін түсініп алған тиімдірек. Ал жіктеу принциптері сигнификатта немесе компонентте көрініс табады. *Uncle* класы үшін компонент ер адам (*uncle* сөзін *aunt* сөзінен ажырату үшін) бірінші жоғарғы буын (*uncle* сөзін *nephew* сөзінен ажырату үшін), қандас туыс немесе қандас туыстың жұбайы (*uncle* сөзін *father-in-law* сөзінен ажырату үшін), колатералды (*uncle* сөзін *father* сөзінен ажырату үшін). Осы төрт компонентті анықтап алу арқылы біз *uncle* сөзінің мағынасын шығарамыз. Осындай сигнификатқа қоса, конотатты да анықтап алған дұрыс. Мысалы, авункулат туысқан болудың ерекшеліктері қандай немесе жалпы бұл қандай әрекет әдебінің болуын талап етеді. Бұлардың бәрі компонентті талдаудың бөлшектері емес, бірақ ол осындай өлшемдерге сүйенеді.

Компонентті талдаудың тағы бір өлшемі – кез келген атаулар жиынтығына біз бірнеше дұрыс жауап айта аламыз. Ол 7.2-кестеде көрсетілген. Онда ағылшын тіліндегі қандас туысқанға қолданылатын атау сөздің талдауы берілген. Оның біріншісі – ең дұрыс деп қабылданған нұсқасы (Уэллс пен Аткинстің еңбегіне негізделген, 1960). Алайда маған ол жерде көрсетілген тізбектес (эго, оның тіке-лей ата-бабалары мен одан тарайтын тікелей ұрпақ), колинеалды (тізбектес туысқандардың бір туғандары), аблинеалды (тізбектес туысқандардың бір туған-дарының ұрпақтары) туысқандар арасындағы айырмашылық тым ұсақ және ойға қонымсыз болып көрінеді.

Екіншісі (Ромни мен Дандрайдтың еңбегіне негізделген, 1964), психологиялық шындыққа жанасады және ағылшын тілінде сөйлеушілердің ойлау процесіндегі туысқандарды ресми жіктеу ерекшелігін көрсете алады деп бағаланды. Бірақ ағылшын тілін тұтынушы – маған ата-әжені немеремен қатар қою немесе ата-ананы балаларымен қатар қою және 0-буынның өзін ғана қою – ұрпақтарды үлкенінен кішісіне қарай ретпен қоюға қарағанда мәнсіз болып көрінеді.

7. Релятивизмнен когнитивтік ғылымға

7.2-кесте. Ағылшын ұлтының қандас туысқандық атауына қатысты екі компонентті талдау

1-компонентті талдау				
Тізбектес		Колинеалды		Аблинейлі
Ер адам	Әйел адам	Ер адам	Әйел адам	
+2 grandfather (ата)	grandmother (әже)			
+1 father (әке)	mother (ана)	uncle (аға)	aunt (апа)	
Ego (мен)		brother (аға-іні)	sister (тәте-сіңлі-қарындас)	cousin (бөле-жиен)
-1 son (ұл)	daughter (қыз)	nephew (ұл бөле-жиен)	niece (қыз бөле-жиен)	
-2 grandson (ұл немере)	granddaughter (қыз немере)			

2-компонентті талдау				
	ТИКЕЛЕЙ		КОЛАТЕРАЛДЫ	
	Ер адам	Әйел адам	Ер адам	Әйел адам
2-буын	• grandfather (ата)	grandmother (әже)		
	• grandson (ұл немере)	granddaughter (қыз немере)		
1-буын	• father (әке)	mother (ана)	uncle (аға)	aunt (апа)
	• son (ұл)	daughter (қыз)	nephew (ұл бөле-жиен)	niece (қыз бөле-жиен)
0-буын	brother (аға-іні)	sister (апа-сіңлі)	cousin (бөле-жиен)	

7.2-кестеде көрсетілгендей, компонентті талдауда мысалдың бірнеше нұсқасы болуы мүмкін. Яғни компонентті талдауда нақтылық жоқ. Олай болу себебі – талдаушы нысанаға алған адамдардың ақпаратты қабылдау ерекшелігіне қарап жа-

самайды, ол лексикалық құрылымдарды басшылыққа алып талдау жасайды. Бір жағынан қарағанда, бұл осы талдау тәсілінің шектеулі екенін көрсеткенмен де, көп қиындық тудыратын нәрсе емес. Өйткені егер біз тіпті бір мәдениет өкілдері өздерінің де сан қилы ойлауы мүмкін екеніне сенер болсақ (постмодернист релятивистер сияқты), талдауға ұсынылған әртүрлі нұсқаларды түсіну қиын болмайды. Лингвистикада көп зерттеушілер ең жақсы грамматикалық талдау – ең қарапайым талдау деген түсінікті мақұлдайды. Олар әдетте жасалған талдаудың зерттеліп отырған тілде сөйлеушілерге бейімделгенін не бейімделмегенін ескере бермейді.

Осы орайда, осындай зерттеулерге қатысты айтылатын тағы бір пікір: ком-понентті талдауда ұсынылатын талдау нұсқасының ішіндегі ең жақсысы – зерттеліп отырған тілде сөйлеушілер (*аудармашыдан* – мысалы, қазақ тіліндегі лингвистикалық элемент талданса, оны қазақ тілінде сөйлеушілердің ойлау ерекшеліктеріне сай талдау керек) үшін мағыналы болатын нұсқа (сонымен бірге ол дұрыс құрастырылған болуы тиіс). Ал зерттеліп отырған тілде сөйлеушілердің өздері талдауда қандай нұсқа түсініктірек екендігіне келіспейтін болса, оғаш болып саналмайды. Осыған байланысты туындаған пікірталас «Құдай шындығы мен фокус-покус» деп аталады. «Құдай шындығы» когнитивті ақиқатты іздейтін болса, «фокус-покус» сондай когнитивті ақиқаттың бар екеніне күмән келтірушілер жағы. Бұл пікірталас 1960–1965 жылдары *Американ антрополоджист* атты журналда жарияланды. Ондағы негізгі мақалалар Стефен Тайлердің редакторлығымен жарыққа шыққан *Cognitive Anthropology* (Когнитивті антропология, 1969: 343-432) жинағында берілген.

Этноғылым

Бүгінде антропологияда релятивистік ойдың бір-бірінен өзгеше екі тармағы бар. Біңғайлы болу үшін оларды модернистік және постмодернистік деп атауға болады. Модернистік көзқарас 1960 жылдардағы ақыл-ойдың ресми түрде дұрыс деп есептелетін ерекшеліктерімен айналысады. Мысалы, когнитивті антропологтар. Сол себепті де олар ресми әдістемеге (ақыл-ой түрлеріндегі пішін мен белгілерді іздейді) сүйенеді. Көбіне ол дәстүрлі мәдениеттегі ғылыми ақыл-ойды зерттейтін этнозоология және этнобиология сияқты бағыттарға тән. Ал постмодернистік көзқарас ресми әдістемелерді жоққа шығарып, интерпретивистік әдісті дұрыс санайды. Интерпретивистік әдіс жекетұлғалардың қарым-қатынасы мен мәдени категориялардың келісімге келу жолдарына мән береді (10-тарауды қараңыз).

Модернистік тармақ уорфтік көзқарас бойынша жұмыс істейді. 1960 жылдары когнитивті антропологияны қолдаушылар Уорфтың зерттеу қызығушылығын өз зерттеулерінде қолданды. Ол заманауи Батыс ғылымы мен қарапайым жергілікті халықтардың әлем туралы түсінігі арасындағы байланысты зерттеуге ден қойды. Сол зерттеу саласын «этноғылым» деп атады. Көп жағдайда бұл терминнің когнитивті антропологиядан (сол саладағы зерттеушілер өздерін когнитивті антропологиямен айналысып жүрміз деп айтады), компонентті талдаудан (бұл олардың ең негізгі зерттеу әдістемесі), жана этнографиядан (олардың 1960 жыл-

дары жүргізген зерттеуі мен Льюис Бинфордтың «жаңа археология» ғылымдарын салыстыру үшін ойлап шығараған термині) ешқандай айырмашылығы жоқ. Бірақ бүгінгі «этноғылым» теориялық сұрақтармен көбірек айналысады. Мысалы, этноботаника, этнозоология, этномедицина т.с.с. жергілікті халықтардың білім жүйесінің ерекшеліктерін зерттейді (мысалы, Берлинді, 1992; Элленді, 1993 қараңыз).

Этноғылымдардың ең көрнекті өкілі Чарльз Фрейк. Ол Филиппиндегі субанум, йакан және басқа мәдениеттердегі экологиялық жүйелерді, аурулардың түсіндірмесін, заң концептісін, үйге қалай кіру керегін, қалай су сұрау керегін этнорикалық және түсінікті тілде жазып шықты (мысалы, Фрейкті қараңыз, 1980).

Бұл мысалдардан Фрейктің этноғылыми зерттеу жүргізуде әлеуметтік іс-әрекеттер мен этноғылыми дискурстың статикалық категорияларын да ескеретінін байқаймыз. Ол стратегиялар мен шешім қабылдау әдісін қолданады. Өзі қалыптастырған әдіснама да осы үлгімен жасалған. Фрейктің бұл көзқарасы кейбір постмодернистік көзқарастарға ұқсас. Алайда бұл көзқарас 1960 жылдары постмодернизм антропологияға келмей тұрып қалыптасқан. Постмодернизмнен айырмашылығы – ол жергілікті халықтың мәдени категорияларын басқаша қарастырады. Этноғылымда бұл категориялар этнографтардың сұрақ-жауап жүргізуі арқылы анықталады.

Бұл дәстүрдегі бір топ ғалым Батыс ғылымын негіз етіп алуды жөн санама, енді бірі (Фрейкті қоса алғанда) дәстүрлі қоғамдарда қоданылған жіктеу түрлерін негізсіз талдауды дұрыс көреді. Ал кейбіреулері Батыс ғылымының өзін мәдени дәстүр ретінде қарастырды. Скотт Атранның (1990) Аристотельден Дарвинге дейінгі тарихтағы «халық биологиясын» зерттеуі осының жақсы мысалы бола алады. Алғашқы кездері этноғылым лингвистикамен тығыз қатынаста еді, бірақ соңғы кездері ол когнитивті психологияға жақынырақ болып жүр. Ал болашақта мәдениет пен тұлға арасындағы қатынасты зерттейтін мектептің зерттеу сұрақтарымен көбірек айналысады деген пікір бар. Ұзақ уақыт бойы этноғылым осы мектеппен байланыстырылып келген болатын (Блокты, 1991; Дандрайдты, 1995: 182-243 салыстырыңыз).

Ғылымда ақиқаттың бар екенін мойындайтын, бірақ ондағы әлеуметтік және мәдени айқындаушыларды да жоққа шығармайтын көзқарас медициналық антропологияға тән. Сесиль Хэлманның (1994 [1984]) осы бағытта жазылған еңбегінде медицина мен антропологиядан жүздеген мысал келтіріледі. Ол мысалдарда күйзелістің, аурудың, психологиялық ауытқулардың және эпидемиологиялық аурулардың мәдени, биологиялық құрылымын көрсетіп береді. Мысалы, Солтүстік Америка психиатрлары Британиядағы дәрігерлерге қарағанда шизофрения диагнозын жиірек қояды екен. Сол сияқты Солтүстік Америка дәрігерлері эмфизема деп диагноз қойған ауруға британдық дәрігерлер созылмалы бронхит деген диагноз қояр еді. Осыған ұқсас мысалдар Еуропа бойынша жүргізілген салыстырулар нәтижесінде байқалған (Хэлмен 1994: 270). Бұл қазіргі медицина жалған дегенді білдірмейді (Хэлменнің өзі дәрігер болған). Бұл мәдениет әр жерде әртүрлі дегенді білдіреді. Тіпті операция жасайтын операция залдарындағы хирургтық ғұрыптар да бір-бірінен ерекшеленеді (Катцпен салыстырыңыз, 1981).

Қорытынды

Боас релятивистік принциптерге сүйенетін жаңа антропологияның негізін қалады. Оның антропологиясы мәдени өзгешеліктерге мән бере зерттеу принциптеріне сүйенетін және әлемнің әртүрлі екендігін түсінудің моральдық маңызына мән беретін антропология болды.

Функционалистер сияқты оның да ескі жүйенің тәртібіне қарсы тұруына тура келді. Бірақ Америкада пайда болған боастық антропология Малиновскийдің, британдық Радклифф-Браунның антропологиясынан өзгеше болды (біраз уақытқа дейін). Релятивизмнің ең көрнекті өкілдері «мәдениет пен тұлға қатынасын зерттейтін мектептің» өкілдері мен «Сапир-Уорф гипотезасымен» жұмыс істейтін еді. Олардың өздерінің де бір-бірінен айырмашылығы болды. Айырмашылықтары зерттеу қызығушылықтарында (психология не тіл) және теориялық көзқарастарында еді.

Боас дәстүрі жетістіктерінің бірі – оның жіктеудегі когнитивті аспектілерге мән беруінде. Мұндай қызығушылықтың болуы Боас пен Радклифф-Браунның антропологиясындағы үлкен айырмашылықты көрсетеді. Боас мәдениетті ақыл-ойдың түрлері ретінде қарастыратын болса, Радклифф-Браун мәдениетті әлеуметтік құрылымның кішігірім қосалқы бөлшегі ретінде қарастырады. 5-тараудағы Крөбер/Риверс/Радклифф-Браундардың туысқандық атауларға байланысты пікірталасы – осының дәлелі. Крөбердің көзқарасы Боас пен Сапирдің көзқарасына сәйкес және Пайк, Гудэнаф, Фрейк және этноғылым саласындағы кейінгі ғалымдардың еңбектерінде сөз болатын «эмик» мәселесіне ұқсас. Ал Леви-Стросстың структурализмі когнитивтік және әлеуметтік-құрылымдық антропология көзқарастарын біріктіреді. Бірақ оның Боас пен Боастың мәдени партикуляризмнен айырмашылығы ол әмбебаптыққа көбірек мән береді. Мұны біз келесі бөлімде қарастырамыз.

Қосымша әдебиеттер

Боас дәстүрінде жазылған кітаптарға Боастың *The Mind of Primitive Man* (*Жетілмеген ер адамның ақыл-ойы*, 1938 [1911]) және *Race, Language, and Culture* (*Нәсіл, тіл және мәдениет*, 1940), Лоуидің *Primitive Society* (*Жетілмеген қоғам*, 1947 [1920]), Крөбердің *Anthropology: Culture Patterns and Processes* (*Антропология: мәдени белгілер және үрдістер*, 1963 [1948]) және Крөбер мен Клакхонның *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (*Мәдениет: концептілер мен анықтамаларды сыни тұрғыдан талдау*, 1952) еңбектері жатады. Бенедикттің *Patterns of Culture* (*Мәдениет белгілері*, 1934) атты кітабы осы күнге дейін «Мәдениет пен тұлға» қатынасы жайлы жазылған классикалық еңбек болып саналады.

«Рационалдылық төңірегіндегі пікірталас» жайлы Холлис пен Люктің «Кіріспесі» берілген, релятивистік көзқарасқа жақсы түсіндірме беретін *Rationality and Relativism* (*Рационалдылық және релятивизм*, 1982: 1-20) кітабы. Геллнердің *Relativism and the Social*

7. Релятивизмнен когнитивтік ғылымға

Sciences (Релятивизм және әлеуметтік ғылымдар, 1985) кітабы да осы бағытпен байланысты және онда біз қарастырған *Relativism and universals* («Релятивизм және әмбебаптылық») мақаласы да бар. Осыдан бөлек екі кітап та *Modes of Thought (Ақыл-ой түрлері)* тақырыбында жазылған, бірақ олар ширек ғасырдан соң жарияланды. Десе де онда ойлау түрлеріне қатысты пікірлердің қалай өзгергендігі туралы жақсы баяндалады (Финнеган мен Хортон 1973; Олсон мен Торранс 1996).

«Когнитивті антропология» жайлы жазылған мақалалар жинағы – осындай атаумен аталатын, Стефен Тайлердің редакторлығымен жарияланған жинақ (1969). Уорфтің гипотезасын қайта қарап жазған, жақында ғана жарияланған Люсидің *Language Diversity and Thought (Тілдер өзгешеліктері мен ақыл-ой, 1992)* кітабын да қараңыз. Сонымен бірге Дандрайдтың *The Development of Cognitive Anthropology (Когнитивті антропологияның дамуы, 1995)* кітабы да жақсы нұсқаулық бола алады.

8. СТРУКТУРАЛИЗМ, ЛИНГВИСТИКАДАН АНТРОПОЛОГИЯҒА

«Структурализм» – зерттеу нысанының құрылымына мән беретін көзқарас. Структуралистер заттарды жеке оқшау түрде қарап, оның мағынасын түсінбейді, олар заттардың бір-бірімен қалай үйлесіп тұрғандығын түсіну арқылы зерттеу нысанының мағынасын береді.

Структурализм мен құрылымдық функционализм арасында біршама ұқсастықтар бар: екеуі де заттардың арасындағы байланыстарды зерттейді. Дегенмен екеуінің арасында маңызды өзгешелік те бар. Құрылымдық функционализм – әлеуметтік байланыстар арасындағы тәртіпті, ал структуралистер – қоғам ішіндегі құрылымды, ойлау құрылымдарын зерттейді.

Радклифф-Браунның құрылымдық функционализмі, негізінен, индуктивті тәсілге сүйеніп жасалған. Онда зерттеуші деректерді саралап, ол деректер туралы қандай жалпы заңдылықтар бар екенін қарастырады.

Структуралистер көп жағдайда дедуктивті тәсілге сүйенеді. Олар болып өткен белгілі бір жағдайларды негізге алады. Структуралистер сол жағдайлар тізбегінің ізімен жүріп, тура алгебра мен геометриядағыдай, олардың не нәрсеге жеткізетінін табады. Әдетте олар бірінші қисынды мүмкін болар жолдарды ойластырып алып, сол ойластырылған ойларының шындықпен қалай жанасатынын тексеруді жөн санайды. Шындығында, таза структуралиске заттардың қатынасынан басқа ешқандай да ақиқат жоқ.

Леви-Стросс мәдениеттің ішкі логикасына және сол логиканың мәдениеттен тысқары құрылымдармен байланысына қызығатын. Яғни ол мүмкін құрылымдардың басқа құрылымдармен байланысын білгісі келді. Әсіресе оның осы қызығушылығы туысқандық туралы жазған еңбегінде (мысалы, Леви-Стросс, 1969 [1949]; 1966а) айқын байқалады. Туысқандық – мәдениеттің ең құрылымшыл саласы.

Леви-Стросс мықты структуралистшіл ойшыл ретінде белгілі, оның зерттеуінде структурализм ең көп қолданылатын әдістің бірі. Структурализм антропологияға лингвистика арқылы келді. Соның ішінде Фердинанд Соссюрдің еңбегі структуралистік антропологияға ерекше ықпал етті. Структуралистік ой мектебі антропологиядан әдеби сын саласына дейінгі жолды жүріп өтті. Бірақ оның әдеби сындағы тарихы біздің пәніміздің ауқымынан тыс жатыр.

Егер Леви-Стросстың француз структурализмі мүмкін болған барлық құрылымдарға қызығушылық танытуымен белгілі болса, голландық структурализм аймақтарға қызығушылық танытады. Мысалы, аймақтық құрылымдық талдау жасауда (4-тарауды да қараңыз).

Британдық структурализм, әсіресе ерте кездегі структуралистер, нақты бір жеке қоғамдарды зерттеуге қызығушылық танытты. Бұл ұлттық мектептер осы тараудың соңында қарастырылады.

Соссюр және құрылымдық лингвистика

Швед лингвисті Фердинанд де Соссюрдің структуралист ғалымдар ішіндегі ең көрнектісі екеніне ешкімнің таласы жоқ. Алайда оның *жазған* еңбегі онымен байланыстырылатын теорияға қатысты емес. Біз ол туралы, негізінен, дәрістер арқылы және ол өмірден озған соң үш жылдан кейін оның құрметіне арнап жазылған, 1916 жылы жарияланған жинақ арқылы білеміз. Оның ілімі ағылшын тілді елдерге өте баяу тарады. Ғалымның еңбегі бірінші рет ағылшын тіліне 1960 жылы аударылды. Мен осында сол еңбектерге тоқталып өтемін (Соссюр, 1974).

Соссюр және оның «Курсы»

Соссюр 1857 жылы Женевада дүниеге келді. Ол сол жерде (физика мен химиядан) және Лейпцикте (салыстырмалы филологиядан) білім алды. Осыдан кейін Парижде 1891 жылға дейін ұстаздық етіп, еліне оралады. Көзінің тірісінде үнді-еуропа тілдеріндегі дауысты дыбыстар жүйесін салыстырмалы-тарихи тұрғыда зерттеуімен белгілі болды. Оның кейбір еңбектерінен структурализмнің нышандарын байқауға болады. Кейінгі ғалымдар (мысалы, Куллер 1976: 66-7) Соссюрдің тарихи реконструкция жасауда да тілдегі элементтердің байланысын қарастыруды лингвистикалық талдаудың негізгі кілті деп есептегенін айтады. Соссюр замандасы Дюркгейм сияқты синхронды да, диахронды да талдау тәсілдерін қатар қолданған. Алайда, шын мәнінде, осы екеуінің арасындағы айырмашылықты да айқындап берген оның өзі болатын. Ол тілді зерттеуде дәстүрлі тарихи көзқарасты ұстанғанмен, дәрістерінде өз пәнінің синхронды және қатынастық элементтерін түсіндіргенде, Боас, Малиновский және Радклифф-Браунның еңбектерін атап отыратын болған.

Соссюрдің 1906–1911 жылдар аралығына Женевада оқыған дәрістері *Жалпы лингвистика курсы* немесе жай ғана *Курс* (Соссюр, 1974 [1916]) деген атпен белгілі болды. Бұл еңбек (сонымен бірге Эдвард Сапирдің еңбектері де) тілді зерттеудегі синхронды, құрылымдық талдаудың алғашқы белгілерін көрсетеді. Бұл – семиология мен семиотика ғылымның негізі қаланған уақыт және структурализмнің ең шарықтап дамыған кезі еді.

Соссюр семиология мәселелері туралы көп жазды, бірақ оның *Курсындағы* негізгі зерттеу нысаны тіл болатын. Ол нәсілдік тарихты қайта жазуда, этникалық топтың психологиялық қалыптасу ерекшеліктерін (1974 [1916]: 222-8) жазғанда ғалымдар тіл тақырыбына жеткілікті түрде мән бермейді деді.

Негізгі төрт жіктеу

Соссюр қазір лингвистикада және әлеуметтік ғылымдарда жиі қолданылатын бірнеше жіктеу түрін көрсеткен еді: диахронды және синхронды, *лангуэ* мен *пароль*, синтагматикалық және ассоциативті (парадигмалық), белгілеуші мен белгіленуші.

Соссюрдің тілді диахронды және синхронды тұрғыда зерттеуі (мысалы, 1974: 101-2, 140-3) оның өз замандастарынан анағұрлым басым болуын қамтамасыз етті. *Курс* кітабында синхронды талдауға (тілді белгілі бір уақыт аясында зерттеу) диахронды талдаумен бір деңгейде мән береді. Ал замандас ғалымдар, негізінен, диахронды зерттеуге (тіл уақыт өте өзгеріске түседі) баса көңіл бөлетін.

Мен бірінші бөлімде эволюционизм мен диффузионизм диахронды антропологияға тән және антропологиядағы көптеген мектептер синхронды көзқарасты ұстанады деп жазғанмын. Бірақ екі көзқарас та бір-бірінен оқшауланған түрде емес, бір-бірінің кемшін тұсын толтыратын бағыттар ретінде қарым-қатынасқа түсетін. Дегенмен соссюріліктер үшін екі бағыттың бір-бірімен араласуы мүмкін емес: синхронды және диахронды көзқарастар арасындағы айырмашылық нақты да айқын.

Лангуэ мен *пароль* (Соссюр кейде *лангуэ* мен *тіл* сөздерін қолданады) сөздері француз тілінен «тіл» мен «сөз» деп аударылады (мысалы, Соссюр, 1974: 9-15). Ағылшын тілінде бұл терминдер француз тіліндегі нұсқасында, әсіресе метафоралық мағынада қолданылады. *Лангуэ* – лингвистикалық құрылым мен грамматика мағынасындағы «тіл». Сондай-ақ мәдениеттің грамматикасы мағынасында да қолданылуы мүмкін. *Пароль* – сөйлеу кезіндегі «сөз» дегенді және белгілі бір адамның әлеуметтік мінез-құлқын білдіреді. Далалық зерттеуші лингвистикада да, антропологияда да *пароль* деңгейінен *лангуэ* деңгейіне көтеріледі. Яғни ол Том, Дик немесе Харрилердің сөзінен немесе іс-әрекетінен соған сәйкес лингвистикалық немесе әлеуметтік мінез-құлықтың жалпы сипаттамасын жасайды.

Үшінші жіктеу – синтагматикалық және ассоциативті байланыстар жігі (Соссюр, 1974: 122-7). Луи Ельмслевтен кейінгі структуралистер ассоциативті сөзін «парадигмалық» деп айтатын болып жүр. Синтагматикалық байланыстар дегеніміз – сөйлемнің ішіндегі байланыстар. Мысалы, «Джон Мэриді жақсы көреді» деген сөйлемде үш сөз бар: бастауыш – *Джон*, толықтауыш – *Мэриді*, баяндауыш – *жақсы көреді*. Егер Мэри сөзінің орнына Салли немесе Сюзиді қойсақ, біз «Мэри», «Салли» және «Сюзи» арасында ассоциативті немесе парадигмалық байланыс бар деп айтар едік. Немесе мәдениетке қатысты мысал ретінде жиі келтірілетін бағдаршамды алайық. Көк, сары, қызыл түстер бір-бірімен синтагматикалық байланыста және олардың мәдени мағыналары да бар: *дайындал* және *тоқта* дегенді білдіреді. Ал осы екі синтагматикалық «сөйлемдер» арасында парадигмалық байланыс бар. Қызыл түс және тоқта сөзі бір парадигманың бөлігі: қызыл түс тоқта дегенді білдіреді. Бұл мысал элементтердің байланысын мәдени грамматика деңгейінде көрсетеді.

Қызыл түс басқа ешқандай жағдайда *тоқта* деген мағынаны білдірмейді, ол тек осы жағдайда ғана дәл осы мағынаға ие. Саясатта қызыл түс мүлдем басқа мағынаны береді: мысалы, британдық саясатта ол консерватившілдер (көк түс) мен либералды демократтарға (сары түс) қарсы лейбористерді сипаттайды; революционерлердің туындағы белгісі бойынша анархистерге (қара түс) қарсы болатын коммунистерді білдіреді (осы орайда «парадигма» сөзінің осы параграфтағы мағынасы бірінші тарауда сипатталған Кун парадигмасынан басқаша екенін атап өту керек. Соссюр парадигмасы сөздердің контекске сай білдіретін мағынасы болады дегенді білдіреді).

Енді Соссюрдің соңғы жіктеуіне келелік: белгілеуші (бір нәрсенің орнына тұрған сөз немесе символ) мен белгіленуші (сөз немесе символ белгілеп тұрған нәрсе). Соссюр (1974: 65-78) осы екі элементті біріктіріп, «белгі» деп атайтын нәрсені кұрайды. Белгі «ерікті» түрде қойыла береді. Ғалымның мұндағы айтпағы – сөздің фонологиясы мен атауында ешқандай тікелей байланыстың жоқ екендігі. Егер мен итальян тілінде сөйлесем, итті *il cane* деп айтар едім. Немісше *der Hund*, французша *le chien* деймін. Ағылшынша сөйлесем, *dog* деп айтар едім. Әр жағдайда бір мағынадағы сөздің фонологиялық ерекшеліктері оның қай тілде айтылуына байланысты түрліше болып отырады (тіпті иттің даусы да әртүрлі: итальян иті бау-бау, француз иті оуа-оуа, неміс иті уау-уау, британдық немесе америкалық ит ууф-ууф не боу-уоу деп үреді). Сол сияқты мәдениеттегі рәміздік белгілер де өздері тиесілі мәдениеттің (мысалы, француз немесе британдық мәдениет) контексіне сай мағынаға ие болады. Эдмунд Лич айтқандай, тәж тәуелсіздік мағынасында (метонимия ретінде – бөлшек бүтіннің орнына тұрады) немесе сыранның бір түрі мағынасында да тұруы мүмкін (метафора ретінде – Х брэнді, «сыранның бір түрі»).

Соссюрдан соң

Соссюр ұсынған идеяларды лингвистер одан ары дамыта түсті. Ондай зерттеулердің орталығы Прагада орналасқан еді. Онда қуғынға ұшыраған орыс ғалымы Роман Якобсон тұратын. «Прага мектебінің» мүшесі, бірақ басқа жерде білім алған орыс ханзадасы Николай Трубецкойды да ерекше атап өту керек (мысалы, Андерсонды қараңыз, 1985: 83-139). Бұлар – «функционалист» лингвистер – кейде оларды осылай атайтын, фонологиялық құрылымдар арасындағы байланыстар туралы кешенді теориялар жасап шығарды. Бірақ бізге ең маңыздысы – олардың «ерекше қасиеттер» түсінігі. Антропологияда бұл түсінікті құрылымдық немесе бинарлы қайшылық деп атайды.

Осы сынды теориялардың негізін қарапайым ету үшін зерттеуші белгілі бір тілдегі екі дыбысқа белгілі бір қасиеттер тән немесе тән емес екенін анықтайды. Мысалы, ағылшын тіліндегі *pin* және *bin* сөздерін алайық.

8.1-кесте. Ағылшын тілінің үнді, үнсіз дыбыстары

	Қатаң дыбыстар	Ұяң дыбыстар
Еріндік	p	b
Таңдай алдымен айтылады	t	d
Таңдай артымен айтылады	k	g

P мен *b* дыбыстарын дыбыстауға ауыз мүшелері бірдей қатысады (ерін). Егер мылқау адам ерін арқылы оқығысы келсе, екеуінің айырмашылығын ажыратуы оңай болмайды. Есту қабілеті жақсы шетелдік те ағылшын тілінде жақсы сөйлей тұра, *p/b* дыбыстары арасындағы өзгешелікті ести алмауы мүмкін. Басқаша айтқанда, ағылшын тілінде ұяң еріндік *b* мен қатаң еріндік *p* арасында өзгешелік бар. Екеуінің айырмашылығы – тек дыбысталуында. Ағылшын тілінде сөйлеуші «bit» деп айтатын болса, сөзге үн қосып айтады. Бірақ «pit» сөзін айтқанда үн қатаң естіледі (тағы бір маңызды өзгешелік – ағылшын тілінде *p* дыбысын айтқанда, ауа іштен қарқынмен шығады, ал *b* дыбысында олай емес. Бірақ мұның біздің тақырыбымызға қатысы жоқ).

Біз осы екі дыбыс арасындағы байланысты басқа тілдермен салыстыра отырып, 8.1-кестедегі сияқты, қарастыра аламыз. *P* мен *b* арасындағы байланысты қарастыру *t* мен *d* арасында және *k* мен *g* арасындағы байланыстарды зерттеуде қолданылуы мүмкін. Бірінші қатардағы дыбыстардың екінші қатардағы дыбыстардан айырмашылығы – біріншісінде үннің болмауы. Бірақ *p*-ның *t* мен *k*-дан айырмашылығы немесе *b*-ның *d* мен *g*-дан айырмашылығы дыбысталуға қай мүшенің қатысуына байланысты анықталады (артикуляция тұрғысынан дыбыстың ауыз қуысының алдыңғы немесе артқы қуысында жасалуы).

Ұяң/қатаң арасында айырмашылығы бар («үнді» болу ерекшелігінің бар болуы немесе жоқ болуы) бинарлы табиғатты түсіну және осы өзгешеліктердің үлкенірек жүйедегі (бұл жағдайда фонологиялық жүйе) алатын орнын түсіну – структурализмнің мәселесі. Біз кейінірек сөз қозғайтын Леви-Стросстың туысқандық, символизм, мифология сияқты тақырыптарды жазған еңбектерінің барлығы осы тәртіпке негізделген.

Екінші дүниежүзілік соғыстың қуғын-сүргіні кезінде француз еврейі Нью-Йорк қаласына келеді. Бұған дейін Прага мектебінің басқа да өкілдері нацистік қуғын-сүргіннен бас сауғалап, Америкаға қоныс аударған болатын. Оның *Structural Anthropology* (Құрылымдық антропология, Леви-Стросс, 1963 [1945/1951/1953/1958]: 29-97) деп аталатын еңбегінің бірнеше тарауы *Structural analysis in linguistics and in anthropology* (Лингвистикадағы және антропологиядағы құрылымдық талдау) деп аталады, 31-54 беттер) Прага мектебінің ықпалымен жазылған. Сол тараулардың алғашқы бөлімдері 1945 жылы Прага мектебінің қуғын-сүргінде жүрген ғалымдарының атсалысумен жарыққа шыққан *Word: Journal of the Linguistic Circle of New York* (Сөз: Нью Йорк лингвистикасының журналы) атты басылымда жарияланды.

Леви-Стросс және құрылымдық антропология

Леви-Стросс 1908 жылы дүниеге келген. Оның әкесі суретші болған. Леви-Стросс музыканы өзі меңгеріп, керемет жетістіктерімен танымал болады. Бірақ ол заң мен философия бойынша жоғары білім алады. Леви-Стросстың геология, Фрейд психологиясы және марксистік теорияға тигізген ықпалы да айтарлықтай. Ол 1934 жылы Франциядан кетіп, Бразилияға барып, социология пәнінен сабақ береді. Онда ол Роберт Лоуидің 1920 жылы басылып шыққан *Primitive Society* (Жетілмеген қоғам) кітабы бойынша дәрістер оқиды. Кейін Бороро үндістері арасында далалық зерттеулер жүргізеді.

Primitive Society (Жетілмеген қоғам, Лоуи, 1947 [1920]: 441) кітабының соңғы параграфы мен Леви-Стросстың антропологиясы арасындағы қайшылыққа тоқталмай кету ағат-тық болар еді. Лоуи кітабын «өркениетті» сипаттаумен аяқтайды. Ол өркениетке «жыртық пен дақтардан құралған, ешбір ойластырылған жоспары жоқ кедергілер жиынтығы» деп анықтама беріп, осы бір «аморфтық өнім» мен «ретсіз хаос» күндердің күні «рационалды ретке» келетін күн туады деген сеніммен аяқтайды. Осы параграф көп пікірталас тудырды. Кейін 1947 жылы жарияланған еңбегінің алғы сөзінде (1947: IX) ол параграфтың «антропология теориясына еш қатысы жоқ» екенін жазды.

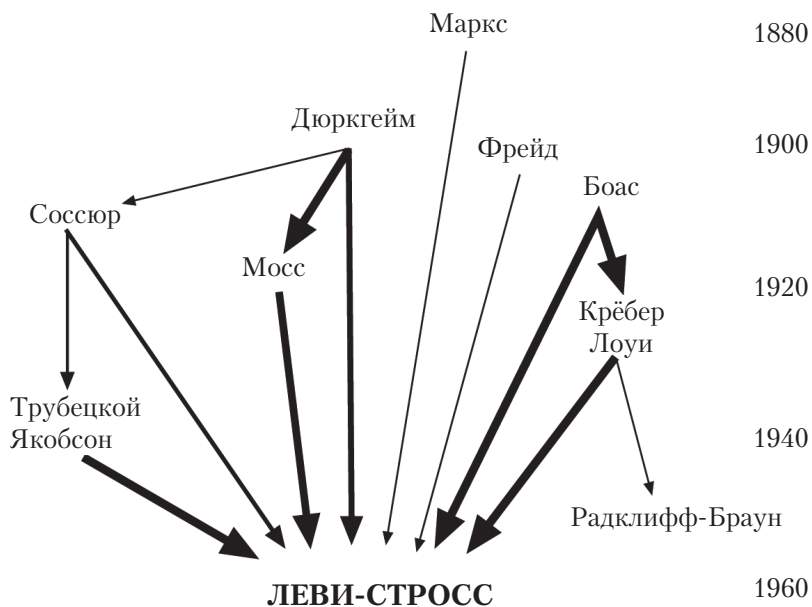
Леви-Стросс Лоуидің жете алмаған жетістігіне қол жеткізеді. Ол антропологиядағы ең рационалды жоспарды табады. Леви-Стросс мәдениеттің болмысы құрылымда жатыр дейді. Бұл түсінікті өзіндік жеке ерекшеліктерге ие жеке мәдениеттерге де, жалпы ғаламдық мәдениетке де қатысты қолдануға болады. Өйткені әрбір жеке мәдениет басқа мәдени жүйелердің аясында қарастырылуы мүмкін. Осының шын екеніне *The Elementary Structures of Kinship* (Туысқандықтың қарапайым құрылымдары, Леви-Стросс, 1969а [1949]) кітабын оқып, көз жеткізуге болады. Леви-Стросс монографиясын 1947 жылдың ақпанында, Лоуи екінші еңбегін жазардан бес ай бұрын жазып шығады.

Леви-Стросс 1939 жылы Францияға қайта оралады. Ол Қарсылық атты француз қозғалысына қосылады. Бірақ ұлты еврей болғандықтан, басшылық оның Нью-Йоркке барып, бой тасалай тұрғаны дұрыс деп шешеді. Кейін ол Нью-Йоркте қуғын-сүргінде жүрген орталық Еуропаның көптеген лингвистерімен танысады. Олардың еңбектеріндегі тың идеяларды антропологияға алып келеді.

Дегенмен оның еңбектерінің, негізінен, Дюркгейм мен Мосстың идеяларының ықпалымен жазылғанын естен шығармау керек (әсіресе Мосстың *The Gift* (Сыйлық) еңбегі Леви-Стросстың туысқандықты некелік алмасу ретінде қарастыруына ықпал етті). Сондай-ақ Леви-Стросс сол кездегі америкалық басқа ғалымдардың бәрінің идеяларын қарастырған: мысалы, Боас (ол Леви-Стросстың қолында өмірден озған еді), Лоуи және Крёбердің еңбектерінің мазмұнымен толық таныс болғанын байқауға болады. Осындай әртүрлі көзқарастардың ықпалын көрген Леви-Стросстың ғылыми талдау ерекшеліктері 8.1-суретте көрсетілген.

II Дүниежүзілік соғыс аяқталысымен Францияға қайта оралып, өз мектебінің негізін салады. Оның *d'Etat thesis on 'the elementary structures of kinship'*

(Туысқандықтың ең қарапайым құрылымдары) атты докторлық жұмысы 1949 жылы жарыққа шықты. Оның екінші басылымы француз тілінде 1967 жылы қайта басылып шығады да, екі жылдан соң ағылшын тіліне аударылады (Леви-Стросс, 1969 а).



8.1-сурет. 1960 жылдарға дейін Леви-Строссқа ықпал еткен тұлғалар

The Elementary Structures (Қарапайым құрылымдар) еңбегінен соң, Бразилиядағы далалық зерттеулері туралы *Tristes Tropiques* (1976 [1955]) атты еңбегін жариялайды. Кейін жіктеу бойынша зерттеу тақырыбымен *Totemism* (Тотемизм, 1969ә [1962]) және *The Savage Man* (Тағы адамның ақыл-ойы, 1966ә [1962]) атты кітаптарын жазып шығады. Сондай-ақ үш мақалалар жинағын, тіл мен өнерге қатысты мақалалар жариялайды. Көп ұзамай *Mythologiques* (Мифологикс) деген төрт томдығы да баспа бетін көреді. Оның төрт томдығындағы төмендегі еңбектер 1964–1970 жылдары француз тілінде жазылып шығады да, 1970–1981 жылдары ағылшын тіліне аударылады: *Le cru et le cuit* (*Шикі және пісірілген* деп аударылады) *Du miel au cendres* (*Балдан күлге*) *L'origine des manieres de table* (Үстел әдебінің шығу тегі) *L'homme nu* (Жаланаһ адам).

Ол «мифологикс» немесе «миф туралы ғылым» (ағылшыншаға аударғандағы баламасы) тақырыбына арналған еңбегінде Оңтүстік Америкадан Солтүстік Американың солтүстік-батыс жағалауына дейінгі тұрғын халық арасынан жиналған 813 мифті жинап, талдап шығады. Кітап оның 1977 жылы Канадада радиодан сөйлеген сөздері негізінде жазылған. Кейін *Myth and Meaning* (Миф пен мағына, 1978а) деген атпен жарыққа шығады. Бұл еңбек, негізінде, оның сөйлеген сөздері негізінде

құрастырылып шыққан және әу бастан ағылшын тілінде болғандықтан, оны түсіну әлдеқайда жеңіл. Бұдан кейін автор кітаптың біраз бөлігін таза ғылыми француз тілінде жазып шықты. Ал аудармашылар оның бұл еңбектерін мүмкіндігінше сөзбе-сөз аударуға талпыныс жасайды. Ғалымның *Myth and Meaning* (Миф пен мағынасы) және *Tristes Tropiques* (Тристес Тропик) кітаптары оқуға жеңіл, ал *The Savage Man* (Тағы адамның ақыл-ойы) – еңбектерінің ішіндегі ең көрнектісі және басқаларға зор шабыт берген туынды. *The Elementary Structures of Kinship* (Туысқандықтың қарапайым құрылымдары) – құрылымдық антропология бойынша жазылған ең танымал еңбек.

Өмірінің соңғы жылдарында ол Американың солтүстік-батыс жағалауы халқының мифологиясы туралы да еңбектер жазады. Сонымен бірге өнер мен музыканы талдау арқылы адам эстетикасының сезімталдығы туралы құрылымдық талдауға негізделген мәтіндерге де көңіл бөледі (Леви-Стросс 1977 [1993]).

Структурализм, белгі және идеялар

Кең ауқымда қарастыратын болсақ, структурализм – белгілер туралы ғылым. Яғни ол бір қарағанда, бір-бірімен байланысы жоқ нәрселер қалайша бір-бірімен байланысты бір жүйенің құраушысына айналатынын зерттейді. Структуралистік теорияда бүтіндік белгілер жиынтығынан жоғары тұрады және барлық дерлік бүтін нәрселерді олардың ерекше қасиеттері мен бинарлы қарама-қарсылықтарына байланысты бөлшектерге жіктеп тастауға болады. Тілде немесе мәдениетте бір элементте бір қасиеттің бар болуы немесе жоқ болуы, ол элемент туралы көп нәрсені түсіндіре алады. «Таза» – Леви-Стросс структуралистің түсінігі құрылымдық (немесе функционалдық) лингвистикалық және когнитивті антропологияда да кездеседі.

Когнитивтік антропология 1950–1960 жылдары Солтүстік Америкада Боастың мектебінен бастау алады (7-бөлімді қараңыз). Леви-Стросстың оған қосқан елеулі үлесі – оның мүмкін құрылымдардың бөрінің құрылымын тапқысы келгендігі. Оның антропологиясы психикалық бірлік принципінің ең шарықтап дамыған кезі болып есептеледі. Ол бұл принципті *l'esprit humain* деп атады, сөзбе-сөз «ұжымдық бейсаналық» (дюркгеймдік «ұжымдық санасына» қарсы мағынада) деп аударылады.

Антропологиядағы структурализм тек Радклифф-Браун түсінігіндей әлеуметтік құрылым және әлеуметтік пішін мәселесімен ғана айналыспайды, сонымен бірге идеялар құрылымымен де айналысады. Леви-Стросстың еңбегінде құрылымдар рационалды негіздерге емес, эмпирикалды негіздерге сүйеніп құрылады дейді. Яғни Леви-Стросс түсіндірмесі бойынша, зерттеуші алдымен бір нәрсе туралы қисынды мүмкіндіктер ойлайды, содан соң ғана сол мүмкіндіктерді этнографиядан іздеп табуға тырысады. Мәселен, Леви-Стросстың өзінің осыған берген бір мысалын қарастырайық. Ол кристалдардың құрылымын мысал ретінде алады (Леви-Стросс, 1966а: 16). Физик кристалдың математикалық қасиетін зерттейтін болса, ол нақты бір кристалмен (олардың кемшіліктері болуы мүмкін) жұмыс істемейді. Ол ойдағы идеалды, мінсіз кристалмен жұмыс істейді. Шынайы кристалдардың қалыптасуы

жылу, қысымның жасаған әсеріне, оның ішінде бөтен нәрселердің болуына немесе болмауына байланысты. Іздеген адам мінсіз кристалды табиғаттан кездестірмейді, оны тек өз ойынан ғана таба алады. Сол себепті де Леви-Стросс қоғамның мінсіз құрылымымен жұмыс істейді: 1) өз танымындағы құрылым; 2) этнограф зерттеп отырған халықтың танымындағы құрылым. Этнографтардың осы екеуінің біріншісінен емес, екіншісінен көбірек тағылым алғаны таңғалдырмайды. Бірақ дәл қазір бізге қызықтысы – біріншісі. Леви-Стросстың көзқарасынша, антропологқа қоғам туралы қисынды мүмкіндіктердің барлығын ескеру өте маңызды.

Осы орайда айта кететін нәрсе – Леви-Стросстың түсінігі сан қилы, күрделі және саланы білмейтін адамға түсініксіз. Қазір оның көзқарасын атақты үш мысал негізінде көрсетіп беремін. Ол мысалдар туысқандықтың қарапайым құрылымдары, аспаздық үшбұрышы және Эдип мифі деп аталады.

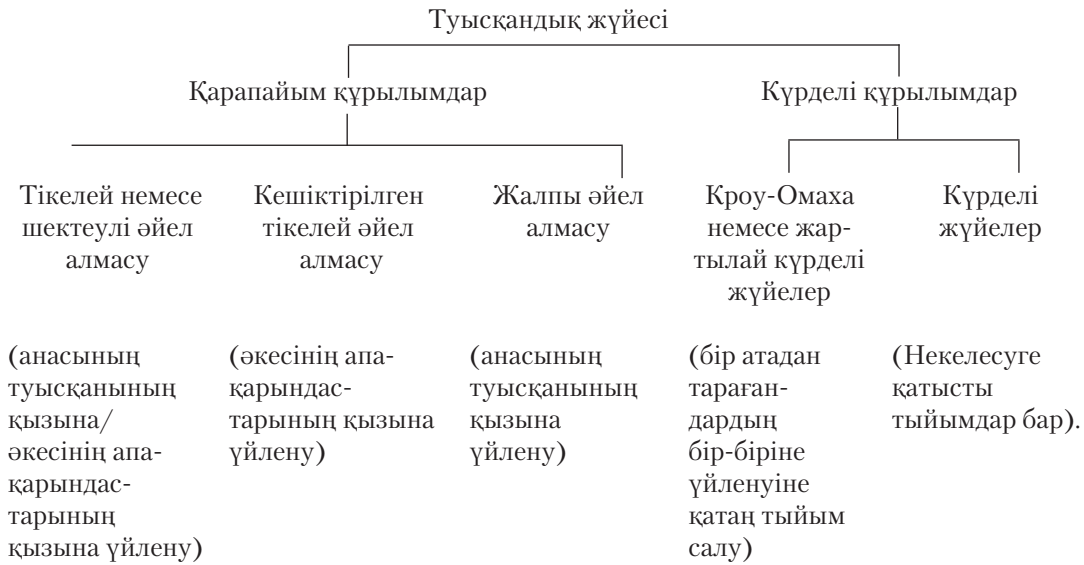
Туысқандықтың қарапайым құрылымдары

Леви-Стросс ертеректе жазған еңбектерінде (1969а [1949]) неке ережелері әлеуметтік құрылымдарға қалай әсер етеді және олар әлеуметтік құрылымды қалай құрастырады деген сұраққа жауап іздеді. Оның «альянс теориясы» (альянс сөзі француз тіліндегі неке сөзінің орнында тұр) сол кездегі британдық антропологиядағы «шежіре теориясына» қарсы келу үшін жасалған еді. Оның ойынша, шежіре топтары қоғамның негізін құрамайды. Шежіре топтар арасында болатын неке арқылы алмасу байланыстарының элементі ретінде қарастырылу керек.

Біз 3-тарауда атап өткеніміздей, Леви-Стросс *The Elementary Structures* (Қарапайым құрылымдар) еңбегінде инцестке табу қою мәдениеттің болмысын білдіреді дегенді айтады. Ол табуды неке қағидаларын басқаратын негізбен теңестірді. Осыдан соң ол бүкіл адамзаттың туысқандық жүйелеріндегі байланыстардың анықтамасын береді. Бұған дейін Леви-Стросс «қарапайым» жүйелердің табиғатын талдап, «күрделі» жүйелердегі этнографиялық деректердегі туысқандықтың «қарапайым» принциптерін көрсете алатын жағдайларына сүйенеді. Ғалым қарапайым құрылымдар ретінде оң қағидаларға негізделген (неке белгілі бір туысқандық топ ішінде болуы тиіс, мысалы, кросс-кузиналарға үйлену қажет) құрылымдарды жатқызса, күрделі кешендерге теріс қағидаларға (неке белгілі бір туысқандық топ ішінде болмауы тиіс, мысалы, жақын туыстарға және белгілі бір туысқандарға үйленуге тыйым салынған) сүйенетін құрылымдарды жатқызды. Шындығында, біз «шынайы» кросс-кузиналар жайлы айтып жатырмыз ба, әлде «жіктеу бойынша» кросс-кузинаға жатқызылатындар туралы айтып жатырмыз ба, ол маңызды емес. Өйткені қалай болғанда да, біз қиялымыздағы құрылымдармен жұмыс істеп отырмыз. Дәл сол сияқты адамдар дәл айтылған қағидаларға сай некелесе ме, жоқ па, ол да аса маңызды емес. Строссқа маңызды болған нәрсе – «жүйенің ішіндегі жүйе» еді. Жүйе ішіндегі жүйенің дербес қисынды реті болады. Сонымен бірге жүйелер бір-бірімен математикалық байланыстағыдай ресми тәртіпті байланыста болады. Ол үшін туысқандық жүйеде атқарылатын іс-әрекеттердің өзі аса маңызды болған жоқ. Өйткені, шындығында, ешбір қоғам ешқашан да ол сипаттаған тәртіпке толық сәйкес келмейді. Бірақ оның жолын

8. Структурализм, лингвистикадан антропологияға

ұстанушы британдық ғалымдар мен Британиядан шыққан сыншылар зерттеудегі осы нәрсені ескермеді (Леви-Стросс, 1966; Корн, 1973; Нидам, 1973 еңбектерін салыстырыңыз). Жалпы алғанда, Леви-Стросстың структуралисті адамдардың нақты іс-әрекетімен байланысты болмады. Оның структуралисті абстрактілі мәдениетпен, ойдағы мінсіз күйдегі мәдени белгілермен жұмыс істеуге негізделген болатын. Дегенмен мен мұның Леви-Стросс теориясына қарапайым түрде берген түсіндірмем екенін айта кетуім керек.



8.2-сурет. Леви-Стросстың туыстық жүйелер классификациясы бойынша жіктеуі

Леви-Стросстың туысқандық жүйелерді жіктеуі

Леви-Стросстың шежіре мен некелескен соң, жас отбасының қай туысқандармен бірге тұратынына байланысты берген кестесі (1969а: 216) және әйел алмасу шеңберіне байланысты ұсынған кестесі (1969а: 465) бұл берілген суреттерден біршама өзгеше.

Қарапайым құрылымға тікелей әйел алмасу тән. Яғни қыз алып, қыз берісетін топтар бірдей болады немесе қыз алуға болатын топқа қыз беруге де болады. Оның ең қарапайым мысалы – ер адам нағашы апа-қарындастарының қыздарына (анасының туыстарының қыздарына) үйлене алады немесе ер адам өзінің жиеніне (әкесінің апа-қарындастарының қыздарына) үйленеді. Бұндай жағдайлар көбіне Оңтүстік Америка мен Аустралияда жиі кездеседі. Сонымен бірге қарапайым құрылымға кешіктірілген тікелей әйел алмасу да кіреді. Егер бір рет қыз алысқан отбасылардың балалары тура сол ретпен бір-бірімен қыз алысса, ол кешіктірілген әйел алмасуға жатады. Бірақ өмірде ондай жағдайлардың болуы екіталай.

Клод Леви Стросстың ең негізгі сыншыларының бірі, альянс теориясының маманы Нидам (1962) бұндай үйлену үрдісі бар қоғамдар этнографиялық деректер бойынша өте сирек ұшырасатынын, тіпті мүлдем ұшыраспайтынын айтады. Бұндай деректердің болмауы мәселенің техникалық жағына байланысты болуы мүмкін. Егер осындай ретпен үйлену салты болар болса, ондай қоғамдарда туысқандық байланыстың ретін білдіретін атаудың қажеті болмайды. Керісінше Азияның көп бөлігінде жалпылама әйел алмасу жиі кездеседі. Онда ер адам өзінің нағашы апасының қыздарына үйлене алады. Бұндай жағдайда әр буынға қатысты туысқандық қатынас ретін білу маңызды емес. Өйткені ер адам өзінің ата-анасының үйлену реті бойынша үйленуі мүмкін. Мысалы, мен А тобындағы ер адам болып Ә тобынан әйел алсам, менің ұлым (ол да патрилинейлі шежіре бойынша А тобының адамы болады) да Ә тобынан шыққан қызға (мысалы, оның нағашы жиеніне немесе нағашы жұртына) үйлене алады.

Күрделі құрылымдар Еуропа, Жапония, Африканың біраз бөлігі т.б. елдерге тән. Оларға қарапайым құрылымдарда кездесетін некелесу реті жат.

Мұндай салт бойынша ер адам туысқан болып саналмайтын адаммен некелесе алады. Алайда Солтүстік Америка және батыс Африка елдеріндегі тұрғын халықтарда теріс қағидаға негізделген некелердің көптігі оларды жалпы әйел алмасу ережесімен жүретін халықтар етіп көрсетеді. Мысалы, Буркина Фасодағы самоалықтарда ер адам өзінің патрилинейлі туыстарына, не анасының, не әкесінің анасының, не нағашы әжесінің патрилинейлі туыстарына үйлене алмайды. Бұл сияқты «жартылай күрделі» немесе «Кроу-Омаха» жүйелері (солтүстік америкалық байырғы екі халықтың атауымен аталған) күрделі және қарапайым жүйенің ортасында орналасқан (Эртъені қараңыз, 1981: 73-136).

Леви-Стросстың туысқандық туралы жазылған еңбегі 1950–1960 жылдары британдық антропологияға аса зор ықпал етті. Лич, Нидам және т.б. зерттеушілер альянсқа негізделген белгілі бір туысқандық жүйелерді зерттеуде осы әдісті қолданды. Британдық структуралистер Леви-Стросс пен оның идеяларына қарсы болды. Өйткені оны әмбебап белгілерді абстрактілі түрде іздейді деді. Ал құрылымды-функционалистер альянсқа қарағанда шежіре жүргізу дәстүріне басымдық берді (мысалы, Бернард пен Гудты қараңыз, 1984: 67-78, 95-104). Британияда және Солтүстік Америкада Леви-Стросстың туысқандық жүйенің ойша әмбебап түріне ерекше назар аударуын қабылдағанмен де, оның теориясының эмпирикалық негізі көп пікірталастарға себеп болды (мысалы, Хиат, 1968; Леви-Стросс, 1968 еңбектерін салыстырыңыз).

Аспаздық үшбұрышы

Леви-Стросстың адам ойындағы әмбебап құрылым түсінігі бойынша талдаған ең көрнекті мысалы осы тараушада қаралады. Ол – Якобсонның «дауысты дыбыстар үшбұрышы» мен «дауыссыз дыбыстар үшбұрышы» түсінігіне негізделген «аспаздық үшбұрышы». Ол осы тақырып идеясын бірінші рет 1965 жылғы

мақаласында жариялады. Кейін ол туралы басқа да басылымдарда жариялап отырды. Мысалы, *Mythologiques* (Мифологикустың) еңбегінің қорытынды бөлімінде жазған (Леви-Стросс, 1978ә [1968]: 471-95).

Леви-Стросстың ойынша, *n*, *m*, *k* дауыссыз дыбыстары арасындағы байланыспен *ю*, *и*, *а* дауысты дыбыстары арасындағы байланыс олардың жоғары дауыспен және қандай қарқынмен айтылғанына байланысты анықталатын болса, тағамдар арасындағы байланыстарды да солай зерттеуге болады. Тағамның қалай қолданылуы және тамақтың пісірілу әдісі сол мәдениеттің қаншалықты өзгеріске түскенін және ол мәдениетке басқа мәдениеттердің қаншалықты кіріктірілгенін көрсете алады. Келтірілген дәлелдер ойға қонымсыз, бірақ өзінше қызықты. «Бастапқы күйінде» екі ось әдеттегі/өзгертілген және табиғат/мәдениет деп бөлінген және шикінің пісірілгеннен, ал пісірілгенді шірігеннен бөліп көрсетеді (8.3-суретті қараңыз). «Дамытылған түрінде» сондай осьтер қуырылғанды қақталғаннан, қақталғаннан қайнатып пісірілген тағамды ажыратып тұр. Тамақты пісіру жолдарына қарайтын болсақ, қуырылған мен қақталған табиғи процестерге жатады, ал қайнатып пісірілген мәдени процеске жатады. Өйткені оған су мен ыдыс қажет. Ал соңғы пісірген өнімге келетін болсақ, қуыру мен суға қайнатып пісіру табиғи (қайнату шіруге ұқсас процесс), ал қақтау мәдени процесс (шикі немесе шіріген емес, пісірілгендіктен).

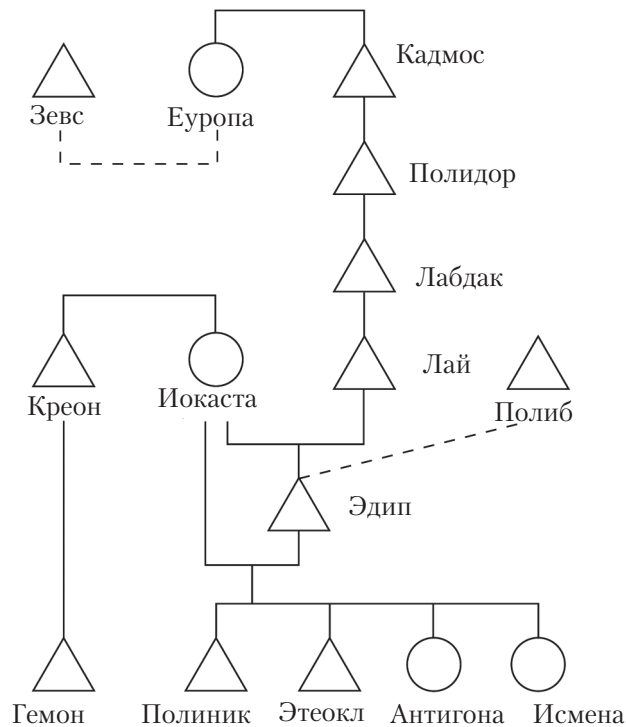
Етті қайнату және қуыруды салыстырсақ, қайнатуда сұйықтық көбірек сақталады (сол себепті ол да табиғиға жатқызылады). Қуыру болса еттің біраз бөлігін бүлдіреді (иерархиялық қоғамда осыны жоғары статуспен байланыстыруға болады. Ауқатты адамдарды салыстырмалы түрде ысырапшыл деуге болады). Аспаздық үшбұрышы құрылымдық антропологиядағы ең белгілі мысал болғанмен, Леви-Стросстың эгалитарлық пен иерархияны жалпылауға деген талпынысы тек қана түсініспеушілік пен қисынсыздыққа алып келді (Личті қараңыз, 1970: 28-34).

Лич (1976ә: 55-9) бірде салт-дәстүр мен түс рәмізін осындай жолмен талдап шықты. Бірақ оның ойы мен Леви-Стросстың ойы арасында үлкен айырмашылық бар. Леви-Стросстың дәлелі әмбебап болуды көздесе, Личтің дәлелі салыстырмалы және мәдени ерекшелікке негізделген. Мысалы, Үндістанда қалыңдық тойға түрлі түсті сари кесе, жесір әйел ақ сари киеді. Батыста қалыңдық тойға ақ түсті киім кесе, жесір әйел қара түсті киім киеді. Екі мәдениеттегі ереже екі түрлі. Бірақ екеуінде де түске қатысты ереже тұр. Оның үстіне біз Еуропада жалпы ақ түс неке мен өмірді білдіреді, ал қара қайғыны білдіреді деп айта алмаймыз. Кейбір шіркеулерде дін қызметкері ақ түсті немесе түрлі түсті сәндеуіштерді ғұрыптар кезінде кесе, қара түсті безендіргіштерді ғұрып-жоралғылар болмайтын кезде тағады. Ал кейбір шіркеулерде дін қызметкері ғұрыптарды орындау кезінде қара түсті киім кесе, басқа кездері түрлі түсті киім киеді. Осы сынды жағдайларда ақ пен қара түстің таңдалуы тек мәдениетке ғана байланысты емес. Ол, сонымен бірге, мәдениетке қатысты атқарылатын ерекше іс-әрекеттерге де байланысты.

Британдық структурализм мен Леви-Стросс структурализінің бір-бірінен өзгешеленетін тұсы осы. Британдық структурализм әлеуметтік және рәміздік құры-

8. Структурализм, лингвистикадан антропологияға

Осыдан кейін Кадмос басқа да ерліктер жасайды, құдай әйелге үйленеді, одан бес бала көреді. Балаларының ішіндегі Полидор есімді ұлы Тебестің патшасы болады. Полидордан Лабдак деген ұл туады. Лабдак Полидордың орнына отырады. Лабдактан Лай туады. Лай Иокастаға үйленеді. Көріпкел Лайға ұлды болатынын және өзі сол ұлының қолынан қаза табатынын айтады. Сондықтан Эдип (оның ұлы) дүниеге келгенде, Лай оны жалаңаш күйінде төбенің басына аяғынан байлап қояды. Баланы бақташы тауып алып, Коринф патшасы Полибке береді. Полиб оны асырап жеткізеді. Кейінірек Эдип көріпкелден өз әкесін өлтіретінін біліп, ешқашан Коринфке қайтып оралмауға бекінеді. Сөйтіп, Тебеске жол тартады. Тебеске барар жолда Лайға (туған әкесі) кезігеді. Екеуі сөзге келісіп, Эдип оны өлтіріп тастайды. Қайта жолына түскен оның алдынан Сфинкс шығады. Сфинкс жолаушыларға жұмбақ жасыратын, егер жолаушы жұмбағын шеше алмаса, өлтіруші еді. Оның жасырған жұмбағын осы уақытқа дейін жолай өткен жолаушының ешқайсысы шеше алмаған екен. Жұмбақ мынадай еді: «Бір дауыста сөйлейді, басында төрт аяқты болады, кейін екі аяқты, содан үш аяқты болады. Ол не?». Эдип жұмбақтың шешімінің адам екенін табады (Адам сәби шағында «төрт аяқтап», есейгенде екі аяқпен, жасы келгенде таяқ ұстап жүреді).



8.4-сурет. Эдип туралы мифтегі кейіпкерлердің туыстық байланыстары

Жұмбақтың жауабын тапқан Эдип шарт бойынша Сфинксті өлтіреді (мифтің кей нұсқаларында Сфинкс өзін-өзі өлтіреді).

Сфинксті өлтіргені үшін Тебестің халқы Эдипке сый ретінде елінің жесір патшайымын әйелдікке береді. Шындығында, ол оның өз анасы еді. Эдип сөзінің аудармасы «аяғы іскен» деген мағынаны береді. Сондықтан да Иокаста Эдиптің өзінің ержеткен ұлы екенін түсінеді (Эдипті туған кезде әкесі аяғынан байлап қойған еді). Өз ұлымен инцест жасағанын түсінген Иокаста өзіне-өзі қол жұмсайды. Осыдан соң Эдип өзін-өзі соқыр етеді. Ол өмірден баз кешіп, кетіп қалады. Тебеске оның орнына Иокастаның ағасы Креон билікке келеді. Иокаста мен Эдиптен төрт бала дүниеге келген еді: Полиник, Этеокл, Антигона және Исмена. Антигона мен Исмена әкесімен бірге кетеді. Әкесі өмірден өткен соң, олар Тебеске қайта оралады. Сол кезде олар екі ағасының бір-біріне қарсы күресіп жатқанын біледі. Этеокл таққа отырып, өз билігін қорғап жатқан болса, Полиник қаланың сыртында шабуылдап жатыр екен. Нәтижесінде, екі ағалы-інілі де көз жұмады. Ал таққа Иоланданың ағасы Креон келеді. Антигона ағасы Полиникті ерекше жақсы көретін. Оны Этеокл өлтірген еді. Тақта отырған Креон Полиникті жерлеуге тыйым салады. Өйткені ол Этеоклдің тағын тартып алғысы келген сатқын болып есептелетін.

8.2-кесте. Леви-Стросстың Эдип мифін талдауы

I	II	III	IV
Кадмос Зевс ұрлап кеткен Еуропаны іздеуге шығады.		Кадмос айдаһарды өлтіреді	Лабдак = «ақсақ» Лай = «солақай»
	Спаргойлар бірін-бірі өлтіреді Эдип Лайды өлтіреді.	Эдип Сфинксті өлтіреді.	Эдип = «аяғы іскен»
Эдип Иокастаға табуға қарамастан үйленіп алады.	Этеокл Полиникті өлтіреді		
Антигона Полиникті табуға қарамастан жерлейді.			

Этеокл үлкен сән-салтанатпен жерленеді де, ал Полиник жерлеусіз қалады. Алайда Антигона жасырын түрде оны жерлейді (осы әрекеті үшін Креон Антигонаны тірідей жерлейді. Алдымен Креон Антигонаны үңгірге қамайды. Оны ерекше жақсы көретін жиені Гемон мен оның анасы да суицидке барады. Оқиға осылай жалғаса береді).

Леви-Стросс (1963 [1955]: 214) Эдип мифіндегі күрделі сюжетті қарапайым диаграммамен беруге тырысып көрген. Оны 8.2-кестеден көре аласыз. 1-қатарда табу ережелері бұзылған, соның ішінде инцест пен жерлеуге қойылған табуды бұзған жағдайларды келтіреді. Леви-Стросс оны өзі «туысқандықты асыра бағалау» деген сөзбен атайды. 2-қатарда да «туысқандықты асыра бағалауды» көрсетеді. Бірақ бұл жерде «керісінше» көрсетілген. Бұл қатарда бауыр өлтіру мен әке өлтіруге қатысты табудың мысалы берілген. 3-қатарда адамның құбыжықтарды өлтіру мысалдарын көрсетеді. Еркек айдаһарды өлтірген соң, жер бетіне жерден «өнген» адамдар дүниеге келеді. Сфинкс болса ұрғашы құбыжық еді. Ол адамдардың өмір сүргеніне қарсы. Леви-Стросстың сөзімен айтатын болсақ, бұл қатар – «адамның негізгі шығу тегін жоққа шығаратын» (басқаша айтқанда, жергілікті қарабайыр адамдардың жерден өнетінін жоққа шығару) қатар. 4-қатар мифтегі кейіпкерлердің кейбірінің есімдерін қарастырады. Барлық мағыналар адамның тік жүруіне немесе тік тұруына қатысы болуы мүмкін қиындықтармен байланысты. Бұл осы тектес есімдерге ие адамдардың әлі де жермен байланысты екенін көрсетеді. Спартойлар адамның көмегінсіз дүниеге келді. Ал Эдип болса, туа сала шешіндіріліп, жерге байланды.

Сол себепті оның аяғы ісіп кеткен. Сонымен бірге ол жерден толығымен ажыратылмаған әйелден дүниеге келген. Сондықтан да Леви-Стросстың ойынша, бұл қатар – «қарабайыр адамның шығу тегінің табандылығын» көрсететін қатар. Басқаша айтқанда, 4-қатар 3-қатардың қарама-қарсы мәнінде. Сол секілді 1-қатар да 2-қатармен байланыста орналастырылған.

Бұл жердегі басты нәрсе – мифтердің «мифема» (фонема сияқты) деп аталатын элементтерден тұруында. Миф жасаушылар осы мифемаларды бейсаналы түрде бірге араластыра қолданып, мифтерді құрастырып шығады. Мифтер жай ғана әңгіме айту емес. Мифтер кейде белгілі бір мәдениетке тән, не тарихи-мәдени аймақтарға тән, не әмбебап рәміздік шындықты айтады. Тура осы мифемалар басқа да мифтерден табылуы мүмкін. Ол мифемалар басқа мәдениеттерге де ауысуы мүмкін. Ол мифтің қай-қайсысын да синхронды (бұл жағдайда қатарлар арқылы қарастыру, яғни бір қатардың екінші қатармен байланысын түсіну) не диахронды (бұл жағдайда жоғарыдан төменге қарай, бір қатарды бір уақытта қарастыру немесе барлық қатарды бір уақытта қарастыру) ретпен оқуға болады. Леви-Стросс өзі мифтерді талдаған кезде осындай кестені сол мифті талдау үшін ғана қолданған. Алайда сол талдаудан алған нәтижелерді мәдениеттің басқа жақтарын түсінуге де қолдануға болады. Шынымен де осы талдау әдісі түс пен түс жалғастығын талдауда аса пайдалы болды (мысалы, Купер, 1979ә).

Структурализм және антропологияның ұлттық мектептері

Леви-Стросстың парадигмалық құрылымдық және әмбебаптық көзқарастары құрылымдық антропологияға зор ықпал етті. Көп ғалымдар оның физикалық бірлігін (*аудармашыдан* – ойдағы идеалды әмбебап түр) мойындамайды, оның орнына аймақтық немесе мәдени ерекшелікке ие бірліктермен жұмыс істеуді дұрыс санайды.

Голландиялық структурализм тіл, мәдениет және қоғамды зерттеуден туындады. Голландтық академиктер мен мемлекеттік қызметтегілер XX ғасырдың бас кезінде голландтық шығыс үнділерді (қазіргі Индонезия) зерттеу нәтижесінде голландтық структурализмді қалыптастырды. Структурализмнің бұл түрі 4-тарауда қарастырылды. Онда ерекше мәдениеттер мен аймақтарға көңіл бөлінеді (мысалы, Йосселин де Йонг, 1977 [1935]). Йосселин де Йонг және ертеректегі басқа да структуралистер өздерінің идеяларын Леви-Стросстан тәуелсіз түрде дамытты. Тіпті кейбір сұрақтарда оның алдын орап кетті, әсіресе туысқандықты зерттеу мәселелерінде. Кейінгі голландтық структуралистер Леви-Стросстың әдістерін қолданды. Олар аймақтық зерттеулер жүргізуде Леви-Стросстың мифология мен рәміздерді зерттеу әдісіне жүгінді. Аймақтарды осындай жолмен зерттеу антропологияда, әсіресе Лейденде, бірнеше онжылдықтар бойы негізгі зерттеу әдісі болып тұрды.

Леви-Стросс Леви-Брюль сияқты «қарапайым» құрылым мен «күрделі» құрылым, «салқын» қоғамдар мен «ыстық» қоғамдар, «нақты» ойлау жүйесіне ие және «абстрактілі» ойлауға дағдыланған қоғамдарға бөліп қарастыруды басты назарға алғанмен де, негізгі зерттеу әдісі жалпыдан жалқыға ауысуға негізделген еді.

Британдық структуралистер басқаша жұмыс істеді. Сол себепті де Леви-Стросстың ықпалымен структурализмге келген британдықтардың өздері де Леви-Стросстың көзқарастарымен түбегейлі келіспейтін еді. Мысалға, Личті, Родни Нидамды (мысалы, 1962) айтуға болады. Нидам Леви-Стросстың туысқандық туралы көзқарасын қатты сынға алған. 1970–1980 жылдары Оксфорд университетінің әлеуметтік антропология бойынша профессоры Нидам тіл, дін, рәміздік жіктеу, сезім және антропологиялық философия жөнінде үлкен еңбектер жазып шықты. Өкінішке қарай, Леви-Стросспен сөзге келіспей қалғаннан кейін туысқандықтан басқа тақырыпта жазылған еңбектерінде Леви-Стросстың жұмыстарына сілтеме бермеген. Нидамның еңбектерінің кейбірінен осы күнге дейінгі құрылымдық теорияны көруге болады (мысалы, Нидам, 1979). Ал кейбірінде ол құрылымдық талдаудан алыс кетіп, Нидамның антропологиясына ғана тән интерпретивизмнің эмоционалды мәнерінде жазуды дұрыс санаған (мысалы, 1981).

Басқа елдерде де 1950–1970 жылдары структурализм әртүрлі жолдармен дамыды. Бірақ голландтық және британдық структурализм аймақтық және мәдени

ерекшеліктерді зерттеу бойынша алдыңғы қатарлы мектептер болды. Белгиядағы антропология Нидерландыдағы антропология секілді дамыды. Белгиялық структуралист ғалым Люк де Ёш аймақтық құрылымдық зерттеу әдістемелігін Орталық Африкадағы (мысалы, де Ёш, 1982 [1972]) және жалпы Африкадағы (де Ёш, 1985) саяси процестерді, туысқандықтағы өзгерістерді, миф, құрбандық шалуды зерттеуде қолданды. Ёш пен Леви-Стросстың екеуінің де еңбектерін ағылшын тіліне аударған британдық аудармашы Рой Уиллис те Орталық Африканы зерттеуі бойынша осы секілді еңбек (Уиллисті қараңыз, 1981) жазып шықты. Ол Африка қоғамдарындағы жануарлар рәмізіне байланысты жалпы құрылымдық негіздің (бірақ мәдени өзгешеліктерді ескере отырып) қағидатын жасап берді. Бұл қағиданы Африкадан тыс өңірлерге де қолдана беруге болады (Уиллис, 1974). Біз 6-тарауда атап көрсеткеніміздей, Эдмунд Лич пен Маршалл Салинс де әлеуметтік өзгерістерді зерттеуде құрылымдық зерттеу әдістерін қолданған. Ол ғалымдар Леви-Стросстың структурализмінің тарихында маңызды орын алады. Олардың еңбегінің нәтижесінде әлеуметтік өзгеріс теориялары қалыптасты. Ал ол өз кезегінде 1950–1980 жылдар аралығында процессуалистік және марксистік антропологияның дамуына әкелді.

Ал осы уақытта Францияда Мосстың шәкірті, кезінде Оксфордта Эванс-Причардпен әріптес болған Луи Дюмон Үндістандағы әлеуметтік иерархияның аймақтық-құрылымдық түсіндірмесін жасап шықты. Оның ұсынған түсіндірмесі бірегей де, сәтті болып шықты (әсіресе Дюмонның 1980 [1976] жылы жазылған еңбегін қараңыз). Оның еңбегін қолдаушылар да, сынаушылар да болды. Үндістан субконтинентін зерттеумен айналыстатын барлық елдерде оның еңбегі белгілі еді. Ал АҚШ-та этноғылымдар мен когнитивті антропология адамзатқа тән әмбебап белгілерге, лингвистикалық үлгілерге, мәдени ерекшеліктерге тән семантикалық құрылымдарға қызығушылық себебінен дамыды.

Осының ішіндегі мәдени ерекшеліктерге ие семантикалық құрылымдар басқа елдердегі «структурализмге» ұқсас келеді. Леви-Стросс өзі Американы ылғи да мақтайтын болған. Ол өз теориясының дамуына Американың көп пайда тигізгенін айтады. Аустралия мен Оңтүстік Америкада да ішкі структуралистер қарапайым халықты зерттеуде құрылымдық әдістерді қолданды. Осының нәтижесінде жергілікті антропологтар арасында құрылымдық көзқарас қалыптасты.

Францияның басқа ғалымдары зерттеудің басқа түрлерін дамытты. Олардың кейбіреуі құрылымдық көзқарасты басшылыққа алса, енді бірі бұл көзқарасты елеусіз қалдырды. Оның үстіне, Франциядағы структурализмнің дамуы «жеке» топтармен байланысты болды және университеттік факультеттерге қатыссыз дамыды. Ол топтар әртүрлі этнографиялық және теориялық кішігірім мектептердің пайда болуына үлес қосты. Леви-Стросс пен Дюмон ең ықпалды тұлғалар еді. Бірақ дәл сол секілді марксизмнің өкілдері Морис Годелье мен Клод Мейясу да беделсіз емес еді.

Қорытынды

Структурализм мазмұннан гөрі пішінге көбірек мән береді. Екінші жағынан, ол пішінсіз мазмұнның болуы мүмкін екенін жоққа шығарады. Тілдегі құрылымдардың (мысалы, фонетикалық, морфологиялық, синтаксистік) қай-қайсысының болмасын баламасын мәдениеттің кез келген бөлігінен табуға болады (мысалы, туысқандық, аспаздық, мифология). Осыған байланысты структурализм Соссюрдің лингвистикасы мен Прага мектебінен Леви-Стросстың және оның жолын ұстанушылардың антропологиясына айналып кетті.

Леви-Стросстың структурализмге қосқан үлесі көп болғанмен де, жалпы құрылымдық антропология күрделі кешенді дәстүрлерден тұратынын естен шығармау керек. Теориялық көзқарастар қай кезде де ұлттық мүдделердің қызығушылығына сай құрылып отырған. Алайда тек ұлттық мүдделермен шектеліп қалған теориялар ешқашан да жақсы (жаман идеяларға ғана себеп болады) идеялардың туындауына әкелмейді. Ал структурализмнің тарихынан біз оның халықаралық және пәнаралық құбылыс болғанын білеміз.

Қосымша әдебиеттер

Куллердің *Saussure (Соссюр, 1976)* атты кітабы және Личтің *Lévi-Strauss (Леви-Стросс, 1970)* кітабы Соссюр мен Личтің еңбектеріне жақсы кіріспе бола алады. Алайда Соссюрдің негізгі идеяларын ең жақсы таныстыра алатын - оның өз еңбегі *Course (Курс, Соссюр, 1974 [1916])*.

Якобсонның таңдаулы еңбектерінің жинағынан тұратын екі томдығы (1962, 1971) Якобсонның Леви-Стросс идеяларына қалай әсер еткені туралы біраз деректер бере алады. Штейнердің *The Prague School (Прага мектебінде, 1982)* де пайдалы мәліметтер берілген.

Леви-Стросстың өмір жолын баяндайтын бірнеше еңбек бар. Олардың ішінде Бун (1973), Бэдкок (1975), Спербер (1985 [1982]: 64-93) және Хенаффтың (1998 [1991]) кітаптарын атауға болады. Сонымен бірге *Conversations with Claude Lévi-Strauss (Клод Леви-Стросспен сұхбат, Леви-Стросс пен Эрибон, 1991 [1988])*, Лапойнте мен Лапойнтенің библиографиясын (1977) және Поиллон мен Маранданың (1970) Леви-Стросстың құрметіне жазылған мақалалар жинағынан тұратын екі томдықты да қараңыз. Әлеуметтік антропология қауымдастығы ұйымдастырған конференцияның жинағы ретінде басылып шыққан *The Structural Study of Myth and Totemism (Миф пен тотемизмнің құрылымдық талдауы, Лич, 1967)* да қызықты еңбектер қатарына жатады. Ол жинаққа Леви-Стросстың Асдиуал (солтүстік батыс жағалауында төрт нұсқада белгілі болған кең танымал миф. Боас өзі оны қағазға түсіріп алған) әңгімесіне берген белгілі талдауы және Леви-Стросстың еңбектеріне айтылған сын-пікірлер кірген.

Антропологиядағы структурализмге кіріспе ретінде әдетте Личтің *Culture and Communication (Мәдениет және коммуникация, 1979ә)* еңбегі көп қаралады. Структурализмді тереңірек түсінгіңіз келсе, де Джордж пен де Джордждың *The Structuralists: From Mauss to Lévi-Strauss (Структуралистер: Мосстан Леви-Строссқа дейін, 1972)* еңбегіндегі негізгі мақалаларды қарап шығыңыз. Структурализмге қатысты постструктуралистік және интерпретивистік сыни тұрғыдағы пікірлерді білгіңіз келсе, 9-10 тарауларды қараңыз.

9. ПОСТСТРУКТУРАЛИСТЕР, ФЕМИНИСТЕР ЖӘНЕ (БАСҚА) ЖАҢАША ОЙЛАУШЫЛАР

Осы бөлімде сөз болатын постструктуралистер, феминистер және мавериктерге ортақ нәрсе – олардың функционализм мен структурализмге тән ресми идеялардан тар ауқымды тақырыптарды зерттеуге икемделгендігі. Сонымен бірге олар мәдениет пен әлеуметтік іс-әрекет арасындағы қатынастың күрделі түсініктерімен жұмыс істейді. Билікті зерттеуге деген қызығушылықтың артқанын көрсететін еңбектер туралы да осы тарауда сөз болады.

Постструктурализм антропологияда елеулі орын алады. Бір жағынан бұл – структурализмді сынаудан туындаған, бірақ структуралистік терминдерді қолданатын бағыт. Леви-Стросс пен басқа да маңызды структуралистік ғалымдарды сынға алған, әлеуметтік антропологиядан тыс зерттеулер жүргізетіндер – осы постструктуралистер. Екінші жағынан, постструктуралистер іс-әрекетке түсіндірме беру, билікті талдау және зерттеушіні дискурстың жасаушысы ретінде деконструкциялау жолдарын көрсетіп берді. Осыған байланысты постструктуралистер транзакционалистер, марксистер, феминистер және постмодернистер айналысатын сұрақтарды зерттейді. Тар ауқымда қарайтын болсақ, постструктурализмді постмодернизмнің түрі деуге болады. Өйткені структурализм антропологиядағы кейінгі «модернизмнің» бірінші түріне жатады (10-тарауды қараңыз).

Феминизмнің үлкен теориялардан өзгешелігі – ер адам мен әйел адамның рөлі және гендерлік рәмізділік сияқты кішігірім сұрақтармен айналысады. Бірақ соңғы жиырма жылдың ішінде кішігірім сұрақтар ауқымынан жеке бір гендерлік теориялық парадигмаға және антропологиялық деңгейге дейін көтерілді: ол алғашқы әйел мен әйел адамның бағынышты рөлі туралы мәселелер деңгейінен күрделірек мәселелерге ауысты. Оның ішінде билік қатынастарына байланысты пікірлер, рәміздік ассоциациялар, рефлексстік дискурс, этнографтың гендері және соған сәйкесінше оның антропологиялық далалық зерттеулерде алатын орны сияқты жалпы қоғамдық мәселелермен айналысатын болды. Сол себепті де оның постмодернистік сұрақтарға жақын тұстары көп. Алайда барлық феминистер өздерін постмодернистік деп атамайды, ал барлық постмодернистер өздерін феминистік демейді.

Көп жағдайда антропологияны бір-бірімен бәсекелес парадигмалар мен әртүрлі мектептердің үлкен идеяларының жиынтығы деп ойлау ыңғайлы. Көпшілік осылай санағанмен, антропологияда басқаша ойлайтын мавериктердің де бар екенін айту керек.

Бұл, әсіресе структуралистік парадигмаға тән. Өйткені структуралистік

бағыттағы ойшылдар құрылым мен іс-әрекетті біріктіруге тырысты. Мысалы, Виктор Тёрнер мен Эдмунд Лич «эклэктик мавериктер» (6-тарау) қатарында. Сол сияқты Родни Нидам (8-тарау), Дэвид Шнайдер және Эрнест Геллнерді (10-тарау) де мавериктер қатарына қосуға болады. Мен үшін Грегори Бейтсон мен Мэри Дуглас – осы тізімнің басында тұратын тұлғалар. Екеуіне ортақ нәрсе – олар мәдениеттегі әлеуметтік іс-әрекеттерді түсіндіруде құрылымдық (динамикалық) үлгілерді қолданады. Екеуі постструктуралистік және феминистік бағытта жұмыс істеді.

Постструктурализм және антропология

Постструктурализм де структурализм сияқты француз мектептерінің көзқарасы. Бірақ оның ауқымы структурализмнің шегінен шығып кетеді. Постструктуралисттердің көбі структурализмнің негіздеріне сүйенеді, бірақ екі көзқарастың айырмашылығын нақты көрсететін белгілер анықталмаған. Менің ойымша, постструктурализмнің ерекше белгісі – оның структуралистік оймен нақты бөлінген объект пен субъект арасындағы айырмашылықты мойындамауында. Әсіресе, Клод Леви-Стросстың еңбегінде объект пен субъект арасындағы айырмашылыққа ерекше мән беріледі.

Постструктурализмнің негізгі идеялары Жак Дерриданың Соссюр мен Леви-Стросстың еңбектеріне сыни көзқараста жазған (және осы авторлардың көзқарастарын деконструкциялаған) еңбегімен байланыстырылады (мысалы, Дерриданы қараңыз, 1976 [1967]). Постструктуралистер қатарына марксизм туралы жазған Луи Альтюссер, психоаналитик Жак Лакан, социолог-антрополог Пьер Бурдьёні атап көрсетуге болады. Осы тізімге кіргізуге болатын тағы бір тарихшы-философ – Мишель Фуко. Ол – соңғы жиырма жылдан астам уақыттан бері әлеуметтік антропологияға Бурдьё сияқты көп ықпал жасағандардың бірі.

Деррида, Альтюссер және Лакан

Деррида, Альтюссер және Лакандардың антропологияға қосқан үлесі Бурдьё мен Фукоға қарағанда әлдеқайда аз болғанмен, бұлар – өз зерттеу тақырыптары бойынша көрнекті ғалымдар. Антропологиядағы олардың ықпалы феминизм мен кейінгі марксизм теориясы ауқымында.

Деррида (мысалы, 1976 [1967]; 1978 [1967]) структурализмдегі мәтінді талдауда бүкіл мәтінді бір бүтін қарастыру тәсілінің қате екенін айтады. Оның ойынша, кез келген мәтінде қайшылықтар болады. Соссюрдің «өзгешелік» (постсоссюрлік структуралистердің ерекше белгі не бинарлы қайшылық мағынасын білдіруге қолданған термині) деп аталатын түсінігі күрделі концептке айналып кетеді. Онда мәтіндегі мағына әрі «өзгеше» (*différence*, «өзгешелік» арқылы), әрі «кешіктірілген» (*différance* арқылы, бұл Дерриданың осы құбылысты анықтау үшін ойлап шығарған неологизмі) нұсқада қабылданады.

Француз тіліндегі *différer* («өзгеше болу» немесе «кейінге шегерілу») сөзінің екі түрлі мағынада болуына байланысты Деррида екі нәрсеге сын-пікір айтады. Біріншісі – кез келген мағынаның синхронды талдануына байланысты сын-пікір, екіншісі – Соссюрдің жазуға қарағанда айтылатын сөзге көбірек басымдық беруіне байланысты. Дерриданың структурализмнен өзгешеленетін тағы бір тұсы – оның Батысқа тән барлық нәрселерді жалпылауға деген әуестіктің орнына әмбебап түсініктерді тапқысы келетінінде. Мәтін тек қана басқа мәтінге сілтеме береді. Мәтін одан басқа еш нәрсе де емес. «Интермәтін» түсінігі немесе мәтіндер арасындағы байланыс түсінігі антропологияда кейінірек қолданысқа енді. Әсіресе Клиффорд пен Маркустың редакторлығымен жазылған *Writing Culture* (Мәдениет туралы жазу, 1986) жинағында осы нәрсені байқауға болады. Бұл жайлы келесі бөлімде бір тарауда толығырақ баяндаймыз. Дерриданың әдісі бойынша мәтінді деконструкциялау феминистік антропологияға да ықпал етті. Феминистер бұл әдісті ер адам мен әйел адам туралы түсініктердегі мәдени өзгешелікті түсіну үшін қолданды.

Алайда феминизм мен феминистік антропологияға тікелей ықпал еткен – Лаканның еңбектері (1977[1966]). Оның жұмысы бірегейлікті айқындаудағы тілдің маңызын, ер адам мен әйел адамның, ана мен бала туралы түсініктердің жыныстық бірегейлікті қалыптастырудағы маңызын, тағы да басқа тақырыптарды қамтиды. Оның белгілі екі түсінігі феминистік ортадағы ғалымдарды рухтандырды, дегенмен олардың тарапынан алаңдаушылық тудырды: бірінші, «әйел адам жоқ» (яғни нақты бір әйел болмысы деген нәрсе жоқ) деген түсінігі, екіншісі, «әйел адам бүтін емес» (әйел адамда ер адамдікіндей жыныс мүшенің жоқ болуына байланысты ер адамның қатарына жатқызылмайды және әйел адамның әлеуметтік статусына байланысты) деген түсінігі.

Альтюссердің жазбалары, әсіресе оның *Reading 'Capital'* («Капиталды» оқу) (Альтюссер мен Балибар, 1970 [1968]) кітабы структурализм мен марксизмнің араластығын көрсетеді. Ол Маркстің кітаптарының «беткі жағын» оқу мен оларды «симптомды оқудың» айырмашылығы туралы жазады. Оның ойынша, Маркстің кітаптарын «симптомды оқығанда» кітаптағы Маркстің айтқысы келген ойын тереңірек және дұрыс түсінуге болады. Альтюссердің пікірінше, симптомдық оқу арқылы біз өнім өндіру түрлерінің табиғатын жақсырақ түсіне аламыз. Еркіндікке жол ашатын бұл идея марксизм үшін өте маңызды болды. Өйткені бұл антропологтарға Маркстің сөздерін сан түрлі етіп түрлендіруге мүмкіндік берді. Бірақ сонымен қоса, оның сөздерін түрлендіру арқылы өздерінің марксистік ойға адал екенін көрсететінін айтты. Альтюссер *For Mark* (Маркқа бағышталады, 1969 [1965]) кітабында өнім өндіру түрлерінің ұрпақтан-ұрпаққа берілуін қамтамасыз ететін дискурс пен биліктің тәсілдерін қарастырады. Оның осы әдісі антропологтарға туысқандық, гендер және өндіріс арасындағы қатынастарды талдауда пайдалы болды (мысалы, Мейясуды қараңыз, 1972; 1981 [1975]). Альтюссер постструктуралистік көзқарастан гөрі структуралистік көзқарастарға жақын болғанмен, біршама марксистік антропологтарды марксистік мәтіндерге қарсы келуге итермеледі. Сонымен бірге антропологтардың Леви-Стросстың айқын көрінбейтін құрылымдық марксизмінен алшақтауына да себеп болды (6-тарауды қараңыз).

Бурдьёнің тәжірибе теориясы

Пьер Бурдьё – Франция колледжінің социология профессоры. Еңбек жолының бастапқы кезеңінде әскери міндетінің бір бөлігі ретінде Алжирде сабақ береді (Деррида мен Альтюссердің туған жері, қызық кездейсоқтық). Осыдан соң Кабилдегі бербер халқы арасында этнографиялық зерттеулер жүргізеді. Берберлер осы елдің солтүстіктегі таулы өлкесін мекендейді. Ол ұзақ уақыт бойы бір-бірінен өзгеше екі нәрсеге қызығушылық танытты: француз қоғамындағы білім және әлеуметтік кластар және кабил қоғамындағы туысқандық пен отбасының ұйымдастырылуы. Ол кейбір еңбектерінде, әсіресе бірінші бағытта жазылғандары, мемлекеттік шенеуніктердің мансапты өз мүдделеріне қолданатындығын қатты сынға алады. Ол негізі антропологтар арасында «тәжірибе» теориясымен танымал. Ол осы теориясын Кабилдегі патрилинейлі параллельді кузиналармен некелесуде, ғұрыптарды және маусымдық шеңберлерді талдауда қолданады. Әртүрлі мәселелерді зерттеу нысаны етіп алуы оның өз қоғамына қатысты социолог ретінде, ал бөтен қоғамдарға қатысты антрополог ретінде зерттеу жүргізуін көрсетсе керек (Рид-Донахэй, 1995).

Тәжірибе теориясы бойынша жазылған негізгі еңбектер – *Outline of a Theory of Practice* (Тәжірибе теориясына кіріспе, Бурдьё, 1977[1972]) мен *The Logic of Practice* (Тәжірибе логикасы, Бурдьё, 1990[1980]). Екеуінде де бірдей дәлелдер келтірілген. Тәжірибе теориясында объективті түсінік деген нәрсе жоқ. Яғни объективті түсінік деген – әрекет етушінің түсінігі. Соссюр мен Леви-Стросске дейінгі аралықтағы структуралистер үлгі деңгейінде талдау жүргізеді, ал Бурдьё болса, іс-әрекет деңгейінде талдау жүргізуге шақырады. Жүйе/оқиға, қағида/импровизация, синхронды/диахронды, *лангуэ/пароль* сияқты жіктеулердің орнына *хабитус* (латын тіліндегі тіршілік ету ортасы, тіршілік ету жағдайы, әсіресе ағзаға қатысты дегенді білдіреді) деп аталатын жаңа тәртіпті қолдану керек дейді. Бурдьёнің түсінігінше, осындай жолмен талдау антропологтарға биліктің, рәмізділіктің, Мосстың «сыйлық» теориясын және тағы басқаларды жақсырақ түсінуіне көмектесер еді.

Бурдьё, әсіресе құрылымның өзгеріссіз, статикалық күйіне ерекше қарсылық білдіреді. Хабитус теориясындағы ең маңызды нәрсе объективті мен субъективтінің және ұжымдық пен жекенің арасында орналасқан. Ол мәдениетке сүйеніп жасалған, бірақ жеке адамның санасында орналасады. Хабитус дегеніміз – мәдени білікті іс-әрекет етушілердің әлеуметтік іс-әрекеттерінің құрылымы секілді. Ол Ноам Хомскийдің (1965: 3-9) лингвистикалық «біліктілік» түсінігіне ұқсас. Онда өзінің ана тілінде сөйлеушілердің ойында сөйлеу кезінде сөйлеудің қалай атқарылатыны туралы интуитивті үлгі болады. Хабитус әлеуметтік институттардан қалыптаспайды, керісінше ол «әдет-құлыққа» негізделеді. Мәдениеттегі адамдар интуитивті түрде қалай іс-әрекет ету керектігін біліп тұрады. Жекетұлғалар қалыптасқан әдет-құлыққа сай, сол әдет-құлықтардың мағынасын хабитус ауқымында түсінуіне және өзінің оқиғалар жүйесіндегі алатын орнын түсінуіне байланысты шешім қабылдайды.

Бурдьё хабитус сөзіне әртүрлі анықтама береді: «ұзақ уақытқа бекітілген өзгертілуге икемді импровизациялардың генеративті қағидалары» (1977: 78) немесе «барлық уақытта тәжірибелік функцияларды атқаруға бағытталған құрылымдалған және құрылымдаушы мінез-құлық жүйелері» (1990: 52). Оның айтуы бойынша, мұндай жүйелер мынадай жағдайда қызмет атқарады:

Тәжірибенің және түсініктің жасалуы және олардың құрылым түзу қағидалары объективті түрде өзгертуге икемді болғандықтан және ережелерге бойсұнудың нәтижесі емес болғандықтан, олар әрекет етушінің мақсатына қарай өзгеріп отырады. Ол дирижердің оркестрді басқарудағы іс-әрекетіне ұқсайды (Бурдьё, 1977: 72, 1990:53, екі еңбекті салыстырыңыз).

Бурдьёнің мақсаты – әлеуметтік ғылымдарды, қағидаларды зерттеуден тәжірибе теориясын зерттеуге ауыстыру. Алайда бұл жерде де құрылым бар. Бірақ ол бұрынғы шектеуші мағынасында емес, іске асырушы құрылым ретінде (оны қалай қолдануды білетіндер үшін), көп таңдаудың бірі ретінде қолданылған.

Алайда жекетұлғалардың шешім қабылдау барысына қатысуға мүмкіндігі жоқ. Осы кезде билік іске қосылды. Бурдьёнің билік теориясы оның тәжірибе теориясында анық көрсетілген. Онда басқа адамдардың әлеміне «тәжірибелі таксономиясын» жүргізе алатындарды билікті иеленушілер деп сипаттауға болады (мысалы, Бурдьёні қараңыз, 1977: 159-97). Ол іс-әрекет жастарды оқытуда, мәдени басымдық көрсетуде немесе рәміздік қысым жасауда болуы мүмкін. Мысалы, бір қызметшілерге бір мүлікті сеніп тапсыру арқылы (осылайша, иесі қызметшіге олардың жоғары бағаланатынын көрсетеді). Бурдьёні көп ғалымдар жекетұлға санасының мүмкіндіктерін толығымен бағалай алмағаны үшін сынға алды. Джон Комароффтың айтуынша (1985: 5), Бурдьёнің түсінігіндегі әрекет етушілер өздерінің әлемін жасап шығаруға «ақылдары» жетпейді. Өздері қайшылықтарды түсінуге қабілетсіз. Тек қана дағдарысқа (мәдени қарым-қатынасқа түсу арқылы не класқа бөлінушіліктің пайда болуы нәтижесінде) түсу ғана оның ойындағы адамдарды күресуге итермелейді.

Осындай сын-пікірлердің болғанына қарамастан, Бурдьё біздің пәніміздегі ең көп сілтеме жасалатын және көп табынушылары бар ғалымға айналған. Шындығында, Комарофф оқиға, мәдениет, құрылым, трансформация және санның арасындағы байланыстарды зерттей отырып, Бурдьёнің әдісінің мықты тұстарын қолданады. Қазір барлық далалық зерттеушілер зерттеу жүргізгенде Малиновский мен Боастың әдіснамалық негіздерін (қатысушыны бақылау, жергілікті халықтың тілінде сөйлеу, байланыстарды анықтау және деректерді ұзақ уақыт жинақтау) біріктіре отырып қолдануды және зерттеліп отырған мәдениеттегі информанттардың іс-әрекеттерін түсінуде хабитусты қолдануды мақсат етеді. Шын мәнісінде, Бурдьё Маркстің ақсаған жерінде жақсы жетістікке жетті. Ол антропологиялық зерттеуді толығымен тәжірибеге ден қоюға өзгертті. Сонымен бірге мәдени өзгешелікті адам жағдайының бір болмысы ретінде тануға шақырды.

Фуконың білім мен билік теориясы

Мишель Фуко – Франция колледжінің ақыл-ой жүйесі тарихы профессоры. Ол медицина (әсіресе психиатриялық медицина бойынша), пентология, сексуалдық тарих тақырыптарында көп еңбектер жазған. Құрылымдық көзқарасқа түбегейлі қарсы болған. Бірақ ізденіс барысында оның көзқарастары өзгерістерге ұшырап отырды. 1960 жылдары ол тарихта бір реттіліктің болмайтынын және Соссюрдің паролды лангуэдан жоғары қоюының маңызы жайлы көп жаза бастады (мысалы, Фуко 1973 [1966]; 1974 [1969]). Оның ойынша, құрылымдар алдын ала болмайды және мәдени грамматикада дискурстың рөлі жоғары. Оның үстіне реттілік сол оқиға туралы жазатын тарихшылардың немесе әлеуметтік саладағы ғалымдардың ойынан шығарылған. Реттілікті сол уақыт пен кеңістіктегі әрекет етуші жасамайды.

Келесі онжылдықта Фуко билік пен білімнің байланысқа түсу жолдарын зерттеуге мән берді (мысалы, 1977 [1975]). Билік дегеніміз – бір нәрсені иелену емес, жүйені басқара алу қабілеті. Басқаша айтқанда, әлеуметтік не рәміздік жүйелердің бар болуы қалыпты нәрсе болып қабылданбауы тиіс. Сонымен бірге ол мәдениетте келісілген, сол қоғамдағы барлық адамдар бірдей түсінетін схема ретінде ұғынылмауы тиіс деп жазады. Сол сияқты оның түсінігіндегі «дискурс» түсінігі де осыған байланысты. Лингвистикада дискурс үздіксіз жалғасып жатқан сөз (мысалы, параграф немесе жазудың үлкенірек бөлігі) мағынасын білдірсе, Фукода оның мағынасы кеңейтілген. Ол дискурс ауқымына адамдардың сөйлесу ерекшеліктерін, бір нәрсе туралы жазу жолдарын немесе сөйлеуде не жазуда қолданылған білімді, сол білімнің не нәрседе қолданылуын қарастырады. Мысалы, Фуконы аса қызықтырған мәселе – билікте білімнің қолдануын дискурс ауқымында қарастыру.

Антропологияда билікке деген қызығушылық күшеюде. Осылай болуына Фуконың ықпалы зор болды. Оның дискурс туралы идеясын феминистік теорияға қолдануға болады. Сонымен бірге бұл теорияның үшінші және төртінші әлемдегі (*аудармашыдан* – дамушы елдер мен дамымаған елдер) отарлық дәуірден кейінгі кезеңді зерттеуде де маңызы зор болды. (Мысалы, Читерді қараңыз, 1999). Брюс Кнауффың жазғанындай: «Антропологияда Фуконың еңбектеріне сілтеме жасау арқылы Батыс эпистемологиясын сынау үрдіске айналып кетті» (Кнауфф, 1996: 143). Фуконың еңбектері Джеймс Клиффорд, Джордж Маркустің көзқарастарына айтарлықтай ықпал етті. Ал басқалары *Writing Culture* (Мәдениетті жазу) құбылысының ықпалына ұшырады. Бурдьё сияқты Фуко да антропологиядағы далалық зерттеулер әдісіне және теориялық талдау әдістеріне де зор өзгерістер енгізді.

Антропологиядағы феминизм

Феминистік сын-пікірлер белгілі бір қоғамдағы гендерлік байланыстарды және жалпы адамзат қоғамындағы гендерлік құрылымдық принциптерді қамтиды (Мур, 1988: VII).

Осы екеуінің біріншісі жеке мәселелермен айналысады деп қарастырылуы мүмкін, бірақ екіншісі теориялық сұрақтармен айналысатын болғандықтан, ол марксизм, постструктурализм немесе постмодернизм сияқты көзқарастар қатарында талдануы қажет.

Гендерлік зерттеулерден – феминистік антропологияға

Хенриетта Мур феминистік антропологияның түсіндірмесін беруде (мысалы, 1988: 1) феминистік антропология этнографиялық зерттеуде әйел адамды ескерусіз қалдырумен байланыстырылып қарастырылғанмен де, феминистік антропологияның негізгі сұрағы бейне мәселесіне келіп тірелетінін айтады. Әйелдер (Эдвин Ардинердің айтуы бойынша), сыйлауға тұрмайтын, некелесуге арналған нысандар ретінде т.с.с. ғана қарастырылып келді. Олар ешқашан да әлеуметтік өмірдің темірқазығы ретінде қарастырылмады.

Әйел антропологтар антропологияға XX ғасырдың басынан келе бастады. Бірақ олар кішігірім қоғамдарда далалық зерттеу жұмыстарын «құрметті ер адамдар» ретінде жүргізіп келді. Уақыт өте келе біздің ғылымда қоғамдағы әйел адамның алатын рөлінің маңызды екені белгілі бола бастады. Өйткені көптеген әйел этнографтар күнкөріс және (әйелдер қатысатын) ғұрыптарға байланысты әйел адамның атқаратын іс-әрекеттерін сипаттап жаза бастады. 1970 жылдардың басында ер адамдарға басымдық бере зерттеуді сынау кеңінен белең алады. Соның ішінде зерттеліп отырған мәдениетті ер адамдарға икем деп зерттеу және жалпы антропологияның өзін ер адамның мүддесіне сай зерттеу және жалпы Батыс мәдениетінде ер адамдарды жоғары бағалау әдеті сынға алына бастады (Мур, 1988: 1-2). Феминистік антропология ер адамдарды негіз етіп зерттеу жүргізу әдісін деконструкциялауды мақсат етті. Сол себепті де феминистік антропология «әйелдер антропологиясынан» дамып шықты. Осы орайда айтылатын маңызды нәрсе феминистік антропологияда әйелдер рөлі туралы жазу негізгі мәселе болғанмен, ол сонымен бірге гендерлік қатынастарды да зерттейтінін естен шығармау керек (Мурды қараңыз, 1988: 186-98). Мурдың сөзімен айтатын болсақ, «феминизм мәдениетте гендер қалай қабылданады және құрылады деген сұрақпен айналыспайды, ол экономика, туысқандық пен ритуал сияқты ұғымдар гендер арқылы қалай қабылданады және құрастырылады деген сұрақпен айналысады» (1988:9).

Феминистік антропологияның алғашқы кезде дамуына көп үлес қосқандар ер адамдар еді. Эдвин Ардинер (1989 [1975]: 127-33) қоғамдағы басым топтар сөйлеу құқығын иеленеді деген пікір айтты. Сол себепті де «үнсіз» топ, Ардинердің қолданған теңеуі, көп жағдайда өз пікірін білдірмейді. Кез келген қоғамда осындай топтың негізі – әйелдер. Әйелдің даусы естілетін қоғамдардың өзінде де олар бақылауда ұсталады, өйткені олардың сөйлеу тілі үстемдік етушілердің тілінен басқаша: әйелдер мен ерлердің әлемді қабылдауы әртүрлі. Ардениердің ойынша, антропологияның өзінде де ер адамдар үстемдік етеді. Бірақ оның өз себептері бар. Антропологтардың барлығы ер адамдар немесе (егер антрополог әйел адам болса)

ер адамдарға басымдық беретін ғылыми ортада білім алғандар, жалпы бұл пәннің өзі ер адамдар жасап шыққан «өнімге» жатады.

Антропологиядағы феминист ғалымдар этнограф әйелдердің антропологияда алатын орнының маңызын зерттеумен айналысты (мысалы, Милтон, 1979; Стратерндерді қараңыз, 1981; 1987а). Мур (1988: 5-10) осы мәселені қарастыруда үш түрлі топты ұсынады: геттоландыру, яғни «әмбебап әйел» деген тұжырымды қалыптастыру, этноцентризм және нәсілшілдік. Біріншісі бойынша әйел адамды зерттейтін жеке кішігірім пән тармағын қалыптастыру идеясы қарастырылады. Мур үшін феминизм жалпы пәнді сынау; феминизм бәрін қамтитын теориялық көзқарас және осы пәндегі арнайы бір тақырыпты ғана зерттейтін тармақ емес.

Мур көтерген екінші мәселе әйелдер барлық жерде бірдей деген қате тұжырымға қатысты. «Әйелдер» категориясын бұлай қарастыру жеткіліксіз, оны тереңірек зерттеу қажет дейді ол. Сонымен бірге егер этнографтың өзі әйел болса және ол зерттеп отырған нысан да әйел адам болатын болса, олардың екеуінің бір нәрсеге қатысты ой-пікірлері бірдей болады дегенді білдірмейді. Қысқасын айтқанда, феминистік антропология бос, бірақ батыл тұжырымдарға сүйенбей, этнографияға сүйену керек.

Мурдың қарастыратын үшінші мәселесі феминистік қабылдау түсінігіне қатысты. «Экономика, туысқандық және ғұрыптар гендер негізінде қабылданады» (Мур, 1988:9). Этнос пен нәсіл де дәл солай. Адамдарда әртүрлі бірегейлік болады, бірақ олар бір-бірінен оқшауланбаған, олар бір-бірімен байланысқан. Мысалы, Лондоннан шыққан қара нәсілді әйел тек қара, тек әйел, не тек лондондық емес. Оның бірегейлігі осы статустар мен басқа да оның белгілерінің бір уақытта жасалатын күрделі контекстінен тұрады. Мұндай көзқарас Раклифф-Браун сияқты дәстүрлі функционалистік антропологтардың көзқарасына қарама-қарсы келеді. Өйткені дәстүрлі антропология бірегейлік тұрғыдан күрделі болады, бірақ оның құрамындағы элементтер жеке-жеке жұмыс атқарады дейді.

Адам баласы – тұлға ретінде әлеуметтік қарым-қатынастардың кешені. Ол Англияның азаматы, біреудің жолдасы, біреудің әкесі, кірпіш қалаушы, методистік шіркеу қауымдастығының мүшесі, бір сайлау округіне тіркелген дауыс беруші, сауда қауымдастығының мүшесі, Лейбористік партияны қолдаушы т.с.с. (Радклифф-Браун, 1952 [1940]: 194).

Гендер рәміздік құрылым ретінде

Гендерді зерттейтін антропологтар зерттеу пәнін екі түрлі тұрғыдан қарастырады (екеуі бір-бірінен аса ерекшеленбейді): гендер рәміздік құрылым ретінде және гендер әлеуметтік қатынастардың күрделі кешені ретінде (Мур, 1988: 12–41). Біріншісі, Эдвин Ардинердің *'Belief and the problem of women'* (Сенім және әйел мәселесі, 1989 [1972]: 72–85) еңбегімен және Шерри Ортнердің *'Is female to male as nature is to culture?'* (Әйел мен ер адамды салыстыру табиғат пен мәдениетті салыстыру ма? 1974) деген мақаласына байланыстырылады.

Ортнердің мақаласын қарастырайық. Оның пікірінше, барлық жерде әйелдер табиғатқа теңестіріледі. Оның себебі – жаңа өмірді сыйлайтын ер адам емес, әйел адам екендігінде. Барлық мәдениетте табиғат пен мәдениетті бөліп қарастыру әдетке айналған, сол себепті де мәдениетті ер адаммен байланыстыруға болады. Осыдан соң, ол әйелдердің өмірге бала алып келу рөліне байланысты әйелдер үй шаруашылығымен айналысуы қажет деген пікірді келтіреді. Сол себепті де әйелдер (белгілі бір деңгейде балалар да) табиғатты білдіреді (жеке, оқшауланған), ал ер-азаматтар мәдениетті білдіреді (бәріне ашық, қоғамдық). Бірақ осы жерде ескеретін бір нәрсе, әйел адам табиғатпен байланысты деген түсінік әйел адамнан шықпаған. Бұл – табиғат пен мәдениеттің қарсы мәндестігіне байланысты қалыптасқан мәдени әмбебап сенім.

Ортнердің мақаласы феминистік антропологияның негіздерін түсіндірмейді, бірақ ол қызу пікірталастардың туындауына себеп болды. Көптеген феминистер оның ұсынған үлгісіне қарсы қатаң сын айтты. Кейбіреуі оның үлгісіне сай келмейтін этнографиялық деректерді мысалға келтірді. Сондай мысалдардың ішіндегі ең белгілісі – Джейн Кольер мен Мишель Розальдо сипаттаған «қарапайым қоғамдар» мысалы (1981). Олар аң аулау мен терімшілікке негізделген Оңтүстік Африка, Аустралия және Филиппин аралдарындағы қоғамдарда баланы дүниеге әкелу немесе ана болу «табиғатпен» байланыстырылмайды дейді. Сол секілді олар әйелдерді өмірге бала әкелуші және оларды өсіруші ретінде де қарастырмайды. Бұл қоғамдар таза эгалитарлы қоғамдар және әйелдер баланы ер адамдармен бірге өсіреді.

Гендер әлеуметтік қатынастар кешені ретінде

Кольер мен Розальдонның көзқарастары гендерді әлеуметтік қатынастар кешені ретінде қарайтын идеямен үндеседі. Мұндай көзқарас әдетте мәдени белгілерге қарағанда, әлеуметтік белгілерге басымдық берумен ерекшеленеді және бұл көзқарастағылар эгалитарлы қоғамдар мен ер адамдар үстемдік ететін қоғамдар арасындағы шекараны анықтауға тырысады. Бұл көзқараста әйел адамды әмбебап түрде барлық жерде бағынушы рөлде қарастыру мәселесі негізгі орын алады. Өйткені онда әйел адамдар бағынушы рөлінде болып есептелмейтін эгалитарлы қоғамдар болатыны алға тартылады. Розальдо (1974) әйелдерді, мәдениетті және қоғамды зерттей келе әйелдердің табиғатқа емес, үй шаруасына байланысты болуы себепті олар бағынушы рөлге ие деген қорытындыға келеді.

Марксистік феминистер бұл мәселені бұдан да тереңірек зерттеді (мысалы, Саксти қараңыз, 1979). Элонор Ликок (1978), тіпті тереңдеп осыған дейінгі ғалымдар отарлау мен әлемдік капитализм себебінен ер адам мен әйел адам қарым-қатынасын өзгертіп көрсетті, тарихты шынайы қалпында жазбады деген пікір білдірді. Жақсы дәйектермен жазылған бұл мақалада автор қоғамдық/жеке деген бөлінушілік азық жинаушылардың арасында олар өркениетпен қатынасқа түскенге дейін болмаған деген ой айтады. Ал әйелдердің бағынушы орында болуы жекеменшіктің дамуымен келген.

Ол Лабрадордағы инну халқының тарихы мен этнографиясын зерттей келе, XVII ғасырдан бері бұл өңірдің саяси билігінде көптеген елеулі өзгерістер болғанын табады. Тура осы сынды зерттеулер абориген австралиялықтар арасында жүргізілгенде, ол жерде де осындай жағдайдың болғаны анықталады.

Әлем бойынша ер адамның әмбебап үстемдік ету құбылысын түсіндіруге көп талпыныс жасалды. Кейбіреулер осы мақсатта гендерді рәміздік құрылым ретінде қарау көзқарасы мен гендер әлеуметтік қатынастарда бекітілген деген көзқарасты біріктіріп қолданды. Ондай бағытты ұстанғандардың ішіндегі ең қызықтысы Сальватор Каккиаридің пікірі (1981). Найт (3-тарауды қараңыз) секілді Каккиари де гендерлік қатынастардың тарихын қайта құрып шығуға болады деген пікірде. Оның ойынша, алғашқы кездері екі жыныс арасында тепе-теңдік болған, жалпы жынысқа бөлу болмаған (яғни бейсексуалдық қалыпты жағдай болған). Ең алғашқы жынысқа бөлінушілік «аңшы» және «баланы бағушы» деген түсініктен шыққан: ер адам мен әйел адам деп бөлу болмаған. Бірақ әйел адамның баланы баға алатын ерекше қабілеті байқалған соң, әйелдер қасиетті категорияға жатқызыла бастады. Бала бағушылар прото-әйелдерге айналды. Осыдан кейін гетеросексуалдық (ең ыңғайлы түр ретінде), сексуалды қызғаныш, сексуалды билікке ұмтылу пайда болды. Осылардың салдары әлем бойынша ер адамның әмбебап үстемдікке ие болуына алып келді.

Көптеген феминистер мұндай спекуляциядан бойын алшақ ұстағанмен, гендер антропологиясында осындай ізденістердің өзіндік орны бар. Гендерлік иерархияның шығу тегі туралы мәселе феминистерді билік түрлерінің байланысын зерттеуге алып келді. Бірақ олар қай билік түрін зерттесе де, оның негізінде гендерлік өзгешелік жатыр деп қарастырады.

Антропологиядағы феминизм туысқандықты зерттеу мәселесінің бағытына да біраз өзгеріс әкелді. Әсіресе марксизмге қатысты айтылған сын-пікірге (Мейясуды қараңыз, 1981 [1975]) байланысты өзгерістерді ерекше атап өту қажет. Екінші жағынан, феминистік антропология дәстүрлі этнографиядағы ер адамдардың келбеті туралы зерттеулер жүргізді. Әр мәдениеттегі ер адамның келбеті туралы зерттеулер жүргізу нәтижесінде Лида Әбу-Люгод бәдәуи әйелдерінің әлеуметтік өмірі қалыпты әмбебап түсініктерден өзгеше болатынын байқады (мысалы, Әбу-Люгод, 1986). Дәл осы этнографтың өзі феминистік сын-пікірлер мен «жартылар» (анықтамасы: «көшіп-қону, шетелде білім алу немесе ата-анасының тәрбиесіне байланысты ұлттық және мәдени бірегейлігі өзгешелеу болатындар; 1991: 137) көзқарасын ұстанатындардың жұмыстарына сілтеме жасай отырып, олардың сын-пікірлері мәдениет концептісін түсінуді қиындатады дейді. Оның ойынша, антропологтар өздері зерттеп отырған мәдениеттегі иерархиямен күресу үшін сол «мәдениетке қарсы» жазу керек.

Кейінтеу

Феминистік теория мен Фуконың зерттеулері нәтижесінде адамды бірегейлік (идентичность) көзқарасы тұрғысынан зерттеу пайда болды. Осының салдарынан адамды жыныс пен гендерге бөлу мәселесі туындады.

Жыныс/гендерге бөлу – бір сұрақтан туындайтын мәселе (Йанагасико мен Коллер, 1987).

«Кейіптеу» мәселесі гендерлік аспектілерден тыс сұрақтарда да соңғы кезде үлкен қызығушылық тудыруда. Атап айтатын болсақ, Томас Ксфордас (1990; 1994 жылғы еңбектерін салыстырыңыз) Мерло-Понтидің (1962) кейіптеу түсінігі нақты анықталмаған деген пікіріне сүйеніп, өз теориясын жасайды. Оның көзқарасы 1970 жылдары пайда болған «ағза антропологиясы» деп аталатын көзқарасқа қарағанда әлдеқайда радикалды. Ағза – дене мүшелерінің бірлігінен ғана тұрмайды, оның мағынасы әлдеқайда кең. Тіпті бір адамда бірнеше ағза болуы мүмкін, мысалы физикалық ағза және әлеуметтік ағза (Дугласты қараңыз, 1969); немесе жеке, әлеуметтік және саяси ағзалар болуы мүмкін (яғни сәйкесінше ағза өзім ретінде, ағза рәміз ретінде, ағза табиғи ретінде, ағзадан тыс басқарушы ретінде т.с.с.; Шепер Хью мен Локты қараңыз, 1987).

Эндрю Стратерн мен Памела Стюарт (1998) кейіптеуді ғұрыптарды түсінудің коммуникативті жолдары ретінде түсіндіреді. Олардың түсінігінде кейіптеу орындаушыдан талап етілетін ғұрыпты атқарудағы іс-әрекетті білдірсе, коммуникативтілік әлеуметтік контекстке мән береді және ол контекстке сол ғұрыпты реттеп отыратын аруақтардың күші кіреді. Екі ғалымның анықтамалары былайша беріледі: «Кең мағынада қарастыратын болсақ, біз кейіптеу деп белгілі бір әлеуметтік құндылықтар мен мінез-құлықты адамның ағзасында және адамның ағзасы арқылы іске асыруды айтамыз» (1998:237). Басқа бір топ ғалымдар бұл концептіні тек қана билік пен гендер қатынасын зерттеуге ғана емес, жануарларға қатысты зерттеулерде де қолданады. Мысалы, Донна Харрауэй (1988; 1991) гендер де, феминизм де кейіптеумен байланысты дейді. Кейіптеу жеке адамға және ұжымға қатысты қолданылса, коммуникация ұжымдық мағынада жүреді, яғни барлық әйел адамдар тобына (не приматтар тобына) қатысты.

Екі маверик эклектик

Бұл соңғы тараушада мен екі ғалым туралы жазамын. Оларды мавериктерге жатқызу себебім – олардың кәсіби жолы антропологияға байланысты емес. Грегори Бейтсон мен Мэри Дуглас антропологияның әлеуметтік ақыл-ой тақырыбындағы саласына елеулі үлес қосты. Екеуінің де рөлі біздің пәнімізде жоғары бағаланады, бірақ екеуі де белгілі теориялық үрдістер бойынша жүрмейді.

Құрылым мен келіспеушілік: Бейтсон ұлттық мінез туралы

Бейтсон ХХ ғасырдағы ең көрнекті ғалымдардың бірі болып саналады. Алайда ол университетте арнайы факультеттің негізін қалаған жоқ, өзінің замандастары мен шәкірттері тарапынан қолдау да тапқан жоқ. Оның Радклифф-Брауннан бастап, постмодернистерге дейінгі ғалымдардың арасында үлкен ықпалға ие

болуының себебі – мәдениеттің ауытқуы деп есептелетін нәрселерден мағына табу қабілетіне ие еді.

Грегори Бейтсонның әкесі Уильям Бейтсон – қазіргі заман генетикасының негізін қалаған адам. Сол себепті де Грегори алғаш биологияға қызығушылық танытқан. Ол Кембридже зоология мен антропология саласы бойынша білім алды. Осыдан кейін 1927 жылы Жаңа Гвинеядағы иатмулдар арасында далалық зерттеулер жүргізуге аттанды. Онда ол Маргарет Мидке үйленеді. Кейінірек екеуі Балиде далалық зерттеулер жүргізеді. Бейтсон Риверс секілді психиатрия бағытында жұмыс істейді. Ол көбіне ішімдікке салынғандар мен шизофрениктермен айналысты. Жасы ұлғайғанда дельфиндердің тіршілігін зерттейді. Ол экологиялық жасылдандыру науқандарына да қатысады және білім жүйесінің барлық сатыларында радикалды әдістерді қолдану керек деген пікірде болды.

Этнографиялық зерттеулерін иатмулдардың *навен* ғұрпын зерттеуден бастайды (Бейтсон, 1958 [1936]). Бейтсон пішінді түсіну үшін оны іс-әрекетпен бірлікте қарастыру керек, сонда мағынасыз болып көрінетін нәрселердің мәнін түсінуге болады деген ойды ұсынды. Ол зерттеген ғұрып құрылымдық қатынастарға негізделген. Оның ішінде трансвестизм, ғұрыптық гомосексуализм, туысқандық және гендерлік қатынастарды реттейтін табуды әдейілеп бұзу сияқты іс-әрекеттерге жол беріледі. Бірақ менің негізгі мысалым Бейтсонның *Morale and national character* (Мораль және ұлттық мінез) еңбегіне байланысты. Ол жерде ғалым неміс, орыс, британ және америкалықтардың Екінші дүниежүзілік соғыс кезіндегі мәдениеттерін салыстырады (Бейтсон, 1973 [1942]: 62-79). Сол мақаладағы британдықтар мен америкалықтар арасындағы салыстыруды алып көрейік. Ол салыстыруды Америкада жұмыс істеп жүрген британдық адамның көзқарасымен жүргізеді (өйткені ол өзі сол кезде Америкада жұмыс істеп жүрген еді).

Негізгі қиындық мынада: егер біз америкалық пен британдықты бір бөлмеге орналастырсақ, америкалық әңгіме бастаудың рөліне өзі ие болады. Әңгімесі, негізінен, өзі туралы болады (бұл жерде біз екі ер адам отыр деп елестетейік). Британдық америкалықты мақтаншақ екен деп ойлайды да, оны сыйламайтын болады. Америкалық болса, британдық әңгімеге қосылмады деген пікірде қалады. Егер ағылшын өзі туралы айтатын болса, қарапайым түрде айтады. Ол мүмкіндігінше қарапайым болуға тырысады, бірақ америкалық оның қарапайым болғысы келетінін басқаша түсінеді. Оның ойынша, ағылшын шынайы емес және тәкаппар адам болып көрінеді. Яғни ағылшын да, америкалық та өз түсінігіндегі дұрыс деп саналатын әдет-құлық бойынша әрекет етуде. Бірақ ағылшын америкалықты мақтаншақ деп қабылдаса, америкалық ағылшынды тәкаппар деп ойлайды.

Неге бұлай болды? Бейтсон жауабын екі түрлі себеппен түсіндіреді: үстемдік пен бойсұнушылық, өз-өзін көрсетуге деген әуестік және бақылаушы болу. Үстемдік/бойсұнушылық қарама-қарсылығы ата-ана (үстемдік) мен баланың қатынасында көрініс табатын болса, өзін-өзі көрсетуге деген әуестік/бақылаушы болу қарама-қарсылығы оның үстемдік пен бойсұнушылықтың ішінде қалай орналасқанына байланысты.

Бұл 9.1-кестеде көрсетілген.

9. Постструктуралистер, феминистер және (басқа) жаңаша ойлаушылар

9.1-кесте. Бейтсонның ұлттық мәселелер туралы шешімі

Іс-әрекет	Ағылшынның түсінуі	Америкалықтың түсінуі
өзін-өзі көрсетуге деген әуестік	үстемдік (ата-ана сияқты әрекет ету)	бойсұну (бала сияқты әрекет ету)
бақылаушы болу	бойсұну (бала сияқты әрекет ету)	үстемдік (ата-ана сияқты әрекет ету)

Түсіндіруін жалғастырып, Бейтсон мынадай нәрсені ұсынады. Англияда әкесі жұмыстан үйге оралғанда, ол балаларымен сөйлеседі (XX ғасырдың бас кезіндегі орта тап пен жоғары тап отбасыларында солай). Балалары оны тыңдайды. Сол себепті өзін-өзі көрсетуге деген әуестік (барлық әңгімені өзі жүргізуі) ата-анаға тән мінез-құлықты көрсетеді. Басқаша айтқанда, бұл әкенің үстемдігін көрсетеді. Бейтсонның айтуынша, Америкада барлығы керісінше. Онда әкесі жұмыстан оралғанда, оған және анасына балалары бүгінгі мектептегі күнін қалай өткізгенін айтып береді. Ата-аналары отырып, тыңдайды. Сол себепті де Америкада өзін-өзі көрсетуге деген әуестік балаға тән мінез ретінде қабылданады да, ал бақылау ата-анаға тән мінез-құлық болып есептеледі. Осы түсініктер өмір бойы адамның бойында сақталады. Сондықтан америкалық адам ағылшынды кездестіргенде оған өзінің білімін, қабілетін, байлығын, тағы сол сияқтыларын көрсетуге тырысады. Бәлкім, америкалық бейсаналы түрде өзін бағынушы рөлде және бала сияқты әрекет ету керек деп есептейтін шығар. Ол ағылшынды ата-ана рөліндегі адам сияқты қабылдайды. Бұл дегеніміз – екі мәдениетте де құрмет көрсетуді талап етеді. Ағылшын үшін өзін-өзі көрсетуге деген әуестік – үстемдіктің белгісі. Сол себепті де ол қателесіп, америкалық үстемдік еткісі келіп тұр деген пікірге келеді.

Екі тұжырымдағы өзгешелік концептісін Бейтсон грек тіліндегі *эйдос* және *эмос* деген сөздерімен белгілейді. Екеуі де мәдениет үлгісі (мысалы, Бейтсонды қараңыз, 1958 [1936]: 123-51, 198–256). Бейтсонның қолданысындағы *эйдос* – біз әдетте пішін не құрылым деп айтатын нәрсе (Крёбермен салыстырыңыз, 1963 [1948]: 100–3). Ұлттық мінезді зерттеуде ол сипаттап жазған қарама-қарсылықтар (үстемдік пен бойсұнушылық, өз-өзін көрсетуге деген әуестік және бақылаушы болу) америкалық және ағылшын мәдениеттерінің эйдостары. Эмос болса – салт-дәстүр, ғұрыптар, сезімдер, ұжымдық сезімдерді білдіреді. Ол белгілі бір мәдениет аясында болуы мүмкін не мәдени нормаларға сай құрастырылған белгілі бір оқиғаға қатысты болуы мүмкін. Нақтырақ айтатын болсақ, бұл термин ұлттық мінездің ерекше қасиеттеріне не рухына байланысты болуы мүмкін. Бұл концептілер бір-бірімен өзара байланысты. Эмос бойынша ұлттық мінезді зерт-

теуде оның мәдениетаралық анықтамасын жасау үшін бір мәдениеттегі не басқа мәдениеттегі әйдостардың байланысын жасап алу қажет.

Бейтсон қолданған әдісті дау-жанжал мен болуы мүмкін дау-жанжалды талдауға да қолдануға болатын еді. Сол себепті де ол иатмулдар арасындағы, ер адам мен әйел адам арасындағы жанжалды және Батыс пен Шығыс арасындағы атом бомбасымен қарулану жарысын түсіну үшін осы әдісті толықтырып қолданды. Сол секілді канадалық антрополог Элиотт Лейтон (1974) да Солтүстік Ирландиядағы ұлтшылдар мен юнионистердің (немесе католиктер мен протестанттар) арасындағы дау-жанжалды талдау кезінде әйдоспен талдау әдісін қолданды. Солтүстік Ирландияның антропологтары Лейтонды бұлай талдау жүргізгені үшін сынға алды. Өйткені, олардың ойынша, Лейтон Солтүстік Ирландиядағы дауды Бейтсонның америкалықтар мен ағылшындар қарым-қатынасын талдауы сияқты тым қарапайым жүргізген. Мәдениетте болып отыратын дау-жанжалдарды түсіну үшін кей кезде тек этнографиялық деректер жеткіліксіз болады, ондай кезде осындай талдау әдісін қолдану сол жанжалдың табиғатын тереңірек түсінуге көмектесе алады.

Құрылым және іс-әрекет: Дугластың тор және топ зерттеу әдісі

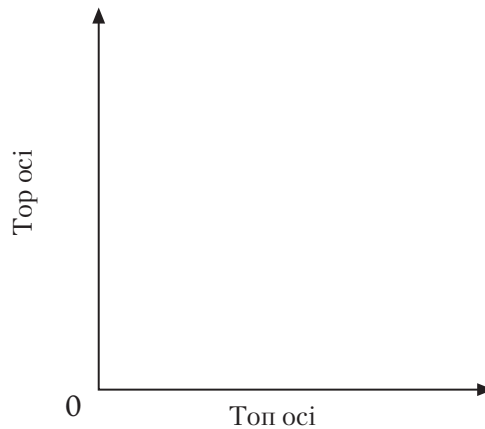
Мэри Дугластың зерттеу әдісі таза құрылымдық әдіске жатады, бірақ ол динамикалық құрылымға талдау жасайды. Бейтсон, Бурдьё сияқты жекетілгеннің іс-әрекеті мен сол әрекеттің қандай мәдениетке тиесілі болуына байланысты мәдени тұрғыда талдауға қызығушылық танытады. Дуглас Оксфорд университетінде философия, саясаттану және экономика пәндерінен дәрістер жүргізді. Кейін сол жерде Эванс-Причардтің жетекшілігімен антропологиядан сабақ алады (10-тарауды қараңыз). Ол Конгодағы Касай провинциясындағы лелелер арасында далалық зерттеулер жүргізеді. Ұзақ жылдар бойы Лондон колледжінде ұстаздық етеді. Кейінірек Нью-Йорктегі Рассел Сейдж қорының директоры болады, Принстон, Уисконсин университеттерінде дәріс береді. Зейнетке шыққан соң, Лондонға оралады.

Дугластың алғашқы еңбектері экономика мен дін тақырыптары аясында болды. Дін тақырыбына қызыққандықтан, лелелер арасындағы, ежелгі еврейлердегі және Британиядағы тазалық пен ластану түсініктерін зерттейді. Оның ең бірінші атақты кітабы (негізі бірінші кітабы емес) *Purity and Danger* (Тазалық пен қауіп, 1966) деп аталған еді. Бұл еңбегінде ол осы сынды концептілерді талдайды. Осы кітапта өзі дамытып шығаратын зерттеу тәсілінің алғашқы белгілерін көрсетеді. Дуглас кейінгі *Natural Symbols* (Табиғи символдар, 1969) кітабында өзіндік жеке талдау тәсілін қалыптастырады. Оның *Табиғи символдар* және одан кейінгі жазылған басқа да кітаптарында ол «тор/топ бойынша талдау» деп аталатын тәсілді қолданады (мысалы, Дугластың 1978; 1982; 1996 жылдары жазылған кітаптарын да қараңыз).

Тор/топ бойынша талдау жасау әдісі – мәдениеттер мен қоғамдарды сипаттайтын және жіктейтін, мәдениет пен қоғам аспектілерін, жеке әлеуметтік

9. Постструктуралистер, феминистер және (басқа) жаңаша ойлаушылар

жағдайларды, жекетұлғалардың іс-әрекеттерін, тіпті жеке адамдардың нені ұнататынын зерттейтін әдіс. Бұл әдістің қағидасы бойынша кез келген жіктеуге келетін нәрсені екі оське түсіру арқылы талдауға болады. Ол *осьтер тор* және *топ* деп аталады (9.1-сурет). Бірақ Дуглас және оның жолын ұстанушылар сандық көрсеткіштерге аса мән бермейді. Олар көбіне жоғары тор не жоғары топ көрсеткішінің бар болуына не жоқ болуына мән береді.



9.1-сурет. Тор мен топтық осьтер

Тор өлшем бірлігі «оқшаулану» мен «шектеуді» білдіреді. Ол шектеулерді топ қалыптастырмаған, ол – жекетұлғаның өзінің оқшаулануы. Тор өлшем бірлігінің төмен болуы адамның еркін әрекет ету мүмкіндігін және оның басқалармен тең деңгейде қарым-қатынасқа түсе алу деңгейін көрсетеді. Оның жоғары болуы адамның әлеуметтік жүйе қағидаларына сай шешім қабылдауда шектеулі екенін танытады. Топ өлшем бірлігі адамның топпен бірлесу деңгейін нақтылайды. Ол жеке тұлғаның іс-әрекет етуде жеке басы әрекет ете ме (топ көрсеткішінің төмен болуы), әлде топпен бірлесіп (топ көрсеткішінің жоғары болуы) әрекет ете ме – соны көрсетеді. Дуглас осы осьтерде нақты координаттарды орналастыруды мақсат етпейді. Ол осы осьтер бойында жоғары не төмен тор не топ көрсеткішінің болуын не болмауын анықтауды мақсат етеді. Сондықтан бұл жерде тек төрт түрлі ғана шешім болуы мүмкін. Оны кестеге салып көрсетуге болады (9.2-сурет). Ол кестедегі әр торды Б, К, Э, Д әріптерімен белгілейді. Бірақ оның торларды белгілеуі әр еңбегінде әртүрлі болып өзгеріп отырады (кем дегенде ол үш түрлі белгілеу тәсілін келтіреді). Біздің осы кітапта көрсетіп отырғанымыз – Дугластың *Cultural Bias* (Мәдени бұрмалау, 1978) кітабының мұқабасында берілген сурет. Оның осы кітабы автордың теориясына берілген ең жақсы түсіндірме кітап болып саналады.

Дугластың айтуы бойынша, оның әдісін барлық нәрсені зерттеуге қолдануға болады. Бұл әдісті ол сиқырдан бастап, тіпті тамақ таңдау ерекшеліктерін зерттеуге

де жарайды деді (бұл мысалдарды оның бастапқы кездері жазылған және соңғы уақытта жазылған кітаптарынан алып отырмыз). Менің ойымша, бұл зерттеу әдісін түсіндіру үшін мысал ретінде ғалымдарды алған жөн (Блур мен Блурды қараңыз, 1982). Астроном болсын, зоолог болсын, қандай ғалымдармен жұмыс істейтініміз маңызды емес. Барлық ғалым бір саланың ізденушісі деп елестетейік, мысалы, олар медицина саласында ізденуші болсын. Айырмашылықтары – олардың жұмыс істейтін саласының тармағына немесе олардың «социологиясымен» байланысты (Дуглас кейде осы терминді қолданады). Олардың бір-бірінен айырмашылығы қоршаған ортаны қалай көретініне, яғни әр ғалымның өз «космологиясына» байланысты.

<p style="text-align: center;">Б Жоғарғы топ Төмен топ Өз қалауы бойынша не қысым болуына байланысты шектеулі</p>	<p style="text-align: center;">К Жоғарғы топ Жоғарғы топ Иерархия бойынша жұмыс істейді</p>
<p style="text-align: center;">Ә Төмен топ Төмен топ Бәсекеге түсіп отыратын белсенді индивидуализм</p>	<p style="text-align: center;">Д Төмен топ Жоғарғы топ Иерархиясыз жұмыс істейді</p>

9.2-сурет. Тор мен топ кестесі

Мысалға ғалымдарға Элис, Бен, Карлос және Дебора деген есімдерді берейік (олар сәйкесінше А, Б, К, Д деген атпен кестеге орналастырылған).

Элис – еркін ізденуші. Ол жұмысқа қалаған уақытында бара алады және қалаған уақытында демалысқа кете алады. Жұмыстың ақысын істеген жұмыс көлеміне қарай алады және өзі ұнататын жобалармен жұмыс істейді. Ол сыртқы ықпалдардан тәуелсіз. Сол себепті де төменгі торға жатқызылады. Төменгі торға жатқызылуының тағы бір себебі – ешқандай топтың талаптарына сай жұмыс істеуі тиіс емес. Ол әртүрлі кәсіби қауымдастыққа кіреді және жұмыстан тыс түрлі клубтың мүшесі болып тіркелген. Кейде жалғыз қалады, кейде топпен орындалатын іс-әрекеттерге қосылады. Екі жағдайда да көпшіліктің ықпалымен жүрмейді. Оған бір топтың мүшесі ретінде анықтама беруге болады не ешқандай топпен байланыстырмай да айтуға болады.

Бен жоғарғы топ, төменгі топ қатарына жатады. Ол дәрі шығаратын компанияда жұмыс істейді. Компаниямен бесжылдық келісімшартқа отырған. Осы уақыт ішінде сирек кездесетін бір ауруға ем болатын дәрі жасап шығу керек. Апта сайын компания басшылығына қандай жұмыстар атқарылып жатқаны туралы есеп өткізіп отыру керек. Өзінің не істегені жайлы әр минутын көрсететін жазба жасап отыруы қажет. Аптасына 48 сағат жұмыс істеуі тиіс. Сондықтан ол жоғарғы торға тән сыртқы ықпалдарға тәуелді. Ол төменгі топқа жатады. Бұл онымен

жұмыс істейтін басқа адам жоқ дегенді білдіруі мүмкін. Уақыты шектеулі болғандықтан, ол ресми не бейресми топтарға қосыла алмайды. Беннің Элистен айырмашылығы – төменгі топқа жатқызылуы оның өз таңдауы емес, істейтін жұмысының ерекшелігіне байланысты. Басқа тордағы адамдармен салыстырғанда, Б торындағы адам аса «бауырмал емес» (Дугластың термині бойынша) тобында орналасқан. Сол себепті де Бен бақытсыз.

Карлос жоғарғы топ, жоғарғы тор. Ол өзіндік иерархиясы бар университет факультетінде жұмыс істейді. Бен сияқты ол да қатаң күнтізбемен жүруі керек болғандықтан, әртараптан шектеулі. Бірақ Беннен айырмашылығы – топтың мүшесі болып есептеледі. Оның жүйе ішіндегі алатын орны маңызды емес, өйткені қалай болғанда да, сол жүйенің ережелерімен шектелген. Ол медицина факультетінің деканы болған жағдайда да айлығына және ғылыми кеңеске тәуелді. Ешқашан да жеткілікті айлық ала алмайды. Жоғарғы топ болғандықтан, өз бөліміндегі (оның факультеті) атқаруы тиіс көп шараларға қатысуы қажет. Егер оны медицина факультетінің басшысы деп елестететін болсақ, кафедралық жиындар ұйымдастырады, ғылыми ізденістер мен дәріс беру барысын қадағалайды, дәріс беруші ұстаздармен кездеседі, науқастарды емдеп, өзіне қарасты адамдардың жұмысын бақылайды. Жоғарғы топ жағдайында Карлос кәсібін қызығушылығымен ұштастыруы мүмкін. Әр сенбі сайын факультет ішіндегі футбол матчтарына төрелік етуі немесе өз қарамағындағы адамдардың біреуін айына бір рет тамаққа шақыруы мүмкін.

Дебора – төменгі тор, жоғарғы топ. Ол да университетте, факультетте жұмыс істейді, бірақ оның істейтін университеті эгалитарлы, демократиялық. Ол – не профессор, не профессордың көмекшісі. Бұл жағдайда Дебораның қызмет деңгейі маңызды емес, өйткені мұнда профессорлар мен көмекшілер кезек-кезек ауысып отырады, зерттеулерді бірлесе жүргізеді, тест жасауға арналған және кофе ішуге арналған ыдыстарды кезек-кезек жуады. Төменгі торға жатқызылу себебі – оның тобы эгалитарлы және демократиялы. Топтың ережелеріне байланысты шектеулері бар Элистен өзгешелігі – жоғарғы топ қатарына жатады. Элис бірнеше қоғамда, Дебора – өзі істейтін бір топқа ғана тіркелген. Карлос сияқты ол да көп уақытын факультетте өткізеді. Егер факультет шара өткізгісі келсе, сол топтағы (факультеттегі) барлық адамдар соны істеуі тиіс.

Мэри Дуглас және оның шәкірттері осындай мәнерде түрлі-түрлі нұсқаларды салыстырып шыққан. Оның әдісі біз жаңа ғана қарастырған жағдайдағыдай өзара ұқсас нәрселерді салыстырған кезде жақсы нәтиже береді. Алайда оның барлық қоғамдарды осы тәсілмен салыстыруға болады деген тұжырымы жемісті болмады. Сол секілді бұл әдіспен әртүрлі нәрселерді салыстыруға да болмайды. Мысалы, Э торында – жүргізушілер, Б торында – түрмеде отырғандар, К торында – солдаттар, Д торында – діни культтің немесе хиппилердің біреуі деп салыстыруға болмайды. Бірақ бұл әдісті әртүрлі хиппи қауымдастықтарын салыстыруға қолдануға болады. Хиппи топтарының қилы түрлерін бірі жоғарғы торда не топта орналастырады деп талдауға болады. Басқаша айтқанда, Батыс қоғамындағы барлық хиппи

қауымдары төменгі топ және жоғарғы топ категориясына жатады. Осыдан соң хиппи қауымдарын кестеге салып, оларды талдау арқылы жалпы батыс қоғамының талдауын көрсетуге болады.

Топ/топ бойынша талдау әдісі қызықты идея еді және ол әдіс тек антропология ауқымында емес, басқа да әлеуметтік ғылымдар саласында да қолданылады. Десе де бұл әдісті де уақытында танымал болып, енді уақыты бітуге тақаған идея (хиппилер қауымдастығы секілді) қатарына жатқызуға болады. Осы әдісті басқа қырынан толықтырып, қайта қолдануға болатындай етіп, өзгертуге бола ма деген сұрақтың жауабын уақыт көрсете жатар.

Бұл арада парадигманың ішінде жасырын тұрған постмодернизм мен постструктуралистік белгілер де болуы мүмкін. Осыған байланысты далалық зерттеушілер мен олардың зерттеу нысаны арасындағы қатынасты зерттеу үшін осы тәсілді қолданып көруге әбден болады.

Қорытынды

Мавериктер, постструктуралистер және феминистер түрлі тәсілдерді қолданып зерттеулер жүргізеді. Алайда барлығының зерттеу әдістеріне ортақ нәрсе – олардың барлығы структуралистік бастамалардан негіз алған, сонымен бірге олар құрылымдық антропологтар беттескен қиыншылықтармен де бетпе-бет келеді. Әсіресе құрылымды іс-әрекетпен және билікпен байланыстыра қарастыруда көп сынға ұшырады. Функционализм мен структурализм – екеуі де артық шуы жоқ көзқарастар еді. Олардың кезеңі антропологиядағы ең тыныш кезең еді. Дәл осы кезде антропология басқа да пәндерге нәр берген. Соның ішіне әдеби сын пәні бар. Постструктуралистер, феминистер және (келесі бөлімде таңысамыз) интерпретивистер мен постмодернистер идеяларының барлығы да структуралистік антропологтар мен олардың мектебін жалғастырғандардың этнографиялық деректерін және талдау әдістерін өз зерттеу ерекшеліктеріне сай дұрыс қолдана алу қиындығымен беттесті.

Бейтсон мен Дуглас өз заманындағы тар ауқымды антропологиялық көзқарастардан алшақтап кеткен ғалымдар болса, постструктуралистер керісінше еді. Олар – басқа пәндерден бізге ауысып, біздің пән ауқымында жаңа көзқарас қалыптастырғандар. Белгілі бір деңгейде интерпретивизмді структурализмге қарама-қарсы идея деп айтуға болады. Онда құрылымдағы бекітілген мәнді теріске шығарып, мағынаны интуитивті түрде және интерактивті түрде анықтау керек деген пікірді ұстанады. Басқаша айтқанда, ол – постструктурализмнің қисынды дамуы. Ол дәстүрлі құрылымдарды бұзып, антропологияда жаңа сұрақтар туындатты. Ол сұрақтар әдеби сын мен әлеуметтік теория тоғысында пайда болды. Соңғы жиырма жылда антропология елеулі өзгерістерді басынан кешірді. Бірақ олардың деңгейі 1920–1950 жылдары болған өзгерістер дәрежесіндей үлкен емес. Келесі тарауда біз интерпретивті антропология ауқымында болған соңғы уақыттағы жаңа қалыптасқан көзқарастарды қарастырамыз.

Қосымша әдебиеттер

Осы тарауда қарастырылған тұлғалар туралы мына авторлардың кітаптарын қараңыздар: Брокманның (1977) Грегори Бейтсон туралы еңбегі, Фардонның (1998) Мэри Дуглас туралы еңбегі, Дженкинстің (1992) Пьер Бурдьё туралы еңбегі және Смарттың (1985) Мишель Фуко жайлы жазған еңбегі.

Постструктурализм туралы Саруптың (1988) кітабы жақсы баяндап береді. Сонымен бірге ол постмодернизмді де жақсы түсіндіреді. Ортнердің *Theory in anthropology since the sixties* (60-жылдардан бергі антропология теориясы, 1984) мақаласы және *Resistance and the problem of ethnographic refusals* (Қарсыласу және этнографиялық бас тарту мәселесі, 1995) және Кнауфтың *Genealogies for the Present* (Қазіргінің шежіресі, 1996) еңбектерінде феминизм, постструктурализм және т.б. антропологияға ықпалы туралы жақсы баяндалады.

Феминистік антропология туралы ең жақсы кітап Мурдың *Feminism and Anthropology* (Феминизм және антропология, 1988) атты кітабы. Оның *A Passion for Difference* (Өзгеріске күштарлық, 1994) атты тағы бір кітабы осы саладағы қазіргі пікірталастар туралы. Сонымен бірге Стратерннің *An Awkward relationship* (Қолайсыз қарым-қатынас, 1987а) мақаласын да қараңыз.

10. ИНТЕРПРЕТАЦИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ПОСТМОДЕРНИСТІК ӘДІСТЕР

1955 жылы Радклифф-Браун өмірден өткен соң, британдық антропология төрт түрлі бағытта дамыды. Кейбіреуі Радклифф-Браунның ізін жалғастырды (ерекше атап өтетіндер – Фортес; Гууди де белгілі бір деңгейде осы қатарға жатады). Фирт және соның көзқарасындағылар жеке адамның іс-әрекеті әлеуметтік құрылымнан маңыздырақ деген ойды қолдады. Бұл көзқарасты олар Малиновскийдің далалық зерттеу жүргізудегі функционалистік бастауларынан алды (5-тарауды қараңыз). Осы мектеп әрі қарай дамып, кейіннен процессуализм мен транзакционализмнің қалыптасуына алып келді (6-тарау). Ал тағы бір топ Леви-Стросстың структурализмін негізге алуды дұрыс санады (8-тарау). Бірақ олар көбіне Леви-Стросстың идеяларын әлеуметтік үрдістер тақырыбына икемдеп отырды. Соңғы бір үлкен топ Эванс-Причардтің антропологияны ғылым деп санамау керек деген пікірін ұстанды. Олар антропологияның орнына интерпретивистік тәсіл болуы керек деген пікірде. Соңғы уақытта антропологияны интерпретивистік көзқарас алмастыруда.

АҚШ-та Клиффорд Гирц өзінің бірегей интерпретивистік мәнерін қалыптастыра бастады. Оның (және Эванс-Причардтің) танымдық антропологиясы лингвистикадан алшақтады. Бұдан ары мәдениет зерттелуі тиіс және жазылып алынатын метафоралық «грамматика» ретінде қарастырылмайтын болды. Бұдан былай мәдениеттерді басқаларға түсінікті «тілге» тәржімалау керек болды. Басқаша айтқанда, зерттеліп жатқан мәдениетті антрополог өз мәдениетіне аудару керек.

Францияда структурализм «модернизмнің» соңғы қамалы ретінде көп шабуылға ұшырады. Франциядағы және Солтүстік Америкадағы философтар мен әдеби сыншылар әлемді талдаудың жаңа, «постмодернистік» жолын ойлап шығарды. Бұл идеяның шығуына ықпал еткен ой әлем бейбіт заманда революцияны бастан кешірді деген ой еді. Әлем білім иерархиясына құрылған модернизмнен ұзап, үлкен теорияларды (сыншылдар постмодернизмнің өзі үлкен теория деп айтуы мүмкін) мойындамайтын постмодернистік кезеңге аяқ басты.

Бұл идеялар 1970 жылдардың соңында және 1980 жылдардың бас кезінде антропологияда кең тарай бастады. Біздің пәніміз постмодернистік идеяларды дамытудың орталығы бола алды. Антропологияда сол уақытқа дейін қалыптасып үлгерген интерпретивизмнің белгілері интерпретивизмнің әрі қарай дамып кетуіне жақсы негіз болды. Соңғы кездері антропологияның сыншылары антропологияда интерпретивизммен қатар отарлаушы менталитеттің және империалистік көзқарастың да негіздері бар деп санайды. Дәл сол кезде феминистік антропология да дамып жатқан еді. Феминистік антропологияның адам мүддесіне негізделіп жасалған антропологиямен өз орнын белгілеу үшін текетіреске түсуі-

не тура келді. Рефлексивизм этнографиялық әдістің ең негізгі әдісіне айналды. Жазу мен оқу жаңа, әдебиеттен хабары бар антропологияда теориялық маңызы жоғары элементке айналды.

Осылардың барлығы *Writing Culture* (Мәдениетті жазу, Клиффорд және Маркус, 1986) еңбегінде тоғысып, антропология қайтадан өмірге келгендей күй кешті.

Бұл тарауда осы сынды түрлі көзқарастарды қарастырамыз. Эванс-Причард туралы ойлағанда біз оны модернистік бағыттағы ғалым ретінде еске аламыз, бірақ оның идеяларынан постмодернистік көзқарастың бастапқы белгілерін көруге болады. Постмодернизм көзқарасындағы ғалымдар Эдуин Ардинер және басқа да Оксфордтан шыққан ізденушілер болды. Осы ғалымдардың қолындағы антропология Эванс-Причардтың рухындағы антропологияға (9-тарауды қараңыз) жақын еді. Екінші жағынан *Writing Culture* (Мәдениетті жазу) кітабы этнографияны жазуда «поэзия мен саясатты» ескеру керек дейтін көзқарастың да қалыптасып келе жатқанын көрсетті. Бұл жаңа бағыттардың барлығына ортақ нәрсе – олардың қандай да бір ғылыми әдісті мойындамайтыны. Олар жазуды аса маңызды деп есептеді. Сонымен бірге олардың барлығы мәдениетті тану үшін ғылыми әдістер мен талдауға сүйену дұрыс емес, оның орнына түсіну арқылы тану керек дейді. Бұл көзқарастардың бір-бірінен айырмашылығы елеулі болғанмен де, оларды біздің пән аясындағы интерпретивистік және постмодернистік көзқарас деп аталатын үлкен бір қозғалыстың тармақтары деп топтап қарастырған қисынды болады. Бұл қозғалыстар көпшілігімізге ықпал етті, бірақ біршама ғалымдар осы көзқарастардан бойын алшақ ұстағысы келеді.

Эванс-Причардтың интерпретивистік көзқарасы

Эванс-Причард Селигман мен Бронислав Малиновскийдің жетекшілігімен Лондондағы экономика мектебінде білім алды. Ол Суданға және британдық Шығыс Африкаға алты рет аңызға айналған экспедиция жасады. Әсіресе оның Зандеге, Нуерға, Ануакқа, Шилукқа және Луоға жасаған экспедициялары ерекше танымал. Оның Зандеге сіқыр туралы (Эванс-Причард, 1937) және нуерлердің саясаты мен туысқандығы туралы (1940; 1951a) еңбектері сол кездегі британдық антропологиядан қысқаша хабар береді және келесі буындағы бірнеше ғалымды жаңа идеяларға шабыттандырды. Жаңа буын ізденушілеріне осы кітаптар этнографиялық ізденіске қарағанда, теориялық жаңашылдықты дамытуға себеп болды. Соңғы кездері оның нуерлер туралы еңбегі көп сыналды. Сынаушылар Эванс-Причардты саяси істерді талдауда туысқандықтың маңызына шектен тыс мән берген деген ойда (мысалы, Купер, 1988: 194-201). Алайда оның *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Азанда халқындағы дуалау, көріпкелдер және сіқыр, Эванс-Причард, 1937) және *Nuer Religion* (Нуерлердің діні, 1956) кітаптары жоғары бағаланды. Бұл екі еңбекте де автор зерттеу нысанының ішкі мәнін түсініп, оларды өзара байланыстыруға тырысты.

Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande кітабы (Азанда халқындағы дуалау, көріпкелдер және сіқыр) кітабы – Занде халқының ақыл-ой ерекшелігі туралы

этнографиялық еңбек. Автордың пікірінше, азандалықтар дуалаумен айналысады, олардың осы сенімін және осы сенімінің себеп-салдарын, қалай қолданылатынын түсінетін болсақ, олардың қоғамын жақсы түсіне аламыз.

Егер дән жиналып тұрған жерінен құлап, сол жерде отырған бір адамды өлтіретін болса, оның себебі сол дәнді ұстап тұратын бағандарды термиттер жегендіктен болуы мүмкін. Бірақ ол жерде бұл дән неге құлады деген сұрақпен қатар, бұл кімнің дуасынан болды деген сұрақ та туындайды (Эванс-Причард, 1937: 69-72).

Nuer Religion (Нуерлердің діні) кітабы көп сұрақтармен қатар *куотс* сөзінің анықтамасын да береді. Ол сөз латын тіліндегі *spiritus*, грек тіліндегі *pneuma*, еврей тіліндегі *ruah* сөздері секілді *тыныс* деген мағынаны береді. Оның метафоралық мағынасы әртүрлі рухтарды білдіруі мүмкін. Оның ішіне Эванс-Причардтың нуерліктердің «құдайы» деп анықтама берген рух та кіреді. *Nuer Religion* (Нуерлердің діні) кітабын жазуда автор оқырманға нуерлердің діни жүйесін түсіндіру үшін олардың сеніміндегі сөздерді, рәміздерді және ғұрыптарды ұғындырады. Бірақ осы орайда есте ұстайтын бір нәрсе – «нуерлер діні» нуерлік концепт емес. Ол – антропологтың өз концептісі (Эванс-Причардты қараңыз, 1956: 311-22). Эванс-Причардтың Годфри Линхардт (1963) есімді әріптесімен бірлесе жазып шыққан дунка халқының діні туралы еңбегі антропологиядағы сенімді зерттеу жолдарының негізін қалады. Екеуі де тура және ауыспалы мағынада тәржімалауға мән береді. Бір қызығы, егер Эванс-Причард «құдай» мен «аруақтар» туралы жазғанда нуерлердің сөздерін қолданатын болса, Линхардт осы мағынаны білдіру үшін ағылшын тіліндегі «divinity» (құдай), «divinities» (құдайлар) сөздерін қолданады (*аудармашыдан* – өйткені ағылшын тіліндегі бұл сөздер God сөзі сияқты нақты, айқын құдайды білдірмейді, олар құдай түсінігі мағынасында қолданылады). Тағы бір айтатын нәрсе – екі ғалым да кейінірек католик дінін қабылдаған, сол себепті екеуінің дінді түсіндіруі ұқсас болған.

Эванс-Причардтың антропологиясы Радклифф-Браунның теориялық негіздері ауқымында болды. Алайда ол Радклифф-Браунның бұл пәнді жеке ғылым ретінде қарастыру керек деген пікіріне қарсы еді. Ол антропологияны өнер ретінде қарастыру керек деді (мысалы, Эванс-Причард, 1965). Бұл Эванс-Причард көзқарасының сол кездегі британдық антропологиядағы негізгі көзқарастардан басты айырмашылығын көрсетеді. Әсіресе ол өмірінің соңында жазған кітаптарында антропологияны «мәдениет тәржімесі» деген сөзбен беріп жүрді. Оның кейінгі шәкірттері өз еңбектерінде осы тіркесті жиі қолданады. Антропологтың жасайтын нәрсесі – ол өзі зерттеп отырған мәдениеттің ұжымдық ақыл-ойына мүмкіндігінше жақын келуі керек. Содан соң, сол мәдениеттегі ерекшелікті түсінгеннен кейін, өз мәдениетінен тура сондай идеяларды тауып, өзге мәдениеттегі құбылысты сол арқылы тәржімелеп түсіндіруі керек. Әрине, бұл тәржіме лингвистикалық тәржіме емес. Бұл – Радклифф-Браунның теңіз бақалшақтары және Леви-Стросстың кристалдары сияқты ұқсастықты табу (5, 8-тарауларды қараңыз). Эванс-Причард Леви-Стросстың мәдениетті «грамматикаға» теңеуін жоққа шығарып, оның орнына мәдениеттің күнделікті дискурсындағы «мағынасын» анықтау керек деді.

Тәржімелеудің қиындықтарын (тура да, ауыспалы да мағынада) көрсететін мысалдар этнографияда көптеп кездеседі.

Егер біз нуер мен занделердің идеяларын сөзбе-сөз аударатын болсақ, олардың мағынасын Нуэр мен Занде халқынан басқа елдегілер түсінбейді. Егер оларды ауыспалы мағынада аударсақ, онда нуер мен зандеге тән ойлау болмысының мәнін түсіне алмаймыз. Бұл, бір жағынан қарағанда, антропологияда дұрыс таңдау жасау қиындығымен ылғи да кезігіп отырады.

Эванс-Причард 1951 жылы жариялаған *Social Anthropology* (Әлеуметтік антропология) кітабында әлеуметтік антропологияның тарихын, әдістерін, теориясын және оның қолданбалы ғылымға айналу мүмкіндіктерін жазады. Бұл еңбек оның БиБиСи радиосына берген алты дәрісіне негізделіп жазылған. Эванс-Причард (мысалы, 1951ә: 62, 116-17) бірнеше рет антропологияны «жаратылыстану ғылымдарына» ұқсастырып құрастыру дұрыс емес деп сынайды. Оның орнына антропология моральдық және рәміздік жүйелердің бірлігі ретінде қарастырылуы керек. Оның ойынша, мұндай жүйе табиғатта басқа еш жерде кездеспейді. Ол жүйелер табиғат заңдарымен басқарылмайды, бірақ оларға әлеуметтік құрылымдар мен мәдени белгілер тән. Эванс-Причард эпистемолог бетпердесін киген құрылымдық функционалист болды ма? Ол 1950 жылы еркіндікті іздей бастағанға дейін функционалистік догмалардың қамауында қалған философ-тарихшы болды ма? Болмаса, ол жай ғана қызметімен айналысу барысында тарих бағытынан функционализмге, одан эпистемологияға ауысқан ба еді?

Мэри Дугластың (1980: 29-38) ойынша, Эванс-Причард басынан бастап бір ғана, бірізді ғылыми бағдармен жүріп отырған және өмір бойы интерпретивист ойшыл болған. Екінші бір көзқарас бойынша, ол 1940 жылдарға дейін функционализм бағытында болған және 1950 жылдары өзінің көзқарасын толығымен қалыптастырып үлгерген (мысалы, Купер, 1996 [1973]: 124-6). Мэри Дугластың пікіріне дәлел ретінде Эванс-Причардтың *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Азанда халқындағы дуалау, көріпкелдер және сиқыр) еңбегін келтіруге болады. Сонымен бірге *Nuer Religion* (Нуерлердің діні) кітабындағы мақалалар жарыққа шыққанға дейін 10–20 жылдай бұрын жинақталғанын айту керек. Алайда Эванс-Причардтың этнографиялық еңбектері оның өз замандастарының еңбектерінен аса көп өзгешеленбейді. Оның басқалардан ерекшелігі – өзге ешкім қолданбайтын бірегей әдісті қолдануында емес, сенім жүйесін талдауда жаңашылдыққа ұмтылуында.

Радклифф-Браун Эванс-Причардты өзі сияқты қатардағы ғалымдардың сапында тұр деп есептеген. Сондықтан да Радклифф-Браун Эванс-Причардтың көзқарастарына Майер Фортестің қарсы шығуы мүмкін деп қауіптенген. Алайда Фортес Радклифф-Браунның ұстанымымен Кембрижде дәріс беріп, онда Личтің структурализмімен және процессуализмімен бәсекелестікке түсті. Оның осындай шешімге келуіне студенттер мүддесіне «осылай дұрыс болады» деген пікірі себеп болған еді. Эванс-Причардтың *Nuer Religion* (Нуерлердің діні) кітабы қандай элементтерден тұрса да, діни сенім табиғатын түсіндіруде құрылымдық функционализмнен алшақтап, діни сенімді зерттеуде жаңа бағыттың пайда болуының

белгісін білдіреді. Эванс-Причард еңбектерінде Радклифф-Браунға қарағанда Дюркгеймге көбірек сілтеме жасайды. Бірақ ол жұмыстарында аруақтар әлемін нуерлердің көзқарасымен түсінуге және сол түсінігін Батыс теоретиктеріне түсінікті болатындай етіп ұғындыруға көп мән береді. Ол сенім мен әлеуметтік құрылым байланысын көрсетуді мақсат етіп қоймайды.

Эванс-Причардтың функционализмге қарсы айтылған ең айтулы мәлімдемесі оның 1950 жылдары жасалған «Әлеуметтік антропология: өткені мен бүгінгі жағдайы» атты бірінші дәрістер жинағында жарияланды (1962: 13-28). Оның пікірінше, әлеуметтік антропологиядағы Қайта өрлеу дәуірінен келе жатқан қателік – антропологияны жаратылыстану ғылымы ретінде қарастыру. Ғалымның ойынша, антропологияны тарихи ғылымдар ретінде, болмаса гуманитарлық ғылымдардың бір тармағы ретінде қарастыру дұрыс болар еді. Тарихшылар қарастыратын мәселелердің табиғаты, негізінен, диахронды болатынын, ал антропологтардың зерттеу нысандары синхронды болатынын ескермейді. Эванс-Причардтың тарих пен антропологияның екеуінде де оқиғалар синтезисі мен интегративті сипаттау бағытында зерттеу жүргізуі екі пәнге тән ұқсас әдіснаманың бар екенін байқатады. Оның айтуынша, құрылымдық пішінді іздеуге талпыныс тарихтың да, антропологияның да мақсатына қарсы емес. Өйткені «Тарих жай ғана оқиғалар тізбегі емес, тарих – оқиғалар арасындағы байланыс» (1962 [1961]: 48).

Эванс-Причардтың Оксфордқа зор ықпал жасаған кезі – оның 1946–1970 жылдар аралығында Әлеуметтік антропология кафедрасының меңгерушісі болған жылдары. Шындығында, оның Әлеуметтік және мәдени антропология институтында қазірге дейін ықпалы бар. 1970 жылдары Оксфорд антропологиясы Нидамның латентті структурализмі мен Ардинердің алғашқы постмодернизміне бөлінген тұста екі жақтың антропологтары да Эванс-Причардтың көзқарастарын қолдануды ыңғайлы санады (мысалы, Нидамды қараңыз, 1972: XIV, 14-31; Ардинерді қараңыз, 1989 [1971]: 35-9). Нидамның қолданысындағы ағылшын тіліндегі «сенім» сөзіне беретін түсінігі және ол терминді мәдениетаралық концептіде пайдалануға болатын термин ретінде қолдануы – ғалымның *Nuer Religion* (Нуерлердің діні) кітабындағы мәтіндердің ықпалына ұшырағанын көрсетеді.

Гирцтің интерпретивизмі

Эванс-Причард жалпы интерпретивистік бағытта жұмыс істегенмен, оның көзқарасына белгілі бір «измді» таңып қою қиындау. Алайда Клиффорд Гирцте олай емес. Эванс-Причардтың антропологиясы құрылымды-функционалистік көзқарасқа қарсы шығады, ал Гирц мәдениеттегі детальдарды түсінуге талпыну антропологияның негізгі мақсаты дейді.

Гирц қазір Принстонда дәріс береді. Ол Гарвардта білім алған, Берклиде және Чикагода дәрістер берген. Ғалым Явада, Балиде және Мороккода далалық зерттеулер жүргізген. Оның этнографиялық ізденістері жаңа көзқараста болды және түрлі тақырыптарды қамтыды. Мысалы, *The Religion of Java* (Явалардың діні, 1960) дәстүрлі сарында жазылған, бірақ оның *Kinship in Bali* (Балидегі туысқандық, Гирц

пен Гирц, 1975) кітабы туысқандықты жеке автономды жүйе деп қарастыру керек деген идеяны ұсынады. Оның ойынша, туысқандықты мәдениетаралық тұрғыдан түсінуге болады және ол жүйе рәміздік бағыт ретінде қарастырылуы керек. Ал оның *Agricultural Involution* (Ауыл шаруашылығы инволюциясы, 1963) Стюардтың экологиялық мәдениет тұрғысында жазылған. Антропологтың Индонезиядағы әлеуметтік өзгерістер тақырыбында жазылған тағы бір топ еңбегі әлеуметтік тарих бағытында.

Islam Observed (Ислам жайында, 1968) деген кітабында салыстыруға жүгінеді. Осылайша өзі этнографиялық зерттеу жүргізген екі мұсылман мемлекетіндегі исламды салыстырып, оның табиғатын түсінгісі келеді. Осы мақсатта Индонезия мен Марокконы салыстырады. Эванс-Причардтан айырмашылығы ол «салыстырмалы талдау» әдісін жоққа шығармайды.

Эванс-Причардтың интерпретивті антропологиясының негізі бұл айтылған кітаптар емес, оның *The Interpretation of Cultures* (Мәдениетті тәржімалау) кітабына жазған кіріспе мақаласы болып есептеледі. Ол бұл кітабын 1973 жылы, өзі өмірден өтетін жылы жариялады. Ғалым мұнда өзінің көзқарасына «үлкен анықтама» береді (1973: 3-30). Антропология дегеніміз – белгілі бір мәдениетте салынып қойған жолдардың ішінен таңдау жасау. Сонымен бірге антропология – сол жолдарды анықтамалар қабаттары арқылы түсіну. Бұл Америка антропологтарының түсінігіндей мәдениетті танып, оны түсіну емес, ол кең ауқымды салыстыру жүргізу де емес. Сыншылар (мысалы, Купер, 1999: 109-14) Гирцтің «үлкен анықтамасындағы» нақтылықтың болмауы оның этнографиялық білімінің жұтандығын көрсетеді (яғни оның берген жалпылама сипаттамалары әдетте анық берілмейді) деп сынады. Десе де Гирцтің интерпретивизмі осы тұрғыдан алғанда қиындау болғанмен де, оның еңбектері, Эванс-Причардтікіне қарағанда, этнографиялық деректердің егжей-тегжейіне қанық, метафораларға бай болып келеді.

Ол өзінің екі негізгі жинағында (Гирц, 1973: 1983) қоғамды «мәтін секілді» талдау керек деген пікірді ұстанады. Купердің қоғамды «басқарылмайтын, өздігімен өмір сүретін метафора» деп суреттегені секілді (1999: 112). Осымен бірге Гирцтің ойынша, антропология дегеніміз – «жергіліктіні» «ғаламдықпен» тығыз қатынаста қарастыру.

Ол ұсақ-түйекті анықтаудың маңыздылығына көп мән берді. Тіпті маңызы жоқ деп есептелетін ұсақ-түйек нәрселерге де мән беру керек дейді. Ғалымның тағы бір мән берген нәрсесі – мәдениетті рәміздік жүйе ретінде қарастыру. Ол жүйеде әлеуметтік іс-әрекет пен саяси билік туындайды. Ол антропологиялық түсінікте қалыптасып үлгерген «мәдениет», «дүниетаным», «өнер», «дәстүр», «салт-дәстүрге негізделген заң» түсініктерін деконструкциялайды. Оның деконструкциялау сарыны бір қарағанда бір-бірімен байланыссыз көрінеді. Егер ол жазу машығын жақсы игермегенде, оның ықпалы соншалықты болмас та еді. Бірақ оның антропологиялық тәкаппарлықты жеңудегі ұқыпты да шебер әдісі және оның ұтымды нәтижелері антропология ғылымы үшін елеулі оқиға болды. Оның мақалалар жинағы тек біздің пән ауқымында ғана емес, сонымен бірге басқа да пән саласындағылар ең көп оқитын кітап қатарында. Олардың көбі осы

кітапты антропологияның парадигмасы ретінде қабылдайды (бұл бір жағынан жақсы, екінші жағынан бұрыс болуы да мүмкін).

Гирц соңғы уақытта жазған еңбектерінде интерпретивизмге одан да тереңірек бойлады. Басқалардың этнографиялық еңбектерін қайта тәржімелеуге ден қойды. Үлкен марапаттарға ие болған *Works and Lives* (Еңбектер мен өмірлер, Гирц, 1988) атты еңбегінде Эванс-Причардтың, Малиновскийдің, Леви-Стросстың және Бенедикттің жазбаларына қайта баға беріп шығады. Ол өзі таңдаған авторлардың бейнесі мен метафораларын талдау арқылы антропология деген «жай ғана жазу машығының» бір түрі екенін дәлелдегісі келеді. Бұл – антропологиядағы ең мықты постмодернистік шабуылдардың бірі. Дәл осы идея америкалық және француз ізденушілеріне соңғы жиырма жылда ортақ болып жүр (Клиффорд пен Маркусты қараңыз, 1986; Сперберді қараңыз, 1985 [1982]).

Спенсер (1989) болса, Гирц пен оның жолын ұстанушылардың антропологияны жай ғана жазу машығы деп қарастыруы қате пікір деген ойда. Спенсер антропология тек қана жазу емес, «жұмыс істеу» дейді. Өйткені антрополог өз білімі мен информанттың көзқарасын қисынды түрде үйлестіріп, оны мәтінге түсіруі керек. Алайда қалай болғанда да Гирц жазу машығына тым көп мән берген болса да, оның антропологияны шығармашылық іс-әрекет ретінде қарауы өте орынды әрі пайдалы болды.

Бүгінде Гирц біздің пән ауқымында және одан тыс салаларда да ең ықпалды ғалымдардың бірі болып есептеледі. Оның интерпретивизмі сөзсіз постмодернизмге жол салды. Кейбір ғалымдар оны постмодернизмге жол салушы емес, постмодернизм өкілі деп те санайды. Постмодернизмнің ерекшеліктерін түсінуден бұрын, оның негіздерін қарастырмас бұрын, Гирцтің көзқарасынан басқа жаңа концептілерді және сұрақтарды талқылап алған орынды болады.

Ауыспалы уақыт концептілері

Антропологиядағы постмодернистік сұрақтар постмодернизмге байланысты жаңа концептілер мен жаңа зерттеу салаларының пайда болуына алып келді. Солардың ішіндегі ең маңыздылары – рефлексивтілік пен ориентализм. Осыларды рефлексивизм (рефлексікке жоғары мән беретін көзқарас), оксидентализм және жаһандану ауқымында қарастырып көрейік.

Рефлексивтік және рефлексивизм

Барлық антрополог салыстыру жүргізеді. Өз үйінен жырақта зерттеу жүргізетіндер классикалық түрдегідей нурерлер мен тробриантар қоғамын салыстыруы мүмкін. Басқа бір топ салыстыруды өзара технология бойынша, географиясы бойынша не лингвистикасы бойынша (4-тарауды қараңыз) ұқсас мәдениеттер арасында жүргізу керек дейді. Өз қоғамына мәдениеті не географиясы бойынша жақын қоғамдарды зерттейтін ғалымдар тобы әдетте зерттеліп отырған мәдениетті өз мәдениетімен салыстырады. Кейбір экстремист ғалымдар өз мәде-

ниетін өз мәдениетімен салыстырады. Олар өздерін «мен» мысалы ретінде қарап, өз түсінігіндегі мәдениетті сол мәдениетке телінетін «меннің» көзқарасымен салыстырады (*аудармашыдан* – мысалы, француздарға тән деп есептелетін жалпы қабылданған мәдениет түрі бар және жеке француздың өзінің түсінігіндегі мәдениет бар). Бұндай жағдайда сипатталып отырған мәдениет антропологтың өз мәдени және қоғамдық бірегейлігін түсінудегі негізгі ақпарат қызметінде қолданылуы мүмкін. Бұл – рефлексивтіктің экстремал түрі.

Рефлексивтік 1970 жылдан бері жаңадан қалыптасып келе жатқан постмодернизмнің негізгі бөлігін құрап келеді. Бұл тақырыпта жазылған ең алғашқы елеулі еңбек Джудит Оклидің еңбегі болса керек. Ол бірінші рет *Journal of the Anthropological Society of Oxford* (Оксфорд антропологиялық қоғамының журналы, Окли, 1996 [1975]: 27-44) журналында *'The self and scientism'* (Мен және сайентизм) деген атпен жарияланды.

Алайда рефлексивтіктің тамыры одан да тереңде жатыр. Оклидің еңбегінде жиі сілтеме жасалатын Малиновскийдің далалық зерттеу жүргізу барысында жазған күнделігі соның мысалы бола алады. Ол жазбалар жай ғана Малиновскийдің жеке көңіл күйі үшін жазылғанмен де, ғалымның өмірден өткеніне жиырма бес жыл толған кезде, тура сол жазылған күйінде басылып шықты (Малиновский, 1967). Оның жазу мәнері өзі қолданған ресми этнографиялық деректерден біршама өзгешеленеді. Күнделігінде ол өзінің сексуалды қиялдарын, есірткіні шектен тыс көп қолданғанын, тробрианд мәдениетіндегі оған ұнамаған дүниелерді және Тробрианд аралында қалай іші пысқаны туралы жазады. Кейін Кенияның бірінші президенті болған, Малиновскийдің шәкірті Джомо Кениатта Малиновскийдің Кения халқы туралы жазған этнографиялық еңбектеріне қатысты рефлексивті пікір айтады (Кениатта, 1938). Бірақ Малиновский мен Боастың жолын ұстанушылар тарапына аса көп сын айтыла қойған жоқ.

Леви-Стросс *Tristes Tropiques* кітабында өз өмірбаянын береді. Бірақ оны этнографиялық деректерден және теориялық ақпараттардан бөлек берген. Постмодернистердің басым бөлігін басқа ізденушілерден ерекшелендіретіні – олардың рефлексивтіктің өзін этнография деп тануы немесе рефлексивтік этнографияның негізгі зерттеу нысаны деген пікірді ұстануы. Сонымен бірге олар этнографияны антропологиялық теорияның негізгі бөлігі деп есептейді (Рабиновты қараңыз, 1977).

Рефлексивтік феминистік антропологиямен тығыз қатынаста. Феминистік антропология мен гендерлік зерттеулердің зерттеу сұрақтары ұқсас, бірақ зерттеу әдістері бір-бірінен өзгешеленеді. Хенриетта Мур (1988: 188) гендерлік антропология дегенге «гендерлік бірегейлік және оның мәдени құрылымы» деп анықтама берсе, феминистік антропологияны «гендерді адамзаттың әлеуметтік өмірінің принципі ретінде зерттеу» деп сипаттайды (9-тарауды қараңыз). Соңғы жиырма жылда антропологтар гендерді зерттеуден алшақтап, этнограф әйелдердің антропологияда алатын орнын және әйел адамды информант ретінде, зерттеу нысаны ретінде қарастыруға мән беретін болды. 1980 жылдардың ортасында антрополог әйелдердің өздерін антропологиялық дискурстың нысаны ретінде зерттеу қалыпты жағдайға айналды. Өйткені рефлексивтік постмодернистер

арасында және феминистік ортада қолдауға ие болды. Жалпы антропологияда постмодернистік идеялар белең ала бастады (мысалы, Окли мен Каллоуэйді қараңыз, 1992). «Өз» мәдениетіне тым көп мән берудің себебінен «басқалардың» мәдениетін түсінбей қалу қаупі туындады. Өйткені экстремалды рефлексивтік фетиш дәрежесіне көтеріліп, өз алдына жеке теориялық көзқарас ретінде қалыптасып үлгерді.

Уақыт өте келе антропологиялық зерттеу зерттеушінің өз тәжірибесін талдау және сипаттау түріне айналды. Сонымен бірге антропология қысым көрген адамдарды қамтитын кеңірек ауқымдағы жазу түріне немесе қысым көргендердің атынан сөйлеп, олардың қиын жағдайын көпшілікке жариялауды мақсат ететін жазу түріне айналды. Осындай дәстүрде жазатын ғалымдар көп жағдайда Гайатри Чакроворти Спивактың постструктуралистік, феминистік әдеби теориясына және оның «субальтернді зерттеу» идеясына жүгінеді (мысалы, Гуа мен Спивакты қараңыз, 1988). Лила Абу-Люгодтың бедуин әйелдері туралы жазған кейбір еңбектері де сол тізімнің ішінде (мысалы, Абу Люгод, 1990).

Бұл идея – «субальтернді», яғни бағынушы топқа жататындардың барлығына ортақ бір нәрсе бар деген идея. Ол топтың гендерлік, таптық, этникалық немесе отарлау саясатының әділетсіздігіне не басқаға байланысты бағынушы топқа тиісті, тиісті еместігі маңызды емес. Шерри Ортнер (1995) болса, Гирц еңбектерінің «жұтаңдығын» айтып сынайды. Ортнердің ойынша, оның жұмысының жұтаңдығы «бөтенді» немесе бөтен адамның өзіндік (субальтерндік) қиындықтарын және ішкі саясатын шешуге мүмкіндік берген жоқ.

Соңғы онжылдықта бұл саладағы өзгерістер инновациялық бағытта дамыды. Ол жаңашылдықтар жеке рефлексивтікті теориямен араластыруға және этнографиядағы дәстүрлі нысандардың рефлексивті жағын анықтауға мүмкіндік беретін болды. Аталғанның біріншісін Кирстен Хаураптың (1995) антропологиялық тұжырымдар мен бағыттарды сынаған мысалынан көруге болады.

Екінші бағытта жазғандардың ішіне Пат Капланның (1997) Мұхаммед атты кісімен достығы туралы баяндауы жатады. Каплан Танзаниядағы суахилилермен отыз жыл бойы жұмыс істегенде Мұхаммед оның информанты болған. Капланның мәтініндегі көп сөйлем сұраулы сөйлем ретінде берілген. Сол себепті информантың «үні» этнографтың аузымен айтылған шындық арқылы естіледі. Бірақ сонымен бірге мәтінде аруаққа табыну туралы да деректер баяндалады. Мәтінде этнография мен автобиография бір-бірімен әдемі үйлесім тапқан.

Рефлексивтіктің тағы бір түрі белгілі. Бірақ оны көпшілік мойындай бермейді. Бұл рефлексивтікте жекетілген жауабы емес, ұжымдық рефлексивтік зерттеледі. Онда бірдей тақырыпқа қызығушылық танытатын немесе бірдей географиялық өңірлерді зерттейтін антропологтар тобы рефлексивтіктің зерттеу нысаны болып есептеледі. Менің бұл анықтамамен айтқым келгені – көзқарас ұжымдық «меннің» аясында зерттеу жүргізеді, ол жеке информанттардың жауаптары негізінде құрылмайды. Ол шынайы болған оқиғалар мен этнографиялық деректер негізінде қалыптасқан мәдениетпен жұмыс істейді. Альсида Рамостың (1992) йономами этнографиясы туралы жазған еңбегі осының жақсы мысалы бола ала-

ды. Ол өз еңбегінде йономамиді зерттеген этнографтар йономамилерді әртүрлі етіп суреттейді дейді. Олар ашушаң, эротикаға жақын, білімді немесе жай ғана экзотикалық деп сипатталады. Кей кездері олардың шынымен-ақ сондай болуы мүмкін, бірақ қалыптасқан түсінік олардың шынайы келбетімен үнемі сәйкес келе бермейді. Рамостың айтуынша, БАҚ-тың этнографиялық деректерді асыра безендіруінің нәтижесінде кейбір этнографтардың, мысалы, Наполеон Чагنونның, этнография туралы көптеген жаңа кітаптар жазуына және бұдан бұрын жазған кітаптарын қайта басып шығаруына тура келді. Бұл әрекет онсыз да тұтанғалы тұрған жағдайды одан сайын ушықтырып жіберді.

Ориентализм, оксидентализм және жаһандану

Постмодернистік антропологиядағы ең маңызды компоненттердің бірі – Фуконың зерттеулері нәтижесінде қалыптасқан билікті зерттеуге деген қызығушылық (9-тарауды қараңыз). Осыған байланысты отарлаушы кезеңдегі және отарлаудан кейінгі кезеңдегі билік дискурсын «ориентализм» арқылы зерттеу басталды. Бұл концептіні ұзақ жылдар бойы АҚШ-та тұрақтаған, Палестинадан шыққан әдеби сыншы Эдуард Саид таныстырды.

Orientalism (Ориентализм, 1978) мен одан кейін жазылған кітаптарында Саид Батыстың Шығыс немесе ориент деген түсінікті қалыптастырғанына қарсы шығады. Оның ойынша, Батыс «Шығыс» деген түсінікті сауда-саттық, отарлау және басқа да жолдармен пайдалану арқылы үстемдік орнату үшін ойлап шығарған. Саидтың айтуынша, Батыс өзін сипаттау үшін Шығысты қажет етеді. Яғни Шығыс *еместер* Батыс болып есептеледі. Ол айтқан маңызды идеялардың көбі антропологтар тарапынан оң қабылданды (мысалы, Асад, 1973 және Гуудиді, 1996 салыстырыңыз). Осы идеяны қолдаған антропологтар шынымен-ақ отарлау кезінде жазылған еңбектерде Батыс пен үшінші әлем (*аудармашыдан* – дамымаған елдерді Батыс кітаптарында үшінші әлем деп атау қалыптасқан) арасында тепе-тең дәрежедегі байланыс болмағанын жазады. Саид біздің пәнімізге үлкен сынмен қарайды. Алайда оның ориенталистік дискурсындағы сыни пікірі нақты белгілі бір әдеби тұлғаларға, филологтерге және археологтерге қарсы бағытталған еді.

Алайда соңғы жылдары Саидтың дәйектерін өзіне қарсы қойып сынау басталды. Өйткені Саидтың көзқарасы барлық жайды толық ашпайды деген пікір айтылып жүр.

Дарем университетінің ұстазы Джеймс Кэрриер *Occidentalism* (Оксидентализм, Кэрриер, 1995а) атты жинаққа редакторлық жасап, басып шығарады. Онда социология саласында білім алған Кэрриердің өзімен бірге америкалық негізгі-негізгі деген тоғыз антрополог «Батыс» түсінігі жайлы пікірлерін жариялаған. Ондағы авторлардың басты идеясы – «ориенттік» адамдардың өздері де, Батыс ғалымдарының Шығыс туралы «оксидентализм» мәнеріндегі жазғаны сияқты, бұрмалап жазуға және жалпылауға жақын дейді. Шындығында, Кэрриер жинақтың алғысөзінде мынадай жағдайды сипаттайды. Ол социологиядан антропология саласына ауысқан кезде Меланезия қоғамын зерттей бастайды. Осыған

дейін ол Батыстағы индустриалды капиталистік қоғамдағы ерекшеліктерді зерттеумен айналысқан еді. Ғалым антропологияға ауысқан кезде антропологтардың өз қоғамы туралы талдау жасағанда, күрделі талдау жасай алмайтынына таңғалғанын айтады.

«Мен бұған қатты таңғалдым. Өйткені шынайы мамандар стандартының екі түрлі болатынына көзім жетті және бұл жайт мені шошытты. Олар өздері зерттеп отырған қоғамның ерекшеліктерін, күрделі кешендерін, ішкі байланыстарын зерттеуге көп күш салған ғалымдар еді. Десе де олардың батыс қоғамы туралы тым қарапайым сөйлейтіндігі сондай – егер бір антрополог бір ауылдық өңірдегі қоғам туралы солай сөйлесе, олар оның айтқандарын тыңдауға тұрарлық деп қабылдас та еді» (Кэрриер, 1995ә: VII–VIII).

Кэрриер бүгінгі оксидентализмде үш түрлі бағыт басым екенін атап өтеді: жеке рефлексивтік, «дәстүр ойлап шығаруға» деген қызығушылықтың артуы және Батыс этнографиясын зерттеуге деген қызығушылық (1995ә: VIII–IX).

Оксидент пен ориенттің арасындағы қатынас шынайы болса да, қолдан жасалған болса да, оның маңызы жаһандану үрдісіне байланысты тек өсіп жатыр. 1993 жылы ұйымдастырылған Ұлттар достастығының әлеуметтік саладағы антропологтар қауымдастығының жыл сайынғы конференциясы нәтижесінде жарыққа шыққан алты томдық жинақтың бірінде Норман Лонг (1996) «жаһандану», «локализация» және «релокализация» жайында сөз қозғайды. Жаһандану халық қоныстануының тығыздығын (мысалы, мигранттардың еңбегі), адамдар қабілеттерінің, капиталдарының, технологиясының және техникалық білімінің және рәміздік түсініктерінің (мысалы, «модернизация», «жаһандану» түсініктерінің өздері және Еуропалық одақ сияқты ұйымдардың «азаматы» деген сияқты жаңа концептілер) таралу үрдісін қамтиды.

Локализация – жергілікті білім түрлері мен сыртқы қысымның арақатынасы, ал релокализация жергілікті білімді бекіту, қайта жаңғырту немесе жасап шығаруды білдіреді. Әсіресе ол білім аграрлық экономикалық және әлеуметтік дамыту саласына қатысты. Бұл бағыттарда әрекет етушіні зерттеудің орталық мәселесі етіп алған дұрыс па деген сұрақ арасында пікірталастар жүруде.

Айхуа Онг (1996) дәл осы жинақта жаһандану, модернизация және индустриализация бағыттарының барлығын бір нәрсе ретінде қарастыру дұрыс емес екенін және олардың барлығын тек Батыс мәдениетімен байланыстыру да қате тұжырым екенін жазады. Модернизацияны алайық: Қытай ұзақ уақыттан бері модернизация үрдісін бастан кешіруде. Ал Жапониядағы модернизация мен индустриализация үрдістері де Перри Мэтью Кэлбрейттің Жапонияға 1853 жылы қадам басқан сәтінен басталған жоқ (америкалық мектептерде сол уақыттан басталды деп оқытылады). Оның бастауы Қытай мемлекетінен басталған, Шығыс және Оңтүстік-шығыс Азия арқылы ұзақ жылдар бойы таралған сауда-саттықта жатыр.

Менің ойымша, шынайы «постмодерндік жағдай» Марк Оженің (1995 [1992]) қызықты зерттеуінде көрініс тапқан. Ол еңбегінде босқындар лагерьлері арасын-

дағы, халықаралық қонақүй ішіндегі, үлкен жол трассаларындағы және әуежайдағы жаһанданған «бейкеңістік» туралы жазады. Бұл тақырып эволюционистік және постмодернистік антропологтар және далалық зерттеу жүргізушілер мен конференцияға қатысушылар тарапынан көп дәріптелетіндіктен, жаһандану мәселесі қазір кең танымал болып отыр. Бір қызығы, бұл үрдістердің теориялық негіздері диффузионизмге жақын болып келеді.

Постмодернизм мен постмодернистік антропология

Постмодернизм осыған дейін белгілі болған барлық «модернистік» көзқарастарды сыни тұрғыдан талдайды. Постмодернизм «модернистік» теорияға «барлығын қамтушы» деген анықтама береді. Постмодернистер үлкен теорияларды жоққа шығарады және этнографиялық сипаттама беру толыққанды болады деген түсінікті мойындамайды. Соңғы кездері олар этнологиялық зерттеулерді антропологтар атқарады деген мәлімдемеге де қарсылық білдіріп жүр. Нәтижесінде, рефлексивтік пен кейіптеуге қатысты сұрақтар пайда болды. Кең ауқымда қарастырғанда, постмодернистік антропология өз бастауын «ориенталистік» бағытта жазылған еңбектерден алады. Олардың сыни көзқарастары бойынша пәннің бұрынғы қағидаларының барлығы «бөтен» түсінігін («өзім» түсінігінің қарама-қарсы мағынасында) қалыптастыруға бағытталған. Сонымен бірге постмодернизм – релятивизм мен интерпретевизмнің жалғасы. Екеуінің ұқсастығы сондай – оларды бір-бірінен тек хронологиялық тұрғыдан, қолданатын сөздер негізінде және жазу мәнеріне байланысты ғана ажыратуға болады.

Релятивизмнің қайта оралуы

Ван дер Гист (1990) өз мәлімдемесінде «релятивизм дегеніміз – догма» деген еді. Релятивизм антропологтардың өздері зерттеп отырған өзге мәдениетке қатысты когнитивті нақтылығына және сол мәдениеттегі антрополог емес адамдардың когнитивті нақтылығына қарсы бағыт деген сыни пікірлер айтылып жүр. Бірақ соңғы он жылда антропология «жұмсақ» релятивистік түсініктерге қайта оралуда. Онда әр мәдениеттің өзіндік құндылықтар жүйесі мен семантикалық құрылымы бар деп ұғынылып, Бенедикттің және Уорфтың көзқарасына ұқсас түсініктерге қарай ауысады. Алайда ол қазір постмодернизмнің жаргоны ретінде қабылданған және постмодернизм қандай да бір мәдениет теориясын жоққа шығарады. «Релятивизм» туралы осындай әртүрлі көзқарастың болуы оның біртекті концепт емес екенін көрсетеді (7-тарауды да қараңыз). Бұл термин боастық антропологияның бастамаларынан нәр алатын теориялық фрагменттер жинағынан құралған. Боасионизм қандай пішінде болса да, осы уақытқа дейін америкалық антропологияның негізі болып келе жатыр. Алайда релятивистік догмаларға қарсы шығатындар да, оларды қолдайтындар да, соңғы кездері антропология мен оның зерттеу нысаны арасындағы байланыс туралы жаңа көзқарастар қалыптастыруда.

Постмодернизм алғаш өнер саласында және сәулет өнерінде пайда болған. Антропологияға кейін енді. Ол салаларда 1950 жылдардан бері постмодернизм ресми стильдік принциптерді жоққа шығаратын және араласпайды деп қабылданған жергілікті стильдердің араласуын қалыпты деп санайтын көзқарас ретінде қабылданған. Антропология және әлеуметтік басқа ғылымдардың барлығында бұл термин VIII Париж университетінің философия профессоры Жан-Франсуа Лиотардың ұсынған анықтамасына сай қолданылады. Ол осы анықтамасын Квебек үкіметіне жасаған «постмодернистік жағдай» атты есебінде берген болатын: «Егер осы терминді мүмкіндігінше қарапайым түрде беретін болсақ, мен *постмодернизмді* метанарративке сенімсіздік көрсету деп анықтар едім» (Лиотар, 1984 [1979]: XXIV)».

Осы анықтаманың нәтижесінде постмодернизм дегеніміз үлкен теориялық ақиқатты жоққа шығаратын және этнографиялық деректердің бүтіндігін мойындамайтын көзқарас ретінде белгілі болды. Басқаша айтатын болсақ, постмодернистік антрополог үшін мәдениет туралы шынайы, толыққанды мәлімдеме жасау мүмкін емес. Тіпті мәдениеттің анықтамасын шамалы түрде де беруге болмайды. Сондықтан да антропологияда үлкен теорияның (Лиотардың анықтамасы бойынша ол «метанарратив» деп аталады) болашағы жоқ. Егер ол теория постмодернистік метанарративтің өзі болса ғана оның теорияға айналу мүмкіндігі бар.

Мәдениетті жазу

Антропологиядағы постмодернистік бағыттағы мәтіндердің ең маңдайалдысы – *Writing Culture* (Мәдениетті жазу, Клиффорд және Маркус, 1986) жинағы. Ол жинақ 1984 жылы (Маркус пен Клиффордты да қараңыз, 1985) Нью-Мексикадағы Санта Феда өткізілген конференциядан кейін жарыққа шықты. Бұл жинақта сегіз антрополог, антропология тарихшысы (Джеймс Клиффорд) және әдебиет сыншысы (Мэри Луиз Прэтт) мақалаларын жариялады. Ол мақалалардың барлығы кейін мерейтойға айналған жинақта тағы басылып шықты (Роберт Торнтонның мақаласынан басқа).

Writing Culture (Мәдениетті жазу) кітабындағы ортақ тақырып – антропологиялық дискурстағы әдеби әдістерді қарастыру. Бірақ авторлардың тақырып туралы көзқарастары қалыпты көзқарастан радикалды көзқарасқа дейін өзгереді. Тағы бір авторлар тобы биліктің этнографиялық процеске орынсыз араласуын да сынға алады. Жинақтағы әр мақала жеке-жеке қарастырып шығуға тұрарлықтай жазылған.

Джеймс Клиффорд жинаққа жазған кіріспесінде «этнография бүтін мәдениетті көрсетеді» деген пікірді сынайды. «Қандай да болсын этнографиялық деректер, тіпті ең білікті ғалымның қаламынан шықса да, толыққанды бола алмайды», – дейді. Ол этнографияны жазу машығы ретінде қарастыруды жөн санайды. Бірақ антропология дегенімізді жай ғана жазу деп немесе этнографияны жай ғана «поэзияның» бір түрі деп қарастыратын экстремистік көзқарасқа қарсы екенін жазады. Оның антропологияға қосқан елеулі үлесі «этнографиялық аллегория» саласына

қатысты. Клиффордтың «этнографиялық аллегориясы» әдеби бағытқа жақын және «мәдениеттің *narrativті* жағына» мән береді (Клиффорд, 1986: 100). Джордж Маркус та әдеби талдау сарынында жазады, бірақ ол автордың «беделін» боямасыз көрсетуге, әлемдік жүйелер теориясын қолдануға үндейді. Кітаптың соңғы сөзінде ол Санта Фе конференциясы нәтижесінде антропология пәнінде туындайтын жаңа сұрақтардың қиындығы туралы жазады.

Мэри Луиз Прэтт әртүрлі этнография түрлерін талқыға салады. Ол антропологиядағы объективті және субъективті түсініктерді «бірлестіре» қолдану керек дейді. Этнографтар ізденісіндегі тарихи жағдайлар мен әдеби жанрды ескере отырып зерттеу жүргізу керегін айтады. Винсент Крапанзано тәржімелеу қиындығын үш түрлі мәтінді талдау арқылы қарастырады: бірі – XVIII ғасырда жазылған мәтін, екіншісі – XIX ғасырда жазылған мәтін, үшіншісі – Гирцтің мәтіні (Балинезиядағы өтештердің төбелесі туралы). Ренато Розальдо билік түрлерін екі түрлі мәтін арқылы талдайды. Оның ішінде Эванс-Причардтың *Нуер* туралы мәтіні де бар. Ал Талал Асад «тәржіме» нысаны ретінде Эрнест Геллнердің «тәржіме» туралы жазған еңбегін алады. Онда Геллнер *Нуерлердің діні* туралы британдық антропология тарихында жазылған еңбектердің «тәржімеленуі» туралы сөз етеді.

Мишель Фуко этнос динамизмі тақырыбына тоқталады. Оның ойынша, этнос динамикасы әр келесі буында қайта жаңғыртылуы тиіс. Пол Рабинов Гирц интерпретивизмінің және Клиффордтың «мәдени мета-антропологиясының» мәтіндік құрылымын жасайды. Кейін одан да басқа мысалдарды қарастырады. Осылайша ол сол мәтіндердің әлеуметтік фактілер екенін көрсеткісі келеді.

Стефен Тайлер алғашында когнитивтік антропологияның өкілі болды, бірақ кейін постмодернистік бағытта пікір білдірушілердің ішіндегі ең қатаң сыншылардың біріне айнады. Ол ғылыми ақыл-ой жүйесі уақытының біткенін айтып, постмодернистік этнографияның болашақтағы фрагментарлы табиғатының кереметіне тамсанады. Оның ойынша, постмодернизм дәл диалогтегі секілді «дискурстың» ауқымында жұмыс істейді. Ал бастапқы антропология этнографиялық «мәтіндерді» монолог түрінде қарастыратын еді. Алайда ол постмодернистік этнографияның әлі жоқ екенін айтып, соған өкініш білдіреді. Екінші жағынан, ол «этнографияның барлығы постмодернистік белгілермен жазылған» деп мәлімдейді (Тайлер, 1986: 136).

Writing Culture (Мәдениетті жазу) жинағы жарияланғалы бері жинақты шығаруға атсалысқан және қатыспаған бір топ антрополог осы дискурста талқылауын жалғастыруда.

Соның айқын мысалы ретінде Маркус пен Фишердің (1986) соңғы кезде жазылған антропологиялық еңбектердің эксперименттік және сыни табиғатын негіздеуге тырысып жазған шығармасын айтуға болады. Тағы бір мысал – Клиффордтың (1988) XX ғасыр этнографиясы, әдебиеті және өнері туралы жазған еңбегі; Майкл Тоссихтің (1993) өзінің/бөтендікі түсініктері арасындағы қарама-қарсылы айырмашылықтың құрылымы мен имитациясы жайлы жазылған бірегей еңбегі; сондай-ақ Рабиновтің (1997) кейбір жинақтары. Мэрилин Стратерннің (мысалы, 1991; 1992) байланыстарды анықтауға бағытталған еңбегі Британиядағы

бүгінгі маңдайалды антропологиялық еңбекке жатады. Оның ойынша, ішінара байланыстармен жұмыс істеу антропологтарға қажет дүние. Өйткені антропологтың қолындағы ақпарат тым көп, сол себепті оның ақпаратты басқалай талдауы мүмкін емес. Америкалық социолог Норман Дензин (1997) постмодернистік антропологияны «моральдық дискурс» деп сипаттайды. Оның айтуынша, этнографтар адамдар туралы жазуда әртүрлі, объективті жазу түрлерінен алшақтап, эксперименттік және тәжірибеге негізделген жолмен жазуға көшуі тиіс. Соның ішінде автобиография жазу және БАҚ-ты пайдалану керек; сезімдерді көбірек беруге тырысу қажет; ғылыми шындыққа қарағанда, көркемделген поэтикалық және әңгімелеуге тән шындыққа қарай жүру керек. Сонымен бірге антропологтар өмірден алған тәжірибелерге, шынайы күнделікті іс-әрекеттерге және түрлі көзқарастарға сүйенуі керек.

Постмодернистер әдетте мәдениет туралы жазуда, мәдениетті сипаттауда және мәдениеттің теориясын беруде еркін мәнерді қолдайды. Постмодернизм туралы постмодернистердің өздері жазғанда, рефлексивтікті жиі қолданады. Крапанзаның (1992: 88) сөзімен айтсақ: «Кез келген белгілеу кезіндегі белгінің парадигматикалық жағының еркін белгіленуі ғана емес, сонымен бірге оның синтагматикалық, синтаксистік және орналасуында да еркіндіктің болғаны дұрыс». Басқаша айтатын болсақ, кейбір постструктуралистер (әсіресе Бурдьё) соссюрлік өзгешелікке қарсы шығады. Ал Крапанзано болса, Соссюрдің белгілерге тән еркін жазу түсініктерін кеңейтіп, бір белгімен басқа белгілер арасындағы байланыстарды да қарастырады. Постмодернистік көзқарастағылардың артықшылығы – олар еркін түрде жазуды қолдайды. Сол себепті де Соссюрдің кез келген лингвистің және антропологтың барлығы мойындаған бақылаушы мен бақыланушы арасындағы айырмашылық мәселесі енді қайта қарастырылуы тиіс.

Рефлексивистер және басқа да «өзім» түсінігін негізгі зерттеу нысаны етіп алатын интерпретивистерге номотетикалық пен идеографикалықтың (Радклифф-Браунды қараңыз, 1952:1) араласуы сан түрлі қоспалардың пайда болуына әкеледі. Этнография мен теория, бақылаушы мен бақыланушы (немесе ұжымдық өзімдікі және ұжымдық бөтендікі) – бәрі антропологиялық мәтін ауқымында бір-бірінен айырмашылығы жоқ болып қалды. Еуропалықтар туралы еуропалықтардың, америкалықтар туралы америкалықтардың этнографиялық еңбек жазуы қалыпты жағдайға айналды.

Майкл Херцфильд (гректер туралы жазатын, Гарвардта білім алған ағылшын) антропологиядағы «жұмсақ» постмодернистік дәстүр туралы сөз қозғайды. *Anthropology Through the Looking Glass* (Дүрбімен көрінетін антропология, Херцфильд, 1987) кітабында ол ресми және позитивістік антропологиялық теория мен ертеректегі ақылдың қудалануы арасындағы айырмашылықты, грек мәдениетіндегі қарама-қарсылықтарды және ең маңыздысы, өзімдікі мен бөтендікін және бақылаушы мен бақыланушының арасындағы айырмашылықты талдайды.

Ол кітапта қайшылықтардың күшін жоятын байланыстарды іздейді. Херцфильд бұл кітапта Вико Жамбатистаның *New Science* (Жаңа ғылым; ағылшын тіліндегі аудармасын оқу үшін Помпаны қараңыз, 1982 [Вико, 1744]: 159-267)

кітабының үшінші басылымына сүйенеді. Вико – XVIII ғасырдағы италиялық философ. Виконың көзі тірісінде кітабы танымал бола қоймады. Ол кітабында тарих пен әлеуметтік эволюция, ұлт пен дін арасындағы байланысты түсінуге тырысқан.

Троп, метафора, метонимия, синекдоха және ирония теориясын зерттеуге бағытталған соңғы уақытта жазылған еңбектер де постмодернистік теорияның бір бөлшегі болып есептеледі. Чикаго университетінің ұстазы Джеймс Фернандес (мысалы, 1986) осы идеяны қолдаушылардың қатарындағы ғалым. Мен оның Габондағы фандар туралы этнографиялық зерттеуін оқыдым. Онда автор терең эмигранттарды табуға тырысады. Сол себепті ол Малиновский мен Боастың (Гирцті де қосуға болады) антропологиялық теориясына сүйенеді. Чикаголық, америкалық және япиздердің туысқандық қатынастары рәміздерінің айырмашылығын зерттеген ұлы тәржімеші Дэвид Шнайдердің (әсіресе Шнайдердің мына еңбегін қараңыз, 1980 [1968]; 84) де зерттеу мәнері осы бағытта. Ол лингвистердің идеяларына сүйене отырып (мысалы, Лакофф және Джонсон, 1980), өзінің троп туралы жазған еңбегінде (Фернандес, 1991) мәдениетті троптардың тұрақты және кешенді ойыны ретінде қарастырады. Алайда егер Джордж Лакофф пен Марк Джонсон адамдар таныс емес нәрсені қабылдау үшін оны таныс ұғыммен жанастырады және солайша жаңа түсінік қалыптастырады десе, Наоми Куинн (1991) барлығы тура керісінше болады деп мәлімдейді. Метафоралар мәдени келісілген түсініктерге негізделеді және олар ұғымдарды күрделендірмейді, керісінше оларды анығырақ етеді дейді. Ол үшін және оның алдындағы антропологтар буыны үшін мәдениет зерттеудің орталық нысаны болып есептеледі.

Постмодернизмнің қиындықтары

Британиялық философ-антрополог Эрнест Геллнер (1992: 22-79) өзінің белгілі полемикасында релятивизм мен постмодернизмді қатты сынға алады. Оның ойынша, релятивизм мен постмодернизм объективизм мен өз қалауының ығына жығылудан тұрады. Постмодернизм – релятивизмнің ең дамыған түрі. Геллнер бұл жағдайды орынсыз сынайды. Мысалы, еуропалық отаршылдық этнографиясының объективизміне қатысты пікірі. Постмодернистер үшін этнография дегеніміз – отаршыл үкімет пен көпұлтты ұйымдардың қысым көрсетуге қолданған қаруы болып есептеледі. Ал анти-постмодернистердің ойынша, постмодернизмнің антропологияны либералдандыруға деген талпынысы дұрыс емес. Постмодернистердің бұрынғы антропологтарға шабуыл жасауы да орынсыз. Ал оның субъективтігі мүлдем қисынсыз. Геллнердің айтуы бойынша, постмодернизм антропологияны позитивизмнен (постмодернистердің түсінігіндегі объективті деректерге сену) герменевтикаға (яғни интерпретивизм) қарай жылжуды білдіреді.

Бірақ басқа қырынан қарағанда, постмодернистік қозғалыс осыдан екі ғасыр бұрын болған жағдайдың қайталануы секілді. Өйткені екі ғасыр бұрын ағартушы Еуропа классикалық Еуропаны «күлатып» тастаған еді. Геллнер *Writing Culture* (Мәдениетті жазу) кітабына атсалысқандардың еңбектерінде нақтылық жоқ дейді. Ол еңбегін былай қорытындылайды: «Соңында антропологиядағы постмодернизм сөзінің шынайы мәні мынадай болып шығады: кез келген объективті деректерді,

кез келген тәуелсіз әлеуметтік құрылымдарды қабылдамау және олардың орнына, сұрақ қоюшы мен сұралушының берген жауаптарын қолдану» (1992: 29).

Рабинов пен Клиффорд Геллнердің сыни пікірлеріне қосылады. Бірақ олар Гирцті (1984) герменевтиканы қатты қолдайды және релятивизмді жақтайды деп айыптайды.

Гирц өзінің шынайы, болмаса ойлап шығарған ішкі қысымдар мен шектеулері арқылы бүкіл бір антропологтар буынын айқындығы жоқ және субъективизмге берілген («постмодернизмнің» ең маңызды стилистикалық белгісі) деп айыптады. Ол өзінің дәлелдерін эпистемологиялық күдік пен сенімсіздікке жүгініп келтіреді. Олардың өздерін және бөтендерді танып білуде қиналатыны соншалық – тіпті басқаларды танып білуге талпынбаса да болады. Егер бұл әлемде барлық нәрсе фрагментарлы және көп пішінді болса, онда, шындығында, еш нәрсе еш нәрсеге ұқсамайды және ешкім де бір-бірін (немесе өзін) тани алмайды, ешкім бір-бірімен сөйлесе алмайды. Олай болса, түсініксіз проза жағдайында тек қиналудан басқа еш нәрсе қалмай ма? (Геллнер, 1992: 45)

Осы арада интерпретивизм мен постмодернизмді қорытындылап шығайын. «Жұмсақ» постмодернистер (Гирцтің интерпретивизмін қоса алғанда) қоғамды мәтін ретінде қарастырады. Ол мәтінді этнографтар оқи алады, ал этнографтардың мәтіндерін оның оқырмандары оқи алады. Екінші бір топтағы ғалымдар этнографияны «жамау мен құрақ» (Лоуидің тіркесі) ретінде қарастырады. Жамау мен құрақ бір-бірімен үйлеседі. Кейбіреулер үшін мәдениет – сөздердің не «троптардың» ойыны. Этнография да тура солай, ал антропологиялық теория одан сәл ауқымдырақ. Осы мектептің өкілдері антропологияда үлкен теориялар немесе үлкен теорияға ұқсас нәрсенің болмауы тиіс дейді. Тек мәдениеттің өзі ғана белгілі бір деңгейде «мәтін сияқты» бола алады. Мен интерпретивистік көзқарасқа қатысты мынадай сұрақ қояр едім: егер олардың метанарративтері шынайы болса, онда олар антропология туралы не ойлар еді? Барлық нәрсені салыстыру арқылы түсінуге болады. Этнографияда шындық деген болмайды. Антропология әдеби сын саласына сіңісіп кету керек. Немесе ол антропологияның зерттеу нысанының басым сұрақтарын зерттейтін әдеби сын саласының үлкен тармағы мәдениеттануға (*аудармашыдан* – культурология емес, cultural studies деп аталатын ғылым) қосылып кету керек (мысалы, Братлингерді қараңыз, 1990).

Дегенмен интерпретивистер мен постмодернистер арасында білінер-білінбес күрес бар. Бұлардың бір тобы этнографияны өзін-өзі зерттейтін сала ретінде қарастырады, не түсінуге деген талпыныс ретінде қабылдайды. Бірақ этнографияны жеткілікті түрде түсіну мүмкін емес.

Бұл антропологтар адам жағдайын егжей-тегжейлі деректер арқылы және этнографиялық іс-әрекеттің деректері арқылы түсінуге тырысады. Радикалды рефлексивистер өздерінің этнографиялық ізденуді қалай жүргізгенін жазуды дұрыс санайды. Олар зерттелуші туралы, яғни өздерінің зерттеу нысаны туралы жазбайды. Бұл идеографиялық әдістің ішіндегі ең радикалдысы: онда этнография (адамдар туралы жазу) мен этнографиялық әдістер (далалық зерттеулер жүргізу) бір-біріне кірігіп кетеді.

Антропология, жалпы алғанда, рефлексивтіктің талқылауынан көп пайда көргенмен, рефлексивтікті қолданысқа енгізгенімен, рефлексивтікке қатысты бір нәрсені анықтап алуымыз қажет. Рефлексивтіктің ерекше түрі болады және жай ғана этнографты әлеуметтік әрекет етуші не дерек жинаушы ретінде қарастыратын қарапайым түрі болады.

Тағы бір топ ғалымдар этнографияны өз мақсатына жетуші ғылым ретінде қабылдайды. Оны адам табиғатын кеңірек түсінуге мүмкіндік беретін құрал деп санайды. Интерпретивтік мәнерге жақын және постмодернистік сынның жағымды тұстарының ықпалына ұшыраған антропологтар үшін әлі де үміт бар. Олар еркін түрде эволюционизмнен, функционализмнен, құрылымдық марксизмнен немесе биологиялық антропологиядан өзіне керегін ала алады. Олардың пәні номотетикалы талаптан тұрады. Осы тараудың соңғы бөлімінде мен антропологияның болашақтағы көрінісі туралы жазамын.

Аралас әдістер ымыраға келу дегенді білдіре ме?

Роберт Лэйтон (1997: 157-215) бүгінгі антропологияны социоэкология мен постмодернизмнің арасында орналасқан ғылым деп есептейді. Менің ойымша, осы пікірде көп шындық жатыр. Бірақ, екінші жағынан, тым экстремалды пікір. Соңғы кездері көптеген антропологтар әртүрлі теориялық дәстүрлерден өз керегін алатын болды. Бұл жағдай 1950 жылдардан бері жалғасып келеді.

Мен 1950 жылдан бері қалыптасқан көзқарастарды үшке бөліп қарастыруды дұрыс санаймын: құрылымдық, интерактивті және интерпретивті. Бұл бағыттар барлық кезде бір-бірінен бөлек, алшақ орналаспайды. Екінші жағынан, бұл бағыттар әртүрлі теоретиктер мен этнографтардың қолында бір-бірімен байланысқа түседі, бірін-бірі қайталайды және бір-бірімен тоғысады. Леви-Стросстың структурализмі нақты құрылымды зерттеуге бағытталған болса, транзакционализм өзара бірлесе әрекет етумен айналысады, ал Гирцтің интерпретивизмі тәржімелеуде назарға алады. Алайда осы айтылғандардың екеуін не үшеуін біріктіре қолданып, этнографиялық ізденіс жасаудың мүмкіндігі бар. Соңғы кезде Энтони Коуэн (мысалы, 1985, 1994) сияқты ізденушілер интерпретивизм мен интерактивтілікті біріктірді. Эдмунд Лич (1954), Виктор Тёрнер (1957) және Пьер Бурдьё (1977 [1972]) сияқты ғалымдар әлеуметтік үрдісті талдауда құрылым мен іс-әрекетті басты назарға алды. Рой Уиллис (1974), Родни Нидам (1979) және басқа да бір топ ғалым құрылым мен тәржімелеуде біріктірді. Ладислав Холи мен Милан Стукликтің кейбір еңбектері үш көзқарасты бір парадигма аясында жақсы үйлестіре алған (мысалы, Холи мен Стуклик, 1983). Бұл орайда туындайтын ең қарапайым жауап болашақта антропология әртүрлі көзқарастардың қоспасы ретінде жүретін болады. Социологтар мен антропологтар антропологияны үш түрлі ғалымдар кезеңіне бөліп қарастыруды жөн санайды: Маркс, Дюркгейм және Вебер. Олар негізгі түстер секілді. Антропологияда сіз кез келген көзқарастарды араластыра аласыз, кез келген теориялық бағытты қолдана аласыз.

Әрине, барлығы дәл осы сипатталғандай оңай болмауы да мүмкін. Италиялық антрополог Карла Паскинетти (1996) «мәдениет» концептісіне бірнеше анықтама береді. Оның айтуынша, бұл концептінің болмысы «заманауи». Өйткені модернистер оны модернистікке дейінгі «бөтендерді» анықтау үшін қолданған. Ол эволюциялық теория ауқымында пайда болды және антропологиядағы үш кезеңнен бері күшті концептілердің бірі болып келе жатыр: материалдық кезең (Тайлер мен Боастан басталған дәстүрді зерттейтін кезең), абстрактілі кезең (Крёбер мен Клакхон сияқты белгілерді зерттейтін кезең) және рәміздік кезең (Гирц қалыптастырған, мағынаны зерттейтін кезең). Алайда оның ойынша, Гирцтің көзқарасы шектеулі, өйткені ол мәдениетті «жергілікті білім» ретінде қарастырады. Гирцтің мәдениеті шашыраңқы және фрагментарлы (яғни постмодернистік). Десе де Тайлер «жұқа сипаттама» арқылы мәдениеттің бүтін бейнесін (яғни модернистік көзқараста зерттейді) жасауға тырысады. Джеймс Клиффорд (мысалы, 1988) барлығын өзгертеді. Ол нысанды (мәдениетті) нарративтіктің (яғни этнографтың) субъективтігіне қарай ауыстырады.

Бірақ нысаны жоқ антропология болуы мүмкін бе? Егер біз мәдениетті не қорғамды зерттемейтін болсақ, онда мәдени немесе әлеуметтік антропология дегеніміз не? Менің ойымша, бұл – келесі буындағы антропологтар шешуі тиіс мәселе (Стратерн, 1987ә; Фоксты, 1991 салыстырыңыздар). Онсыз да белгілі нәрселерді жазып шығуым мүмкін деген қауіптің болғанына қарамастан, мен мәдени антропология дегеніміз түрлі көзқарастардың тоғысқан саласы екендігін көрсеттім. Бүгінгі буын эволюционистік мектептің инновациялы жағынан өзіне керегін ала алады немесе олар әлі де структурализм мен процессуализмнен керек жерлерін өзінің мақсатына қарай қолдана алады, не егер постмодернистік көзқарастардың салдарына дайын болса, жан-тәнімен постмодернистік көзқарасты қабылдай алады. Бұрынғы белгілі идеяларды араластыру – ең қауіпсіз болуы мүмкін.

Қорытынды

Интерпретивизм мен постмодернизм антропологияда бір-біріне тікелей байланысты. Олар тіл мен мәдениет арасындағы сәйкестіктер жиыны ретінде қарастырылады. Бұл байланысты және олардың тарих барысында қалай өзгергенін түсіну үшін антропологияда және басқа да әлеуметтік ғылымдарда жаңадан қалыптасқан көзқарастарды түсіну керек.

Антропология теориясы лингвистика теориясымен түрлі жағдайларда тоғысып отырды. Бұл кездейсоқтық емес. Керісінше бұл жағдайды барлық антропологтар мойындады. Лингвистикадан басқа пәндер пішінмен айналысады, ал антропология лингвистиканың мазмұнына кіретін кейбір мәселелермен айналысады. Біріншіден, тілдің өзі мәдениеттің бір бөлшегі, екіншіден, жалпы антропологияда тіл мен жазудың маңызы туралы пікірталастың болуына да байланысты. Көп жағдайда «тілдік балама» туралы айту қалыпты жағдай саналады. Бірақ оның орнына бір-біріне қарсы және басқа аналогтерге (мысалы, биологиялық аналог) қарсы бір-бірімен бәсекелескен лингвистикалық аналогтер жиынтығы деп айтқан дұрысырақ болар еді.

Леви-Стросс (1963 [1952]: 67-8) бірде лингвистика мен мәдени антропология арасындағы байланыстың үш түрлі деңгейін жіктеп берген болатын: мәдениет пен тіл арасындағы байланыс, абстрактілі мәдениет пен тіл арасындағы байланыс және екі пән арасындағы байланыс. Мен мәдени антропологиядағы лингвистикалық идеялар ауқымын қамту үшін әртүрлі байланыстар жиынтығын қарастыру дұрыс деп санар едім: қоғам немесе мәдениет грамматика ретінде, этнография тәржіме ретінде, қоғам мен этнография «дискурс» ретінде.

Мәдениетті грамматикаға теңеу Радклифф-Браун мен оның жолын ұстанушылардың еңбегінде алғаш рет байқала бастады. Десе де олар көбіне антропологияны биология сияқты, ал қоғамды «ағза» ретінде қарастыратын. Олар лингвистика мен мәдениетті «тілге» көп теңей бермейтін. Кейінірек Леви-Стросстың және құрылымдық антропологтардың еңбектерінде бұл байланыс анық айтылатын болды. Олардың ойынша, мәдениет пен қоғамның түбірі тілдің грамматикасына ұқсас көздерден бастау алады. Оның өзі өзіндік ерекшеліктерге ие ерекше грамматика болуы мүмкін не (Леви-Стросстың көп еңбектеріндегідей) барлық мәдениеттерге тән әмбебап грамматика болуы мүмкін.

Мәдениет пен тәржіменің арасындағы байланыс та алғаш анық болмады. Тек Эванс-Причардтың еңбектерінен соң айқындала бастады. Осы бағытта жазылған Гирцтің (Гирц, 1966) дінді мәдени жүйе ретінде қарастыратын еңбегінде және оның «интерпретивті антропология» тақырыбына арналған жинағында да мәдениетті тәржіме арқылы түсінуге болады деген бағыт анық байқалады.

Эванс-Причардтың түсінігінде бөтен мәдениеттер шеттілдерге ұқсайды. Сондықтан оларды түсіну үшін ол мәдениеттерді өзіңе түсінікті тілге аударып, тәржімелеп алу керек.

Гирцтің түсінігінде мәдениет адамдар бір-бірімен сөйлесетін рәміздерде бедерленген. Ғалым когнитивті антропология мен когнитивті антропологиядағы абстрактілі зерттеу нысанынан алшақтап, мәдениетті іс-әрекет етушінің көзқарасы тұрғысынан түсінуге ауысты. Гирцтің бұл көзқарасы оның алғашқы ұстаздары социолог Талькотт Парсонс (мысалы, 1949 [1937]), процессуалист және іс-әрекетке бағытталған антропологияның өкілі Виктор Тёрнердің (мысалы, 1967) пікірлерімен ұқсас келеді. Белгілі бір деңгейде оның пікірлері ғұрыптарды зерттеуде қолданылатын «кейіптеу» әдісіне жүгінетіндердің көзқарастарына да жақын.

Фуконың (мысалы, 1974 [1969]) еңбектерінен басталатын мәдениетті дискурсқа теңеу үрдісі әлуметтік антропологияда көп қолданылады. Әсіресе өздерін постмодернист санайтындардың еңбектерінде жиі кездеседі.

Антропологияның өзі дискурс. Бұрынырақтағы модернистік антропологтар түсінігінде дискурс дегеніміз – қоғамды құрастырушы сегменттер болып есептеледі. Десе де функционализмді жай ғана британдық отарлау саясатынан туындаған дискурс деп қарастыра салу тым үстірт болар еді (Асадпен салыстырыңыз, 1973). Оның орнына антропологияны тарих арқылы, бір жағынан, антропологтардың диалогтері арқылы белгілі болған, екінші жағынан, антропологтардың өздерінің тарихы арқылы қалыптасқан дискурстарды ескере отырып қарастыру керек. Мұндай көзқарас модернистік және постмодернистік антропологтарды бір арнаға

тоғыстыратын еді. Ондай жағдайда антропологияның келбеті дәл *Британика Энциклопедиясының* (1771: 1, 327) бірінші басылымында антропология сөзіне берілген: «АНТРОПОЛОГИЯ дегеніміз – адам табиғаты туралы дискурс» деген анықтамаға сәйкес келер еді.

Қосымша әдебиеттер

Дугластың *Evans-Pritchard* (*Эванс-Причард*, 1980) атты еңбегі – осы ғалымның көзқарастарының негіздерін түсіндіретін ең жақсы нұсқаулық. Сонымен бірге Палстің *Seven Theories of Religion* (*Діннің жеті теориясы*, 1996) кітабында да Эванс-Причард пен Гирцтің көзқарастары туралы жақсы мақалалар жазылған. Гирцтің *Works and Lives* (*Еңбектер мен өмірлер*, 1988) кітабы басқа антропологтардың еңбектерін оқуға жақсы кіріспе бола алады. Бірақ оның ең маңызды екі кітабы – оның жинақтары (1973; 1983). Сонымен бірге Шанкманның 'The thick and the thin' («Жұқа мен жуан», 1984) мақаласын да қараңыз.

Кнауфт *Genealogies for the Present* (*Бүгінгінің шежіресі*, 1996) атты керемет кітабында постмодернистік антропология мен басқа да соңғы уақытта белгілі болған үрдістерді қарастырып, талқылайды. Лехтенің *Fifty Key Contemporary Thinkers* (*Қазіргі заманғы негізгі елу ойшыл*, 1994) кітабынан структуралистік, постструктуралистік және постмодернистік ойшылдар туралы көп пайдалы ақпарат табуға болады. Олардың көбі – тікелей антропология саласының ғалымдары емес, бірақ біздің пәнге ықпал еткен ойшылдар. Постмодернизм турлы баяндайтын көптеген кітаптар бар, солдарың ішіндегі ең қызықтысы – Смарттің *Postmodernism* (*Постмодернизм*, 1993) кітабы. Біздің пәнге байланысты басқа ғылымдардағы мәдени зерттеулер мен теориялық идеялар туралы Миллнердің *Contemporary Cultural Theory* (*Қазіргі заманғы мәдени теория*, 1994) кітабынан оқи аласыздар.

Мурдың 'Master narratives: anthropology and writing' («Баяндау машығын игеру: антропология мен жазу машығы», 1994 [1993]: 107-28) мақаласы – жазу машығына қатысты қиындықтар жайлы көп оқылып жүрген туындылардың бірі. Сонымен бірге Джеймс, Хокки, және Доусонның редакторлығымен жарияланған *After Writing Culture* (*Мәдениетті жазудан соң*, 1997) атты жинағында *Writing Culture* (*Мәдениетті жазу*, Клиффорд пен Маркус, 1986) жинағында көтерілген мәселелерге қатысты британдық антропологтардың көзқарастары берілген. Рефлексивтілік туралы пайдалы ақпараттарға қанық еңбек – Окли мен Каллоуэйдің *Anthropology and Autobiography* (*Антропология мен автобиография*, 1992) жинағы.

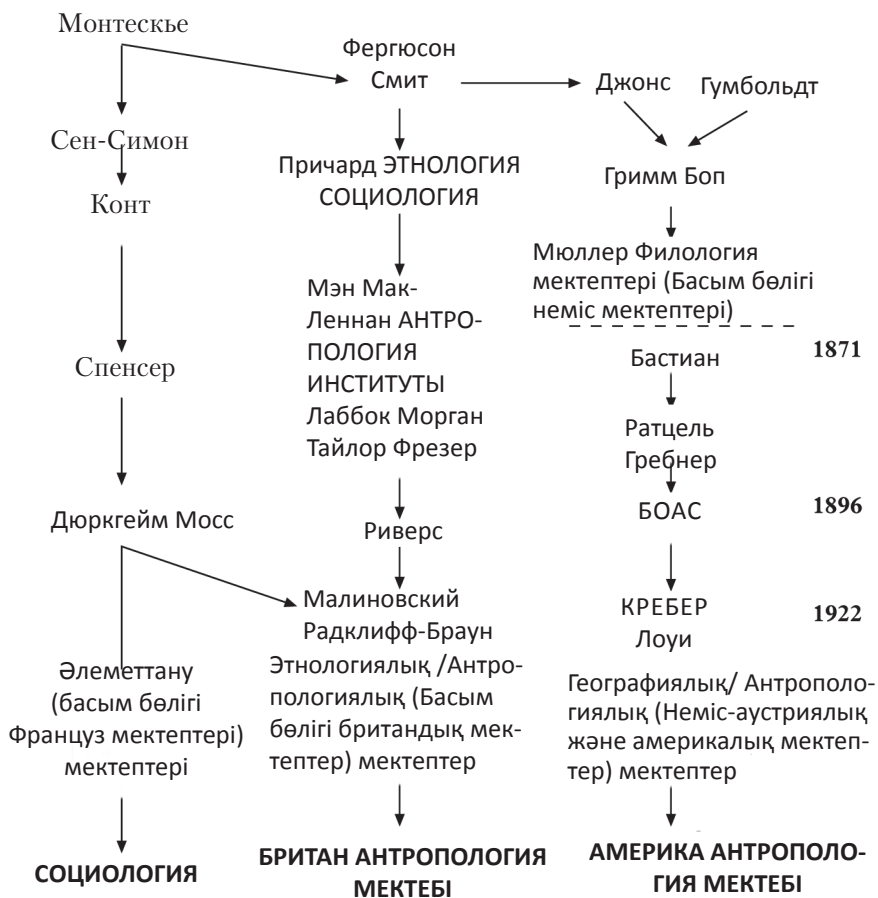
11. ҚОРЫТЫНДЫ

Бұл кітапта антропологиялық теорияның «мазмұны» қарастырылды. Дегенмен антропология теориясы ескі идеялардан арылып, жаңа идеялармен толықтырылатын немесе әлсіз парадигмаларды ысырып тастап, кең қолданыстағы парадигмалармен толтырылуы тиіс ыдыс емес. Антропологияның өз «пішіні» де, мазмұны да бар екендігіне күмән жоқ. Сол себепті осы тарауда біз сол пішін қандай болуы мүмкін деген сұраққа жауап табуға тырысамыз. Одан соң, пішін мен мазмұн байланысына қайта ораламыз. Алдымен біз алғашқы антропологиялық идеялардың келешегі туралы сөз қозғаймыз және қорытынды жасаймыз.

Антропологиялық мектептер және оның келешегі

Әдетте антропология туралы сөз болғанда оның әр елде қалыптасқан ұлттық мектептері туралы айтылады. Көп жағдайда солай жасау тиімді де. Менің ойымша, антропологияны осылай қарастыру Боас пен Малиновский/Радклифф-Браун қалыптастырған мектептердің және антропология мен социологияның (бастапқыда социология біздің ғылымымыздың бір бөлшегі болып кетуі не антропология социологияның құрамына еніп кетуі мүмкін еді) арасындағы байланысты түсінуге өте тиімді. Әрбір жаңа көзқарас бір адамның ой өрісінің нәтижесі екені рас. Бірақ ол адам қандай жағдайларда өз теориясын дамытқанын да ескеру керек. Ол жағдай тек бір ғана оқиғаға байланысты болуы мүмкін немесе бір уақытта болған бірнеше факторлардың нәтижесі болуы мүмкін. Менің есімдегі маңызды жылдар 1748 (Монтескьенің *The Spirit of the Laws* (Заң рухы) кітабының жарыққа шыққан жылы), 1871 (маңызды еңбектер жарыққа шыққан жыл, антропология институтының қалыптасқан жылы), 1896 (Колумбия университетінде Боастың антропология факультетін ашқан жыл), 1922 (Риверстің өмірден өтуі, Малиновский мен Радклифф-Браунның белгілі еңбектерінің жарыққа шыққан жылы және олардың функционалистік теория бойынша дәріс беріп бастаған уақыты) жылдар. 11.1-суретте антропология тарихы, социологияның дамуы және неміс филологиялық мектебінің тарихы берілген.

Антропология тарихы мен теориясы



11.1-сурет. Үш салт-дәстүр

Осы орайда айтатын нәрсе – дәстүрлі антропологияны ұлттық мектептермен бір қатарда қарастырудың оңай емес екендігі. Фортес бірнеше рет қазіргі әлеуметтік антропологияның «екі түрлі даму тарихы бар» деп атап өткен:

Мен білетін антропологияның дамуын кері тізбекпен қарастыратын болсақ, ол Радклифф-Браун, Лоуи, Риверс, Морган мен Мэн тізбегінен тұрады, екіншісі де кері ретпен Крёбер, Малиновский, Фрээр, Тайлор мен Боас тізбегінен тұрады. Мен біріншісін құрылым концептісі мен теориясының бастамасы деп есептеймін де, ал екіншісін салт-дәстүр немесе мәдениетті зерттейтін ғылыми дәстүрдің бастамасы деп есептеймін (Фортес, 1969:14).

Бұл мәлімдеменің екінші бір жағы – америкалық антропология мектебі мәдениетті басты зерттеу нысаны етіп алса, британдық антропология қоғамға көбірек мән беретіндігін көрсетеді (Радклифф-Браун, Мэн, Малиновский және Тайлор британдық, ал Лоуи, Морган, Крёбер және Боас америкалық).

11. Қорытынды

Фортес антропологияның екі түрлі шығу тегі туралы сөзін ары қарай жалғастырып, аталған ғалымдардың әрқайсысын екі тармаққа да жатқызуға болатынын айтады. Өйткені олардың әрқайсысы зерттеу мақсаттарына байланысты бір-бірінен керектіні алып отырған.

Барлық теориялық көзқарастардың бірігіп кетуі – қисынды мүмкіндіктердің бірі. Алайда жақын арада барлық парадигмалар бірігіп, келісілген бір ортақ парадигма орнығуы екіталай. Кейде кейбір жекетілген идеялары бір-бірімен біріктірілуі мүмкін. Ондай жағдайлар бұрыннан бері, Эдмунд Личтан (ол структурализм мен іс-әрекетке бағытталған көзқарастарды біріктірген) басталып, жалғасып отырған. Қазір көп антрополог бірнеше парадигма аясында ізденіс жүргізді, кейбіреуі бірнеше көзқарасты біріктіріп отырады. Егер кең ауқымда қарайтын болсақ, қазір үш түрлі аспектіде зерттеу байқалады: интерпретация, іс-әрекетке бағытталған көзқарас және құрылым. Осы сынды парадигмалардың арасындағы байланыстарды біз әлдеқашан (10-тарауда) талдап өттік. Бірақ ол байланыстарды талдаудың басқа да жолдары болуы мүмкін. Мысалы, кей ғалымдар құрылым, оқиға және тарихты басты назарға алатын парадигмалар басым дейтін көзқарасты ұсынады (Ожені қараңыз, 1982 [1979]). Олардың көзқарасынша, аймақтық салыстыруларда және марксизмде құрылымның да, тарихтың да элементтері болуы мүмкін. Ал басқа көзқарастарда оқиғаны талдауда аймақтық салыстыру мен марксизмді араластыра отырып қолдануға болады (Холи мен Стукликті қараңыз, 1983).

Бүгінгі антропологтар көптеген белгілі әдістер мен көзқарастар ішінен өзіне ыңғайлысын таңдап ала алады. Олардың таңдауы әдетте әртүрлі ықпалдардың нәтижесінде жасалады. Әртүрлі көзқарастарды біріктірудің де сан алуан жолдары бар. Бұл жағдайдың жақсы жақтары көп және бұл нағыз постмодернистік үрдіс. Осы жерде туындауы мүмкін қауіптің бірі – тар мағынадағы постмодернистік көзқарастар ысырылып тасталуы мүмкін. Өйткені кейінгі постмодернистер оларды постмодернизмге дейінгі көзқарасқа жақынырақ идеяларды ұсынуына байланысты теріске шығарып тастауы ықтимал. Дегенмен зерттеу тақырыбының ерекшелігіне байланысты қажетсіз теорияларды қолданбай, әртүрлі, бір-бірінен өзгеше көзқарасты қабылдау – Франц Боастың релятивизмінен бері келе жатқан ескі дәстүр. Шынымен де, тіпті оған дейін де антропологтар өзге ықпалдарды қабылдап, бірнеше көзқарасты біріктіруге ерікті болатын. Мысалы, Морган мен Тайлор диффузионизмді асқан құлшыныспен өздерінің бір тізбекті эволюционистік көзқарасына кіріктірді.

Сонымен бірге антропологтар теорияның әртүрлі деңгейлерімен жұмыс істейді: ғаламдық деңгейдегі теорияда, орта деңгейдегі теорияда және жеке бір теориялық пікірталастар аясында. Жалпы антропология (биологиялық және мәдени антропологияны қоса алғанда) бір-бірінен өзгешеленетін екі мәселемен айналысады: адамзат табиғатын түсіну және мәдени өзгешелікті зерттеу. XVIII ғасырдағы ағартушылық дәуірінде осы аталған мәселенің біріншісі ерекше қызығушылық тудырған тақырып болды. XIX ғасырда антропология дами түскен соң, полигене-

зистер үшін мәдени өзгешелік басты сұраққа айналды. Кейінірек біртүзбекті эволюционистер де осы сұрақтың жауабын табуға тырысты.

Боастың және ерте релятивистердің келуімен өзгешелік адамзат кереметінің белгісі ретінде қабылданып, осы көзқарас соңғы кездері қайта белең ала бастады. 1970 жылдардан бастап релятивистер қайта оралды. Содан соң, олар әлеуметтік заң мен структуралистік (құрылымдық марксизмді қоса алғанда) бағыттағы тақырыптарды мәдени әмбаптық тарауына кіріктірді

Антропология тарихы туралы тағы бір ой

Пәннің шынайы тарихы болуы мүмкін бе? Әлде қандай тарих болса да, ол қазіргі дамыған күйге жету жолында бастан өткізген даму процесі ме? Меніңше, екіншісін қолдауға болатын бірнеше себептер бар. Бұл көзқарас релятивистік көзқарасқа сай келеді. Антрополог қаламды қолға алып жұмысқа кіріскенде, қай кезде де оқиғалардың бірізді даму тізбегіне тап болады. Тарих дегеніміз – соңында бір нәрсеге дамып жетілу мақсатында болатын процестер дейтін көзқарасты «вигтік көзқарас» деп атайды. Бұл терминді 1931 жылы Герберт Баттерфилд енгізді. Оның ойынша, тарих көп жағдайда прогресшілдер мен реакционистер арасындағы келіспеушілік ретінде қарастырылады. Онда прогресшілдер (яғни вигтер) ылғи да жеңіске жетіп отырады және өзгерістерге себеп болады. Тарихты вигтік тұрғыда талдау көзқарасы – субъективті және «презентистік» көзқарас. Сол себепті де тарихшылар бұл көзқарасты ұнатпайды (мысалы, Стокингті қараңыз, 1968 [1965]: 1-12). Олардың ойынша, жақсы тарих «тарихи» болу керек.

Алайда бүгінгі жазылып жүрген антропология тарихының басым бөлігі презентистік көзқараста жазылған. Өйткені олар тарихты бүгінгі мәселелермен байланыстырып жазады.

Антропология тарихы туралы мифтік антропологтар да жазады. Мифтік терминін Малиновский енгізген (1948 [1925]: 79, 120). Бұл сөздің мағынасы мынадай ұғымды: антрополог өзінің осы пәнде алатын орнын көрсету үшін антропология тарихында ойлап шығарған «мифтік орнын» жасайды. Мен өзімнің антропология тарихын жазу әдісім кей жерде «мифтік», кейде «презентистік», кейде «вигтік» әдістерге сәйкес келетінін мойындаймын. Бұндай кереғар ойды мойындайтын себебім – бұл кітапты жазғанда, мен антропологияның тарихын жазып шықтым деп мәлімдей алмаймын. Мен антропологияның тарихы деп қарастырылуы мүмкін көп тарихтың бірін ғана жазып шықтым. Егер дәлірек айтатын болсам, антропология тарихын емес, антропология теориясын жасауға ықпал еткен әртүрлі идеялардың күрделі байланысын көрсету үшін тарихтың таңдаулы тұстары мен олардың өзара бір-бірімен байланысын жазып шықтым.

Бұдан басқа да тарихтың болуы әбден мүмкін. Сонымен бірге идеялардың байланысының күрделілігін көрсететін бұдан да күрделі тарих болуы ықтимал. «Ұлы адам» көзқарасы көптеген кітаптарда кездеседі. Мысалы, Адам Купердің *Anthropology and Anthropologists* (Антропология және антрополог, 1996 [1973]) еңбегінде немесе Джерри Мурдың *Visions of Culture* (Мәдениет туралы әртүрлі

11. Қорытынды

түсініктер, 1997) кітабында. Керісінше Хиатт тарихты жазудың өзіндік ерекше жолын таңдаған. Ол өзінің тарихты қалай көретінін *Argumets about Aborigines* (Аборигендер туралы дәйектер, Хиатт, 1996) кітабында береді. Ол аборигенді қоғамдағы аспектілерге (гендерлік байланыстар, концептілік сенімдер, саяси құрылым, жер мәселесі т.с.с.) мән бере жазады. Ғалым осы элементтерді әртүрлі антропологтар буыны қалай түсіндіргенін көрсету арқылы антропологияның тарихын жазып шыққан.

Элман Сервистің *A Century of Controversy* (Қарама-қарсылық ғасыры, 1985) кітабы антропологиядағы пікірталастар туралы жазады. Ол туысқандық атау немесе мәдениет табиғаты сияқты ең көп пікірталастарға себеп болған тақырыптарды сипаттаған.

Мюррей Лиф *Man, Mind, and Science* (Адам, ақыл және ғылым, 1979) еңбегінде антропология тарихын философиялық сұрақтармен байланыстыра береді. Жақында ғана басылып шыққан Роберт Лейтонның *An Introduction to Theory in Anthropology* (Антропология теориясына кіріспе, 1997) кітабы – Сервис пен Лифтің жазған әдісінің екеуінің аралығындағы кітап. Лейтон пікірталастар мен философияны (сонымен бірге этнографиялық интерпретацияны да) да қарастырады. Бірақ ол көбіне функционализмге дейінгі антропологияны ескермейді және ұлттық мектептер туралы ашып жазбаған. Джек Гудидің *The Expansive Moment* (Жаулаушылық сәті, 1995) және Генрика Кукликтің *The Savage Within* (Тағылықтың ішкі жағынан қарағанда, 1991) кітаптары британдық антропологияның әлеуметтік тарихы туралы жазылған. Бірақ олардың тарихты талдау әдісі және түсіндіру жолы басқалардан көп өзгешеленеді. Джеймс Ерри *Before Social Anthropology* (Әлеуметтік антропологияға дейін, 1993) атты кітабында бірнеше көзқарастарды бір-біріне кіріктіріп жазған. Негізінен, оның жұмысы британдық антропология тарихы туралы.

Бұл тізімді ары қарай жалғастыра беруге болады. Алайда осы бар тізімнің өзі тарихты қаншама түрлі жолдармен түсінуге болатынын көрсетіп отыр. Сонымен бірге бұл тізім антропология тарихы деген тарихтың болмайтыны туралы ойымды дәлелдейді. Қазіргі антропологтар тарих туралы жазып отырмын деп емес, өзі зерттеп жүрген «халқының» этнографиясын жазып отырмын деп мәлімдей алады.

Қорытынды

Мен бұрынғы антропология теориялары оны қолданушылармен бірге уақыттың өтуімен жоқ болып кетеді деген пікірмен келіспеймін. Керісінше ол теориялар басқа теориялармен немесе жаңа үрдістермен қосылып, жаңа теорияларға сіңіседі деп ойлаймын. Немесе біраз уақыт өткен соң, олар жаңартылған түрде қайта оралып отырады. Біздің пәніміздің негізі ағартушылық дәуіріндегі әлеуметтік келісім түсінігі (XVII–XVIII ғасырдағы барлық әлеуметтік ғылымдардың негізі) белең алған кезде қалыптасты. Бірақ жеке ғылыми пән ретінде ол XIX ғасырда бой көтерді. Ертеректегі антропологтардың дәйектерін түсіну үшін оларды егжей-тегжейлі анықтап, түсініп оқу керек. Мүмкін, олардың осындай болуы

сол кезде антропологияның енді ғана туындап жатқанымен және антропологияның өткен тарихымен байланысты шығар. Олардың көзқарастары дәл қазіргі антропологтардың көзқарастарымен бірдей маңызды. Өйткені олар өз кезіндегі ғалымдарға қатысты пікірлерін береді. Олар өздерімен замандас ғалымдарға қарсылығын білдіреді не кей жағдайда замандастарының теорияларын ары қарай жетілдіріп, өзгертіп отырады.

Эволюционизм әдетте XIX ғасырға тән ғылым ретінде қарастырылады. Олай болатын болса, XX ғасырдағы керағар пікірлер туралы не айтуға болады? Эволюция толығымен прогресс немесе әлеуметтік даму түсініктерінен алшақ тұрмайды. Шындығында, «прогресс» концептісі XIX ғасырға байланысты концепт және ол осы күнге дейін біздің ойымызда сақтаулы. Қазір қолданып жүрген «даму» сөзінің өзі бүгінгі мағынасында қолданылуы тек қана 50–60 жыл бұрын ғана басталды. Бұл сөз нашар елдердің экономикасын бай елдердің экономикасымен теңестіру мағынасында қолданылып жүр.

Алайда, шындығында, бұл концепт – викториандық эволюция теориясының қайта жаңғыртылып шығарылған нұсқасы. Онда XIX ғасыр соңындағы реформаторлар мен қоғамды зерттеушілердің түсінігіндегі технология, экономика және қоғам туралы ұқсас пікірлер ұсынылады. XIX–XX ғасырдың антропологтарына ортақ нәрсе – ол кездің антропологтары барлық зерттеу нысанындағы заттардағы не құбылыстардағы себеп-салдарлық байланыстарды «прогресс» немесе «жетілу» аясында қарастыруға тырысты. XX ғасырдың кейбір ғалымдары адамзат мәдениетінің шығу тегін анықтауға тырысты. Осының нәтижесінде керемет жаңа салалар пайда болды. Мысалы, археология, лингвистика және адам генетикасы сияқты.

Диффузионизм қазір таза түрде жоқ. Бірақ диффузионистік идеялардан дамып шыққан тарихи ерекшеліктерге мән беру, тарихи-мәдени аймақ сияқты көзқарастарға деген қызығушылық соңғы кезде артып келеді. Аймақтарды зерттеу әдісі әртүрлі теориялық мектептер ішінде жиі қолданылатын болып жүр. Өйткені ол өзара байланысты мәдениеттердің арасындағы ұқсастық пен өзгешелікке көп мән береді. Аймақтық зерттеулерге деген қызығушылықтың артуы қазіргі антропологтар жасаған көптеген этнографиялық зерттеулерге байланысты болып отыр.

Релятивизм Боас кезеңінен бері солтүстік Америкада ең танымал антропологиялық мектептердің бірі болып келеді. Белгілі бір деңгейде антропологияны релятивистік ғылым деп айтуға болады. Өйткені ол адамзат мәдениетіндегі әркелкілікті зерттейді немесе жеке мәдениеттің өзіне мән беруге бағытталған. Әрине, бұл барлық антропологтарды релятивистер тобына жатқыза салуға болады дегенді білдірмейді. Керісінше релятивизмге қарсы және релятивизмді қолдаушы да топтар қазір көптеп кездеседі. Оның үстіне, рефлексивтіктің жаңа релятивизмі мен дискурстық талдаулар тек қана Боастың идеяларын ары қарай жетілдіруден ғана емес, пәнаралық постмодернистік көзқарастың ықпалынан да туындап отыр.

Функционализм мен диффузионизм мектептерімен қазіргі антропологтардың аз ғана тобын байланыстыруға болады. Алайда функционалистік әдістеме далалық

11. Қорытынды

зерттеу антропологиясының негізі болып қала бермек. Эдмунд Личтің айтатынындай, далалық зерттеу жүргізіп жүрген барлық антрополог функционалистке айналады. Өйткені ол әлеуметтік институттар қалай байланысып жатқанын көруі керек және адамдар бір-бірімен қалай қарым-қатынасқа түсетінін түсінуі тиіс. Оның ойынша, сол далалық зерттеу жүргізген антропологтар университетіне оралған соң, өз тұжырымдарын функционализмнің шеңберінен асып кететін басқа идеяларға сай өзгертулері қажет болады. Личтің өз тәжірибесінде ол структурализм мен процессуализмді араластырды. Басқалар басқаша әдістерді араластырады, бірақ олардың барлығының негізінде функционалистік негіз жатады. Сол сияқты олардың зерттеуінде релятивистік негіздер де табылады.

Структурализм Леви-Стросстың еңбегінің нәтижесінде кең танымал болды. Оның ықпалы антропология ауқымынан шығып, басқа ғылымдарда да байқалды.

Антропология ауқымындағы марксистік көзқараста структуралистік элементтер берік орын алды. Аймақтық салыстырмалар теориялық парадигма ретінде өз бастауын Леви-Стросстың структуралистігінен және содан кейін пайда болған голландтық мектептен алады. Белгілі бір деңгейде интерпретивистер мен постмодернистер де структурализм мен функционализмге негізделген. Бір қызығы, олар өздерінің негіздері осы бастаулардан басталатынын жоққа шығара отырып, сонысымен өздерінің структуралистік және функционалистік мәнерде талдайтынын көрсетеді.

Процессуалды және интерактивті көзқарастардың ең кең танымал болған кезі постфункционалистік дәуірге сәйкес келеді. Бірақ олар да консерватизмнің шабуылдарына қарсылық көрсете отырып дамыды. Бәлкім, бұл зерттеу көзқарастары ешқашан да қолданыстан шықпайтын шығар. Өйткені антропологтар әлеуметтік қарым-қатынас пен әлеуметтік өзгерістерді әрқашан ескеріп отыру керек екендігін түсінді. Процестік көзқарас функционализмдегі және структурализмдегі тым ресми идеяларға жақсы шешімдер ұсына білді. Сонымен бірге процессуалистер барлық нәрсені талдауда орынды, орынсыз құрылым мен қызметке жүгінуге дайын тұратын антропологтарды зерттеу барысында әлеуметтік қатынастардың ерекшеліктеріне мән беруге шақырды. Ол үшін әртүрлі қоғамдар арасындағы немесе рәміздік құрылымдардың байланысын зерттеу керек деді.

Ерте британдық интерпретивтік зерттеудің басқалардан өзгешелеу болған өкілдері, Оксфордтан шыққан ғалымдар – Эванс-Причард, Нидам және Ардинерлер де өз теорияларын функционализм мен структурализмге негіздеп жасады. Бірақ олар осы негіздерге сүйеніп жасалған басқа көзқарастардың ешқайсысын мойындамады. Олар құрылымдарды түйсікке сүйеніп табу дұрыс деп санады және ресми көзқарастар мен әмбебап салыстырмаларға күмәнмен қарау керегін айтты. Постмодернистер, постструктуралистер, феминистер және марксистердің барлығы осы көзқарасты ұстанады. Алайда олар этнографтың өз мәдениеті мен информанттың мәдениеті арасындағы байланысқа мән береді. Өйткені этнографтың мәдениет туралы түсінігі мен информанттың мәдениет туралы түсінігі қашан да бір-бірінен өзгеше болады. Сонымен бірге бұл көзқарастың екінші жағы бар. Антрополог осы

ерекшелікті біле отырып, мәдениетті талдау кезінде өзінің сол мәдениетке «жат» екенін және зерттеушілерге этнографтың мәдениеті «жат» екенін естен шығармай отыруы керектігін білдіреді.

Қорыта айтқанда, антропология өзінің өткеніне өте сезімтал пән екендігін тағы бір рет қайталау артық болмайды. Антропологияның тарихы өте күрделі, бірақ біз оның құрылымын жекетұлғалардың ықпалы арқылы, ұлттық мектептердің өзара әрекетке түсуін қарастыру арқылы, жаңа зерттеу тақырыптарының пайда болу реті арқылы, антропология да өзіндік және басқа ғылымдардың әсерімен пайда болған жаңа идеялар арқылы да және (әр онжылдықтарда пайда болып отыратын) жаңа үлкен көзқарастардың туындау реті арқылы көре аламыз. Сонымен бірге осы тарихты және осы байланыстарды қарастырудың бірнеше жолдары бар. Мен оларды өз көзқарасыммен беріп шықтым. Басқалардың оны басқаша оқуына, интерпретация жасауына, қайта құрап шығуына және қайта талдауына болады.

I қосымша

Мәтінде аталған адамдардың өмір сүрген жылдары

Альтюссер Луи, 1918–1990
Арденер Эдвин, 1927–1987
Аристотель, б.з.д. 384–322
Асад Талал, 1927-
Атран Скотт, 1952-

Бакстон Фоуэлл, 1786–1845
Барнс Д.А., 1918-
Барт Фредрик, 1928-
Бастиан Адольф, 1826–1905
Баттерфильд Гербер, 1900–1979
Бахофен И.Я., 1815–1877
Бейли Ф.Д., 1924-
Бейтсон Грегори, 1904–1980
Бенедикт Рут Фултон, 1887–1948
Бентам Иеремия, 1748–1832
Берк Уильям, 1792–1829
Бернетт Джеймс, Лорд Монбоддоны қараңыз
Бинфорд Льюис Р., 1930-
Боас Франц, 1858–1942
Бунцель Рут, 1898–1990
Бурдые Пьер, 1930-
Бэтсон Уильям, 1861–1926
Бюффон Жорж Луи Леклерк, 1717–1788

Валлерстайн Иммануил, 1930-
Ван Геннеп Арнольд, 1873–1957
Вебер Макс, 1864–1920
Вернер Ричард, 1937-
Вестермарк Эдвард, 1862–1939
Вико Джамбаттиста, 1668–1744
Виктор (Авейрондық жабайы бала), шамамен 1788 туылған
Виктория, Біріккен корольдіктің ханшайымы және Үндістанның патшайымы, 1819–1901

Геллнер Эрнест, 1925–1995
Гердер Иоганн Готфрид, 1744–1803

Антропология тарихы мен теориясы

Герц Роберт, 1881–1915
Герцфельд Майкл, 1947-
Гершковиц Мелвил, 1895–1963
Гирц Клиффорд, 1926-
Глакман Макс, 1911–1975
Гоббс Томас, 1588–1679
Годелье Морис, 1934-
Гранет Марсель, 1884–1940
Гребнер Фриц, 1877–1934
Гримм Вильгельм, 1786–1859
Гримм Якоб, 1875–1863
Гроции Гуго (Гуго де Гроут), 1853–1945
Гуденаф Уорд, 1919-
Гуди Джэк, 1919-
Гумбольдт Александр фон, 1769–1859

Дарвин Чарльз, 1809–1882
Де Гроут Гуго, Гроции Гугоны қараңыз
Де Еш Люк, 1927-
Де Соссюр Фердинанд, Соссюр Фердинандты қараңыз
Дензин Норман, 1941-
Деррида Жак, 1930-
Джордж I, Ұлыбританияның королі және Ганновер қаласының сайлаушысы
Драйден Джон, 1631–1700
Дуглас Мэри, 1921-
Дюмон Люи, 1911–1998
Дюркгейм Эмиль, 1858–1917

Ельмслев Луи, 1899–1965
Ерри Джеймс, 1949-

Зиммель Георг, 1858–1918

Ингольд Тим, 1948-

Йосселин де Йонг, 1886–1964

Каберри Филлис, 1910–1977
Капферер Брюс, 1940-
Кардинер Абрам, 1891–1981
Кеймс лорды, (Генри Хоум), 1696–1782
Кениата Джомо (Джонстон Кемау), 1889–1978
Клакхон Клайд, 1905–1960
Клиффорд Джеймс, 1945-
Кнауфт Брюс, 1954-
Колсон Элизабет, 1917-

I қосымша. Мәтінде аталған адамдардың өмір сүрген жылдары

Комарофф Жан, 1946-
Конт Огюст, 1798–1857
Коуэн Энтони, 1946-
Крапанзано Винсент, 1939-
Крёбер Альфред Льюис, 1876–1960
Кридж Айлин Дженсен, 1904–1995
Крис Найт, 1942-
Кропоткин Питер, 1842–1921
Кук Джеймс, 1728–1779
Кун Томас, 1922–1996
Купер Адам, 1941-
Купер Хильда Бимер, 1911–1992
Кушинг Фрэнк, 1857–1900
Кэплан Пэт, 1942-
Кэриер Джеймс, 1947-

Лаббок Джон (Эйвбери лорды), 1834–1913

Лакан Жак, 1901–1983

Ламарк Жан Батист, 1744–1829

Ле Бланк Мари Анжелик (Шампанилық жабайы қыз), шамамен 1721 жылы дүниеге келген

Леви-Бруль Люсьен, 1857–1939

Леви-Стросс Клод, 1908-

Лейтон Эллиотт, 1939-

Ли Ричард, 1937-

Ликок Эленор, 1922–1988

Линней Карл, 1707–1778

Линхардт Годфрей, 1921–1993

Лиотар Жан Франсуа, 1924-

Лич Эдмунд, 1910–1989

Локк Джон, 1632–1704

Лонг Норман, 1936-

Лоуи Роберт, 1883–1957

Льюис Оскар, 1914–1970

Лэйтон Роберт, 1944-

Лэнг Андрю, 1844–1912

Мак-Леннан Джон Фергюсон, 1827–1881

Макс Мюллер, Мюллер Фридрих Максты қараңыз

Малиновский Бронислав, 1884–1942

Мардок Джордж Питер, 1897–1985

Маркс Карл, 1818–1883

Мендельсон Феликс, 1809–1847

Мид Маргарет, 1901–1978

Митчелл Клайд, 1918-

Монбоддо Лорды (Джеймс Бернетт), 1714–1799

Антропология тарихы мен теориясы

Монтелиус Оскар, 1843–1921
Монтескьё Шарль Луи де Секонда, барон Ля Брэд и де, 1689–1755
Морган Льюис Генри, 1818–1881
Мосс Марсель, 1872–1950
Мэн Генри Самнер, 1822–1888
Мюллер Фридрих Макс, 1823–1900

Нейдл С.Ф., 1903–1954
Нидхам Родни, 1923-
Нильссон Свен, 1787–1883
Ницше Фридрих, 1844–1900
Нокс Роберт, 1791–1862
Ньютон Исаак, 1642–1727

Обейесекер Гананат, 1930-
Окли Джудит, 1941-
Ортнер Шерри, 1941-

Пайк Кеннет, 1912-
Паскинетли Карла, 1939-
Перри Матью, 1794–1858
Перри Уильям Джеймс, 1887–1949
Пиаже Жан, 1896–1980
Питер (Ганноверлік жабайы бала Питер), шамамен 1710–1785
Причард Джеймс Коулс, 1786–1848
Пуфендорф (Пуффендорфф) Самуель фон, 1632–1694

Радклифф-Браун, 1881–1955
Ратцель Фридрих, 1844–1904
Редфилд Роберт, 1897–1958
Риверс, В.Г.Р., 1864–1922
Розальдо Майкл, 1944–1981
Розальдо Ренато, 1941-
Руссо Жан-Жак, 1712–1778

Саид Эдвард, 1935-
Салинс Маршалл, 1930-
Селигман Ч.Г., 1873–1940
Сен-Симон Клод Анири де Рувруа, 1760–1825
Сепир Эдвард, 1884–1939
Сервис Элман, 1915–1996
Смит Адам, 1723–1790
Смит Уильям Робертсон, 1846–1894
Соссюр Фердинанд де, 1857–1913
Спенсер Герберт, 1954-
Спенсер Джонатан, 1954-

I қосымша. Мәтінде аталған адамдардың өмір сүрген жылдары

Спивак Гаятри Чакраворти, 1942-
Спиро Мелфорд, 1926-
Сринивас М.Н., 1916-
Стокинг Джордж, 1928-
Стратерн Мэрилин, 1941-
Стратерн Эндрю, 1939-
Стуклик Милан, 1932–1980
Стюард Джулиан, 1902–1972
Стюард Дугалд, 1753–1828

Тайлер Стэфен, 1932-
Тайлор Эдуард Бернетт, 1832–1917
Такс Сол, 1907–1995
Томсен Кристиан Юргенсен, 1788–1865
Трубецкой Николай Сергеевич, 1890–1938
Тэрнер Виктор, 1920–1983

Уайт Лесли, 1900–1975
Уиллис Рой, 1927-
Уилмсен Эдвард, 1929-
Уилсон Годфри, 1908–1944
Уилсон Моника (Моника Хантер), 1908–1982
Уисслер Кларк, 1870–1947
Уоллес Альфред Рассел, 1823–1913
Уорсли Питер, 1924-
Уорф Бенджамин Ли, 1897–1941

Фардон Ричард, 1952-
Фергюссон Адам, 1723–1816
Фернандез Джеймс, 1930-
Фирт Реймонд, 1902-
Фишер Майкл, 1946-
Фокс Робин, 1934
Фортс Майер, 1906–1983
Форчн Рио, 1903–1979
Франк Андре Гундер, 1929-
Фрейд Зигмунд, 1856–1939
Фрейк Чарльз, 1930-
Фридман Джонатан, 1946-
Фриман Дерек, 1916-
Фробениус Лео, 1873–1938
Фрээр Джеймс, 1854–1941
Фуко Мишель, 1926–1984

Ханзада Альберт (Франц Альбрехт, Принц фон Сахсен-Кобург-Гота), 1819–1861
Хант Джеймс, 1833–1869

Антропология тарихы мен теориясы

Хантер Моника, Уилсон Мониканы қараңыз
Харрис Марвин, 1929-
Хастрап Кирстен, 1948-
Хей Уильям, 1860 жылы өмірден озған
Хейердаль Тур, 1914-
Хелман Сесил, 1944-
Хенриетта Мур, 1957-
Хиятт Л., 1931-
Ходжкин Томас, 1798–1866
Холи Ладислав, 1933–1997
Хомский Ноам, 1928-
Хоум Генри, Кеймс Лордты қараңыз

Чайлд Гордон, 1892–1957

Шаньон Наполеон, 1938-
Шапера Исаак, 1905-
Шмидт Вильгельм, 1868–1954
Шнайдер Дэвид, 1918–1995

Эванс-Причард, Э. Эдвардты қараңыз 1902–1973
Эгган Фред, 1906–1991
Эйбери Лорды, Лаббок Джонды қараңыз
Эйнштейн Альберт, 1879–1955
Элиот Смит, 1871–1937
Элкин А.П., 1891–1979
Энгельс Фридрих, 1820–1895
Эпсейн Т.С. (Скарлет), 1922-
Эпстейн А.Л. (Билл), 1924-

Юм Дэвид, 1711–1776

Якобсон Роман Осипович, 1896–1982

II қосымша

Глоссарий

Аблинеал туысқан – эгоның өзінен тарамайтын және бірге туған туысы саналмайтын (мысалы, бөле, жиен) туыстары (*колинеал туысқанмен, колатерал туысқанмен салыстырыңыз*).

Авункулат – баланың шешесінің туыстарымен (қазақша – нағашы) байланысы. Дәлірек айтқанда, бала мен оның шешесінің туысымен арасындағы бейресми қабылданған байланыс. Бала мен оның әкесінің арасындағы қарым-қатынас секілді қатынас.

Авункулокалды – вири-авункулокалықты білдіретін сөз (*әйелдің күйеуінің шешесінің туыстарымен бір үйде тұруы*).

Адамзат рухы – Леви-Стросстың жалпы адамзаттың физикалық бірлігін немесе ұжымдық санасын білдіретін термині. Ол бұл терминді жалпы адамзатқа тән әмбебап ойлау құрылымдары туралы айтқанда қолданады.

Азаматтық қоғам – XVIII ғасырда үкімет немесе мемлекет сөздеріне синоним мағынасында қолданылған (соңғы кездері үкіметке қарсы топтар мағынасында немесе кей жағдайда «мемлекетке» қарсы «қоғам» мағынасында қолданылып жүр).

Аймақтық салыстыру – салыстыруды белгілі бір аумақ көлемінде (мысалы, аборигенді Аустралия, Солтүстік Американың ұлы жазығы) ғана шектейтін бақылаулы салыстырмалы әдіс.

Айтылым – тіл арқылы ойын білдіру.

Андроцентриқ – ер адамның жоғары орынға қойылуы.

Анимизм – тас және ағаш сияқты нәрселерде жан, рух болатынына сену.

Антропгеография – XIX ғасырдағы неміс университеттерінде оқытылған, қазіргі адам географиясы пәнімен ұқсас пән. Ол диффузионизм көзқарасының тууына себеп болды.

Антропология – әлеуметтік немесе мәдени антропологияны, антропологиялық лингвистиканы, ежелгі археологияны және биологиялық немесе физикалық антропологияны қамтитын пән (*төрт тармақпен салыстырыңыз*). Тар мағынада әлеуметтік антропологияның қысқаша атауы.

Аполлондық – драматургияның немесе мәдениеттің өлшем, ұстамдылық және үйлесімділігімен байланысты аспектісі (*Дионистікпен салыстырыңыз*).

Ассоциативті – қазір парадигмалық байланыс деп аталып жүрген тіл жүйесіндегі немесе рәміздік жүйедегі терминді Соссюр осы атаумен атаған.

Аффинді, аффинді туысқан – некелес туысқан

Әлем бейнесі – неміс тіліндегі Weltanschauung сөзінің аудармасы. Терминді, әсіресе боастық антропологтар адамдардың әлемді мәдениет арқылы қабылдауы мағынасында қолданған.

Әлем жүйесі – шағын қоғамдардың экономикасын Батыс және Таяу шығыс елдерінің қуатты капиталистік экономикасымен байланыстыратын жүйе бар деген сенімге негізделген Валлерстайнның термині.

- Әлеуметтене алу қабілеті** – XVIII ғасырдағы қоғамдаса алу және көтеріңкі көңіл күйде жүре білу қабілетін білдірген термин.
- Әлеуметтік антропология** – қоғамды мәдениетаралық тұрғыда зерттейтін антропология тармағы немесе жеке ғылым. Термин, негізінен, британдық дәстүрде және кейбір басқа дәстүрлерде де қолданылады. Ал Солтүстік Америкада бұл термин орнына «мәдени антропология» термині қолданылады (*мәдени антропология, этнологиямен салыстырыңыз*).
- Әлеуметтік драма** – Тёрнердің тәуәп ету немесе келесі әлеуметтік статусқа көтерілу ғұрпы сияқты ғұрыптарды дағдарысқа дейінгі және дағдарыстан кейінгі сатыларға бөліп қарастыруы.
- Әлеуметтік жүйе** – қоғам ішіндегі жеке жүйелерге (экономика, саясат, туысқандық, дін) байланысты термин. Кейде бұл термин жалпы қоғамды жүйе ретінде қабылдау мағынасында да қолданылады.
- Әлеуметтік институт** – әлеуметтік жүйенің элементі (мысалы, неке туысқандық жүйесінің элементі).
- Әлеуметтік іс-әрекет** – әлеуметтік құрылымға қарсы мағына. Адамдардың іс-әрекеттері, яғни олардың қоғамдағы алатын статусына сай әрекет етуі (*қоғамдаса алу қабілетімен салыстырыңыз*).
- Әлеуметтік құндылықтар** – адамдардың жамағатқа немесе қоғамға мүше болуы нәтижесінде қалыптастыратын құндылықтары.
- Әлеуметтік құрылым** – қоғам элементтері арасындағы байланыс. Ол байланыс жеке тұлғаларға (Радклифф-Браун қолданғандай) немесе сол тұлғалардың статусына да қатысты болуы мүмкін (*құрылымдық пішінмен салыстырыңыз*).
- Әлеуметтік процесс** – қоғамның белгілі бір аяда өзгеруін немесе қоғамның уақыт барысында өзгеру процесін білдіретін термин.
- Әлеуметтік теория** – социобиологияның үлкен теориялық мәселелерімен немесе құбылыстарға байланысты әлеуметтік ғылымдар мәселелерімен айналысатын саласы.
- Әлеуметтік ұымдасушылық** – әлеуметтік құрылымның динамикалық аспектісі. Яғни адамдардың әлеуметтік құрылымның бөлшегі ретінде атқаратын іс-әрекеттері.
- Әлеуметтік факт** – Дюркгеймнің әлеуметтік құрылымның ең кіші бірлігі үшін қолданған термині. Мысалы, салт-дәстүр, институт немесе қоғамның кез келген басқа элементтері.
- Әмбебап эволюционизм** – қоғам нақты бірдей біртүзбекті эволюциялық даму тізбегінен өтпейді, жалпы даму сатыларынан өтеді дейтін түсінікті ұстанатын әлеуметтік эволюция теориясы.
- Басқармалы салыстыру** – айнымалылардың санын шектейтін салыстыру түрі. Мысалы, салыстыруды белгілі бір аймақ төңірегінде ғана шектеу сияқты.
- Белгі Соссюрлік лингвистикада** – белгілеуші (сөз) мен сол белгілеуші нені белгілеп тұрғанын зерттейтін бірлік. Кейін бұл термин дамып, рәміздерді зерттеуде қолданылатын болды.
- Белгіленуші** – белгілеушімен белгіленіп тұрған кез келген зат немесе концепті (*белгімен салыстырыңыз*).
- Белгілеуші** – бір («белгіленіп» тұрған) нәрсенің орнында тұрған сөз немесе рәміз (*белгімен салыстырыңыз*).

- Биологиялық ағзамен ұқсастық** – қоғам өзара байланысты бөлшектерден немесе жүйелерден тұратын болғандықтан, ол «биологиялық ағзаға ұқсайды» деген түсінік.
- Бір жастағылар тобы** – бір кезеңде ересектер статусына өтетін жастары шамалас адамдар категориясы.
- Бір тізбектегі туысқан** – эгоның шежірелік тізбегіндегі туысқан (мысалы, әжесі не немересі).
- Біртізбекті эволюционизм** – қоршаған ортаның немесе тарихи жағдайлардың ықпалына қарамастан, барлық адамзат бірдей даму сатыларын бастан кешеді дейтін әлеуметтік эволюция теориясы.
- Боастық** – Франц Боастың идеяларына қатысты дегенді білдіреді, әсіресе оның мәдени релятивизміне қатысты айтылады.
- Болжамды тарих** – XVIII ғасырда Адам Смит сияқты ойшылдар, кейінірек эволюционистер мен диффузионистер тарапынан қолдауға ие болған тарихи реконструкция әдісін білдіретін термин.
- Болмыстың ұлы тізбегі** – әлем Құдай, адамзат, жануар, өсімдіктер т.с.с. тізбектегі иерархиядан тұрады дегенді негіздейтін көзқарас. Ол XVI–XVIII ғасырларда кең таралды және оның эволюциядан айырмашылығы – бұл сенім бойынша жануарлар уақытқа байланысты өзгеріске түспейді.
- Британдық структурализм** – алғаш құрылымды-функционализмге синоним ретінде қолданылған (1950 жылдар). Бірақ кейін француз структуралистік идеяларын басшылыққа алған британдық антропологтарға қатысты қолданылатын болды (1960 жылдары). Көбіне британдық структуралистер (60-жылдардағы) мәдениеттегі бір кезеңдегі құрылымдық элементтерді зерттейді (*голландиялық, француз структурализмімен салыстырыңыз*).
- Бүкіл мәдениет** – Стюардтың мәдени экологиясындағы мәдениеттің қоршаған орта ықпалы әсерінен өзгеріске түсуге икемді жалпы аспектілері (мысалы, тіл, діни сенім) (*мәдени өзекпен салыстырыңыз*).
- Варваризм** – эволюционистік теориядағы тағылық пен өркениеттің арасында орналасқан саты. Ол сатыға саз илеу, мал ұстау сияқты шаруашылықтар тән (*тағылық, өркениетпен салыстырыңыз*).
- Веберлік** – Макс Вебердің идеяларына қатысты қолданылады. Әсіресе іс-әрекеттің маңызы әлеуметтік құрылымға қарағанда басым дейтін идеяға қатысты (*Дюркгеймдікпен салыстырыңыз*).
- Вири-авункулокал** – әйел адамның күйеуінің шешесінің туыстарымен бір үйде тұруы (*авункулокал деп те аталады; уксорилокал, вирилокалмен салыстырыңыз*).
- Вирилокал** – әйел адамның ерінің жұртында тұруы (уксорилокал, вирилокалмен салыстырыңыз). Вирилокалды өмір сүру салты бірнеше буында қайталанса, туысқандар ер адамды басты адам саналатын патрилинейлі туысқандық топты қалыптастырады.
- Гайст** – тура мағынасында қоғамның «аруағын» немесе «рухын» білдіреді.
- Гелиоцентризм, гелиоцентристік** – сөзбе-сөз аударғанда, «ортасында күні бар» дегенді білдіреді. Бұл – XX ғасырдың басында пайда болған экстремалды диффузионистік көзқарас. Онда күнге табынатын Мысыр елі адамзат мәдениетіндегі ең ұлы құндылықтың бастау көзі болған.
- Генеологиялық тор** – барлығы туысқандық жүйенің негізінде жатады деп есептелетін статустар жинағы. Ол қандай да болсын, мәдениеттегі немесе қоғамдағы туысқандардың жіктелу ерекшелігіне қарамайды.

- Генотип** – ағзаның генетикалық құрылымы (*пенотиппен салыстырыңыз*).
- Гипергамус** – ерінің статусы әйелінен жоғары болатын неке түрі (*гипогамуспен салыстырыңыз*).
- Гипогамус** – әйелінің статусы ерінен жоғары болып келетін неке түрлері (*гипергамуспен салыстырыңыз*).
- Гирцтік** – Глифффорд Гирцтің идеяларына сілтеме жасау (*интерпретивизммен салыстырыңыз*).
- Голландтық структурализм** – Нидерландыдағы структурализм. 1920 жылдардың басындағы кезеңге қатысты айтылады. Онда аймақтық құрылымдарға ерекше мән беріледі. Мысалы, Малай архипелагіне қатысты *француз структурализиімен салыстырыңыз*).
- Гумлао, гумса** – бурмалық качиндердегі әлеуметтік екі құрылым. Гумлао – эгалитарлы, гумса иерархиялы тәртіппен құрылған.
- Дарвиндік** – Дарвиннің идеяларына байланысты атау, мысалы, оның идеяларын Ламарктікіне қарсы қойғанда қолданылады (*Дарвинизммен салыстырыңыз*).
- Дарвинизм** – Дарвиннің эволюционистік теориясынан туындаған, сонымен байланысты кез келген көзқарас. Әсіресе табиғи селекция арқылы жүзеге асатын эволюцияға қатысты көп қолданылады.
- Дауыссыз дыбыстар үшбұрышы** – Якобсонның р, т және к дыбыстары арасындағы құрылымдық байланыстарға қатысты қолданған термині. Оның ойынша, осы дыбыстар қаншалықты жоғары дауыспен және қандай қарқынмен айтылуына байланысты өздері тиесілі тілдік жүйенің ерекшеліктерін көрсетеді (*дауысты дыбыстар үшбұрышымен салыстырыңыз*).
- Дауысты дыбыстар жүйесі** – белгілі бір тілде анықталған дауысты дыбыстар жүйесі және оларды айқындайтын құрылымдық байланыстар.
- Дауысты дыбыстар үшбұрышы** – Якобсонның ц, і және а дыбыстарының арасындағы құрылымдық байланыстар үшін қолданған термині. Бұл теория бойынша осы дыбыстар қаншалықты жоғары және қарқынды айтылуына қарай өз тобындағы тілдер жүйесінің қасиеттерін көрсетеді.
- Дегенерация теориясы, дегенеративистік теория** – ағзалар немесе қоғамдар физикалық немесе моральдық тұрғыдан құлдырайды деп сенетін антиэволюционистік түсінік.
- Дедуктивизм, дедуктивист** – кез келген жалпыдан жалқы тұжырымға әкелетін көзқарас (*индуктивизммен салыстырыңыз*).
- Дезигнатум** – компоненттік талдаудағы белгілі бір категорияны білдіретін термин.
- Деконструкция** – Дерриданың мәтіннің астарындағы мәнді табуға бағытталған әдеби талдау әдісі.
- Денотатум** – компоненттік талдаудағы белгілі бір категорияның құрамдас бөлігі.
- Дескриптивті релятивизм** – релятивизмнің адамзаттың әлемді қабылдауы мәдениетке байланысты деген тұжырымды ұстанатын түрі. Сәйкесінше адамдар арасындағы мәдени өзгешеліктер әртүрлі әлеуметтік және психологиялық түсініктер қалыптастырады.
- Диахрондық әдіс** – зерттеуді белгілі бір уақыт шеңберінде емес, уақыт барысында жүргізетін әдіс (мысалы, эволюционизм) (*синхрондық әдіспен салыстырыңыз*).
- Дионистік** – драматургияның немесе мәдениеттің эмоциямен, күштарлықпен және астамшылықпен сипатталатын түрі (*аполлондықпен салыстырыңыз*).

- Дискурс** – адамдардың бір нәрсе туралы сөйлеуі немесе жазуына қатысты кешенді концепт. Белгілі бір білімнің құрылымы немесе сол білімді қолдану. Мысалы, билікте (мысалы, Фуконың еңбегінде). Сонымен қатар (лингвистикада) сөйлемнен ұзақ бірліктер мағынасында да қолданылады.
- Дифферанс** – Дерриданың «өзгерістің кешіктірілуін» білдіретін термині. Оның пікірінше, бір нәрсеге қарсы қойылып сипатталған өзгешелік ешқашан концептіге айнала алмайды. Ол осындай өзгешеліктің артында әрқашан тағы басқа нәрсенің болатынын айтады.
- Диффузионизм, диффузионист** – әлемдегі мәдени өзгерістердің ең үлкен себебі эволюция емес, диффузия (кей кезде қоныс аудару) деген пікірді ұстанатын көзқарас.
- Диффузия** – мәдени белгілердің адамдардан адамдарға жұғысуы.
- Дөрекі материализм** – Марвин Харрис «мәдени материализм» деп атаған терминге Джонатан Фридманның берген жағымсыз мағынада қолданатын термині. Оның «дөрекі» болу себебі – ол негіз бен суперқұрылымның айырмашылығын ескермейді (*мәдени материализммен салыстырыңыз*).
- Дыбыстың ауысымы** – тілдегі бір дыбыстар тобының уақыттың өтуімен басқа дыбыстарға айналатын жүйелі өзгерісі (мысалы, б, д, г ұяң дыбыстары уақыттың өтуімен п, т, к қатаң дыбыстарына айналады).
- Дюркгеймдік Эмиль** – Дюркгеймнің идеясына сілтеме жасау. Әсіресе оның сенім мен идеологияны айқындайтын негізгі айқындауыш – әлеуметтік құрылым деген түсінігіне қатысты айтылады.
- Емик** – жергілікті халықтың анықтамасына сәйкес мәдени ерекшелікке негізделген ойлау түріне байланысты нәрселер.
- Ерекше қасиет** – бір құбылыстағы сол құбылысқа тән немесе тән емес нәрселерді анықтайтын белгі. Мысалы, фонологияда дыбысталу ерекшелігі бойынша п (қатаң) дыбысы мен б (үнді) дыбысы аралығындағы айырмашылықты көрсетеді.
- Жабайы бала** – «табиғи» жағдайда, адамдармен қоғамдаспай, жануарлардың күтімімен өсірілген бала.
- Жалпы алмасу** – Леви-Стросстың туысқандық топ арасындағы жүзеге асатын неке түріне берген атауы. Онда әйел «алмасу» тек бір бағытта ғана бола алады. Ұлдар өзінің әкесі үйлене алатын туысқандық топ мүшесіне үйлене алады, ал қыздар әкесі үйлене алатын туысқандық топ мүшесіне күйеуге шыға алмайды. Сәйкесінше ер адам анасымен туыс адамдардың қыздарына үйлене алады (*кешіктірілген тікелей алмасу, тікелей алмасумен салыстырыңыз*).
- Жалпы рух** – белгілі бір мәдениеттің іргелі болмысы. Монтескьенің термині (*esprit general*).
- Жалпы рух** – Монтескьенің терминологиясы бойынша мәдениеттің іргелі болмысын білдіруге қолданылатын термин.
- Жаңа археология** – 1960 жылдардағы археологияны этнография секілді зерттеу керек деп есептейтін көзқарас.
- Жаңа этнография** – 1960 жылдарда қалыптасқан, когнитивті антропологияға балама көзқарас. 1980 жылдары осыған ұқсас балама көзқарас Клиффорд пен Маркустің редакторлығымен шыққан *Мәдениетті жазу* көптомдығында жазылды.

- Жаһандану** – әлем бойынша, әсіресе экономика саласы бойынша қоғамдардың бір-бірімен қарым-қатынасқа түсу үрдісінің артуы (*локализация, релокализациямен салыстырыңыз*).
- Жаһандық салыстыру, жаһандық үлгілерді салыстыру** – әмбебап мәдениетаралық жалпы заңдылықтар мен болжамдар табу мақсатында әлем бойынша салыстыру жасау әдісі.
- Жартылай кешенді жүйе** – «Кроу-Омаха жүйесінің» синонимі. Бұлай аталуының себебі – Леви-Стросстың туысқандықты зерттеу теориясында «қарапайым құрылымдар» да, «күрделі құрылымдар» да бар (*кроу-омаха жүйесімен салыстырыңыз*).
- Жас-аймақ гипотезасы** – Уисслердің ескі мәдениет белгілері тарихи-мәдени аймақтың ортасында емес, шетінде орналасады деген түсінігі. Бұл гипотеза бойынша заттар орталықта ойлап шығарылып, содан соң шет жақтарға қарай ығыстырылады.
- Жуан сипаттау** – Гирцтің жақсы этнография дегеніміз – жеке детальдарды таратып түсіндіретін және әртүрлі интерпретациядан (этнографтың және зерттеліп отырған халықтың өз интерпретациясы) тұратын саналуандық дейтін түсінігі.
- Игі мінезді тағы** – XVII–XVIII ғасырдағы табиғи адамның немесе «тағылардың» бейнесінде сақталған қарабайыр әлеуметтік адам жақсы болған дегенді білдіретін түсінік.
- Идеалды түрлер** – Вебер бойынша әлеуметтік құбылыстардың негізгі формалары.
- Идеографиялық** – жалпы емес, жалқы нәрсе туралы айту (мысалы, әлеуметтік үрдістердегі жалпы нәрселерді емес, нақты бір жағдайларды сипаттау) (*номотикалықпен салыстырыңыз*).
- Идеология** – сөзбе-сөз аударғанда – идеяларды зерттеу дегенді, жалпы алғанда, құндылықтар жүйесін білдіреді. Мысалы, марксистер мен кейбір постмодернистер арасындағы пікірталас екі топтың бірінің басым болуына әкеледі.
- Иллюстративті салыстыру** – ерекше этнографиялық жағдайларды салыстыру. Мысалы, ерекше болуы мүмкін әдеби және әлеуметтік құрылымдардың ерекше белгілерін атап көрсету үшін қолданатын әдіс.
- Индуктивті есептеу** – Малиновскийдің термині. Әлеуметтік құрылымдардың байланысын басқаратын «көзге көрінбейтін деректерді» анықтау процесі.
- Индуктивизм, индуктивіші** – жалқыдан жалпыға ауысатын көзқарас (*дедуктивизммен салыстырыңыз*).
- Инкультурация** – адамдардың, әсіресе кішкентай балалардың мәдениетті игеру процесі.
- Интерактивті зерттеу әдісі** – құрылымға қарағанда іс-әрекет маңызды деп санайтын антропологиядағы әдіс.
- Интермәтінді, интермәтіндік** – мәтіндер арасындағы байланысты білдіреді. Ол бойынша әр мәтін басқа мәтінге қатысты түсініктеме беріп отырады.
- Интерпретация** – мәдениетті тіл сияқты «аударып» түсіну немесе мәдениетті интуитивті ұғыну.
- Интерпретивизм, интерпретивістік** – мәдениетті түсінуде ресми құрылымдарды емес, мәдениеттің интерпретациясына сүйенгенді дұрыс деп есептейтін көзқарас.
- Интерпретивті** – интерпретацияға негізделген көзқарас немесе әдіс.
- Интерсубъектілі** – этнограф пен информантты тең деңгейде қарастыратын әдіс.

- Инфрақұрылым** – «негіз» сөзінің тағы бір түрі немесе қоғамның материалды аспектісі (*негіз, суперқұрылыммен салыстырыңыз*).
- Ирокездік туысқандық атаулар** – Кросс қуиналар атауының параллельді қуиналарды атаудан өзгешеленетін туысқандық атауы. Көп жағдайда параллельді қуиналар бір туған ағайындылармен бірдей аталады.
- Ирония** – шынайы мағынасына қарама-қарсы мағынаны білдіретін, әзіл-сықақ ретінде айтылған сөздер.
- Камюнити (жамағат)** – ортақ құндылықтарға ие адамдар тобы. Кейбір постмодернистік ойшылдар (саясаткерлер де) «қоғам» дегеннің бар екендігіне күдік келтіргендіктен, «қоғам» терминінің орнына қауіпсіздену деп *камюнити* терминін қолданып жүр.
- Кейіптеу** – адам ағзасы әлеуметтік және мәдени категориядан бөлек қарастырылмауы тиіс деген түсінік.
- Келесі сатыға өту ғұрпы** – өмірдің бір сатысынан екінші сатысына (ержету, азамат болу сияқты) өту үшін жасалатын ғұрыптар.
- Кешенді құрылым** – Леви-Стросс қолданған термин – туысқандар арасында кімге үйленуге болмайтынын реттейтін ережелері бар туысқандық жүйелер (мысалы, жақын туысқандар бір-біріне үйлене алмайды) (*бастапқы құрылымдармен салыстырыңыз*).
- Кешіктірілген тікелей алмасу** – Леви-Стросс қолданған термин – туысқандық топ арасындағы некелесу түрі. Онда әйел бір буын ішінде бір бағытта, келесі буында қарама-қарсы бағытта некелеседі. Яғни ер адам өзінің әкесінің апа-қарындастарының қыздарына үйленеді (*тікелей алмасу, жалпы алмасумен салыстырыңыз*).
- Когнитивті антропология** – антропологиядағы немесе антропологиялық көзқарастағы мәдениет категорияларымен және құрылымдарымен ойлау процесі арасындағы байланысты зерттейтін тарау.
- Когнитивті ғылым** – мәдени категориялар мен құрылымдар немесе ойлау процесінің байланысын зерттейтін кез келген сала немесе когнитивті антропологияны білдіретін термин.
- Когнитивті релятивизм** – әлем туралы айтылған барлық мәлімдемелер өзара мәдени тұрғыда байланысты деген көзқарасты ұстанатын релятивизмнің түрі (*моральді релятивизммен салыстырыңыз*).
- Колатерал туысқан** – эгоның өзінен тарамаған қандас туысқандар (мысалы, бөле). Кейде бұл топқа бір туғандар кіреді делінсе, кейде енгізілмейді (*линеалды туысқан, тікелей туысқанмен салыстырыңыз*).
- Колинеалды туысқандар** – эгоның туған бауырларынан туған аға-інілері (мысалы, жиені, нағашы ағасы) немесе эгоның өз бауырлары мен апа-қарындастары (*аблинеал, колатерал туысқанмен салыстырыңыз*).
- Коммунитас** – жекетілудің дәрежесінің символы керісінше жүргізілетін «қоғамдық құрылымның» реттелмеген жағын көрсететін Тёрнер қолданған атау. Ол «камюнити» сезімі бір статустан екінші статуска өткізетін салт-дәстүрлер арқылы пайда болады дейді.
- Компетенция** – лингвистика саласында ана тілінде сөйлеушінің айтып тұрған сөйлемінің грамматикалық тұрғыдан дұрыс не бұрыс екендігін интуитивті түрде айта алу қабілеті немесе білімі (*перформанспен салыстырыңыз*).

Компонент – компоненттік талдауда «сигнификатум» сөзінің синонимі.

Компонентті талдау – мәдени категориялардың арасындағы байланысты зерттейтін теориялық көзқарас. Онда мәдениеттегі категориялар өздері тиесілі категорияның құраушы бөлшегі деген түсінік беріледі. Мысалы, тілдегі түс атаулары жүйесі.

Коннотатум – компонентті талдаудағы сигнификацияға қарағанда конотацияға мән беретін талдау түрі. (мысалы, «өзін жиен аға сияқты ұстау» мен «жиен аға» категориясына жататындарға тән қасиеттер арасындағы айырмашылық секілді) (*сигнификатуммен салыстырыңыз*).

Консагинді, консагин туысқан – қандас туысқан.

Көптізбекті эволюционизм – әлеуметтік эволюцияны зерттеуде мәдениетаралық өзгешелікке аса мән беретін және процеске қоршаған ортаның ететін ықпалы маңызды деп есептейтін теория.

Кросс-кузина – адамның бір туған бауырлары мен апа-қарындастарынан/сіңлісінен туған балалары. Көп қоғамдарда кросс-кузиналар бір-біріне үйлене алады. Ал қатар кузиналар үйлене алмайды (*қатар кузиналармен салыстырыңыз*).

Кроулықтарға тән туысқандық атау – әкенің апа/қарындасы және әкенің апасы/қарындасының қыздарының бірдей туысқандық атаумен аталуы. Немесе эгоның әкесінің матрилейлі жағынан туысқандарының бәрін бірдей туысқандық атаумен атау (*«Омаха» туысқандық атауымен салыстырыңыз*).

Кроу-Омаха жүйелері – Леви-Стросстың анықтамасы бойынша бастауыш деңгей мен кешенді деңгейдің арасындағы саты. «Кроу» немесе «Омахаға» тән жүйелерде туысқандық атаумен аталатын туыстарға үйленуге болмайды.

Кувада – ер адамдардың әйелдері босанғалы жатқан кезде өздері жүкті сияқты болып әрекет ету дәстүрі. Әдетте бұл салт әйелін және нәрестесін зұлым рухтардан қорғау үшін жасалады.

Кула – тробриандықтарда және сол маңайдағы халықтарда білезіктерді қолға тағатын бақалшақтармен айырбастау дәстүрі.

Кулинарлық үшбұрышы – Леви-Стросс бойынша қуырылған, қақталып пісірілген, қайнатылған тағамдар шикі, пісірілген және бұзылған тамақтарға сәйкес келетін құрылымдық үлгі.

Культуркрайс – өзара байланысты мәдени белгілердің жиынтығы немесе сол белгілер табылған географиялық аймақ. Бұл идея неміс-аустриялық диффузионистер үшін іргелі идея болып саналады. Өйткені олардың түсінігінде мәдени шеңберлер ертеректегі мәдени шеңберлердің үстінен прогрессивті түрде таралып отырады.

Қабілеттілік – Бурдьёның терминологиясында жекетілгеннің хабитус байланысты қалыптасатын ерекшеліктері мен жасайтын шешімдері (*хабитусты да қараңыз*).

Қайта өрлеу дәуірі – XVIII ғасырдағы табиғат пен қоғамды түсіну үшін ойлап, тұжырым жасаудың маңызы зор екеніне сенетін қозғалыс.

Қалыңмал – күйеу жігіт тарапынан қалыңдық отбасына берілетін некелік сыйлық немесе төлемақы.

Қарапайым құрылымдар – Леви-Стросс бойынша туысқандық топ ішінде кіммен некелесуге болатыны, кіммен некелесуге болмайтыны нақты белгіленген әлеуметтік немесе мәдени категориялар (мысалы, кросс-кузиналар категориясы) (*құрделі құрылымдармен салыстырыңыз*).

- Қатысушыларды бақылау** – этнограф өзі зерттеп отырған халықтың әлеуметтік өмірін әрі бақылай отырып, әрі оған атсалыса отырып зерттейтін далалық зерттеу әдісі.
- Қоғам** – тілдер тобына, оқшауланған мәдениетке немесе мемлекеттілікке тең әлеуметтік бірлік. Сонымен бірге бұл термин осы сынды бірліктер арасындағы әлеуметтік қатынастарды да білдіреді.
- Қоғамдасу** – адамдардың, әсіресе кішкентай балалардың қоғамда қалай өмір сүру керегі туралы білімді игеру процесі (*инкультурациямен салыстырыңыз*).
- Қоғамдасу қабілеті** – қоғамда өмір сүре алу қабілеті. Термин XVII ғасырда саяси философияда және XX ғасырда социобиологияда маңызды рөлге ие болды.
- Құдайдың ақиқаты** – лингвистика мен когнитивті антропологияда эмик категориялар жақсы талданған жағдайда информанттардың шынайы психологиялық жағдайын білдіреді дейтін көзқарас.
- Құрылымдық қарама-қарсылық** – құрылымдық теориядағы екі элементтің байланысын қарастыру. Ол байланыс екі элементте белгілі бір ерекше қасиеттердің бар болуына немесе жоқ болуына байланысты қарастырылады.
- Құрылымдық пішін** – әлеуметтік құрылымдарды зерттеу нәтижесінде табылған жалпы заңдылықтарды білдіретін Радклифф-Браунның термині. «Әлеуметтік құрылым» түсінігі басқа ғалымдардың түсініктеріне қарағанда нақтырақ болғанына қарамастан, ол «құрылымдық пішін» терминін жалпы мағынада қолданды. Басқалар болса, осы мағынадағы терминнің орнына «әлеуметтік құрылым» терминін қолданды.
- Құрылымды-функционализм, құрылымды-функционалист** – Радклифф-Браунның идеяларына қатысты айтылады. Ол бойынша әлеуметтік институттардың арасындағы функционалдық байланыстарға баса назар аударылады (*функционализммен салыстырыңыз*).
- Қызмет** – салт-дәстүрдің немесе әлеуметтік институттың абстрактілі мағынасындағы мақсатын білдіреді. Болмаса салт-дәстүрдің немесе әлеуметтік институттың басқа салт-дәстүрлермен әлеуметтік жүйе аясында байланысын немесе әлеуметтік институттармен байланысын білдіретін термин.
- Ламарктік** – Жан Батист Ламарктің идеяларына сілтеме бергенде қолданылады. Әсіресе оның адамның үйренген дағдылары ата-анасынан баласына берілуі мүмкін деген көзқарасына қатысты.
- Лангуэ** – Соссюрдің лингвистикалық құрылым немесе грамматикаға қатысты тілді білдіру үшін қолданған термині. Сонымен бірге бұл термин мәдениеттің грамматикасы немесе тілдің грамматикасы дегенді де білдіруі мүмкін (*парольмен салыстырыңыз*).
- Леви-стростық** – Леви-Стросстың идеяларына сілтеме жасағанда қолданылады (*структурализммен салыстырыңыз*).
- Логикаға дейінгі ойлау** – Люсьен Леви-Брюльдің ойынша, себеп пен салдар қатынасын мәдени тұрғыда түсінуге қабілетсіз адамдардың ойлау процесін сипаттауға қолданған термині.
- Локализация** – жергілікті білім мен сыртқы ықпалдардың өзара әрекеттесуі.
- Малиновскийлік** – Бронислав Малиновскийдің идеяларына сілтеме жасағанда қолданылады. Оған далалық зерттеу әдісінің маманы ретінде немесе функционалистік теорияның өкілі ретінде сілтеме жасағанда да қолданылады.

- Маниту** – Оджибуа сенімі бойынша жекетұлғаның қолдаушы аруағы (*тотеммен салыстырыңыз*).
- Манчестер мектебі 1950–1970 жылдары** – Манчестерде Глакманның айналасында шоғырланған мектеп.
- Марксизм, марксистік** – Карл Маркстің идеяларына қатысты айтылады. Антропологияда *марксистік* сөзі материалдық күштер мен билік қатынастары арасындағы байланысқа қатысты қолданылады, марксистік саяси идеологияға сенуді білдірмейді.
- Матрилинейлі шежіре тарату, матрилинейлік** – шежірені әйел жақтан тарату, әйелден балаға т.с.с. (*патрилинейлі шежіремен салыстырыңыз*).
- Метанарратив** – Лиотардың үлкен теорияны білдіру үшін қолданатын термині.
- Метафора** – әртүрлі деңгейдегі нәрселер арасындағы ұқсастықтар байланысы (мысалы, бағдаршамның қызыл көзі және «тоқта» сөзі бірдей мағынаны береді).
- Метонимия** – бір деңгейдегі заттардың арасындағы ұқсастықтар арасындағы байланыс (*мысалы, бағдаршамның қызыл көзін оның көк көзіне қатысты салыстыру*).
- Мәдени антропология** – мәдени өзгешелікті зерттейтін антропологияның тармағы немесе ғылыми пән. Көбіне бұл термин Солтүстік Америкада қолданылады. Басқа елдерде бұл терминнің орнына кішігірім өзгешеліктермен «этнология» немесе «әлеуметтік антропология» термині қолданылады (*этнология, әлеуметтік антропология, төрт тараумен салыстырыңыз*).
- Мәдени белгі** – мәдениеттің не материалдық, не материалдық емес кез келген жеке элементі.
- Мәдени генезис** – рәмізді мәдениеттің немесе жалпы мәдениеттің шығу тегі.
- Мәдени детерминизм** – адамның әлемді қабылдау ерекшелігі биологиямен емес, мәдениетпен байланысты деген түсінік.
- Мәдени жауап** – Малиновскийдің теориясы бойынша мәдениеттің жеті негізгі аспектісі (мысалы, қорғаныс). Олардың әрқайсысы биологиялық қажеттіліктерді қанағаттандырады (бұл жағдайда қауіпсіздік).
- Мәдени материализм** – материалдық күштер мен мәдениеттің арасында тікелей себеп-салдарлық байланыс болады деген пікірді ұстанатын Марвин Харристің теориялық көзқарасы (*өрескел мәдениетпен салыстырыңыз*).
- Мәдени өзек, мәдениет өзегі** – Стюардтың мәдени экологиясында мәдениеттің қоршаған орта ықпалдарына ұшырауға икемді келетін тұстары (мысалы, күнкөріс түрі, қоныс аудару ерекшеліктері) (*толық мәдениетпен салыстырыңыз*).
- Мәдени релятивизм** – дескриптивті релятивизмді, эпистемологиялық релятивизмді, нормативті релятивизмді қамтитын антропологияның бірнеше теориялық көзқарастарының кез келгені.
- Мәдени экология** – мәдениет пен қоршаған ортаның байланысын зерттеуге мән беретін әдіс. Әсіресе Джулиан Стюардтың теориялық көзқарасында көп қолданылады.
- Мәдениет** – антропологияда мәдениет дегеніміз – бір камьюнитиге немесе қоғамға тән ортақ идеялар, өнер және заттардың жиынтығы. Мәдениетті зиялылылардың «жоғары мәдениеті» және көпшіліктің «бұқаралық мәдениеті» деп бөледі.
- Мәдениет пен тұлға** – Рут Бенедикт пен оның жолын ұстанушылардың жекетұлғаның емес, жалпы мәдениет «тұлғасының» маңызына мән беріп зерттейтін көзқарасы.
- Мәдениет шеңбері** – өзара байланысты мәдени белгілер тобы немесе сол белгілер табылған географиялық аймақтар. Бұл ой іргелі неміс-аустриялық

II қосымша. Глоссарий

диффузионистеріне тән. Олар осы шеңберлер ертеректегі мәдени шеңберлердің үстінен басып тарап отырады деп есептеген.

Мәдениеттану – бұқаралық мәдениетті зерттейді. Бұл пәннің антропология пәнімен ортақ тұстары бар болғанмен де, оның өзіндік қалыптасу тарихы бар және ол көбіне әдеби сын-пікірмен және социологиямен байланысты.

Мифим – Леви-Стросстың терминологиясы бойынша мифологиялық корпус ішіндегі бірліктер. Ол бірліктер ұқсас бірліктермен біріктіріле отырып, мифті қалыптастырады.

Мифологикус – сөзбе-сөз аударғанда «мифтің логикасы» дегенді білдіреді. Бұл Леви-Стросстың мифология туралы жазған төрт томдық еңбегінің аты.

Модернистік – постмодернистік көзқарасқа қарама-қарсы көзқарас. Ол бойынша әлем бүтіндікте және өзара байланысты, бірізділікте қарастырылады.

Мойети – сөзбе-сөз аударғанда қоғамның «жартысы». Адамның біртүзбекті екі шежірелік топтың біреуінің мүшесі болуы.

Моногенезис – барлық адамзат «нәсілдерінің» шығу тегі бір деген сенімді білдіреді (*полигенезиспен салыстырыңыз*).

Моногенист – моногенезиске сенетін адам (сонымен бірге «моногенезис» сөзінен туындаған сын есім).

Монотеизм – бір Құдайға сену (*политеизммен салыстырыңыз*).

Моральды релятивизм – эстетикалық және этикалық сын-пікірлер жеке мәдениеттегі құндылықтар аясында бағалануы тиіс дейтін көзқарасты ұстанатын релятивизмнің түрі.

Морфема – тілдің мағынасы бар ең кішкентай бірлігі (мысалы, ағылшын тілінде «cars» сөзі екі морфемадан тұрады: «car» және «көптік жалғауы»).

Морфология – лингвистика ғылымының бір саласы.

Навен Папуа – Жаңа Гвинеядағы Иатмулдағы трансвестизм сияқты қалыпты мінез-құлыққа кереғар іс-әрекеттерді жасайтын ғұрыптың түрі.

Найсеніткік қоғам – Руссо бойынша «жасанды» тепе-теңсіздік пайда болғанға дейінгі тыныш, эгалитарлы қоғам.

Натуризм – нудизммен шатастырмау керек, Макс Мюллердің ертедегі діни нанымдар табиғатқа сиынған деген түсінігі.

Негіз – марксизм бойынша қоғамның суперқұрылымын немесе идеологиялық жағын білдіретін материалдық жағы (*инфрақұрылым, суперқұрылыммен салыстырыңыз*).

Негізгі қажеттіліктер – Малиновскийдің теориясы бойынша мәдениетте қанағаттандырылатын (**мысалы, қорғаныс**) жеті биологиялық қажеттілік (**мысалы, қауіпсіздік**).

Неодарвинизм – қазіргі мағынасы дарвиндік теория мен қазіргі генетиканы бірлестікте қолданатын адам биологиясы ғылымы. Ол бойынша адамзаттың әлеуметтік мінез-құлқына биологиялық түсіндірме табуға тырысады.

Неоэволюционизм – ХХ ғасырдың соңғы кезіндегі антропологиядағы эволюционистік идеялар. Әсіресе Джулиан Стюардтың идеяларына қатысты.

Номотетик – жалқыны емес, жалпыны айту. Мысалы, жеке жағдайлардың анықтамасын жасау емес, жалпылама қағидалар мен заңдылықтарды табуға тырысу (*идеографикалықпен салыстырыңыз*).

Нормативті қағидалар – қалыптасқан әлеуметтік мінез-құлықтан өзгеше болып келетін мінсіз, дұрыс әлеуметтік мінез-құлықтың анықтамасы.

- Нормативті релятивизм** – әрбір мәдениет басқа мәдениетті өз мәдениетіндегі түсініктерге сай сынайтын болғандықтан, мәдениетті сынаудың әмбебап өлшемдері жоқ деп келетін релятивизмнің түрі. Нормативті релятивизмнің ішінде екі түрлі көзқарас бар: когнитивті релятивизм және моральді релятивизм (*дескриптивті релятивизм, эпистемологиялық релятивизммен салыстырыңыз*).
- Оксидентализм** – шығыс немесе батыс елдерінен басқа халықтардың Батыс елдер мағынасында қолданатын сөзі. Термин салыстырмалы түрде жақында пайда болған.
- Омахалық туысқандық атаулар жүйесі** – бала анасының бауырларын және анасының бауырының баласын бірдей туысқандық атаумен атайтын туысқандық топтар. Немесе жалпы түрде айтқанда, бала өзінің анасының патрилинейлі туысқандарын бірдей атпен атауы (*«Кроу» халқының туысқандық атауымен салыстырыңыз*).
- Оранг Утанг** – XVIII ғасырда қазіргі «маймыл» түсінігінен әлдеқайда алшақ мағынаға ие болған атау. Ол кездегі түсінік бойынша Оранг Утанг адам немесе адамға жақын жаратылыс деген сенім болған. Қазіргі ғылымда белгілі Оңтүстік-шығыс Азиядағы оранг-утан маймыл түрімен шатастырмау керек.
- Ориентализм** – антропологияда, әсіресе Эдвард Саидтің еңбегінде сипатталғанындай, Батыстың Шығыс туралы түсінігі (*оксидентализммен салыстырыңыз*).
- Орталық** – шет жаққа қарама-қарсы мағынаны білдіреді. Экономикалық басымдыққа ие жер. Оның орталық болуы географиялық орта мағынасын білдірмейді. Мысалы, әлемдік жүйелер теориясында колониалды билік – «орталық», ал олардың отарындағы елдер – шет жақ болып есептеледі.
- Өзара алмасу альтруизмі** – социобиологиялық теорияда жасаған жақсылығын кейін ол адам өзіне қайтарады деген сеніммен басқалар үшін іс-әрекеттер істеу.
- Өмірлік себеп-салдар тізбегі** – Малиновскийдің барлық мәдениет биологиялық негізге байланысты құрылады дейтін түсінігі.
- Өнім өндіру түрлері** – марксистік теорияда өндіріс түрлері мен өндіріс күштерінің (күнкөріс түрі мен қоршаған ортаны игерудің әлеуметтік қабілеті) бірлесуі және олардың өндірістік қатынаспен (өндірістің ұйымдастырылу түрлері) өзара байланысқа түсуі (*өндіріс түрлері, өндірістік қатынастармен салыстырыңыз*).
- Өндіріс күші** – марксистік теорияда материалдық дүниелерді жасайтын шикізаттар немесе технология. Олар экономикалық негіздің әлеуметтік аспектілеріне қарама-қарсы мағынасында қолданылады; екінші мағынасы, өнім өндіру тәсілдері элементтерінің еңбекпен қарым-қатынасқа түсуі (*негіз, өнім өндіру тәсілдері, өндірістік қатынастармен салыстырыңыз*).
- Өндірістік қатынастар** – айналасында өндіріс шоғырланған әлеуметтік қатынастар; техникалық тұрғыда айтатын болсақ, өндіріс күштерін және өнім өндіру әдістерін бақылауда ұстау арқылы қосымша еңбекті иемдену (*өнім өндіру әдістерімен салыстырыңыз*).
- Өнім өндіру жолдары** – марксистік теорияда шикізат материалдардың, құрал-жабдықтардың және ноу-хаулардың ұйымдастырылған түрде қолданылуы; қоғамның күнкөріс ерекшелігіне байланысты қолданатын технологиялық жүйесі (*өнім өндіру түрлерімен салыстырыңыз*).
- Өнім өндіру түрлерінің біріктірілуі** – әртүрлі өндіріс түрлерінің өзара әрекеттесуі, мысалы, колониалдық капиталистік өндіріс түріндегі қоғам мен туысқандыққа негізделген өндіріс түріндегі қоғамның бір-бірімен әрекетке түсуі.

- Өркениет** – эволюционистік теория бойынша урбандалу, әлеуметтік иерархия және кешенді әлеуметтік құрылымнан тұратын қоғам дамуының ең жоғарғы сатысы (*тағылық, варваризммен салыстырыңыз*).
- Пайдеума** – грек тілінен аударғанда «білім» деп аударылады. Бірақ Фробенуис оны неміс тілінде мәдениеттің «жаны» мағынасында қолданған (*вольксгайспен салыстырыңыз*).
- Парадигма** – Томас Кунның терминологиясының анықтамасы бойынша белгілі бір ғылымда белгілі бір уақытта белгілі бір ғалымдар қолданатын тұжырымдар жиынтығы. Ол үлкен теориядан немесе көзқарастардан тұрады (мысалы, ньютондық физика, эйнштейндік физика). Гуманитарлық ғылымдарда да оның мағынасы осындай (мысалы, эволюционизм мен функционализмдер антропологиялық парадигмалар болып есептеледі).
- Парадигмалық** – структуралистік қолданыста синтагматикалық тізбекте бірдей орында болуы мүмкін элементтердің өзара байланысы (мысалы, Джон Мэриді жақсы көреді және Джон Саллиді жақсы көреді дейтін сөйлемдерде Мэри мен Салли). Символизм антропологиясында парадигмалық қарым-қатынастар метонимияға қарсы мәндес метафоралар болып есептеледі.
- Параллельді қуиналар** – екі бауырдың немесе апалы-сіңлілердің балалары. Көптеген қоғамдарда қуиналар бауырлар немесе апалы-сіңлілер сияқты қарастырылады және кросс-қуиналар сияқты қабылданбайды (*кросс-қуинамен салыстырыңыз*).
- Пароль** – Соссюрдің сөйлеу кезіндегі сөзді білдіретін термині. Сол сияқты бұл термин әлеуметтік құрылымға қарсы мәндес әлеуметтік іс-әрекет мағынасында да қолданылады (*лангуэмен салыстырыңыз*).
- Патрилинейлі параллельді қуиналық некелесу** – ер адамның өзінің әкесінің бауырының қызына үйленуі (немесе әйел адамның өзінің әкесінің бауырының ұлына күйеуге шығуы).
- Патрилинейлік шежіре, патрилинейлік** – шежіренің әкеден балаға таратылуы (*матрилинейлі шежіремен салыстырыңыз*).
- Периферия** – «орталыққа» қарсы мәндес экономикалық әлсіз және тәуелді аймақ немесе жер.
- Пиналуа** – Гавай аралдарында жақындықты немесе жыныстық қосылуды білдіреді.
- Полигенезис** – әртүрлі «нәсілдер» бір-бірінен бөлек әртүрлі тектерден шыққанына сенетін түсінік.
- Полигенистік** – полигенезиске сенетін адам (*моногенезиспен салыстырыңыз*).
- Политеизм** – бірнеше Құдайға сену (монотеизммен салыстырыңыз).
- Постмодерн** – алғаш сәулет ісінде және өнер саласында «модернизмге» қарсы реакция мағынасында (мысалы, модернистік стильдегі сәулет өнері) қолданылды. Кейін жаңғыртылған классикалық дәстүрдің араластыра қолданылуын білдіретін болды (*постмодернистік жағдай, постмодернизммен салыстырыңыз*).
- Постмодернистік, постмодернистік** – қайта жаңғыру дәуірінің идеалдарының құлдырауын басты назарға алатын көзқарас. Антропологияда және басқа гуманитарлық ғылымдарда бұл термин әдетте ойша болжамдарға негізделген объективті категориялар мен ғылыми әдістерді мойындамайды (*постмодернистік жағдай, постмодернизммен салыстырыңыз*).

- Постмодернистік жағдай** – Жан-Франсуа Лиотардың термині бойынша қоғамның жаһанданумен және әртүрлі әлеуметтік топтардың саналуандығымен сипатталатын жағдайы.
- Постструктурализм, постструктуралистік** – құрылымдық әдісті жоққа шығаратын немесе лангуэ/пароль немесе синхрондық/диахрондық сияқты классикалық құрылымдық анықтамаларды жоққа шығаратын көзқарас.
- Потлач** – Солтүстік Американың солтүстік-батыс жағалауында өмір сүретін халықтардың рәсімі. Онда той тойланады және адамдар өздерінің жылжымалы мүліктерін басқаларға таратып береді (кейде мүлікті бұзады). Осылайша, олар абыройға ие болады.
- Прага мектебі** – лингвистикада, әсіресе фонологияда, белгілі бір нәрселердің ерекше белгілерін анықтауға негізделген талдауды қолданатын мектеп. Ол орталық Еуропада қалыптасты, кейін Екінші Дүниежүзілік соғыс кезінде Нью-Йоркке орнықтырылды.
- Праксис** – марксистік теорияда әлеуметтік тауарды дамытуға байланысты жасалатын тәжірибе немесе іс-әрекет.
- Презентист** – антропология тарихын зерттеуде бұрынғы заманда болған оқиғаларды осы күнгі тұрғыдан талдайтын көзқарас. Әдетте термин тек жағымсыз теріс мағынада қолданылады.
- Процессуализм, процессуалист** – әлеуметтік құрылымға қарағанда әлеуметтік процес әлдеқайда маңызды деп санайтын көзқарас. Немесе әлеуметтік немесе рәміздік құрылымдарды олардың өзгеруге икемділігіне байланысты қарастыратын көзқарас.
- Радклифф-браундық** – Радклифф-Браунның идеяларына сілтеме жасағанда қолданылады (*құрылымдық функционализммен салыстырыңыз*).
- Рационализм, рационалист** – кез келген нәрсе туралы білімге ешқандай бұрынғы тәжірибесіз-ақ ақылмен ойлау нәтижесінде қол жеткізуге болады дейтін доктрина.
- Рационалістік тақырыбындағы пікірталас** – философтар мен антропологтар арасындағы пікірталас. Ол 1960–1980 жылдар аралығына болған «қарабайыр адамдардың» мәдениеті бойынша, олар рационалды ойлауға қабілетті болды ма, болмады ма?» деген сұрақ төңірегінде болды.
- Революционист** – әлеуметтік эволюционистік өзгерістер «әлеуметтік келісім» немесе рәміздің ойлап шығарылуы сияқты революционистік оқиғалардың нәтижесінде болатынына сенетін көзқарас.
- Релокализация** – жергілікті тұрғындардың біліміне негізделген тұжырым, қайта жаңалық ашу немесе жаңа нәрсе ойлап шығару. Әсіресе бұл ауылшаруашылық экономикалық және әлеуметтік дамуға пайдасы тиетін білімге қатысты айтылады (*локализация, жаһанданумен салыстырыңыз*).
- Релятивизм, релятивист** – мәдени әмбебаптық немесе әмбебап құндылықтар туралы тұжырымдарға қарсы көзқарас. Антропологияда «мәдени релятивизм» сөзімен синоним. Басқаша айтқанда құрамында дескриптивті, эпистемологиялық және нормативті релятивизмнің элементтері бар кез келген көзқарас.
- Репродукция** – марксистік теория бойынша тек қана балалардың репродукциясы емес, сонымен бірге мәдениет немесе қоғамның аспектілерінің келесі буындар арқылы репродукциялануы.

- Рефлексивизм, рефлексивист** – антропологиялық әдісте және теорияда рефлексия ең басты нәрсе деп қарастыратын көзқарас.
- Рефлекттік** – этнографиялық зерттеу жүргізгенде өзінді (этнограф) біреудің орнына қою.
- Рәмізді мәдениет** – материалдық дүние мен әлеуметтік қатынастарға қарағанда рәміздердің маңызы басым мәдениеттер.
- Рөл** – жекетілганың атқаратын нәрсесі немесе әлеуметтік статустың динамикалық аспектісі (*статуспен салыстырыңыз*).
- Салқын қоғамдар** – Леви-Стросстың көп өзгеріске ұшырамайтын (статикалық) қоғамдарды анықтауға қолданған термині. «Салқын» қоғамдар тарихқа қарағанда мифке көп мән береді (*«ыстық» қоғамдармен салыстырыңыз*).
- Салыстырмалы социология** – Радклифф-Браун «әлеуметтік антропология» мағынасында қолданған термин.
- Салыстырмалы филология** – тілдер арасындағы тарихи және құрылымдық байланысты зерттеуді білдіретін ескі термин
- Сапир-уорф гипотезасы** – адамдардың сөйлейтін тілінің құрылымы бейсаналы түрде олардың әлем туралы түсінігін көрсетеді дейтін болжам. Бұл болжам Бенжамин Ли Уорф пен оның жетекшісі Эдвард Сапирдің Солтүстік Америка тілдерін зерттеу нәтижелерінің негізінде жасалған. Осы болжамның екінші атауы *уорфтық гипотеза* деп аталады.
- Семантика** – лингвистикада мағынаның зерттелуі; лингвистикалық талдаудағы (фонетикадан, фонологиядан және синтаксистен) жоғары деңгей.
- Семиология, семиотика** – «белгілерді» зерттейтін ғылым. Оның ішіне белгілеуші мен белгіленушіні зерттеу де кіреді (*белгілеуші, белгіленушімен салыстырыңыз*).
- Сигнификатум** – компонентті талдауда басқа сигнификатпен берілген категорияны анықтайтын элемент (*коннотатуммен салыстырыңыз*).
- Симптомды оқу** – Алтюссер бойынша Маркстің еңбектеріндегі сөздердің үстірт мағынасын емес, астарлы мағынасын түсіну (*бетін оқумен салыстырыңыз*).
- Синекдоха** – бүтіннің орнына бөлшегін немесе бөлшектің орнына бүтінді қолданатын тілдегі бейнелі қолданыстар.
- Синтагматикалық** – структуралистік қолданыста сөйлемдегі сөздер сияқты тізбектес жүйеде орналасқан элементтердің байланысы. Символизмдік антропологияда синтагматикалық қатынастарға метонимиялардың байланысы жатады. Метонимия метафораға қарсы мәнде қолданылады (*ассоциативті, прагматикалықпен салыстырыңыз*).
- Синтаксис** – лингвистикада сөйлемдердің құрылымдарын зерттеумен айналысатын сала немесе фонология мен семантикалық деңгейдің арасында орналасқан деңгей. Кейінірек мәдениеттің құрылымдық аспектісін де білдіретін болды.
- Синхрондық көзқарас** – зерттеуді бір уақыт шеңберінде жүргізу (мысалы, функционализм), уақыт бойында емес (*диахронды көзқараспен салыстырыңыз*).
- Соссюрлік Фердинанд де** – Соссюрдің идеяларына сілтеме жасауда қолданылады (мысалы, оның лангуэ мен парольге қатысты идеяларына байланысты).
- Социобиология** – әлеуметтік қатынастарды биологиялық тұрғыдан зерттеу. Дәлірек айтатын болсақ, адамзат мәдениеті және қоғамы адамзаттың хайуани табиғатымен байланысты деп қарастыратын ғылым немесе теориялық көзқарас.

- Статус** – жекетілганың әлеуметтік құрылым ішінде алатын орны (*рөлмен салыстырыңыз*).
- Стратиграфия** – археологияда жер жынысының ішкі қабаттарының байланысы. Осы жыныстардың байланысын анықтау арқылы артефактердің, ғимараттардың қалдықтарының т.с.с. жас шамасын болжауға болады.
- Структурализм, структуралист** – құрылымдық байланыстарды түсіну барлық нәрсені түсінудің кілті деп есептейтін көзқарас.
- Стюардтік** – Джулиан Стюардтің идеяларына қатысты айтылады (*мәдени экологиямен салыстырыңыз*).
- Субальтернді зерттеулер** – тарих ғылымындағы және әдеби сын саласындағы зерттеу әдісі. Бұл әдіс Оңтүстік Америкада кең таралған. Көзқарастың негізгі ерекшелігі – доминантты топтардың емес, бағынышты топтардың мүдделеріне мән береді. Бұл көзқарас феминистік антропологияға көп ықпал етті.
- Суперқұрылым** – марксистік теорияда негіз немесе инфрақұрылыммен айқындалатын қоғамның идеологиялық аспектісі (*негізбен салыстырыңыз*).
- Сыйлық теориясы** – Мосстың сыйлық адамның жай өз қалауымен берілмейді, ол әлеуметтік міндет болған соң беріледі деген сенімді алға тартатын теориясы. Бұл міндеттер алмасу қатынастарына алып келеді. Осы қатынастар қоғам үшін іргелі рөл атқарады. Алайда оның маңызы әлемнің кейбір бөлігінде (мысалы, Полинезияда, Меланезияда, Солтүстік Американың солтүстік-батыс жағалауында) басқа жерлерге қарағанда көбірек.
- Табиғи жағдай** – XVIII ғасырда еуропалық әлеуметтік теорияда кең танымал болған қоғамсыз адамзат түсінігі.
- Табиғи заң** – адамзатқа о бастан тән табиғи заңдар болады деген сенім. Бұл сенім қайта ағартушылық заңнамалық теорияда кеңінен танымал болды. Бірақ кейін пайда болған заң дегеніміз – қағидалар жиынтығы дейтін теория табиғи заң теориясын жокқа шығарды.
- Табиғи селекция** – Дарвин теориясы (жыныстық селекция деп те аталады). Ол бойынша жетілген қабілеттерге ие түрлер басқаларға қарағанда көбеюге икемді келеді. Осылайша, олар дүниеге өзгеруге бейім ұрпақ әкеледі.
- Тағы** – ертеректе және Леви-Стросстың қолданысында «жабайы» немесе «табиғи» мағынасында қолданылған. XVIII ғасырдан бастап, бұл термин жағымды мағынада жүре бастады («жылтыраған» немесе «азаматтық» қоғамға қарсы мағынада). XIX ғасырдан бастап, ол қоғамның ертедегі ең төмен дәрежесі мағынасын білдіретін терминге айналды (*тағылықпен салыстырыңыз*).
- Тағылық** – эволюционистік теорияда эгалитарлық тәртіппен жүрген және төмен деңгейдегі материалдық мәдениетке ие қоғамның ең ерте және ең төменгі деңгейі (*варваризм, өркениетпен салыстырыңыз*).
- Тақырып ауыстыру** – Дандрайд бойынша ескі парадигмалардың уақыт өткен сайын қызығушылығы төмендеуіне байланысты зерттеушілердің тақырыптарын ауыстыруы (*Кунның тақырып ауыстыруымен салыстырыңыз*).
- Тарихи-мәдени аймақ** – бір географиялық аймақты алып жататын өзара байланысты мәдениеттер тобы.
- Тарихшыл** – мәдениет пен қоғамды зерттеуде тарихи немесе диахронды тәсілді ұстанатын көзқарас.

- Теизм** – бір немесе бірнеше Құдайға сенім (монотеизм, политеизммен салыстырыңыз).
- Теория** – жаратылыстану немесе гуманитарлық ғылымдарда әлем туралы бір қорытындыға әкелетін кез келген дискурс, көзқарас немесе мәлімдеме. Антропологиялық теория этнографияға мән берумен және мәдениет немесе қоғам туралы жалпы анықтама берумен айналысады.
- Тереңдетілген кейс зерттеу әдісі** – этнографиялық мақалада немесе кітапта жалпы мағынаны түсіндіріп беру үшін жасалатын жеке детальдарды тереңдетіп, таратып зерттеу әдісі. Бұл идея антропологияға заң ғылымы саласынан келген және Манчестер мектебіне тән.
- Тәжірибе теориясы** – әлеуметтік құрылымға қарағанда тәжірибе (немесе жеке тұлғаның іс-әрекеті) маңыздырақ деп қарастыратын зерттеу көзқарасы.
- Тікелей амасу** – Леви-Стросстың туысқандық топ арасындағы некелесу түрі. Ол бойынша әйел екі түрлі бағытта тұрмыс құра алады. Яғни ер адамдар бір-бірінің апа-қарындастарына үйлене алады немесе өздерінің анасының, ағасының қыздарына не әкесінің апа-қарындастарының қыздарына үйленуіне болады (*кешіктірілген тікелей алмасу, жалпы алмасумен салыстырыңыз*).
- Тікелей туысқан** – бір тізбектегі туысқандар немесе бір тізбектегі туысқандардың бауырлары немесе апа-қарындастары.
- Топ** – Мэри Дугластың жекетұлғаларға топ мүшесі ретінде қойылатын шектеулерді өлшейтін «өлшем бірлігі».
- Тор бойынша талдау** – Манчестер мектебінде қалыптасқан әдістемелік құрал. Ол әлеуметтік байланыстарды жеке адам қауымдастығының тізбектері мен торлары арқылы түсінуге тырысады.
- Тор бойынша/топтық талдау** – Мэри Дуглас бойынша тор мен топтық шектеулер негізінде жүргізетін талдау түрі.
- Тор** – Мэри Дугластың жекетұлғаларды оқшау ұстаған кезде болатын шектеулерді өлшейтін «өлшем бірлігі».
- Тотем** – Оджибуа сенімінде жануармен белгіленетін патрилинейлі әулеттерге тән киелі рух (*манитумен салыстырыңыз*). Кейін кез келген халықтардағы осыған ұқсас киелі рухтардың барлығы тотем деп аталатын болды.
- Тотемизм** – әлеуметтік белгілерді (мысалы, әулет мүшесі болу) табиғи рәміздермен (мысалы, жануарлардың түрлері және оларға тән мінездер) көрсететін кез келген сенім. «Тотемизмнің» дүниежүзіндегі түрлері әртүрлі болуына байланысты, кейбір антропологтар олардың барлығын бірдей терминмен атауға бола ма деген сұрақ қояды (*тотеммен салыстырыңыз*).
- Төрт тармақ** – америкалық және канадалық антропологиядағы классикалық жіктеу түрі: мәдени антропология, антропологиялық лингвистика, ежелгі археология және биологиялық немесе физикалық антропология. Басқа елдерде бұл «төрт тармақ» бір ғылымның салалары ретінде емес, жеке-жеке ғылымдар ретінде қарастырылады.
- Транзакционализм, транзакционалисті** – жекетұлғалар арасындағы транзакция әлеуметтік талдау жүргізудің негізі деп есептейтін көзқарас.
- Троп** – метафора, метонимия, синекдоха немесе ирония сияқты тілдің бейнелі құралдары.
- Уксорилокал** – ер адамның қайын жұртымен бірге тұруы (*вирилокалмен салыстырыңыз*). Уксорилокалды өмір сүру салты бірнеше буында қайталанса,

- нәтижесінде туысқандар әйел адамды басты адам санайтын матрилинейлі туысқандық топты қалыптастырады.
- Уорф тілі** – Сапир-Уорф гипотезасының екінші атауы.
- Ұжымдық ар-ұждан** – белгілі бір қоғамдағы адамдарға ортақ ұжымдық түсініктерді білдіретін Дюркгейм термині (ағылшын нұсқасында «ұжымдық ар-ұждан» немесе көбіне «ұжымдық сана» деген аудармамен қолданылады).
- Ұжымдық дүниетаным** – «Ұжымдық дүниетанымның» французша нұсқасы.
- Ұжымдық ар-намыс, ұжымдық сана** – белгілі бір қоғамның ортақ ұжымдық түсінігін білдіретін Дюркгеймнің термині (французша ар-ұждан ұжымдық).
- Ұжымдық түсінік** – белгілі бір қоғамдағы адамдарға ортақ ұжымдық түсініктің кез келген түрі (ұжымдық ар-намыспен салыстырыңыз).
- Үстірт оқу** – Альтюссер бойынша Маркстің мәтіндерін оқу кезінде мәтіндердегі терең мағынаны емес, жеке сөздердің тура мағынасына үңілу.
- Үш дәуір теориясы** – археологиядағы адамзаттың ежелгі тарихы тас дәуірі, қола дәуірі, темір дәуірі деп аталатын үш дәуірден тұрады дейтін идея.
- Феминизм, феминистік** – ер адамдардың басымдығына қарсы шығу мақсатында пайда болған қозғалыс.
- Фенотип** – ағзаның генетикалық және қоршаған орталық факторлардың нәтижесінде қалыптасқан физикалық болмысы.
- Фетишизация** – бір нәрсені фетиш ретінде немесе фетишке ұқсас нәрсе ретінде қабылдау іс-әрекеті. Кейінірек метафора мағынасында қолданылатын болды (мысалы, марксизмнің «тауарларды фетишизациялауы»).
- Фетишизм** – фетишке сенім немесе ерекше күшке ие нәрселерге сену.
- Физикалық бірегейлік, физикалық бірлік** – барлық адамзаттың ойлау қабілеті бірдей деген идея (*логикалық ойлау, логикаға дейінгі ойлаумен салыстырыңыз*).
- Фон** – дыбыс. Фонетикадағы дыбыстанудың ең кіші бірлігі.
- Фонема** – дыбыстың мағынасы бар ең кішкентай бірлігі.
- Фонемика** – дыбыстар (фонемалар сияқты) арасындағы байланыстарды жүйелі түрде зерттеу.
- Фонетика** – сөйлеудегі дыбыстарды (фондар) іргелі түрде зерттеу.
- Фонология** – дыбыстар (фонемалар сияқты) арасындағы жүйелі байланыс немесе олардың зерттелуі (екінші мағынада фонемика сөзімен синоним).
- Фонологиялық** – фонемалар жүйесінің бөлшегі болып табылатын дыбыстарға байланысты деген мағынаны білдіреді.
- Француз структурализмі** – кең мағынада, Клод Леви-Стросстың және оның жолын ұстанушылардың идеялары. Тар мағынада, белгілі бір мәдениеттер немесе белгілі бір тарихи-мәдени аймақтағы адамдардың ойлау құрылымдарына қарағанда, жеке адамның ойлау құрылымына аса мән беретін антропологиялық көзқарас (*британдық структурализм, голландтық структурализммен салыстырыңыз*).
- Фратрия** – біртүзбекті үлкен шежірелік топ, әдетте әулет сияқты кішірек топтардың жиынтығы.
- Фуколық, фукоша** – Мишель Фуконың идеяларына байланысты дегенді білдіреді (*дискурспен салыстырыңыз*).
- Функционализм, функционалист** – салт-дәстүр мен әлеуметтік институттардың қызметіне жоғары мән беретін көзқарас түрі. Антропологияда ол, әсіресе не

Б. Малиновскийдің («таза» функционализм болып есептеледі), не А.Р. Радклифф-Браунның (құрылымдық функционалистік) көзқарастарын білдіреді.

Хабитус – Бурдьёнің терминологиясы бойынша мәдени ерекшеліктерге байланысты қалыптасатын білім немесе әлеуметтік іс-әрекеттер. Осы білім мен әлеуметтік іс-әрекет жекетілғаның «ұстанымдары» мен оған ұсынылатын таңдау мүмкіндігіне тәуелді.

Хокус-покус – лингвистика мен когнитивті антропологияда эмик категорияларды жақсы талдаған жағдайда ол информанттар туралы дұрыс ақпаратты бере алады, бірақ әрқашан информанттардың шынайы психологиялық жағдайын білдіре бермейді дейтін көзқарас («Құдайдың ақиқатымен» салыстырыңыз).

Шаманизм – ғұрып маманының (шаман) қарапайым әлемді аруақтар әлемімен жалғастыру үшін жасайтын іс-әрекеті. Термин Сібір халқының тунгус тілінен алынған. Ол, әдетте трансқа кіру, жанның денені тастап басқа әлемге сапар шегуі сияқты іс-әрекеттерге қатысты қолданылады. Бұл іс-әрекеттерді, әдетте Сібір, арктикалық және америндиандық шамандар орындайды.

Шектеулі алмасу – «тікелей алмасудың» синонимі («кешіктірілген тікелей алмасу» немесе «жалпы алмасуға» қарсы мағынада). Леви-Стросс пен оның көзқарасын ұстанушылар екі терминді бірдей мағынада қолданатын болған.

«Ыстық» қоғамдар – Леви-Стросстың динамикалық деп есептейтін қоғамдарға қатысты қолданатын термині. «Ыстық» қоғамдарда мифке қарағанда тарихқа көп мән беріледі («салқын» қоғамдармен салыстырыңыз).

Іс-әрекетке бағытталған зерттеу көзқарасы – транзакционализм сияқты әлеуметтік құрылымға қарағанда әлеуметтік іс-әрекетке көп басымдық беретін зерттеу әдісі.

Эволюционизм, эволюционистік – қарапайымнан күрделіге қарай жетілуге немесе дамып өзгеруге мән беретін көзқарас түрі. Әлемдегі өзгеріс диффузия мен көшіп-қону нәтижесінде болады дейтін диффузионистік көзқарастан оның айырмашылығы – эволюционизмде эволюцияны өзгерістің негізгі себебі ретінде қарастырады. Ал революционистік көзқараста өзгеріс сатылай емес, революционистік қозғалыс нәтижесінде болады.

Эволюция – қарапайымнан күрделіге қарай өзгеру немесе даму. Әдетте бұндай өзгеріс сатылы түрде болады деп қарастырылады (*революционистікпен салыстырыңыз*).

Эго – туысқандық туралы айтылған кезде туысқандық кімнен тарайтындығы қарастырылып отырған болса, сол адамды эго деп атайды («мен» немесе «өзім» мағынасында).

Эдип – комплексі психиатрида баланың өзіне қарама-қарсы жыныстағы ата-анасына құштарлық сезімін сезінуі.

Эдип мифі – келеңсіз жағдайларға байланысты Эдиптің өз әкесіне қол жұмсап, өз анасына үйленетіні туралы грек мифі.

Эйдос – Бейтсон бойынша, мәдениеттің немесе мәдени құбылыстың пішіні немесе құрылымы (*этноспен салыстырыңыз*).

Экожүйе – экологияда және экологиялық антропологияда әлеуметтік және табиғи қоршаған ортаны бірге қамтитын жүйе.

Элементаргеданкен – «қарапайым ой». Бастиан бойынша, барлық адамзатқа тән сенімдер және мәдениеттің аспектілері (*физикалық бірегейлік, Völkergedanken-мен салыстырыңыз*).

- Эмпирицизм, эмпирицист** – білім бұрынғыны талдап қорытуға негізделмейді, ол тәжірибеге негізделеді дейтін доктрина.
- Эпистемологиялық релятивизм** – адамның табиғаты және ойы әр мәдениетте әртүрлі деген пікірді ұстанатын релятивизмнің түрі. Яғни осыған байланысты, мәдениет туралы барлық теориялар жалған (*дескриптивті релятивизм, нормативті релятивизммен салыстырыңыз*).
- Этик** – бір нәрсе туралы әмбебап көзқарас немесе бір нәрсе туралы сырттай бақылаушының объективті түсінігін білдіретін категория.
- Этнография** – сөзбе-сөз аудармасы «адамдар туралы жазу» дегенді, сонымен бірге антропологиялық далалық зерттеу жүргізуді де білдіреді.
- Этно-ғылым** – сөзбе-сөз мағынасы жергілікті байырғы халықты зерттеуді білдіретін ғылыми түсінік. Бірақ көп жағдайда ол компонентті талдауға қажетті білімді шығарып алу үшін қолданылатын әдістерді білдіреді.
- Этнология** – этникалық топтарды зерттеу. Кең мағынада әлеуметтік немесе мәдени антропологияның синонимі. 1870 жылдарға дейін бұл термин Британияда қолданыста болды. Бірақ кейін Еуропа мен Солтүстік Америкада қолданыла бастады (*мәдени антропология, әлеуметтік антропологиямен салыстырыңыз*).
- Этос** – Бейтсон бойынша оқиға немесе мәдениеттің ерекшелігі немесе рухы (*эйдоспен салыстырыңыз*).

Пайдаланылган әдебиеттер

- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
1990. The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women. *American Ethnologist* 17: 41–55.
1991. Writing against culture. In Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research, pp. 137–62.
- Adams, William Y. 1998. *The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford: CSLI Publications (CSLI Lecture Notes no. 86).
- Ahmed, Akbar S. 1976. *Millennium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Althusser, Louis. 1969 [1965]. *For Marx* (translated by Ben Brewster). Harmondsworth: Penguin Books.
- Althusser, Louis and Etienne Balibar. 1970 [1968]. *Reading 'Capital'* (translated by Ben Brewster). London: New Left Books.
- Anderson, Stephen R. 1985. *Phonology in the Twentieth Century: Theories of Rules and Theories of Representations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Andreski, Stanislav (ed.). 1971. *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution*. London: Thomas Nelson & Sons.
- Ardener, Edwin. 1989 [1970–87]. *The Voice of Prophecy and Other Essays* (edited by Malcolm-Chapman). Oxford: Basil Blackwell.
- Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Atran, Scott. 1990. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augé, Marc. 1982 [1979]. *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995 [1992]. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity* (translated by John Howe). London: Verso.
- Bachofen, J. J. 1967 [1859–1916]. *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen* (translated by Ralph Manheim). Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series LXXXIV).
- Badcock, C. R. 1975. *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*. London: Hutchinson & Co.
- Barfield, Thomas (ed.). 1997. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Barnard, Alan. 1983. Contemporary hunter-gatherers: current theoretical issues in ecology and social organization. *Annual Review of Anthropology* 12: 193–214.
1992. Through Radcliffe-Brown's spectacles: reflections on the history of anthropology. *History of the Human Sciences* 5(4): 1–20.
1995. *Orang Outang* and the definition of *Man*: the legacy of Lord Monboddoo. In Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldan (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology* (E.A.S.A. Monographs Series). London: Routledge, pp. 95–112.
1996. Regional comparison in Khoisan ethnography: theory, method and practice. *Zeitschrift für Ethnologie* 121: 203–20.

1999. Modern hunter-gatherers and early symbolic culture. In Robin Dunbar, Chris Knight, and Camilla Power (eds.), *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 50–68.
- Barnard, Alan and Anthony Good. 1984. *Research Practices in the Study of Kinship*. London: Academic Press.
- Barnard, Alan and Jonathan Spencer (eds.). 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Barrett, Stanley R. 1996. *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*. Toronto: University of Toronto Press.
- Barth, Fredrik. 1959. *Political Leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press.
1966. *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute (Occasional Papers no. 23).
1969. Introduction. In Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget/London: George Allen & Unwin, pp. 9–38.
- Bateson, Gregory. 1958 [1936]. *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (second edition). Stanford: Stanford University Press.
- 1973 [1972] [1935–71]. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. St. Albans: Paladin.
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin.
- Berlin, Brent. 1992. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Berry, Christopher J. 1997. *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bloch, Maurice (ed.). 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology* (A.S.A. Studies 2). London: Malaby Press.
1983. *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship*. Oxford: Oxford University Press.
1991. Language, anthropology and cognitive science. *Man* (n. s.) 26: 183–98.
- Bloor, Celia and David Bloor. 1982. Twenty industrial scientists: a preliminary exercise. In Mary Douglas (ed.), *Essays in the Sociology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 83–102.
- Boas, Franz. 1938 [1911]. *The Mind of Primitive Man* (revised edition). New York: Macmillan.
1940. *Race, Language, and Culture*. New York: Macmillan.
- Bock, Phillip K. 1980. *Continuities in Psychological Anthropology: A Historical Introduction*. San Francisco: W. H. Freeman & Co.
1988. *Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the Study of Human Action*. San Francisco: W. H. Freeman & Co.
- Bonte, Pierre and Michel Izard (eds.). 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boon, James A. 1973. *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Borofsky, Robert. 1997. Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins. *Current Anthropology* 38: 255–82.
- Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice* (translated by Richard Nice). Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990 [1980]. *The Logic of Practice* (translated by Richard Nice). Cambridge: Polity Press.
- Bowler, Peter J. 1989. *The Invention of Progress: The Victorians and the Past*. Oxford: Basil Blackwell.

1990. *Charles Darwin: The Man and His Influence*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bratlinger, Patrick. 1990. *Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain and America*. New York: Routledge.
- Brockman, John (ed.). 1977. *About Bateson: Essays on Gregory Bateson*. New York: E. P. Dutton.
- Buffon, George Louis Leclerc, comte de. 1749–1804. *Histoire naturelle, générale et particulière* (44 vols.). Paris: De l'Imprimerie Royale.
- Caplan, Pat. 1997. *African Voices, African Lives: Personal Narratives from a Swahili Village*. London: Routledge.
- Carrier, James G. (ed.). 1995a. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press.
- 1995b. Preface. In James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press, pp. vii–x.
- Chalmers, A. F. 1982 [1976]. *What is This Thing Called Science? An Assessment of the Nature and Status of Science and Its Methods* (second edition). Milton Keynes: Open University Press.
- Cheater, Angela (ed.). 1999. *The Anthropology of Power* (A.S.A. Monographs 36). London: Routledge.
- Childe, V. Gordon. 1936. *Man Makes Himself*. London: Watts & Co.
1942. *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin.
- Chomsky, Noam. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: M.I.T. Press.
- Clifford, James. 1986. On ethnographic allegory. In James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 98–121.
1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clifford, James and George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood/London: Tavistock Publications.
1994. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Collier, Jane F. and Michelle Z. Rosaldo. 1981. Politics and gender in simple societies. In Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 275–329.
- Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comte, August. 1869 [1839]. *Cours de philosophie positive*, vol. iv (third edition). Paris: J. B. de Baillière et Fils.
- Corbey, Raymond and Bert Theunissen (eds.). 1995. *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600*. Leiden: Department of Prehistory, Leiden University.
- Crapanzano, Vincent. 1992. The postmodern crisis: discourse, parody, memory. In George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 87–102.
- Csordas, Thomas J. 1990. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos* 18: 5–47.
- (ed.). 1994. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cucchiari, Salvatore. 1981. The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilineal band: the origins of gender hierarchy. In Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 31–79.
- Culler, Jonathan. 1976. *Saussure*. Glasgow: Fontana/Collins (Fontana Modern Masters).
- Daiches, David, Peter Jones, and Jean Jones (eds.). 1986. *A Hotbed of Genius: The Scottish Enlightenment, 1730–1790*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. London: John Murray.
1871. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.
- De George, Richard T. and Ferdinande M. de George (eds.). 1972. *The Structuralists: From Mauss to Lévi-Strauss*. Garden City, NY: Doubleday & Co.
- De Heusch, Luc. 1982 [1972]. *The Drunken King, or the Origin of the State* (translated by Roy Willis). Bloomington: Indiana University Press.
1985. *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach*. Manchester: Manchester University Press.
- Denzin, Norman K. 1997. *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Derrida, Jacques. 1976 [1967]. *Of Grammatology* (translated by Gayatri Chakravorty Spivak). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 1978 [1967]. *Writing and Difference* (translated by Alan Bass). Chicago: University of Chicago Press.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
1969. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge & Kegan Paul.
1978. *Cultural Bias*. London: Royal Anthropological Institute (Occasional Papers no. 35).
1980. *Evans-Pritchard*. Glasgow: Fontana/Collins (Fontana Modern Masters).
1982. Introduction to grid/group analysis. In Mary Douglas (ed.), *Essays in the Sociology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 1–8.
1996. *Thought Styles: Critical Essays on Good Taste*. London: Sage Publications.
- Dumont, Louis. 1980 [1967]. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (revised edition, translated by Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Gulati). Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile. 1915 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin.
- 1963 [1898]. *Incest: The Nature and Origin of the Taboo* (translated by Edward Sagarin). New York: Stuart.
- 1966 [1897]. *Suicide: A Study in Sociology* (translated by John A. Spaulding and George Simpson). New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile and Marcel Mauss. 1963 [1903]. *Primitive Classification* (translated by Rodney Needham). London: Cohen & West.
- Edholm, Felicity, Olivia Harris, and Kate Young. 1977. Conceptualizing women. *Critique of Anthropology* 3 (9/10): 101–30.
- Eggan, Fred. 1950. *Social Organization of the Western Pueblos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ellen, Roy F. 1993. *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuauulu Animal Categories from Central Seram*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Encyclopaedia Britannica; or a Dictionary of Arts and Sciences, Compiled upon a New Plan* (3 vols.). 1771. Edinburgh: A. Bell and C. Macfarquhar.
- Engels, Frederick [Friedrich]. 1972 [1884]. *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. London: Lawrence & Wishart.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- 1951a. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

- 1951b. *Social Anthropology: The Broadcast Lectures*. London: Cohen & West.
1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- 1962 [1932–61]. *Essays in Social Anthropology*. London: Faber & Faber.
- 1965 [1928–63]. *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*. London: Faber and Faber.
- Fardon, Richard (ed.). 1990. *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press/Washington: Smithsonian Institution Press.
1998. *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. London: Routledge.
- Fernandez, James W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- (ed.). 1991. *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Ferguson, Adam. 1966 [1767]. *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Finnegan, Ruth and Robin Horton (eds.). 1973. *Modes of Thought*. London: Faber.
- Firth, Raymond. 1936. *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. London: George Allen & Unwin.
- 1961 [1951]. *Elements of Social Organization* (second edition). Boston: Beacon Press.
1956. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881–1955. *Proceedings of the British Academy* 62: 287–302.
- (ed.). 1957. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
1949. *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
1969. *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fortes, Meyer and E. E. Evans-Pritchard (eds.). 1940. *African Political Systems*. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- Foucault, Michel. 1973 [1966]. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- 1974 [1969]. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language* (translated by A. M. Sheridan-Smith). London: Tavistock Publications.
- 1977 [1975]. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (translated by Alan Sheridan). London: Allen Lane.
- Fox, Richard G. 1991. Introduction: Working in the present. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 1–16.
- Fox, Robin. 1975. Primate kin and human kinship. In Robin Fox (ed.), *Biosocial Anthropology* (A. S. A. Studies 1). London: Malaby Press, pp. 9–35.
- Frake, Charles O. 1980. *Language and Cultural Description: Essays by Charles O. Frake (Selected and Introduced by Anwar S. Dil)*. Stanford: Stanford University Press.
- Frank, Andre Gunder. 1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. New York: Monthly Review Press.
- Frazer, James George. 1910. *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* (4 vols.). London: Macmillan & Co.
1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged edition). London: Macmillan & Co.
- Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Freud, Sigmund. 1960 [1913]. *Totem and Taboo* (translated by James Strachey). London: Routledge & Kegan Paul.
- Friedman, Jonathan. 1974. Marxism, structuralism and vulgar materialism. *Man* (n.s.) 9: 444–69.
1975. Tribes, states, and transformations. In Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology* (A.S.A. Studies 2). London: Malaby Press, pp. 161–202.
- 1996 [1979]. *System, Structure, and Contradiction: The Evolution of 'Asiatic' Social Formations* (second edition). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Frobenius, Leo. 1933. *Kulturgeschichte Afrikas: Prologomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Frankfurt: Frobenius Institut.
- Gamble, Clive. 1993. *Timewalkers: The Prehistory of Global Colonization*. Stroud: Alan Sutton.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
1963. *Agricultural Involvement: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
1966. Religion as a cultural system. In Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (A.S.A. Monographs 3). London: Tavistock Publications, pp. 1–46.
1968. *Islam Observed. Religious Developments in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
1984. Anti anti relativism. *American Anthropologist* 86: 263–78.
1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Hildred and Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest. 1982 [1981]. Relativism and universals. In Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 181–200.
1985. *Relativism and the Social Sciences*. London: Cambridge University Press.
1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Gerth, H. H. and C. Wright Mills (editors and translators). 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Gierke, Otto von. 1934. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (translated by Ernest Barker) (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Givens, David B., Patsy Evans, and Timothy Jablonski. 1997. 1997 survey of anthropology Ph.Ds. *American Anthropological Association 1997–98 Guide*. Arlington, VA: American Anthropological Association, pp. 308–21.
- Gluckman, Max. 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Godelier, Maurice. 1975. Modes of production, kinship, and demographic structures. In Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology* (A.S.A. Studies 2). London: Malaby Press, pp. 3–27.
- 1977 [1973]. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986 [1982]. *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya* (translated by Rupert Swyer). Cambridge: Cambridge University Press/Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Goodenough, Ward. 1956. Componential analysis and the study of meaning. *Language* 32: 195–216.
- Goody, Jack. 1995. *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918–1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
1996. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graburn, Nelson (ed.). 1971. *Readings in Kinship and Social Structure*. New York: Harper & Row.
- Graebner, Fritz. 1911. *Die Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter's Universitäts Buchhandlung.

- Grotius, Hugo. 1949 [1625]. *The Law of War and Peace* (translated by Louise R. Loomis). Roslyn, NY: Walter J. Black.
- Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak (eds.). 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- Hallpike, C. R. 1979. *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Hammond-Tooke, W. D. 1997. *Imperfect Interpreters: South Africa's Anthropologists, 1920–1990*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies* 14: 575–99.
1991. *Symians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
1977. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: RandomHouse.
1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: RandomHouse.
- Harris, Olivia and Kate Young. 1981. Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction. In Joel S. Kahn and Josep R. Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. London: Macmillan, pp. 109–47.
- Hart, Keith. 1982. *The Development of Commercial Agriculture in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastrup, Kirsten. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London: Routledge.
- Headland, Thomas., Kenneth L. Pike, and Marvin Harris (eds.). 1990. *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park: Sage Publications.
- Helman, Cecil G. 1994 [1984]. *Culture, Health and Illness* (third edition). Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Hénaff, Marcel. 1998 [1991]. *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* (translated by Mary Baker). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Héritier, Françoise. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard.
- Herskovits, Melville J. 1926. The cattle complex in East Africa. *American Anthropologist* 28: 230–72, 361–88, 494–528, 633–64.
1930. The culture areas of Africa. *Africa* 3: 59–77.
- Herzfeld, Michael. 1984. The horns of the Mediterraneanist dilemma. *American Ethnologist* 11: 439–54.
1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hiatt, L. R. 1968. Gidjingali marriage arrangements. In Richard B. Lee and Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company, pp. 165–75.
1996. *Arguments about Aborigines: Australia and the Evolution of Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hindess, Barry and Paul Hirst. 1975. *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge & Kegan Paul.
1977. *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production*. London: The Macmillan Press.
- Hjelmslev, Louis. 1953 [1943]. *Prolegomena to a Theory of Language* (Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir 7). Baltimore, MD: Waverly Press.
- Hobbes, Thomas. 1973 [1651]. *Leviathan*. London: J. M. Dent & Sons.
- Hollis, Martin and Steven Lukes (eds.). 1982. *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Holy, Ladislav. 1996. *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Holy, Ladislav and Milan Stuchlik. 1983. *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim, 1986. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- (ed.). 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge.
- (ed.). 1996. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Jakobson, Roman. 1962. *Selected Writings*, vol. I. The Hague: Mouton.
1971. *Selected Writings*, vol. II. The Hague: Mouton.
- James, Allison, Jenny Hockey, and Andrew Dawson (eds.). 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology* (A.S.A. Monographs 34). London: Routledge.
- Jenkins, Richard. 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Josselin de Jong, J. P. B. de. 1977 [1935]. The Malay Archipelago as a field of ethnological study. In P. E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 166–82.
- Josselin de Jong, P. E. de (ed.). 1977. *Structural Anthropology in the Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kaberry, Phyllis. 1957. Malinowski's contribution to field-work methods and the writing of ethnography. In Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 71–91.
- Kahn, Joel S. 1980. *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
1981. Marxist anthropology and segmentary societies: a review of the literature. In Joel S. Kahn and Josep R. Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. London: Macmillan, pp. 57–88.
- Kahn, Joel S. and Josep R. Llobera. 1981. Towards a new Marxism or a new anthropology. In Joel S. Kahn and Josep R. Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. London: Macmillan, pp. 263–329.
- Kames, Lord. 1774. *Sketches of the History of Man* (2 vols.). London: W. Strahan and T. Cadell.
- Kapferer, Bruce (ed.). 1976. *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior* (A.S.A. Essays 1). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Katz, Pearl. 1981. Ritual in the operating room. *Ethnology* 20: 335–50.
- Kenyatta, Jomo. 1938. *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu*. London: Secker & Warburg.
- Kloos, Peter and Henri J. M. Claessen (eds.). 1991. *Contemporary Anthropology in the Netherlands: The Use of Anthropological Ideas*. Amsterdam: VU University Press.
- Kluckhohn, Clyde. 1936. Some reflections on the methods and theories of the Kulturkreislehre. *American Anthropologist* 38: 157–96.
1944. *Navaho Witchcraft* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 22). Cambridge, MA: Peabody Museum.
- Kluckhohn, Clyde and Dorothea Leighton. 1974 [1946]. *The Navaho* (revised edition). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Knauff, Bruce M. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge.
- Knight, Chris. 1991. *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Knight, Chris, Camilla Power, and Ian Watts. 1995. The human symbolic revolution: a Darwinian account. *Cambridge Archaeological Journal* 5(1): 75–114.
- Knox, Robert. 1850. *Races of Men: A Fragment*. Philadelphia: Lea and Blanchard.

- Korn, Francis. 1973. *Elementary Structures Reconsidered: Lévi-Strauss on Kinship*. London: Tavistock Publications.
- Kroeber, A. L. 1909. Classificatory systems of relationship. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 39: 77–84.
1931. The culture-area and age-area concepts of Clark Wissler. In Stuart A. Rice (ed.), *Methods in Social Science: A Case Book*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 248–65.
1939. Cultural and natural areas of Native North America. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 38: 1–240.
- 1963 [1948]. *Anthropology: Culture Patterns and Processes* (from the revised edition of Kroeber's complete *Anthropology*). New York: Harcourt, Brace & World.
- Kroeber, A. L. and Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 47, no. 1). Cambridge, MA: Peabody Museum.
- Kropotkin, Peter. 1987 [1902]. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: Freedom Press.
- Kuhn, Thomas S. 1970 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions* (second edition). Chicago: University of Chicago Press.
- Kuklick, Henrika. 1991. *The Savage Within: The History of British Anthropology, 1885–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuper, Adam (ed.). 1977. *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1979a [1977]. Regional comparison in African anthropology. *African Affairs* 78: 103–13.
- 1979b. A structural approach to dreams. *Man* (n.s.) 14: 645–62.
1982. *Wives for Cattle: Bridewealth and Marriage in Southern Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
1992. Post-Modernism, Cambridge and the Great Kalahari Debate. *Social Anthropology* 1: 57–71.
1994. *The Chosen Primate: Human Nature and Cultural Diversity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1996 [1973]. *Anthropologists and Anthropology: The Modern British School* (third edition). London: Routledge.
1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuper, Adam and Jessica Kuper (eds.). 1996 [1985]. *The Social Science Encyclopedia* (second edition). London: Routledge.
- Lacan, Jacques. 1977 [1966]. *Ecrits: A Selection* (translated by Alan Sheridan). London: Tavistock Publications.
- Lakoff, George and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lamarck, J. B. 1914 [1809]. *Zoological Philosophy: An Exposition with Regard to the Natural Philosophy of Animals*. London: Macmillan.
- Lane, Harlan. 1977. *The Wild Boy of Aveyron*. London: George Allen & Unwin.
- Langham, Ian. 1981. *The Building of British Social Anthropology: W. H. R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898–1931*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company (Studies in the History of Modern Science 8).
- Lapointe, Francois H. and Claire Lapointe. 1977. *Claude Lévi-Strauss and His Critics: An International Bibliography of Criticism (1950–1976)*. New York: Garland (Reference Library of the Humanities, vol. 72).
- Layton, Robert. 1997. *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.

- 1961a. *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1961b [1945–61]. *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press (L.S.E. Monographs on Social Anthropology 22).
- (ed.). 1967. *The Structural Study of Myth and Totemism* (A.S.A. Monographs 5). London: Tavistock Publications.
1970. *Lévi-Strauss*. Glasgow: Fontana/Collins (Fontana Modern Masters).
- 1976a. *Social Anthropology: A Natural Science of Society?* (Radcliffe-Brown Lecture, 1976). Oxford: Oxford University Press.
- 1976b. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leacock, Eleanor. 1978. Women's status in egalitarian society: implications for social evolution. *Current Anthropology* 19: 247–75.
- Leaf, Murray J. 1979. *Man, Mind, and Science: A History of Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Lechte, John. 1994. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*. London: Routledge.
- Lee, Richard B. 1979. *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1981 [1980]. Is there a foraging mode of production? *Canadian Journal of Anthropology* 2: 13–19.
- Lee, Richard B. and Mathias Guenther. 1991. Oxen or onions? The search for trade (and truth) in the Kalahari. *Current Anthropology* 32: 592–601.
1993. Problems in Kalahari historical ethnography and the tolerance of error. *History in Africa* 20: 185–235.
- Legros, Dominique. 1977. Chance, necessity, and mode of production: a Marxist critique of cultural evolutionism. *American Anthropologist* 79: 26–41.
- Levine, Donald N. 1995. *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963 [1958] [1945–58]. *Structural Anthropology* (translated by Clare Jacobson and Brook Grundfest Schoepf). New York: Basic Books.
- 1966a. The future of kinship studies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965*, pp. 13–22.
- 1966b [1962]. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
1968. The concept of primitiveness. In Richard B. Lee and Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company, pp. 349–52.
- 1969a [1949]. *The Elementary Structures of Kinship* (revised edition, translated by James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham). Boston: Beacon Press.
- 1969b [1962]. *Totemism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- 1976 [1955]. *Tristes Tropiques* (translated by John and Doreen Weightman). Harmondsworth: Penguin Books.
- 1978a. *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1978b [1968]. *The Origin of Table Manners: Introduction to a Science of Mythology, 3* (translated by John and Doreen Weightman). London: Jonathan Cape.
- 1988 [1950]. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge.
- 1997 [1993]. *Look, Listen, Read* (translated by Brian C. J. Singer). New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude and Didier Eribon. 1991 [1988]. *Conversations with Claude Lévi-Strauss* (translated by Paula Wissing). Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1926 [1910]. *How Natives Think* (translated by Lilian A. Clare). London: George Allen & Unwin.

- 1975 [1949]. *The Notebooks on Primitive Mentality* (translated by Peter Rivière). Oxford: Basil Blackwell & Mott.
- Lewis, Oscar. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- Leyton, Elliott. 1974. Opposition and integration in Ulster. *Man* (n.s.) 9: 185–98.
- Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Linnaeus, Carolus. 1956 [1758]. *Systema Naturae. Regnum Animale* (tenth edition, vol. i). London: British Museum(Natural History).
- Locke, John. 1988 [1690]. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, Norman. 1996. Globalization and localization: new challenges to rural research. In Henrietta L. Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge* (The Uses of Knowledge: Global and Local Relations: A.S.A. Decennial Conference Series). London: Routledge, pp. 37–59.
- Lovejoy, Arthur O. 1936. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lowie, Robert H. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- 1947 [1920]. *Primitive Society* (second edition). New York: Liveright Publishing Company.
- Lubbock, Sir John. 1874 [1870]. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*. New York: D. Appleton and Company.
- Lucy, John A. 1992. *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyotard, Jean-Francois. 1984 [1979]. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (translated by Geoff Bennington and Brian Massumi). Manchester: Manchester University Press (Theory and History of Literature, vol. 10).
- McGrew, W. C. 1991. Chimpanzee material culture: what are its origins and why? In R. A. Foley (ed.), *The Origins of Human Behaviour*. London: Unwin Hyman, pp. 13–24.
- McLennan, John F. 1970 [1865]. *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maine, Henry Sumner. 1913 [1861]. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*. London: George Routledge & Sons.
- Malefijt, Annemarie de Waal. 1976. *Images of Man: A History of Anthropological Thought*. New York: Alfred A. Knopf.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: George Routledge & Sons.
- 1927a. *The Father in Primitive Psychology*. New York: W. W. Norton & Company.
- 1927b. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul.
1934. Introduction. In H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia: A Study of Primitive Legal Institutions*. London: Christophers, pp. xvii–lxxii.
1935. *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands* (2 vols.). London: George Allen and Unwin.
- 1944 [1939–42]. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 1948 [1916–41]. *Magic, Science and Religion and Other Essays* (selected by Robert Redfield). Glencoe, IL: The Free Press.
1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marcus, George E. and James Clifford. 1985. The making of ethnographic texts: a preliminary report. *Current Anthropology* 26: 267–71.
- Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Monument in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

- Marx, Karl. 1965 [1857–8]. *Pre-capitalist Economic Formations*. New York: International Publishers.
- 1974 [1867]. *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, vol. i (edited by Frederick Engels [Friedrich Engels] and translated by Samuel Moore and Edward Aveling). London: Lawrence & Wishart.
- Mason, Paul. 1990. *Deconstructing America: Representations of the Other*. London and New York: Routledge.
- Mauss, Marcel. 1990 [1923]. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (translated by W. D. Halls). London: Routledge.
- Mead, Margaret. 1928. *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow and Company.
1930. *Growing Up in New Guinea*. New York: William Morrow and Company.
- Meillassoux, Claude. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris: Mouton.
1972. From reproduction to production. *Economy and Society* 1: 93–105.
- 1981 [1975]. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception* (translated by James Edie). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Milner, Andrew. 1994. *Contemporary Cultural Theory: An Introduction*. London: UCL Press.
- Milton, Kay. 1979. Male bias in anthropology. *Man* (n.s.) 14: 40–54.
- Monboddo, Lord. 1773–92. *Of the Origin and Progress of Language* (6 vols.). London: T. Cadell.
- 1779–99. *Antient Metaphysics* (6 vols.). London: T. Cadell.
- Montesquieu, C. L. de Secondat, baron de La Brède et de. 1964 [1721]. *The Persian Letters* (translated by George R. Healy). Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- 1989 [1748]. *The Spirit of the Laws* (translated by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- 1994 [1993–4]. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Jerry D. 1997. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Morgan, Lewis Henry. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. 17). Washington: Smithsonian Institution.
1877. *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt.
- Müller, F. Max. 1977 [1892]. *Anthropological Religion*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Murdock, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.
- Myerhoff, Barbara. 1978. *Number Our Days*. New York: Simon & Schuster.
- Nadel, S. F. 1957. Malinowski on magic and religion. In Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 189–208.
- Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
1973. Prescription. *Oceania* 42: 166–81.
1979. *Symbolic Classification*. Santa Monica, CA: Goodyear Publishing Company.
1981. *Circumstantial Deliveries*. Berkeley: University of California Press.
- Obeyesekere, Gananath. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Okely, Judith. 1996 [1975–96]. *Own or Other Culture*. London: Routledge.

- Okely, Judith and Helen Callaway (eds.). 1992. *Anthropology and Autobiography* (A. S. A. Monographs 29). London: Routledge.
- O’Laughlin, Bridget. 1975. Marxist approaches in anthropology. *Annual Review of Anthropology* 4: 341–70.
- Olson, David R. and Nancy Torrance (eds.). 1996. *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, Aihwa. 1996. Anthropology, China and modernities: The geopolitics of cultural knowledge. In Henrietta L. Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge* (The Uses of Knowledge: Global and Local Relations: A.S.A. Decennial Conference Series). London: Routledge, pp. 60–92.
- Ortner, Sherry. 1974. Is female to male as nature is to culture? In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 67–88.
1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126–66.
1995. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37: 173–93.
- Ottenberg, Simon and Phebe Ottenberg (eds.). 1960. *Cultures and Societies of Africa*. New York: RandomHouse.
- Pals, Daniel L. 1996. *Seven Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Parsons, Talcott. 1949 [1937]. *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Pasquinelli, Carla. 1996. The concept of culture between modernity and postmodernity. In Václav Hubinger (ed.), *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era*. London: Routledge, pp. 53–73.
- Perry, William James. 1923. *The Children of the Sun: A Study in the Early History of Civilization*. London: Methuen and Company.
- Pike, Kenneth L. 1967. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (second edition). The Hague: Mouton.
- Pompa, Leon (editor and translator). 1982. *Vico: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pouillon, Jean and Pierre Maranda (eds.). 1970. *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l’occasion de son 60ème anniversaire* (2 vols.). The Hague: Mouton (Studies in General Anthropology, 5).
- Prichard, James Cowles. 1973 [1813]. *Researches into the Physical History of Man*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Pufendorf, Samuel. 1991 [1673]. *On the Duty of Man and Citizen* (edited by James Tully and translated by Michael Silverthorne). Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinn, Naomi. 1991. The cultural basis of metaphor. In James W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, pp. 56–93.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
1997. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1922. *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
1931. *The Social Organization of Australian Tribes*. Sydney: Oceania Monographs (no. 1).
- 1952 [1924–49]. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. London: Cohen & West.
1957. *A Natural Science of Society*. Glencoe, IL: The Free Press.
1958. *Method in Social Anthropology: Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown* (edited by M. N. Srinivas). Chicago: University of Chicago Press.

- Radcliffe-Brown, A. R. and Daryll Forde (eds.). 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- Ramos, Alcida R. 1992. Reflecting on the Yanomami: ethnographic images and the pursuit of the exotic. In George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 48–68.
- Ratzel, Friedrich. 1891. Die afrikanischen Bögen, ihre Verbeitung und Verwandtschaften. *Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch historischen Classe* 13: 291–346.
- 1896–8 [1885–8]. *The History of Mankind* (translated by A. J. Butler) (3 vols.). London: Macmillan.
- Redfield, Robert. 1930. *Tepoztlan: A Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reed-Donahay, Deborah. 1995. The Kabyle and the French: occidentalism in Bourdieu's theory of practice. In James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press, pp. 61–84.
- Richards, A. I. 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. London: Oxford University Press.
- Rivers, W. H. R. 1968 [1914]. *Kinship and Social Organization* (L.S.E. Monographs on Social Anthropology, No. 34.). London: The Athlone Press.
- Romney, A. Kimball and Roy Goodwin D'Andrade. 1964. Cognitive aspects of English kin terms. *American Anthropologist* 66(3), Special Publication, part 2: 146–70.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. Woman, culture and society: a theoretical overview. In Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 17–42.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1973 [1750–62]. *The Social Contract and Discourses* (translated by G. D. H. Cole). London: J. M. Dent & Sons.
- Sacks, Karen. 1979. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Sahlins, Marshall. 1974 [1972]. *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.
1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1977 [1976]. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. London: Tavistock Publications.
1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press (Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication no. 1).
1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
1995. *How 'Natives' Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sapir, Edward. 1949 [1915–38]. *Selected Writings in Language, Culture, and Personality* (edited by David G. Mandelbaum). Berkeley: University of California Press.
- Sarana, Gopala. 1975. *The Methodology of Anthropological Comparisons: An Analysis of Comparative Methods in Social and Cultural Anthropology*. Tuscon: University of Arizona Press (Viking Fund Publications in Anthropology 53).
- Sarup, Madan. 1988. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Saussure, Ferdinand de. 1974 [1916]. *Course in General Linguistics* (edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, translated by Wade Baskin). Glasgow: Fontana/Collins.
- Schapera, I. 1947. *Migrant Labour and Tribal Life: A Study of the Condition of the Bechuanaland Protectorate*. London: Oxford University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy and Margaret Lock. 1987. The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1: 6–41.

- Schmidt, Wilhelm. 1939 [1937]. *The Culture Historical Method of Ethnology: The Scientific Approach to the Racial Question* (translated by S. A. Sieber). New York: Fortuny's.
- Schneider, David M. 1980 [1968]. *American Kinship: A Cultural Account* (second edition). Chicago: University of Chicago Press.
1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Service, Elman R. 1962. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: RandomHouse.
1985. *A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 to 1960*. Orlando: Academic Press.
- Shankman, Paul. 1984. The thick and the thin: on the interpretive theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25: 261–79.
- Shott, Michael J. 1992. On recent trends in the anthropology of foragers: Kalahari revisionism and its archaeological implications. *Man* (n.s.) 27: 843–71.
- Skorupski, John. 1976. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slotkin, J. S. (ed.). 1965. *Readings in Early Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Smart, Barry. 1985. *Michel Foucault*. London: Routledge.
1993. *Postmodernism*. London: Routledge.
- Smith, Adam. 1970 [1761]. *A Dissertation on the Origin of Languages*. Tübingen: Tübinger Beiträge zur Linguistik.
- 1981 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Press.
- Solway, Jacqueline S. and Richard B. Lee. 1990. Foragers, genuine or spurious? Situating the Kalahari San in history. *Current Anthropology* 31: 109–46.
- Spencer, Jonathan. 1989. Anthropology as a kind of writing. *Man* (n.s.) 24: 145–64.
- Sperber, Dan. 1975 [1974]. *Rethinking Symbolism* (translated by Alice L. Morton). Cambridge: Cambridge University Press.
1982. Apparently irrational beliefs. In Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 149–80.
- 1985 [1982]. *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press/Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Spiro, Melford E. 1992. Cultural relativism and the future of anthropology. In George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 124–51.
- Steiner, P. (ed.) 1982. *The Prague School: Selected Writings, 1929–1946* (translated by Olga P. Hasty). Austin: University of Texas Press.
- Steward, Julian H. (ed.). 1946–50. *Handbook of the South American Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, vols. 1–6). Washington, DC: Smithsonian Institution.
1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stipe, Claude E. 1985. Scientific creationism and evangelical Christianity. *American Anthropologist* 87: 148–50.
- Stocking, George W., Jr. 1968 [1962–6]. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: The Free Press.
1971. What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute. *Man* (n.s.) 6: 369–90.
- (ed.). 1974. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883–1911*. Chicago: University of Chicago Press.
- (ed.). 1983. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press (History of Anthropology 1).
- (ed.). 1986. *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*. Madison: University of Wisconsin Press (History of Anthropology 4).

1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- 1996a. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888–1951*. London: The Athlone Press.
- (ed.) 1996b. *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press (History of Anthropology 8).
- Strathern, Andrew and Pamela J. Stewart. 1998. Embodiment and communications. Two frames for the analysis of ritual. *Social Anthropology* 6: 237–51.
- Strathern, Marilyn. 1981. Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology. *Man* (n.s.) 16: 665–88.
- 1987a. An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs* 12: 276–92.
- 1987b. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. *Current Anthropology* 28: 251–81.
1991. *Partial Connections*. Savage, MD: Rowan & Littlefield Publishers.
1992. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. In Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (E.A.S.A. Monographs Series). London: Routledge, pp. 75–104.
- Swingewood, Alan. 1984. *A Short History of Sociological Thought*. Basingstoke, Hants: Macmillan.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge.
- Terray, Emmanuel. 1972 [1969]. *Marxism and 'Primitive' Society* (translated by M. Klopffer). New York: Monthly Review Press.
- Trigger, Bruce G. 1989. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Victor W. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.
1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Tyler, Stephen A. (ed.). 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
1986. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 122–40.
- Tylor, Edward Burnett. 1861. *Anuahac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. London: Longman, Green, Longman, and Roberts.
1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (2 vols.). London: John Murray.
- Urry, James. 1993. *Before Social Anthropology: Essays on the History of British Anthropology*. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers
- Van der Geest, Sjaak. 1990. Anthropologists and missionaries: brothers under the skin. *Man* (n.s.) 25: 588–601.
- Van Gennep, Arnold. 1960 [1909]. *The Rites of Passage* (translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee). London: Routledge & Kegan Paul.
- Vermeulen, Han F. 1995. Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771–1845. In Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldan (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. London and New York: Routledge, pp. 39–59.
- Wallace, Anthony F. C. and John Atkins. 1960. The meaning of kinship terms. *American Anthropologist* 62: 58–80.
- Wallerstein, Immanuel. 1974–89. *The Modern World-System*, (3 vols.). New York: Academic Press.
- Weber, Max. 1930 [1922]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (translated by Talcott Parsons). London: George Allen & Unwin.
- Werbner, Richard P. 1984. The Manchester School in South-Central Africa. *Annual Review of Anthropology* 13: 157–85.

- White, Leslie. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Grove Press.
1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill.
- Whorf, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (edited by John B. Carroll). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Williams, Robert Charles. 1983. Scientific creationism: An exegesis for a religious doctrine. *American Anthropologist* 85: 92–102.
- Willis, Roy. 1974. *Man and Beast*. London: Hart-Davis, MacGibbon.
1981. *A State in the Making: Myth, History, and Social Transformation in Pre-Colonial Ufipa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilmsen, Edwin N. 1989. *Land Filled With Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilmsen, Edwin N. and James R. Denbow. 1990. Paradigmatic history of Sanspeaking peoples and current attempts at revision. *Current Anthropology* 31: 489–524.
- Wilson, Bryan R. (ed.). 1970. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wilson, Edward O., 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1980. *Sociobiology: The Abridged Edition*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wissler, Clark. 1923. *Man and Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
1927. The culture-area concept in social anthropology. *The American Journal of Sociology* 32: 881–91.
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wolff, Kurt H. (editor and translator). 1950. *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.
- (editor and translator). 1965. *Simmel: Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*. New York: Harper & Row.
- Worsley, Peter. 1956. The kinship system of the Tallensi: a revaluation. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86: 37–73.
- Yanagisako, Sylvia and Jane Collier. 1987. Toward a unified analysis of gender and kinship. In Jane Collier and Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, pp. 14–50.
- Yolton, John W. (ed.). 1991. *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Zwernemann, Jürgen. 1983. *Culture History and African Anthropology: A Century of Research in Germany and Austria*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis (Uppsala Studies in Cultural Anthropology 6)/Stockholm: Almqvist & Wiksell International.



ҚР БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІНІҢ
ТАПСЫРЫСЫ БОЙЫНША АУДАРЫЛЫП БАСЫЛДЫ

Алан Барнард

АНТРОПОЛОГИЯ ТАРИХЫ МЕН ТЕОРИЯСЫ

Кітапты басуға әзірлеген әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі

Редактор – *Бәкір А.*
Корректор – *Құлтейісова Г., Досболова Н.*
Беттеген – *Шаккозова Г.*

Басуға 06.02.2018 ж. қол қойылды. Пішімі 84x100 ¹/₁₆.
Қаріп түрі “ММ Peterburg”. Офсеттік басылым.
Шартты баспа табағы 15,0. Таралымы 10 000 дана.