

КУЛТУРАТА, ДРУГОСТА И ЛИТЕРАТУРАТА

Ранко Младеноски

*Филолошки факултет при Универзитетот „Гоце Делчев“, Штип,
Македонија*

Key words: cultural identity, multiculturalism, cultural semiospheres, intercultural communication, literary-cultural interpretation.

Summary: This paper is primarily an overview of the past tradition in defining the very complex notion of *culture*. In this sense, it emphasizes the fact that the differences in defining this notion go so far as to offer contradictory definitions. Namely, many authors have different approaches in setting the semantic framework of the notion of culture. The paper cites a large number of experts who have tried to define the notion of culture and who have elaborated on aspects of intercultural communication, such as Clifford Geertz, Cvetan Todorov, Talcott Parsons, Sigmund Freud, Claude Levi-Strauss, Yuri Lotman, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Noam Chomsky, Ivan Dzheparovski, Slavica Srbinovska and others. On this basis, we come to a general conclusion that the notion of culture is commonly associated with the following categories: a) language; b) nationality; c) ethnicity (ethnic affiliation); d) religion (religious affiliation).

The main aim of the paper is to point to the theoretical research base on culture whose results can serve as literary-theoretical instruments for cultural analysis in the field of literature.

Вовед

Поимот *култура* (лат. *cultura* – облагородување, воспитание, образование) иако многу често се употребува и во пишувана форма и во секојдневниот говор, сепак неговото значење и натаму останува мошне флуидно и, поради тоа, затемнето и нејасно докрај. Досегашната традиција во определувањето на овој поим покажа дека се многубројни авторите што се обиделе да го детерминираат, односно да ја постават семантичката рамка на овој поим, па оттаму многу често се среќаваме со различни, но и меѓусебно контрадикторни дефиниции.

Дека тоа е навистина така потврдува и Иван Цепароски во предговорот кон „Аспекти на другоста“, каде што децидно вели: „Поимот култура... е еден од најкомпликуваните поими со огромен опфат на значења. Културата е она што се пренесува повеќе социјално отколку биолошки, та оттаму културата е општ термин за симболичките и научените аспекти на човечкото општество. Во

основа, станува збор за творечки процес, но едновременно и за она што е резултат на тој творечки процес. Во потесна смисла, културата значи остварување на хуманистичките вредности кај човекот и во неговите дела кои за разлика од делата на цивилизацијата (што некои теоретичари ја именуваат како материјална култура) вредностите ги носи со себе“ (Џепароски, 2007: 346).

Истиот проблем со определувањето на значењето на поимот *култура* го има и Клифорд Гирц, кој, како илустрација, ги нуди елаборациите на Клакхон, односно неговите 11 елементи што влегуваат во дефиницијата за мошне сложениот поим *култура*:

„На околу дваесет и седум страници од главата за поимот, Клакхон успеал да ја дефинира културата со следниот редослед: 1. целокупниот начин на живот на луѓето; 2. општествената оставнина којашто индивидуата ја добива од својата група; 3. начинот на размислување, чувствување и верување; 4. апстрахирање на однесувањето; 5. теоријата што ја развива антропологот за начинот на однесувањето на луѓето во група; 6. складиште на акумулирано учење; 7. комплет на стандардизирани ориентации на повторувани проблеми; 8. научено однесување; 9. механизам за нормативно регулирање на однесувањето; 10. комплет техники за прилагодување кон надворешната средина и кон други луѓе; 11. талог на историјата“ (Гирц, 2007: 14).

Гирц, исто така, ја дава и дефиницијата на Ворд Гудинаф за поимот *култура*: „Културата на едно општество... се состои од она што некој мора да го знае или да верува во тоа, за да може да функционира на начин прифатлив за членовите на тоа општество“ (Гирц, 2007: 20).

Како што наведува Гирц, Талкот Парсонс го разви поимот *култура* како систем на симболи со кој човекот си придава значење на сопственото искуство. Системите на симболи, произведени од човечката рака, споделени со други, конвенционални, уредени и навистина научени, на луѓето им даваат рамка на значење, во која тие се ориентираат едни кон други, кон светот околу себе и кон самите себе (Гирц, 2007: 244).

Обидувајќи се да го олесни сфаќањето на значењето на поимот *култура*, односно да даде некаква конкретна компаративна претстава (слика) за овој поим, Клифорд Гирц децидно појаснува: „Соодветната слика на културната организација, ако баш мораме да имаме слика, не е ниту пајакова мрежа ниту, пак, куп песок. Тоа попрво би било октопод чии пипала во голем дел се одвоено интегрирани, нервно сосема лабаво поврзани еден со друг и со она што кај октоподот се смета за мозок, но којшто успева да опстане и да се сочува, барем на

кратко, како животоспособен, иако донекаде несмасен ентитет“ (Гирц, 2007: 390).

Четирите категории кои најчесто се поврзуваат со поимот *култура* се следните:

- а) јазик;
- б) националност;
- в) етничка припадност;
- г) религија (верска припадност).

Како што потенцира Цветан Тодоров, антрополозите го употребуваат зборот „култура“ како синоним за народ (заедница во која се користи ист јазик, чии припадници живеат на исто подрачје, имаат извесно заедничко помнење, исти обичаи) (Todorov, 1994: 169). Во врска со значењето на јазикот за културниот идентитет Тодоров потенцира: „Никој не е неутрален по однос на својот културен идентитет, така е затоа што ние зборуваме *еден* јазик. Сигурно, може да се смени јазик, јас сум доказот за тоа, но ние секогаш зборуваме еден јазик одеднаш! Универзален јазик нема никогаш да постои, и наспроти мечтите на некои филозофи... и тој не би бил, толку колку што треба, гаранција за универзална согласност меѓу луѓето... На политички план космополитизмот е, исто така, чиста фикција. Нашите човечки права не вредат многу доколку не ги гарантира и брани посебна држава“ (Тодоров, 2005: 157).

Кај некои автори, пак, е забележливо и поистоветувањето меѓу поимите *култура* и *цивилизација*. Според Фројд, поимот култура го сублимира во себе сето она што човекот го постигнал во својот историски развој: „Зборот култура го означува сиот збир од достигнувања и институции со кои нашиот живот се разликува од животот на нашите животински предци и кои служат за две цели: заштита на човекот од природата и уредување на односите меѓу луѓето... Првите дела на културата, ако се вратиме многу далеку наназад, биле употребата на алати, скротувањето на огнет, изградбата на населби“ (Frojd, 1988: 28).

Сепак, Клод Леви-Строс не се согласува со тврдењата коишто поставуваат релација на категорична еднозначност меѓу овие два поима: „Не постои и не може да постои единствена светска цивилизација, во апсолутна смисла, која често му се припишува на тој термин, зашто цивилизацијата подразбира коегзистенција на максимално разновидни култури, па дури и би можело да се рече дека од таа коегзистенција и се состои“ (Todorov, 1994: 81).

Јуриј Лотман понуди една дефиниција на културата погледната од семиолошки аспект. Според него „културата може да се посматра како

сума од пораки разменувани меѓу различни адресати (секој од нив за адресатот е 'друг', 'тој') и како една порака која колективното 'Јас' на човештвото си ја праќа на самото себе“ (Лотман, 2006: 37).

Како и да е, кај сите автори постои една општа согласност (консензус) за големото значење на културата во човековиот живот. Во најсублимиран вид, тоа го потенцира Цим Ајф, кој вели дека културата претставува централен аспект на човековото постоење и дека ние не сме ништо без нашиот културен контекст. Токму културата е таа што му дава значење на животот и културата е таа што го одредува поголемиот дел од човековото однесување. Нема сомнеж, додава Ајф, дека културата мора да се смета за суштинска одредница на човековото однесување, на човековите емоции и на човековата благосостојба (Ајф, 2009: 82).

Културата и мултикултурализмот

Во современиот светски процес на глобализација, со културата многу често се поврзува поимот мултикултуралност, односно мултикултурализам. Во својата основа, овој термин се однесува на почитувањето на културните разлики, а за првпат го употребува канадскиот премиер Пјер Тридо во 1971 година. Овој поим, всушност, го означува „паралелното постоење на многубројните светски култури и нивните заемни допири, но истовремено, го означува и постоењето на бројни и на различни култури во рамките на една држава-нација, при што се пледира кон еден складен соживот помеѓу различните етнички и културни групи во рамките на едно плуралистичко и мултикултурно општество“ (Цепароски, 2007: 348). Во врска со поимот мултикултурализам, Герд Бауман ги елаборира трите елементи тесно поврзани со културата (националноста, етносот и религијата), коишто, според него, создаваат еден мултикултурен триаголник: „Точките на мултикултурниот триаголник се во врска со националноста како култура, етничката припадност како култура и религијата како култура. Сите овие се трошат веднаш штом ќе се гребне под површината. Националноста како култура ниту е постетничка ниту е пострелигиозна; етничката припадност како култура се заснова врз културно ферментирани обврски, а не врз сирови гени, и религијата како култура не е нешто во врска со свети правилници, туку контекстуални ставови. Сепак, сите три верзии на културата го споделуваат истиот избор: дали културата се разбира како нешто што некој го поседува или како процес кој некој го оформува“ (Бауман, 2009: 83).

Според Бауман, „мултикултурното општество не е 'крпеница' од пет или десет фиксирани културни идентитети туку е еластична мрежа на испреплетеност и секогаш заемно ситуациони идентификации“ (Бауман, 2009: 116–117).

Културни семиосфери

По аналогија на поимот *биосфера*, Јуриј Лотман го воведува во семиотиката поимот *семиосфера*. Овој поим го претставува целокупниот семиотички простор, кој постои во една култура. Лотман појаснува: „Таквиот назив е оправдан поради тоа што слично на биосферата која, од една страна, претставува севкупност и органско единство на живата материја, како што тоа го дефинираше академик В.И. Вернадски, кој и го воведува тој поим, од друга страна, таа е услов за продолжување на животот, и семиосферата е резултат на и услов за развој на културата“ (Лотман, 2006: 134).

Просторот внатре во семиосферата истовремено е и нерамномерен (асиметричен) и единствен, односно од ист вид. Тој простор е составен од структури во конфликт, но тој поседува и своја индивидуалност. Самоопишувањето на тој простор, вели Лотман, ја подразбира заменката во прво лице, односно границата на семиосферата ја претставува линијата во која завршува формата на првото лице. Семиосферата, односно просторот на семиосферата „го одредуваме како 'наш', 'свој', 'културен', 'безбеден', 'хармонично организиран' итн. Нему му се противставува 'нивниот простор', 'туѓото', 'непријателското', 'опасното', 'хаотичното'“ (Лотман, 2006: 141).

Во врска со прашањето за односот меѓу културите, односно за нивното меѓусебно влијание, Лотман забележува дека секоја засебна култура започнува со поделбата на светот на внатрешен („свој“) и надворешен („нивни“) простор. Ваквата воспоставена граница меѓу културите, според својот карактер, има дистинктивни особености, односно таа граница „може да ги раздвојува живите и мртвите, седечките и номадските народи, градот и степата, може да има државен, социјален, национален, професионален или некој друг карактер“ (Лотман, 2006: 141).

Супериорни vs. инфериорни култури

Во своите елаборации за просторот на културните семиосфери, Лотман индиректно го засега и прашањето за супериорноста и инфериорноста на културите што доаѓаат во меѓусебен допир. Нашата културна семиосфера е „безбедна и хармонично организирана“, додека нивната (од „другите“) културна семиосфера е „непријателска, опасна

и хаотична“. Тоа значи дека во таа релација „ние“ сме супериорните, а „тие“ („другите“) се инфериорните. Од друга страна, таквата поставеност на релацијата „ние – тие“ укажува на тоа дека сопствената идентификација, потврдувањето на сопствениот културен идентитет, се врши врз принципот на негирање и на ставање во позиција на подреденост на Другиот, односно на Другите.

Во врска со ова прашање, во својата книга „Ориентализам“, Едвард Саид заклучува: „Имагинативната географија од типот 'наша земја – варварска земја' не бара од варварите да ја признаат таа дистинкција. За 'нас' е доволно да ги поставиме овие граници во нашите умови; следствено, 'тие', заедно со својата територија и со својот менталитет, се означени како различни од 'нас'. Се чини дека на овој начин модерните и примитивните општества своето чувство за идентитет до извесен степен го создаваат според негативна одредба“ (Саид, 2003: 60).

Во основата на ориентализмот на Саид е поставена релацијата меѓу Западот и Истокот, меѓу модерните (цивилизираниите) и примитивните (дивите) народи и култури. Тој однос, таа релација ги содржи во себе категориите супериорност (на Западот – Европа и САД) и инфериорност (на Истокот – Азија), но погледнато од аспект на западниот набљудувач: „Суштината на ориентализмот е неискоренливата дистинкција меѓу западната супериорност и ориенталната инфериорност... Ориентализмот, исто така, може да ја изрази моќта на Западот и слабоста на Истокот – видена од аспект на Западот“ (Саид, 2003: 49, 52).

Понатаму Саид допрецизира дека „ориентализмот е систем на европско и западно знаење за Ориентот“, но тој е и „синонимен со европската доминација врз Ориентот“ (Саид, 2003: 188). Слични детерминанти за ориентализмот среќаваме и понатаму во излагањата на Саид: „Факт е дека ориентализмот е веќе успешно приспособен на новиот империјализам, каде неговите водечки парадигми не го оспоруваат, туку дури и го потврдуваат континуируаниот империјален план за доминација над Азија“ (Саид, 2003: 304).

За Саид, воопшто не е спорна доминацијата на Западот врз Истокот: „Постојат луѓе од Западот и луѓе од Истокот. Првите доминираат, вторите се доминирани што обично значи дека земјата им е окупирана, нивните внатрешни работи се ригидно контролирани, нивната крв и богатство се ставени на располагање на една или на друга западна сила“ (Саид, 2003: 43).

Гајатри Чакраворти Спивак, пак, повикувајќи се на Грамши, потсетува на терминот *субалтерен* кој имплицира инфериорност:

„Слободно преземен од текстовите на италијанскиот марксист Антонио Грамши, поимот 'субалтерен' означува неелитни или потчинети социјални групи. Тој воедно е и без каква било конкретна теоретска строгост и е корисен за проблематизирање на хуманистичките концепти за суверениот субјект“ (Спивак, 2003: 46).

Цветан Тодоров ги поставува овие релации на супериорност – инфериорност на едно поинакво ниво, односно на полето на неколку категории како што се естетиката, интелектот, етиката: „На планот на физичките квалитети проценувањето најчесто ја има формата на естетско проценување: мојата раса е убава, другите се помалку или повеќе грди. На духовен план се врши вреднување и тоа колку на интелектуалните квалитети (едните се глупави, другите паметни) толку и на моралните (едните се благородни, другите се како животни)“ (Todorov, 1994: 102).

Тодоров оперира со два термина – расизам и расијализам: „За да ги разграничиме овие две значења ќе ја прифатиме веќе понекаде и користената поделба на расизам, кој подразбира однесување, и расијализам кој означува доктрина“ (Todorov, 1994: 99).

Сепак, крајниот заклучок на Тодоров е дека поставувањето на некаква надреденост и подреденост меѓу културите е бесмислица: „Во извесна смисла, навистина е апсурдно да се воспоставува хиерархија меѓу културите (исто како што би било бесмислено таа да се воспоставува меѓу јазиците), зашто секоја од нив претставува еден модел на светот“ (Todorov, 1994: 75).

Идентичен став среќаваме и кај Славица Србиновска според која културите треба да се доближуваат меѓусебно токму врз основа на разликите. Србиновска потенцира: „Светот е сочинет од луѓе кои се големи и мали, силни и слаби, разумни и страсни, богати и сиромашни, мажи и жени, црни и бели, такви кои покрај востановените разлики не значи дека не копнеат за дијалог и приближување, само што во таквото приближување нужно е да се потврдуваат низ своите разлики“ (Србиновска, 2003: 19).

Сепак, ваквите гледишта (и на Тодоров и на Србиновска) не се многу далеку од идеализирањето, зашто досегашниот историски развој на човештвото покажува дека отсекогаш се вршела дистинкција на супериорни и инфериорни култури, на развиени и неразвиени култури, на цивилизирани и примитивни култури. Таквата досегашна практика не остава многу простор за оптимизам дека тоа нема да се случува и во иднина.

Колонизатори vs. колонизирани

Колонијализмот (контрола на една сила врз зависна област или луѓе) ѝ е познат на човековата историја уште од антиката кога Македонците, Хелените и Римјаните основале нови населби на покорените, односно на освоените територии. Македонските колонии, особено во времето на Александар III Македонски, се протегале во централна и во јужна Азија и во Египет, хеленските во Италија, во Сицилија, во Шпанија, на источниот Медитеран и на Црното Море, а римската колонизација покривала голем дел од таа територија и од северна Африка, на запад кон Шпанија и северно кон Британија и Германија (Британика, 2005: 36). Практикувањето на колонијализмот продолжило и во средновековието, но и подоцна. Во периодот од 1500 до 1900 година, со испраќање доселеници да ја населат земјата или со преземање контрола врз владите, Европа ги колонизирала Северна и Јужна Америка, Австралија, поголемиот дел од Африка и Азија. Првите колонии биле основани во западната хемисфера од Шпанците и од Португалците во 15 и во 16 век. Холанѓаните ја колонизирале Индонезија во 16 век, а Британија ја колонизирала Северна Америка и Индија во 17 и во 18 век. Подоцна британските доселеници ги колонизирале Австралија и Нов Зеланд. Колонизацијата на Африка започнала кон крајот на 19 век, но до 1900 година целиот континент бил контролиран од Европа. Колонијалната ера завршила постепено по Втората светска војна. Единствени територии што сè уште се управувани како колонии се некои мали острови (Британика, 2005: 36).

Сепак, колонијализмот продолжува да живее и понатаму во една нова форма наречена неоколонијализам што ја подразбира политиката на поранешните колонијални сили кон некогашните колонии или, пак, политиката на стопански развиените земји кон неразвиените и заостанатите земји. Имено, без формално засегање во нивниот суверенитет, таа политика ја злоупотребува нивната економска заостанатост, националните, верските и другите потешкотии за да им наметне економска, политичка или идеолошка зависност со помош на политички, економски, воени или технички средства (Вујаклија, 1991). Тоа значи дека и денес, во разни форми, во светот останува и натаму актуелна релацијата меѓу колонизаторите и колонизираните (супериорните и инфериорните, надредените и подредените, владејачите и потчинетите, елитните и субалтерните). Очигледно, отсекогаш била актуелна Тукидидовата мисла според која „големите народи прават што сакаат, а малите народи го прифаќаат она што мораат“ (Сомски, 2008: 23). Или, како што потенцира Едвард Саид:

„Колонизацијата значи идентификација – односно создавање – интереси; тие интереси можат да бидат комерцијални, комуникациски, религиозни, воени и културолошки“ (Саид, 2003: 100).

Сепак, можеби најдобрата слика за суштината на колонијализмот и неоколонијализмот ја дава Џим Ајф во неговата книга за човековите права и социјалната работа: „Примерите од колонијалистичката практика вклучуваат: читање на текстови и весници за социјалната работа само од 'развиените' земји; Организирање на подготвителни програми за социјалните работници од Југот со цел тие да ги научат лекциите од Северот за еднонасочна комуникација; Наметнување на сопствениот поглед на светот на другиот; Играње на улогата 'експерт во посета' или оценување на друг кој ја игра таа улога; Специфицирање на целите и исходите од практиката, пред да се влезе во дијалог со луѓето на кои треба да им се помогне; Привилегирање на сопствената мудрост пред онаа на другите“ (Ајф, 2009: 88–89).

Параванот зад кој се кријат колонијализмот и неоколонијализмот најчесто се човековите права, како и слободата и унапредувањето на човекот. Дека тоа е така, му било јасно дури и на Томас Џеферсон (1743–1826), третиот претседател на САД, кој вели: „Не веруваме во тоа дека Бонапарта се бори само за слободната пловидба по море, исто како што не веруваме ни во тоа дека Велика Британија се бори за слободата на човештвото. Целта е секогаш иста – да се стекне што поголема моќ, богатство и ресурси од другите земји“ (Сомски, 2008: 62).

Владимир Бити, пак, ја елаборира честата перфидност на колонизаторите во остварувањето на своите основни цели: „Колонизаторското *јас* се соживува со системот од верувања на другиот и во неговите рамки презема соодветна улога со чија помош ја преместува неговата симболичка конфигурација во гравитацискиот систем на сопствената вера за да може подоцна, со тој систем, да го легитимира експлоатирањето“ (Biti, 1997: 76).

Сепак, меѓу авторите кои на ваков или на онаков начин го разгледувале прашањето за односот меѓу колонизаторите и колонизираните има и такви кои се обидуваат да ја погледнат и светлата, добрата, позитивната страна на колонијализмот и неоколонијализмот. Меѓу нив е и Цветан Тодоров кој вели: „Но, ако алтернативата е изолација, напорот (и илузијата) да се задоволиш со себеси, *јас* пак претпочитам да го прифатам ризикот на дијалогот. Кој никогаш не се сведува на чиста доминација. Дури и во случајот на колонијата: колонизаторот има потреба од колонизирани, значи зависи

од нив, а пак колонизираните знаат да си го присвојат тоа што им одговара во културата на колонизаторот“ (Тодоров, 2005: 158).

Заклучок

Една од доминантните и многу чести теми во литературата (и во современата и во онаа од минатото) е токму таа интеркултурна комуникација што погоре ја елабориравме и тоа од бројните наведени аспекти. За книжевно-културолошката интерпретација на делата од особено значење е интерференцијата на различните простори на семиосферите, односно допирањето и преклопувањето на разните културни семиосфери и тоа во многубројни контексти. Во таа смисла целта на културолошката анализа на конкретните книжевни дела ќе биде да се нотира и да се елаборира степенот на таа интерференција на различните културни семиосфери. Исто така, треба да биде земен предвид и карактерот на интеркултурната комуникација при што, врз основа на досегашната традиција во научното истражување на ова прашање, можеме да зборуваме за два вида на заемното дејство меѓу различните култури:

- а) расистичка интеркултурна комуникација;
- б) толерантна интеркултурна комуникација.

Првиот вид се однесува на поставувањето на релацијата *супериорност – инфериорност*, а вториот на почитувањето на дистинктивните сегменти од културата на Другите.

Ваквиот аспект на анализа (интерпретација) на книжевно-уметничките дела, се разбира, како резултат ќе даде бројни значења што се структурирани и инкорпорирани во нив.

Литература на кирилица:

- Ајф, Џим. 2009. *Човековите права и социјалната работа*. Превод Елена Јанкоска. Скопје: Академски печат.
- Бауман, Герд. 2009. *Мултикултурната загатка: реобмислување на националниот, етничкиот и религиозниот идентитет*. Превод Слаѓана Стефановска, Христина Шеќеровска. Скопје: Три.
- Британика, енциклопедиски речник*. 1-10. Книга 5. 2005. Скопје: Топер.
- Вујаклија, Милан. 1991. *Лексикон страних речи и изрази*. Београд: Просвета.
- Гириц, Клифорд. 2007. *Толкување на културите*. Превод Ѓулнихал Исмаил. Скопје: Магор.
- Лотман, Јуриј М. 2006. *Семиосфера: во световите на мислењето*. Превод Марија Горѓиева. Скопје: Три.
- Саид, Едвард. 2003. *Ориентализам: западни концепции за Ориентот*. Превод Зоран Анчевски. Скопје: Магор.
- Спивак, Гајатри Чакраворти. 2003. *Постколонијална критика*. Преведувач и редактор Роберт Алаѓозовски. Превод Лавинија Шувака. Скопје: Темплум.

- Србиновска, Славица. 2003. *Низ призмата на другиот*. Скопје: Сигмапрес.
- Тодоров, Цветан. 2005. *Должности и наслади*. Превод од француски јазик, предговор и белешки Атанас Вангелов. Скопје: Фондација „Небрегово“.
- Џепароски, И. (ур.). 2007. *Аспекти на другоста: зборник по културологија*. Скопје: Евро-Балкан Пресс, Менора.

Литература на латиница:

- Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*. Beograd: Slovoграф.
- Frojd, Sigmund. 1988. *Nelagodnost u kulturi*. Beograd: Rad.
- Čomski, Noam. 2008. *Hegemonija ili opstanak*. Novi Sad: Rubikon.