

Согледувањата на Блаже Конески за македонската култура во 19 век како форма на симболичното толкување на културата

Диференцирањето на различните културни теории во широкото поле на антропологијата значеше стекнување идентитет (на самата антропологија, но и на социјалната/културната антропологија) во сферата на природните, социјалните и хуманистичките науки. Додека за доминантниот еволуционизам проучувањето на потеклото и фазите на развитокот на културата беше потребната и доволна перспектива (Малиновски 9-16), дифузионизмот пристапи кон објаснување на начинот како културните елементи интерферираат и се преземаат во различни култури. Сепак, потпирањето врз поимите од типот „културна средина“ и „распределување на културата“ веќе ја сигнализираше застареноста на методологијата. Во тој контекст, исцртувајќи го хронолошки методолошкиот пат на антропологијата (и културологијата), Бронислав Малиновски (9) се осврнува кон посебната теорија на симболизмот (доминантна во периодот од 60-тите и 70-тите години на 20 век), чие аспектирање на симболот како појавност и ефективност направи пресврт во подрачјето на социјалната (културната) антропологија, која дотогаш се базира на споредбениот метод и социолошкиот контекст. Како што истакнува Венко Андоновски (21), фактот „дека една култура не може никогаш да преведе директно друга култура на свој јазик, дека една култура чита друга само со извесен степен на ‚силување‘ (адаптација)“ значи оти симболичките теории не можат без наследството од структурализмот и семиотиката, па во тој поглед тие се само надградба врз поставените темели на теориите за знакот и информацијата.

Со цел да се претстави појасно начинот како симболичното толкување на културата најде свој одраз во македонската научна средина (првенствено низ критичките прилози на Блаже Конески), потребно е најпрво да се согледа контекстот во кој тие промислувања се појавуваат. Блаже Конески, како исклучителен познавач на македонската култура во 19 век, несомнено претставуваше и претставува референтен извор за каков било вид истражувања во контекстот на културата (јазични, литературни, историски, филозофски, социополитички и др.). Таквиот интердисциплинарен потфат започнат во 50-

тите и 60-тите години на 20 век значеше втемелување на македонските културолошки проучувања, при што неговите толкувања на аргументот (артефактот, изворот) ја следат синхронско-дијахрониската перспектива, но се надоврзуваат и на интерпретацијата на целокупната македонска културна сфера. Она што постојано се чини дека е необично (и неможно), имено како прилози и статии напишани пред 50-тина години сè уште да се разоткриваат како актуелни и интересни, всушност сведочи за неодминливата сила на Конески, кој успеа да спроведе „објаснувачка“ мисија на македонската 19-вековна култура од повисок вид, актуализирајќи се себеси како поинаков (Друг). Во тој поглед, Конески подразбира перспектива која може наједноставно да се нарече симболична, дискретно изразувајќи ги сноповите од конотации и мрежите на значења.

Разликувањето на знакот и симболот е нужен предуслов за секоја анализа, а посебно за онаа која се занимава со проследување на толкувањата на симболите. Клифорд Гирц (204-205) го аспектира симболот во контекст на истражувањата на Кенет Берк („физички, социјален, или културен чин или објект којшто служи како преносител на поимот“), но упатува и на согледувањата на Пирс, Касирер, Сапир, Морис и други. Сепак, центарот на констатацијата се состои во потребата од согледување на начинот како симболите симболизираат, т.е. науката за симболите. Во суштина, симболот е средството кое посредува посложени значења, па оттука за Гирц културата е механизам за симболично пренесување на значењата, а толкувањето на културата е „анализа на општествениот дискурс“ и соодветна меморија (го чува паметењето на дискурсот) – „Културата е јавна зашто е јавно и значењето“ (21). Поместувањето на хронолошката поставеност меѓу развитокот на биолошката структура на човекот и зачетокот на културата веќе значи пресврт во однос на научната рамка, особено доколку ја земеме предвид нивната истовременост во развивањето. Од друга страна, Жан Шевалие и Ален Гербран во нивниот познат „Речник на симболите“ се осврнуваат кон неколку термиолошки разликувања на симболот од амблемот, атрибутот, алегоријата, метафората, симптомот, аналогитата, параболата (слично на дефиницијата на Еко и Хегел), па укажуваат на нужната втемеленост на симболот во имагинацијата (Диран), како и на фактот дека „симболот, значи, е многу повеќе од обичен знак: тој упатува над значењето, зависи од интерпретацијата, а таа, пак, од некаква предиспозиција. Исполнет е со чувственост и со динамизам.“ (Шевалие, Гербран 15) Тоа сосема

јасно нè насочува кон поставувањето на симболот во сферата на ирационалното, или во т.н. „колективно несвесно“ на Јунг. Сепак, она што навистина ги спојува овие промислувања е спрегата од значења, значенските рефлексии и комбинации кои симболот ги претпоставува, определени со недофатливост.

Во текстот посветен на Кирил Пејчиновиќ, Конески се осврнува на една навидум неважна случка, која притоа го отсликува неговото целосно отфрлање на класичните културолошки претпоставки. Имено, престојувањето на познатиот германски ботаничар А. Гризебах во манастирот Св. Атанас во село Лешок (1839) нему му овозможило да се сретне со монасите од тој крај (Конески забележува дека е можно меѓу нив да бил и самиот Пејчиновиќ), но описот на таа сиромашна и „релативно заостаната“ средина, кој го дава Гризебах, го поттикнува Конески да воочи во тој пример една „релативност на поимите“, особено доколку се земе предвид дека „скоро во истите тие години, далеку оттука, невоздржаниот Хајнрих Хајне не ја оставаше намира ученоста на гетингеншките професори.“ (Конески, „За македонската литература“ 21). Од друга страна, перспективата на културната средина која ја предава Конески често и самата личи дека се врти во магичниот круг на причината и последицата – од една страна Пејчиновиќ е определен како „забатален, полуписмен калуѓер“, а од друга страна стои „просветената Европа“.

Со цел да се објаснат овие привидни противречности, би требало да погледнеме кон најчесто поставуваните прашања – проблемот на идеологизацијата во текстовите на Конески. Доколку на идеологиите погледнеме пошироко и ги сфатиме како симболични системи на значење, „матрици за создавање на колективна свест“ (Гирц 190), а не како збир од политички манифестирани предлози или пропаганди, тогаш несомнено доаѓаме до соочувањето на науката и идеологијата во онаа форма која ја предочува Гирц. Ако прифатиме дека науката и идеологијата се стратешки одговори и стилизации на дадена социјална напрегнатост, тогаш нивното нужно спојување како критички и апологетски став кон дадена ситуација го определува интелектуалното ниво, но обезбедува и одбрана од идеолошкото претерување и пренагласување. Во тој контекст, ставот на Конески низ горенаведените констатации се чини противречен (од една страна афирмативно се коментираат македонската средина и нејзините творци, а од друга страна се квалификуваат како помалку вредни или културно заостанати), но во суштина тој став е израз

на длабоко иронизирање, скриено во толкава мера под превезот на опишаната ситуација на почетокот од текстот (онаа со ботаничарот Гризебах), што веројатно без тој контекст иронијата би била целосно невидлива. На идентичен начин функционираат и лирските делови, низ кои Конески се изразува на метафоричен начин за најразлични културни појави: „црковнословенизмите, како убаво облечени градски гости“, „изразит медиј на народскиот начин на прикажување“, и др.

Соодветно на стилските и фигуративните постапки со кои Конески ги предава толкувањата на културните појави, низ интерпретацијата се забележуваат елементи кои се издигнати на рамништето на симболите. Така, потребата на Конески за признавање на напорите кои Пејчиновиќ неуморно ги вршел симболично се прикажува низ една шеговита поговорка: „Требало да се бори Кирил за еден вид признание на своето дело (Не расипувај ми го манастирчето – има една малку шеговита поговорка во нашиот народ).“ („За македонската литература“ 27). Во суштина, симболот на црквата како контекст кон кој неминовно бил насочен Пејчиновиќ, пред сè, поради својата дејност, како и поместувањето на овој симбол во наведениот пример, недвосмислено зборува за можноста од семантички проникнувања. Црквата во суштина го симболизира женскиот принцип, но истовремено и „сликата на светот“, па оттаму и домовноста, втемеленоста.

Во статиите посветени на Прличев, Цепенков и Мисирков, Конески се задржува токму на неколку елементи, кои не би можеле да се согледаат без аналитичното разгледување на процесот на културната диференцијација, но и негово поставување во сеопштиот културен контекст. Во однос на Прличев и неговата често коментирана противречна појава на културната сцена, Конески ја исцртува средината во која тој започнал да дејствува: „Народот е потстанат, подложен на суров гнет, царува простотија и суеверје, во Охрид се препишуваат книги паднати од небо, од блиските конаци се слушаат често пискови на измачувани селани.“ („За македонската литература“ 64-65) Тоа дефинитивно ја отсликува културната атмосфера, која е во состојба на подготвеност, исполнета со нејзиниот неминовен еволутивен соодветник – „бугарштината“ на Прличев како дел од еден поширок симболички процес. Нејзините проширени конотации се апсолутно видливи доколку ги земеме предвид толкувањата на Конески за тој процес кај Цинот: „Бидејќи Грците по традиција од средниот век своите

словенски соседи ги нарекувале Бугари, тоа име можело да носи некаков поизразит диференцијален признак во места каде што нашето население било во непосреден контакт со грчкото. (...) Средновековна Бугарија претставуваше силна државна формација што повремено го загрозуваше и самиот Цариград. Бугарското име беше на тој историски план обележено со сјај и слава што можеа да се искористат за совладувањето на комплексот на инфериорност и затврдувањето на националното самочувство во современа смисла.“ („Цинот“ 17).

Симболичките релации кои ги истакнува Конески не запираат само на предочување на историските конотации, туку се пренесуваат и на проблемот на словенството и етимологијата, кои Цинот ги изразува низ неговите познати синтагми „славјански (болгаро-србски) јазик“. Ваквото национално идеологизирање низ симболички врски со други нации, кои историски биле подоминантни, несомнено го објаснува и т.н. „бугаризам“ на Прличев, кој притоа кај Конески е сопоставен со културниот контекст (црковната борба во 60-тите години на 19 век). Слично на таквите настојувања да се протолкува симболичната манифестација на национализмот и неговата идеологија претставува и дообјаснувањето на Конески за т.н. „српско-албански“, односно „с.македонски“ јазик кај Пулевски („Македонскиот XIX век“ 225). Разоткривањето на симболичната мрежа се прави во врска со јазикот, кој му бил географски близок на Пулевски (албанскиот) и соодветната форма на оваа синтагма во албанскиот јазик („шкиништ македонисе“ со значење ‚словенски македонски‘). Тоа соодветствува и на констатацијата за сродноста на македонскиот јазик и другите словенски јазици. Она што е посебно воочливо во интерпретацијата на Конески е токму начинот како се толкуваат симболичните спреги низ делата на македонските 19-вековни творци, при што нивното поставување во доминантното културно опкружување значи и детерминирање на културниот контекст во кој симболот дејствува и се толкува, што не значи дека таквото објаснување е и единственото можно. Моќта на интерпретацијата на Конески се состои токму во отвореноста кон најразлични надградувања, како и поместувања во соодветната симболична „смисла“.

Уште една специфичност и посебност во тој поглед претставуваат статиите на Конески посветени на македонскиот јазик во 19 век. Инсистирањето врз посебноста на културниот процес, која налага тој да се толкува низ

симболични релации, првенствено поради фактот што во Македонија во 19 век нема „доминантен јазик“, а народниот македонски јазик егзистира како помошен во однос на сите други, го квалификува тој процес како сложен. Развивокот и „модернизацијата“ на македонскиот јазик во 19 век се одвивал низ неколку фази, кои добиваат значење на симболички процес („Македонскиот XIX век“ 22-24) – замена на црковнословенскиот јазик како писмен со народниот, типизација на правописните решенија, целосен премин кон азбука и правопис слични на денешните во 80-тите години на 19 век и збогатување на лексиката низ културните интерференции. Сето тоа за Конески сведочи во корист на „континуитетот“ на културниот процес, што во таа смисла ги презема симболичните конотации на традицијата, која пак поинтензивно почнува да се врзува со фолклорот. Во тој поглед, тој успешно ја определува сферата на симболичните значења која му припаѓа на националниот јазик како културен факт, одредена со континуитетот. Процесот на трансформацијата на македонскиот јазик и неговото актуализирање Конески првенствено ги отсликува со раширената преписувачка традиција во Македонија, условена од општествени, економски и политички услови. Согледувањата во врска со симболиката на ракописот нè мотивира да ја согледаме значенската корелација на „раката“ како доминација, слобода, но и издвојување. Во таа смисла, ракописите се мошне важен елемент при определувањето, но и издвојувањето на дадена традиција.

Можноста за симболички пренос на формите во рамките на дијалектните региони Конески ја отсликува во врска со еден охридски текст од 19 век („Македонскиот XIX век“ 95), кој соодветно сведочи за најразлични промени: недоследна загуба на *x* и негово озвучување во *в*, мешање на *x* и *j* („јем“ наспрема „нохти“), групите *jn*, *jk* и посебно замената на наставката за 3 лице множина сегашно време *-aet* со *-eet*. Наведените елементи на свој начин го определуваат и историскиот развој на македонскиот јазик. Како посебен аргумент за вештината на Конески да ги отсликува симболичките преноси и во рамките на јазичните појави претставуваат неколкуте текста, кои се однесуваат на различните запишувачи и соработници на Верковиќ, со чија непосредна помош тој го составил својот зборник. Конески, обидувајќи се да ги определи тие интервенции, тргнува од неколку стилско-јазични белези во приказните (познавањето на народната поезија, грчкото и црковнословенското писмо и

лексика, различните форми на обраќање, и сл.), па потпомогнат од податоците за местото од каде тие текстови потекнуваат заклучува дека несомнено запишувачите биле од околината на Солун, т.е. од селата Сухо, Висока и Зарово. И во овој контекст Конески го објаснува културниот процес низ соодветните преземања или мешања на дадени јазични елементи, што не е одлика на еден задоцнет дифузионизам, туку претставува посебен начин на пристапување кон јазичните ситуации (карактеристичните јазични елементи на даден говор се издигнуваат на рамниште на создадените преплетувања).

Согледувањата на Блаже Конески за македонската култура во 19 век се несомнено еден од најдрагоцените показатели за силината на културниот процес, кој е многуслоен и повеќезначенски. Културата очигледно претставува нешто повеќе од остаток, „талог на историјата“ (Гирц 14), научен механизам на однесување, системска контрола, и сл. Во познатиот текст за Жинзифовата „Крвава кошуља“ („Македонскиот XIX век“ 149-154), Конески во манирот на времето се обидува да ги открие различните влијанија (генетски, контактни), кои го поттикнале Жинзифов да го искористи лично доживеаниот настан како мотив во својата поема. Во врска со тоа, Конески согледува веројатност во Жинзифовата запознаеност со „книшката“ на Сундечиќ под истиот наслов, објавена уште во 1864 година. Мотивската корелација ја дополнува и со сличен настан засведочен во извештајот на лондонскиот претставник Франсис Вери во Смирна, како и со наративот во Библијата за крвавата облека на Јосиф. Сето ова недвосмислено покажува дека Конески на македонската наука ѝ го предочи испитувањето на интертекстуалноста уште во времето кога тоа не беше актуелно во неа (барем не под тој назив), а со тоа успеа да ја зачне и македонската културологија како сестрано испитување, една форма на целосност која е нужен предуслов за толкувањето. Токму енциклопедиското знаење на феномените од најразлични научни области е она што го определува овој потфат како успешен, иако тој притоа не претендира кон исклучивост и завршеност. Анализираниите литературни и јазични прилози, кои во себе содржат мноштво интердисциплинарни нишки, најјасно ја потврдуваат големината на научната мисла на Конески, која истовремено го означи и почетокот на македонските културолошки истражувања.

Библиографија:

1. Андоновски, Венко. *Абдукција на теоријата, Том. 1: Жива семиотика*. Скопје: Галикул, 2011.
2. Гирц, Клифорд. *Толкување на културите*. Прев. Ѓулнихал Исмаил. Скопје: Магор, 2007.
3. Конески, Блаже. *За македонската литература*. Скопје: Култура, 1967.
4. _____. *Македонскиот XIX век (Јазични и книжевно-историски прилози)*. Скопје: Култура, 1986.
5. _____. „Цинот“. *Јордан Хаџи Константинов – Цинот, Избрани страници*. Прир. Блаже Конески. Скопје: Мисла, 1987. 7-39.
6. Малиновски, Бронислав. „Поими и методи на антропологијата“. *Антропологија (Зборник текстови)*. Прир. Слободанка Марковска и Сузана Симоновска. Скопје: Догер, 1999. 3-16.
7. Шевалие, Жан и Гербран, Ален. *Речник на симболите*. Прев. Ирина Бабамова, и др. Скопје: Табернакул, 2005.

Blaze Koneski's Analysis of the 19th Century Macedonian Culture As a Form of Symbolic Interpretation of Culture

(Summary)

Blaze Koneski as an exquisite scholar, and authority of the 19th century Macedonian culture represents a unique source for all kinds of investigations of this culture (linguistic, literary, historical, philosophical, socio-political, etc.). This feature refers to his interdisciplinary project, that signifies (since the 1950s) the foundation of Macedonian cultural accounts on tradition. Koneski managed to provide an interpretation of a higher rank, actualizing himself towards his own culture as Other. That is a form of meta-interpretation, which rejects statements that convey false value judgments (stigmatizations like “developed culture”, “primitive cultural milieu”, etc.).