

Yulia Yordanova-Pancheva

(Bulgaria, Sofia, Sofia University „St. Kliment Ohridski“)

Interpretive Anthropology as a Possibility for Literary Anthropology through the Prism of Postmodern Epistemology

Abstract: The study has an epistemological character and explains the role of interpretive anthropology as a post-positivist and typically postmodern orientation within the field of cultural anthropology. It discusses the hermeneutic-phenomenological forms of interpretation of cultural phenomena characteristic of this orientation, which bring it closer to philological practices and make it possible for literary anthropology to be conceived as a “literarized” anthropology or a “culturally inflected” form of literary studies.

Keywords: interpretive anthropology, postmodernism, hermeneutics, humanities, literary studies, cultural anthropology

Юлия Йорданова-Панчева

(България, София, СУ „Св. Климент Охридски“)

Интерпретативната антропология като възможност за литературна антропология през призмата на постмодерната епистемология¹

От втората половина на ХХ в. в световен мащаб се обособява нова тенденция в научното мислене, изявена не само в сферата на т.нар. хуманитарни науки, но дори и в областта на естествените науки. Това е тенденцията към концептуален и методологически синтез между отделните научни дисциплини, който в най-крайните си опити даже стига до сваляне на тази – първа и последна – разграничителна линия между „науките за духа“ и „природните науки“, прокарана от просвещенските мислители като истински отци на модерността.

Проектът на модерността, който бе формулиран през XVIII в. от философите на Просвещението – казва Юрген Хабермас – се състои вече в това без всякакво смущение да стимулира развитието на обективизиращите науки, универсалистките основи на морала и правото и автономното изкуство в съответствие с тяхното своеобразие (Хабермас/Habermas 1991: 29).

Този интелектуален проект на асимилативно мислене, който разтваря ветрилото между наука, етика и изкуство, спомага развитието на инструментално-опосредствания подход в изучаването на природата като научен „обект“ *par excellence*, но отваря голяма рана в антропологическата саморефлексия на познаващия „субект“, болезнена за човека като квазиобект на наукофицираното мислене.

¹ Студията е написана през 1999 г., когато авторката е редовен докторант по фолклористика и културна антропология във Факултета по славянски филологии на СУ „Св. Климент Охридски“. Тук се публикува за първи път, в автентичен вид (без библиографски и други промени) с намерението по този начин да се създаде представа за академичния контекст в България от края на 90-те години на ХХ век, когато постмодернизмът е водеща епистемологична парадигма в хуманитарните и обществените науки, но интерпретативната антропология все още не е добила популярност сред литературоведските среди. Научният ѝ принос през 90-те години на ХХ век има основно методологически характер, докато през 20-те години на ХХI век има преди всичко историческо значение, свързано с динамиката на теоретичните предпочитания сред българските изследователи от различни поколения.

Тъй като в хуманитаристиката според известната формула на Хегел обектът и субектът на мисълта се отъждествяват, интерпретационната ситуация се свежда до „движение на размислите върху самите себе си“ [Бартошински/Bartoshinski 1993: 26]

което обрича модерната антропология на дефицит от позитивно знание.

Този дефицит веднага бива компенсирал от модерните хуманитаристи с „определящо“ отнасяне към не-модерните човешки популации извън европейския регион, третирани като своеобразни „не-хора“ или поне „не-като-хората“, които поради това подлежат на обективистко изучаване. Получава се така, че в един момент, който е самият апогей на модерността при „втория тласък на Просвещението от XIX в.“ [Латур/Latur 1994: 44], според Бруно Латур „ние знаем много повече за ачуарите, арапешите и аладианите, отколкото за нас самите“ [Латур/Latur 1994: 122]. Но и това скромно щастие на антропологическото познание не остава задълго. Твърде бързо глобусът е обиколен и превърнат в игрална топка, твърде скоро диваците са привършили и превърнати в оловни войници за игра на етнология, лишавайки света от действителните му антропологически „обекти“. Най-модерният измежду антрополозите се оплаква в съчинението си „Тъжни тропици“ за това, че вече липсват девствени диваци или, ако все пак ги има, те оказват съпротива на определящата сила на модерната наука, което накрая принуждава Клод Леви-Строс да припознае в „дивата мисъл“ не друго, а формалната логика на собствения си научен инструментариум. Или обратното, което само потвърждава близостта между домодерните и модерните хора – антропологът като „естественик“ на човешките популации е изправен пред ситуацията да разпознае в своя усъвършенстван ум бриколажната логика на неолитния интелект².

Така или иначе носът³ на изучаващия антрополог опира в огледалния образ на изучаваните хора, който мълчаливо поставя пред него загадката на собственото му самопознание. Идва времето, когато обектната антропологическа наука трябва да се екзистенциализира като познание на човека за самия себе си, а всички възможни „другости“ от природен и духовен порядък да се интернализират в Себе-то на изучаващия индивид, който поставя под въпрос собствената си познавателна способност и безусловността на постиганата от него истина. Постепенно сциентичният устрем на модерния мислител съзрява за чувствената непосредственост на предмодерната мъдрост, за да реабилитира нейното право на съществуване. „Според мен – споделя Цветан Тодоров – знанието трябва да се подчини на личния стремеж към мъдрост“ (Тодоров/Todorov 1999: 4) и оползотворяващата му мощ да се подчини на облагородяващата му сила. Като глобално обобщение на тези антропологически убеждения Бруно Латур изказва следната мисъл:

Като поправяме конституцията [на модерната научност, бел. – Ю.Й.], ние продължаваме да вярваме в науките, но вместо да ги уличаваме в обективност, истинност, студенина и извънтериториалност – все качества, които са им били приписвани от произволната епистемологична трактовка – ги вземаме откъм тяхната смелост, експериментирание, несигурност, топлота, богато размесване на хибриди, тяхната способност да преобразуват социалните връзки (Латур/Latur 1994: 150).

² За това вж. метаантропологическото изследване на Клифърд Гиърц върху работата на Клод Леви-Строс (Гиърц/Giarts 2000б).

³ Носът като антропоморфна и навигационна метафора на европейската модерност е визиран от Жак Дерида в качеството му на образ, който е „отправна точка за откривателство, избобеляване и колонизация, било като издадения край на запад или юг на един континент, било като самия център на този език във формата на нос, средишна Европа, свита, прибрана в паметта си, дори сплескана като гръцко-германска ос в центъра на центъра на носа“, при което идеята за културен авангард на Европа „капитализира образа на носа, на фалическата точка, устремена като клон, перо, образ на носа“ (Дерида/Derida 1992: 7).

Все по-интензивният контакт между модерните европейци и екзотичните представители на човечеството през XX в., който предизвиква „любопитната смесица от заети фрагменти модерност и изчерпани реликти традиция“ (Гиърц/Giarts 2000в: 182) в поселищата на озападнените „дивни“, обръща изследователския монокул на хуманитаристите обратно към саморефлексията на считаното за човешко *sui generis*, което се спотайва някъде в метрополията на модерната научност. Постепенно антропологичният обект се имплантира в хуманитарния субект; моралният залог за научна безпристрастност се проиграва в познавателната заинтересованост на човека от самия себе си, а маргинализиращият статут на естетичното като самостоятелна сфера на човешката дейност се еманципира до епистемологично изискване в самоналожената антропологическа експертиза. Обърнатата към себе си наука за човека от средата на XX в. не може повече да изучава културите, „като оставя настрана своята собствена, на която е приписана привилегията да има универсално естество“ (Латур/Latur 1994: 102). „Митът за терения изследовател хамелеон, пребиваващ в съвършена хармония с екзотичното си обкръжение, проявяващ чудеса от емпатия, такт, търпение и космополитизъм“ (Гиърц/Giarts 2000в: 177) по думите на Клифърд Гиърц не може повече да поддържа стерилната представа за епистемологичния универсализъм на модерната наука. В момента, в който новата антропология превръща изследователя в „обект“ на самия себе си, гласът на безличния учен на хомоидни „предмети“ от природата отново придобива субективен оттенък, а начинът му на мислене и поведението му на антрополог разкриват своята геоисторическа относителност като „сложен артефакт на западноевропейската култура“ (Шнайдер/Shnaydar 2000: 22). Така антропологията от втората половина на XX в. се обособява като *post*-научна програма спрямо трите постулата на модерността за дискурсивна отчлененост на когнитивно-инструменталното, морално-практическото и естетико-експресивното мислене, дефинирани от Макс Вебер и коментирани от плеядата критици на модерните знаниеви системи начело с Юрген Хабермас, Теодор Адорно и най-вече Жан-Франсоа Лиотар, който „е не само теоретик на постмодерното, но и – което е по-важното – постмодерен теоретик“ (Гинев/Ginev 1990б: 84).

Изминавайки този трънлив път между субект-обектното противопоставяне и природно-духовното разделение, „интерпретативизмът в антропологията възниква и се утвърждава в края на 60-те и през 70-те години“ [Стоянова-Бонева/Stoyanova-Boneva 1994: 42] като алтернативен на позитивизма в антропологията, който демонстрира новите „симптоматични за хуманитарно-научните текстове феномени като *полифонията от гласове*, с които интерпретаторът участва в диалога; *емоционалната съпричастност* към интерпретирания феномен; и *въплъщаване в текста на художествено въображение*, което фундамира начина на теоретизиране“ (Гинев/Ginev 1994а: 107). Саморефлексивната антропология и интровертната нагласа на постмодерните хуманитаристи, превърнали се в научен предмет на самите себе си, възражда дебата върху субект-обектния принцип на модерната епистемология, върху универсално-еволюционистката или културно-релятивистката доктрина и спорната идентичност-другост на самоосмислящото се човечество. Още Мартин Хайдегер като „основен идеен вдъхновител на постмодерното философстване“ (Гинев/Ginev 1990б: 86) е принуден да признае, че „антропологията днес отдавна не е само заглавието на една дисциплина, а набелязва основна тенденция в днешното отношение на човека към самия себе си и към мястото му в целостта на съществуващото“ (Хайдегер/Haydeger 1998: 229). Защото модерната човечност като частна подвселена на природата и като фрагментарен „обект“ на точните науки вече е изчерпала своя евристичен заряд, без да разбули загадката на познаващия „субект“ и без да излезе от този *circulus vitiosus* на самоцелно кръжене всред разпадналия се на малки обекти природен свят и универсализирания до неузнаваемост субект на познанието, какъвто е човекът.

След това интелектуално приключение на самоизучаващото се човечество „задачата – както я определя американският философ на науката Стивън Тулмин – е по-скоро да реформиране и дори да поправим нашата наследена модерност, като я *хуманизираме*“ (Тулмин/Tulmin 1994: 209). Реабилитацията на хуманитарното мислене срещу монопола на инструменталния разум поражда тенденцията към сливане на естествените науки и науките за духа, към трансдисциплинарен обмен на точни модели и интуитивни методи, който през XX в. резултира в множеството „синтетични“ дисциплини, по повод на които медиевистът Арон Гуревич предпочита да говори не за „междудисциплинарност“, а за „полидисциплинарност“ (Гуревич/Gurevich 1988: 69). Тази тяга към интегриране на научните дискурси след „великото Разделение“ (Бруно Латур/Bruno Latour) на модерния епистемологичен проект е формален израз на фундаменталното преориентиране на науката от описателно-предписателния (дескриптивно-прескриптивния) подход на експерименталните дисциплини към разбиращо-тълкуващия (интерпретативно-херменевтичния) подход на хуманитарните дисциплини, разделени досега от „логичното противоречие между *природата* и *духа*, между знанието чрез знакова интерпретация и знанието чрез наблюдение на фактите“ (Рикьор/Rikour 1993: 304).

Изведената по-рано от Дилтай дихотомия между обяснение (Erklären) и разбиране (Verstehen) в методологията на познанието онагледява „създадената през XIX в. пропагандна разлика между разбиращите и обясняващите науки“ (Яус/Yaus 1998: 268), която бива екстраполирана и по отношение на човека като „емпирично-трансцендентален дублет“ (Фуко/Fuko 1992: 426) според находчивия израз на Мишел Фуко, отнасящ изучаемия *anthropos* съответно към материалната или духовната сфера на съществуване⁴. Като специализирана наука за душата емпиричната психология *de facto* се оказва лишена от реален обект, с какъвто разполагат всички останали природонаучни дисциплини (Шпенглер/Shpengler 1995: 416), и остава да броди като мним фантом в замъка на лабораторната научност. Във философско-антропологическите си текстове Михаил Бахтин анализира този епистемологически дуализъм като пояснява, че „духът (и своят, и чуждият) не може да бъде даден като предмет (непосредствен предмет на естествените науки), а само като израз на знаковост, на реализация в текстовете и за самия себе си, и за друг“ (Бахтин/Bahtin 1990: 125), уточнявайки, че само „там, където човекът се изучава извън текста и независимо от него, това вече не са хуманитарни науки (анатомия и физиология на човека и др.)“ (Бахтин/Bahtin 1990: 126). И ако в плана на модерната епистемология от XVII до XIX в. доминира механистичната идея⁵ за вещите и фактите като същински обекти на науката, на която се крепи „математическият проект за тематизиране на света“ (Гинев/Ginev 1990б: 25), то в ситуацията на т.нар. от Димитри Гинев „*пост*-епистемологично философстване“ (Гинев/Ginev 1998: 5) от втората половина на XX в. приоритетно място заема херменевтичната идея за знаците и текстовете като истински предмет на човешкото познание, изграждащи широкия „интерпретативен универсум“ на духовно биване в света. „Така на единия полюс – продължава българският философ на познанието – бе разположен подходът на интерпретативната антропология, а на другия – подходът на класическата механика“ (Гинев/Ginev 1994а: 81), като втората е свързана с просвещенските традиции на обективистичния натурализъм, а другата – с исторически предхождащите я хуманистични и още по-назад теологични традиции на херменевтичната „диалогика“ (Бубер/Buber 1992: 121).

⁴ От което се пораждат и двете разнопосочни направления в антропологията: физическа и културна (респективно социокултурна или дори само социална).

⁵ „От XVII почти до края на XIX в. науката е унифицирана под знака на механиката и механицизма“ (Поликаров/Polikarov 1989: 75).

Приоритетът на модерните природни и позитивистични науки в началото на ХХ в. бива подкопан от тенденциите на постмодерната интерпретативна хуманитаристика в края на ХХ в., сред която революционизиращата се антропология по думите на нейния лидер от 70-те години „не е експериментална наука, търсеца закона, а е интерпретативна наука, търсеца значението“ (Гиърц/Giarts 1990: 528). Интерпретативните антропологически изследвания от този период опъват работното си платнище над богатата база с данни от натуралистичното човекознание на предходния период, за да извлекат от новия raster на познанието други предположения за физиката и метафизиката на човешкото битие, различни хипотези за онтологията и феноменологията на този оставащ все така загадъчен *anthropos*. „Идеята за интердисциплинарност – заключава Жан-Франсоа Лиотар – принадлежи на епохата на делегитимацията“ (Лиотар/Liotar 1996: 106) на безусловното „истинно“ знание чрез преобразуването му във „вероятностно“, което вече позволява да се преодолеят и последните „просветителски илюзии: илюзията, че науката е безилюзорна, и илюзията, че науката се развива кумулативно“ (Гинев/Ginev 1990a: 75, бел. под линия). Казано накратко, „чиста проба мит е самата идея за наука, очистена от митове“ (Латур/Latur 1994: 99) – перифразира Бруно Латур крилатата фраза на френския си колега Мишел Сер (Serres 1974: 259). По повод на историческата наука като част от широкия хуманитарен корпус Освалд Шпенглер също подхвърля ироничната забележка, че твърде много „модерните историци се гордеят със своята обективност и така издават колко малко съзнават собствените си предразсъдъци“ (Шпенглер/Shpengler 1995: 143). Така, повишеният критицизъм на новите хуманитаристи, който обаче не прераства в епистемологически скептицизъм, дава възможност постмодерното градиво на науката да се реализира не само като евристичен, но вече и като етичен и естетичен момент от човешкото обживяване и обмисляне на света.

В книгата си „Cosmopolis. Скритата програма на модерността“ американският теоретик на културата Стивън Тулмин описва „прехода от първата към втората фаза на модерната епоха – от хуманизма на XVI в. към рационализма на XVII в.“ (Тулмин/Tulmin 1994: 96), за да изведе историческата необходимост днес от ревизиращо ре-хуманизиране на модерния проект, което да се превърне в представителна епистема на съвременната епоха, оценявана като „преход от втората към третата фаза на модерността – или, ако предпочитате, от модерността към пост-модерността“ (Тулмин/Tulmin 1994: 233). Френският корифей на постмодерната научност Жан-Франсоа Лиотар също изтъква дълговечната конкуренция между тези два типа знание: „едното – позитивистко – намира лесно своето приложение в техниките [...]. Другото – критическо или рефлексивно, или херменевтическо, задава пряко или косвено въпроси относно стойностите или целите“ [Лиотар/Liotar 1996: 56], проявявайки се в условията на „екзистенциалния диалог“ (Гинев/Ginev 1994b) и „житейската херменевтика“ (Бахтин/Bahtin 1975: 151). Тези два аспекта на интелектуално присъствие в света днес са изправени пред изпитанието да се обединят в нов интелектуален проект, възвръщайки осакатеното си от модерната специализация епистемологично и морално оправдание. Както обяснява Макс Вебер, само по себе си, „знанието по-скоро е в състояние да накара да отмре чак до нейните корени вярата, че има нещо като *смисъл* на света“ (Вебер/Weber 1993: 120), а от друга страна безпочвената вяра в този „смисъл“, основана на Тертулиановия принцип, формулиран още през II в.: „Credo quis absurdum est“ („Вярвам, защото е абсурдно“, лат.) (Бояджиев/Boyadzhiev 1994: 17), по-скоро може да отведе разума в килията на религиозното мислене, отколкото да въвлече интелекта в активна работа на открито. Позитивните данни за изучавания предмет и критическото пристрастие към безнадеждно непознаваемите страни от неговата природа трябва да се обединят в един общ познавателен проект, който вече да не е само „научен“, но и „светогледен“ опит.

Едва с осъзнаването на необходимостта от реинтегриране на дискурсите, разделени от модерната епоха, в един *културен* дискурс, включващ наравно с науката и етиката (ценностите), и естетиката – казва българският културолог Евгени Дайнов – става възможно издигането на съзнанието до равнището на световиждане. Появява се постмодернизъмът“ (Дайнов/Daunov 1991: 22).

Този преход на антропологическото познание от „обекта“ към „субекта“ на изследване заедно с процесите поетизиране и естетизиране на познавателното събитие извежда на преден план тенденцията към хуманизиране на материалистичния модерен проект на познанието и хуманитаризиране на естественическата хегемония на науките, довело в последна сметка до интер- и трансдисциплинарно пресичане на специализираните знамиеви дискурси. В постмодерната ситуация на т.нар. *интерпретативен обрат* в научното мислене именно антропологията по мнението на Бруно Латур „може да свърже в едно цяло странната траектория на квази-обектите“ (Латур/Latur 1994: 97) и да вземе главното „участие в работата по свързване“ (Латур/Latur 1994: 119) на разплетената и разкъсана научна мрежа. Такова е мнението и на Юрген Хабермас, който буквално заявява това, че

Ако би имало последовател на сбогувалата се философия, то изследването на културноантропологическото поле ще е най-перспективният кандидат (Хабермас/Habermas 1989: 99).

Появата на все нови и нови конфигурации от интер- и трансдисциплинарни образувания през втората половина на XX в. се оказва различно от това на микродисциплинарното роене и сегментиране от XVIII до началото на XX в., свързано с модерната специализация на познанието. В предишния случай науките парцелират природния свят в стремежа си да го класифицират и измерят, в настоящия случай „дисциплините“ спускат всевъзможни мостове над островните разкрития на познанието, за да докоснат незаетите и постоянно изплъзващи се от рационално обследване подвижни континенти на духовната действителност.

Когато *епистемологичният проект* на модерната (ноевропейската) философия изчерпва своите възможности – казва българският конструктор на интерпретативния универсум – универсализирането на херменевтиката става стратегия на пост-епистемологичното философстване (Гинев/Ginev 1998: 5).

Човекът е престанал да бъде „факт“, природата е престанала да бъде безмълвна материя, а ученият – безличен медиум на вездесъщия световен разум. Човекът като „свой“ и „чужд“, като Себе си и Друг, който трябва да бъде опознат, проговаря с умножените гласове на „обекта“ и „субекта“, разкривайки „субектно-обектната синкретичност на хуманитарното знание“ (Коноплев, Абрамов/Копорев, Abramov 1984: 97), което подплатява всяко друго знание. Сам по себе си, „човекът е двама“ – заявява социалният антрополог Емил Дюркем (Durkheim 1965: 299⁶); природата като *хуманизиран* предмет на изследване навлиза във виждането на света като безкрайност от *неизчерпаеми в своята преводимост* текстове“ (Гинев/Ginev 1994а: 39); а ученият като читател на „обективни“ послания, извиращи от този „антропологизиран“ и „текстуализиран“ свят, се превръща в универсален херменевт и образец на *homo legens* („четящ човек“, лат.), който изговаря винаги уникалния смисъл на човешкото биване в света. При това положение възниква въпросът: „Не подлежи ли вселената на прочит?“ (Баткин/Batkin 1986: 107) и „Не е ли този прочит препрочитане загадката на битието?“.

⁶ Цитиран по Йон Андерсън (Андерсън/Andersan 1990: 74).

За разлика от законодателстващите математически науки като знаниев авангард на модерността, които притежават транстемпоралната и универсална стойност на прословутите „големи разкази“ (Жан-Франсоа Лиотар/Zhan-Fransoa Liotar) (Лиотар/Liotar 1996: 8), херменевтично устроените интерпретативни науки извеждат смисъла на изучаваното *ad hoc*: според историко-културната вписаност на приватните „малки разкази“ във винаги уникалния контекст на изследователя. Интерпретативноантропологичните опити на Клифърд Гиърц напр. над културните светове на Ява, Бали и Мароко, изтълкувани съответно като географски локуси на човешката склонност към философски „квиеизъм“ (Ява), театрализиран „драматизъм“ (Бали) и социален „контекстуализъм“ (Мароко) (Гиърц/Giarts 2000б: 192), представят регулярната херменевтична ситуация по „омигновяване“ (*instantiation*) (Андерсън/Andersan 1990: 75) на интерпретацията като своеобразен израз на неповторим екзистенциален опит на взаимодействие между значещия „предмет“ (напр. жителите на Ява, Бали и Мароко през 60-70-те години на ХХ в.) и разбиращия изследовател (в конкретния случай културният антрополог Клифърд Гиърц като американски учен и „неканен гост“ в света на автохтонната култура на „местните хора“⁷). Ситуацията по разчитане на човешката вселена като сложен природен и културен йероглиф предполага непозитивистична и вероятностна парадигма на интерпретативното познание, което се базира на смисловата „небуквалност“ на света и връзващото се в него „смыслеотклонение“ (Гинев/Ginev 1994а: 80)⁸ на човека като херменевт.

Доколкото понятието *познание* има изобщо някакъв смисъл – казва Фридрих Ницше като пръв пророк на постмодерната епистемология – може да се каже, че светът е познаваем, но е различно тълкуваем – той няма някакъв смисъл зад себе си, а безброй смисли (Nietzsche 1940: 422⁹)

защото според философа няма прости факти, лишени от значение, и няма чисти субекти, натоварени с универсалност. Като самотен предшественик на постмодерното релативизирано и хуманизирано мислене в руската интелектуална традиция Михаил Бахтин също отбелязва, че „между думата и предмета, между словото и говорещата личност лежи еластичната, често трудно проницаема среда на другите, чужди думи за същия предмет, на същата тема“ (Бахтин/Bahtin 1975: 89), при което насочената към този предмет дума „влиза в диалогически развълнуваната и напрегната среда на чуждите думи, оценки и акценти, влита се в техните сложни взаимоотношения, слива се с едни, отблъсква се от други, пресича се с трети“ (Бахтин/Bahtin 1975: 90), придърпвайки незначалието на смисловата нишка, а нескончаемата връв на смислови пресуквания. Това толкова „елас-

⁷ „Ние бяхме по професия неканени гости“ – така, сменяйки „научната“ гледна точка с тази на изследваните „обекти“ домакини, Клифърд Гиърц дефинира що за хора са антрополозите (Гиърц/Giarts 2000а: 133). А с израза „От гледната точка на местния човек“ той открито дефинира антропологическия дискурс като рядък опит за огласяване на „предмета“ и заглушаване гласа на изследователя (Гиърц/Giarts 2000в). С тази алтруистична „реторика“ на метода Клифърд Гиърц разкрива активната диалогичност на интерпретативноантропологическото изследване, при което формалната субектност на учения е заменена от съдържателната субектност на изучаваните хора, а формалната обектност на изследваните „диваци“ е сменена от обективизиращото самоабстрахиране на изучаващия човек. От „златното“ сечение между тези две преобръщания в изследователската ситуация се получава уникалният смислов продукт на постмодерната антропологическа интерпретация.

⁸ Изразът на Димитри Гинев е в съответствие с херменевтичния термин на Лео Попер „криворазбиране“ („*missverständnis*“, нем.; „*misreading*“, англ.) (Бонихай/Bonihay 1986: 73), който Кажимеж Бартошински предпочита да предаде като „смыслева дисеминация“ в съответствие с прословутия термин на Жак Дерида *dissémination* („разпиляване на смисъл“, фр.) (Дерида/Derida 1993: 148), което не се свежда до „полисемия“ (Бартошински/Bartoshinski 1993: 29).

⁹ Цитиран по Жан-Франсоа Лиотар (Лиотар 1996: 10).

тично разбиране за култура“ (Жак Барзън/Zhak Barzan) ляга в основата на интерпретативната антропология като постмодерна наука, която развива херменевтико-феноменологичните форми на интерпретация. Постмодерното антропологическо изследване като съвременна проява на „науката за основните понятия, с които разглеждаме самите себе си като човешки същества“ (Шнайдър/Shnaydar 2000: 7) и като своеобразен лидер на „науките за човека – където човек е не само обект, но и субект“ (Левинас/Levinas 1997: 72) постулира текстологичния принцип на интерпретативната хуманитаристика, а именно – че „културата на един народ е ансамбъл от текстове, самите те ансамбли, които антропологът се мъчи да прочете“ (Гиърц/Giarts 2000a: 176), но които никога не прочита докрай, защото интерпретаторът сам е носител на подобен „ансамбъл“ от текстове, който се връзва в първия, продължавайки калейдоскопичната игра на смислотворенето. Дейвид Шнайдър като един от видните представители на интерпретативното движение в антропологията сочи повсеместната реабилитация на „изследвания във феноменологична, интуитивистка или херменевтична перспектива (напр. Гиърц/Giarts 1973; Рикьор/Rikyor 1967; Шутц/Shutts 1932/67)“ (Шнайдър/Shnaydar 2000: 39), представящи възможността на постмодерната наука да екстериоризира личния опит на изследователя и да субективира конкретното присъствие на обекта. Хуманизираното по този начин академично занимание, което пред сциентистките трудности на модерните учени предпочита интерпретативните домогвания на постмодерните изследователи, представя т.нар. интерпретативна или още символна антропология като една, както би казал Ницше „весела“ наука (Ницше/Nitsche 1994), от която не може да се изпита екзистенциална скука. От този момент нататък само интелигентността на антрополога като „читател“ на света и дарбата му като „писател“ на наука – изобщо творческата му любознателност – биват главните легитимационни критерии за неговата работа в областта на човешкото (антропологическото) познание.

Позовавайки се на културалната текстология на Пол Рикьор, Клифърд Гиърц признава историческата неоригиналност на този по същество „филологизиран“ модел на философиране в края на XX в., към който самият той се придържа:

Подобна екстраполация на идеята за текст отвъд писмения материал и дори отвъд вербалния, въпреки че е метафорична, разбира се, не е чак толкова нова. Средновековната традиция за *interpretatio naturae*, която, достигайки своя връх у Спиноза, се опитва да чете природата като Писание, опитът на Ницше да разгледа ценностните системи като коментар на волята за власт (или този на Маркс да ги разгледа като коментар на отношенията на собственост), както и Фройдовото заместване на енигматичния текст на манифестирания сън с простия текст на латентния – всички те предлагат прецеденти, макар и не еднакво препоръчителни (Гиърц/Giarts 2000a: 172)

на текстологичната интерпретация. Културалното боравене с понятието за текст е свързано с цялостната „хуманитаризация“ на постмодерната епистемология, която екстраполира филологическото понятие за текста като словесна вселена към философското понятие за езика като „дом на битието“ (Мартин Хайдегер/Martin Heidegger) и „интерпретативен универсум“ (Димитри Гинев/Dimitri Ginev), който е единственото достъпно убежище на човешко биване в света. Човекът гради къща от символи, която единствено може да приюти бездомната му душа. Културата като текст е този храм в поднебието на природата, който дава уют и сигурност на самотното му съществуване в света.

Строго погледнато, неохуманитарното понятие за текст е плод на езиковедска познавателна редуция и е лингвистично в основата си, но сетне то прераства в културален и философски конструкт по силата на своята *differentia specifica* да означава всяка завършена смислова единица, която – независимо дали като феномен на речта или като

феномен на културата – се третира от интерпретативните антрополози като „смысловия аспект на конкретната или обективната реалност“ (Шнайдър/Shnaydar 2000: 41). Всичко, което има смисъл – твърдят „постепистемологичните“ философи¹⁰ – е култура, а щом всичко, което има смисъл, по презумпция е текст. Оттук става силогистично изводима текстовата същност на културата изобщо. Застанала като един огромен „отворен текст“ (Юрий Лотман/Yuriy Lotman) под разгърнатите небеса на безмълвната природа, културата добива „световост“, а текстът по този начин придобива онтологичен статус. От своя страна, природата като крайна обвивка на този „интерпретативен универсум“ се „окулторява“ и снабдява със смисъл. Така „културата и художественото творчество – според Еманюел Левинас – съставляват част от самия онтологичен ред“ (Левинас/Levinas 1997: 25), а човекът встъпва в предписаната му роля на homo legens, който започва да чете по звездите, по лишеите и по лицата на хората, за да просъществува в своя „екзистенциален диалог“ с Другото отвъд и вътре в самия себе си.

Пантекстуалистката нагласа на постмодерната епистемология осигурява интердисциплинарния диалог между т.нар. науки за духа (включително науките за обществото) и т.нар. науки за природата, тоест между хуманитарни науки и по-специално науката за културата и науката за речта, между науката за литературата науката и науката за човека, и т.н. Интерпретативната антропология в тази посока се оказва релационна дисциплина, която обединява операциите по обяснение (Erklären), разбиране (Verstehen) и тълкуване (Auslegung) от епистемологичното членение на Дилтай между естествените науки, които „обясняват“, хуманитарните науки, които „разбират“, и науките за текста, които „тълкуват“ (интерпретират)¹¹. Ако *обяснението* според Пол Рикьор е акт на „валидизиране“ на обекта, а *разбирането* е акт по „откриване на смисъл“ (Рикьор/Rikyor 1993: 311) в него, то *тълкуването* представлява кръгова диалектика между тези две акции – разбирането и обяснението, откриването и валидизирането – която привежда-превежда смисъла на обекта в конкретиката на неговото значение или „отношение“ за нас като негови реципиенти. Ако става дума за текст – ние „обясняваме“, че той изобщо нещо казва: на български или на друг език, в мерена или в немерена реч, със съответните лингвистични и реторически средства и т.н.; после ние „разбираме“ за какво информира текстът: напр. за историята на едно царство, за военните и любовните интриги в него, за имената на героите и т.н.; но в последна сметка „тълкуваме“ („интерпретираме“) за какво всъщност говори този текст: за величието и падението на човека с или без корона на главата, за съдбата на талантливия и самотен вожд, за участието на бездарния властник, за обичаната, но нелюбеща жена и т.н. – все неща, които могат да се „отнасят“ (по израза на Рикьор) до нас и да ни засягат екзистенциално. Ако става дума за ритуал – ние „обясняваме“, че той се играе, изпълнява, изрича или всичко това заедно или по отделно и т.н.; „разбираме“, че той съобщава за дуелиране с петли (в Бали) или с бикове (в Испания), при което се залагат пари, престиж, живот и т.н.; а накрая „тълкуваме“ („интерпретираме“), че този боен ритуал с животни „дава възможност на балиеца да види едно измерение на собствената си субективност, така както препрочитан отново и отново, „Макбет“ дава тази възможност на нас“ [Гиърц/Giarts 2000a: 174], предавайки екзистенциални събития.

Тук обаче застава фундаменталният епистемологически въпрос, зададен от Пол Рикьор: „Доколко можем да използваме методологията на интерпретацията на текста като парадигма на интерпретацията в областта на хуманитарните науки?“ (Рикьор/Rikyor

¹⁰ Според вдъхновения бахтининец Леонид Баткин „културата не съдържа нищо друго освен смисли (и начини на тяхното предаване)“ (Баткин/Batkin 1986: 245]. Умберто Еко също постановява „смисъла като културна единица“ (Еко/Еко 1993: 920).

¹¹ Повече по този въпрос вж. Валентин Хализиев (Хализиев/Haliziev 1980: 49–92).

1993: 288), при положение, че текстът в точния смисъл на думата е лингвистичен предмет, който стои много по-близо до естествените обекти и математическите методи на природните науки, отколкото до духовните феномени и херменевтичния подход на хуманитарните науки. Действително текстът, взет сам по себе си, във от потока на екзистенциалния диалог, изглежда енигматичен, като че „забравил“ собствения си първичен, породил го смисъл „благодарение на обезсилването на неговото значение за нас“ (Рикъор/Rikoor 1993: 315), опосредстваните му възприематели, които сме само случайни минавачи край него, питащи „Чие е това дете?“. Той като нямото човешко дете не може да говори и да ни каже нищо конкретно, но ние трябва да съумеем да го разберем; да осмислим текста отново – херменевтически през хипотезата за първичното му значение или символически през хипотезата на собственото ни значение – и така да го върнем обратно на света. Пол Рикъор подхваща овещнения (обективирания) текст и прозира в него като в „палимпсест“ по израза на Луи Марен печата на един свят, а тъй като „само човекът има свят“ (Рикъор/Rikoor 1993: 294), той впуска текста като „квази-индивид“ (Рикъор/Rikoor 1993: 308) обратно в диалоговата ситуация на актуалния дискурс и социалното действие. Хуманизираният по този начин текст, който вече не е само лингвистичен предмет, мъртва материя от знаци, но живо огледало и картина, която може да говори, става образец за хуманитаризиране на следпозитивистичната наука и постметафизичната философия. „Да правиш етнография – обръща се към колегите си Клифърд Гиърц – е все едно да се опитваш да разчетеш (в смисъл *да конструираш прочита на*) ръкопис“ (Гиърц/Giarts 1990: 534). А „целта на антропологията – казва по-нататък авторът – е да се разширява вселената на човешкия разговор“ (Гиърц/Giarts 1990: 538). Защото ако нещо може да има смисъл на този свят, то трябва да започне да значи – *hic et nunc* („тук и сега“, лат.), *hic et ubique* („тук и навсякъде“, лат.), *nunc et saecula* („сега и завинаги“, лат.). „Опитът е прочит“ (Левинас/Levinas 1997: 19) – допълва Емануел Левинас, а животът – екзистенциална херменевтика.

Този своеобразен „антропологически ренесанс“ (Динев/Dinev 1995: 7) на постмодерната наука обяснява конкретната експанзия на новата културна¹² антропология в много области на познанието. „Това обяснява – според философа интерпретативист Димитри Гинев – толерантността към появата и налагането на разнообразни „отраслови културантропологии“ като антропология на вярата, политическа антропология, антропология на знанието, икономическа антропология, антропология на семейството, антропология на трудовата дейност, етнопсихиатрия, антропология на сексуалната активност и т.н.“ (Гинев/Ginev 1990a: 30–31). Към тази плуралистична класация трябва да се прибави може би най-интригуващият съюз между текстология и хуманитаристика, който дири златоносна жила в полето на човешкото самопознание – трансдисциплинарният диалог между културна антропология и литературна наука. Историческият опит на този следпозитивистичен знаниен трансфер от втората половина на ХХ в. между хуманитарни сектори като културантропологията и литературознанието вече има изградени „традиции“ в т.нар. ритуално-митологическа критика на литературата и определената като когнитивна литературна антропология, представени съответно от Нортърп Фрай в „Анатомия на критиката“ от 50-те години на ХХ в. и от Волфганг Изер в „Литературна антропология“ от 90-те години на ХХ в. Антропологизмът в литературната критика на Фрай се базира на постигнатото от неомитологичната школа в изучаването на древните култури от Джеймс Фрейзър и от аналитичната психология в изучаването на колективната менталност от Карл Г. Юнг, за да извлече оттам новата сплав на т.нар. от автора „първообразна крити-

¹² А по-правилният термин би трябвало да бъде „културална“.

ка“ [Фрай/Fray 1987: 183]. Литературната антропология на Изер преминава пътя от теорията на читателския отклик, разработвана в кръга на рецептивноестетическата школа в Констанц, и от генеративната антропология на Ерик Ганс с концепцията за „първична сцена“ („originary scene“, англ.) на културния опит, за да стигне накрая до една теория „не на интерпретацията дори, а на конфигурацията от интерпретации“ (Изер/Izer 1995: 129), както я нарича авторът. В този смисъл може да говорим за многопосочно, мултидисциплинарно утвърждаване на литературната антропология като изследване на литературата чрез културноантропологични методи.

Нортрърп Фрай заема архетипалната концепция на Юнг за колективното несъзнавано, за да изгради една собствена „антропология на въображението“ (Гастон Башлар/Gaston Bashlar) чрез проявените в художествената литература примордиални образи, третиранни съответно като универсални символи.

Ако първообразите са комуникативни символи и ако съществува техен център – казва Нортрърп Фрай – би трябвало да очакваме да открием в този център група универсални символи. С тази фраза не искам да намекна – уговаря ученият – че съществува книга, съдържаща кодовете на първообразите, която би трябвало да се знае наизуст от членовете на всички човешки общества. Имам предвид само това, че някои символи са образи на неща, близки на всички хора, и следователно имат комуникативна сила, която е потенциално неограничена (Фрай/Fray 1987: 169).

Идеята за иманентен екзистенциален коефициент на част от символите в художествената литература, попаднали на морското дъно в културната памет на човечеството, съответства на широката интерпретативна програма на постмодерната хуманитаристика, която обгрижва точно тези „неща, близки на всички хора“, които позволяват интеркултурният и трансисторическият разговор между тях да се получи¹³.

Литературната антропология на Волфганг Изер преодолява социологическата предпоставка в теорията на рецептивната естетика, специализирана в изучаването на социалната интеракция между читателска публика и художествена литература, за да изгради една когнитивна теория на литературната интерпретация, положена върху идеята за литературата като – както се изразява теоретикът – форма на човешка самоинтерпретация и антропологическа себеекзегеза по пътя на фиктивното и въобразеното [Izer 1993: xiii]. Доколкото обаче и самата рецептивна естетика се опира на „едно антропологично обосновано предварително разбиране – както казва Ханс Роберт Яус – което посяга към праековния резерв от митове и позволява посредством образи и конфигурации на имажинерното да се построи мост на разбирането“ [Яус/Yaus 1998: 237], дотолкова и когнитивната теория на литературната интерпретация при Изер остава свързана с теорията за читателския отклик като саморазпознаване на Аз-а в Другото. Във връзка с това Волфганг Изер разграничава рецептивноестетическото понятие за „репертоар на текста“ като „селективен материал, който свързва текста със системата на неговото социокултурно обкръжение“ от литературнохерменевтичeskото понятие за „хоризонт на текста“ като „концентрираните в текста социални норми и безсъзнателни литературни заимствания“ (Izer 1997: 120). Литературната антропология на Волфганг Изер се обособява именно като „когнитивна“ антропология на литературата, защото тя не поставя изследователския акцент върху историко-културните преображения на евентуални „антропологични константи“ (Арнолд Гелен/Arnold Gelen), а концентрира интереса си върху способността на човека да въобразява (тоест да мисли в образи) изобщо и да фикционализира (тоест да създава фиктивни спрямо действителността неща) по принцип.

¹³ По въпроса за културната памет в литературата вж. още Ренате Лахман (Lachmann 1990).

В този случай е необходимо да свържем евристиката на литературната антропология – казва Изер – едновременно с антропологически предпоставки и с опит да се прокара разлика между историческите манифестации и концептуализации на фиктивното и въобразеното. Откакто фиктивното и въобразеното не могат да бъдат обяснявани трансцендентално, те могат да бъдат установявани само контекстуално. За разлика от отделните приложения на фиктивното и въобразеното в реалния живот литературата е тяхното парадигматично съчетание в резултат на освободеността им от непосредствените прагматични нужди (Izer 1993: xiv).

Антропологията на литературата като контекстуализирана интерпретация на сплетените в художествения текст фиктивно и въобразено е Изеровата версия на трансдисциплинарно сливане на границите между културната антропология и литературната теория.

След дълготрайни и плодотворни занимания на Юлия Кръстева със структурална семиотика и на Цветан Тодоров с формална поетика двамата литературоведи също се насочват към антропологическия познавателен ресурс – чрез т.нар. семанализа при Юлия Кръстева като вид семиотика, преосмислена от позициите на психоаналитичната антропология, и чрез межкултурния диалог при Цветан Тодоров като опит за своеобразна „поетика“ на словото от гл.т. на междусубектната антропология. А някогашният структурален митолог Ролан Барт така изненадващо размества шапките на текста и културата, че в късните му изследвания вече няма излаз от получената очарователна арлекиниада на постепистемологичното мислене, където, ако не всичко е истинно, то поне всичко е вероятно. Сам Барт призовава духа на „антропологията, която ще позволи да се опише чрез последователни сравнения и интеграции общата логика на означаващите“ (Барт/Bart 1984: 117), които продължават като слънчеви зайчета да пробягват по лицата на предметите и да драскат погледите на хората. Още много преди това обаче да се случи културният антрополог и етосен релативист Франц Боас предвижда неохуманистичната роля на антропологията, която според него „все повече ще се превръща не в обособена наука, а в метод, който може да бъде прилаган от множество науки“ (Boas 1908: 10¹⁴), включително от литературознанието. Защото изначално присъщия на антропологията диалогично-интерпретативен подход, който винаги е бил подход на четене на Другостта (Alterität), превежда опита на специализираните науки на „човешки“ (хуманитаристичен) език, опита на различните култури на „собствен“ (за изследователя) език и опита на исторически отдалечените творби на актуален (за съвременника) „говорим“ език. С всичко това антропологията застава като дисциплина *lingua franca* на постмодерното хуманитарно мислене.

Самият хуманитарно-теоретичен текст – заключава Димитри Гинев – се отличава със същата „потенциална преводимост“ (или „потенциална интерпретативна диалогичност“), която е свойствена за херменевтично конституираните предмети на изследване (Гинев/Ginev 1994б: 7).

Теренната работа на интерпретативния антрополог е като работата на литературен критик¹⁵, защото тя също се занимава с операциите по разчитане, превеждане и тълкуване на чуждия културен текст според „речника“, „граматиката“ и „стиловете“ възможности на собствения културен „текст“. Интерпретативистът хуманитарист може да превежда например сценария на ритуалния бой с петли в Бали на драматургичния език на Шекспир или на романия език на Достоевски. И това вече се е случило в „литературните“ интерпретации на културата в трудовете на Клифърд Гиърц:

¹⁴ Цитиран по Лесли Уайт (Уайт/Уайт 1988: 267, бел. № 3).

¹⁵ „Тя е като литературен критик“ – казва Гиърц (Гиърц/Giarts 1990: 534).

Боят с петли е „наистина истински“ само за петлите – той не убива никого, не кастрира, не свежда никого до животинско състояние [...]. Той прави това, което за други народи с друг темперамент и други условности правят „Крал Лир“ и „Престъпление и наказание“; той подхваща такива теми като смърт, мъжественост, ярост, гордост, загуба, благодеяние, късмет – подрежда ги в една обхватна структура и ги представя по такъв начин, че да очертае един особен възглед за тяхната същностна природа. [...] Образ, фикция, модел, метафора – боят с петли е изразно средство (Гиърц/Giarts 2000a: 166).

Тази „литературна“ антропология на културата обаче е само огледален вариант на другия (сроден) изследователски модел – на културна антропология на самата литература. Като дама купа върху игра на карти образът на интерпретативната антропология се прегъва по средата на корпуса си, за да започне оттам, откъдето свършва, срещайки другото свое лице. Така, както разчитаме през ритуали посланията от литературни текстове (напр. в изследването на Клифърд Гиърц „Дълбока игра: бележки върху боя с петли на остров Бали“ (Гиърц/Giarts 2000a), така можем да разчитаме през литературни текстове послания от ритуали на традиционната култура или от образци на традиционния фолклор. Но както самата функция на ритуала по думите на Гиърц е „интерпретативна: това е балийският прочит на балийския опит, една история, която те самите разказват за себе си“ (Гиърц/Giarts 2000a: 171), така и функцията на избраните литературни текстове е вътрешно интерпретативна: те разказват за човешкия опит в словото и по-конкретно за живота, артикулиран през културната „реторика“ на българския език.

В есето си „Другост и модерност на средновековната литература“ Ханс Роберт Яус цитира провокативната теза на Пол Зюмптор, че „Референцията в текста – това е традицията. Именно по отношение на нея се дефинира сигнификативността“ [Яус/Jaus 1998: 126]. Другото на интерпретиращия текст е различният литературен текст, непознатият културен текст и т.н. в геометрична прогресия по петите на смисъла, който ни по(д)вежда назад във времето, когато традицията е била жизнена и млада, за да ни призове обратно към непосредственото настояще, когато традицията като че ли е бездиханна и мъртва, задвижвайки кръвообръщението на херменевтичния кръг, който „си остава неизбежно структурно условие на знанието, доколкото се отнася до човешките работи“ [Рикьор/Ricœur 1993: 320]. Другото на новата българска литература по признака „нова“ може да бъде „старата“ българска литература (от Българското средновековие), а по признака „българска“ може да бъде всяка чужда (по националност) литература. Но „субстанциално“ Другото на тази нова българска литература, която четем от Възраждането насам, е именно традиционната (домодерна) българска (субетнична) култура, която ѝ противопоставя своята архаичност и „ничийост“ на древните мотиви и странстващи сюжети. Тази традиционна българска култура, залегнала в генезиса на новата българска литература, пресреща фолклорно-устната специфика на народната словесност, удържаща традицията, с литературно-писмения характер на авторската реч, поддържаща модерния императив за новаторство. Според Волфганг Изер във висша степен „литературата е представителна за културната памет“ (Изер/Izer 2000: 11) или казано по друг начин, традиционната култура е в референциалния хоризонт на литературния текст, доколкото именно чрез нея той успява да артикулира нови смисли на същ език и да предаде други понятия чрез познати образи.

Академичен труизъм е, че под „традиция“ най-често „се разбира или процесът на предаване на културата, или просто „културно наследство“ (Бромлей/Bromley 1976: 65), чиято словесна репрезентация е фолклорът. Традиционната българска култура, разбира на най-често като „локално-исторически тип култура“ (Попов/Popov 1990: 8), принадлежащ на „затворените“ (Карл Попер/Karl Popper), „студените“ (Клод Леви-Строс/Klod

Levi-Stros), „иррационалните“ (Анри Бергсон/Anri Bergson), „дорефлексивните“ (Сергей Аверинцев/Sergey Averintsev) общества „без шевове“ (Бруно Латур/Bruno Latur), към които само абстрактнотипологически спада и „доиндустриалното българско село“ (Живков/Zhivkov 1994: 132) до края на XIX в., може да се сведе именно до фолклора в първичното значение на този термин като „народно“ (folk-) „знание и умение“ (-lore), както е дефинирано от Уилям Томс през 1846 г. (Томс/Toms 1985) и препредадено в български контекст за първи път от Иван Шишманов през 1889 г. (Шишманов/Shishmanov 1889). Голямото Друго на новата българска литература се явява традиционната българска култура – нейното собствено alter-ego, което се обажда с хилядите гласове на историческото ѝ подсъзнание. „Устността на литературното наследство без съмнение е проявление на средновековната другост, каквато днес никакво херменевтично усилие не може изцяло да възстанови“ (Яус/Яус 1998: 118) – казва Яус. Устността на българския фолклор, който ние днес буквално „четем“ като литература¹⁶; „видимостта“ на традиционните ритуали, които ние днес провиждаме и тълкуваме през фолклорните текстове¹⁷; посланието на архаичните митове, които ние сега с мъка разпознаваме в закърнелите обреди¹⁸ и т.н. подтиква четенето на Другото (Autre) да става през Същото (Même), като „заявим Другото на езика на Същото“ (Дерида/Derida 1998: 168). Тоест четенето на традиционната българска култура може да става през новата българска литература. Това в никакъв случай няма да означава единствено ретроспективна херменевтика на традиционни символи и фолклорни образи от изкуството и бита на народната българска култура, доколкото – както казва Арон Гуревич – „всяка историческа реконструкция не може да не бъде съвременна конструкция“ (Гуревич/Gurevich 1988: 61).

И дали ще четем „културата“ като ensemble от текстове през „литературата“ като summa от текстове, или обратното – това няма особено значение, защото по-важно е това, че междутекстовият диалог е само начин екзистенциалният разговор да продължава.

ЛИТЕРАТУРА:

Андерсън 1990: *Андерсън, Йон*. Мястото на личността в социалния живот. Антропологичната „личност“: някои методологични обрати. – Философска мисъл, кн. 6, с. 69–78 (Andersan 1990: *Andersan, Yon*. Myastoto na lichnostta v sotsialniya zhivot. Antropologichnata „lichnost“: nyakoi metodologichni obrati. – Filososfska misal, kn. 6, s. 69–78).

Барт 1984: *Барт, Ролан*. Критика и истина. – Служебен бюлетин на Съюза на българските писатели: Център за литературна информация, кн. 9, с. 108–130 (Bart 1984: *Bart, Rolan*. Kritika i istina. – Sluzheben Byuletin na Sayuza na balgarskite pisатели: Tsentar za literaturna informatsiya, kn. 9, s. 108–130).

Бартошински 1993: *Бартошински, Кажимеж*. От „научното“ знание за литературата до „света на литературността“. – Литературна мисъл, кн. 1, 22–34 (Bartoshinski 1993:

¹⁶ Това е методологическа линия, зададена от Петър Динеков в „Проблеми на българския фолклор“ (Динеков/Dinekov 1959). По въпроса за устността вж. повече Йорданка Холевич, която разграничава три основни типа: „устност – песенна, устност – разговорна, устност – ритмично организирана чрез словесните повторения в кратките жанрове“ (Холевич/Holevich 1983: 303).

¹⁷ По този въпрос вж. напр. Иван Добрев, който въз основа на лингвистични и символически белези на фолклорния текст реконструира обредно-митологични особености на коледните обичаи у българите (Добрев/Dobrev 1983).

¹⁸ По този въпрос вж. напр. Георг Краев, който предполага, че „Дубликатността в сватбата е отзвук от представите за хиерогамия в древните култури“ (Краев/Kraev 1981: 156), като божествената сватба от мита се възпроизвежда в сватбените обреди от семейния цикъл и някои инициационни обреди от календарния цикъл, съдържащи елементи на травестия.

- Bartoshinski, Kazhimezh.* От „nauchnoto“ знание за литературата до „sveta na literaturnostta“. – Literaturna misal, kn. 1, 22–34).
- Баткин 1986: *Баткин, Леонид.* Два способа изучать историю культуры. – Вопросы философии, кн. 12, с. 104–115 (Batkin 1986: *Batkin, Leonid.* Dva sposoba izuchat' istoriyu kul'tury. – Voprosy filosofii, kn. 12, s. 104–115).
- Бахтин 1975: *Бахтин, Михаил.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва: Художественная литература (Bakhtin 1975: *Bakhtin, Mikhail.* Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniya raznykh let. Moskva: Khudozhestvennaya literatura).
- Бахтин 1990: *Бахтин, Михаил.* Проблемът за текста в лингвистиката, филологията и другите хуманитарни науки (Опит за философски анализ). – В: Стефанов, Иван; Гинев, Димитри. (съст.) Идеи в културологията. Том 1, София: Св. Климент Охридски, с. 121–149 (Bahtin 1990: *Bahtin, Mihail.* Problemat za teksta v lingvistikata, filologiyata i drugite humanitarni nauki (Opit za filosofski analiz). – V: Stefanov, Ivan; Ginev, Dimitri. (sast.) Idei v kulturologiyata. Tom 1, Sofia: Sv. Kliment Ohridski, s. 121–149).
- Бонихай 1986: *Бонихай, Габор.* Карл Попер и съвременната херменевтика. – В: Панова, Искра. (отг. ред.) Граници и възможности на литературознанието. София: Българска академия на науките, с. 72–85 (Bonihay 1986: *Bonihay, Gabor.* Karl Poper i savremennata hermenevtika. – V: Panova, Iskra. (otg. red.) Granitsi i vazmozhnosti na literaturoznaniето. Sofia: Balgarska akademiya na naukite, s. 72–85).
- Бояджиев 1994: *Бояджиев, Цочо.* Философия на Европейското средновековие. София: Минерва (Boyadzhiev 1994: *Boyadzhiev, Tsocho.* Filosofiya na Evropeyskoto srednovekovie. Sofia: Minerva).
- Бромлей 1976: *Бромлей, Юлиан.* Етнос и етнография, София: Наука и изкуство. (Bromley 1976: *Bromley, Yulian.* Etnos i etnografiya, Sofia: Nauka i izkustvo.)
- Бубер 1992: *Бубер, Мартин.* Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затъмнение. Варна: Стено (Buber 1992: *Buber, Martin.* Az i Ti. Zadushevniyat razgovor. Bozhieto zatamnenie. Varna: Steno).
- Вебер 1993: *Вебер, Макс.* Ученият и политикът. София: МикроПринт (Veber 1993: *Veber, Maks.* Ucheniyat i politikat. Sofia: MikroPrint).
- Гинев 1998: *Гинев, Димитри.* Въвеждащо съображение. – В: Гинев, Димитри. (съст.) Идеи в културологията. Том 3, София, с. 5–7 (Ginev 1998: *Ginev, Dimitri.* Vavezhdashto saobrazhenie. – V: Ginev, Dimitri. (sast.) Idei v kulturologiyata. Tom 3, Sofia, s. 5–7).
- Гинев 1990а: *Гинев, Димитри.* Дискурсът за културата като културно-исторически факт. – В: Стефанов, Иван; Гинев, Димитри. (съст.) Идеи в културологията. Том 1, с. 5–80 (Ginev 1990a: *Ginev, Dimitri.* Diskursat za kulturata kato kulturno-istoricheski fakt. – V: Stefanov, Ivan; Ginev, Dimitri. (sast.) Idei v kulturologiyata. Tom 1, s. 5–80).
- Гинев 1994а: *Гинев, Димитри.* Интерпретативният универсум. София: Критика и хуманизъм (Ginev 1994a: *Ginev, Dimitri.* Interpretativniyat universum. Sofia: Kritika i humanizam).
- Гинев 1990б: *Гинев, Димитри.* Очертанията на постмодерното (Размисли по повод на една книга). – Философска мисъл, кн. 6, с. 79–87 (Ginev 1990b: *Ginev, Dimitri.* Ochertaniyata na postmodernoto (Razmisli po povod na edna kniga). – Filosofska misal, kn. 6, s. 79–87).
- Гинев 1994б: *Гинев, Димитри.* Херменевтичната хуманитаристика като „екзистенциален диалог“. – Философски алтернативи, бр. 5, с. 3–13 (Ginev 1994b: *Ginev, Dimitri.* Hermenevtichnata humanitaristika kato Nekzistentsialen dialog“. – Filosofski alternativi, br. 5, s. 3–13).

- Гиърц 2000а: *Гиърци, Клифърд*. Дълбока игра: бележки върху боя с петли на остров Бали. – В: Николов, Борис; Даскалов, Румен. (съст.) В паяжината на смисъла. Текстове по символна антропология, София: ЛИК, с. 133–176 (Giarts 2000a: *Giarts, Klifard*. Dalboka igra: belezhki varhu boya s petli na ostrov Bali. – V: Nikolov, Boris; Daskalov, Rumen. (sast.) V payazhinata na smisala. Tekstove po simvolna antropologiya, Sofia: LIK, s. 133–176).
- Гиърц 2000б: *Гиърци, Клифърд*. Интелигентният дивак: върху работата на Клод Леви-Строс. – Лектура, кн. 23, с. 3–10 (Giarts 2000b: *Giarts, Klifard*. Inteligentniyat divak: varhu rabotata na Klod Levi-Stros. – Leteratura, kn. 23, s. 3–10).
- Гиърц 1990: *Гиърци, Клифърд*. Интерпретация на културите – В: Стефанов, Иван; Гинев, Димитри. (съст.) Идеи в културологията. Том 1, София: Св. Климент Охридски, с. 526–557 (Giarts 1990: *Giarts, Klifard*. Interpretatsiya na kulturite – V: Stefanov, Ivan; Ginev, Dimitri. (sast.) Idei v kulturologiyata. Tom 1, Sofia: Sv. Kliment Ohridski, s. 526–557).
- Гиърц 2000в: *Гиърци, Клифърд*. „От гледната точка на местния човек“: за природата на антропологическото разбиране. – В: Николов, Борис; Даскалов, Румен. (съст.) В паяжината на смисъла. Текстове по символна антропология. София: ЛИК, с. 177–193 (Giarts 2000v: *Giarts, Klifard*. „Ot glednata tochka na mestniya chovek“: za prirodata na antropologicheskoto razbirane. – V: Nikolov, Boris; Daskalov, Rumen. (sast.) V payazhinata na smisala. Tekstove po simvolna antropologiya. Sofia: LIK, s. 177–193).
- Гуревич 1988: *Гуревич, Арон*. Историческая наука и историческая антропология. – Вопросы философии, кн. 1, с. 56–70 (Gurevich 1988: *Gurevich, Aron*. Istoricheskaya nauka i istoricheskaya antropologiya. – Voprosy filosofii, kn. 1, s. 56–70).
- Дайнов 1991: *Дайнов, Евгений*. Забавленията на другата половина. Рокът и съвременната културна ситуация. София: Св. Климент Охридски (Daynov 1991: *Daynov, Evgeniy*. Zabavleniyata na drugata polovina. Rokot i savremennata kulturna situatsiya. Sofia: Sv. Kliment Ohridski).
- Дерида 1992: *Дерида, Жак*. Другият нос. Памети, отговори и отговорности. – Литературен вестник, бр. 34, с. 7 (Derida 1992: *Derida, Zhak*. Drugiyat nos. Pameti, otgovori i otgovornosti. – Literaturen vestnik, br. 34, s. 7).
- Дерида 1998: *Дерида, Жак*. Насилие и метафизика (Есе за мисълта на Еманюел Левинас). – В: Дерида, Жак. Писмеността и различието. София: Наука и изкуство, с. 119–229 (Derida 1998: *Derida, Zhak*. Nasilie i metafizika (Ese za misalta na Emanyuel Levinas). – V: Derida, Zhak. Pismenostta i razlichieto. Sofia: Nauka i izkustvo, s. 119–229).
- Дерида 1993: *Дерида, Жак*. Подпис. Събитие. Контекст. – Литературна мисъл, кн. 5, с. 123–150 (Derida 1993: *Derida, Zhak*. Podpis. Sabitie. Kontekst. – Literaturna misal, kn. 5, s. 123–150).
- Динев 1995: *Динев, Валери*. Философска антропология. Част I. София: Св. Георги Победоносец (Dinev 1995: *Dinev, Valeri*. Filosofska antropologiya. Chast I. Sofia: Sv. Georgi Pobedonosets).
- Еко 1993: *Еко, Умберто*. Една теория за семиотиката. – В: Стефанов, Иван; Гинев, Димитри. (съст.) Идеи в културологията. Т. 2, София: Св. Климент Охридски, с. 918–928 (Eco 1993: *Eco, Umberto*. Edna teoriya za semiotikata. – V: Stefanov, Ivan; Ginev, Dimitri. (sast.) Idei v kulturologiyata. T. 2, Sofia: Sv. Kliment Ohridski, s. 918–928).
- Живков 1994: *Живков, Тодор Иванов*. Етничният синдром. София: Аля (Zhivkov 1994: *Zhivkov, Todor Ivanov*. Etnichniyat sindrom. Sofia: Alya).

- Изер 1999: Изер, Вольфганг. Вольфганг Изер в Москве. Материалы круглого стола и ответ Вольфганг Изера Стэнли Фишу. – Вестник Московского государственного университета, сер. 9: Филология, кн. 5, с. 124–150 (Izer 1999: Izer, Vol'fgang. Vol'fgang Izer v Moskve. Materialy kruglogo stola i otvet Vol'fgang Izera Stenli Fishu. – Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, ser. 9: Filologia, kn. 5, s. 124–150).
- Изер 1997: *Изер, Вольфганг*. Историко-функциональная текстовая модель литературы. – Вестник Московского университета, сер. 9: Филология, бр. 3, с. 118–142 (Izer 1997: *Izer, Vol'fgang*. Istoriko-funktsional'naya tekstovaya model' literatury. – Vestnik Moskovskogo universiteta, ser. 9: Filologia, br. 3, s. 118–142).
- Изер 2000: *Изер, Волфганг*. Рецептивната теория: поглед назад. – Култура, бр. 9, с. 10–11 (Izer 2000: *Izer, Wolfgang*. Retseptivnata teoriya: pogled nazad. – Kultura, br. 9, s. 10–11).
- Коноплев, Абрамов 1984: *Коноплев, Николай; Абрамов, Юрий*. О специфике и основных этапах становления гуманитарных наук. – В: Батороев, К. (отв. ред.) Проблемы методологии науки. Иркутск: Государственный университет, с. 91–98 (Konoplev, Abramov 1984: *Konoplev, Nikolay; Abramov, Yuriy*. O spetsifike i osnovnykh etapah stanovleniya gumanitarnykh nauk. – V: Batoroyev, K. (otv. red.) Problemy metodologii nauki. Irkutsk: Gosudarstvennyy universitet, s. 91–98).
- Латур 1994: *Латур, Бруно*. Никогда не сме били модерни. София: Критика и хуманизъм (Latur 1994: *Latur, Bruno*. Nikoga ne sme bili moderni. Sofia: Kritika i humanizam).
- Левинас 1997: *Левинас, Еманюел*. Хуманизъм към другия човек, София: Сонм (Levinas 1997: *Levinas, Emanuel*. Humanizam kam drugiya chovek, Sofia: Sonm).
- Лиотар 1996: *Лиотар, Жан-Франсоа*. Постмодерната ситуация. София: Наука и изкуство (Liotar 1996: *Liotar, Zhan-Fransoa*. Postmodernata situatsiya. Sofia: Nauka i izkustvo).
- Ницше 1994: *Ницше, Фридрих*. Веселата наука. София: Св. Климент Охридски (Nitsche 1994: *Nitsche, Fridrih*. Veselata nauka. Sofia: Sv. Kliment Ohridski).
- Поликаров 1989: *Поликаров, Азаря*. Интеграция на науките: открити въпроси. – Философска мисъл, кн. 1, с. 70–78 (Polikarov 1989: *Polikarov, Azarya*. Integratsiya na naukite: otkriti vaprosi. – Filosofska misal, kn. 1, s. 70–78).
- Попов 1990: *Попов, Веселин*. Българската традиционна народна култура. – Векове, кн. 4, с. 5–15 (Popov 1990: *Popov, Veselin*. Balgarskata traditsionna narodna kultura. – Vekove, kn. 4, s. 5–15).
- Рикьор 1993: *Рикьор, Пол*. Текстът като модел: херменевтичното разбиране. – В: Стефанов, Иван; Гинев, Димитри. (съст.) Идеи в културологията. Том 2, София: Св. Климент Охридски, с. 282–321 (Rikyor 1993: *Rikyor, Pol*. Tekstat kato model: hermenevtichното razbirane. – V: Stefanov, Ivan; Ginev, Dimitri. (sast.) Idei v kulturologiyata. Tom 2, Sofia: Sv. Kliment Ohridski, s. 282–321).
- Стоянова-Бонева 1994: *Стоянова-Бонева, Бонка*. Американски теории за изучаване на етническата психика (Въведение в психологическата антропология). София: Гал-Ико. (Stoyanova-Boneva 1994: *Stoyanova-Boneva, Bonka*. Amerikanski teorii za izuchavane na etnicheskata psihika (Vavedenie v psihologicheskata antropologiya). Sofia: Gal-Iko).
- Тодоров 1999: *Тодоров, Цветан*. До участниците в конференцията. – Култура, бр. 44, с. 4 (Todorov 1999: *Todorov, Tsvetan*. Do uchastnitsite v konferentsiyata. – Kultura, br. 44, s. 4).
- Томс 1985: *Томс, Уилям*. Фолклор. – Български фолклор, кн.1, с. 81–85 (Toms 1985: *Toms, Uilyam*. Folklor. – Balgarski folklor, kn.1, s. 81–85).

- Тулмин 1994: *Тулмин, Стивън*. Космополис. Скритата програма на модерността, София: Калъс (Tulmin 1994: *Tulmin, Stivan*. Kosmopolis. Skritata programa na modernostta, Sofia: Kalas).
- Уайт 1988: *Уайт, Лесли*. Науката за културата. Изследване на човека и цивилизацията. София: Наука и изкуство (Uayt 1988: *Uayt, Lesli*. Naukata za kulturata. Izsledvane na choveka i tsivilizatsiyata. Sofia: Nauka i izkustvo).
- Фрай 1987: *Фрай, Нортрап*. Анатомия на критиката. София: Наука и изкуство (Fray 1987: *Fray, Nortrap*. Anatomiya na kritikata. Sofia: Nauka i izkustvo).
- Фуко 1992: *Фуко, Мишел*. Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки. София: Наука и изкуство (Fuko 1992: *Fuko, Mishel*. Dumite i neshtata. Arheologiya na humanitarnite nauki. Sofia: Nauka i izkustvo).
- Хабермас 1991: *Хабермас, Юрген*. Модерността – един незавършен проект. – Критика и хуманизъм, кн. 3, с. 23–37 (Habermas 1991: *Habermas, Yurgen*. Modernostta – edin nezavarshen proekt. – Kritika i humanizam, kn. 3, s. 23–37).
- Хабермас 1989: *Хабермас, Юрген*. Философията като наместник и интерпретатор. – Философска мисъл, кн. 2, с. 93–103 (Habermas 1989: *Habermas, Yurgen*. Filosofiyata kao namestnik i interpretator. – Filosofska misal, kn. 2, s. 93–103).
- Хайдегер 1998: *Хайдегер, Мартин*. Идеята за философската антропология. – В: Гинев, Димитри. (съст.) Идеи в културологията. Том 3, София: Св. Климент Охридски, с. 224–233 (Haydeger 1998: *Haydeger, Martin*. Ideyata za filosofskata antropologiya. – V: Ginev, Dimitri. (sast.) Idei v kulturologiyata. Tom 3, Sofia: Sv. Kliment Ohridski, s. 224–233).
- Хализиев 1980: *Хализиев, Валентин*. Интерпретация и литературна критика. – В: Николаев, П.; Чернец, Л. (ред.) Проблеми теории литературной критики. Москва: Московского университета, с. 49–92 (Khaliziyev 1980: *Khaliziyev, Valentin*. Interpretatsiya i literaturnaya kritika. – V: Nikolayev, P.; Chernets, L. (red.) Problemy teorii literaturnoy kritiki. Moskva: Moskovskogo universiteta, s. 49–92).
- Шишманов 1889: *Шишманов, Иван*. Значението и задачите на нашата етнография. – В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Том 1, София: Министерство на народното просвещение, с. 1–64 (Shishmanov 1889: *Shishmanov, Ivan*. Znachenieto i zadachite na nashata etnografiya. – V: Sbornik za narodni umotvoreniya, nauka i knizhnina. Tom 1, Sofia: Ministerstvo na narodnoto prosveshtenie, s. 1–64).
- Шнайдър 2000: *Шнайдър, Дейвид*. „Както хората представят живота си, такива са и те самите...“ – В: Николов, Борис; Даскалов, Румен. В паяжината на смисъла. Текстовете по символна антропология. София: ЛИК, с. 17–74 (Shnaydar 2000: *Shnaydar, Deyvid*. „Kakto horata predstavyat zhivota si, takiva sa i te samite...“ – V: Nikolov, Boris; Daskalov, Rumen. V payazhinata na smisala. Tekstove po simvolna antropologiya. Sofia: LİK, s. 17–74).
- Шпенглер 1995: *Шпенглер, Освалд*. Залезът на Запада. Опит за морфология на световната история. Том 1, София: ЛИК (Shpengler 1995: *Shpengler, Osvald*. Zalezat na Zapada. Orit za morfologiya na svetovната istoriya. Tom 1, Sofia: LİK).
- Яус 1998: *Яус, Ханс Роберт*. Исторически опит и литературна херменевтика. София: Св. Климент Охридски (Yaus 1998: *Yaus, Hans Robert*. Istoricheski opit i literaturna hermenevtika. Sofia: Sv. Kliment Ohridski).
- Boas 1908: *Boas, Franz*. Anthropology. A lecture delivered at Columbia university in the series on science, philosophy and art. New York: The Colimbia university press.
- Durkheim 1965: *Durkheim, Emile*. The elementary forms of the religions life, New York: The free press.

- Izer 1993: *Izer, Wolfgang*. The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology, Baltimore & London: The Johns Hopkins university press.
- Lachmann 1990: *Lachmann, Renate*. Lachmann, Renate. GedLchtnis und literatur. Intertextualität in der russischen moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche 1940: *Nietzsche, Friedrich*. Werke: Auswahl in zwei Bänden. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Serres 1974: *Serres, Miche*. La Traduction. Texte imprimé. Paris: Editions de Minuit.