

V. LEONAVIČIUS

SOCIOLOGINIS REALIZMAS IR KULTŪROS RELIATYVUMO TYRIMAS

Kiekvieno mokslo ribų klausimas tiesiogiai susijęs su kintančiu subjekto ir tikrovės santykiu. Kitaip tariant, kiekvieno specialaus mokslo objektas arba tyrimo aspektas suponuoja konkrečius uždavinius ir jų sprendimo metodus. Kultūros mokslai formuojasi sociologijos prieglobsčiuje, todėl kultūrologija ne tik „skolinasi“ iš jos idėjas, metodus, bet praktinio efektyvumo naudai (empirinių tyrimų srityje) dažnai sutapatina savo objektus. Tai susiję ir su kultūros mokslų raidos būkle, ir su skirtingomis jų metodologinėmis doktrinomis, net su specifiniu kultūrologo pasiruošimu (psichologas, sociologas, etnologas). Šia prasme charakteringas M. G. Merdoko teiginys, kad sociologija ir kultūrinė antropologija (kultūrologija — V. L.) skiriasi tik tuo, kad pirmoji tyrinėja sudėtingas civilizacijas (heterogenines kultūras), visų pirma europietiškas kultūras, o antroji — rašto neturinčias (homogenines kultūras). Tai sąlygoja tiek skirtingus duomenų ieškojimo būdus, tiek duomenų gavimo priemones. Kaip tik tai ir esą viena iš svarbiausių jų nesutarimo priežasčių¹.

Kadangi čia siekiama išsiaiškinti kultūrinės antropologijos tik vienos koncepcijos — reliatyvistinės sampratos (R. Benedikt, A. Krioberio, A. Goldenveizerio, J. H. Herskovico ir kt.), įsigalėjusios 4—5 dešimtmetyje, — teorines prielaidas bei kultūrologinių tyrimų ribas, tai bus nagrinėjami tik kai kurie pozityvistinės sociologijos metodologinės nuostatos aspektai.

Nors pozityvistinės idėjos buvo keliamos dar prieš O. Kontą (pvz., melioristiniai socialinių mokslų tikslai, vertę mokslininkus domėtis realia tikrove), tačiau kaip tik jis suteikė sociologijai mokslo statusą, o atskirdamas ją nuo biologijos ir psichologijos, įtvirtino socialinio determinizmo idėją. Jo sociologijoje išryškėjo dvi amžiausios tendencijos: empirizmas XIX a. tapęs viena iš pagrindinių mokslinio sąlygų, ir integro besivystančio socialinio organizmo idėja, skatinama socialinės vengingos poreikio. Tiesa, socialinį determinizmą skelbė dar M. Ž. Kondorse, K. Sen Simonas ir tradicionalistai (Ž. M. Mestras ir M. Bonaldas), ir individo

¹ Žr. *Murdock M. G. Sociology and Antropology For a science of Social Man.*— New York, 1954.— P. 22.

socialinė determinizacija nebuvo viena iš svarbiausių sociologijos problemų. Jau G. V. F. Hėgelio objektyviosios dvasios idėja padėjo įveikti aboliučios individualios valios ir objektyvaus būtinumo priešpriešą. Pratešdamas tradicinės, dar D. Hiumo pradėtos, žmogiškosios prigimties racionalistinės sampratos kritiką, O. Kontas pirmasis pamėgino aiškinti socialinę raidą, atmetęs žmogaus dvasios substancionalumą. Jis, kaip ir K. Marksas, „sufilosofintą religinę“ socialinės raidos sampratą, pagal kurią dvasia yra galutinė tikrovė, siekė paversti disciplina, taikančia socialinio determinizmo principą. O tai reiškė, kad pačioje socialinėje tikrovėje galima rasti jos patobulinimo priemones². Tačiau skirtingos ggnoseologinės nuostatos suponavo ir skirtingus šio klausimo sprendimo būdus. Pozityvizmo fenomenalistinė priežastingumo samprata pokontinę sociologų kartą vertė abejoti savo mokytojo pateikta mąstymo stadijų raida. Sutapatinant reiškinių seką su priežastimi, kaip tai padarė O. Kontas, gana keblu kalbėti apie visuotinį vystymosi dėsnį. Galima sakyti, kad O. Kontas priežastinio ryšio sampratą pakeitė stebimų funkcinių ryšių formulavimu³.

Po spekuliatyvinių mėginimų surasti universalų vystymosi dėsnį pozityvistinės orientacijos socialiniai mokslai tarytum įžengė į empirinių tyrimų stadiją, naudojosi vienas kito metodais, bet nesiryžo formuluoti bendrų kriterijų, kuriais būtų įmanoma įvertinti socialinį kitimą. Todėl tiek XIX a. evoliucionistinė etnografija (L. Morganas, E. Teiloras, A. Bastianas ir kt.), tiek su ja polemizavusi funkcionalistinė ar difuzionistinė kultūrologija galėdavo pateikti tik retrospektyvų platesnį ar siauresnį socialinės raidos aprašymą. Tiesa, evoliucionistinė etnografija pretendavo pateikti universalų raidos modelį, tačiau jis buvo toks pat supaprastintas, kaip ir mąstymo stadijų raida.

Neigdamas socialiniuose moksluose mechanistinę priežastingumo sampratą, pozityvizmas kartu skelbė jo neapibrėžtumą, kurį turėjo atsverti empirinių duomenų gausumas. Kitaip tariant, atmetęs istorijos filosofijos pastangas deduktyviai iš filosofinių postulatų išvesti svarbiausius visuomenės raidos principus, O. Kontas ėmėsi uždavinio sukurti sociologiją, kuri induktyviai iš socialinių faktų konstruotų dėsnius. Tačiau, naudodamasis kultūrų istorijos duomenimis, kuriems taikė lyginamąjį istorinį metodą, visuomenės struktūros vidinius pakitimus O. Kontas aiškina objektyvia tikslingos veiklos sfera⁴.

Įteisindamas socialinės tikrovės prioritetą ir jos specifinę būtį, kurią vėliau E. Diurkheimas pavadino socialine tikrove kaip sui generis, O. Kontas palieka netiesioginį teleologizmą, kuris buvo būdingas jau švietėjams, t. y. kai padarinys laikomas savo paties atsiradimo priežastimi. Bendrą visuomenės raidą O. Kontas traktavo kaip procesą, vykstantį

² Зг. *Конт О.* Система позитивной политики // Родоначальники позитивизма.— Вып. 2.— Спб., 1910.— С. 136.

³ Зг. *Конт О.* Дух позитивной философии.— Спб., 1910.— С. 17.

⁴ Зг. *Конт О.* Система позитивной политики // Родоначальники позитивизма.— Вып. 2.— С. 111.

sudėtingėjimo linkme, o pozityvistinę istorijos stadiją laikė aukščiausiu šios raidos laimėjimu, prie kurio vedė visa žmonijos istorija. Kylantis prieštaravimas tarp istorizmo ir galutinės stadijos griovė istorijos progreso sampratą. O. Konto sociologijai, kuri rėmėsi empirizmu ir skelbė socialinių mokslų praktinį reikšmingumą, šis prieštaravimas turėjo būti dar aštresnis negu G. V. F. Hėgelio absoliučios dvasios dialektiško vystymosi paradoksas, nes akivaizdžiai rodė jos spekuliatyvumą. Tačiau pati pozityvistinio fenomenalistinė pažinimo teorija pokontinei sociologijai ir kultūrologijai suteikė galimybę visai atmesti O. Konto evoliucijos sampratą ir kalbėti tik apie socialinį kitimą. Kitaip tariant, užteko pripažinti, kad kiekvienas reiškinys turi savo fenomenalią priežastį, t. y. prieš kiekvieną reiškinį yra koks nors kitas reiškinys ar reiškinų kombinacija, po kurių visada turi eiti minimas reiškinys. Empiriškai, teisingos indukcijos būdu nustatoma, kad visi visuomenės, kaip ir gamtos, reiškiniai paklūsta visuotiniam priežastingumo dėsnui⁵. Todėl, pradėjus naudoti gausius įvairių etnografinių tyrimų duomenis, evoliucija buvo atmesta, nes šie konkretūs duomenys neatspindėjo vieningo socialinės raidos visuotinumą. Tačiau, atmetus evoliucijos dėsnį, susikomplikavo socialinių reiškinų kitimo vertinimas. Pirmasis į tai atkreipė dėmesį E. Diurkheimas, nors ir pripažino evoliuciją. Naudodamasis etnografinių tyrimų duomenimis, E. Diurkheimas parodė, kad institutų naudingumas (funkcionalumas) gali būti nusakomas tik aplinkos kontekste, o kadangi jie patys ir jų aplinka yra skirtingi, tai egzistuoja ir skirtingi vertinimai⁶. Jau ir E. Diurkheimo sociologijoje galima aptikti metodus, kuriais mėginama tirti kultūros reliatyvumą.

Kadangi trijų mąstymo stadijų dėsnis buvo atmestas, tai O. Konto sociologijos pastangas Dž. S. Milis įvertino taip: „O. Kontui nepavyko sociologinių tyrimų paversti pozityviniais <...>, nepavyko suteikti išbaigtą mokslinę formą; atskleisti tokių tiesų, kurios galėtų būti viską susiejanti grandine taip, kaip traukos dėsnis astronomijoje, kaip audinių paprasčiausių savybių dėsnis fiziologijoje ir kaip asociacijų dėsnis psichologijoje“⁷. Tačiau nors O. Konto universalus vystymosi modelis buvo atmestas, bet jo teiginys, „kad jokia dedukcija negalėtų pateikti bent apytikrio socialinės tikrovės vaizdo, jei empiriškai nustatomi istorijos faktai neduotų tokių apibendrinimų“⁸, tapo vienu iš svarbesnių pozityvistinės sociologijos ir kultūrologijos principų. Antra vertus, siūlydamas lyginamuoju metodu tirti istoriją, filosofas imasi charakterizuoti visuomenės vystymąsi ne tik universaliu dėsnų aspektu, bet ir vis didėjančio visuomenės patyrimo atžvilgiu. Tiesa, ir šia prasme lyginamasis metodas nėra pakankamai tinkamas, nes juo atsiribojama nuo savito kultūros palikimo tyrimo. Jis tiko sociologijai, kuriančiai bendrą visuomenės raidos seką, bet nebuvo pakankamas įvertinti konkrečią kultūrinę

⁵ Зг. Дюркгейм Э. Метод социологии.— Киев—Харьков, 1899.— С. 148—149.

⁶ Зг. ten pat.— P. 148—149.

⁷ Mill J. S. Auguste Comte and Positivism.— London, 1866.— P. 52.

⁸ Ten pat.— P. 84.

visumą. Todėl XX a. pradžioje empirinė kultūrologija, ypač kultūrinės antropologijos kūrėjas F. Boasas santūriai vertino šio metodo galimybes. Būdamas nuoseklesnis empiristas už O. Kontą, F. Boasas svarbiausiu socialinių mokslų tikslu laikė objektyvios konkrečios tikslingos veiklos analizę⁹, tuo tarpu O. Kontui rūpėjo atskleisti visuomenės istoriškumą. Taigi, nors šis metodas leidžia tik komentuoti istoriją, tačiau „būtinumą tirti istoriją jis pavertė sociologinių samprotavimų pagrindu“¹⁰. Šie tyrimai turėjo pateikti faktus apie socialinę tikrovę ir jeigu ne nustatyti priežasties-padarinio ryšius, tai bent aprašyti, kaip visa tai vyksta. Tai netgi leido numatyti pasikartojančius socialinius reiškinius, o ši sociologijos funkcija pozityvizmui buvo svarbiausia. Tačiau pozityvistinei sociologijai, kuri siekė tapti vieningu mokslu, o ne likti tik socialinių tyrimo metodų rinkiniu, buvo būtina išsiaiškinti visuomenės objektyvios struktūros sampratos metodologinę problemą. Mėgindamas paremti universalų žmonijos tobulėjimo modelį, O. Kontas sutapatino žmonijos ir visuomenės sąvokas, tuo lyg apibrėždamas istorinę žmogaus prigimtį, ir postuluoja neišvengiamą vystymosi seką, atitinkančią šią prigimtį. Tačiau pozityvistinė sociologija tuo ir baigia istorijos determinizmo klausimo sprendimą. Jau čia slypi uždaras ratas, kurio neišvengė vėlesni pozityvistai — E. Diurkheimas, A. R. Redklifas-Braunas, B. Malinovskis ir kt. Pagal O. Kontą socialinių reiškinių dėsniai, nustatomi empiriškai, turi būti suderinami su anksčiau nustatytais dėsniais, antra vertus, visuomenės vystymosi kryptingumas turi atitikti specifines aplinkos sąlygas. Toks reikalavimas esą įvertinąs ankstesnio patyrimo reikšmę dabarčiai. Tačiau aišku, kad suderinamumo ir sąlygotumo kriterijus čia gali būti ne deduktyviai nustatomi teiginiai, o pačių socialinių faktų suderinamumas su esamu socialiniu patyrimu, kuris savo ruožtu jau yra esamų socialinių institutų tinkamumo įrodymas. Tam tikra visuomenės būklė (statika) laikoma būtina, o nauji socialiniai reiškiniai gali būti laikomi tos būklės neišvengiamais padariniais. Tautologija išryškėjo E. Diurkheimo sociologijoje, nes jis, aprioriškai remdamasis visuomenės, kaip tvarkingos visuomenės, koncepcija, pamėgino statistiniais metodais paremti socialinių faktų normalumą¹¹.

Kadangi O. Kontui atskiras individas, jo sąmonė nėra savarankiški visuomenės atžvilgiu ir pastaroji nėra dvasinė substancija, o nuosekliai didėjančio patyrimo visuma, tai apribodamas sąmonės sampratą empirine metodologija, jis netiesiogiai siūlė pozityvizmui būdą, kaip išvengti istorizmo krizės, apėmusios istorijos filosofiją po G. V. F. Hegelio, kai istorija prarado savo vientisumą (nors pats O. Kontas juo neabejojo) ir subyrėjo į atskiras visuomenių istorijas. O. Kontas pasekėjams beliko atsakyti jo socialinės dinamikos bei trijų pakopų dėsnio ir apsiriboti tik socialinės struktūros, jos statinės pusiausvyros funkcionavimo sąlygų ir kitimo analize. Empirinei kultūrologijai tai buvo palanki sąlyga aiškintis

⁹ Zr. Boas F. Race, language and Culture.— New York, 1940— P. 268—269.

¹⁰ Mill J. S. Auguste Comte and Positivism, p. 86.

¹¹ Zr. Дюркгейм Э. Метод социологии.— С. 148—149, 152.

individo ir kultūros santykį, kadangi kultūros problema čia laikoma tikslingos veiklos sfera.

Socialinis realizmas (O. Kontas) arba sociologizmas (E. Diurkheimas), skirtingai nuo H. Spenserio individualizmo ir J. Bentamo utilitarizmo iškelia socialinės realybės specifiškumo ir autonomiškumo principą bei socialinės realybės pirmenybę ir pranašumą prieš individą, atmeta žmogaus prigimties redukavimą į biologiją ir psichologiją, kurio neišvengė nei individualizmas, nei utilitarizmas. Visuomenės, kaip nedalomos, susijusios visumos, idėja buvo konceptuali socialinio realizmo išraiška, kuri pozityvistinei sociologijai ir kultūrologijai tapo sine qua non, palanki tuo, kad leido išvengti metodologiškai nepateisinamo atskiro individo valios ir istorijos procesų determinizmo problemų sutapatinimo¹².

Pradėjus tirti konkrečių kultūrų apraiškas, empirinei kultūrologijai visuomeninės sąmonės primatas tapo savotišku petitio principii. Ir todėl kiekviena analizė (tiek etnologiniu, tiek etnografiniu aspektu), išeinanti už materialinės kultūros ribų į kultūrinių nuostatų sferą, rizikuoja būti apšaukta subjektyviuoju idealizmu, nes, norėdama įvertinti stereotipinių nuostatų, veiklos standartų kitimą, neišvengiamai ima nagrinėti atskiro individo veiklą. O šį aspektą tenka išsiaiškinti kalbant apie kultūrinės veiklos variacijas. Tokia kritika pagrįsta tiek, kiek aiškiai apibrėžia savo aspektą, tačiau dažnai susidaro pavojus sociologizuoti kultūrinių tyrinėjimų metodus, kurie turi visai kitus tikslus. Empirinė kultūrologija tik skaido įvairiarūšę kultūros visumą į sudedamąsias dalis ir mėgina nuskaidyti tikslingos veiklos galimybes apibrėžtoje erdvėje ir laike, bet ji iš principo negali spręsti bendrametodologinės struktūros problemos.

Objektyvistinė pozityvizmo sociologija, apibrėžusi socialinę realybę, kaip socialinės veiklos produktų visumą, pavertė ją svarbiausiu tyrinėjimo objektu, o atsiverianti plati kultūrinių tyrinėjimų erdvė tarytum teikė sociologijai praktinį svarumą, kuriam pozityvistinė sociologija skyrė nemažą reikšmę. Kaip tik šis aspektas išryškėjo E. Diurkheimo sociologijoje. Siekdamas kuo didesnio objektyvumo ir siūlydamas tirti tik išsikristalizavusias materializuotas kolektyvinių vaizdinių formas, jis netgi susiaurino empirizmo ribas. Tai tiesiogiai plaukė iš socialinio realizmo koncepcijos. Tačiau „kolektyviniai vaizdiniai, būdami išoriški atskirų individų atžvilgiu, tuo pačiu metu egzistuoja tik individualiose sąmonėse, o tai reiškia, kad juos galima empiriškai pažinti tiriant individualias sąmones, ne tik jų objektyvacijas kultūros paminkluose“¹³. Šį empirinį individualios sąmonės tyrimo aspektą galima laikyti ne tik E. Diurkheimo, bet ir apskritai empirinių kultūros tyrimo metodų papildymu, kurį realizavo kultūrinės antropologijos psichologinės krypties atstovai R. Benedikt, R. Lintonas, A. Kardineris ir kt.

¹² Žr. *Meškauskas E.* Visuomenės raida kaip mokslinio tyrimo objektas // *Problemos*. Nr. 2(22).— V., 1978.— P. 71.

¹³ *Осипова Е. В.* Социология Э. Дюркгейма.— М., 1977.— С. 91.

* * *

Kultūros problema plačiaja prasme — tai subjekto ir jo aplinkos vertybinio-normatyvinio santykio problema, o ji kyla, kai vertybės—normos praranda savo besąlygišką imperatyvinę galią individo elgesiui. Sistemingo kultūros mokslo, t. y. žmogaus veiklos produktų ir tikslų, analizės pradžia, paremtą empiristine paties veiklos subjekto samprata, galima sieti su pirmųjų XIX a. etnografų, L. Morgano, E. Teiloro, D. Freizerio ir kt. darbais. Kitaip tariant, kultūrologija formavosi kaip tikslingos veiklos turinio tyrimas ir buvo artima pozityvistinei empiristinei subjekto sampratai bei pozityvizmo sociologijos pagrindinėms idėjoms, visų pirma visuomenės kaip visumos, t. y. holistinei sampratai ir iš jos išsirutuliojusiam funkcionalizmui.

Nors dabartinėje anglosaksų ir prancūzų kultūrologijoje funkcionalizmas ir įvairios jo transformacijos tapo vienu iš svarbiausių metodų, bet jis nėra vienareikšmiai traktuojamas. Jau funkcionalizmo kūrėjai nevienodai suprato jo taikymą. Štai E. Diurkheimas kalbėjo apie socialinės visumos ir jos dalių funkcinį ryšį, B. Malinovskis — apie individų poreikius tenkinančių socialinių faktų funkcijas, A. R. Redklifas-Braunas — apie socialinių struktūrų, „organizuojančių“ individų santykius, funkcijas. Nepaisant šio įvairumo, esminis funkcionalizmo bruožas yra tas, kad socialinė tikrovė suprantama kaip sistema. Ši sistema turi vidines reikmes, kurių patenkinimas garantuoja sistemos egzistenciją.

Kol dominavo XIX a. evoliucionizmas, tapatinęs žmonijos ir visuomenės raidos sampratas, kultūrų tyrimo duomenys buvo naudojami žmonijos vieningos istorijos restauracijai, o vienaliniję evoliucija kartu teikė kriterijus, kuriais buvo įvertinta kultūros įvairovė. Pati kultūros realybė (įvairialytė ir unikali, apribota lokalinių rėmų veikla ir jos rezultatų sritis) buvo universalių vystymosi dėsningumą tyrimų šešėlyje. Tačiau išplitę etnografiniai tyrimai bei įsivyraujantis funkcionalizmas išryškino kultūros realybės tyrimo aktualumą, kartu ir kultūros objekto aktualumą. Kaip minėta, funkcionalizmas remiasi prielaida, kad socialinė sistema yra integruota visuma. Tačiau tokiu atveju reikia apibrėžti, kas yra minimaliai integruota visuma, nes kitaip šis metodas praranda prasmę. Bet tai galima padaryti tik praktiškai, t. y. imant konkrečią socialinę visumą, kurios reali egzistencija rodo, kad sistema jau integruota. B. Malinovskis ir A. R. Redklifas-Braunas (anglų socialinės antropologijos atstovai) funkcinį metodą supriešino XIX a. evoliucionizmui. Kadangi tai lieté ir socialinio vystymosi tyrimo galimybės klausimą, tai šiuo atveju galima kalbėti apie sociologinį funkcionalizmą. Kitaip tariant, siaurąja prasme funkcionalistinis metodas taikomas socialinės struktūros ir individų integracinių santykių tyrimui. Tačiau integruotos visumos neapibrėžtumas leidžia išplėsti funkcionalizmo taikymą kultūros reiškiniui, t. y. kultūrą traktuoti kaip visumą: modelis (pattern), konfiguracija (configuration) ir kt. Neatsitiktinai dabartinėje kultūrinėje antropologijoje pripažįstamas E. Teiloro kultūros apibrėžimas (1871). Šio apibrėžimo tal-

pumas implikuoja ir funkcionalistinį kultūros supratimą. Kultūra ar civilizacija, anot E. Teiloro, plačiąja prasme yra tam tikra sisteminga visuma, sudaryta iš įvairių skirtingų dalių¹⁴. Pati funkcionalistinio metodo specifiška lemia kultūros ir socialinės visumos skirtumo neapibrėžtumą. Ar funkcionalistinis metodas yra tik aprašymas, ar priežastinis aiškinimas? Kaip minėta, dar O. Kontas ir E. Diurkheimas akcentavo socialinės integracijos funkcinės sampratos svarbą. Kitaip tariant, socialinius faktus galima įvertinti (aiškinti) pagal jų atliekamą integracijos funkciją. Šis aiškinimas, t. y. reiškinių funkcinių dėsningumų nustatymas, yra vienas iš galimų socialinės tikrovės tyrimo aspektų, tačiau jis labai platus ir gali būti taikomas tiek kultūros sferai, tiek visuomenės santykiams, nes kultūros tyrimui taip pat pritaikoma visumos sąvoka¹⁵. Aišku, tai reiskė tik tyrimo aspektą, leidžiantį sudėtingoje ir įvairioje heteronominėje ar homogeninėje lokalinėje kultūroje išskirti vieną ar keletą kultūros sistemų, kurias ir būtų galima laikyti tam tikrais modeliais (patterns)¹⁶. Ypač populiarus šis metodas tapo po R. Benedikt, E. Sepiro, A. Krioberio darbų, kuriuose kultūrų kitimo kryptingumas laikomas ne atsitiktinių procesų (istoriniai įvykiai tik stimuliuoja kitimą), o vidinių pastovių kultūros struktūrų rezultatu. Tai nebuvo nauja mintis. Šia prasme netiesioginę paramą minėtai kultūrologijos tendencijai teikė O. Špenglerio ir V. Diltėjaus istorinio reliatyvizmo opozicija evoliucionizmui. Netiesioginę ta prasme, kad visuomenės kaip organizmo samprata gyvenimo filosofijoje grindžiama radikaliai priešinga teorine nuostata. Ir empirinė kultūrologija tik skolinasi atskiras idėjas. Ten, kur pozityvizmas kalba apie objektyvių socialinių reiškinių ir faktų fiksavimą, kuris priartintų socialinių mokslų metodus prie gamtos mokslų metodų, gyvenimo filosofija ieško pažinimo objektyvumo, kuris jai neturi aiškių kriterijų, pačiame tiesioginiame individualiosios sąmonės išgyvenime, kurį galima interpretuoti tik dėl to, kad suvokimo struktūra atitinka paties gyvenimo struktūrą. A. Sopenhaueriui, V. Diltėjui, F. Nyčei, O. Špengleriui kultūra yra iracionalaus prado apvalkalas¹⁷, tuo tarpu pozityvistams kultūra yra patys suvokimo faktai, už kurių nieko nėra. Iracionalaus prado vystymosi metamorfozės sukuria įvairių vienas kitą neigiančių būvių vieningą visumą. Ši visuma, anot O. Špenglerio, tai organizmas, kuris gimsta, auga ir miršta. Pozityvistinėje sociologijoje ta pati organizmo idėja reiskė ką kita. Čia

¹⁴ Kottak C. Ph. Anthropology. The Exploration of Human Diversity.—New York, 1982.—P. 6; Swartz M. J., Jordan D. K. Anthropology. Perspective Humanity.—New York/London, 1976.—P. 4; Pearson R. Introduction to Anthropology.—New York, 1974.

¹⁵ Nors kultūrinė antropologija (F. Boaso įtajoje) labiau pabrėžia akulturacijos (kultūros kontaktų), inkulturacijos (individue socializacijos procesas), o socialinės antropologijos (B. Malinovakio ir A. R. Redkillo-Brauno įtajoje)—socialinės struktūros (šėimos giminės ir kt. socialinius santykius reguliuojantys institutai) tyrimą, tačiau pradinis šių kultūrologijų skirtumas (ypač F. Boaso laikais), vis labiau įsivyraujant funkcionalizmui, tampa nominalus.

¹⁶ Žr. Nadel S. F. The foundations of Social Anthropology.—London, 1951.—P. 381—385.

¹⁷ Žr. Sodelka T. „Valios žmogus“ ir jo valios pasaulis // Žmogus šiuolaikinėje filosofijoje.—V., 1984.—P. 84—85, 89—90.

nėra cikliškumo. Kultūros pakopos, pvz., E. Diurkheimo — represyvinė ir restitucinė, A. R. Redklifo-Brauno — valstiečių (folk) ir miestiečių, arba civilizacijos (secular), R. F. Parko šventa (sacred) ir pasaulietinė (secular) ir F. Tionio — bendruomenės (Gemeinschaft) ir visuomenės (Gesellschaft), reiškė tik integracijos atžvilgiu skirtingus visuomenės tipus, kurie buvo instrumentai, padedantys įvertinti socialinių institutų įvairovę bei mėginimą kurti socialinio kitimo teoriją¹⁸. Nors šie tipai reiškė seką, tačiau ji nebuvo progresuojanti, juo labiau degraduojanti seka. Skirtingai nuo O. Špenglerio, pokontinei socialinio kitimo sampratai nėra aukščiausios socialinio vystymosi stadijos. Tai neabejotinai funkcionalistinės sampratos rezultatas. O funkcionalizmas — tai kita organistinės, holistinės visuomenės sampratos pusė — siūlė mintį apie visumos ir jos dalių priklausomybės ryšį. Anot E. Diurkheimo, kultūrų įvairovė ne tik įrodo, kad nėra vienintelio socialinio vystymosi kryptingumo, bet ir kiekvienas naujas kultūros reiškinys negali būti vertinamas nei blogai, nei gerai, kadangi jis subręsta kultūroje ir atlieka tam tikrą funkciją¹⁹. Kitas klausimas — socialinio fakto naudingumo kriterijai, kuriuos E. Diurkheimas taip pat mėgina pagrįsti. Beveik po 30 metų R. Benedikt, pasiremmdama B. Malinovskio funkcionalizmu, teigė, kad tie socialiniai reiškiniai, kurie, kaip mums atrodo, žymi kultūrinį smukimą, iš tikrųjų reiškia tik neišvengiamus visuminės kultūros pokyčius, kuriems nepritaikomas vertybinis kriterijus²⁰.

Nors įprasta manyti, kad E. Boaso istorinė mokykla (istoriškumu čia laikoma konkrečios kultūros augimo istorija, bet ne bendras socialinio vystymosi modelis) sudarė prielaidas kultūriniam reliatyvizmui²¹, tačiau būtų teisingiau teigti, kad prielaidos jau buvo pačiame pozityvistinės kultūrologijos empirizme, derinamame su holistine visuomenės idėja. F. Boasas tik akcentavo konkrečių kultūrinių tyrimų reikšmę savitos kultūros analizei, nes bendresni dėsniai (tuo metu tai buvo evoliucionizmas arba net kultūros sudėtingumo priklausomybės nuo gyventojų tankumo ir gamybos būdo santykio dėsnis, kurį pripažino ir istorinės mokyklos atstovai) eliminavo specifinės kultūros raidos tyrimo aspektą.

Holistinėje visuomenės sampratoje — conceptualinėje sociologinio realizmo išraiškoje — slypi tautologijos pavojus (dėl visumos ir jos dalių priklausomybės teorinio neapibrėžtumo), tačiau kaip tik ši situacija skatina nagrinėti egzistuojančias konkrečias kultūras. Kitaip tariant, funkcionalistinio metodo atstovai, atsisakydami spekuliatyviai kurti socialinio vystymosi teoriją ir akcentuodami socialinės integracijos reikšmę, vis dėlto operuoja „visumos“ sąvoka ir kaip tik todėl siekia praktiškai nu-

¹⁸ Žr. Don Martindale. *The Nature and Types of Sociological Theory*.— Boston, 1960.— P. 97.

¹⁹ Žr. Дюркгейм Э. *Метод социологии*, с. 106—142.

²⁰ Žr. Benedict R. *Patterns of Culture*.— Boston, 1957.— P. 45—55.

²¹ Žr. Gendrois E. *Socialinė ir kultūrinė entropologija*.— V., 1984.— P. 111; Аверкиева Ю. П. *История теоретической мысли в американской этнографии*.— М., 1979.— С. 120.

statyti objektyvius realios tvarkingos „visumos“ kriterijus. Todėl neatsitiktinai holistinė samprata stimuliuo relatyvistinę kultūros sampratą. O kultūros relatyvumo fenomenas turi svarbią reikšmę šiems kriterijams nustatyti, nes atspindi konkrečios tikslingos veiklos sferą, išreiškiamą „lokalinės kultūros“ sąvoka.

Kultūrologijos sąlytis su etnologija, t. y. su lokalinių, apribotų erdve ir laiku, kultūrų tyrimu, atvėrė kitus paties kultūros fenomeno sampratos aspektus, kuriuos ir įtvirtino F. Boasas, R. Benedikt, A. Krioberis, M. J. Herskovicai ir kt.

Taigi empirinė kultūrologija savaip atspindėjo XIX a. pabaigos socialinių procesų — spartėjančios socialinės diferenciacijos, tradicinių visuomeninių santykių ir bendrumo formų didėjančio susvetimėjimo ir individualizmo — kitimą. Nepateikdama socialinės struktūros universalios kitimo modelio, empirinė kultūrologija, ypač relatyvistinės jos koncepcijos, mėgina atskleisti tradicinės ir netradicinės (šiuolaikinės) visuomenės ryšį, arba kultūros istorijos sampratą kultūrinių dėsnų (kultūros kontakto, individo akultūracijos, inovacijos ir kt.) individualiose realizacijose²². Kultūros kitimas čia suprantamas kaip vertybinio permąstymo problema, į kurią tegali atsakyti kiekviena kultūra savaip. Kaip tai padaryti, ir mėgina spręsti kultūros teorijos, nagrinėjančios kultūros relatyvumą.

²² Zr. Herskovits M. J. *Cultural Anthropology*.— New York, 1955.— P. 307—308.