

ИСТОРИЧЕСКА ДИНАМИКА НА НЕМАРКСИСТКОТО КУЛТУРОЛОГИЧЕСКО ПОЗНАНИЕ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ)

ДИМИТЪР ГИНЕВ

Рецензент проф. д-р Иван Стефанов

Редактор проф. д-р Елиът Николов

Димитр Гинев. *Историческая динамика немарксистского культурологического познания (методологические проблемы)*

Настоящее исследование является попыткой построения реконструктивной модели для исторической динамики немарксистского культуроведения. Ядром мысленной стилистики этого познания рассматривается парадокс самообоснования культурологии: любая рефлексия на культуру presupposes какой-нибудь уже сформулированный взгляд на природу культуры. Этот парадокс не только не имеет разрушительных функций, но, наоборот, представляет собой своеобразный двигатель для развития культурологического познания. Реконструкция исторической динамики последнего основывается на анализе исторических форм проявления парадокса самообоснования. Аргументируется тезис, что в современном немарксистском культурознании существуют четыре основные направления развития (каждое со своими производными): культурантропология, культурсоциология, культурфилософия и специальные теории культуры.

Dimităr Ginev. *The Historical Dynamics of Non-Marxist Culturological Knowledge (methodological problems)*

The study is an attempt for the creation of a reconstructive model of the historical dynamics of non-marxist culturological knowledge. The paradox of the selfsubstantiation of culturology is examined as the nucleus of the intellectual stylistics of this knowledge: every reflexion on culture requires some presupposed view on culture. Far from being destructive in its functions this paradox pushes forward the development of culturological knowledge. The reconstruction of the historical dynamics of this knowledge is based on analysis of the historical manifestations of the selfsubstantiation paradox. It is argued that the contemporary non-marxist culturological knowledge has four major lines of development (and also some secondary ones): cultural anthropology, philosophy of culture, sociology of culture and the line of the special theories of culture.

Как е възможно теоретично познание за културата или културологическо познание? Въпреки своята пределно проста формулировка този въпрос няма тривиален отговор. Ако се интересуваме например какво представлява познанието за елементарните частици, за биологичните макромолекули или за неформалните социални организации, то достатъчно ще бъде да се запознаем със съответната литература по квантова механика, молекулярна биология или социална психология. Независимо от дълбочината, която ще достигнем при усвояването на споменатите дисциплини, изводът, че познанието и за трите вида обекти има системен характер ще бъде неизбежен. И в трите случая съществуват сложни познавателни системи от теории с определена понятийна организация и формален апарат, обяснителни и предсказателни модели, емпирични и аналитични методи, експериментални процедури и техники и т. н. В рамките на тези сложни познавателни системи се формулират и съответни теоретични и емпирични критерии за идентифициране на елементарните частици, биологичните макромолекули и неформалните организации като типове изследователски обекти. В този смисъл и логиката на познавателната система определя онтологическия статус на изследователските обекти (или по-точно предмети, доколкото обектите са онтологически същности, съществуващи до и независимо от изследователския процес).

Далеч съм от мисълта да твърдя, че въпросните познавателни системи са абсолютно хомогенни и вътрешно единни. Във всяка една от тях съществуват алтернативни елементи (например, конкуриращи се теории или несъвместими експериментални процедури). Но независимо от това познавателните системи функционират и се развиват и дори представителите на конкуриращи се теории са съгласни помежду си за границите на изследователския предмет. Разногласията са по отношение на начина на неговото изследване.

Нека сега да се опитаме да идентифицираме културата като специфичен изследователски предмет. В съответствие с направените допускания, критериите за подобна идентификация трябва да бъдат определени в рамките на някаква познавателна система. Всеки опит обаче да реконструираме тази система ни води до изключително сериозни методологически трудности, които правят твърде проблематична възможността да отговорим на въпроса, как е възможно културологическото познание. И веднага искам да подчертая, че трудностите идват не от липсата на система на културологическото познание, а точно от обратното, от плурализма на такива системи. Но това означава, че самият изследователски предмет „култура“ е плурализиран или, по-точно, „диспергиран“ в различни познавателни системи, без да съществуват единни критерии за неговата идентификация. И наистина твърде малко са общите точки в теоретичните картини за културата на културантрополога, изучаващ съвременните примитивни култури, специалиста по социология на културата, изследващ формите на институционализация на духовното производство в съвременното индустриално общество, специалиста по история на културата, чиято цел е да речем изследването на формирането на определен стил в развитието на европейското изкуство, и учения в областта на екологията на културата, който си поставя задачата да изследва културата в рамките на пределно абстрактни теоретични модели.

При това многообразието на културологически познавателни системи има твърде особен двойствен характер. От една страна, многообразието е на *предметно равнище*, т. е. многообразие, определено от различните предметни изследователски ориентации (каквото е случаят с дадения пример), а от друга,

пред нас е едно не по-малко сложно многообразие от изследователски позиции, всяка една от които детерминира своя познавателна система, или с други думи, многообразие на *методологическо равнище*. Между двете равнища съществуват твърде интересни корелации, чието изясняване би довело до цялостна типология на културологическите познавателни системи. Този въпрос изисква обаче специално внимание и няма да бъде поставян и разглеждан тук.

Целта на тази статия ще бъде да се очертаят контурите на един възможен теоретически модел за реконструкция на историческата динамика на немарксисткото културологическо познание, като вниманието ще бъде насочено към обособяването на основните тематически ориентации, които ще наричам линии на културологическото познание. Необходимостта от такава реконструкция следва от тезиса, че само чрез диахронен анализ на културологическото познание може да бъде обяснен плурализмът му, който съществува в синхронен план. (Анализът ще бъде ограничен единствено до немарксисткото културологическо познание. Историческата реконструкция на марксистката културология, която не само в идеологически, но и в теоретически план представлява хомогенна познавателна система, изисква коренно различен вид методологически анализ.) Разглеждането на конкретен историографски материал (автори, концепции, школи, направления) ще бъде сведено до възможния минимум, независимо че валидността на един теоретически модел за историческа реконструкция може да бъде доказана само чрез прилагането му върху конкретен материал. Но осмислянето на емпиричната история на културологическото познание чрез теоретичния модел, който тук ще бъде предложен, изисква написването на една доста солидна по обем книга.

Изграждането на модел за историческата динамика на определен тип научно познание означава на първо място да се фиксира ядрото на съответната мисловна стилистика, което задължително присъствува във всички исторически форми на типа познание (и поради това го прави специфичен тип), но което от друга страна се проявява по характерен начин във всяка една от тези форми. Тогава в нашия случай изходната точка при изграждането на модела ще бъде въпроса за основната в методологическо отношение отличителна черта на културологическото познание. Със самото поставяне на този въпрос обаче се излиза извън сферата на познанието за културата в тесния смисъл на думата (т. е. системата от дисциплини, изучаващи в един или друг ракурс културата) и се навлиза в пределите на методологията на хуманитарното мислене изобщо, доколкото определен възглед за културата заляга в основата на всяка хуманитарна дисциплина. Нещо повече, *възгледът за културата служи като имплицитна онтологическа картина на хуманитарното мислене, която диктува изследователската тактика и стратегия*.

Нека да разгледаме по-подробно функцията на тази имплицитна онтология. Най-общо тя се изразява в регулирането на контекстуалната обусловеност на предмета в процеса на неговото изследване. Какво означава това? В естествените, формално-математическите и повечето социални науки предметът на изследване може да бъде абстрахиран в своята чиста форма (освободена от каквато и да било контекстуална обусловеност) като идеален конструкт. Класически примери в това отношение са идеалните конструкции във физическото и химическото познание. Нещо повече, този вид абстракция (по-точно идеализация), водещ до построяването на идеална онтологическа картина на обекта, е задължително изходно условие на целия изследователски процес в споменатите научни дисциплини. (Върху основата на идеалната онтологическа кар-

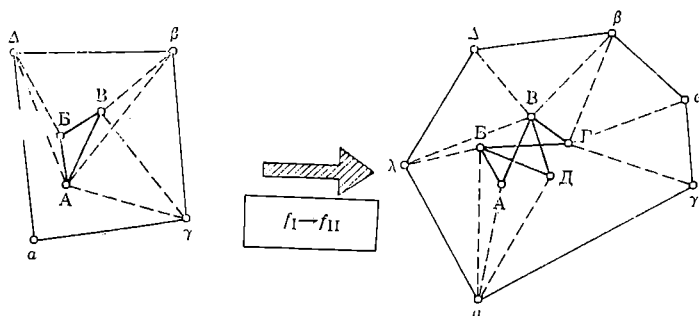
тина се структурира концептуалният апарат на теоретичните системи, фиксира се подходящ математически формализъм, определя се ходът на прилагане на аналитичните процедури и т. н.) Обратно, в хуманитарните дисциплини изследователските предмети не само че не могат да бъдат освободени (абстрахирани) от тяхната културно-историческа обусловеност, но тяхното теоретическо разглеждане е възможно само в контекста на тази обусловеност. Извън този контекст те губят смисъла и значението си на изследователски предмети на хуманитарното научно мислене. „Текстът — пише Бахтин, имайки предвид предметите на хуманитарното мислене в най-широкия смисъл на думата, — живее само в съприкосновение с други текстове (контекстове). Само в точката на този контакт се появява светлина, осветяваща назад и напред и приобщаваща дадения текст към диалог.“¹ Но в процеса на теоретичното изучаване на интересуваните ни предмети границите на необходимия културно-исторически контекст не остават инвариантно фиксирани. Задълбочаването на изследователския процес води до преструктуриране и промяна на конфигурацията на контекста. Нека да разгледаме една схематична илюстрация на този тезис.

Да предположим, че в резултат от прилагането на определен брой процедури сме получили от изходния обект такъв изследователски предмет, чиято структура формално се състои от отношенията между три елемента (А, Б, В). Тази структура, която в идеалния случай може да бъде описана като алгебрична структура — множество, върху чийто елементи са дефинирани някакви операции, — ще наричам изходен текст, който подлежи на по-нататъшна интерпретация. За интерпретацията на така получения предмет (текст) е необходим контекст, чиято структура формално се изгражда от отношенията между четири елемента (α , β , γ , Δ). Диалогичното отношение на интерпретацията тогава ще се изразява от някаква сложна функционална зависимост на елементите А, Б, В от елементите α , β , γ , Δ . Тази функционална зависимост изразява и първата фаза на цялостния диалогичен изследователски процес. (Да я наречем фаза I.) В резултат от прилагането на нови процедури, определени от самата логика на диалогичното изследователско отношение, границите на предмета (условно, обема на текста) се разширяват, като се включват и елементите Г и Д. Това води както до възникване на нови отношения, така и до преструктуриране на старите, т. е. сега текстът има принципно различна структура, за чиято интерпретация е необходимо разширяване и преструктуриране на контекста. Това е фаза II на изследователския процес. Тя от своя страна отново генерира нова структура на текста, която се релативизира към нов контекст, и т. н. Изключително важно е да се отбележи, че от тази методологическа гледна точка диалогичният изследователски процес е потенциално безкраен (няма такива логически основания, които биха могли да определят критерий за идентифициране на финална фаза в изследователския процес). Напротив, усложняването на функционалната зависимост на елементите на текста от елементите на контекста разширява хоризонта на възможните бъдещи контекстуални интерпретации на предмета. Казаното може да се илюстрира със следната схема (фиг. 1).

R_2 и R_1 са структурите на взаимоотношения съответно между елементите на текста и контекста, а f_I и f_{II} са функционалните зависимости на елементите на текста от контекста във фази I и II. $f_I \rightarrow f_{II}$ изразява прехода между двете фази.

¹ Бахтин, М. К методологии гуманитарных наук. — В: Эстетика словесного творчества. М., 1979, с 369.

Потенциалната безкрайност на изследователския диалог е едно от принципните отличия на хуманитарния тип наука в сравнение с останалите типове научно познание, където съществуват строги критерии за завършеност на изследователския процес (например краен експериментален резултат, пълнота и разрешимост на формалната система и т. н.).



$$R_2(A, B, V) = f_I R_1(a, \beta, \gamma, \Delta)$$

$$R_2(A, B, V, \Gamma, D) = f_{II} R_1(a, \beta, \gamma, \Delta, \epsilon, \lambda)$$

Споменах, че преходът от една към друга фаза на диалогичния изследователски процес се определя от особеностите на самия „диалог“ между текст и контекст. При това процедурите, чрез които се осмисля нова структура на текста, са изработени в предходната фаза на изследователския процес. Но кое определя границите на необходимия контекст? Това е именно възгледът за културата като имплицитна онтология на хуманитарното научно мислене. Той регулира границите на необходимия културно-исторически контекст в отделните фази на изследователския процес.

След този анализ на функцията на възгледа за културата като имплицитна онтология може да преминем и към формулирането на ядрото в мисловната стилистика на хуманитарния тип научно познание. Това е най-общо *диалогичността на изследователското отношение*. На пръв поглед тази диалогичност има твърде сложна двойствена проява. От една страна, това е диалогът на епистемологическо равнище между изследовател и изследван предмет, а от друга — диалогът (в условия смисъл на думата), който беше разгледан, между текст и контекст. По-внимателното вглеждане в същността на диалогичното изследователско отношение ни убеждава обаче, че тази двойственост е само привидна. Диалогът между текст и контекст е фактически операционализиран израз (т. е. сведен до конкретни изследователски операции) на диалога на епистемологическо равнище. Изследователят хуманитар осъществява общуването си с предмета посредством изменението (въз основа на възгледа за културата) на културно-историческия контекст на интерпретация. Диалогичното изследователско отношение определя твърде различни критерии за научност на хуманитарното мислене в сравнение с тези на останалите типове научна дейност. Тези различия могат да бъдат изведени чрез сравнително разглеждане на функциите, които упражнява възгледът за културата като основа (имплицитна онтология) на изследователския диалог, от една страна, и онтологията от идеални конструкти, която, както вече беше посочено, е необходимото

изходно условие на изследователския процес в останалите типове научно познание. Представа за тези различия дава табл. 1.

Нека сега да ограничим анализа на диалогичното изследователско отношение до неговата проява в интересувания ни клас дисциплини в рамките на хуманитарното познание, именно дисциплините, изучаващи културата. За раз-

Т а б л и ц а 1

Методологически функции на възгледа за културата като имплицитна онтология на хуманитарния тип научно познание	Методологически функции на онтологията от идеални конструкции в нехуманитарните типове научно познание
1. Определяне на правилата за преструктуриране и изменение на конфигурацията на културно-историческия контекст на интерпретация в хода на изслед. процес.	1. Определяне на необходими и достатъчни набори от изследователски процедури.
2. Определяне на „хоризонта на диалогичното отношение“ — границите на възможна интерпретация.	2. Определяне на алгоритъм на изследователската програма.
3. Определяне на смисъла на културно-историческо съществуване на изследователския обект.	3. Формулиране на критерии за верификация на получените резултати.
4. Определяне на онтологическата детерминираност на използвания език. Единствената възможност за разбиране на изследователския език е чрез реконструиране на определящата имплицитна онтология. Невъзможността за съвместимост на изследователски езици за един и същ предмет се дължи на използването на различни имплицитни онтологии.	4. Определяне на синтактическите правила и строгата еднозначна семантическа интерпретация на използвания език.

лика от останалите хуманитарни дисциплини, където чрез възгледа за културата като имплицитна онтология се интерпретират различни прояви на човешкия дух (философски системи, религиозни възгледи, литературни произведения, естетически идеи и т. н.), в културологическите дисциплини се получава така, че самата култура като изследователски предмет се интерпретира чрез имплицитно предпоставен възглед за културата. Стига се до един изключително интересен и централен за методологията на теоретичното познание за културата парадокс, който ще наричам *парадокс на самообосноваването на културологическото познание*. Той се състои в това, че за да стане възможно познанието за културата, е необходимо да се предпостави като имплицитна онтология на изследователския процес определен възглед за културата. Или конструктът „култура“ е едновременно изходно задължително епистемологическо условие и изследователски предмет. Този парадокс обаче не само че не е фатален, но напротив, представлява *двигателят във функционирането и развитието на културологическото познание, доколкото той е израз на проявата на диалогич-*

ното изследователско отношение в дисциплините за културата. Това положение в случая е от особено важно значение, тъй като реконструкцията на конкретните исторически форми на парадокса на самообосноваването на културологическото познание би позволила и цялостна реконструкция на историческата динамика на това познание. Но нека, преди да преминем към тази реконструкция, се спрем на още един твърде съществен методологически проблем.

Щом като парадоксът на самообосноваването на културологическото познание е конкретен израз на диалогичното изследователско отношение, то той тогава не само че е неизбежен, но представлява ядро в мисловната стилистика на дисциплините за културата. Всеки опит за отстраняване на този парадокс означава унищожаване на хуманитарния характер на въпросните дисциплини и води до методологически редукионизъм на културологическото познание. В тази светлина може да бъде обяснена и безперспективността на опитите за изграждане на теории на културата по методологическите стандарти на структурно-лингвистически, семиотически, информационни, социално-психологически, еволюционно-популативни и други видове теории със строго изградена логическа структура. Постигането на такава структура в теориите за културата означава „монологизиране“ или „натурализиране“ на изследователския процес. Следвайки този ход на мисли обаче, се стига до извода, че реконструкцията на историческата динамика на културологическото познание също предполага като задължително условие определен възглед за културата, тъй като историческите форми на парадокса на самообосноваването са обусловени от съответни културно-исторически контексти. Както в останалите интерпретативни модели, построени в хуманитарното познание, моделът, чрез който ще се осъществява въпросната реконструкция, също има в основата си методологическия постулат за диалог между текст (изследователски предмет) и културно-исторически контекст, осмислен чрез определен възглед за културата. Но сега текст са самите имплицитни онтологии, които в различните исторически периоди са правели възможни теоретичните рефлексии върху културата. Или най-общата формулировка на основната задача на модела за историческа реконструкция на културологическото познание е да се изследва как културата се е „самопознавала“ (или „самообосновавала“) в различните културологически схващания, изградени в различните културно-исторически контексти. Диалогът е между реконструктивна изследователска позиция и вече предметени в културологическо познание диалогични изследователски отношения.

Парадоксът на самообосноваването в рамките на самия модел за историческа реконструкция има следния вид: за да се реконструират историческите форми на самообосноваване на културологическото познание, е необходим като имплицитна онтология на процеса на реконструкция определен възглед за историческата динамика на самата култура, в която се е реализирало културологическото познание. Сега конструктът „развитие на културата“ е едновременно изследователски предмет и задължително изходно епистемологическо условие. Тогава парадоксът, който вече е издигнат на метаравнище, е в неизбежността от самообосноваване на „самообосноваванията“ на културологическото познание. На това метаравнище са възможни два начина за снемане на парадокса. Първият се състои в предположението, че съществува актуално завършена универсална теория за културата, която може да служи като „абсолютна система на отчет“ при обосноваването на историческите форми на културологическото познание. При това положение се получава хегелианска картина, в която отделните исторически форми се интерпретират в термините на

тази теория като стъпала на нейното собствено развитие. Такова решение на парадокса, първо, предполага еолологизъм в развитието на културологическото познание (а с това и в развитието на самата култура) и, второ, допуска, че историята на интересуващото ни познание е актуално завършена. Това са достатъчно сериозни аргументи за неговото отхвърляне. Вторият начин за снемане на парадокса е по линията на разгледания методологически редукционизъм, но осмислен сега на метаравнище. Унищожаването на диалогичното изследователско отношение при реконструкцията на историческата динамика на културологическото познание, тоест отстраняването на културно-историческия контекст на интерпретация, превръща самото развитие на културологическото познание в естествен (има предвид не социокултурно обусловен) процес, който се характеризира с някакви вътрешни механизми. Тогава моделът за историческа реконструкция би се свел до теоретично обяснение на тези механизми, т. е. това би бил един чисто „интерналистски“ подход към еволюцията на културологическото познание. Но тук веднага възниква въпросът, как биха били обяснени отклоненията в хода на тази еволюция, т. е. тези събития и процеси в развитието на културологическото познание, които не следват от логиката на вътрешните механизми. Очевидно подобни „девиации“ са резултат от външни фактори или фактори от социо-културно естество, а това вече е достатъчно да бъде дискредитиран чисто „интерналистският“ редукционистичен подход. И наистина историческият анализ на схващанията на Фихте и Хердер като първи културологически концепции в собствения смисъл на думата би постигнал твърде малко, ако не разгледа тези схващания в цялостния културно-исторически контекст на Немското просвещение или пък свойственият за пионерните културантропологически възгледи (Тайлор и др.) еволюционизъм едва ли би получил задоволително обяснение, ако не се разгледа в светлината на характерната за Викторианската епоха културно-историческа ситуация. При това положение парадоксът на самообосноваването е неизбежен и на метаравнище при реконструкцията на историческата динамика на културологическото познание. Тук той също има важни евристични функции. Ако на предметно равнище този парадокс е двигателят за функционирането и развитието на познанието за културата, то на метаравнище той е двигател за функционирането и развитието на методологията на това познание. Нека сега да преминем към разглеждането на самия модел.

Основна понятийна единица за интерпретация на историческата динамика ще бъде „ситуацията на пораждање“ в развитието на познанието за културата. (Всяка такава ситуация има идеално-типичен характер, т. е. представлява конструкт в рамките на модела за историческата динамика, чрез който конструкт се обясняват определени реални събития и факти от емпиричната история на познанието, или с други думи, факти от неговата историография.) *Ситуацията на пораждање може да се определи като принципна промяна в отношенията между вътрешното състояние на това познание и неговия културно-исторически контекст, водеща до възникването (пораждането) на ново изследователско направление или линия в развитието на културологическото познание.* Изключително важно значение в процеса на тази промяна имат измененията във възгледа за културата като имплицитна онтология на културологическото мислене, доколкото този възглед е опосредстващото (свързващо) звено в отношенията между познание и културно-исторически контекст. И тъй като взаимоотношенията „културно-исторически контекст — имплицитна онтология — културологическо познание“, както вече се изясни, имат парадок-

сален характер (парадокса на самообосноваването), то и всяка ситуация на пораждање може да се разглежда като неуспешен опит за преодоляване на този парадокс, чийто резултат е преходът на парадокса в нова историческа форма. В този смисъл *развитието на немарксисткото културологическо познание е нескончаем процес на неуспешни опити за отстраняване на неговата иманентна парадоксалност*. Ситуациите на пораждање са основните моменти в историческата динамика на интересувашото ни познание. Затова и тяхната реконструкция би ни очертала общата картина за хода на развитие на това познание.

Анализът на изходната ситуация на пораждање трябва да даде отговор на въпросите, *как и кога става възможна теоретичната рефлексия върху културата*. Нека да тръгнем от един твърде любопитен историко-лексически факт. Според едно станало доста популярно изследване от началото на 40-те години на Нидерман терминът „култура“ съществува като самостоятелна лексическа единица от XVIII в., а дотогава той винаги се е употребявал в словосъчетания със значението на норма за усъвършенстване на определена дейност — правова, езикова, научна и прочие. Фактът, че терминът няма лексическа самостоятелност, е своеобразно лингвистическо свидетелство за липсата и на теоретично понятие за културата до XVIII в. или самата култура не се е превърнала все още в специфичен (автономен) изследователски предмет. Но тогава защо от късната античност до края на Възраждането словосъчетания като *cultura animi*, *cultura juris*, *cultura scientiae*, *cultura litterarum*, *cultura linguae* и други заемат все по-съществено място в речниковия фонд на хуманитарното мислене? Очевидно, че макар още недиференцирано, съществуващо само в синкретична форма, понятието култура още през този период е било атрибут на хуманитарното мислене. По-точно заниманията с граматика, реторика, поезика, история, морална и политическа философия, с всичко това, което П. Крищелер нарича „*studia humanitatis*“, отличавайки го от средновековния квадривиум и от „свободните изкуства“, са имали за основа определен скрит (имплицитен) възглед за културата. А това означава, че още от късната античност (условно, от знаменитото определение на Цицерон за философията като култура на духа) хуманитарното мислене има имплицитни културонтологически основания. Това ни дава правото и да говорим за културологически стил на мислене до възникването на теоретичната рефлексия върху културата. Своята най-пълна изява този стил достига във възрожденската хуманистика. Във всички дейности, от филологическия критически анализ на източниците до заниманията с „експериментална философия“, подготвили почвата за появата на Галилей, културологическият стил на мислене служи на хуманистите да „чувствуват“ културата, да се вживяват в нея и дори да се идентифицират с нея. Нещо повече, този стил на мислене не се ограничава само до „херменевтическите“ функции на чувстване и вживяване, но се превръща в основа за творене на самата култура. В този смисъл Л. Баткин пише, че задължителна предпоставка на изследването на цялостта на Италианското възраждане е възприемането на хуманистите „не като една особена група, слой или част на ренесансовото общество, а като напълно самобитен и самодостатъчен *социум на културата*“. Едва когато се приеме тази предпоставка може да се надяваме, че основите на ренесансовите идеи и форми ще станат по-ясно видими и че на нас ще ни се удаде да разберем как новият тип на културно поведение и самосъзнание създава новия тип личност, който твори културата, и как това творение се материализира в трактати, поезия, писма, фрески, дворци, в цялото рене-

сансово „наследство“, в което завинаги е кристализирало *движението*, дало му живот.“²

По-горе обозначих функциите на културологическия стил на мислене като чувстване и вживяване, съзнателно противопоставяйки ги на такива собствени теоретични процеси като обяснение или изследване. Хуманистите живеят със самосъзнанието, че задачите, които те си поставят и разрешават, са свързани с утвърждаването на нови в сравнение със средновековието духовни ценности и исторически ориентири. Това самосъзнание ги превръща в субект на творенето на културата, но чувстването и вживяването във и с културата не доведат до теоретична рефлексия върху културата. *Целият период, продължил от късната античност до XVIII в., през който определени възгледи за културата залягат в основата на хуманитарното мислене, определяйки неговия стил, без обаче самата култура да бъде абстрахирана като специфичен изследователски предмет, представлява предисторията на културологическото познание.* За да стане такава рефлексия възможна, са необходими, на първо място, промени в самата култура, чието познавателно осъзнаване би довело до разриви в духовния живот на епохата, за преодоляването на които е необходимо превръщането на културата в самостоятелна теоретична тема. И на второ място, освен наличието на такива разриви, необходими са още съответни научни или, по-точно, интелектуални стандарти за осмислянето на културата като теоретична тема. (Излишно е може би да се споменава, че епохата на Възраждането е все още твърде далеч от изграждането на такива стандарти.)

Тъй като възникването на теоретичната рефлексия върху културата е особен културно-исторически процес, то тогава, изразявайки се хегелиански, преходът от културологическия стил на мислене като иманентна черта на възрожденската хуманистика към културологически концепции може да се разглежда като преход на познанието за културата „в себе си“ (имплицитна онтология на хуманитарното мислене) към познание „за себе си“ (теория на културата). И пак продължавайки този ход на мисли, *самата теоретична рефлексия върху културата може да бъде определена като саморефлексия на културата, доколкото актът на теоретична рефлексия се налага по необходимост от развитието на културата.*

Изключително важно значение за прехода към историята на културологическото познание имат поредицата от теории за „обществения договор“, от една страна, и теориите за „естественото право“, от друга. Изградени в епохата на новото време, тези теории в най-пълния смисъл на думата могат да бъдат разглеждани като предтечи на теориите на културата. Тяхното историческо значение е двояко. От една страна, чрез тях се утвърждават редица принципи за бъдещите теории на културата категоричални разчленения, като въведената от Пуфендорф и Хобс и по-късно доразвита от Гроций, Русо и другите френски просветители противопоставка между „status naturalis“ и „status civilis“. От друга страна, чрез теориите за „обществения договор“ и „естественото право“ се въвеждат такива методологически принципи като принципът на цялостното разглеждане на социалния живот и принципът на историзма, върху основата на които се изграждат необходимите интелектуални стандарти за теоретична рефлексия върху културата. (Разбира се, преходът от предистория към история на културологическото познание не може да бъде обяснен само

² Batkin, L. Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance. Dresden, 1979, p. 20.

чрез анализ на традицията, в която са изградени споменатите теории. От съществено значение за този преход са и някои възгледи и идеи, които не се вписват в традицията на теориите за „обществения договор“. Достатъчно е във връзка с това да бъдат посочени възгледите на Дж. Вико)

Нека сега да разгледаме ситуацията на пораждане, довела до изходното историческо състояние на културологическото познание. Тази ситуация е свързана с особеностите на философския рационализъм в епохата на новото време. Той има две основни атрибутивни характеристики, за които вече стана дума — културологическия стил на хуманитарно мислене, утвърдил се през Възраждането и новите интелектуални стандарти на хуманитарния тип познание, утвърдили се най-вече в традицията на теориите за „обществения договор“. Това са двете своеобразни измерения на философския рационализъм на новото време³. Първото се отнася до позицията на класическия буржоазен мислител в общата структура на духовното производство. В тази позиция са вложени социокултурните и светогледните постановки на буржоазията, характерни най-вече за епохата на Просвещението. Разумът се превръща в абстрактен идеал, в принцип на общественото развитие, в цел на човешката история. И това е новата просветителска форма на културологическия стил на мислене.

Второто измерение на философския рационализъм, свързано с новите интелектуални стандарти на хуманитарното познание, се отнася до проблемно-предметното изследователско равнище. Разумът тук се открива в избора и начина на конструиране на изследователски предмети, в осмислянето на теоретичните понятия, в логическите методи на философско изследване, в принципите за построяване на цялостни системи и така нататък. До възникването на немската класическа философия тези две измерения съществуват независимо. Но с появата на Кантовия критически (или трансцендентален) метод предметно-проблемната логика на философстване става неотделима от логиката на самоосъзнаване на културно-историческата позиция на философа или изграждането на философска система става чрез саморефлексия на тази позиция. При това положение ценностите и идеалите, определящи просветителския културологически стил на мислене, се превръщат в особена изследователска тема. Именно за нейното осмисляне е било необходимо изработването на теоретично понятие за културата или превръщането ѝ в самостоятелен изследователски предмет. Така *възникването на теоретична рефлексия върху културата е резултат от философската саморефлексия в епохата на ново време, станала възможна след Кантовия трансцендентален метод.*

Философската саморефлексия или сливането на двете измерения (или по-точно, проецирането на първото върху второто) е типично явление за Немското философско просвещение. В Англия и особено във Франция ценностите и идеалите на културологическия просветителски стил на мислене имат съвсем друга съдба. Там те се превръщат в основа на социално-политически идеологии, докато в Германия те остават във „философското мисловно пространство“, за да се осмислят като принципи на спекулативните философско-исторически концепции и теории за културата. Именно културно-историческата действителност в Германия от края на XVIII в. налага саморефлексията на просветителската позиция, при което възниква и теоретичната рефлексия върху културата.

³ Гинев, Д. „Способност за въображение“ и проблема за опосредстваността в немската философия от края на XVIII и началото на XIX век. — Философска мисъл, 1980, № 7.

Осмислянето на културата като особена изследователска тема е неразривно свързано с развитието на философията на историята, в която естествената история се противопоставя на историята на културата. При Кант са налице предпоставките за такава философия, а при Фихте и Хердер по твърде различни начини тези предпоставки са развити в завършени схващания. Кант, Фихте и Хердер са и създателите на трите основни схващания в класическото буржоазно културознание. Тяхна обща черта е пределно абстрактния им характер, който ги лишава от каквато и да било емпирична насоченост. Същевременно изграждането на тези първи културологически схващания актуализира някои методологически противопоставки, които се оказаха от значение за цялото по-нататъшно развитие на познанието за културата. По-специално това са противопоставките „нормативно—дескриптивно“ схващане за културата и „ценностно — структурно-моделиращо“ схващане. Фактът, че първите културологически схващания имат абстрактно-спекулативен характер, определи възможността за тяхното операционализиране върху различни предметни области, което доведе и до плурализма на теории на културата на предметно-тематично равнище. Фактът, че още първите културологически схващания са изградени на алтернативни методологически основания, определи плурализма на теориите на културата на методологическо равнище.

Положението, че културологическото познание още в своето зараждане крие методологически алтернативи, се нуждае от малко по-подробно изясняване. Работата е в това, че схващанията на Кант и Фихте са нормативни и ценностни, а това на Хердер — дескриптивно и структурно-моделиращо. Още със самото дефиниране на понятието култура в противовес на понятието щастие Кант определя ценностния характер на своето схващане. „Ако в самия човек — пише той — трябва да се намери онова, на което като цел следва да се съдействува чрез неговото свързване с природата, то или целта трябва да бъде такава, че тя самата да може да бъде задоволена чрез природата в нейното благодеяние, или годността и умението за всякакви цели е това, за което природата (външно и вътрешно) може да бъде използвана от човека. Първата цел на природата би била щастие, втората — културата на човека.“⁴ Културата и като състояние, и като дейност, насочена към употребата на природата като средство съобразно с максимите на поставените свободни цели, е абсолютна ценност на човешкото съществуване. Същевременно явен е и прескриптивният характер на Кантовото схващане. Като годност или умение за поставяне на всякакви цели културата съществува само потенциално, доколкото автономията на човека, изразена в способността му да дава закони на своята воля, е само възможност на човешката дейност, която трябва да бъде осъществена независимо от естествените склонности. Само при изпълнението на това условие би се достигнало до състояние на всеобща моралност. Но в Кантовото схващане има и един доста важен дескриптивен момент, доколкото понятието за култура се основава на „естествената организация на човека“. Схващането на Фихте, което за разлика от това на Кант изцяло е построено на философско-историческа основа, има напълно прескриптивен характер. В неговата практическа или морална философия понятието култура се осмисля като цел на човешката история. Но нейното осъществяване е „безкрайна задача“ или безкраен стремеж, който никога няма да може да бъде удовлетворен. Тази цел е самопостигането на човека или известното твърдение на Аз-а, но

⁴ Кант, И. Критика на способността за съждение. С., 1980, с. 340.

единичния и емпиричен Аз, а не Аз-а като израз на човешкия дух изобщо. Освен като крайна цел културата е и самият процес на самопостигане. Достигането до тъждеството на Аз-а е неосъществимо, защото тогава би завършила човешката история, а самият човек би се превърнал в бог. Тази спекулация във фихтевата философия се оказва доста евристична, тъй като от нея започва развитието на философско-историческата проблематика в рамките на немската класическа философия, довела до създаването на твърде важни предпоставки за изграждането на историческия материализъм. Във вечния процес на самопостигане, чиито стъпала са различните исторически епохи, Аз преодолява не-Аз (т. е. природата) или последната постоянно се „култивира“. Тук понятието природа има двойко значение — от една страна, това е външният за човека свят, а от друга, склонностите и желанията на емпиричния Аз, на човешкия индивид. Социалният израз на самопостигането на Аз-а е рационализирането на обществото, т. е. достигането до общество от автономни индивиди, които се ръководят от категориалния императив и изграждат взаимоотношенията си свободно (Кантовото „царство на целите“). Освен като процес на самопостигане на Аз-а понятието култура в практическата философия на Фихте запазва и своето оригинално Кантово значение като средство и норма за постигане на абсолютната морална свобода.

Противно на нормативизма и аксиологизма на схващанията на Кант и Фихте Хердер прави опит за изграждане на първия дескриптивен модел на културата. Както отбелязва О. Швемер, целта на Хердер е такова схващане, „според което фактическото развитие на формите на човешката дейност и поведение и произведенията, възникващи в резултат на тази дейност, не трябва да се оценяват критически, а да се разбират според техните собствени принципи“⁵. При това положение развитието на културата се схваща като естествен процес, без обаче да бъде отхвърляно противопоставянето между „status naturalis“ и „status culturalis“. Хердер разглежда културата като „втора природа“, която има своята проява само в човешката история. Механизмите на развитие на тази „втора природа“ са независими от целенасочената дейност на хората и могат да бъдат обяснени по аналогия с развитието на биологичните форми. С този си възглед немският просветител става по същество първият автор на организмичен модел на културата. Същевременно Хердер осмисля понятието „култура на народа“ като определено състояние — това е пълното разгръщане на идеята за хуманността във всички форми на живот на даден народ.

И в трите първоначални схващания за културата идеалите на просветителската позиция се обявяват като цел на човешката история и култура. Това се дължи, както вече отбелязах, на сливането на двете измерения на класическата буржоазна философска рационалност. Саморефлексията на просветителския „разум“ довежда до самообявяването му за същност на културата. Различни са само ударенията в интерпретацията на този „разум“. За Кант и Фихте той е определено нравствено състояние на човечеството, докато за Хердер е „всеобща човешка хуманност“. В тази изходна ситуация на пораждање парадоксът на самообосноваването се проявява по твърде характерен начин. Имплицитният възглед за културата, който в случая има значението не толкова на „скрита онтология“, колкото на идеологическа позиция, става експлицитна „изследователска“ тема. Поставям думата изследователска в кавички, тъй като в действи-

⁵ Шв е м е р О. Понятието култура. — Информационен бюлетин на дружеството на естетиките, изкуствоведите и литературоведите в България, 1984, № 3, с. 122.

телност при построяването на схващанията на Кант, Фихте и Хердер изследователски процес не съществува. Самообосноваването тук не е от логико-епистемологическо, а изцяло от идеологическо естество. Културата не е толкова познавателен, колкото идеологически конструкт, поради което и характерното за цялото по-нататъшно развитие на културологическото познание самообосноваване в тази изходна ситуация на пораждање се разкрива като самообявяване на просветителския разум за цел на културата. Заслужава да си припомним една мисъл на Маркс и Енгелс от „Немската идеология“, която точно обяснява историческия смисъл на това „самообявяване“. „Работата е там — пишат Маркс и Енгелс, — че всяка нова класа, която се поставя на мястото на господствувалата преди нея класа, е принудена за постигането вече на своята цел да постави своя интерес като общ интерес на всички членове на обществото, т. е. изразявайки се абстрактно, да предаде на своите мисли формата на всеобщност, да ги изрази като единствено разумни, общоважещи.“⁶

За да има по-нататъшно развитие, културологическото познание трябва да „разчупи“ рамките на спекулативното идеологическо самообосноваване на просветителския рационализъм. В края на XVIII и началото на XIX в. това „разчупване“ се осъществява по два пътя. Първият е романтичeskата критика на просветителските схващания, довела до романтичeskите възгледи за културата (Фр. Шлегел, Новалис). Те определят нови, както методологически, така и идеологически хоризонти, оказали се съществени за бъдещото развитие на така наречената културфилософия. Вторият път, който по същество не скъсва с идеологическите установки на Просвещението, но прави съществена крачка напред по отношение на емпиричната операционализация на познанието за културата, е представен от сравнително-лингвистическите изследвания на Вилхелм фон Хумболд. Тези изследвания са първите, в които понятието култура има емпиричен статус. Освен това те имат вече и определена тематическа насоченост — културата се интерпретира антропологически и етнопсихологически. Нещо повече, според Рамишвили изследванията на Хумболд поставят началото на опитите за намиране на лингвистически фундамент за обединяване на науките за културата⁷.

Така опитите за преодоляване на исторически изходната форма на парадокса на самообосноваване (така както той съществува в началната ситуация на пораждање) водят до обособяване на различни пътища за по-нататъшното развитие на културологическото познание. Но за обособяване на отделни линии в неговото развитие може да се говори едва в края на XIX в. Тези линии са четири: а) култур- и социалантропологическа; б) културсоциологическа; в) културфилософска; г) линията на специалните културологически теории. (В последната линия се включват теориите и методите във всички онези дисциплини, които изискват за осмислянето на изследователските си предмети анализ от определена гледна точка на културата. Примери в това отношение са някои изкуствоведски дисциплини, кроскултуралната психология, методологията на историческото познание, социолингвистиката, социологията на науката, историческата методология на науката и други.)

Четириите линии са свързани по определен начин с класическите просветителски културологически схващания и формирането на всяка една от тях е ре-

⁶ Маркс, К., Ф. Енгелс. Съчинения. Т. 3, с. 48.

⁷ Рамишвили, Г. Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания. — В: В. фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.

зултат от конкретна ситуация на поражение, които тук нямам възможност да разгледам и в които по характерен начин се проявява парадоксът на самообособяване. (Исключение прави четвъртата линия, която тематически не е еднородна и фактически се състои от множество „локални линии“, възникнали в различни дисциплини. По-правилно е тук да се говори не за „линии“, а за „изследователски доминанти“⁸.)

Развитието на антропологическата, културсоциологическата и културфилософската линия е свързано със сложни процеси на разклоняване и формиране на дъщерни класове от линии, които на определен начален етап „дивергират“ помежду си. Една съвсем обща представа за тези процеси дава фиг. 2. Тази схема разкрива по твърде идеализиран начин развитието на културологическото познание, доколкото в нея не намират място процесите на „конвергенция“ (сближаване) между линиите. Ако бъдат отчетени в диахронен план двете противоположни тенденции (на сближаване и раздалечаване), тогава всеки синхронен разрез би ни показал плурализма на културологическото познание на определен етап от неговото развитие. Но за да се реконструира мрежата от преплитачи се „културологически парадигми“, е необходимо да се „разшифрова“ логиката на развитие на отделните линии. Само при това условие би могло да се определи например до каква степен две новоформирани дъщерни линии ще се раздалечат помежду си в резултат на различия в тематичните им ориентации или, обратно, до каква степен две линии, които тематично коренно се отличават помежду си и които са производни на различни основни линии, могат да се сближат поради принципна съвместимост на логико-познавателните им стандарти, т. е. първоначално сближаване на методологическо равнище, което води до намирането на обща тематично-предметна ориентация. Определянето на логиката на развитие на отделните линии е доста сложна задача. Преди всичко поради обстоятелството, че четирите линии принадлежат към четири (дори повече, като се има предвид разнородността на линията на специалните културологически теории) типа познание. Ситуациите на поражение, довели до формирането на основните линии, фактически представляват революционни преходи в начина на познание на културата. Като се има предвид, че първоначалните рационалистически просветителски схващания за културата са изградени в рамките на класическата буржоазна философия, тези преходи най-общо могат да бъдат описани като:

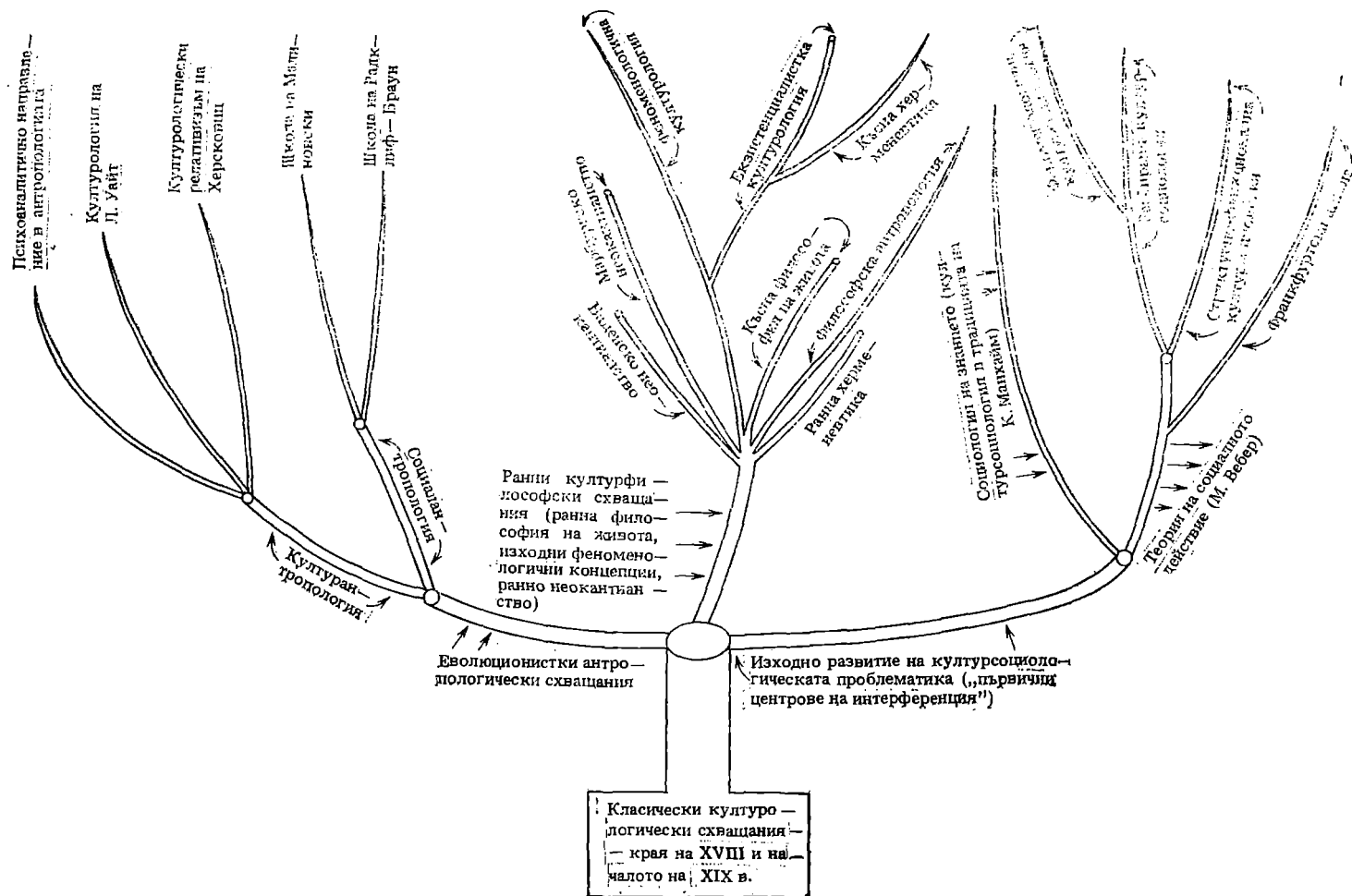
I. Преход към неklasическата буржоазна философия⁹ — възникване на културфилософията. Макар и сложен, преходът тук се осъществява в границите на философския тип познание.

II. Преход към познание, основано на глобални качествени модели със слаба степен на емпирична операционализация и ниски възможности за квантификация на анализа — възникване на културсоциологията.

III. Преход към силно емпирично операционализирано познание, изследващо строго локализиранни обекти (отделни култури) — възникване на антропологическото познание, по-специално след работите на Ф. Боас. (Възникването на културантропологията в пионерните работи на Тайлър, Морган и други

⁸ Ginev, D., A. Polikarov. A Fuzzy-set Interpretation of Scientific Dominants. Czechoslovakian Jour. of Physics (in print).

⁹ Мамардашвили, М., Е. Соловьев, В. Швирьов. Класика и съвременност: две епохи в развитието на буржоазната философия. — В: Философията в съвременния свят. С., 1976.



принадлежи повече към преход II, доколкото техния еволюционен подход е свързан с изграждане на глобални качествени модели.)

IV. Преход (чрез множество опосредстващи звена) към различни типове високо математизирано познание — възникване на голяма част от специалните културологически теории. Това най-вече се отнася за семиотическите, теоретико-комуникативните, теоретико-игровите, популативните и някои други съвременни математически теории на културата.

За илюстрация на принципните различия в историческата динамика на отделните линии ще отбележа някои особености в развитието на културантропологията и културсоциологията. Обща характеристика в ранната история и на двете (началото на века) е преходът от еволюционизъм към релативистичен подход. В единия случай е наличие известната „революция на Боас“, а в другия превръщането на социологията в „идеографична наука“ от страна на Баденското неокантианство и в „херменевтическа дисциплина“ в работите на В. Дилтай. Но оттук нататък пътищата на развитие се различават съществено. Характерът на развитие на културантропологическата линия наподобява онзи на описателна естественонаучна дисциплина и може да бъде определен като кумулативноразчленяващ се. Това означава, че изследователският процес за даден исторически етап е подчинен на някаква парадигма, която вследствие на остра дискусия между изследователите се разчленява и дава началото на дъщерни линии. Пример тук е класическата дискусия между Крьобер и Радклиф — Браун за характера на терминологичната система, обозначаваща системата на родствени отношения, която довежда до създаването на теорията за „културните образци“ и на теорията за „социалната морфология“ и съответно до обособяването на социал-културантропологическата (в тесния смисъл на думата) дъщерна линия. Развитието на културсоциологическата линия няма кумулативен характер и може да се разглежда като „интерференция на проблемни кръгове“, чиито центрове или теоретични ядра в повечето случаи са генетически и логически несвързани помежду си. Примери за такива ядра в процеса на обособяването на тази линия са разграничението на Тьонис между общност и общество, възгледите на Дюркем за природата на социалния факт, методологията на „идеалните типове“ и други. Обособяването на дъщерни линии тук е резултат от наслагването на проблемни кръгове или резултат от определена „интерферентна картина“. Безспорно различията в историческата динамика на културантропологическата и културсоциологическата линия са следствие от логико-епистемиологическите различия между двата типа познание, към които принадлежат въпросните линии.

В заключение е необходимо да се подчертае, че някои школи и отделни автори в немарксистското културологическо познание могат да бъдат отнесени само с известна степен на приближение към една от линиите или към „хибридните форми“ на сближаване между тях. Най-характерни примери в това отношение са школата на културдифузионизма и психоаналитичните теории на културата.

THE HISTORICAL DYNAMICS OF NON-MARXIST CULTUROLOGICAL KNOWLEDGE

(Methodological Problems)

DIMITĂR GINEV

(Summary)

This work is an attempt to build up a reconstructive model of the historical dynamics of the non-Marxist knowledge of culture. The initial methodological prerequisite is that knowledge is always based on a special type of research attitude which can be called dialogical. On an operative plane this research attitude is reduced to a definite functional dependence on the elements of the concrete research subject (text) and its cultural-historical conditioning (context). But as the kind of functional dependence is itself determined by a preliminarily accepted view of culture as such, through which the boundaries of the cultural-historical context of interpretation are given a sense, an inevitable paradox of self-substantiation is attained in the knowledge of culture. However, this paradox is not destructive in character. On the contrary, it is the motive power of the development of cultural-historical knowledge which, from this point of view, can be considered as an unending process of attempts at overcoming the paradox of self-substantiation. In these circumstances the task of the reconstructive model is to analyze the historical forms of the manifestation of this paradox.

'The situation of appearance' in the development of knowledge of culture is the basic conceptual unit in the model. Every such situation reveals a definite attempt at overcoming the paradox of self-substantiation and can be defined as a principled change in relations between the internal condition of this knowledge and its cultural-historical context, leading to the appearance (birth) of a new trend in research into the development of culturological knowledge. As a initial situation of appearance certain features of the educational rationalism of German classical philosophy are considered, ones that have made possible theoretical reflexion on culture. Here the first form of the paradox of self-substantiation also appears, the attempt to overcome which leads to the formation of the four basic lines of development in present-day non-Marxist culturological knowledge: culturally anthropological, culturally philosophical, culturally sociological knowledge and the lines of the special theories of culture (in the cross-cultural psychology, sociolinguistics, and art historical disciplines, etc.). Each of the four lines is the result of a specific situation of appearance and has the characteristic dynamics of development. For instance, the culturally anthropological line has a cumulative-dividing character, while the development of the culturally sociological line resembles an 'interference picture.' As in the main, so also in the daughter lines the processes of 'divergence' and 'convergence' can be described. If these processes are accounted for on a diachronic plane, then every synchronic cross-section of non-Marxist culturological knowledge would show us its pluralism at a definite historical stage.