

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

Том 83, книга 6

1990

ЦЕНТЪР ПО КУЛТУРОЗНАНИЕ
ANNUAIRE DE L'UNIVERSITE DE SOFIA
„ST. KLIMENT OHRIDSKI“

Tome 83, livre 6

1990

CENTRE DE CULTUROLOGIE

КЪМ ТИПОЛОГИЯ НА ТЕОРИИТЕ НА КУЛТУРАТА
(Част I)

ДИМИТРИ ГИНЕВ

Рецензент и редактор: *акад. Азаря Поликаров*

Димитри Гинев. К ТИПОЛОГИИ ТЕОРИИ
КУЛТУРЫ (первая часть)

В работе проводится критический анализ существующих классификаций культурологических конструкций. На этой основе делается попытка разработать в трансцендентальном плане типологию, которая была бы более обхватной чем анализованными. Типология базируется на следующих параметрах: а) логическая структура теории; б) доминирующая процедура в процессе построения теории; в) осмысление онтологического статуса культуры; г) самостоятельность теоретической конструкции; д) темпоральное измерение теоретизации. Все эти параметры имеют значения трансцендентальных условий тематизации культуры. В типологии выделяются 32 типа.

Dimitri Ginev. TOWARDS A TYPOLOGY OF CULTURE
THEORIES (Part I)

The author has outlined a critical analysis of the main taxonomies of the theoretical constructions in culturology. Against the background of this analysis one is trying to develop from a transcendental viewpoint a typology which is more comprehensive than the existing taxonomies. The typology is based on the following parameters: a) the logical structure of the theory; b) the dominant procedure in the process of theory constructing; c) the ontological status of culture; and d) the temporal dimension of theoretization. 32 types of culture theories are differentiated.

ВЪВЕДЕНИЕ

Какво е теория на културата, какъв е критерият за теоретичност в културологията, как може да бъде идентифицирана една теоретико-културна конструкция и в крайна сметка, какво представлява логическият модел за такава конструкция, са въпроси, които тук няма да ме занимават. С оглед на съществуващата концептуална развитост на дисциплините, в които се въвежда теоретично понятие за култура, обсъждането на подобни въпроси е проява по-скоро на излишен логико-епистемологичен педантизъм, отколкото действителна стъпка в решаването на актуални методологически проблеми. Дали една теоретико-културна конструкция може да бъде моделирана като формално-аксиоматична система с частична емпирична интерпретация или пък нейният модел ще се основава върху неразложими до съждения семантични цялости (концептуални пространства, модули, интерпретативни структури), едва ли е от съществено значение. Но дали теоретичното тематизиране на културата в толкова широк спектър от дисциплини — от етнографията до социологията на масовата комуникация — се характеризира с поне минимален клас от общи параметри, е въпрос, който не би могъл да бъде отминат от никоя методологическа рефлексия върху културологията. Ако на него се отговори отрицателно, това би означавало да се отхвърли изобщо съществуването на конститутивно понятие за култура, т.е. понятие, което би могло да бъде разгърнато в самостоятелен онтологичен модел. Понятията за култура в различните дисциплини се отнасят до различни реалности, а това че съществува единен термин се дължи било на влиянието на определени традиции, изиграли съществена роля във формирането на всички хуманитарни дисциплини, било на безкритичното пренасяне на термини от една дисциплина в друга, било на конвенционални съображения за по-ефективен междудисциплинарен контакт, било на приключили някога с неуспех опити за универсализиране на определен онтологичен модел за цялата хуманитаристика. Позицията на инструментализиране и партикуларизиране на понятието за култура днес все по-осезателно се превръща в доминантна тенденция. Културата днес се схваща от хуманитаристите повече като евристична фикция, отколкото като онтологична реалност (3, р. 161). Аз съм противник на тази позиция. Но в не по-малка степен съм противник и на логическата ѝ противоположност: схващането, че съществува универсален (за всички възможни дисциплини и изследователски направления) логико-епистемологически модел за теоретичната тематизация на културата и съответно, универсална теория на културата. Алтернативата и на двете позиции е положението, че универсалността съществува не като концептуално завършена теория, а като общовалидни логико-епистемологични параметри на теоретична тематизация, които говорят не толкова в полза на една онтологична реалност *sui generis*, колкото задават единна отправна система в типологизацията на теоретико-културното многообразие. Така основополагащата теза на тази работа гласи: вместо или инструментализиране и партикуларизиране на понятието за култура, или постулиране на универсална теория на културата, конструи-

ране на единното „типологическо пространство“ на теоретизирането на културата. Става дума за логико-епистемологична типология, която превъзхожда по мощност и евристичност съществуващите предметно-тематични класификации и типологии на теориите на културата.

Формулираната основополагаща теза определя до голяма степен и структурата на работата. Ще се спра първо на някои от основните съществуващи типологии, след което ще се опитам да разкрия особеностите на логико-епистемологичната типология. Следващата стъпка ще бъде осмислянето на принципните параметри в теоретична тематизация на културата и накрая, формулирането на класификативните критерии и анализа на самите типове.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧНИ КЛАСИФИКАЦИИ НА ТЕОРИИТЕ НА КУЛТУРАТА

Най-близкото до ума групиране на теориите на културата е съобразно определената им от дисциплината, в която са построени, тематична насоченост. За класификация обаче в случая не може да се говори. Действително, дисциплинарно изградените теории на културата — етнографски, социологически, социалнопсихологически, социолингвистически, психоаналитически, историко-лингвистически и т.н. — са ясно разграничени помежду си. Но сама по себе си дисциплинарната принадлежност не е класификативен белег, защото определената от нея тематична насоченост е вторична и случайна характеристика. Една и съща (примерно функционалистка) теория на културата може (с по-голям или по-малък успех) да бъде използвана например както в анализа на взаимовръзките между политическата организация и системата от ритуали на едно примитивно общество, така и при разглеждането на социално-функционалната стратификация на определен език. В първия случай тази теория ще бъде определяна (с оглед тематичната ѝ насоченост) като етнографска, във втория — като социолингвистическа. Тези категоризации все още обаче нищо не означават, доколкото чрез тях не се изяснява статусът на теорията в изследването на съответната дисциплинарна тематика. Мислими са различни варианти: използването на теоретико-културна конструкция може да е резултат от напълно случайни и субективни съображения (оригиналност, „концептуална естетичност“, излишна систематизация на резултатите и др.) и съвсем да не е органически вплетено в изследователската логика на дисциплината; въвеждането на теоретико-културен обяснителен модел може да има само *ad hoc* характер и да е обусловено от моментната обяснителна недостатъчност на свойствените за дисциплината теории — с бъдещото концептуално развитие на последните теоретико-културният модел ще се окаже излишен; теорията на културата може да не конституира нов изследователски предмет в рамките на дисциплината, но да бъде конфигуратор на конституиращите такива предмети теории (в частност тя може да бъде и интердисциплинарен конфигуратор); тематизирането на културата може да бъде само частна теоретична схема в концептуалната структура на някаква базисна за дисциплината теория; теорията на културата може да бъде самата базисна

теория на дисциплината, в рамките на която става възможно конституирането на отделните дисциплинарни изследователски предмети. Разбира се, списъкът няма претенции за изчерпателност. Но дори и само изброяването на тези няколко възможности налага един важен извод: преди да се обсъжда каквато и да било предметно-тематична класификация на теориите на културата, е необходимо да се очертае картината на възможните статуси, които те могат да имат в изследователския процес. Или формулирано пределно лаконично: тематичното класифициране трябва да бъде предшествувано от логико-епистемологично ранжиране на теориите на културата. (Под логико-епистемологично ранжиране разбирам подредба на теориите от гледна точка на статуса им в изследователския процес.)

Теорията получава своя „ранг“ в епистемологичната организация на научната дейност в зависимост от характера на задачите, които тя е призвана да решава. С други думи, ключът към ранжирането на теориите на културата е ранжирането на културологически релевантните изследователски задачи. Следвайки този постулат, могат да бъдат разграничени четири основни ранга теории на културата.

Теории от първи ранг. Методологически най-простата и същевременно най-често срещаната изследователска задача в хуманитарните дисциплини е осъществяването на т.нар. „прецедентно проучване“ (case studies; Fallstudien). Примери тук са различните културно-исторически реконструкции, определени от строго специфични изследователски цели: реконструкцията на утвърждаването на определен тип юридическа система; на формирането на определена организация на политическия живот; на процеса на институционализация на различните форми на научност; на формирането на ладен професионален етос; на възникването и историческата динамика на определена синкретична художествена форма (напр. исландската сага); на културно-исторически детерминирани трансформации в граматическата система на определен език и т.н. Популярността на подобен род „прецедентни проучвания“ в хуманитарните дисциплини не е случайна. Те напълно отговарят на духа и идеологията на хуманитарно-научното мислене, в което генерализиращите дедуктивно-номологични обяснителни схеми намират слаба приложимост, а индивидуализиращите процедури имат безспорен приоритет. Тематизацията на културата в плана на „прецедентните проучвания“ е необходима дотолкова, доколкото въпросните индивидуализиращи процедури (херменевтична интерпретация, разбиращо обяснение, индивидуализиращо рационално обяснение и т.н.) трябва да бъдат обезпечени с определени концептуални схеми. Именно статус на ad hoc въведени концептуални схеми, а не на теории имат културологичните конструкции в рамките на „прецедентните проучвания“. И за да не звучи казаното твърде абстрактно, една илюстрация. Тя се отнася до реконструкцията на генезата на определен литературен език. Конкретно тази реконструкция включва осмислянето на пет исторически процеса: а) утвърждаването на относително висока степен на лексикална, стилистическа и граматическа обработеност на езика (в сравнение с нелитературните езикови образувания — териториални и социални диалекти, различните видо-

ве жаргон, полудиалектите, формите на просторечие и старите езиково-етнически традиции), което означава формирането на критерии за селективност на нововъзникващите лексикални, стилистически и морфосинтактически структури; б) утвърждаването на определена степен на полифункционалност, гарантираща възможността за функционално-стилово вариране; в) постепено регламентиране на селектираните структури и утвърждаването на собствени (вътрешноезикови) критерии за литературност; г) постигане на хомогенност, която в голяма степен снижава възможността за териториално и социално вариране; д) постигане на пълна резистентност по отношение на диалектите. Тези пет процеса не биха могли да бъдат „подведени“ под общи закономерности, т.е. техните конкретни прояви във формирането на отделните литературни езици не биха могли да бъдат обяснени по дедуктивно-номологичен път. (Действително в диахронната лингвистика са възможни дедуктивно-номологични обяснения, но генезата на литературния език е твърде мащабно явление и в никакъв случай не би могла да бъде сведена до диахронно-лингвистически проблем.) Петте процеса могат да бъдат само *in concreto* контекстуално осмислени в съответствие с особеностите на дадената културно-историческа ситуация. Контекстуалното осмисляне означава обвързването в единна схема на фактори от културно-историческата ситуация. Те могат да бъдат от най-различно естество — формиране на народност, преодоляване на религиозни ереси и утвърждаване догматиката на официалната черква (или друга клерикална институция), поява на устойчиво държавно устройство, влияние на езически обичаи и езически писмени паметници, диференциация на светската от религиозната книжнина, диференциране на художествени жанрове в литературата, вътрешноезикови трансформации и пр. Контекстуалното осмисляне на всеки от процесите в генезата на литературния език не изисква изброените фактори да бъдат структурирани в теоретико-културна конструкция, а само да бъдат логически обвързани в единна концептуална схема, която няма претенции за валидност извън провеждането на съответното „прецедентно проучване“.

Теории от втори ранг. Те възникват във връзка с изследователски задачи, за чието решаване е необходимо изграждането на културологични конструкции като помощни теории спрямо теориите за основния предмет на съответната дисциплина. Макар и помощни, те трябва да имат конститутивен, а не *ad hoc* статус. Такива теории на културата се изграждат в дисциплини като археология, крос-културална психология, теория на антропогенезата, историческа география, социолингвистика, социология на масовите комуникации, социология на науката, история на изкуството, литературознание и т.н. Никога от тези дисциплини не би могла да съществува без определена теоретико-културна конструкция. За някои от тях би могло дори да се допусне, че теорията на културата изпълнява не помощни, а основни функции в конституирането на дисциплинарните изследователски предмети. Най-типичен е примерът с крос-културалната психология. По идея тя трябва да изследва зависимостта на психологическите параметри на познанието и поведението от социалната динамика на различните култури. От тази идея

следва, че теорията на културата бй трябвало да бъде основополагащата и да има приоритет спрямо тематизиращата параметрите на познанието и поведението психологическа теория, тъй като именно първата определя класа на независимите променливи в изследователския процес. Като правило детерминиращите фактори в крос-културалните психологически изследвания са институционалните кодекси, предаваните в процеса на социализация на стереотипи, ценностите на традициите, сценариите на възможните социални роли, нормите за комуникация, колективно възприетите стратегии за приспособяване и изменение на природната среда и всякакви други наиндивидуални ценности, норми и стандарти. Към най-често изучаваните зависими променливи спадат процесите на възприятие, мислене, изразяване на емоциите, мотивацията, усвояването на езика, индивидуалното и колективно когнитивно развитие, формирането на личността, нормите за психическо здраве и етиологията на различните психопатологични отклонения. Така основополагащата идея на тази дисциплина предполага „вписването“ на психологическата теория в контекста на културологическата. Действителното състояние на нещата обаче е тъкмо обратното: в рамките на първоначално изградената психологическа картина се търси релевантността на социо-културните фактори. С други думи, различните психологически парадигми (бихевиористка, скинереанска, неофройдистка, гешалтистка и пр.) определят различни критерии за релевантност на културологическата конструкция. Затова в крос-културалната психология много рядко се използват готови (взети примерно от културантропологията) теории на културата. В повечето случаи тук са налице „адаптирани“ към спецификата на базисната психологическа теория културологични конструкции. В други пък от изброените по-горе дисциплини е много трудно да бъде прокарана разграничителна линия между базисни и вторични теории. Теориите за културата като че ли са се слели с основополагащите за дисциплината теории. Такъв е случаят със социологията на науката. В класическата ѝ форма, представена от Мъртоновата традиция, социологическият структурно-функционален анализ на научните институции по същество прераства в културологичен анализ на професионалния научен етос. В по-съвременните ѝ форми (вкл. „новата вълна“ на когнитивната социология: конструктивистките, релятивистките, етнометодологическите и пр. програми), разглеждащи „социалното производство“ на научно знание социологическите анализи прерастват в интерпретативни културологични теории на науката.

Теории от трети ранг. Това са теориите, изградени в собствено културологичните дисциплини, т.е. в тези, в които културата се тематизира не като помощен, а като основен изследователски предмет. За момента това са методологически най-развитите и в логико-епистемологично отношение най-съвършените културологични теории. Те удовлетворяват в основни линии характеристиките на структурния модел на Снийд, както и характеристиките на други холистични модели за научна теория. Например изходните дедуктивни постулати имат поне един модел, в който са валидни, т.е. съществува поне една област на емпирично приложение на теорията, в която нейните

постулати винаги са изпълнени. Съществуват също и области, в които е възможна само частична интерпретация на теорията и класове от потенциални области, т.е. такива, в които теорията би била валидна, при положение че се спазват определени условия. В перспективата на „съжителния възглед“ за научна теория, обсъжданите теории на културата са дедуктивни системи (в частност с аксиоматична организация), в които съществуват експлицитни или имплицитни правила за извод и критерии за проверка. Но логическата пълнота, еднозначната емпирична операционализация на понятията, формулирането на собствени критерии за верификация и опровержимост и т.н., всички тези качества се постигат върху основата на „разумни ограничения“ на изследвания предмет. Ограниченията следват както от дисциплинарната принадлежност на теорията (към културантропология, социалантропология, социо-културни модели на личността, история на културата, социология на културата, сравнително културознание, теория на масовата култура, теория на културната политика и т.н.), така и от явния или неявен методологически и предметно-тематичен редукционизъм: културата или се изследва интегрално, но по подобие на некултурологически предмети (екосистема, езикова система, информационно-регулираща се система), или ударението пада само върху разглеждането на определен неин процес или подсистема — мит, религия, социални институции, „жизнен свят“, система на родствените отношения, морални кодекси, светогледно-политически доктрини, художествени ценности, процеси на акултурация, на културна дифузия и пр.

Теории от четвърти ранг. Най-сложният тип изследователски задачи в хуманитаристиката (макроисторическа реконструкция на световната култура; обща типология на културите; изследване на взаимоотношенията между подсистемите „общество“ и „култура“ в системата на социалната дейност; изграждането на модели за отношението „език-култура“ и др.) изисква теория, която да тематизира културата в нейната цялост, без при това да се допуска каквото и да било методологически или предметно-тематически редукционизъм. Сред множеството непреодоленни трудности в процеса на създаването на такива общи теории на културата трябва да бъдат споменати следните: липсата на изградена единна система от инварианти на културата, чисто концептуализиране би довело до формулирането на инвариантите в структурата на културологичната теория — дискусиите около системата от инварианти, предложена от Мърдок при съставянето на атласа на културите показват сложността на задачата; липсата на модели за научна теория в методологията, които биха „издържали тежестта“ на изискванията, налагани от спецификата на изброените изследователски задачи; нетривиалното преодоляване на такива съдбовни за теоретичната тематизация на културата в цялост дилеми като „натурализъм — антинатурализъм“, „логически априоризъм — исторически релативизъм“, „холизъм — методологически индивидуализъм“, „реификационизъм — редукционизъм“, „механицизъм — телеологизъм“, „интегративизъм — партикуларизъм“ и др.; преодоляването на установените норми в „дисциплинарната система на разделение на труда“ в изследването на културата (напр. според Т. Парсънс теориите на културата в културантропологията са адек-

ватни за изследването на примитивните култури, докато различните версии на еволюционистки структурно-функционални модели на културата в култур-социологията са релевантни към обществата) и културите (от „междинен“ и индустриален тип).

Понастоящем има изградени общи модели на културата, които не са редуccionистки и изследват последната в нейната цялост, например модела на В. Шлухтер, но те не удовлетворяват характеристиките на нито един от съществуващите в методологията модели за научна теория (вкл. и за нетрадиционни теории). Възможно е в бъдеще да бъдат изградени теории на културата от четвърти ранг, които да удовлетворяват определени стандарти за теоретичност, но мисля, че предпочитанията трябва да бъдат отдалени на една друга перспектива и съответно, стратегия; вместо търсенето на универсална теория на културата, усилията да бъдат пренасочени към изграждането на система от критерии за релевантност на „неуниверсалните“ (от втори и трети ранг) теории на културата към различните типове изследователски задачи в хуманитаристиката. Създаването на такава единна система или „регламент“ ще даде много по-голямо „оперативно пространство“ на културологичното мислене в сравнение с изграждането на универсална теория на културата.

И така, теориите на културата от първи и втори ранг са твърде „слаби“, за да могат да имат самостоятелна предметно-тематична ориентация (т.е. да могат да конституират специфични предметни области), а теориите от четвърти ранг са твърде мащабни, за да могат да бъдат прецизно концептуално артикулирани. Затова предметно-тематичната класификация е смислена само за теориите от трети ранг. Това са предимно теориите, построени в рамките на културантропологията, поради което и най-елементарното им класифициране следва принципа на „отрасловото“ делене на тази дисциплина (вж. 1). Повечето обаче от осъществените класификации са изградени по линията на детайлирането на традиционното разграничаване между култур- и социалантропологически теории, в чиято основа заляга начинът на осмисляне на взаимоотношенията между културна и социетална подсистема в рамките на модела за социо-културна система (вж. 11). Най-сериозно внимание сред тях заслужават класификациите на Р. Ронер и Р. Кизинг. Изходен пункт на първата са противопоставките между поведенчески и идеационни и между номиналистични и реалистични теории на културата. Съответните критерии се отнасят до съдържанието на понятието *култура* (организиран начин на поведение или система от символни значения) и до онтологичния статус на това понятие (дали то е само теоретичен конструктор или се отнася до независимо съществуваща реалност). Реалистичните теории, от своя страна, се делят на „суперорганизмични“ (такива, които приемат културата за обективна независима реалност, напр. като „континуум от екстрасоматични елементи“ — Л. Уайт) и „когнитивистки“ (културата има особен реален статус в колективното мислене, напр. теориите за културата като „когнитивна карта“ — Кардинър, Мърдок и др.). Реалистичните теории, според Ронер, представляват различни версии на схващането за културния детерминизъм (вж. 10).

Основното разграничение в класификацията на Кизинг също е между „поведенчески“ и „идеационни“ теории на културата. Първият вид представлява „агрегат“ от взаимопредполагащи се класове теории — еволюционни, екологически, теориите, изградени в рамките на т.нар. културен материализъм, и теориите от направлението „нова археология“. Всички тези теории имат общи предпоставки. Например възгледът за културите като надбиологични системи, които служат на човешките общества за приспособяването им към техните екологически условия на съществуване. Общи са и редица от компонентите на тези системи: начините на икономико-технологическа организация, селитебните модели, начините на социално групиране и формите на институционализация на основните дейности.

Акцентът в „идеационните“ теории е върху *научните* и предаваните от поколение на поколение модели, образци, регулативи и стереотипи. Затова материалните артефакти, които заемат централно място в „поведенческите“ теории, се изключват като изследователски обекти в „идеационните“, тъй като те не могат да бъдат „научени“. Обект на „идеационните“ теории са не артефактите сами по себе си, а тяхната семантика, която е основен социо-културен регулатор. Кизинг разграничава три вида такива теории. Първият включва етносемантичните теории на културата (напр. тази на С. Тайлър), които се развиват в направлението на т.нар. когнитивна антропология. Свойствена за този вид теории е интерпретацията на взаимоотношенията „култура — социална система“ по образа на структурно-лингвистичната интерпретация на двойката „език — реч“. Социеталната система тук се схваща като поведенческа система, която се регулира от „граматическите правила“ на културата, разбрана като „идеационен код“. Вторият вид „идеационни“ теории са структуралистките (в смисъл на Леви-Строс), разглеждащи културата като символно-комуникативни системи. И накрая, третият вид се представя от интерпретативните теории, за които културата е символно-значеща система в смисъл на К. Гийрц (вж. 6).

Разграничаването между втория и третия вид „идеационни“ теории в класификацията на Кизинг е оправдано, тъй като различията тук са съществени. Действително теориите на културата и на К. Леви-Строс, и на К. Гийрц са семиотични, но в първия случай теорията е моделно-структуралистка, докато във втория — херменевтично-семиотична. Теорията на Леви-Строс е насочена към реконструирането на културата, схваната като съзнателни (нормативни) и безсъзнателни модели на комуникация, разположени на три равнища — родствени отношения, икономическа организация (опосредствувашо звено) и езикова система. Трите равнища представят задължителните за всяка култура „комуникация на женѝ“, „комуникация на имуществва и услуги“ и собствено езиковата комуникация. „Изследването на всяка от тези три системи е подчинено на един и същ метод: те се отличават само по съответстващата им стратегия в рамките на единния свят на комуникацията.“ (8, р. 322). Клифърд Гийрц отхвърля този вид теория на културата, посочвайки, че в стремежа си да избегнат „реификацията“ на културата (характерна най-вече за „суперорганизмичните“ теории), структуралистите основават своите конструкции вър-

ху твърде неблагонадеждния „брак между крайния субективизъм и крайния формализъм“, който е не по-малко пагубен от пороците на поведенческите теории (4, р. 12). Интерпретативната теория на културата, според Гийрц, трябва да служи като средство за „многопластово описание“ на културата, т.е. като средство за *тълкуване* (а не структурно-семиотична реконструкция) на сложно организирания контекст от взаимосвързани символни системи, в който се осъществява институционализираното човешко поведение. Тълкуването като познавателна процедура е твърде близко до традиционния херменевтичен подход и представлява разновидност на емикалния подход в културантропологията, а схващането за културата като контекст от символни системи се доближава до културфилософията на Е. Касирер. Така основният проблем на интерпретативната теория на културата е „обезпечаването“ на такъв „семиотичен подход, който дава достъп до концептуалния свят на разглежданите субекти, така че да стане възможно — в най-широкия смисъл на думата — общуването с тях“ (4, р. 24).

Освен посочените класификации, съществува и една типология на теориите на културата по предметно-тематична насоченост. Нейни автори са Д. Кеплър и Р. Менърс. (Под типология в случая разбирам разграничаването на типове по параметри, които нямат характера на бинарни класификативни критерии.) Методологическа основа на типологията е категориалното диференциране между обща теоретична ориентация и конструираната в нейните рамки теоретична система (вж. 5). В действителност обаче Кеплър и Менърс се задоволяват само с декларирането на това разграничение и по същество не казват нищо нито за процеса на конструиране на теорията, нито за това, в какъв смисъл последната е зависима от теоретичната ориентация. А това те и трудно биха могли да направят, тъй като в тяхното изследване не се формулира критерий за идентификация на теория в рамките на теоретичната ориентация. (Самото понятие за културантропологическа теория у тези автори е твърде неясно. На някои места то се отъждествява с метод, на други — с изследователска програма или изследователски проект, на трети — с обяснителна схема или начин на обяснение, а на четвърти — дори с конкретни изследвания. Например известното изследване на М. Нимкоф и Р. Мидълтън за зависимостта на структурата на семейството от типа икономическа организация в различните култури, което се основава на различни теории на културата, се разглежда като особена техно-икономическа теория.) Очевидно Кеплър и Менърс тълкуват теоретичната ориентация, от една страна, като методологически подход, а, от друга — като изследователска традиция (в смисъл близък до този на Лаудън) в културантропологията. Но тъй като и в двата случая функциите на теоретичната ориентация по отношение на теорията не се изясняват, неясна остава и връзката между типологията на ориентацията в културантропологията — еволюционна, функционалистка, екологическа и историцистка, и типологията на теориите на културата — технико-икономически, структурно-социални, идеологически и персоналистски. За изграждането на типологията на теориите авторите използват модел за социо-културна система, в който се разграничават четири подсистеми — икономическа, социална, идеологическа и личностна. Типовете теории се по-

лучават в зависимост от това, променливите на коя подсистема ще бъдат като детерминанти в динамиката на цялата система. Моделът наистина е твърде елементарен, но все пак не толкова, че да може да бъде универсален за всички изброени теоретични ориентации. Това означава, че могат да съществуват теории на културата (и в действителност те не са малко), които са несъвместими с този модел за социо-културна система. Накрая би трябвало да се отбележи, че в съвременната културантропология (да не говорим за културология изобщо) има парадигми, които не биха могли да се отнесат към някоя от четирите теоретични ориентации.

ТЕОРЕТИКО-КУЛТУРНОТО МНОГООБРАЗИЕ В ЛОГИКО-ЕПИСТЕМОЛОГИЧНА ПЕРСПЕКТИВА

Предметно-тематичните класификации и типологии на теориите на културата приемат като предпоставка онова, чиято възможност трябва да бъде обяснена. Тематичната ориентация не е изходен факт, а е артефакт от целия процес на теоретизация. Теоретичната ориентация може да бъде „уловена“ едва тогава, когато завърши тематизацията или, което е същото, предметното конституиране¹. Следователно първичният въпрос на една типология на теориите на културата трябва да бъде въпросът за възможността на теоретичната тематизация на културата. Но културата *съществува за нас* (или: ние я имаме като мислима реалност) първоначално (в логически и исторически смисъл) като теоретичен конструкт, а не като всекидневна очевидност. Това че всеки шо-годе образован от нас има (независимо от теоретичните си възгледи) интуитивна представа за културата и че в нашия всекидневен език (най-пече езика на „високото всекидневие“ — журналистика, публицистика, политическия жаргон и жаргона на оперативната изкуствоведска критика) се употребява думата „култура“, не е свидетелство за съществуването на културата като специфична дотеоретична мислима реалност. Налице е по-скоро обратното явление: овсекидневяването на едно теоретично понятие². Но след като конституирането на културата като теоретичен предмет има (историческо и логическо) предимство по отношение на всяко друго осмисляне на културата, то тогава възможността за теоретична тематизация означава в трансцендентален план и възможността на самата култура. Логико-епистемологичните предпоставки, които правят възможна всяка една културологична тематизация, са и предпоставки за съществуването на културата като мислима реалност. Същевременно тези предпоставки са и инварианти в многообразието от теоретико-културни конструкции и в този смисъл са и параметри в типологизирането на това многообразие. С това най-общо се очертава стратегията на една трансцендентална епистемология в типологизацията на теориите на културата. Задължителните параметри (трансцендентални условия) на всяка възможна теоретична тематизация на културата са:

- 1) планът на изграждане на теорията, чиято реализация намира израз в логическата структура на теорията;
- 2) доминиращата познавателна процедура при изграждането на теорията;

- 3) осмислянето на онтологичния статус на културата;
- 4) начинът на изграждане на теорията с оглед използването на образци от други изследователски области;
- 5) начинът на осмисляне на темпоралното измерение в процеса на теоретизация.

На тези параметри съответствуват пет класификативни критерия, които разграничават теориите на културата съответно на:

- I. формалистични (А1) и емпирични (А2);
- II. експланативни (Б1) и интерпретативни (Б2);
- III. холистични (В1) и партикуларистични (В2);
- IV. редуccionистични (Г1) и антиредуccionистични (Г2);
- V. диахронни (Д1) и синхронни (Д2).

Логическата структура на формалистичните теории (поне по идея) е близка до структурата на формално-аксиоматичните теории. Очевидно затова е необходимо културата да бъде осмислена не като емпирична реалност, а като когнитивна структура, подлежаща на формална реконструкция. Това фактически е начинът на разглеждане на културата в компонентния анализ, когнитивната антропология и етносемантиката, където тя се осмисля като концептуално пространство, матрица от семиотични образци, семантичен фрейм, когнитивна карта, система от взаимнотрансформирани се семиотични кодове, базисен класификативен модел на мисленето и пр. Във всички тези случаи културата се представя като формална структура, която остава неизменчива спрямо клас от операции с нейните елементи. Разграничителната линия между формалистичните и емпиричните теории на културата е приемането или отхвърлянето на тезиса, поддържан в най-явен вид от представителите на етносемантиката, че културата се състои от ментални феномени, които могат да бъдат анализирани чрез формални методи, подобни на онези на математиката и логиката. Формалистичните теории на културата представяват логически доведената докрай структуралистка програма в културологията. Типична в това отношение е мисълта на един, макар и не толкова типичен структуралист, Едмънд Лийч: „Ако искаме да обмислим структурата на културата не просто в общи категории, тогава е необходимо да се разработи изкуствена формална отправна система; в този случай ние сме принудени да изследваме така, сякаш че решаваме проблеми в математиката.“ (7, р. 7). От методологична гледна точка емпиричните теории на културата са такива, в които се търси формулирането на емпирически верифицируеми и фалшифицируеми положения. (Разбира се, ако разсъждаваме от гледна точка на модела на Снийд, този критерий за емпирична теория на културата трябва да бъде ревизиран: това е теория, чиито постулати са удовлетворени в поне една емпирична област.)

Конструирането на теория на културата върви ръка за ръка с разработването на основната познавателна процедура в изследователския процес. Трудно е да се каже дали теорията или процедурата има логически приоритет. Налице е по-скоро взаимно предполагање: в изграждането примерно на една структурно-функционална теория на културата функционалисткият начин на обяснение (като основна познавателна процедура) определя понятийния апарат и начина на операционализиране на теорията, но, от друга страна, обяснителните постулати стават възможни в рамките на теорията. Този факт дава именно основание разработването на основната познавателна процедура да се разглежда като относително независим параметър в теоретичната тематизация на културата. Използуваните в културологията познавателни процедури могат да бъдат сведени до две основни: нормализиращо обяснение и херменевтична интерпретация.

В действителност става дума за два най-общи типа процедури, имащи множество конкретизации в различните изследователски програми. Нормализиращото обяснение обединява всички процедури, които имат обяснителен характер, т.е. спазват общата схема на дедуциране на експланандума от експлананса, но не са номотетични (вж. 9). Не включвам номотетичния тип обяснение като основна познавателна процедура в културологията, защото неговата онтологична предпоставка — обясняваното явление да бъде атрибутивен елемент на естествен механизъм, т.е. механизъм, аналогичен на описваните в естествените науки — се приема само от някои крайни (най-вече в антропологичната екология и социобиологията) натуралистични програми в културологията. Независимо от множеството си конкретизации, нормализиращото обяснение във всички случаи „рационализира“ експланандума чрез разкриването му като явление, което трябва да се случи, ако съответната система продължи да удовлетворява определени норми. Базисната онтологична предпоставка на нормализиращото обяснение е съществуването на „рационален агент“, който е носител на контекстуално априорни принципи. По идея тези принципи разкриват природата на човека като културно същество. Така например в теорията на Малиновски „рационалният агент“ е носител на принципи за организация на колективната дейност по удовлетворяването на основните биологични потребности на човека; в теорията на Лесли Уайт — на принципи за максимален енергодобив и оптимално организиране на енергоразхода; в теорията на Дж. Стюард принципите се отнасят до оптималното екологическо приспособяване и т.н. Херменевтичната интерпретация предпоставя съществуването не на контекстуално априорни принципи, а на потенциално неограничен интерпретативен контекст. Целта на прилагането на тази процедура е не нормативното „рационализиране“ на явлението, описвано от експланандума, а „диалогът“ с автора на явлението (от тривиалната всекидневна случка до културния паметник с историческа значимост). Независимо от множеството конкретизации, общият знаменател е итерацията на херменевтичния кръг. Структурата на последния неизбежно води до повтарянето му, без при това да може да бъде формулиран критерий за финалност на процедурата. Херменевтичната интерпретация започва с конфигурирането на

интерпретативния контекст, в чиято цялост визираното явление може да бъде „разбрано“. Критериите за релевантност на този контекст се определят от мисловния хоризонт на интерпретатора. Очевидно, че за интерпретацията на сюжетен мотив от руската класическа литература интерпретаторът, формира начина си на мислене в съгласие с принципите на евангелистката теология, ще конфигурира съвършено различен контекст в сравнение с онзи, който следва естетиката на социалистическия реализъм. Но и в двата случая, за да може да се осъществи „разбирането“, е необходимо, преди да се очертае контекстът, да се фиксира явлението, подлежащо на интерпретация. В това се състои и апорията на херменевтичния кръг: целостта на контекста е необходимо условие за индивидуализирането на явлението, но, от друга страна, предварителното фиксиране на явлението е задължителен акт за контекстуалната му интерпретация. Херменевтичният кръг не е порочен кръг в логическия смисъл на думата. Порочният кръг е по дефиниция затворен; от него няма изход. Обратно, поради диалогичността на интерпретацията, поради това че интерпретаторът може да актуализира различни „сектори“ на мисловния си хоризонт и с това да конфигурира различни интерпретативни контексти и да разбира в тях по съответен начин интересувашото го явление, херменевтичният кръг е винаги отворен. Но отвореност не означава разрешимост. Всеки изход от определен херменевтичен кръг води до изпадане в нов такъв. Принципиата отвореност и същевременно неотстранимостта на кръговостта на херменевтичната интерпретация е причина за нейната потенциална безкрайност. Друг важен момент на тази основна за хуманитаристиката процедура е нейната неканонизираност. Интерпретаторът е свободен да конфигурира различни контексти. Начинът на преминаване от един в друг херменевтичен кръг не е регламентиран, нито алгоритмизиран, а е въпрос на импровизация и творческо въображение. Това, че в различните контексти интерпретираното явление „говори“ или „реагира“ по различен начин, предизвиквайки интерпретатора да актуализира един или друг „сектор“ на своя хоризонт, е основанието за определянето на процедурата като диалогична.

Херменевтичната интерпретация не е просто „дублираща“ нормализиращото обяснение процедура, която предлага алтернативен познавателен сценарий. За определен тип изследователски ситуации херменевтичната интерпретация е неизбежна. Това са всички онези ситуации, в които използването на конструкция от рода на „рационалният агент“ се оказва невъзможно. Например, когато в рамките на определено етнологично изследване още първите повърхностни наблюдения показват драстичната несъвместимост на поведенческия етос на племето и контекстуално априорните принципи за рационално поведение, характерни за културния модел на изследвателя. Това, което последният наблюдава, са по-скоро ирационални агенти, формирали ирационално общество. С други думи, онтологичната предпоставка на нормализиращото обяснение налага строги ограничения в прилагането на тази процедура. Обяснението посредством нормативното „рационализиране“ на явлението, описвано от експланандума, е неприложимо, в случай че агентите следват рационални принципи, определени от културен модел, несъвместим

с принципите на „здравия разум“, свойствени за културата на изследователя. Такива са повечето случаи в културантропологията³. Затова изследователят тук не може да започне с „нормализирането“ на конкретното интересуващо го явление, а с рационализирането на един ирационален за него свят — света на чуждата нему култура. (Разбира се, в подобно положение се оказва не само културантропологът, а и всеки друг, изследващ феномени, непреводими на неговия собствен културен модел.) Херменевтичната интерпретация и диалогичната изследователска установка стават неизбежни, когато трябва да се решава проблемът за културната (и съответно рационална) несъизмеримост. В културантропологията конкретно, след като изследователят установи несъизмеримостта между собствената си културна картина за света и тази на туземците, той няма никакви основания да приема, че в тяхното световъзприемане съществува понятие примерно за дух, тъй като подобно допускане се имплицира единствено от неговата собствена картина. Изследователят е длъжен първоначално да „изключи“ (доколкото това е възможно) категориалните разчленения на своето световъзприемане. Само така той би могъл да се „срещне“ с туземеца; да достигне до неговото автентично световъзприемане. Но ако той се освободи напълно от собствената си културна картина за света, той не би могъл да „рационализира“ възприеманата от него действителност. Изходът от тази парадоксална ситуация е очертаването на началния херменевтичен кръг. От една страна, „феноменологичната редукция“ на собствената културна картина означава постигане не на позицията на трансценденталното его, а постепенно потапяне в нативното световъзприемане на изследваната общност. От друга, в полевите си наблюдения изследователят протоколира „чисти факти“, подлежащи на интерпретация. В контекста на (главно емпатически) постигнатите нативни матрици на световъзприемане „чистите факти“ получават смислова натовареност, чиято интерпретация от своя страна изисква разширяване на контекста. С това итерацията на херменевтичния кръг влиза в ход. Каква теория на културата би съответствувала на херменевтичната интерпретация? Очевидно теоретичната структура би трябвало да отразява структурата на интерпретативния процес по същия начин както хипотетико-дедуктивният строеж на експланативните теории отразява дедуктивно-номологичния характер на обяснението. Но спецификата на херменевтичната интерпретация слага своя печат не само върху теоретичната структура, а и върху нещо много по-съществено: начина на осмисляне на понятието за култура. В експланативните теории това понятие е първично, тъй като присъствува в постулатите на теорията. Ако то бе само производно понятие, то тогава (като аналитични следствия) обяснителните схеми на теорията нямаше да са културологични (явленията нямаше да се обясняват с културни фактори) и културата не би била автономен теоретичен предмет. По предпоставка обаче нормализиращите обяснения са културологични, тъй като нормализиращите фактори (норми, стандарти, стереотипи и т.н.) са културни (а не социетални, психични или каквито и да било други) елементи. Затова в експланативните теории на културата въпросното понятие винаги се дефинира имплицитно (в смисъл на Хилберт): първичните понятия се дефи-

нират в контекста на дедуктивното разгръщане на теорията. За отбелязване е, че имплицитните определения са импредикативни, т.е. те по необходимост допускат съществуването на предметите, включени в дефиниендума като елементи от съвкупност, която не е конструктивно обоснована (не е показан методът на нейното построяване), а е просто постулирана. Обратно, херменевтичната интерпретация е конструктивна процедура: нейното прилагане не допуска имплицитно дефинируемо понятие за култура. Итерацията на херменевтични кръгове е и процес на конструиране на интерпретирания предмет. (Затова мисля, че връзката между херменевтиката и конструктивистката методология е повече от външна.)

И все пак какво представлява понятието за култура от гледна точка на осъществяването на херменевтичната интерпретация? В съответствие с принципната афиналност на процедурата, то не е фиксирано аналитично понятие, а е процес на концептуализиране на интерпретативния контекст като изменяща се с всеки нов херменевтичен кръг конфигурация от културни смисли, в която се постига задълбочаващо се разбиране на смисъла на интерпретираното надбиологично (т.е. символно) явление на човешкото съществуване. Осъществяването на процедурата като итерация на херменевтични кръгове означава постъпателно разширяване на интерпретативния контекст. Така смисловото обогатяване на релевантния контекст за интерпретация — което е вътрешен момент от осъществяването на процедурата — е и херменевтично конструиране на понятието за култура⁴. В пределите на интерпретативната теория културата се разкрива — ако използваме метафоричен образ — едновременно като структурно съгъстваща се и по площ разширяваща се мрежа от смисли. Или по сполучливите слова на основната фигура в интерпретативната културология Клифърд Гийрц „културата като взаимосвързани системи от ... символи е не сила; нещо към което социалните събития, поведения, институции или процеси могат да бъдат отнесени каузално. Тя е контекст, в който изброените елементи могат да бъдат смислено, т.е. плътно (thick) описани“ (4, р. 14). Целта на една интерпретативна теория на културата е не да ни даде верифицируем и фалшифицируем концептуален модел на културата, а да ни помогне в намирането на достъп до концептуалния свят на субектите, с които (като етнологи, социалантрополози, историци, фолклористи, религиоведи или социални психолози) се стремим да общуваме. Именно тази цел определя, според Гийрц, логико-епистемологичните особености на интерпретативната теория на културата. Основното разграничение, характерно за експланативните теории, между дескриптивен (или „обзERVационен“) и обяснителен теоретичен пласт (или език) в интерпретативните теории се трансформира в разграничение (до голяма степен относително) между плътно описание и спецификация (или по терминологията на Гийрц: диагноза), т.е. между установяването на значението, което социалните действия имат за техните извършители, и осмислянето на това значение в контекста на цялостния социален живот на съответно общество. „Диагностичният“ характер на интерпретативните теории е онова, което най-вече ги отличава епистемологично от експланативните теории. Интерпретативната теория на културата —

смятат привържениците на този теоретичен тип — трябва да служи не за генерализация на резултатите, получени от различни изследвания с оглед формулирането на „абстрактни регулярности“, а за генерализация на резултатите, получени от всяко отделно изследване. Този твърде мъглав тезис принадлежи също на Гийрц, който го изяснява посредством аналогия с диагностичните медицински теории. Последните служат именно за обобщаване на резултати от изследване на индивидуални случаи. Чрез апарата на тези теории се установява наличието на симптоми или кластери от симптоми, които се осмислят в цялостна клинична картина, но това осмисляне в никакъв случай не е подвеждане на емпиричните наблюдения под общи „покриващи“ закони. Симптомите, дори да могат да бъдат измервани, не могат да са теоретически предвиждани; те могат единствено да бъдат диагностицирани. (Очевидно, че при такива предпоставки за етиологията на всяко заболяване е необходима отделна диагностична теория.) Интерпретативната теория на културата по замисъла на създателите си би трябвало да има същия епистемологически статус, както и диагностичните теории. Тя обаче не диагностицира симптоми или кластери от симптоми, а символни актове или кластери от символни актове и целта е не терапията, а тълкуването на социалния дискурс. Липсата на дедуктивна структура означава, че тя не може да служи и като средство за теоретично предвиждане. Но интерпретативното диагностициране на символни актове в много случаи може да води и до тяхното „антиципиране“. Разбира се, антиципацията, направена в рамките на интерпретативната теория, е съвсем различна от дедуктивно-номологичното предвиждане. Тя се дължи не на аналитичната техника, а на „диалогичната природа“ на тази теория. Характерът на херменевтичната интерпретация определя вътрешната парадоксалност на интерпретативната теория: колкото повече се разширява и усложнява тематизирания от теорията контекст, толкова в по-голяма степен, поради възникването на нови интерпретативни перспективи, нараства незавършеността и логическата непълнота на теорията.

По третия класификативен критерий, съответстващ на параметъра за осмислянето на онтологичния статус на културата, теориите се разделят на холистични и партикуларистични. Всяка теория на културата експлицитно или имплицитно предпоставя определен модел за социо-културна система. Това е така, тъй като осмислянето на културата (независимо дали ще бъде номиналистко, концептуалистско или реалистко) винаги се осъществява в плана на съотнасянето ѝ към социалното поведение. Може да се приема, че културата има самостоятелно битие или че е само епифеномен на друга реалност; може тя да се разглежда като детерминант на цялото човешко съществуване или само като съвкупност от зависими\променливи; при всички положения обаче културата става теоретически „видима“ чрез социалното поведение. Теоретикът улавя културата в социалните организации, институции, формални и неформални колективи, общности, социални роли, статуси и сценарии. Независимо в каква онтология теоретикът ще осмисля културата, на него тя винаги му е дадена като структурираност на социалното поведение. Оттук и неизбежността на предпоставянето на модел за социо-културна сис-

тема в теоретизирането на културата. Разграничаването на теориите на холистични и партикуларистични се извършва с оглед особеностите на този модел. Холистичните теории не допускат артикулирането на социо-културната система на зависими и независими променливи и съответно ориентирането на културологичния анализ към изследване на траекторията на динамика на системата. Те поставят ударението върху структуралната интегралност на социо-културната система, в която взаимоотношенията между социетална и културна подсистема се схващат по образа на отношенията между парадигмална и синтагматична ос на езика. Културата се представя като парадигмални структури: модели за социално взаимодействие, за екологическо приспособяване, за селищна организация, за политическо устройство, технологични парадигми, образци на икономически взаимоотношения и т.н. Подобно на дълбинните граматически структури те се предават по надбиологичен път като научени модели за социално поведение. Партикуларистичните теории предпоставят максимално диференциран модел за социо-културна система, като при изграждането на самата теория се търси разкриването на динамиката на взаимоотношения между отделните елементи. Вместо цялостни парадигми, в партикуларистичните теории се тематизират класове от сложно преплетени схеми на взаимодействие между технологични, икономически, политически, религиозни и други елементи на институционализирани сфери на поведение. Ето защо в центъра на вниманието тук е не „езикът“ (т.е. идеационните парадигми на социо-културните системи), а „речта“ (външно изразената структура на социално поведение, вкл. и материалните артефакти като въплъщения на поведението). Затова партикуларистичните теории на културата могат да бъдат определени и като бихевиорални такива.

По следващия критерий теориите се разделят на редуccionистични и антиредуccionистични. Фактически това разделение може да бъде схванато в две относително самостоятелни опозиции: номиналистки и реалистски теории (от онтологична гледна точка) и натуралистични и антинатуралистични (в методологичен план). Постулатите на антиредуccionистичните теории утвърждават културата като самодостатъчна (т.е. със собствени механизми на функциониране и цели за осъществяване) система, която не би могла да бъде тематизирана и изучавана по естественонаучен път. (Последователните антиредуccionистични теории изтъкват една по-силна клауза: като теоретичен предмет културата не би могла да бъде редуцирана не само до естественонаучни, но и до всякакви други надбиологични, но не специфично културологични предмети. Очевидно тук се предпоставя, че културата не е тъждествена на цялата „втора природа“ на човешкото съществуване.) Предикатът „антиредуccionистична“ има двойствено значение. От една страна, той се отнася до невъзможността чрез интертеоретична редукция езикът на културологичната теория безостатъчно да бъде преведен на езика на друга теория. От друга, той изразява несводимостта (и неизводимостта) на отличителните качества на културата като самодостатъчна система до (от) индивидуални (биологични и психологични) особености. Индивидите са само носители, но не и определители на тези качества. Най-съществената клауза в редуccionистично-номи-

налистичните теории е, че културата няма самостоятелно битие не само в смисъла на „суперорганизмична“ реалност, но и в концептуалисткия смисъл — като специфична когнитивна структура. Културата е само теоретичен конструкт, съществуващ единствено в главата на изследователя. Логическото оправдание за въвеждането на този конструкт са установените регулярности в човешкото поведение (вж. 12). Както отбелязах още в началото на тази работа, през 80-те години номиналистичните програми в културологията определено вземат връх и днес редуccionизмът е доминираща тенденция. (Това своеобразно „девалвиране“ на понятието за култура е твърде специфична тема, за да бъде дискутирана тук.) Накрая следва да се изтъкне и фактът, че в методологичен план трудно може да се прокара ясна разграничителна линия между натуралистични и антинатуралистични теории на културата. Например понастоящем във все повече структуралистски програми, които исторически са възникнали и са се развили като алтернатива на натурализма, се приема напълно натуралистичният постулат, че бинарните опозиции на семиотичните културни кодове съответствуват на неврофизиологични структури в мозъка.

Отношенията между третия и четвъртия параметър, респ. класификативен критерий, се нуждаят от известни уточнения. Става дума за определени съмнения дали не съществува корелативност между класовете теории, разграничени по тези критерии. С други думи, съмнението е дали холистичността на една теория на културата не имплицира еднозначно нейната антиредуccionистичност и, обратно, нейната партикуларистичност — редуccionистичността ѝ. Ако това действително е така, то тогава обособяването на два параметъра и съответно критерия се оказва неоправдано. Налице са по-скоро два аспекта на един и същ параметър (критерий). Съмненията се разсейват, когато се установи, че и четирите комбинации, получени по двата критерия (и съответствие с използваните обозначения: B_1G_1 , B_1G_2 , B_2G_1 , B_2G_2), са възможни и имат реални илюстрации. Комбинацията B_1G_2 включва всички теории, които постулират т.нар. културен детерминизъм: възгледът, че културата е същност, която поражда, контролира и регулира поведението. Подобна културология очевидно има родствена връзка с хегелианската метафизика на абсолютния дух. Но метафизическата хипостазация на културата е неизбежна, след като на нея ѝ се приписват едновременно холистичност и битийна самодостатъчност. Теориите, отнасящи се към комбинацията B_2G_2 почиват върху постулат, който може да бъде определен като културологичен детерминизъм. Неговата формулировка гласи: културните процеси (спецификата на определена национална култура, интерференцията на културни модели в дадена епоха, културната дифузия, формирането на характерна семиосфера и т.н.) трябва да бъдат осмисляни в културологични (а не социологически, психологически, икономически и пр.) термини. Културологичният детерминизъм е единствено методологическа установка. Той не води до реификацията на културата като абсолютна същност. Същевременно това е методологическа установка, която постулира приоритета на културологичното осмисляне само по отношение на културните явления и процеси. Те трябва да бъдат разглеж-

дани като детерминирани от собствено културни променливи и структури от такива променливи, а не като производни на биологически, психологически, лингвистически, социологически или каквито и да било други структури. По отношение на явления и процеси, които не могат категорично да бъдат определени като културни (напр. изменението в ценностната ориентация на дадена социална група, формирането на личността, кризисните явления в семейната институция, новите форми на секуларизация на религиозността, политизацията на хуманитарните науки и т.н.), културологичният детерминизъм е равноправна методологична установка наред със социологическия или психологическия детерминизъм⁵. Комбинацията В₁Г₁ включва теориите, които — с оглед осмислянето на пределните основания на културата — се свеждат до психологически, социологически, когнитивистки или естествено-научни теории, постулиращи холистични структури. Такива са теориите на гешалт-психологията, дълбинната психология, социологията на познанието, а в по-ново време теории от областта на изкуствения интелект, кибернетични теории и теории от самоорганизационната парадигма. Накрая комбинацията В₂Г₁ се отнася до всички радикални бихевиористки теории, в които културата е конвенционално въведен термин, отнасящ се до класове от зависими променливи на поведението.

Последният критерий в предлаганата типология разграничава теориите на културата на такива, които тематизират предмета си като стационарен (синхронни теории), и такива, представящи го като развиващ се във времето (диакронни теории).

Въз основа на петте класификативни критерия се получават 32 възможни типа теории на културата. Илюстрирането им с примери и обсъждането на техните особености ще бъде предмет на втората част на студията.

Б Е Л Е Ж К И

¹ Ето защо дори основното разграничение между „идеационни“ и „поведенчески“ теории се оказва твърде условно и не базирано върху достатъчно ефективен критерий. Например в такава „идеационна“ теория, като онази на Леви-Строс, понятието „културно пространство“ се тълкува както „идеационно“ (като семиотично пространство на комуникативните процеси), така и „поведенчески“ (като пространствена организация на динамиката на социалните процеси по подобие на схващането за социално пространство в урбансоциологията на Чикагската школа, градската екология или изследванията в т.нар. проксемика). Същото двойствено тълкуване е характерно и за останалите фундаментални понятия на теорията на културата на Леви-Строс.

² На този интересен процес на „потъпкане“ на теоретични конструкти в света на първичните (всекидневни) смисли (или „жизнения свят“) особено внимание отделя Петрик Хилан. Той очертава програма, която е своеобразно продължение „с обратен знак“ на хусерлианската програма от „Кризата на европейската наука и трансценденталната феноменология“. Централната постановка на Хусерл е, че идеализиращото мислене в естествените науки се дължи на предтеоретичната индуктивна практика на измерване, която е ингредиент на „жизнения свят“ и е обусловена от неговите смислови структури. От тази гледна точка теоретичните идеализации са стилизации на „жизнения свят“.

Това обаче е само едната страна на монетата. Другата се разкрива от въпроса, как „жизненият свят“ се обогатява в историческото си развитие чрез овескиднияването на научни понятия. За Хусерл по предпоставка този въпрос е изключен от изследователското му ползрение, тъй като „жизненият свят“ за него е не историческа реалност, а трансцендентално-феноменологична конструкция. (Тлар. „генетическа феноменология“, която за Хусерл е единствено допустимият метод на историческа реконструкция, разглежда не историческата динамика във формирането и изменението на „жизнения свят“, а единствено седиментирането на различни традиции в неговото сегашно състояние.) Самият Хилан обаче търси отговора не по пътя на историзирането на трансценденталната феноменология, а чрез свособразно радикализиране на трансцендентализма на феноменологията. За него горепоставеният въпрос се свежда до въпроса: какви са трансценденталните условия, които правят възможно приписването на статус на реално съществуване в „жизнения свят“ на теоретични конструкции от съвременната наука, за чието възникване и утвърждаване „предтеоретичната практика на измерване“ не е изиграла никаква роля? Отговорът на този въпрос трябва да бъде намислен, според Хилан, в екзистенциалната онтология като радикална форма на трансцендентално философско мислене. Спирам се на проблематиката за овескиднияването на теоретичните конструкции, защото тя е от принципино значение за методологията на хуманитарно-научното (и в частност културологичното) познание. Може би основната функция на дисциплините на това познание е да обогатяват света на нашите всекидневни смисли и по този начин да очертават нови смислови хоризонти на нашето съществуване? (Относно програмата на Хилан вж. 2.)

³ Изследователят тук е изправен пред дилемата или предварително да преведе на езика на неутрален теоретичен модел езика на пативното мислене (етикален подход), или да „интериоризира“ поведеническия стос на изследваната от него общност (смикален подход). Етиката подход би бил оправдан обаче само в случай, че теоретичният модел е действително неутрален, т.е. в една и съща степен независим както от пативния, така и от собствения (на изследователя) категориален строй на мислене, състоящири-смане и поведение.

⁴ В интерпретацията на смисъла на определен ритуален акт първоначалният контекст е системата на сакрална дейност (ритуали, обреди, церемонии, заклинания, магии), която е външният вид на религиозния светоглед на съответната етническа общност. Така изходното понятие за култура е мрежата от смисли, зададена непосредствено от религиозната доктрина. В следващия херменевтичен кръг интерпретаторът разкрива скритите смисли, съответстващи на латентните функции на отделните сакрални актове. Тяхното „въткване“ в интерпретативния контекст обогатява понятието за култура — в него се включват смислите, които не се осъзнават непосредствено от членовете на общността, но които косвено се актуализират в тяхната жизненост чрез изпълнението на сакралните актове (напр. смисли, свързани с поддържането на определена социална организация). Очертаването на нов херменевтичен кръг би могло да покаже, че този „първи пояс“ от скрити смисли е само прикритие на по-дълбоки смисли, чисто разкриване задава новия интерпретативен контекст. Примерно характерната социална организация е икономически, технологически или екологически (осигуряваща най-ефективна експлоатация на природните ресурси) целестобразна. Новите херменевтични кръгове могат да върнат смисловото обогатяване на интерпретативния контекст отново към определени аспекти на социалната организация. Постепенно интерпретативният контекст може да се разширява и обогатява и в посока на смислови структури, които не са пряко свързани с жизнеността на племето, а имат характера на обобщения за регион, етно-езикова група, човешки популации с култура, определена от специфични екологични условия и т.н. С това полето от възможни интерпретативни перспективи става практически неограничено. Този хипотетичен сценарий за интерпретация на сак-

рален акт би могъл да даде илюстрация и за същностното различие между интерпретативната и структуралистко-експланативната стратегия. Целта на втората стратегия е кодификацията на всички символни системи — от определените от хранителните табута диети до пространствената конфигурация на селищата — в жизнеността на племето. Подредбата на кодовете чрез установяване на логическите взаимоотношения (трансформации) между тях означава реконструкцията на семиосферата на жизнеността като затворен универсум, при което обяснението на съответния сакрален акт представлява локализирането на неговия смисъл в структурата на този универсум.

⁵ Тук изложеното разбиране за културологичен детерминизъм се отличава до известна степен от стандартното разбиране, свързано най-вече с името на Лесли Уайт. Според това стандартно разбиране културологичният детерминизъм се отнася преди всичко до начина на обяснение. Това е методологическо изискване за обяснение на културните явления чрез собствено културни процеси и структури. Критерият за културен процес или структура, както и за културно явление се задава от работното определение за култура. Ако това е определението на Уайт — „извънтелесният континуум на символно натоварени явления, който не е идентичен с класа реакции на човешките организми“ — то културологичният детерминизъм е обяснението на частните явления от символно организираното човешко поведение чрез принципите и понятията, отнасящи се до качествата на този извънтелесен континуум. При тази трактовка, за разлика от предложената тук, не се налага разграничаване между собствено културни явления и такива, които не могат категорично да бъдат определени като културни. Симетрията в начина на обяснение (равноправието между културологично и некултурологично обяснение) е валидна за всяко надбиологично явление в човешкото съществуване. Обобщението на културологичния детерминизъм като начин на осмисляне на културните явления в термините на определен тип теория тук се налага от обстоятелството, че тази методологическа установка може да се реализира не само в експланативни теории (като начин на обяснение), а и в интерпретативни такива.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ *Clammer, J. Modern Anthropological Theory. New Delhi, 1983.*
- ² *Hvelan, P. Husserl's Later Philosophy of Natural Science. — Philosophy of Science, 54, 1987, 368-390.*
- ³ *Hirschfeld, A., S. Atran, A. Yengoyan. Theories of Knowledge and Culture. — Social Science Information, 21, 1982, No 2, 161-198.*
- ⁴ *Geertz, C. The Interpretation of Cultures. New York, 1973.*
- ⁵ *Kaplan, D., R. Manners. Culture Theory, New Jersey, 1972.*
- ⁶ *Keesing, R. Theories of Culture. — Annual Review of Anthropology, 1974, № 3, 73-97.*
- ⁷ *Leach, E. Culture and Communication (The logic by which symbols are connected). Cambridge, 1976.*
- ⁸ *Lévi-Strauss, C. Strukturele Anthropologie. Frankfurt/M., 1971.*
- ⁹ *Pettit, P. A priori Principles and Action-Explanation. — Analysis, 46, 1986, № 1, 39-44.*
- ¹⁰ *Rohner, R. Toward a Conception of Culture for Cross-Cultural Psychology. — Journal of Cross-Cultural Psychology, 15, 1984, № 2, 111-138.*
- ¹¹ *Singer, M. The Concept of Culture. — In: International Encyclopedia of Social Sciences. T. 1. New York, 1968.*
- ¹² *Spiro, M. Culture and Personality: the Natural History of a False Dichotomy. — Psychiatry, 14, 1951, 19-46.*