



ИНСТИТУТ ЗА ОПШТЕСТВЕНИ И ХУМАНИСТИЧКИ НАУКИ –
СКОПЈЕ

СТУДИИ ОД ВТОР ЦИКЛУС НА: СТУДИИ НА КУЛТУРАТА

МАГИСТЕРСКИ ТРУД

НАСЛОВ:

ИСПРЕПЛЕТУВАЊЕТО НА ПРИРОДАТА И КУЛТУРА ВО ЕРАТА НА
ДРУШТВЕНИТЕ МЕДИУМИ И ВМРЕЖЕНОТО ОПШТЕСТВО

INTERTWINING OF NATURE AND CULTURE IN THE ERA OF SOCIAL MEDIA
AND NETWORK SOCIETY

КАНДИДАТ:

Анета Пауноска

МЕНТОР:

проф. д-р Дона Колар Панов

Скопје, март 2016 година

СОДРЖИНА

АПСТРАКТ	5
ABSTRACT	7
ВОВЕД	9
1. Актуелност на проблематиката на истражувањето	9
2. Предмет и цел на истражувањето	10
3. План и презентација на материјата	11
4. Методологија на истражувањето	15
ГЛАВА 1 – ОДНОСОТ ПРИРОДА/КУЛТУРА НИЗ ИСТОРИЈАТА	16
1.1 Дефиниции и термилошки појаснувања – што е култура, а што е природа?	19
1.2 Предисториско време – Анимизмот и тотемизмот и односот природа/култура	21
1.3 Историско време	25
1.3.1 Време на митологијата и политеизмот и односот природа/култура	26
1.3.2 Време на монотеизмот – христијанството во Европа и теолошкиот поглед кон односот природа/култура	31
1.3.3 Секуларна ера – кога државата станува бог	37
1.4 Односот природа/култура и политичките, економските и техничко- технолошките промени и влијанија	41
ГЛАВА 2 – СОЦИОЛОШКИ И АНТРОПОЛОШКИ ПОЗИЦИИ И ТОЛКУВАЊА НА ОДНОСОТ ПРИРОДА/КУЛТУРА	44
2.1 Релација култура/природа во заедниците низ човечката историја	45
2.1.1 Старите цивилизации и врската на природата со создавањето култура	49

2.1.1 Христијанската ера и потиснувањето на природата за сметка на културата	51
2.1.2 Нововековните општества и враќањето на природата и човекот на сцената.....	54
2.2 Индустијализација, капитализам и колонизација – од парната машина до електрична енергија	56
2.3 Идеолошки доктрини како програмирање и интервенционизам меѓу човекот и природата - комунизам и нацизам	61
 ГЛАВА 3 – ТЕХНИЧКИ И КОМУНИКАЦИСКИ АСПЕКТИ НА ОДНОСОТ ПРИРОДА/ КУЛТУРА	67
3.1 Разбирање на комуникацијата – основни постулати на процесот на комуникација	68
3.2 Медиумите како животна средина - медиумска екологија	73
3.2.1 Теории, теоретичари и фундаментални концепти на медиумската екологија	76
3.3 Екосистемот на интернетот, комуникацијата и технолошкиот детерминизам	80
3.3.1 Друштвените мрежи како живот во животот	83
3.4 Дали сме или ќе станеме киборзи?	86
3.4.1 Аватар – тоа сум јас	89
3.4.2 Визијата на природата и културата во филмот „Аватар“	90
 ГЛАВА 4 – ДРЖАВАТА, МОЌТА И УЛОГАТА НА МЕДИУМИТЕ	93
4.1 Старите и новите медиуми – има ли промена?	95
4.1.1 Интернет. Поим и политичките мотиви за неговото создавање... ..	98
4.2 Вмрежено општество како нова природа и нова култура – концепт и структура	105
4.2.1 Причините за создавање мрежи	109

4.2.2 Вмреженото општество и масовното општество	111
4.2.3 Дали вмреженото општество значи повеќе демократија?	112
РЕЗИМЕ	116
ЗАБЕЛЕШКИ	132
БИБЛИОГРАФИЈА	137

АПСТРАКТ

Човечкото општество отсекогаш било втемелено врз вмрежувањето како најсигурен начин за опстанок на заедницата. Само што во текот на историјата, со развојот на технологиите и унапредувањето на мислата – процес кој се одвивал многу долго и сè уште трае, видовите мрежи и вмрежувања се менувале. При таа промена ја формирале и човековата природа и неговата животна средина.

Човекот е обдарен со посебен вид способност да создава комплексен вид култура во функција на неговите биолошки и ментални потреби. Преку нејзините практични резултати тој си ја олеснувал, ја правел побезбедна и технички ја унапредувал својата положба во рамките на природата и општествените заедници. Преку нејзините акумулирани магиски, митски, религиски, филозофски, уметнички и научни искуства, човекот се спознавал и се објаснувал себеси, животот и светот. Во различни историски фази на различен начин, тие резултати и акумулирани искуства му овозможувале на човекот да станува сè понезависен од природата, но и да станува сè поодделен од неа, со што културата како комплекс од артефакти и системи била таа која се повеќе станувала негова животна средина. Во 20. век, со индустрискиот вид производство, беше усовршено масовното производство за задоволување на секаков вид животни потреби, а со развојот на комуникациските технологии, особено со појавата на компјутерот и интернетот, се случи обединување на сите видови меѓучовечко општење (интимно, семејно, деловно, општествено, глобално). Тие станаа главен проток на различни видови информации и забава, и сè подостапна архива на знаења и виртуелни светови, што го означил раѓањето на вмреженото општество. Во овој најнов стадиум, културата го достигна врвот на својата преобразба во артифициелна природа во која човекот во најголем дел го премести своето живеење, а вмреженото човештво во најизразена форма ја отелотворува глобализацијата.

Ваквиот стадиум, односно, ваквиот вид софистицирана култура, само во рок од неколку децении ќе ги покаже своите можности за радикални влијанија или фактички промени во амбиентот во кој се остварува егзистенцијата. Во однос на битието на човекот, културата на ИКТ ќе оствари лесно ментално интегрирање и во виртуелните светови во кои тој учествува и се среќава, како да станува збор за природна врска во реалните меѓучовечки комуникации. Иако на биолошки план одредени аспекти на оваа софистицирана култура ќе ги покажат своите можности во доменот на генетиката и имплантите, мноштвото технички средства на ИКТ кои станаа дел од неговата секојдневна егзистенција станаа обележја на неговата киборгизација.

Денешната нова природа и нова култура се средина на еден индивидуализиран човек кој има флукутирачко место во новиот свет и има можност да ја избере и индивидуално да ја гради својата животна околина.

Клучни зборови: природа, култура, вмрежување, индивидуализација, заедница, технологија, комуникација, животна средина, кибер-простор

ABSTRACT

Since always the human society was based on networking as a most certain mode for survival of the community. Only, during the history, due to the development of the technologies and improvement of the thought – a process which lasted a long time and is still ongoing, the types of nets and networks were changing. During that change they also formed the human nature and his environment.

The human being is gifted by a special kind of capability to create a complex kind of culture to meet his biological and mental needs. Through its practical results he facilitated and made safer and technically improved his position both in nature and in social communities. Through its accumulated magical, mythical, religious, philosophic, artistic and scientific experiences, the Man had perceived and had explained himself, the life and the world. Those results and accumulated experiences, in different historical periods on different way allowed the Man to become more independent from nature, and also more distant from her, allowing the culture as a complex of artifacts and systems to become his environment. In the 20th century, the mass production for facilitating different life needs was met by industrial production, and by development of communication technologies, especially the invention of the computer and the Internet, all kinds of interpersonal interaction (intimate, family, business, social, global) were united. They became main flow of different types of information and entertainment, and easy accessible archive of knowledge and virtual worlds, by which the birth of network society was marked. In this newest stage the culture reached the pick of its transformation into artificial nature where the Man, mostly, moved his life, and the network society is the one which embodies the globalization in its fullest expression.

This stage, i.e. this kind of sophisticated culture, in just a few decades is going to show its possibilities for radical influences or factual changes in ambience where existence is exercised. In terms of the being of the Man, ICT culture will allow easy integration into the virtual worlds where Man takes part and meets, same as it is in

natural connections in real interpersonal communication. Even though on the biological field certain aspects and possibilities of this sophisticated culture will be shown in genetics and implant technology, the majority of ICT's means – which became part of its every day existence – also became signs of his cyborgization.

Today's new nature and new culture are environment of an individualized Man who has fluctuating place in the new world and has the possibility to choose and build his environment individually.

Keywords: nature, culture, networking, individualization, community, technology, communication, environment, cyberspace

ВОВЕД

1. Актуелност на проблематиката на истражувањето

Тешко е да се опфати целокупноста на односот природа/култура во еден труд. Не само затоа што материјалот што ни го остава историјата – различните проучувања, претпоставки, тези и теории од минатото – не може да се опфати во еден единствен труд, па дури ниту во една книга (освен доколку не е дадена во енциклопедиски стил), туку и затоа што односот природа/култура е постојано жив и се менува, оти, како што ќе видиме, секоја нова интервенција на човекот е интервенција во културата (сфатена во најопштата возможна смисла) и ја менува природата и сфаќањето за тоа што всушност е животната средина, па оттука и го менува односот природа/култура. Тие интервенции во културата не мора нужно да бидат спротивни (или против) природата (за себе) или природата на човекот, но нужно се двигатели на промени. Прашањето кое се поставува е дали човекот како биолошко, природно, суштество, еволуциски може да ги стаса, а во меѓувреме и да ги поднесува, промените кои ги прави човекот како културно суштество?

Идејата за овој труд е преку прегледот на определени историски и современи аспекти на овој вечен однос природа/култура, во еден поширок контекст на човекот како индивидуа и на неговите заедници, да се направи обид да се прикаже реалноста дека културата и природата не се нужно спротиставени, туку се меѓузависни рамноправни категории. Нивната меѓузависност дотолку е поинтересна за научно истражување ако се има предвид дека идеите кои ги црпи културата потекнуваат од природата а за задоволување на потребите на природата на човекот, која сепак е менлива, и покрај одреден број статични биолошки предиспозиции. Ова со текот на времето на човекот му даде големи знаења и вештини сè пософистицирано но и сè помасовно да ја менува и природата и својата природа. Истовремено, со сета свест дека во природата на човекот е да создава култура, стоиме пред големите

отворени и, понекогаш застрашувачки, прашања за исходите од тие незапирливи перспективи кои веќе денеска силно загрижуваат.

Токму затоа, како средишен предмет на проучувањето на односот природа/култура се земени комуникациските и технолошките аспекти и нивното влијание врз перцепцијата на човекот за себе и својата околина, врз начинот на кој когнитивно и емоционално ја фомира својата лична култура на живеење, но и како и колку е подложен да биде преобликуван преку комуникациските иновации и како тоа се одразува на квалитетот да се биде човек со оглед на тоа што медиумската и комуникациската сфера придонесува за промена на природата на човекот и за полесно прифаќање на тие културни промени како да се природни.

Намерата на овој труд не е да се решат проблемите кои се развиваат од испреплетеноста на природата и културата, туку намерата е да се истакнат некои од појавите кои произлегуваат од таа испреплетеност и неможноста да се постави границата до каде завршува природата и од каде почнува културата (и обратно).

Притоа се наметнува потребата од преиспитување на условите и улогите на индивидуата и новиот тип глобални заедници, нови трибални заедници неформално формирани врз основа на личните интереси, преференци и предиспозиции, а во рамките на новата животна средина (кибер-просторот) создадена од новите технологии, кои веќе утре нема да бидат нови оти ќе има понови.

2. Предмет и цел на истражувањето

Овој труд го истражува односот природа/култура низ призмата на неколку научни насоки: историјата, социологијата, антропологијата и филозофијата, но пред сè низ технолошко-комуникациските студии кои се најрелевантни за дефинирање на современите аспекти од односот природа/култура. Притоа се дава преглед на различните мислења од областа на општествено-

хуманистичките науки со намера да се конкретизира позицијата кон она што авторот го смета за релевантно за предметот на неговиот интерес.

Комбинацијата на позиции од различните научни области овозможува да се даде попрецизна слика на дигиталната ера и општествените производи и трендови кои произлегуваат од развојот на технологијата во последниот век.

Целта на ова истражување е да се забележат и да се даде осврт на појавите што произлегуваат од преголемата технизација и последиците од тоа и врз природата (сфатена како животна средина воопшто) и врз културата (сфатена општо и во најширока смисла како општество), но и врз човекот како дел и од природата и од културата.

Истражувачката насока е да се провери претпоставката дали е можна природата без култура и обратно и дали е можно дигиталната ера да доведе до замена на перцепцијата на она што е природа, а што е култура. Имено, дали е можно за природна средина да почне се смета виртуелната сфера која во суштина е производ на културата, а културата – сфатена како сè она што е вон човекот и негова интервенција да почне да се сфаќа како техничка поддршка на новата природа.

3. План и презентација на материјата

Магистерскиот труд е поделен на четири поглавја од кои првите две се однесуваат на аспектите на односот природа/култура како основа од која произлегуваат технологијата и комуникациите како потсистеми и на природата и на културата издвоено.

Во првата глава, „Односот природа/култура низ историјата“, се дефинира што сè денес (од аспект на науките) се подразбира под природа и што сè се подразбира под култура. Односот природа/култура постојано се менува(л). Природата и природните услови во предисториското време (времето пред појавата на писмото) довеле до појавата на културата: прво, преку потребата да се изнајдат начини за преживување и справување со природните околности, и

второ, преку потребата од некоја надворешна, вончовечка а сепак позната и видлива, сила која би била заштитник на човечките заедници. Во периодот на анимизмот природата како култура се сфаќа во најшироката смисла, а во периодот на тотемизмот природата како култура се фокусира на еден феномен, кој е различен зависно од околината на човечката заедница. Веќе во историското време, кога се појавува митологијата, меѓу другото и како потреба да се изнајдат толкувања за природните појави кои го застрашувале човекот со својата мистичност, културата добива една повисока димензија во секојдневниот живот, а со појавата и на филозофијата размислите за природата добиваат и апстрактна димензија. Ова особено е карактеристика за христијанскиот период и христијанската теолошка мисла. Со постепениот развој на културата, природата доживува деградација до средство кое треба да му послужи на човештвото. Овие трендови се карактеристични за т.н. секуларна ера кога црквата ја губи доминацијата во уредувањето и програмирањето на општествените процеси, а таа улога ја презема државата водена од капиталот со сите негови културни вредности и претпоставки.

Во втората глава, „Социолошки и антрополошки позиции и толкувања на односот природа/култура“, фокусот е кон влијанието на сфаќањето на односот природа/култура врз структурирањето на човековите заедници низ историјата. Почнувајќи од првите општества изградени врз митолошкото сфаќање на природата од што произлегол и системот на владеење и правото на поединците на бидат владетели, преку монотеистичките религиски системи (конкретно христијанството во западниот свет) чишто институции се искористени како алатки за одржување на општествената хиерархија, па сè до новото време – споредено хронолошки со претходните периоди кус, но многу динамичен период на развој на човечките заедници, оваа глава е преглед на основите врз кои се градат системите на моќ и улогата на медиумите и технологијата во тој процес. Притоа, со оглед на тоа што не е опфатен предисторискиот период, се исклучува мимиката како комуникациско средство и се зема предвид поделбата на Меклуан на три медиумски ери – орална, пишана и електронска, на која

подоцна им се придодава и дигиталната ера во којашто функционираат актуелните општествени системи. Електронската и дигиталната ера произведуваат нови општествени појави, нови начини на комуникација (и манипулација) и оттука нов вид публика, нови начини на (зло)употреба на природата од културата, како и две специфични идеологии од 20 век – комунизмот и нацизмот – кои прават сериозни обиди за програмирање на природата како дел од нивната култура на живеење. Неолиберализмот, масовната култура и потрошувачкото општество истовремено се и причинители и производи на изменетата и насочената перцепција за вредностите, но овој пат не само во рамки на географски локализирани заедници, туку во глобални рамки за што придонесува процесот на вмрежување.

Во третата глава, „Технички и комуникациски аспекти на односот природа/култура“, се опфатени три теми. Првата, воведна, дава кус преглед на основните постулати на процесот на комуникација и развојниот пат на средствата за комуникација со посредство на технологијата. Притоа се има предвид дека станува збор за двонасочен однос – потребата од комуникација создава потреба од технолошки иновации за нејзино подобрување, а истовремено технолошките иновации форсираат забрзан ритам на промената на комуникациските навики кај луѓето. Во втората тема фокусот е кон комуникацијата и медиумите како посебен екосистем во рамките на глобалниот екосистем. Структурирањето на медиумскиот екосистем не би бил можен без развојот на технологијата, но и тука станува збор за истиот двонасочен однос – колку што технологијата наметнува промени во човечката заедница (и кај самиот човек, во неговата лична природа и лична култура) толку и промените на потребите кај човекот и неговите заедници бараат промена во технологијата. Третата тема се однесува на прашањето дали засебниот екосистем на Интернетот, како свет кој се одвива истовремено со реалниот, опиплив свет, го презема приматот и кај индивидуите и во општеството. Особено интересен е феноменот на друштвените мрежи како живот во животот и феноменот на второто јас – аватарот. Притоа, како илустрација за една размисла за можниот

развој на новите односи природа/култура во услови на преголема технизација е земен филмот „Аватар“. Секако, се поставува и долго поставуваното прашање дали сме или ќе станеме киборзи, без претензија да се даде конечен одговор на ова прашање кое имало и ќе има различни толкувања и прилично растегливи граници на тоа каде почнува техничкото а завршува човечкото во нас.

Во четвртата глава, „Државата, моќта и улогата на медиумите“, се разгледуваат три аспекти. Во првиот дел освртот е кон државата како творец и иницијатор на новите медиуми со цел да ја одржи својата моќ, но и непредвидливоста на скриените можности на новите медиуми (како што се на пример друштвените мрежи и новите принципи на организирање нови заедници, т.н. нови трибални заедници чијашто оска е еден заеднички интерес) и нивната потенцијална способност да создадат други центри на моќ кои не се поврзани со етаблираниот државен-економски систем. Вмреженото глобално општество, како нова природа и нова култура, секако има свои добри и лоши страни. Брзата комуникација – како пренесувањето информации во моментот на случување – колку што е полезна толку е и опасна во смисла на тоа што создава ефект на реално шоу, во кое учесници се сите кои имаат пристап до техничките ресурси (а тоа денес е огромно мнозинство од човештвото, оти поседувањето на технологијата веќе значи да се биде, да се постои), и своевидна дигитална толпа која не може да се контролира ниту пак има универзални етички вредности, па оттука реакциите се различни. Посматрањето на животот некаде таму преку дигиталните мрежи станува дел од сопствениот живот и колку што од една страна е прозорец кон слободата, толку од друга страна на човекот му дава слобода во бегство од себеси и од реалноста. Освен тоа, ние истовремено сме и набљудувачи и набљудувани. Од аспект на поривот за слобода се обработува прашањето дали вмреженото општество и интернет комуникацијата доведоа до поголема демократизација на вонвиртуелниот свет или, пак, државата како носител на моќта и контролата го искористи и слободниот свет на кибер-просторот за одржување на својата моќ и контролата врз индивидуите.

Од сето ова произлегува прашањето дали технологиите ја преземаат контролата врз животот на човекот и доколку е тоа така во колкава мера и кои би биле перспективите на еден таков тренд, или дали доаѓа до замена на она што човекот го перцепира како природа и култура, при што природна средина станува дигиталната сфера, а во најголема мерка и во најголем опфат на човештвото, природна средина стануваат друштените мрежи¹.

4. Методологија на истражувањето

При изработката на овој труд е користено квалитативно истражување на различни извори на податоци – постојна литература² (книги, научни студии, научни статии) која се однесува на односите помеѓу природата, културата, комуникациите и технологијата; интернет страници и блогови посветени на темата; како и медиумски објави.

Врз основа на овие податоци, преку методот на компилација, е формулирана структурата и насоката на тезата. Преку методот на дедукција и методот на каузална индукција од податоците од низата научни области кои ја засегаат темата се анализира причинската врска меѓу појавите кои претходат и појавите кои следуваат на изменетата перцепција на тоа што е природа/култура во услови на изменета животна средина поради технолошкиот развој.

Преку методите на анализа и синтеза на прибраните податоци се формулира заклучокот на тезата кој ги вклучува и претпоставките за можните насоки кон кои води современото гледање на односот природа/култура од аспект на комуникациските мрежи како нова животна средина. Во однос на формулирањето на тие претпоставки користена е варијанта (бидејќи е речиси невозможно дури и со релативна прецизност да се предвиди насоката кон која ќе се движи понатамошниот развој) на т.н. Делфи метод за прогнозирање на техничкиот и технолошкиот развој во системите на комуникации каде спаѓаат и друштените мрежи, преку позициите на научници кои веќе се занимавале со оваа тема и феномените кои произлегуваат од неа.

ГЛАВА 1 – ОДНОСОТ ПРИРОДА/КУЛТУРА НИЗ ИСТОРИЈАТА

Во природата на човекот е при промислувањето на себеси и светот, како и себеси во физичкиот и мисловниот свет, да размислува преку креирање спротиставени категории. Притоа, подредувајќи ги и градирајќи ги овие спротиставени категории во системи, создадени според замислените или реалните приоритети на индивидуата и/или неговата заедница, човекот им дава смисла на нештата, создава наратив на сопствената култура кој настојува да го одржи како единствен валиден. Кон спротиставеностите како основа за формирањето на мислењето човекот може да се однесува како кон дуализми (однос кој подразбира две спротиставени категории, но тие се поврзани и едната без другата не можат и се надополнуваат) или како кон дихотомии (однос кој подразбира остра спротиставеност и непомирливост, па оттука и битка за превласт).

Ако прифатиме дека на човекот му е поедноставно да ги проценува и определува нештата преку нивно спротиставување, тогаш овој систем на размислување може да се примени и развие на спротиставување парови составени од спротиставени поими создавајќи низа од паралелни или двојни и вкрстени спротиставености. Оттука, ако прифатиме дека природата спротиставена на културата (или обратно) е основа за размислувањето преку спротиставување, и истовремено прифатиме дека оваа спротиставеност на двете категории подразбира и нивна градација – најчесто природата како онаа која е помалку вредна од културата – тогаш е можно да се спротистават и природата/културата со машкиот/женскиот принцип и притоа вкрстено да се поистоветат природата/жената и културата/мажот. По аналогија, истиот третман би го имале и потиснатите/потиснувачите, споредено со природа/култура и/или жена/маж.

Со односите во рамките на овие вкрстени спротиставени категории се занимаваат повеќе науки – филозофијата, социологијата, антропологијата,

лингвистиката..., но историски, религијата, како артикулирана и кодифицирана религиска свест, е онаа која најпрво ги поставува премисите за постоењето на ваквата спротиставеност воопшто.

Елијаде, разгледувајќи ги мноштвото религиски системи во неговиот „Водич низ светските религии“ ја дава наједноставната дефиниција на дуализмот или дуалноста во религиската мисла: „спротивност на два принципа“ (Eliade и Kuliano, 1996, p.118). Притоа, треба да се има предвид: прво, дека религиските системи се многу релевантни за насоките на човековата мисла воопшто, и второ, дека таа спротивност на два принципа која ја наведува Елијаде не подразбира исклучување на едниот принцип, туку напротив, претставува рамноправно постоење на двата спротиставени принципи кои, во суштина, се дополнуваат, се преплетуваат и го овозможуваат постоењето на оној другиот.

Ако од оваа основа на споредување два спротиставени феномена, произлегува тенденцијата за процена на квалитетот на нештата – добро против лошо, како и „воспоставувањето на поларитет на сите нивоа на реалност: космолошка, антрополошка, етичка итн“ (Eliade и Kuliano, 1996, p.118), тогаш дуалноста ќе се појави на сите нивоа на реалност. Така, постојат дуализам на материјата и силата, каузалитетот и финалитетот, слободата и нужноста во филозофијата, машкиот и женскиот пол во биологијата... Меѓутоа, врз сите тие дуалности може да се примени религиското гледиште или на нивна конфронтација или на кохабитација. Или, како што вели Елијаде, „од религиски аспект главно станува збор за два спротиставени принципа, две сили, кои од праискон се борат за превласт и победа во светот, или пак функционираат заедно и не можат една без друга“ (Eliade и Kuliano, 1996, p.118).

Токму таков е и случајот со спротиставувањето на природата и културата. Зависно од историските епохи и духот на времето, или попрецизно од културата на времето сфатена во најширока смисла – од доминантната религиска догма, преку политичката и филозофската мисла, па сè до општествената реалност за човекот и неговите заедници која е креирана и детерминирана од претходните

категории – таа градација, тоа спротиставување на природата и културата било, и сè уште е, поостро (дихотомија), или помалку или воопшто (не)степенувано, односно помеко, дозволувајќи простор за поширок дијапазон на ставови и гледишта (дуализам).

Другиот аспект од креирањето спротиставености кои тоа не мора да бидат, како и нивното градирање, е поедноставување и насочување на мислата на т.н. пошироко или јавно мислење. Најчесто тоа се прави во функција на постигнување различни политички или општествени (културни) цели зададени од оние кои се во позиција да ја креираат општествената реалност, а притоа се ползува сосема природниот човеков инстинкт за преживување. На пример, тоа може да се постигне преку предизвикување ирационален страв кој потоа, генерациски, преку пишани и напишани кодекси на заедницата, се претвора во предрасуда што на крајот тешко може да се искорени. А тоа најчесто се прави токму преку споредувањето и поврзувањето на еден пар спротиставени принципи со друг пар спротиставени принципи. Алатката, пак, за постигнување на оваа цел отсекогаш била и ќе бидат средствата за комуникација – почнувајќи од воспоставувањето на говорот, преку создавањето на писмото и пишаните медиуми, па сè до денешните современи комуникациски системи. Притоа, треба да се има предвид дека некои современи општествени и комуникациски трендови не мора нужно да се сметаат за целосно иновативни затоа што сепак може да се пронајде нивниот културолошки континуитет, или барем некаков континуитет на општествени инциденти во различни временски периоди од човековата позната историја.

Оттука, може да се смета дека постои очевидна испреплетеност на природата и културата, како и комуникацијата како посредник во поимањето и дефинирањето на едното и на другото – прво на макро ниво, па потоа и на микро ниво, во што се вмешуваат и низа други спротиставености кои, како што споменавме погоре, се вкрстуваат со онаа основната – природа/култура и придонесуваат за редефинирањето на границите каде почнува и завршува природата односно културата.

1.1 Дефиниции и терминологички појаснувања – што е култура, а што е природа?

И поимот култура и поимот природа се многу покомплексни поими одошто се чини на прв поглед.

Што всушност се подразбира под поимот култура? Ако тргнеме од етимолошки аспект, поимот култура потекнува од латинскиот глагол *colere* што значи нега, негување, односно од латинскиот термин *cultura* со буквално значење одгледано, култивирано (и тоа токму во земјоделството, значи во природата) (Harper, 2001). Во преносна смисла терминот го искористил римскиот трибун и филозоф Кикерон сакајќи да ја дефинира филозофијата. Имено, според Кикерон, „*Cultura animi philosophia est*“ („Филозофијата е култивирање на душата“) (Peabody, 1886, p.195-250). Обиди да се дефинира поимот култура имало и во хеленскиот период, на пример, кај софистите. Софистите ја промислувале суштината на поимот култура и таа суштина ја обликувале „согласно етосот на грчкото благородништво“ (Damjanović, 1977, p.12).

Во денешната, прилично широка смисла, терминот култура почнал да се користи дури во 18. век. Тогаш во германската литература поимот култура се применува со две значења: прво, владеење над природата со помош на знаење и занает, значи во смисла на цивилизација; и второ, во смисла на духовно богатство на личноста кое најчесто се искажувало со зборот билдунг (Соколов, 2001, p.9).

Денес, со поимот култура од различни аспекти се занимаваат повеќе науки кои неговата дефиниција ја адаптираат зависно своите потреби за определување на сегментите од кои е составена културата, а поимот култура, исто така, се користи и во секојдневниот живот.

Оттука, култура може да значи префинето однесување или добро воспитание согласно зададените норми на заедницата како што се употребува

во секојдневниот живот; но истовремено под култура се подразбираат и различни видови уметнички изрази – од пониско или од повисоко ниво, т.е. од народно и занаетчиско творештво преку масовна култура до т.н. високо, академско творештво. Во социологијата поимот култура ја опфаќа целокупноста на живеењето во некоја поширока или потесна заедница, најчесто во смисла на традиција. Во културната антропологија под култура се подразбираат сите достигнувања на човекот од неговото настанување па до денес.

Оттука, културата можеме да ја сфатиме како синоним за сè она што е интервенција на човекот во природата т.е. за сè што не е изворно природно (само)создадено. Земајќи ја предвид дефиницијата за културата на британскиот антрополог Едвард Барнет Тајлор (Edward Burnett Tylor) кој ја дефинира како „сложена целина која вклучува знаења, верувања, уметност, морал, право, обичаи и секоја друга способност или навика која човекот ја стекнува како член на општествената заедница“ (Tylor, 1958, p.16), може да заклучиме дека во поимот култура влегува сè, таа е закон.

Зборот природа, пак, во индоевропските јазици се врзува со термини поврзани со раѓањето. Словенското природа од род, раѓање (повторно во смисла на земјоделство, но за разлика од *cultura* во овој случај значењето повеќе се однесува на самоникнати, неодгледани, некултивирани плодови), има свој пандан во латинскиот јазик во терминот *natura*, како и во старогрчката варијанта *physis*. И природата е концепт кој може да се толкува на најмалку два различни начина.

Под природа, и онаа вон и онаа во човекот, се подразбира нешто што не е дело на човековиот разум и свесно дејствување, туку постои и функционира природно, без да инволвира намера на човекот или, пак, некакво божествено или друго вмешување. Исто така, под природа може да се подразбере и она што е суштина на нештата кои се дел од природата па оттука се подложни на законите на природата.

Природата се сфаќа и како нешто што е инстинкт, па оттука не вклучува намера, предумисла или вештина, за разлика од културата која е производ на

свест, вештина и волја. Токму поради свеста, вештината и волјата наспроти инстинктот и ненамерноста (необмисленоста) произлегува првиот и темелен аргумент за спротиставувањето на природата и културата.

Но, дали тоа е секогаш така? Дали природата секогаш може да се третира како спротиставена и далечна на свеста, вештината и волјата, или пак свеста, вештината и волјата се способни да создаваат природа и нова природа (и нова природа на човекот како индивидуа)? И обратно, дали природата може да ги создава свеста, вештината (или барем предиспозициите за одредена вештина или имање свест) и волјата (ако ништо друго, барем волјата за живот и опстанок и изнаоѓањето модуси за остварување на оваа цел)?

Човекот, како природно суштество, се разликува од другиот жив свет токму по културата (Cassirer, 1978, p.42). Истовремено, токму преку културата, човекот и ја спознава природата (Шпенглер, 2007, p.9, 20, 56)³. И овој однос природа/култура не би можел да се третира никако поинаку освен како испреплетен. Таа испреплетеност не подразбира дуалност како спротивност, ами дуалност како меѓузависност.

Оттука, освен погоре наведените две, природата може да има и трето значење: како животна средина составена од човекот, сите неговите творби и останатиот жив и нежив свет со кој човекот живее на исто место и во исто време. Ако испреплетениот однос природа/култура го сфатиме токму така, како животна средина, нужно е да се согледа како структурата на таквата животна средина, а со тоа односот природа/култура се менувале низ историјата.

1.2 Предисториско време – Анимизмот и тотемизмот и односот природа/култура

Во периодот на анимизмот природата како култура се сфаќа во најшироката смисла, а во периодот на тотемизмот природата како култура се фокусира на еден феномен, кој е различен, зависно од околината на човечката заедница.

Ако тргнеме од претпоставката на Леви Строс (Lévi-Strauss, 1977) дека многу културни обрасци, вклучително и оние во митовите и јазикот се всушност длабоко вкоренети во основните структури на свеста и ако ги земеме предвид бројните антрополошки и археолошки откритија, можеме да кажеме дека религиската свест постои од времето на појавата на свеста кај човекот и неговата способност за апстрактно мислење.

Религиската свест е битна за односот природа/култура затоа што различните религиски претстави и системи имале различен, па и противречен однос кон природата и културата. Освен тоа, со формирањето на религиските системи, институции и ритуали се создаваат моќни комуникациски алатки за пренесување на определените ставови за природата/културата во пошироката заедница.

При разгледувањето на односот природа/култура преку комуникациските канали на системите на верувања ја имаме предвид мислата дека религиската свест не е човечка особина која се развивала праволиниски и дијахрониски исклучувајќи ги т.н. претходни стадиуми, кои во почетоците на антропологијата како наука и при првите проучувања на племенските заедници ширум светот, се класифицирале како понизок облик на култура (за разлика и спротивно на европската повисока култура), а што и Леви Строс го смета неточно (Levi Stros, 1979) и, на некој начин, за своевидно оправдание за западниот колонијализам.

Оттука, анимизмот и тотемизмот ги сметаме за само една од формите на израз на религиски чувства која може да се смета за некаква почетна точка, но тоа не значи дека денес не постојат, дека по својата суштина се примитивни и како такви имаат помала вредност (Taylor во Cvitković, 1991, p.34). Едноставно, анимизмот и тотемизмот се важни од повеќе аспекти, но нас нè интересира нивната поврзаност со природата и ги сметаме за своевидни зачетници на културата, но и на развојот на комуникацијата во една поширока рамка – од јас-другиот во јас-ние-светот, од причина што споделените верувања се нишката која ги поврзува луѓето меѓусебе. Неспорно е дека и ритуалот е еден вид комуникација, оти и рудиментираниите форми на говор, повторувањето на

ритуалните и магиските практики, па и мимиката кои се дел од ритуалните практики, претставуваат комуникациско средство.

Верувањата, подоцна оформени во религиски системи, ги создавале(ат) погледот на светот, филозофијата, нормите, обичаите, уметничките и моралните вредности. Преку верувањата и религиите луѓето настојуваат да си го објаснат настанокот на светот, законитостите што го уредуваат светот, како и самото битие на човекот. Се смета дека првичните верувања се поврзани со природата и природните појави, поврзани се со обичаи кои имале за цел да се постигне склад со природата и да не се нанесе зло кон сè што е дел од таа природа, па оттука може да се каже дека зачетоците на човечката култура лежат во мистериите на природата.

Верувањата какви што се анимизмот и тотемизмот спаѓаат во т.н. природни религии и настанале и се одржувале преку непосредниот допир на луѓето, индивидуално и како заедница, со природните појави формирајќи ги и насочувајќи ги општествените појави. Иако антрополозите имаат различни толкувања за анимизмот и тотемизмот, па дури и сомнежи дали се тоа првобитни верувања, дали воопшто може да се сметаат за издвоени религиски системи или се континуитет на верувања што трае до денес, суштината на она што денес го опишуваме како анимизам и тотемизам е врската со природата и припишувањето на душа и духовни својства на природните појави, суштества и предмети, како и на врските помеѓу нив. Овие верувања по правило се проследени со магиски и обредни ритуали кои, пак, можат да се сметаат и за први облици на култура бидејќи се создадени од човекот. Магиските ритуали и обреди исто така се и првиот вид посложена, масовна, комуникација со оглед на тоа што служат за пренесување пораки и инволвираат поголема група луѓе.

Без да навлегуваме во општествената улога на анимистичките и тотемистичките верувања во однос на структурирањето на човечките заедници и односите помеѓу тие заедници⁴, неспорно е дека тие се најдлабоко поврзани со различни форми на обожување на елементи од природата, а со развивањето на способноста на човекот за апстрактно мислење на тие елементи им се

придодаваат и апстрактни својства каква што е душата. Всушност, анимизмот како појава се чини како исконски порив да се одржи врската со природата преку нејзино поистоветување со човекот, односно со човечките атрибути.

Накучо, од мноштвото дефиниции, може да се каже дека анимизмот (лат. *anima* – дух, душа) е облик на религиско верување дека секое нешто или животно е исполнето со сопствен дух, т.е. дека има душа која независно егзистира. Оттука, тоа е верување дека и неживите нешта поседуваат ментални процеси слично како и човекот. Освен тоа, анимизмот е верување дека постојат духови кои можат да се одвојат од физичкото тело. Овој атрибут секако не може да им се припише само на примитивните верувања бидејќи го има и во монотеистичките религии (на пример, Воскресението на Исус во христијанската религија), па оттука погорната теорија на Леви Строс за (не)постоењето пониски/повисоки облици култура добива на значење.

Со оглед на тоа што има многу малку конкретни податоци од времето на процутот на анимизмот, може да се прифати и толкувањето дека анимизмот по себе можеби и не произлегува директно од потребата на луѓето да си ги објаснат појавите и промените на тие појави во нивната животна средина, па оттука и светот, но поради недостиг на соодветни информации создавале фантастични толкувања⁵, како што смета Емил Диркем во „Елементарни форми на религиозниот живот“. Тој смета дека за разлика од магијата, религијата (или верувањето) нема никакви утилитарни цели. „Дури магијата, а подоцна и науката, ќе се обидат – во техничка смисла – да дадат корисни и целисходни одговори за природните појави“ (Oštarić, 1999, p.890).

Диркем се осврнува и на теоријата на натурализмот, чијшто втемелувач е Макс Милер (Max Mueller). Натурализмот, иако честопати оспоруван, уште поточно од анимизмот укажува на врската на природата при формирањето на културата. Имено, натурализмот според Милер е аспект на религијата кој е најдиректно поврзан со природата и природните појави и обидот за нивно појаснување. Она што Диркем го спори е дека и на анимизмот и на натурализмот им недостасуваат основните претпоставки според кои би можеле

да се дефинираат како религиски систем и смета дека претпоставката на натурализмот за барањето на извориштето на природните појави не е точна.

Ако прифатиме дека од мноштвото различни ставови на антрополозите е тешко да се дефинира анимизмот како верување или некаков религиски систем, сепак се чини неспорно дека анимизмот, сеедно чии толкувања ќе ги прифатиме, е првична мисловна врска помеѓу човекот и природата. Оттука произлегува и потеклото на тотемизмот. Имено, во основата на тотемизмот е анимистичкото верување на луѓето за блискиот однос, или сродство, или дури и идентичност на човекот со сите други суштества во природата, пред сè со животните и растенијата, но и со неживите предмети. Тотемот е објектот кој ја претставува врската помеѓу одредена заедница и духовното, тој е симболот на заедништво на групата со предците и истовремено со божественото, но е непосредно поврзан со непосредната природа во којашто човекот живее и така ја остварува таа врска човек/природа, а обредните елементи (како културна пројава) ги изразува преку почитувањето на елементи потекнати од природата.

1.3 Историско време

Во текот на историјата религиската свест на човештвото се менувала и адаптирала, а паралелно со неа и односот кон дуализмот природа/култура. Крајот на предисториското време и почетокот на историското време се означува со појавата на писмото (Elijade, 1991, p.46), значи со појавата на првата масовна комуникациска алатка која се одвојува од раскажувачкото пренесување информации на лимитирана – бројно, временски и просторно – група на луѓе.

Во овој период човечката религиска свест како двигател и креатор на општествените односи од анимистичката и тотемистичката фаза преминува во теистичката фаза.

Теизам, од грчкиот збор theos со значење бог, е верување во еден или повеќе богови како натприродни суштества кои владејат со космосот, светот и појавите и односите во него. Развојот на теизмот се движел од политеизам –

религиски систем составен од повеќе хиерархиски подредени божества со одредени надлежности и врховен бог над нив, кон монотеизам – верување во еден единствен Бог, како трансцедентно битие кое управува со видливиот и невидливиот свет.

Обете форми, и политеизмот и монотеизмот, како културолошки форми, исто така се тесно поврзани и произлегуваат од природата, се однесуваат на природата на човекот, а формираат култура на живеење на просторот и времето каде што се практикувале, значи – животна средина – при што како комуникациски алатки, освен иновацијата на писмото, ги задржуваат и старите, иако модификувани и адаптирани, ритуални практики.

1.3.1 Време на митологијата и политеизмот и односот природа/култура

Веќе во историското време, кога се појавува митологијата, како потреба да се изнајдат толкувања и да се лоцира одговорноста за природните појави кои го застрашувале човекот со својата мистичност, културата добива една повисока димензија во секојдневниот живот, а со појавата и на филозофијата размислите за природата добиваат и апстрактна димензија. Ова особено е карактеристика за христијанскиот период и христијанската теолошка мисла.

Иако во ова поглавје на исто место се разгледуваат митологијата и политеизмот, тоа не значи дека митот како форма постои само и исклучиво во времето на процутот на политеистичките религии. Митот, од грчкиот збор *mythos* што значи збор, приказна, раскажување или предание, го имало и пред и по политеизмот, а го има и денес во формите на т.н. урбани митови и политички митови (но, треба да се има предвид дека политичките митови не се производ само на новото време!). Причината за овој континуитет на митот како форма веројатно лежи во потребата на човекот од постоење на наратив(и) кој/и

би му дале смисла и чувство за континуитет и пред и по неговото физичко постоење.

Од мноштвото различни, а сепак поврзани дефиниции за митот, може да се извлече кус заклучок дека митот е форма на културата која презентира природни појави и односи, на кои им дава натприродни значења персонифицирајќи ги со иреални суштества (најчесто божества со определени атрибути), кој пропишува начини на однесување и етички вредности, дооформувајќи ја и унапредувајќи ја културата (сфатена и како општество, заедница) и одржувајќи ја нејзината кохезија преку заеднички ритуални активности.

Во првичните религиски системи – по правило политеистички, анимистички и/или тотемистички – пантеонот се гради врз обожувањето на тие персонификации на силите и појавите во природата, како што се водата, растителниот свет (најчесто поделен на див растителен свет како шумите на пример, и култивиран растителен свет, обработените полиња, на пример), небото, сонцето, огнот и земјата, а потоа, на едно повисоко ниво на свест, и природните феномени на смртта и плодноста (Eliade, 1991, 2, p.6)⁶. Елијаде истакнува два битни момента за митот: прво, дека содржината на митот се смета за целосно вистинита затоа што се однесува на стварноста, и второто, дека содржината на митот се однесува на светот оти тој се смета за дело на натприродните суштества.

Во контекст на односот природа/култура од митолошки, а потоа и од политеистички аспект, вредно е да се спомене дека културата на создавање божества почнала да се гради врз култот на плодноста. Првично тоа бил култ на плодноста на земјата, која го овозможувала опстанокот на заедницата, персонифициран во Божицата-мајка, но оттука произлегуваат и низа изведени божества кои се однесуваат на плодноста, раѓањето, храната, зачувувањето на животот, подоцна зачувувањето и опстанокот на градовите како човечки творби, творби на културата на човекот (какви што се Кибела или Атена, на пример), и слично. Секако, овие женски божества на плодноста имале и свој

машки пандан, оплодувач кој се јавува во различни форми, но главната улога и заслуга ја имал женскиот лик. Но, почетокот е секогаш и секаде во „бесмртната божица-мајка“ (Greys, 1995, p.4).

Постојано ќе наидуваме на религиозни идеи, митологии и обредни сценарија кои се поврзани со „тајната“ на растителниот свет. Оти религиозната креативност не ја оживеал емпирискиот феномен на земјоделството, туку мистеријата на раѓањето, смртта и повторното раѓање која е поистоветена со ритмот на вегетацијата (Eliade, 1991, 1, p.36).

Ако треба да се даде куса, едноставна, но доволно опфатна дефиниција на политеизмот, или многубоштвото, може да кажеме дека политеизмот е религиски систем составен од повеќе богови кои интервенираат во животот и на индивидуата и на заедницата, и кои општат со луѓето. Политеизмот е карактеристичен за мноштво култури ширум светот, но ние, како нам културолошки најблизок, во овој труд ќе го разгледуваме грчкиот и римскиот пантеон како поврзница на природата со културата.

Грчко-римскиот пантеон изобилува со божества и полубожества, распоредени по хиерархија зависно моќта што им била припишувана и нивното потекло на создавање. Божествата од грчко-римскиот пантеон⁷ се преслика на општествениот живот на времето во кое се почитувале и секое од нив има ингеренции како врз општествените, така и врз природните појави. Велиме дека пантеонот е преслика на реалниот живот затоа што е хиерархиски оформен, со врховен бог како *pater familias*, согласно патријархалниот систем врз кој се граделе микро и макро заедниците (од семејствата преку полисите па до целокупната грчко-римска култура).

Во грчко-римскиот пантеон постои и интересна поврзница на ингеренциите на секое од божествата врз природата и културата. На пример, врховното божество Зевс (Јупитер) е претставено преку симболот на орел, жртвата што ритуално требало да му се пренесе е бик, тој е владетел на дождот

и е создавач на грмотевиците како извор на непредвидлива и огромна (природна) сила, додека неговата општествена улога е да го одредува исходот на битките помеѓу луѓето (Jordan, 2004, p.359). Но, како што беше споменато погоре, врската помеѓу природата/културата најдобро може да се согледа преку изведениците од основната Божица-мајка. Во грчко-римскиот пантеон не може да се дефинира една и единствена Божица-мајка, иако таа особина некои автори ѝ ја припишуваат на Геа, туку има мноштво божици со слични атрибути поврзани со природата но различни општествени ингеренции.

Ако започнеме според редоследот на создавање според грчката митологија, тогаш прва е Геа, архетипската божица-мајка чијшто централен култ е во светилиштето во Делфи, кое подоцна станува светилиште на Аполон (Jordan, 2004, p.100-101). Геа е претхеленска божица, симбол, суштина и синоним на земјата. Таа е големата мајка на сè, примарната грчка божица-мајка, создателка и мајка на Земјата и Универзумот. Нејзиниот римски пандан е Тера (Матер) (Jordan, 2004, p.309). Во хеленистичко време Геа станува Деметра (Jordan, 2004, p.100-101).

Деметра, сестрата на Зевс и божица на жетвата, плодноста на земјата и житото (Jordan, 2004, p.73), како и нејзиниот римски пандан Керера (Jordan, 2004, p.61) е тесно поврзана со циклусите на раѓање во природата и има комплексна личност за која се смета дека е производ на синкретизација на божицата на житото и божицата на подземниот свет и тоа уште во предисториските времиња. Таа сè до времето на Хомер останува позната како божица на вегетацијата и смртта – односно раѓањето и смртта (Greys, 1995, p.53). Култот на Деметра се практикувал на многу места, честопати тајно и бил проследен со ритуали на иницијација односно т.н. мистерии. Елијаде (1996, p.227) мистериите ги дефинира како институции на иницијација поврзани со „смртта, неопходноста за самоодржување и плодноста“ за време на кои жртвувањето (смртта) на едно божество значи негово пресоздавање во друг квалитет, во случајот на Деметра и нејзината ќерка Персефона, преоживување на природата и нејзините плодови нужни за опстанокот на човекот.

Керера, пак, иако во римскиот пантеон се смета за пандан на Деметра, има покомплексно потекло како божица-мајка и се врзува и со митовите за Артемида и Кибела (Jordan, 2004, p.61). Со Деметра им е заедничко управувањето со вегетациските циклуси по годишни времиња што се поврзува со љубовта кон нивните ќерки – Просерпина (на Керера) и Персефона (на Деметра) – грабнати од владетелот на подземниот свет. Разликата во толкувањето на митот на Просерпина и Персефона е што Грците за три неплодни месеци ги сметале летните месеци на суша, а Римјаните ги сметале за неплодни трите зимски месеци (Jordan, 2004, p.61, 73). Керера била славена со фестивалите на Тезмофорија и Кереалија во светилиштата ширум земјите на грчко-римската култура.

Од друга страна, пак, на врвот од божествената хиерархија на грчкиот пантеон е божицата Хера чијшто пандан во Рим е Јунона, која му е сопруга (и сестра) на врховниот бог Зевс (во Рим – Јупитер). Нејзе како семоќна мајка на боговите и маѓесница ѝ биле посветувани статуи и храмови и ѝ била укажувана почест сè до христијанизацијата на Медитеранот. Спомената е во Хомеровата Илијада и во Теогонијата на Хесиод. Традиционално, празнувањето на Хера преку женски игри се одржувало за време на Олимпијадите, односно на секои четири години. Но, Хера „никогаш не била доживувана како божица-мајка“ (Jordan, 2004, p.121) како што тоа подоцна била Кибела.

Како една од старогрчките божици-мајки била доживувана и Лета (Лета). Причината за тоа е бидејќи на Зевс му ги родила боговите Артемида и Аполон (во Рим пандан се Дијана и Аполон), а нејзината главна заслуга е што постојано ја заштитувала Артемида (Jordan, 2004, p.30) – божица на ловот, дивите животни, дивата природа, раѓањето, девственоста, плодноста, младите девојки – од гневот на нејзината маќеа Хера. Римскиот пандан на Лета е Латона. И Лета е поврзана со другиот свет и ја сметале за божица чуварка на гробовите (Jordan, 2004, p.174).

Освен погоре наведените божици од грчката митологија има и други пониско рангирани божици поврзани со природата, како и цела низа различни

нимфи со различни улоги поврзани со природата и плодноста. Истиот систем го има и во римскиот пантеон. И секое од овие божествени суштества има определена културна (општествена) улога како заштитник/чка на определени занаети, меѓусебни односи и врски, за чиешто остварување биле практикувани ритуали преку кои се остварувала кохезија на одредени општествени групи и заедници.

Ритуалната активност била суштествена за сите грчки општествени ентитети. Иако акцент ставаме на општествените и политичките функции, за членовите [на тие ентитети] речиси би можело да се каже дека *raison d'être* на групата била да се понуди жртва на одредено натприродно суштество или група суштества. (Bremmer and Erskine 1988, стр. 92)

Токму поради оваа општествена улога за остварување кохезија најбитно било правилното и доследно практикување на ритуалните процеси, а не било толку битно суштинското разбирање на причините за таквите практики.

1.3.2 Време на монотеизмот – христијанството во Европа и теолошкиот поглед кон односот природа/култура

Терминот монотеизам доаѓа од грчките зборови *monos*, што значи еден, и *theos*, што значи бог. Овој еден Бог е издвоен од светот, односно е трансцедентен, за разлика од политеистичките божества кои ја обоготворуваат природата и нејзините елементи.

Монотеистичките религии се т.н. објавени религии, односно оние кои се поврзани со пророци преку кои богот искомунцирал со луѓето, се пројавил и ги објавил неговите закони и правила. Такви се јудаизмот, објавен преку Мојсеј; христијанството, објавено преку Исус и исламот, објавен преку Мухамед. Секоја од објавените религии нејзините правила и принципи со луѓето ги комуницира преку сопствена света книга, какви што се Стариот завет за Евреите, Новиот завет за христијаните или Куранот за муслиманите, и нејзини пишани

толкувања преку т.н. свети списи во кои се дефинираат практиките и правилата на живеење на поединците и заедниците кои ја прифатиле таа религија⁸.

Освен оваа карактеристика (објава преку свети книги), објавените религии се чини отсекогаш настојувале да ги искоренат претходните природни религии сметајќи ги за примитивно суеверие, а бидејќи е невозможно да се откине исконската поврзаност на човекот со природата објавените религии природата исцело ја поврзуваат со едно единствено трансцедентно битие (Бог) како нејзин целосен творец. Оттука, се прави замена на видливите, опипливи, претходно обожувани природни појави со обожување на едно невидливо, апстрактно битие кое, исто како и претходните облици на верувања, ја разгорува фантазијата на верниците. Во таа смисла, и монотеистичките религии се потпираат врз митот како културна форма за објаснување на новоформулираната природа на натприродноста на односот помеѓу човекот и Бог.

Со оглед на географската поврзаност односно доминацијата на христијанството како религија во Европа, во оваа пригода ќе се задржиме на неговите погледи на односот природа/култура, кој главно се сведува на дихотомија, при што неодминливо е да се направи и конекција и со дихотомијата машки/женски принцип поради тоа што толкувањата на христијанството ја маргинализираат жената од сферите на културата, како неспособна да прими и создаде култура, а ја поврзуваат со природата толкувана како пониска категорија.

Накучо, за разлика од политеистичките или паганските религии, монотеистичките, а тука спаѓа и христијанството, се строго патријархални религии во кои машката доминација е неспорна и неоспорлива. Оттука сите официјални свети списи, вклучително и оние кои договорно се поместени во Новиот завет, се собитија на мажи од кои жените се безмалку исклучени, а и ако се споменати се маргинализирани, бидејќи не можат да бидат ни пророчици ни свештенички. Дури и ликот на Марија, Богородица или Божјата мајка, е сведен на природна жена која раѓа без своја волја и без сопствена интервенција

во чинот на зачнувањето. Така, претходно инцидентната и случајна доминација на мажите, во монотеизмот станува правило.

Монотеизмот не го измисли патријархатот, тој го затекна како дејствува во рамки на општеството и го презеде оправдувајќи го: тој се впишува во предметите на тоавременска културна традиција и со посредство на пророците, кои се синови на таа култура, зборува со патријархален јазик. Божествената порака е врамена во андроцентрична визија споделувана од заедницата на која таа порака ѝ е упатена, значи, искажана е со машкиот јазик. На тој начин патријархатот се преобликува од случајна историска состојба во несовладлив модел заснован врз божествен авторитет. (Лонгони, 2006, p.107)

Тука нема да се занимаваме со историјата на филозофската мисла, но токму таа дава најсоодветен приказ на односите што владееле во периодот на општествена доминација на христијанството затоа што токму религиските догми играле клучна улога во формирањето на филозофските ставови и за културата, а особено за природата, а освен светите списи, медиумот кој ги распространувал вредностите на тоа време биле токму филозофските записи.

Претежниот став на филозофите од тоа време бил дека дивата природа сама по себе е ништо без интервенцијата на културата која ѝ ја дава смислата, а на културата ексклузивно право полагале мажите.

Од ранохристијанскиот, или доцноантичкиот период, филозофот Плотин (204-270 г.), кој иако спаѓа во неоплатонската школа инспирирал дузина христијански авторитети, вели дека „природата (physis) го замајува човекот и го влече зад себе“ (IV.4.43., p.22-23); „не е пред душата“ (IV.7.8., p.5-6); „не знае, туку само создава“ (IV.4.13., p.7-8); „добива форма од друго место“ (V.9.5., p.37); „целата тежнее кон самата себе“ (VI.5.1., p.18); „не поседува посматрање кое се заснова на размислување“ (III.8.3., p.13) (Плотин, 2008).

Ако во антиката можат да се најдат корените, тогаш во средновековието – кога догмите на доминантната христијанска религија имале најсилно

општествено влијание – е процутот на рационализирањето и практикувањето на дело на таа остра дихотомија култура/природа односно маскулинитет/феминитет согласно она што се се сметало дека се нивни од Бога дадени, однапред предодредени улоги, функции или позиции во човечките заедници – кога станува збор за мажите како носители на култура, а жените како чиста природа и како неспособни за култура.

Во прилог на ова, на пример, оди внимателниот избор на Евангелијата што ќе влезат во официјалната верзија на Новиот завет, како суштинска книга и канон околу кој гравитира христијанската догма и нејзините толкувања преку кои се врши комуникацијата со верниците. Имено, на неколкуте црковни Собори од христијанската света книга се исфрлени сите евангелија во кои се споменува или барем само се навестува умствената и креативна, во смисла на култура а не во смисла на прокреација, способност на жената. Таквите записи од црковниот естаблишмент со омаловажување се дефинираат како апокрифни евангелија, а нивната автентичност постојано се спори и оспорува.

Меѓу оспоруваните ранохристијански списи се Евангелие според Марија (преоткриено во 1896 г.); Евангелие според Тома (Наг Хамади)⁹; Евангелие на Вистината (Наг Хамади); Пистис Софија (Наг Хамади)¹⁰; Евангелие според Филип (Наг Хамади) и Евангелие според Јуда (пронајдено на црниот пазар во 1983 г.). Овие записи на односот машкост/женскост не гледаат како на дихотомија, каква што очигледно била намерата на патријархално настроените создавачи на официјалната црква и канонот на Новиот завет, туку како на дуална заемност на две рамноправни спротиставености кои не можат да постојат едната без другата, со што се нарушува концептот на доминација, во случајов доминацијата на мажот/културата врз жената/природата.

Нововековната филозофија, пак, за филозофски субјект го зема разумот (ratio) кој може да спознае, да го уредува и менува светот, кој има за задача да ја запоседне, искористи, доминира и експлоатира природата, а притоа како свои алатки за постигнување на таа цел ги создава науката и општеството во кое

жената, поистоветена со природата, исто така е ставена во позиција да биде запоседната, доминирана и експлоатирана.

Иако постојат толкувања според кои низа филозофи од ова време покажале однос кон жената/природата како кон еднакво креативна или барем на ист степен вредна како мажот/културата, едно подлабоко загледување во филозофската мисла на тоа време остава сериозен простор за сомнеж: или во намерите на мислителите, или, пак, во капацитетите на нивното поимање на испреплетеноста на овој сложен однос природа/култура, толку често и нападно споредуван со односот машкост/женскост.

Основниот проблем кај филозофските размисли, како што смета Џудит Батлер на пример, е (не)позиционирањето на жената како филозофски субјект – ниту како индивидуален, ниту како колективен.

Како субјект, таа [жената] се појавува само спорадично и на маргините на филозофската, медицинската и литературната дејност; мислечката жена е исклучокот што го потврдува правилото за ексклузивна машка доминација во интелектуалната арена. Како субјект на знаењето, нејзината улога е примарна секојпат кога знаењето се сфаќа како сетилност или наслутување, а не ако триумфално совладување на некоја востановена компетентност. Кога Филон Александриски прави разлика меѓу разумот, што тој го нарекува машки, и осетот, што го нарекува женски, тој сумира еден значаен аспект на грчкото поимање на половата разлика, аспект кој може да се види и во Плутарховите идеи за пророчката вистина и во Платоновата идеја за мајевтиката (Батлер во Сиса, 2011, р.44).

А античката традиција продолжува и понатаму и врз неа се гради и подоцнежната филозофија, па така и нововековниот филозофски субјект – под влијание на патријархализмот на христијанската црква – е машки. Бегло да ги погледнеме примерите. За Артур Шопенхауер човековиот вид воопшто пред и над сè е раководен од инстинктите, слично како и животните. Но, кај жените (како дел од тој човеков вид), споредено со мажите, таа подреденост на

инстинктите е уште поизразена поради нивните послаби умни способности. Оттука, за Шопенхауер жената е поблиска до животното отколку мажот; таа повеќе сака да се занимава со работите поврзани со репродукцијата на видот/заедницата; таа е помалку надарена и заинтересирана за дејности кои ја развиваат индивидуалноста, и кои како такви остануваат карактеристика само на мажите. Оттука, Шопенхауер смета дека е сосема логично жената да биде исклучена како субјект на филозофското размислување, а самиот процес на филозофирање, според Шопенхауер, е исклучиво машка работа (Šopenhauer, 1998). Можеби Шопенхауер е екстреман пример за андроцентризам, но тој не е исклучок: истата насока ја имаат и ставовите на Имануел Кант, Георг В. Ф. Хегел, Фридрих Ниче, Мартин Хајдегер, Џон Лок¹¹ или Жан Жак Русо¹².

Согласно адаптираната античка традиција и христијанските догми претежниот став на нововековните филозофи бил во насока дека природата е нужна, но пасивна, целосно бесполезна без културата која ја дава суштината и смислата, исто како што жената е нужна, но пасивна и само со потенцијален капацитет кој останува неискористен без смисленото дејствување на мажот. Притоа, врзувањето на жената за природата преку нејзината биолошка предиспозиција за раѓање се сметало дека го исклучува нејзиниот културен капацитет и потенцијал, односно ја прави неспособна за повисоки умствени активности.

Оттука се создава плодна почва за мноштво митови во кои во сферата на културата се одредува позицијата на половите, а природните т.е. биолошките особености на половите се пресликуваат во космогониските согледби за светот. Така, како што вели Жарана Папиќ, „[...] културните обележја на женскоста и машкоста, претставите за разликата, а посебно за односот на силите помеѓу половите, веќе на самиот почеток биле преселени од светот на објективната природа во светот на претставите за природното, а посебно за културниот свет – од планетарните облици, светот на боговите, магичните сили, тајните делувања, принципот на моќта, улогата на разумот, па сè до крајните принципи на светот“ (Papić, 1995).

Интересно е мислењето на Сигмунд Фројд (Frojd, 1988), кој воспоставува врска помеѓу монотеизмот и патријархалниот репресивен општествен систем, и според кого монотеизмот на поединецот му наметнува едно универзално поимање на добро/лошо поставувајќи му многубројни забрани и одрекувања од природните нагони кои, пак, во политеистичките религии и биле прифатени и биле промовирани преку разновидните религиозни ритуали.

Интересен испад во христијанската религија се т.н. богумили, албигенези или катарите, од периодот помеѓу 10-13 век. Тие христијанството го сфаќаат дуално, како битка помеѓу доброто и лошото (и нивните застапници Бог и Сатаната) кои постојат како во светот, така и во природата на секој човек, не исклучувајќи ги ни мажите ни жените. Карактеристично за нив е и тоа што на природата (која е под ингеренции на Сатаната) ѝ дават подеднакво значење како и на апстрактниот Бог, а жените ги сметаат за еднакво способни да се вклучат во сите сфери на заедницата (Оболенски, 1998). Подоцна ова ќе доведе до нивно прогонување и безмалку искоренување преку Инквизицијата, затоа што нивните верувања биле прогласени за еретички и спротивни на Едниот бог. Елијаде (Eliade i Kuliano, 1996) нив не ги смета за „нова експлозија на одамна заборавената гноза“ (манихејството), туку за нова творба создадена од стари елементи, а во рамките на христијанството.

Оттука, можеме да заклучиме дека и покрај различните толкувања, негирања и градирања, природата и културата остануваат испреплетени и меѓузависни и во ерата на доминацијата на христијанството.

1.3.3 Секуларна ера – кога државата станува бог

Со постепениот развој на културата, а во 20. век и со невидениот во историјата на човештвото брз развој на технологиите како дел од културата, и природата и човекот по себе доживуваат деградација до средство кое треба да му послужи на човештвото. Притоа човештвото се прикажува и промовира како нешто општо и заеднично, но всушност се сведува на флоскула со која се

прикриваат интересите на сразмерно мала група луѓе. Токму овие трендови се основната карактеристика на т.н. секуларна ера кога црквата ја губи доминацијата во уредувањето и програмирањето на општествените процеси, а таа улога ја презема државата водена од капиталот со сите негови културни вредности и претпоставки.

Всушност, споредено со долгата историја на човештвото, идејата за секуларна држава е релативно млада. Приближно од времето на просветителството, кога започнува тој брз развој на критичката свест, науката и технологијата, се појавила и идејата дека религијата е надмината и дека општествата треба да се градат врз темелите на разумот. Поентата на оваа идеја требало да биде да се оформи еден нов човек кој ќе биде ослободен од религиозно влијание, односно кој својата судбина ќе ја гради врз сопствените разумски одлуки. Но, како што се покажа дека толкувањето на религијата во функција на одржување на заедницата/државата е многу релативно и зависно од дадениот момент, услови и цели, на истиот начин се покажува дека и секуларната држава и нејзиното уредување зависи од дадениот момент, услови и цели.

Така, до крајот на 18 век, себичниот интерес на човекот втемелен врз природните законитости и доделената позитивна улога во одржувањето на општествената рамнотежа, веќе се сметал за нешто сосема добро, а во 20. век се устоличил како нешто најдобро: најлошото во човекот станало најдобро.

Исклучивата посветеност на поединецот на сопственото добро станала основа на општеството, поскоро отколку неговиот Немезис – како и неопходен услов за најголемо можно богатство на народот [...] Бидејќи станало среќна маана на економијата и на човечкиот поредок, самољубието почнало да стекнува уважување во целата култура. Во неверојатниот пресврт, тоа зло од древното помнење, наместо да се смета за нешто деструктивно по општеството, оттогаш меѓу многу славни филозофи почнало да се слави како негов извор. (Sahlins, 2014, p.94-95)

Накусо, Бог е мртов, како што рече Ниче („Така говореше Заратустра“), но новиот бог стана еднакво имагинарниот поим – државата, раководена од целите на поседувањето (на профитот, средствата, луѓето, територијата, природата, културата, универзалната идеологија и слично). Оттука, исто како што правото да се пренесе волјата Божја беше ограничено на црквата и владетелот кои ја поседувале моќта, така правото на профитот се ограничи на оние кои ја поседуваат новата моќ – средствата за производство, информацијата и технологијата. Религиозниот мит се замени со политичкиот мит, а политичкиот мит стана симулакрум на религискиот.

Во примерот на Америка од времето на независноста и уставотворноста, Маршал Салинс ги наведува ставовите за човековата природа изнесени од авторите на Федералистичките списи од 1787 и 1788 година, во кои еден од нив, и подоцна иден претседател на САД, Џејмс Медисон вели дека самата власт е највозвишениот одраз на човечката природа, и дека кога луѓето би биле ангели, не би била потребна ни власта, а Александар Хамилтон потребата за контрола на човековата природа, на „антисоцијалната *physis*“, ја објаснувал со историските сведоштва дека бесот и деструктивните страсти кои луѓето ги носат во градите се многу посилни од добрите мирољубиви чувства (Sahlins, 2014, p.86-87).

Политичкиот мит од ова време е една приказна за заеднички услови за живот на сите луѓе, за создавање, одржување и промена на поредокот, како и за внатрешна рамнотежа и морална кохезија во заедницата. Во суштина, ниту една од овие цели денес не може да се смета за реално исполнета. Заедничките услови за живот воопшто не се заеднички, туку се подложни на безмалку истиот тип општествена стратификација како и во средниот век. Создавањето, одржувањето и промената на поредокот е привид кој му се пласира на мнозинството да избере владејачко малцинство кое функционира врз истите стари принципи на поседување моќ за управување со мнозинството со тоа што алатките се промениле од Божја волја, која бара покорност, во формирање масовна потрошувачка – сега, да се биде значи да се има. Внатрешната

рамнотежа и моралната кохезија во заедницата исто така се привид, оти не е можно да постои внатрешна рамнотежа во услови на длабока економска и политичка нееднаквост, а толкувањето на моралноста е до толку растегливо што може да се постави и прашањето дали во секуларната држава воопшто постои морал и ако постои, тогаш како се дефинира тој нов морал?

Секуларниот неолиберален капиталистички политички мит за владеење со мнозинството ги користи истите принципи на апсурд на претходните политички митови: христијанскиот мит за важноста на животот отаде, кој е многу поважен од животот сега; просветителскиот мит за ширење на разумот, но разумот кој е ограничен на белиот, западен, христијански маж; романтичниот мит за односот помеѓу човекот и природата кој, апсурдно, бил актуелен во времето на првите колонијалистички освојувања и масовната девастација на природната средина и цели заедници на луѓе; фашистичкиот мит за национална хармонија, која се спроведувала со безмилосно ништење на сè што не се сметало за соодветно на имагинарниот поим нација која, пак, била втемелена на еден друг политички мит за ариевско потекло; сталинистичкиот мит за хармонично, складно и бесконфликтно социјалистичко општество, спроведуван токму врз своите спротивности; како и митот за државата на благосостојба чијшто обемен економски развој би можел да ги задоволи потребите на сите луѓе и да ги унапреди нивните граѓански права и слободи.

Митот за државата на благосостојба е приказна која ѝ денес има клучно место во политичките предизборни платформи на владејачките малцинства и е пример како една добра, безмалку утописка, идеја од крајот на 19. и почетокот на 20. век може да се претвори во алатка за одржување на моќта на малцинството, а притоа на државата ѝ се припишува атрибутот на проценител, „сопственик на општеството и на сите граѓани, а тоа значи неограничена моќ на политиката“ (Vukotić, 2009, p.3).

Бруталното МАНИПУЛИРАЊЕ (не решавање) со социјалната димензија и демагошката одбрана на интересите на политичарите и демократијата со

истакнувањето само на значењето на социјалните прашања се голема опасност за економскиот развој. (Vukotič, 2009, p.3).

Ова покажува дека изворните идеи и вредности врз кои настанала идејата за држава на благосостојба во Шведска (а потоа била применувана и во други земји) претрпела големи промени во текот на векот и почетокот на 21. век. Неспорни се придобивните од аспект на социјална и здравствена заштита, како и образование за сите граѓани, но спорно е што тој принцип се извитоперил во можност за поткуп и манипулација со цел одржување на политичката моќ, која оди рака под рака со економската моќ на лимитирана категорија луѓе во истата таа држава на благосостојба. Освен тоа, не смее да се занемари современата идеја на шведскиот премиер Јеран Персон, дека „зелената“ држава на благосостојба подразбира комбинирање на економијата, доброто на народот и еколошката свест. А сето ова не се применува во современите држави.

Оттука, испреплетувањето на културата и природата во секуларната држава се сведува на нивно извитоперување и адаптирање, до безмислено искористување – на културата како средство за одржување на поредокот (власта), а на природата како средство за одржување на потрошувачкото општество (задоволно граѓанство).

1.4 Односот природа/култура и политичките, економските и техничко-технолошките промени и влијанија

Политичките, економските и техничко-технолошките промени и влијанија го изменија односот кон природата и кон културата и кон нивната меѓусебна испреплетеност, иако јадрото на тој однос во основа останува истото.

Маршал Салинс во неговиот критички осврт на книгата на Марвин Харис „Канибали и кралеви: Потекло на културите“ вели дека секој културен развој има исто суштинско објаснување, а тоа е дека „сите обичаи на човечкиот род доаѓаат и си заминуваат зависно од нивната профитабилност“ (Sahlins, 1978,

р.2). Харис тврди дека еволуциската особина на културните форми е одредена од степенот во кој придонесуваат за благосостојбата на луѓето.

...[С]ите видови институции, од канибализмот до капитализмот, можат да се објаснат со некој вид пресметка на еколошката цена: институциите настануваат и исчезнуваат зависно од практичната корист што ја носат, по одредена материјална цена. Тоа е пресметката на Харисовиот „културен материјализам“. Таа е дополнета со теоријата за кумулативен раст на популацијата, со идејата дека популацијата природно тежнее да ги надмине ресурсите, така што примената на пресметката на цената и користа станува нужна за културниот опстанок. На културата во целина се гледа како на бизнис од историски размери. (Sahlins, 1978, p.3)

Оттука, сите цели на човекот во суштина би биле утилитарни, а односот кон нив е чисто економски, капиталистички, потрошувачки, а државата, пак, од таквите цели прави фетиш имајќи ја предвид сопствената полза.

Според Стивен Хокинг (Shukman, 2016), пак, луѓето се доведоа во опасност поради остварувањето на сопствените цели. Тој за Би-Би-Си вели дека луѓето создаваат „нови начини на кои нештата можат да тргнат на лошо“ и дека низата опасности по човештвото се дело на човекот, а притоа, меѓу другото, ги набројува нуклеарната војна, глобалното затоплување и генетски модификуваните вируси. Хокинг смета дека понатамошниот прогрес на науката и технологијата ќе создаваат само нови начини за доведување на човештвото во опасност. Но, сепак, иднината на човештвото ја гледа токму во науката и технологијата.

Иако шансите за катастрофа на планетата Земја во догледно време можеби се прилично мали, тие сепак со тек на времето се зголемуваат и стануваат извесни во следните илјада или десет илјади години. Дотогаш би требало да се прошириме во вселената, кон други ѕвезди, за катастрофата на Земјата да не значи и крај на човечкиот род. Сепак, нема да направиме самоодржливи колонии во вселената барем во

следните сто години, па за тоа време треба бидеме многу внимателни.
[...] Нема да престанеме да правиме прогрес, или да го вратиме наназад,
па затоа треба да ги препознаеме опасностите и да ги контролираме.
(Hawking за Shukman, 2016)

Дали овој совет за контролирање на опасностите, како што вели Хокинг, што би подразбирало повнимателен однос кон органичените природни ресурси кои, пак, се поврзани со растот на економијата како врвна цел на доминантните неолиберални општества, а економијата, пак, е поврзана со политиките на потрошувачката култура, со што се создава еден затворен, меѓузависен круг, ќе вроди со плод е сосема неизвесно токму поради човековата природа за краткорочно утилитарно однесување. Техниката и технологијата го менуваат светот на многу поширок начин одошто тоа го сфаќа човекот-потрошувач пооптоварен со новиот модел на мобилен телефон одошто со последиците од генетски модификуваната храна или девастацијата на Амазонските прашуми кои се дел од економско-политичко-технолошкиот циклус кој му го овозможува поседувањето на тој нов технички уред. Токму затоа Хокинг вели дека е „важно [тие технолошки промени] да се одвиваат во вистинска насока“ потенцирајќи дека „во едно демократско општество тоа значи дека секој мора да има основни познавања за науката за да може да донесува информирани одлуки за иднината“.

ГЛАВА 2 – СОЦИОЛОШКИ И АНТРОПОЛОШКИ ПОЗИЦИИ И ТОЛКУВАЊА НА ОДНОСОТ ПРИРОДА/КУЛТУРА

„Но, верувам дека ни кинеската, ни која било друга културна традиција не може да се мери со Западот по неговиот презир кон човештвото, по тој непрекинат скандал на човечката алчност, заснован на спротивноста меѓу природата и културата.“
(Sahlins, 2014, p.19)

Во ова поглавје ќе се осврнеме на влијанието на сфаќањето на односот природа/култура врз структурирањето на човековите заедници низ историјата, со што се занимаваат и антропологијата и социологијата, како и начините на кои овој испреплетен однос бил етаблиран како култура на живеење преку достапните комуникациски алатки на даденото време.

Почнувајќи од првите општества изградени врз митолошкото сфаќање на природата од што произлегол и системот на владеење и правото на поединци да бидат владетели; преку монотеистичките религиски системи (конкретно христијанството во западниот свет, како нам културолошки најблизок) чиешто институции се искористени како алатки за одржување на општествената хиерархија; па сè до новото време – кое споредено хронолошки со претходните периоди е кус, но многу динамичен период на развој на човечките заедници, оваа глава е преглед на основите врз кои се градат системите на моќ и улогата на медиумите и технологијата во тој процес.

Притоа, со оглед на тоа што не е опфатен предисторискиот период, за чиешто заедници заклучоците се изведуваат посредно и врз основа на претпоставки, се исклучува мимиката како комуникациско средство и се зема предвид поделбата на Меклуан на три медиумски ери – орална, пишана и електронска¹³, на која подоцна им се придодава и дигиталната ера во којашто функционираат актуелните општествени системи. Секоја од овие медиумски ери

создаваат и одржуваат општествени системи во кои природата се вклучува или (виртуелно) се исклучува од културата. Како средство на влијание особено е битно изумувањето на писмото (пишаната ера), а подоцна и револуцијата предизвикана од изумувањето на печатарската машина со што се овозможува омасовување на пишаната порака. Втората и третата општествена и културна револуција се случуваат во времето на електронската и дигиталната ера, кои произведуваат нови општествени појави, нови начини на комуникација (и манипулација) и оттука создаваат нов вид публика, нови начини на (зло)употреба на природата од културата, како и две специфични идеологии од 20. век – комунизмот и нацизмот – кои прават сериозни обиди за програмирање на природата како дел од нивната култура на живеење. Во тој контекст, треба да се нотира дека неолиберализмот, масовната култура и потрошувачкото општество се и причинители и производи на изменетата (и насочената) перцепција за вредностите, но овој пат не само во рамки на географски локализирани заедници, туку во глобални рамки за што придонесува процесот на вмрежување.

2.1 Релација култура/природа во заедниците низ човечката историја

Како што беше назначено во Глава 1, природата и културата во заедниците низ човечката историја се гледале како дуализми или дихотомии, честопати вкалупени во привидот создаван од традицијата дека едното е неспојливо со другото, а камоли испреплетено.

Дури и во античките заедници каде се почитувала природата еднакво колку и културата постои разграничувањето на едното од другото. За античките Грци границата меѓу општеството и природата не била толку строго повлечена, но филозофската расправа која во петтиот век пред новата ера се водела околу прашањата за *physis* (природа) и *nomos* (обичај), ја втемелиле дефиницијата за општеството (културата) и природата како спротивности (Sahlins, 2014, p.46-47). Треба да се забележи, вели Салинс, дека во *physis* нема субјект и дека затоа таа

кај луѓето се одразува во оние аспекти на однесување како што се вродените и несвесните пориви, за кои луѓето не се одговорни. Номосот, пак, како појава на човечкото дејствување, бидејќи бил спознаван и применуван субјективно, бил сметан за случаен, нестабилен и инфериорен во однос на природата.

Тоа отсуство на субјект е оној посебен белег кој ја одликува западната претстава за природата [...] Но она што се покажало како најлошо за идната кариера на концептот на културата во западната мисла била идејата дека номосот попримил атрибути на нешто лажно, во споредба со автентичноста и стварноста на природата. Од човекот создадена и вештачка, културата не била вистинита како природата. (Sahlins, 2014, p.49)

Во христијанските средновековни заедници, пак, таа поделба на природа и култура, под влијание на религиската догма, била дадена како таква и требало како таква да се прифати, како универзален факт кој треба како таков да се почитува без да се бара некаква понатамошна и издржана аргументација и доследност. Ваквото мрачно видување на човечката природа во западната мисла, според Салинс (Sahlins, 2014, p.84) било засновано врз древните историски искуства и дополнето со христијанското учење за паднатиот човек, а особено врз калвинистичкиот презир и посебно на „Хобсијанското“ песимистичко и огорчено видување на човековата природа, за коешто во иронична смисла честопати се користел и терминот „реалистичко“ видување на човековата природа.

Наспроти тоа, човечкото искуство покажува дека нештата не се и не можат да бидат еднонасочни. Оттука ни дуализмите не можат во секое време и во секоја пригода да се толкуваат на еден единствен, универзален начин, а исто така не секогаш можат да се толкуваат како непомирливи опозиции т.е. дихотомии. Во прилог на ова тврдење одат и бројните антрополошки теренски истражувања на различни неевропски култури кои имаат сосема различни толкувања и приоритети на своите заедници и меѓусебе, а особено споредено

со јудеохристијанската традиција на заедниците од западниот свет кој, пак, има тенденција – наметнувајќи се како доминантен – да ги градира појавите според себеси и својата традиција и филозофија.

Размислувањето во бинарни опозиции¹⁴, синтагма за два поима кои меѓусебно се исклучуваат истовремено градејќи тоталитет и значење, кој го воведува Клод Леви Строс (Claude Levi Strauss), може да биде и полезно и јалово од научен аспект.

Анализите на антрополозите, особено на структуралистите и Леви Строс, како најпознат претставник на структурализмот, одат во насока да укажат дека бинарните опозиции се дел од универзалната ментална структура на човекот како биолошки вид, сеедно на која географска точка се наоѓа, која му овозможила да го поима светот и да ги подредува своите поимања создавајќи ја на тој начин цивилизацијата. Но, тоа не значи и дека поимањата на појавите во светот се и универзални.

Строс, на пример, бинарните опозиции ги разгледува преку инцестот за кој дошол до заклучок дека е универзално табу за човековиот вид и извлекува заклучок дека инцестот е универзално неприфатлив во човечките заедници затоа што претставува нарушување на бинарниот однос (структура) јас-другиот сведувајќи се на неприродното јас-јас, при што тоа јас треба да се сфати како колективно јас, како заедница, односно сопствената заедница. Сепак, постојат човечки заедници кај кои инцестот се практикува и има своја општествена симболика, па оттука не може да се смета дека примерот со инцестот на Строс е добар пример за универзалност, т.е. универзална бинарна опозиција. А ова е само еден од примерите.

Ако, на пример, земеме дека универзална бинарна опозиција или дихотомија би можела да биде добро/лошо, при дефинирањето на тоа што е добро а што лошо одново се ќе се појави проблемот во толкувањето кое зависи од културата на којашто ѝ припаѓаме. Некои етички аспекти за тоа што е добро/лошо можеби можат да имаат третман на универзалност, тоа би биле оние кои се природни и вродени кај човекот и се поврзани со инстинктот за

опстанок (на пример, не убивај го сопственото дете), но сепак нивните толкувања и практикувања се различни и зависни од културата, но се зависни и од личната култура на секоја единка во рамките на еден поширок културен систем (на пример, фемицидот или убивањето на женските потомци не е невообичаена практика во планетарни рамки дури и денес¹⁵).

Оттука, се поставува прашањето дали воопшто е можно да се најде универзално толкување за која било појава или перцепција во рамките на човештвото, особено за природата и културата за кои постојано има тенденција да се спротиставуваат, ако видовме дека наједноставниот начин на размислување – спротиставувањето на два поима со цел да се определат едниот со другиот и преку нивното спротиставување да се определат други навидум спротиставени поими, не дава универзално релевантни резултати.

Од друга страна, таквото поедноставено толкување на човекот и светот преку нагласено спротиставени дуализми, сфатени како дихотомии, е штетно во смисла на тоа што се пропушта, свесно или несвесно – сеедно дали посматрачот има филозофски, теистички или атеистички пристап кон животот – да се истакне можноста дека, всушност, светот не е систем составен од спротивности кои нужно мора да се универзално зададени и во постојан однапред определен судир. Со остро спротиставување и поставување (имагинарни) граници се пропушта можноста светот да се сфати како единство на различности, сфатени и од лична перспектива, на што особено инсистираат постструктуралистите, а не само од перспектива на пошироката или потесната заедница во која живее поединецот. Ако се дозволи флексибилност во разграничувањето, спротиставеностите даваат можност да се согледа дека тие нужно взаемно функционираат и меѓусебно се надополнуваат креирајќи го и човекот (и *vice versa*) како еден од мноштвото микросветови, а и светот како средина во којашто опстојуваат тие човечки микросветови. А таков е случајот и со природата и културата.

И Дерида во неговото дело „Бела митологија“, каде се повикува на Клод Леви Строс, дава осврт кон тоа како западниот теориски хуманистички дискурс

го организира светот врз основа на бинарните опозиции, при што двата аспекта на тие опозиции се наоѓаат во меѓусебен хиерархиски однос во кој едниот е надреден а другиот е подреден по вредност. Дерида неговата анализа за темели токму врз опозицијата природа/култура за која смета дека е базична филозофска категорија постара и од Платон (Derida, 1990).

Но, како оваа бинарност, дуализам или дихотомија на природата и културата влијаела врз структурирањето на човековите заедници?

2.1.1 Старите цивилизации и врската на природата со создавањето култура

Старите цивилизации своите заедници ги граделе врз примерите од нивната митологија. Истиот принцип на кој бил структурирана митолошката хиерархија на божествата (на Олимп во стара Грција, на пример) бил аплициран и во реалниот живот, а тоа подразбирало врховен водач со апсолутна моќ и неретко претставен како некој кој има или божествено потекло или моќта му била дадена директно од боговите, граѓанска класа која имала одредени права и влијание врз општествениот живот и селанско-робовска класа која била во најдиректна врска со природата и немала никакво влијание врз оформувањето на културата, иако, апсурдно, токму таа фактички ја одржувала во живот.

Општествената кохезија на заедницата, како што беше споменато погоре, се одржувала преку ритуални практики кои инволвирале маса луѓе и преку кои, во име на божествата, се одразувала земната позиција на инволвираните.

Ритуалот во однос на структурирањето на заедницата служи за дефинирање, изразување и создавање на поредокот на нештата и го уредува просторот, времето и начинот на живот како што тоа го пропишуваат митовите врз кои се темели ритуалот. Ритуалот е своевидна алатка за контрола која овозможува контрола врз целата заедница. Оттука, при ритуалните манифестации неретко поважна е ортопраксијата (неговото правилно

изведуваче) одошто неговата ортодоксија (сфаќањето на самото значење на изведувачето на ритуалот) (Clothey, 2007).

Според Аристотел, државата (полисот) е еден од видовите заедници, покрај семејството и локалната заедница, која му е својствена само на човекот оти човекот во неа најдобро ја остварува својата суштина, односно животот во заедница бидејќи по природа човекот е зоон политикон. „А оној кој не може да живее во заедница или кому ништо не му е потребно оти сам себеси си е доволен, не е дел од државата, тој е или свер или бог“ (Аристотел, 1970, р.5-6). Универзалниот белег на државата како заедница е законот, со кој се уредува поредокот. Законот прво се врзува за грчкото право (Драконови закони, Солонови закони) и филозофската мисла (Сократ, Платон, Аристотел) и има функција да обезбеди воедначено однесување и предвидливост на постапките, како и санкционирање на секакви испади од зададените правила.

Сепак, во историски постарите општества поизразено е влијанието на природниот детерминизам, т.е. влијанието на животниот простор врз човекот и неговите заедници, а врската помеѓу човекот и природата е посилен затоа што неговата заедница зависи од условите кои ги создава природата. И затоа врз основа на неа го гради својот систем на верувања, кој се аплицира врз организацијата на заедницата.

Во времето кога човекот претежно живеел 'природен живот', занимавајќи се со собирање плодови, лов, риболов, на ум не му паѓала културата, како нешто што би било различно од природата, општеството, и од него самиот. Во едноставно општество, кое бавно се развива, човекот е слеан со својата култура. Обичаите, верувањата, како и усвоените општествени норми, му изгледаат единствено можни, и единствено вистинити, бидејќи не се разликуваат од неговиот живот. Било потребно да се достигне одредено ниво на општествен и духовен развој, за да се појави автономната култура во однос на човекот и конкретното општество. (Соколов, 2001, р.15)

Подоцна, со текот на историскиот развој на човекот и неговата општествена свест, со откривањето на законитостите на природата, човекот со своето знаење (култура) како форма на моќ, создава привид дека може да владее со природата а со тоа и со другите луѓе. Тоа најмногу доаѓа до израз подоцна во времето на индустриските и постиндустриските општества, но тука се јавуваат два проблема: прво, проблемот на отуѓувањето на човекот од природата, негова дехуманизација и денатурализација, и второ, еколошката катастрофа која одново влијае врз човекот и неговата заедница.

2.1.2 Христијанската ера и потиснувањето на природата за сметка на културата

Најсилното влијание на христијанството се поврзува со европскиот среден век како историски период, кој би можел да се нарече и христијанска ера. Иако европскиот среден век најчесто се проучува како една целина, сепак треба да се има предвид дека станува збор за многу долг период во кој се случувале различни општествени промени при кои се менувале не само односите во заедниците туку и односот кон себеси и околината. Практично, како што вели Арнолд Хаузер, „единството на средниот век како историски период е целосно вештачко. Тој се дели на три сосема одредени културни периоди – период на натуралното стопанство на раниот среден век, периодот на дворското витештво на зрелиот среден век и период на градската буржоазија од доцниот среден век“ (Хаузер, 1962, р.119-126). Во рамките на овие подпериоди различно се толкувал односот природа/култура и неретко, бидејќи природата сепак е неисклучена од културата, односот кон природата се маскирал со алегии, а за тоа влијание имала посилната или послабата моќ на црквата како институција која во голем дел ги уредувала општествените односи.

На пример, како и во старите цивилизации така и во средновековието останала фасцинацијата од Сонцето и огнот, но овојпат олицетворена како светлина што ја дава Единствениот бог. Плотин (во Енеади I, 6) вели:

„Едноставната убавина на бојата настанува благодарение на формата која ја совладува тамата на материјата, на присуството на бестелесната светлина, која е логос и идеја“. Но, според Умберто Еко, оваа забелешка на неоплатонистот Плотин се однесува исклучиво на Бога од кого потекнува, а не од Сонцето како видлив и реален извор на светлина во тоа време недозволен за обожување, па „оттука Бог се изедначува со сјајот на светлосната струја што го опфаќа целиот универзум“ (Еко, 2004, р.102-104).

Освен тоа, во средниот век се верува дека „сè во универзумот има значење и вон природата, а дека светот е како книга испишана од Божјата рака. Секое животно има морално и мистично значење, исто како и секој камен или тревка“ (Еко, 2004, р.121-129). Оттука, природното значење на нештата, како неприфатливо, се транспонира во значењата на христијанските метафизички догми и симболика како нова култура која го зема приматот над природата. Апсурдот во ваквиот пристап е црпењето идеи од самата природа, која се омаловажува, иако од друга страна се тврди дека целата природа (светот) е Божја творба па нејзините значења се адаптираат во рамките на културата.

На истиот принцип на толкување на природните нешта е подложена и телесноста, особено женската. Имено, како што потенцира Еко (2004, р. 154-159) „филозофите, теолозите и мистиците [...] немале многу причини да се интересираат за женската убавина, бидејќи сите биле свештени лица, а средновековниот морализам ги повикувал да стојат на страна од телесните уживања“. Оттука, доколку женската, како симбол на природата, воопшто се третираше тогаш тоа било во рамките на зададените правила и позиции определени од црквата, а црквата никако не можела да го заборави првобитниот грев и главната улога на жената во него и протерувањето од рајот. Изгледот, улогата и позицијата на жената едноставно биле пропишани и секој испад на различност бил третиран како ерес или вештерство.

Средновековната мисла на Свети Августин („За Божјата држава“) и на Тома Аквински ја величаат улогата на христијанската црква во однос на организацијата и функционирањето на општеството, при што божјата држава

односно црквата е сеопшта претставничка на заедницата во светот, а власта на владетелите потекнува од Бога, додека монархијата како општествен систем е уредена според божјето владеење со светот.

Во суштина, односот на христијанството кон природата е содржан во неговото учење дека самиот Христос природниот дел од себеси го сметал за минлив и неважен, а на небото се вознесол со својот духовен дел, со што, во однос на античкиот период, драстично биле снижени вредностите на природниот свет. Ова губење на светоста на природата во свеста на луѓето, подоцна во времето на современата материјалистичка цивилизација, според Ѓуро Шушњиќ, ќе се изроди во сфаќање на природата како „ризница за ограбување“ (Šušnjić, 2008, p.302)¹⁶.

Оттука, основата на раздвојувањето на природата од културата во ерата на христијанството се должи на раздвојувањето на душата од природата, како и филозофијата дека Бог го создал човекот според својот лик додека природата ја создал да му биде на услуга на човекот. Оттука, и човекот, а тоа пред сè се однесува на мажот, се одвојува од природата. Како што вели Бодријар, „[в]о неговата западна форма, христијанството е најантропоцентричната религија позната на светот. Таа е во апсолутен контраст на античкиот паганизам и ориенталните религии, и христијанството не само што воведува дуализам на Човекот и Природата туку и ја афирмира Божјата волја дека човекот треба да ја експлоатира Природата во согласност со неговите цели“ (Baudrillard, 1975, p. 63).

И оттука, од божјата дозвола за човекот да ја експлоатира природата започнува индустрискиот развој кој не само што ќе ја деградира и девастира природата во име на културата, туку истото ќе му го стори и на самиот човек.

2.1.3 Нововековните општества и враќањето на природата и човекот на сцената

Враќањето на природата на сцената во нововековните општества воопшто не значи нејзино рехабилитирање во античката смисла. Моментите на нејзиното величање сепак остануват првенствено во сферите на световните учени елити, а во поширок контекст тој однос постепено ќе се фокусира на нејзината употребна вредност во функција на создавање вишок на вредност и акумулација на капитал (Хардинг, 2004, р.68). Новиот век е времето на првите големи научни откритија, откритијата во областа на техниката и стопанството, како и запознавањето на сопствената планета преку првите колонијални освојувања и потфати за откривање нови територии.

Постколонијалните научни истражувања ги прикажаа односите меѓу напредокот на европските научни и технолошки претставувања на природата и науката, од една страна, и економските, социјалните и политичките проекти на европската експанзија од 1492 година [...] Се покажа дека овие два големи процеса коишто го одбележуваат „модерното време“ – модерните науки и европската експанзија – си обезбедија едни на други како суштински когнитивни ресурси така и економски и политички. (Хардинг, 2004, р.82)

Иако црквата продолжува да има свое влијание и во нововековните општества, сепак науката успева да се издутне од цврстите стеги на црковните догми, па се појавуваат шокантни научни откритија за природата на Земјата и вселената преку делата на математичарите и астрономите Никола Коперник, Јохан Кеплер, Галилео Галилеј и Џордано Бруно, како и за природата на човекот и неговата заедница преку делата на филозофите Рене Декарт и Френсис Бејкон. Новиот век на човештвото ќе му го донесе и првото средство за масовна комуникација – печатарската машина на Јохан Гутенберг, што ќе доведе до релативно брз проток на новите световни информации, а ќе предизвика зголемување на писменоста. Новата свест и новите услови ќе го

отворот патот за развој на капитализмот, а како носител на општествената сила, наместо благородништвото, ќе се најде новоформираната и сè поголема и повлијателна граѓанска класа (Хардинг, 2004).

Но, пред сè, хуманизмот ја обновува верата во вредноста на човекот и неговите интелектуални и креативни способности, и го истакнува идеалот за сестраниот човек кој може да развива секакви умствени способности, чиј слободен дух е способен да ги преиспитува востановените убедувања и вистини, и да стекнува нови знаења од природните и општествените области. Хуманизмот и ренесансата својот поттик ги имаат токму во незадоволството од доминантноста на црквата во сите сфери, како и во развојот на градовите и граѓанската класа, и развојот на науката. Со хуманизмот човекот доаѓа во центарот на вниманието, а со тоа и светот во кој живее човекот станува примарен интерес на истражување. Хуманизмот и ренесансата, кои ги одбележуваат 14., 15. и 16. век, се свртени кон античката култура и се во взаемен однос. Хуманизмот се однесувал на научно-духовната содржина на овој период, а ренесансата на целокупната култура на тоа време, но сè заедно е апотеоза на човекот и природата.

Периодот на ренесансата и хуманизмот, независно дали повеќе ќе го подложиме на аспектот на природата или културата, или, пак, во однос на човекот; повеќе на аспектот на телото или духот/интелектот, или, пак, на аспектот на науката како трагач по докази или општеството како монопол на вистините; за сите нив има една заедничка епицентрална точка, која иако во тој период не била видлива за огромното мнозинство, сепак ќе предизвика сеопшт потрес и незапирливи промени. Тоа е постепеното соочување, дека т.н. здрав разум на кој се потпирале средновековните доктрини кои, пак, се утврдиле како основа и на секојдневниот живот, сепак грешат. Тоа ќе ги зафати сите сфери од интерес на човековиот интелект, во уметностите човекот и природата ќе влезат на голема врата, но како шокантен удар ќе кулминира во природните науки.

Зошто Никола Коперник (1473 – 1543) толку се трудел да го замени системот којшто толку здружно го поддржувало секојдневното искуство, традицијата и власта? Колку што повеќе се запознаваме со времето на Коперник, толку појасно можеме да видиме дека оние кои што Коперник не успеал да ги убеди едноставно се држеле до здравиот разум [...] Минале децении пред астрономите и математичарите да бидат во состојба да соберат нови факти и да пронајдат нови инструменти, а еден цел век, или повеќе, пред лаиците да се уверат дека нивниот здрав разум греша. (Borstin, 2003, p.302)

Тогаш се појавуваат и учењата на социјалутопистите, а пред сè на Сен-Симон („Расправа за науката за човекот“) кој тежнее филозофијата да ја направи позитивна, одвоена од различен вид идеологии. Науката за човекот има за цел да ги разгледува типовите на општества, општествените организации (феудалниот систем, индустриското општество), општеството како целина каде моралот, политиката, правото и државата не можат да се посматраат издвоено туку само во рамките на општеството и тргнувајќи од него. Сен-Симон ќе има посебно влијание врз основачот на социологијата Огист Конт.

Огист Конт („Курс по позитивна филозофија“) општеството го гледа како релативно стабилна целина во која се создава основата за сопствено обновување, сопствена репродукција на животите на луѓето и општеството. Основата на општеството ја сочинува човечката егзистенција која се стекнува преку солидарност помеѓу луѓето.

2.2 Индустријализација, капитализам и колонизација – од парната машина до електрична енергија

Културата е бесценета за разбирање на човештвото, но кога завлегува во создавање норми (пишани и напишани) културата почнува да станува репресивна и настојува да ги потисне сите други облици на култура кои ќе се појават како потреба на помала група луѓе, а кои можат да ги загрозат

потребите и проекциите на доминантната култура (Хардинг, 2004). Токму во таа функција на ширење на западната, капиталистичка, ориентрана кон профит култура е и процесот на колонизација.

Епохата на колонијализмот се смета дека трае од откривањето на Америка во 1492 година до крајот на Втората светска војна (Хардинг, 2004). Овој процес е тесно поврзан со појавата и развојот на капитализмот, а идеологијата и праксата на колонијализмот кулминацијата ја доживува во империјализмот.

Падот на Константинопол во 1453 година под Османлиското царство, значело преземање и на контролата на трговските патишта кон Кина и Индија, што ги усложнило и загрозило трговските интереси на Западот, и ги поскапело готовите производи кои се увезувале. Потребата за изнаоѓање нови поморски патишта кон Азија, довеле до нови географски откритија. Во овие историски услови за колонијализмот, влегуваат и низа научни и технички откритија, како што се картографијата, астрологијата, компасот и други инструменти, како и најважниот технички услов – бродовите способни за долги океански пловидби.

Колонијализмот и империјализмот како негова кулминација, најдобро ги објаснува изјавата на еден од најголемите британски заговорници на колонијализмот и империјализмот, Сесил Родс, кој во втората половина на 19. век со неговата компанија го контролирал производството на дијаманти во Африка, и во 1895 година успеал да формира држава, царството Родезија (наречено според неговото име), денешен Замбабве: „Експанзијата е сè [...] Би ги анектирал и планетите кога би можел“ (Arent, 1998, p.128).

Експанзијата како континуирана и највисока политичка цел ја означува водечката идеја на империјализмот, кој бидејќи не претставува краткорочно ограбување или ниту трајна асимилација на освоеното население, претставува нов концепт во политичката теорија и пракса. Феноменот на таа оригиналност се состои во тоа што „[...] овој концепт всушност не е политички, туку има свое потекло во царството на деловната шпекулација, каде експанзијата значела

постојано ширење на индустриското производство и економските трансакции карактеристични за деветнаесеттиот век“ (Arent, 1998, p.129).

На крајот од Првата светска војна, тогашните шест главни колонијални сили Британија, Русија, Франција, Германија, Америка и Јапонија, заедно со земјите со помало учество во таа распределба, биле распространети на територии кои опфаќале околу една милијарда луѓе. Крајот на Втората светска војна се смета и за крај на колонијализмот, кога речиси сите земји добиваат независност, иако голем број од нив и натаму остануваат економски, или на друг начин, зависни од своите дотогашни колонизатори, што се смета за нова форма на натамошна доминација (Хардинг, 2004). Во таа смисла, за таа нова етапа и нова состојба се користат термините постколонијализам и постколонијалност, при што „[...] првиот термин би ја претставувал теоријата, а вториот комплексната состојба која ги означува последиците од колонијалната окупација. Значи, постколонијализмот е теорија која покажува на кој начин колонијализмот го преобликувал модерниот свет нагласувајќи го фактот дека тој процес сè уште трае“ (Damjanović, 2015, p.76).

Ако тој процес сè уште трае, дали неговото ново име и облик е глобализација и дали вмреженото општество е новата структура на еден нов колонијализам во културна (општествена) смисла и каде новиот човек се наоѓа себеси во оваа средина?

Процесот на развој од мануелни предмети, преку парна машина до електрична и атомска енергија, покажува дека од некогашниот придружен, предметно-функционален елемент на својата култура, човекот сè поголем број елементи на природата, и на сè пософистициран начин, ги престорува во своја култура. Иако тоа ги предизвика теоретичарите да зборуваат за различните видови отуѓувања на човекот од непосредноста со природата, како и од природата во себеси, се чини дека ниеден чекор на тој пат не ќе бил можен без спознавање на својствата и односите на елементите во природата, и ниту еден софистициран изум не би можел да функционира без учество и сообразеност со законитостите на природата. Оттука дали новата култура на вмрежено

општество прави инверзија на она што некогаш се сметаше за култура односно за природа, па новата природа на човекот станува културата?

Со колективното дејствување произведувачките класи ја одвојуваат слободата од нужноста, во форма на трансформирана природа, на втора природа, поприлагодлива на егзистенцијата. Трансформацијата на природата во втора природа ја ослободува човековата егзистенција од нужноста, но создава нови форми на нужност. Според Ниче: „Секоја втора природа која ќе излезе како победничка ќе стане прва природа.“ [...] Во создавањето на колективната егзистенција, во културата, општеството, економијата и во политичкото, колективното дејствување се отуѓува од природата, а природата од самата себеси. Тоа станува творец на сопствената природа, ако веќе не свесно, тогаш барем колективно“. (Wark, 2006, p.61)

Ако се има предвид дека двигателот на културата, пред сè во смисла на општество, бил субјективниот интерес, кој досега како што видовме бил класен интерес, интерес на оние кои ги поседуваат технологиите и средствата, уживателите на таа нова природа, втора природа која создава слобода од нужноста „важи само за владејачката класа и нејзините миленици“, додека за потчинетите класи создава нови нужности (Wark, 2006, p.62). Овие нови слободи и нужности се аплицираат и во системите на вмреженото општество.

Во суштина, тука постои парадокс во таа борба за втората природа – „Ниту присвојувачите на природата во форма на сопственост ниту развластените кои се борат за јавната сопственост како надоместување на својата развластеност немаат непосреден интерес за природата како природа. Тие се борат за втората природа. Самата природа исчезнува во трансформацијата. Повторно се јавува како граница на својата бесконечна експлоатација само во мерката во која е присвоена како сопственост.“ (Wark, 2006, p.62-63).

Вториот парадокс кој се јавува во овие нови услови на испреплетување на природата и културата во ерата на вмреженото општество е тоа што, како и во старите колонијални времиња, подредените класи од развиениот свет покажуваат интерес за сочувување на природата тогаш кога поради развојот на втората природа станале многу поослободени од нужноста од изворната природата како услов за опстанок (Wark, 2006). Но, од друга страна „тоа покажување интерес за природата ги доведува подредените класи на развиениот свет во несклад со подредените класи на неразвиениот свет, за кои природата сè уште е во процесот на исчезнување и сè уште претставува сурова нужност [за опстанок]“ (Wark, 2006, p.63).

Оттука, дали глобализацијата воопшто може да биде глобална, сега и веднаш? Особено ако се има предвид дека сме навлезени во ерата на „третата природа“ (Wark, 2006), која се однесува на информација, како засебен свет.

Еднаш кога е досегнат прагот на телестезијата – телеграфското, телефонското, телевизиското набљудување на далечина [...] доведува до појавување на информацијата како засебен свет. Информацијата – во комодифицирана форма на комуникација – станува водечка метафора за светот бидејќи таа во стварноста со него доминира. Се јавува третата природа, како што се појави и втората, од репрезентацијата на природата како сопственост. Опфатено како информација, а не само како физички ресурс, генетското устројство на целата биосфера може да стане сопственост, било јавно или приватно. Тоа можеби навистина е последната граница во борбата светот да се присвои како ресурс. Тоа присвојување не е ништо помалку лажно и парцијално отколку неговите претходници. Таа е илузорна стварност која се прилагодува на стварната илузија на сопственоста во нашето време. (Wark, 2006, p.65)

Варк (2006) вели и дека таа трета природа има своја природа „како нешто што е не само произведено туку и производно“ и дека „[м]ожеби нема враќање на природата, но третата природа се протега низ просторот и времето, таа станува медиум на изразот на произведувањето на четвртата природа, на

петтата – природата до бесконечност – природи кои можат да ги надминат деструктивните ограничувања на втората природа која ја произвело класното општество“ (Wark, 2006, p.65-66).

Сепак, кога не би постоел сомнеж дека е можно надминување на втората, класна, природа во рамките на која улога имаат колонијалните, неоколонијалните, па и глобализациските процеси, веројатно не би имало и силно антиглобалистичко движење.

Во 2001 година, претседателот на Европската унија и премиер на Белгија Ги Верхофстат (Guy Verhofstad), во дебатата за антиглобалистичкото движење, напиша Отворено писмо: парадоксите на глобализацијата кое беше објавено во сите водечки списанија. „Проблемите на кои укажувате како антиглобалисти се неспорни“, напиша тој во писмото, „но за да пронајдеме вистински решенија за тие оправдани прашања треба повеќе, а не помалку глобализација. Тоа е парадоксот на антиглобализацијата. Глобализацијата може, конечно, да им служи на целите на доброто подеднакво колку што може да им служи и на целите на злото. Она што ни треба е глобален етички пристап кон околината, работните односи и монетарната политика. Со други зборови, предизвикот со кој денеска сме соочени не е како да се осуети глобализацијата, туку како да и се даде еден етички темел“ (Klein, 2003, p.67).

2.3 Идеолошки доктрини како програмирање и интервенционизам меѓу човекот и природата – комунизам и нацизам

Се чини дека токму етичките аспекти се покажаа како најрастеглива категорија подложна на различни толкувања зависни од интересите – политички, економски или обата.

Идеологијата на нацизмот во позиционирањето на себеси и својата нација и култура во однос на човечкиот свет и природата/универзумот, внел низа мистични симболи, а односот на човекот/културата и светот/природата, го сублимирал во тлото и крвта, што подразбирало чиста раса. Воден, меѓу

другото и од еволуционистичката теорија на Дарвин дека човештвото во целина, и секоја пооделна заедница, низ историјата биле подложени на природните евгенички процеси, нацизмот за прашањата на човекот и неговата природа ја прифатил евгениката, како теорија за генетското подобрување на населението во смисла на расна хигиена.

Во поврзувањето на Дарвиновите расни и евгенички погледи со расната и политичката евгеника на нацистичката идеологија, свој придонес имаат и природонаучните теории во Германија, како оние на Роби Косман, Ернст Хекел и други. Косман во 1880 година, во есејот со наслов „Значењето на животот на поединецот според дарвинистичкото сфаќање на светот, рекол: „[...] дарвинистичкиот поглед на светот сегашниот сентиментален концепт на вредноста на животот на човекот како поединец сигурно го набљудува како една преценета идеја која само му попречува на развојот на човештвото. Човечката држава, токму како и секоја животинска заедница, мора да достигне уште повисоко ниво на совршенство, ако за тоа постои можност, со уништување на помалку надарените поединци за оние понадарените да имаат повеќе простор за своето потомство [...] Сочувувањето на понадарените поединци за сметка на помалку надарените на државата може да ѝ донесе само корист.“ (Vajkart, 2005, p.10).

Односот на оваа идеологија кон природата како целина и природата на човекот е содржан во градењето идеолошка култура според еволуционизмот и законите на природата како константна борба меѓу моќта и слабоста, и постојаната победа на силните над слабите. Нацизмот бил против вештачкото ограничување на ширењето на популацијата, сметајќи дека на таков начин се спасуваат и оние најслабите и најболните. Се застапувал тоа да се одвива според процесите во природата и природните законитости, согласно кои силната раса и нејзиниот нагон за живот ќе ја отстранат секоја непотребна хуманост на поединците за да не биде попречувана хуманоста на природата, која ги уништува слабите за да направи место за посилните.

Нацизмот, преку политичката идеологија на Адолф Хитлер, напредокот на човештвото го гледал во борбата за опстанок, а секое спротиставување на тој природен закон според оваа идеологија води во регрес и дегенерација. Нацизмот сметал дека моралот е производ на еволуцискиот развој, и прифаќајќи еден вид еволуционистичка етика сметал дека врвното добро е да се даде придонес за тој еволутивен напредок.

А придонесот за кој се залагала нацистичката идеологија е пренесувањето на природниот модел на еволуционизмот и природниот закон на посилен во рационализиран модел на политичка и практична евгеника. Евгениката како дисциплина отвора нови перспективи за човештвото, но нацизмот не само што стриктно ја применил врз итно и масовно произведување силни и здрави луѓе во својата нација, туку како прилог кон таа итност за промена на човечкиот род, преземал широко и масовно поништување на народите и човечките раси кои ги сметал за инфериорни. Во суштината на таквото сфаќање на природата, и во големиот пиетет што им бил даван на нејзините еволутивни закони, всушност, стоеле амбициите за едно дотогаш невидено политички раководено биолошко и ментално поправање или отстранување како непотребен товар, програмирање или произведување на човекот, со амбиции тоа да се применува и на животинскиот и растителниот свет.

Ако со христијанското учење за светот и човекот, драстично биле снижени вредностите на природата, со теоријата на еволуцијата и концептите на природната селекција и борбата за опстанок, дарвинизмот ги разорува темелите на традиционалниот морал и, она што е битно за нашава тема, на вредноста на човечкиот живот. Рихард Вајкарт токму на планот на етиката и вредноста на човечкиот живот ги гледа значајните врски помеѓу дарвинизмот и нацизмот, заклучувајќи дека дарвинизмот и евгениката го трасирале патот за нацистичката идеологија, особено за експанзионизмот, војната, расните конфронтации и истребувањата кои ги застапувале нацистите. Исто така, од антрополошки аспект, тој упатува на ставот на Ендрју Цимерман дека

германската антропологија од крајот на 19. и почетокот на 20. век, „дала цела низа обичаи, идеологии и теории за некои од најголемите зла во човековата историја: колонијалистичкиот и нацистичкиот геноцид“ (Vajkart, 2005, p. 13).

Притоа, треба да се напомене дека има полемички расправи за тоа, дали дарвинизмот, или барем социјалдарвинизмот, е оној кој ја инспирирал или, пак, подготвил терен за политичката идеологија и практика на нацизмот или, пак, Хитлер е тој кој го „киднапирал дарвинизмот и го држел како заложник на својата сопствена злонамерна политичка филозофија“ (Vajkart, 2005, p.11), а аргументи не недостасуваат на обете страни.

Но, исто така, дарвинистичкото снижување на вредностите на човечкиот живот не бил само германски феномен, бидејќи истите кампањи и практики биле силни и во САД и Скандинавија (Vajkart, 2005, p.17).

Комунизмот е заснован врз научната теорија на Карл Маркс и Фридрих Енгелс, а потоа како политичко-економска идеологија е применет во општествениот систем во повеќе држави. Оттука, утврдувањето на единствена доктрина за прашањата и односите помеѓу културата и природата треба да се бара во теориските дела на Маркс и Енгелс, но на планот на праксата најверојатно ќе се добијат различни искуства во различни земји.

Според Маркс, природата е човековото анорганско тело. „Човекот живее од природата, тоа значи: природата е неговото тело, со која тој мора да остане во постојан процес за да не умре. Тоа што човековиот физички и духовен живот е поврзан со природата, нема друга смисла освен таа дека природата е поврзана самата со себеси, бидејќи човекот е дел од природата“ (Маркс, 1844).

Според Маркс, во начинот на животната активност е содржан целокупниот карактер на видот, неговиот вроден карактер, а слободната свесна активност е човековиот вроден карактер. Културата на човекот, според Маркс, е резултат на двостепеноста на неговата животна активност, на неговиот труд, на самиот негов производствен живот со кој ги задоволува потребите за одржување на својата егзистенција. Тоа е човековата производствена активност за непосредните физички потреби – својствена и за животните, како и

производствената активност и кога човекот е слободен во однос на физичките потреби – својствена само за човекот.

Практичното произведување на предметниот свет, преработката на анорганската природа е потврда на човекот како свесно родно битие [...] Додуша, животното исто така произведува. Тоа си гради гнездо, живеалишта, како пчелата, дабарот, мравката итн. Но, тоа го произведува само она што му треба непосредно за себе и за своето младенче; тоа произведува еднострано, додека човекот произведува универзално; тоа произведува само под власта на непосредната физичка потреба, додека човекот произведува и кога е слободен од физичката потреба, и вистински произведува дури кога е ослободен од неа; тоа произведува само за себе, додека човекот ја репродуцира целата природа; неговиот производ му припаѓа непосредно само на неговото физичко тело, додека човекот слободно му се спротиставува на својот производ. Животното обликува само според мерката и потребата на видот на кој тоа му припаѓа, додека човекот умее да произведува по мерката на секој вид и знае секогаш на предметот да му даде инхеретна мерка; затоа човекот обликува и според законите на убавината. (Маркс, 1844)

Маркс вели дека токму во обработката на предметниот свет човечкиот род вистински се потврдува, дека преку тоа произведување природата се појавува како негово дело и негова стварност, и дека себеси се набљудува во светот којшто самиот го создал. Според Маркс, во политичко-економскиот карактер на општеството, засновано на противречностите помеѓу граѓанското општество и државата, и завладувањето на човековите производи со луѓето, иако човекот може правно да располага со самиот себеси сепак тој како работник е сопственик само на својата работна сила а не и на средствата за производство па е принуден таа своја работна сила да ја отуѓи за да може физички да егзистира. Отуѓениот труд, што е последица на технолошкиот напредок, според Маркс, човекот го отуѓува од природата, од самиот себеси и

од другите луѓе, бидејќи функцијата на трудот не е изразувањето на човековата суштина туку одржувањето на егзистенцијата. Сето тоа заедно човекот/работникот го претвора во стока, производите на човекот се отуѓени од него како произведувач и стануваат сопственост на не-произведувачот, а самите производствени активности му стануваат туѓи на човекот работник. Таквиот епилог според Маркс ја сочинува сржта на дехуманизацијата. „Трудот е човекова креативна активност, но способноста за работа, работната сила, се купува и продава како предмет. И во животот и во теоријата, луѓето се третираат како објекти, додека само стоките, како што се парите или машините, ги отелотворуваат овие општествени форми кои владеат со луѓето што тие ги воспоставиле. Парите и капиталот имаат власт над луѓето, вклучувајќи ги и нивните сопственици“ (Smit, 2000)¹⁷.

Од наведеното заклучуваме дека на релацијата природа и култура ако нацизмот го спроведува концептот на интервенционизмот кој во однос на човекот спровел еугенетичко програмирање, тогаш комунизмот го применува концептот на авторитарно планирање кое во однос на човекот имало диригирана етика и морал. Но, и во обете идеолошки доктрини се својствени централизираниот и авторитарен етатизам и поистоветувањето на државата со идеологијата, односно со оној кој е на власт. Концептот на нацизмот е национално заснован, а концептот на Маркс е универзалистички – концепција на револуцијата како „универзална човекова еманципација“ (Smit, 2000), која во општествено-политичката и економската практика е престорена во „бироократска перверзија на Марксовиот комунизам“ (Smit, 2000).

ГЛАВА 3 – ТЕХНИЧКИ И КОМУНИКАЦИСКИ АСПЕКТИ НА ОДНОСОТ ПРИРОДА/КУЛТУРА

Контекстот во кој ќе се разгледуваат комуникациските аспекти на односот природа/култура е дигиталната сфера како јавна, масовна и интеркултурна околина, при што техничкиот аспект има третман на канал преку кој се одвива овој процес, но и како засебна животна средина во рамките на општата животна средина. Станува збор гледишта за масовната комуникација (специфично преку интернетот, а поконкретно преку новите медиуми) и интерперсоналната комуникација и комуникацијата во групи создадени за задоволување на одредени заеднички интереси која се одвива во специфичните услови на дигиталниот простор во рамките на вмреженото општество. Притоа, дигиталниот простор го разгледуваме не само како културна туку и како природна средина.

За да се разбере овој сложен однос на природата и културата преку комуникацијата нужно е да се даде кус приказ на основните постулати на процесот на комуникација како посебна теориска област. „Теоријата на комуникациите ни помага да ги разбереме другите луѓе и нивните заедници, медиумите и нашата поврзаност со семејствата, пријателите, [...] соработниците и со друштвото“ (Вест и Тарнер, 2011, р.1).

Процесот на комуникацијата го подразбира и развојниот пат на средствата за комуникација со посредство на технологијата. Притоа имаме предвид дека станува збор за двонасочен однос – потребата од комуникација создава потреба од технолошки иновации за нејзино подобрување, а истовремено технолошките иновации форсираат забрзан ритам на промената на комуникациските навики кај луѓето постојано менувајќи го комуникацискиот и медиумскиот екосистем, како засебен но во рамките на глобалниот екосистем.

Структурирањето на медиумскиот екосистем не би бил можен без развојот на технологијата, но и тука станува збор за истиот двонасочен однос – колку

што технологијата наметнува промени во човечката заедница (и кај самиот човек, во неговата лична природа и лична култура) толку и промените на потребите кај човекот и неговите заедници бараат промена и иновации во технологијата.

Ако прифатиме дека комуникациско-медиумскиот екосистем на интернетот е засебен систем но кој се одвива истовремено со реалниот, во смисла на опиплив свет, и се испреплетува со него, се поставува прашањето дали дигиталниот екосистем го презема приматот во животот и кај индивидуите и во општеството? Притоа, особено интересен е феноменот на друштвените мрежи како живот во животот и феноменот на второто јас – аватарот. Освен феноменот на аватарот, како виртуелна интервенција во личниот идентитет на човекот, се поставува и прашањето за киборгот, како фактичка, физичка интервенција во и врз човечкото тело, но и врз човечкото Јас. Ова долго поставувано прашање дали сме или ќе станеме киборзи е без претензија да најде конечен одговор во овој труд, затоа што станува збор за прашање кое имало и ќе има различни толкувања и прилично растегливи граници за тоа каде почнува техничкото а завршува човечкото во нас.

3.1 Разбирање на комуникацијата – основни постулати на процесот на комуникација

Како да се дефинира комуникацијата? Според термиолошките речници, комуникација е „чин на комуницирање со луѓе“, или „употреба на комуникациски вештини“ во смисла на добивање или испраќање информација еден на еден, или „различни методи за испраќање информации помеѓу луѓе и места, особено преку телефон, компјутер, радио итн.“ (Cambridge Dictionaries Online)¹⁸; или комуникацијата е „давање или размена на информации, сигнали, пораки преку говор или гестикација или пишување“ (Webster's New World College Dictionary). Комуникацијата е сето наведено, но и нешто повеќе, па затоа е тешко да се дефинира прецизно и еднаш засекогаш. Сеедно на кој од

наведените описи се однесува комуникацијата која нè засега, пред сè, „[к]омуникацијата зависи од нашата способност да се разбереме едни со други“ (Вест и Тарнер, 2011, р.3) во различни сфери од животот, а притоа се употребуваат различни комуникациски средства, почнувајќи од човечкото тело па сè до современите технологии, а ако се има предвид кибернетиката, и човечкото тело и технологиите заедно и истовремено.

Од перспектива на историјата и теоријата на комуникациите, луѓето можат да бидат сфатени како медиум. Човечкото тело е многустрана материјална платформа, која применува говор, песна, танц, драма, сликање и креативна уметност – капацитети кои се култивираат во вештини [...] По себе човечкото тело е нужно и доволно материјално средство за комуникација; нашите тела станаа продуктивни и рецептивни медиуми за комуникација преку социјализацијата и акултурацијата. (Jensen, 2002, p.5)

Норберт Винер (Norbert Wiener) со неговата книга „Кибернетика: Комуникација и контрола кај животното и машината“ од 1948 година, прави вистинска револуција од аспект на промислувањето на човечката комуникација поставувајќи теза дека во основа постои сличност при комуникацијата и контролата на животните и машините. Според него, „[и] луѓето и машините се кибернетички системи кои примаат пораки од надворешниот свет преку сензорни органи или рецептори и ја регулираат интеракцијата со светот преку повратни спреги“ (Nusselder, 2006, p.119). Накусо, органското и механичкото го имаат истиот јазик.

Ако комуникацијата опфаќа сериозен дел од нашите животи – и приватниот и деловниот живот подразбираат интеракција со различни луѓе, во различни средини не само во реалниот туку и во виртуелниот свет на технолошката интеракција, а сето тоа под различни услови, со различни цели, при што треба да се толкуваат симболи кои можат да имаат различно значење зависно од контекстот – дали е можно да се даде една и единствена,

универзална дефиниција на тоа што е комуникација? Веројатно не, освен ако процесот на комуникација не го сведеме на наједноставната математичката релација „испраќач на порака – порака – примач на порака – толкување на пораката“, и истото во обратна насока.

Но, затоа во теоријата на комуникациите со текот на времето се развиле дефиниции за комуникацијата кои објаснуваат барем некои од постулатите на процесот на комуникација. Притоа, треба да се има предвид дека теоријата на комуникациите е дел од современите општествено-хуманистички науки кои имаат тренд да не го исклучуваат научникот од она што го проучува со што би го позиционирале само како посматрач на она што е вон него, туку ја прифаќаат неговата лична перспектива како учесник во предметот на неговото проучување (во случајот, комуникацијата).

Една од дефинициите што ја применуваат комуниколозите е дека „[к]омуникацијата е општествен процес во кој поединците употребуваат симболи за да ги оформат и протолкуваат значењата во својата околина“ (Вест и Тарнер, 2011, р.5). Притоа, Вест општественоста на комуникацијата ја подразбира како процес што опфаќа најмалку двајца луѓе, а тој процес е континуиран, динамичен и бескраен, како и дека постојано е подложен на промена. Оваа дефиниција е сосема соодветна од културолошки аспект, но од друга страна исклучува два аспекта кои исто така би можеле да се подведат под терминот комуникација – комуникацијата на човекот самиот со себеси или интраперсонална комуникација и комуникацијата со сè и сите кои не спаѓаат во категоријата луѓе, а кои видови комуникација ги сметаме за еднакво важни и за разбирањето на индивидуата и за разбирањето на заедницата во која хабитира. Имено, комуникацијата освен што служи да се разбереме едни со други, служи и да се разбереме самите себеси и нашата околина која не е составена само од луѓе. Притоа, нашето лично толкување на симболите со кои се соочуваме при комуникацијата ги гради нашите лични ставови и позиции и за себе и за светот околу нас што понатаму влијае врз личните комуникациски навики. Тука пред сè

се мисли на апстрактните симболи, ако прифатиме дека конкретните симболи се однапред дефинирани и зададени од културата во која живееме.

Другата потешкотија во дефинирањето на тоа што е комуникација е дали секое однесување, интеракција, гестикулација или говор може да се смета за комуникација. Некои комуниколози сметаат дека само намерните постапки можат да се сметаат за комуникација.

Ние решивме нашата дискусија за комуникациите да ја ограничиме само на намерната симболичка размена: онаа во која барем една од страните пренесува порака до другата страна [...] Според нашата дефиниција, намерата за комуникација и намерата за влијание се синоними. Доколку нема намера, нема ниту порака. (Miler and Steinberg, 1975, p.15)

Други, пак, му даваат значење и на несвесното испраќање симболи/пораки како вид на комуникација, што се чини како исправно ако се земе предвид дека ненамерната (исто како и намерната) невербална комуникација честопати ја следи вербалната комуникација и служи, на пример, како засилувач или ублажувач на вербално пренесената порака. Дури се смета дека „и отсуството на комуникација е пренесување на порака, па оттука е и комуникација“ (Вест и Тарнер, 2011, p.9-10).

За да се поедностави објаснувањето на процесот на комуникација, комуниколозите се обидуваат да создадат модел според кој ја дефинираат комуникацијата. Елементите од кои се сочинети тие модели варираат од личната перспектива на истражувачот, но во основа ги содржат основните елементи: испраќач, порака/симбол, примач – врз кои се надоградуваат другите елементи.

Вест и Тарнер, врз основа на претходни теории и искуства, изнесуваат три модели на комуникација: линеарна, интеракциска и трансакциска комуникација.

Линеарниот модел на комуникација го претставуваат како „еднонасочен поглед на комуникацијата, кој претпоставува дека пораката преку канал е

испратена од изворот до примачот“ (Вест и Тарнер, 2011, р.11). Во овој модел освен трите основни елементи на комуникацијата (испраќач/порака/примач) се зема предвид и бучавата (семантичка, физичка, психолошка и физиолошка) како елемент (Вест и Тарнер, 2011, р.12) кој оди заедно со пораката и влијае врз примањето на нејзиното значење. Од аспект на медиумите линеарниот модел на комуникација би бил карактеристичен за старите, пишаните и електронските медиуми.

Интеракцискиот модел на комуникација е „гледисте за комуникацијата како споделување значења, со повратна информација што ги поврзува испраќачот и примачот“ (Вест и Тарнер, 2011, р.12), при што повратната информација испратена по приемот на изворната порака е новиот елемент што се внесува во комуникациската шема. И овој модел би бил карактеристичен за пишаните и електронските медиуми, со тоа што за повратна порака би можел да се смета одговорот на примачот на одредени содржини, но тоа не се одвива истовремено.

Трансакцискиот модел на комуникација, пак, е „гледисте за комуникацијата како истовремено испраќање и примање пораки“ (Вест и Тарнер, 2011, р.13). Се чини дека овој комуникациски модел е најсоодветен за опишување на комуникациските процеси на интернет, во новите дигитални медиуми и во виртуелните светови каде се градат споделени значења втемелени врз низи од пораки кои се надградуваат една врз друга, без притоа да се ограничат изворот и примачот на еден, ниту пак повратната порака на една. Притоа сепак треба да се имаат предвид личната култура и природа на секој од учесниците во комуникацијата, личните искуства и афинитети, што влијае и врз испраќањето и врз примањето на пораките. Ова е особено важно при комуникацијата во друштените мрежи како и за принципите на формирањето на виртуелни интересни групи (виртуелна или електронска трибализација (Tyronne and Smith, 2008)).

Оттука, може да заклучиме дека истите принципи на комуникација во реалниот живот, со нужни модификации и адаптации – на пример,

вметнувањето дигитални сликички (emoticons) во текстот кои го заменуваат невербалниот израз при комуникацијата во живо – бидејќи како канал на пренесување/примање на пораките не служат само природните сетила туку и технолошките посредници, односно принципите на невербалната комуникација се пренесени со издвоени симболи во технолошки потпомогнатата комуникација или т.н. виртуелен свет како симулакрум (веродостоен или неверодостоен) на истата комуникација која би се одвивала во живо.

3.2 Медиумите како животна средина – медиумска екологија

Комуникациските теории се класифицираат на различни начини: според нивната изворна дисциплина (социологија, психологија, антропологија и сл.); според системот за нивно објаснување (когнитивна, системска и сл.); според нивното организациско ниво (интерперсонална, групна, институционална, масовна и сл.); според нивната епистемолошка премиса (емпириска, критичка и сл.) или според нивната имплицитна концепција на комуникациска практика (реторичка, семиотска, феноменолошка и сл.) (Craig, 1999; Scolari, 2008).

Во рамките на комуникациските теории постои уште една класификација: на генерални и специјализирани комуникациски теории. Притоа, генералните теории предлагаат градење на интегрирани или глобални насоки за сите процеси кои го опфаќаат комуникацискиот свет, за разлика од специјализираните теории кои се фокусираат на еден одреден аспект од процесот на комуникација, а другите ги ставаат на страна од нивниот експланаторен модел (Scolari, 2008).

Медиумската екологија спаѓа во генералните теории затоа што е една широка теорија која ги покрива речиси сите аспекти на комуникациските процеси. Под тоа се подразбираат низа различни поединечни или компаративни аспекти, како што се, на пример, односите помеѓу медиумите и економијата или политиката, или трансформациите во перцепцијата или сфаќањето кај

индивидуите кои се изложени на комуникациските технологии и нивното влијание.

Освен тоа, медиумската екологија не се фокусира конкретно на определен медиум туку ги покрива сите медиуми во сите нивни аспекти. Исто така, не е определена според време: може да се согледува од преминот од орална кон писмена комуникација, па сè до динамичното време на дигиталниот живот (Scolari, 2008).

Според Асоцијацијата за медиумска екологија (Media Ecology Association), еден од поопштите начини за дефинирање на терминот медиумска екологија е „проучување на медиумската средина, идејата дека технологијата и техниката, начините на информирање и кодовите на комуникација играат водечка улога во односите меѓу луѓето.“¹⁹

Медиумската екологија и нејзините законитости со времето се менувала заедно со доминантниот медиум на времето и се надградувала со новите медиуми и средините што ги создавале, но за нас денес, кога се зборува за медиумска околина, пред сè се мисли на компјутерски обликуваната средина и нејзините влијанија и многу сложени и повеќеслојни односи.

Кога компјутерите функционираат како медиуми (а не само како инструменти), податоците и содржината (или концептите), или кодираната информација и значење, одат заедно кон создавање 'медиумска екологија' – во која живееме како во простор на фантазијата [...] Фантазијата ни создава медиум во кој живееме: тој не се состои само од пораки кои можат да се анализираат или раслојуваат или од убави слики; овие два аспекта заедно функционираат како неизбежен медиум и затоа тие во значителна мерка се несвесни“ (Nusselder, 2006, p.120).

За терминот „медиумска екологија“ се смета дека го вовел Нил Постман (Neil Postman) кој ја дефинира медиумската екологија како „проучување на медиумите како животна средина“ (Реформиран англиски курикулум) (Postman,

1970) кое има за цел да ги интегрира различните компоненти и процеси од технолошката – општествената – комуникациската сфера.

Според Постман, медиумската екологија се однесува на тоа како комуникациските односи во/на медиумите влијаат врз перцепцијата на човекот, врз неговото разбирање, чувствата и вредносниот систем, и како нашата интеракција со медиумите ги олеснува или отежнува нашите шанси за опстанок (Postman, 1970).

Тој исто така вели (Хуманизмот на медиумската екологија, 2000) дека зборот „медиумска“ го ставаме пред зборот „екологија“ за да истакнеме дека не нè интересираат медиумите сами по себе туку начините на кои е поставена интеракцијата помеѓу медиумите и луѓето и нивната култура, помагајќи ѝ на културата да одржи симблички баланс. Секоја технологија има своја филозофија која дава одраз за тоа како технологијата ги тера луѓето да ги користат своите умови, што да прават со своите тела, како да го кодифицираат светот, како реагираат нашите сетила... (Пет нешта што треба да ги знаеме за технолошките промени, 1998). На медиумите гледаме како да се дадени од бога, како да се дел од природниот поредок на нештата (Postman, 1998).

Иако навидум, од лаичка гледна точка, термините медиум (кој денес главно се поврзува со техниката и технологијата, а поретко со различните видови уметност, на пример, а тука спаѓаат и оние класичните како книгата, уметничката слика, скулптурата, муралот, архитектурата, па сè до оние (по)новите како фотографијата, комјутерската анимација, графитот, видеоартот) и екологија (кој се сведува на едноставната дефиниција како област која се занимава со природната средина во која е вклучена „интеракцијата помеѓу организмите и нивната средина“²⁰) не само што се неспојливи туку се и спротивни, тоа сепак не е така.

Дури и ако ја прифатиме погорната дефиниција дека екологијата е интеракција помеѓу организмите и нивната средина, од таа нивна средина не би можеле да ги исклучиме и медиумите кои исто така вршат влијание врз нејзината структура и содржина, а влијаат и врз човекот во рамките на неговата

животна средина. Оттука, може да сметаме дека животната средина е „комплексен систем од пораки, кој на луѓето им наметнува одредени начини на размислување, чувствување и однесување“ (Постман, 1970). Тие пораки се пренесуваат преку различните медиуми – од вербално искажаниот збор па сè до интернет комуникацијата – чишто пораки ги гледаме и слушаме и постапуваме согласно тоа како тие пораки емоционално или когнитивно влијаеле врз нас, согласно тоа какви улоги ни наметнале и инсистираат да ги повнатрешниме, согласно тоа какви правила и норми на (со)живот ни се наметнуваат.

Разликата помеѓу нормите на однесување пропишани од културата (како традиција, како општество, како потесна заедница) и медиумите е во тоа што медиумите имаат тенденција наметнувањето на нормите и вредностите да го прават на еден посуптилен, не толку очигледен начин, како што промислува Меклуан (Scolari, 2008). Дотолку повеќе нивните невидливи пораки е полесно да се прифатат како свои, како лични ставови. Тоа повнатрешнување на медиумските пораки се одвива токму врз таа основа, врз личната перцепција „во умот на конзументот и неговата друштвена интеракција со другите“ (Jenkins, 2006, p.3), а не преку медиумите како физички алатки кои го овозможуваат тоа споделување на тие повнатрешнети пораки.

3.2.1 Теории, теоретичари и фундаментални концепти на медиумската екологија

Еден од претходниците на медиумската екологија е Луис Мамфорд (Lewis Mumford) кој во неговото дело „Техника и цивилизација“ (1934) развива истражувачка, инспиративна еколошка програма втемелена на три точки: урбанизација/ масовна комуникација/ технологија. Освен тоа, Мамфорд дава сеопфатна слика на технолошката еволуција на човештвото, започнувајќи од еотехничката фаза (традицијата на занаетите), продолжувајќи со палеотехничката фаза (индустриско општество кое се потпира врз парните

машини) и неотехнолошка фаза (општество базирано врз електричната енергија).

Мамфорд сугерира паралелизам помеѓу органското и техничкото, со што може да се смета за зачетник на еколошката визија за технолошката култура базирана врз концептите на животот, преживувањето (опстанокот) и репродукцијата. Ова ги заменува механичките фокуси базирани врз концептите како ред, контрола, ефикасност и моќ. Техноорганската идеја на Мамфорд е ингениозна особено кога по Втората светска војна ја преиспитува сè поголемата дистанца помеѓу биолошкото и технолошкото за време на дивата механизација и индустријализација (Strate and Lum, 2006, p.71-96).

Жак Елил (Jacques Ellul) има поголем придонес во социологијата одошто во комуникациите. Тој прави обид да ги комбинира марксизмот и христијанството во една теорија. Неговата преокупација е дехуманизацијата и оттука е неговата конекција со медиумската екологија. Елил го преиспитува заменувањето на вечните морални вредности со технолошките, со посебен осврт на пропагандата. Тој е загрижен поради сè поголемата убедувачка моќ на сликата наспроти традиционалните форми на комуникација базирани врз зборот и дебатата. Елил смета дека сликата има негативен набој. Смета дека Маршал Меклуан премногу инсистира на медиумите ставајќи ги општествените (социјалните) аспекти на страна, додека Меклуан и Волтер Онг, на пример, не ја форсираат сликата пред зборот ами оралниот исказ наспроти пишаниот (Kluver, 2006, p.97-116; Christians, 2006, p.117-142).

Харолд Инис (Harold Innis) е првиот кој ги става процесите на комуникација во средиштето на историјата. Се концентрира на технологиите кои овозможуваат проток на информации и знаење. Неговата перспектива помогнала за согледување на поврзаноста на појавата на телеграфот со медиумите во 19. век и сè поголемата потреба од нови информации. Во „Империјата и комуникациите“ Инис ги поврзува приказните за Вавилон, Египет, Грција, Рим и Средниот век од гледна точка на нивните системи за комуникација, покривајќи

го периодот од глинените таблички и папирусот па сè до печатените книги (Scolari, 2008, p.19).

Волтер Онг (Walter Ong) е еден од клучните научници за медиумската екологија поради неговиот концепт на „секундарна оралност“, иако директно во неговите текстови за контрастот помеѓу оралното и пишаното не зборува за екологијата (Scolari, 2008, p.20-21). Онг (Оралноста и писменоста, 1982) посочува дека Платон на времето го сметал пишувањето за надворешна, туѓа технологија, како што денес многу луѓе мислат така за компјутерите. Технологиите не се само надворешни помагала туку исто така се и внатрешни трансформации на свесноста кои влијаат врз светот.

Маршал Меклуан (Marshall McLuhan) е најекспонираната фигура кога станува збор за масовната комуникација. Меклуан ја презентира еколошката гледна точка во современите медиумски процеси и во и вон научната сфера. Тој постојано инсистира на тоа дека медиумите заедно создаваат сензорна (сетилна) атмосфера или животна средина (медиум) во која сè се движи, „како риба во вода, но дека ние не го перцепираме нивното постоење сè додека не престанеме да ги перцепираме поради некоја причина“ (Марфлит предавања, 1967) (Scolari, 2008, p.20). Ниеден медиум не постои сам за себе туку е во константна меѓузависност со други медиуми (Разбирање на медиумите, 1954). Неговата екологија е во целост пристрасна кон перцепцијата на субјектите: ние луѓето ги обликуваме комуникациските инструменти, но истовремено тие нè преобликуваат нас. Меклуан е познат по неговите слогани „медиумот е порака“ (Разбирање на медиумите, 1954) и „глобално село“ (Scolari, 2008, p.20).

За Меклуан (во Гутенбергова галаксија, 1962) секоја технологија настојува да создаде нова човекова животна средина. Записите и папирусот создале општествена средина за која сметаме дека е поврзана со империите на стариот свет. Подвижните пораки создадоа сосема нова неочекувана средина: создадоа публика.

Теоријата за масмедиумите на Маршал Меклуан може да се сфати двострано. Од една страна, тоа е совршен прирачник за контрола на масите

преку медиумските пораки и оттука би можела да се смета за алатка на културата на капиталот. Но, од друга страна, таа (а особено идејата за вмрежувањето е меч со две острици) е најава за интернетот и интернет медиумската комуникација (во која неизбежно треба да се сместат и друштвените мрежи и т.н. Web 2.0 (O'Reilly, 2005), како начин на брзо пренесување на информации, меѓу кои спаѓаат и блоговите, како поопсежни начини на пренесување на личните ставови) кои оставаат простор и за една алтернативна вистина на официјалната, па оттука можеме да ја сметаме за капицик на правото на слобода на мислење.

Наместо само да ја чита Web 2.0 страницата, корисникот е поттикнат да учествува во содржината на страницата преку коментирање на објавените статии или креирање кориснички профил на страницата, што ќе му овозможи зголемено учество. Преку истакнување на овие веќе постојни можности, тие го охрабруваат корисникот повеќе да се потпира на нивниот пребарувач како кориснички интерфејс, апликацискиот софтвер и капацитетите за складирање содржини. Ова се нарекува компјутерска „мрежа како платформа“ [...] Голем дел од појавите на Web 2.0 вклучуваат страници на друштвени мрежи, платформи за самопубликување [блогови], означување, копчиња за 'ми се допаѓа' и за следење [на посакувани] содржини [...] Корисниците можат да оставаат содржини на Web 2.0 страницата и да имаат одредена контрола врз содржините [...] Web 2.0 на сите корисници им ја нуди истата слобода да учествуваат“. (O'Reilly, 2005)

При сето тоа, голема улога игра и конвергенцијата на медиумите, онака како што ја дефинира Хенри Џенкинс (Henry Jenkins), отворајќи бесконечно поле на комбинации на начини на изразување и репетитивно изразување на пораки.

Под конвергенција Џенкинс подразбира „проток на содржини низ мноштво медиумски платформи, соработка помеѓу мноштво медиумски индустрии и миграторно однесување на медиумската публика која би пошла

речиси секаде во потрага по забавните искуства по кои трага“ (Jenkins, 2006, p.2-3). Но освен тоа, за ширењето на медиумската содржина низ различните медиумски платформи од исклучителна важност е факторот на „активна партиципација на конзументите“ (Jenkins, 2006, p.3) што значи сечие лично учество во глобалниот дигитален простор каде „секоја важна приказна е раскажана“ (Jenkins, 2006, p.3).

Оттука, преку масовната и индивидуална партиципација во дигиталниот простор се создаваат услови за една нова, сè помасовна и сè помалку ексклузивна, животна средина со оглед на достапноста на средствата за учество во таа нова дигитална средина.

3.3 Екосистемот на интернет комуникацијата и технолошкиот детерминизам

Но, сето ова би било невозможно без константни технолошки промени, кои и ги создаваат новите медиуми, но и обратно – новите медиуми создаваат потреби кои бараат нови технологии.

Според Нил Постман, технолошката промена не е придодадена туку е еколошка – на пример, како што вели тој, ако ставме капка црвено мастило во вода тоа ќе ја обои целата вода. Постман така ја сфаќа еколошката промена: појавата на нов медиум не е ограничена на придодавање на оној кој веќе постоел, туку новиот медиум менува сè. Изумувањето на печатарската машина, како што видовме претходно, во целост ја менува Европа и таа повеќе не е Старата Европа со придодадена машина за печатење. Појавата на телевизијата во целост го менува начинот на живеење, дава нова форма на политичките кампањи, на домовите, училиштата, религиите, индустријата и т.н. (Postman, 1998).

Многу поважна за екосистемот на друштвените мрежи, како нов подмедиум во рамките на интернетот како нов медиум, е позицијата на Маршал Меклуан според кого „новите медиуми не се мостови помеѓу човекот и

природата, тие се природа [...] Новите медиуми не се начинот кој нè поврзува со стариот свет; тие се вистински свет и тие го преобликуваат она што ќе преостане од стариот свет“ (Logan, 2010, p.13). Ова многу пред времето го опишува паралелниот свет, издвоениот виртуелен но сепак реален, а во суштина испреплетен, екосистем на интернетот со природниот екосистем.

Предноста на интернетот пред останатите медиуми е повеќенасочноста на комуникацијата. Логан (2010) оваа фаза од развојот на медиумите ја нарекува „дигитална интерактивна“ придодавајќи ја на претходно поставените три медиумски ери од Меклуан (орална, пишана и електронска). Тој заклучува дека новите медиуми го менуваат теренот на кој функционираат старите медиуми и со тоа го менуваат, попрецизно го потиснуваат, нивниот импакт. Оттука, старите медиуми нужно се адаптираат станувајќи дел од новите медиуми или се претопуваат во новите медиуми.

Како пример за адаптација на старите кон новите медиуми можеме да го земеме примерот со весниците. Адаптацијата на весниците кон користење нови начини и технологии Финеман (Finnemann, 2006, p.64-73) ја нарекува „рефункционализација“. Весниците, како најстар вид на медиум, успешно ги пребродија и појавата на радиото и појавата на телевизијата со тоа што премолчано се направи поделба на информативниот простор: радиото да најавува, телевизијата да пренесува, а весниците да коментираат. Но, интернетот бараше од весниците вистинска промена. Освен тоа што весниците се дигитализираа и се пренесоа (засега паралелно и на хартија и на интернет) на Светската мрежа, се појави нужноста од комуникација со публиката која многу бргу свикна да се слушне и нејзиното мислење благодарение на новите навики стекнати на друштените мрежи, и така весниците станаа дел од концептот Web 2.0. Оттука, првата насока беше да се овозможат коментари на читатели во електронските изданија на весниците, а втората насока беше да се пренесе дел од содржината на весниците и дебатата за таа содржина на друштените мрежи. Овој тренд неминовно води кон претопување на весникот како стар медиум печатен на хартија во дигитален медиум, а притоа важна

улога игра не само адаптацијата кон потребите на новото време и новата публика туку и економскиот аспект – дигиталните медиуми се поевтини за пласирање и бараат помала работна сила, а од друга страна стануваат попростапни за публика што повлекува поголемо влијание и поголеми приходи од рекламирање, па оттука се економски поисплатливи како за сопствениците така и за публиката (Independent, 2016).

Во таа смисла Џенкинс вели дека „[с]одржината на еден медиум може да се менува, неговата публика и нејзиниот општествен статус можат да растат или да опаѓаат, но штом еден медиум ќе се востолочи продолжува да биде дел од медиумскиот екосистем. Ниеден [поединечен] медиум нема да ја добие битката за нашите уши и очи.“ (Jenkins, 2001). Битката за нашите уши, очи и ум ја добива целокупната медиумска средина, која ако не станува наша втора природа тогаш барем станува нова природа во природата.

Но, кога станува збор за медиумскиот екосистем како екосистем чијшто центар е човекот, Метју Фулер (Matthew Fuller) во неговата книга „Медиумски екологи“ дава едно поинакво видување од она на Постман и Меклуан (Anderson, 2013). Фулер (2005) во дигиталниот систем гледа еден длабоко дехуманизиран медиумски систем во кој човечкиот субјект во суштина не е во центарот на комуникациската животна средина туку е само крстосница низ која се пресекуваат низата симболички и материјални медиумски мрежи. Овие медиумски мрежи се преклопуваат и испреплетуваат создавајќи „ризоматска експанзија“ (Anderson, 2013)²¹.

Во таа смисла ставот на Фулер за медиумската екологија во суштина се разликува од оној на Меклуан, иако Фулер се согласува со Меклуан дека сите медиуми се материјални, па дури и дигиталните медиуми, но смета дека материјалното во ризосоматската струја на медиумската екологија значи „нешто што употребува моќ врз другите делови од мрежата“ (Fuller, 2005), а не технолошки детерминизам во смисла на структурирање екосистем кој го опкружува човечкиот субјект (Anderson, 2013). Фулер прашува: „кои се различните видови материјални квалитети во медиумските системи со нивните

разновидни и посебни или споделени ритми, кодови, политики, капацитети, предиспозиции и насоки, и како може да се каже дека се мешаат, испреплетуваат и произведуваат структури, опасности и потенцијали? Суштинското во ваквиот пристап е сфаќањето дека вниманието кон материјалноста е најплодно онаму каде што честопати се смета за ирелевантно, во нематеријалните домени на електронските медиуми“ (Fuller, 2005).

Сепак, потенцијалот и важноста на човекот во дигиталниот екосистем има суштинска општествена улога. Ако претпоставиме дека секој самиот за себе ја гради својата животна средина, својот амбиент, во реалниот свет, во природата, тогаш зошто истото тоа однесување не би можело да се аплицира и на градењето своја животна средина во медиумскиот екосистем? Оттука, Меклуан, како што беше наведено погоре, е сосема во право кога вели дека „медиумите се природа“.

При напливот од информации (и преголемата комерцијализација на медиумите меѓу кои и дигиталните) од кои повеќето секој индивидуално и за себе согласно сопствените интереси и афинитети ги доживува како бучава, како ненужни и оптоварувачки, дигиталната сфера дава извонредна можност за креирање личен информативен амбиент со право на избор дали и колку индивидуата самата ќе учествува во информативната мешаница. Сепак, со оглед на популарноста на друштените мрежи и блог-платформите, луѓето сакаат да партиципираат во заедницата со своите ставови а посредувано од новите технолошки можности.

3.3.1 Друштените мрежи како живот во животот

Феноменот на друштените мрежи, кои започнаа скромно и со идеја за (полу)приватна комуникација на корисниците (Van Dijk, 2013a, p.6) во минимрежи изградени врз заеднички интерес, стана посебен општествен феномен. „Платформите како Фејсбук (Facebook), Јутјуб (YouTube), Википедија (Wikipedia), и многу други им овозможуваат на луѓето [...] да остваруваат врски

преку споделување изразна и комуникациска содржина, градење професионална кариера и уживање во онлајн друштвен живот. Всушност, сеприсутноста на овие платформи ги поттикнува луѓето да пренесат многу од нивите друштвени културни и професионални активности во овие онлајн екосистеми“ (Van Dijk, 2013a, p.4-5). За обемот и опсегот на користењето на овие онлајн платформи говорат податоците од последната анализа на Pew Research Center²², при што треба да се нотира дека оваа анализа е направена за САД, а не во светски рамки, но со оглед на глобалната распространетост на техничките можности за користење на овие мрежи ова истражување би можело да се смета за релевантно затоа што предметот на нашиот интерес не е количината туку суштината на користењето на друштвените мрежи во секојдневниот живот, како живот во животот.

Имено, според анализата на Pew Research Center, денес околу 65% од возрасните Американци (над 18 години) користат различни страници на друштвени мрежи споредено со само 7% во 2005 година. Самиот овој податок говори за масовна миграција на голем дел од дневните активности на луѓето од реалниот во дигиталниот свет со што може и да се каже дека има сериозна промена во начинот на кој луѓето го организираат својот личен екосистем. Притоа, има разлики според возраста, полот, социо-економскиот статус на корисниците и местото на живеење.

Од помладите возрасни (18-29 години) дури 90% користат некаква друштвена мрежа, но забележително е што бројот од групата на највозрасните (над 65 години) кои користат друштвени мрежи денес е 35% споредено со 2005 година кога изнесувал само 2%. Во однос на полот, анализата покажува дека, иако разликата е мала, корисници на друштвените мрежи почесто се жени одошто мажи (68% од жените и 62% од мажите).

Во последната деценија, според анализата на Pew Research Center, забележано е дека луѓето со поголеми приходи е поверојатно дека ќе користат социјални мрежи. Сепак, денес повеќе од половината (56%) од оние со помали приходи користат друштвени мрежи. Слични резултати има и при споредбата на

нивото на образование – оние кои имаат повисоко образование повеќе користат друштвени мрежи одошто оние со средно или пониско образование, но во 2013 година за првпат е забележано повеќе од половината луѓе со пониско образование од високо да користат друштвени мрежи. Исто така, луѓето кои живеат во рурални средини, покажува анализата на Pew Research Center, помалку користат друштвени мрежи од оние кои живеат во градовите или во предградијата, иако денес 58% (4% во 2005) од руралните жители, 68% (8% во 2005) од жителите на предградијата и 64% (12% во 2005) од урбаното население користат некаков вид или видови друштвени мрежи.

Како што ни покажува оваа анализа за само една деценија онлајн дружењето, водењето бизнис, промоцијата на креативните професии итн. навлезе во културата на секојдневието и ја смени природата на меѓусебните односи. Денес овој свет на платформи влијае врз човечката интеракција и индивидуално и во рамки на потесните и пошироките заедници, па и глобално, „додека световите онлајн и офлајн сè повеќе се преплетуваат“ (Van Dijk, 2013, p.4).

Како што посочува Ван Дијк (2013) сите овие промени во културна смисла можеби и започнале од алтруистички побуди – за полесна комуникација меѓу луѓе со слични интереси, за создавање партиципаторна култура на однесување, можеби за поголема демократичност – но, како што стојат работите денес, постојаните измени во структурите на самите платформи не само што бараат сè понови комуникациски алатки, туку нашиот живот станува неразделен од различните машини за комуникација и речиси невозможен без нивна секојдневна употреба. Апаратите за комуникација станаа составен дел од нас правејќи нè некој вид општествени киборзи чиешто погонско гориво е постојаниот проток на информации.

3.4 Дали сме или ќе станеме киборзи?

Терминот киборг може да биде многу широко дефиниран и исто толку широко употребен со оглед на тоа што може да се употреби и во физичка (биолошка) и во преносна (општествена) смисла.

Според една дефиниција, во научната фантастика со киборг се означува „човечко суштество модифицирано за да може да живее во несоодветна или непријателска животна средина преку супституција на вештачки органи и други делови од телото“²³. Според друга дефиниција, киборг е „организам, најчесто човечки, кај кого одредени физиолошки процеси се подобрани или контролирани од механички или електронски направи, особено кога се вградени во нервниот систем“²⁴. Дефиницијата на киборгот според компјутерската терминологија е дека тоа е „кибернетички организам, суштество кое е делумно човечко и делумно машина. Терминот е воведен во 1960 година од Манфред Клајнс (Manfred Clynes) и Нејтан Клајн (Nathan Kline) во напис што го напишале за тоа како луѓето можат да опстанат во вселената. Со векови, во различни култури имало фантазии за полу луѓе-полу вештачки суштества; но, во 20 век овој концепт е материјализиран во вид на вештачки екстремитети, пејсмејкери и други бионички уреди“²⁵.

Оттука, во биолошка смисла, а со напредокот на техниката и технологиите човекот би можел делумно да се смета за киборг или со потенцијал да биде повеќе или помалку киборгизиран. Или, со прекршувањето на биотехничката граница принудени сме да се замислиме за „новите и комплексни сфаќања за „животот“, свесноста и разликата (или немањето разлика) помеѓу биолошкото и технолошкото“ (Bell, 2000, p.7). Затоа, токму поради моментот на влијание на технологијата врз свесноста, во општествена смисла, од аспект на културата, киборгизацијата на човекот е многу покомплексна појава за дефинирање одошто во биолошка смисла. Како што го започнува Дона Харавеј нејзиниот „Манифест за киборот“, „[к]иборгот е кибернетички организам, хибрид од машина и организам, творба на

општествената реалност и фикцијата. Општествената реалност се живите општествени односи, нашата најважна политичка конструкција, фикција која го менува светот“ (Haravej, 2013).

Иако Харавеј во нејзиниот манифест киборгот пред сè го става во функција на феминистичката теорија за да даде еден поинаков, па и ироничен, опис на подреденоста на жената/природата, истото се однесува и на пошироките односи на општествена подреденост и бунтот против неа преку формирање нови, неодредени и флукуирачки идентитети. Оти ако нештото може да важи за половиот и родовиот идентитет, зошто не би можело да важи и за политичкиот, националниот, културниот итн. идентитет и бришењето на границите помеѓу нив?

До доцниот дваесетти век, нашето време, митското време, сите ние станавме химери, истеоретизирани и исфабрикувани хибриди на машина и организам; накусо, ние сме киборзи. Киборгот е нашата онтологија; тој ни ја дава нашата политика. Киборгот е кондензирана слика и на имагинацијата и на материјалната стварност, тие два поврзани центра кои ја структурираат секоја можност за историска трансформација. Во традицијата на „западната“ наука и политика – традиција на расистички, машки капитализам; традиција на прогрес; традиција на апропријација на природата како ресурс за производство на култура; традиција на репродукција на сопството преку рефлексивност на другиот – односот помеѓу организмот и машината беше гранична војна. (Харавеј, 2013, p.26)

Во постмодернистичката теорија феноменот на киборгот се вклопува во контекстот токму на тој неограничен процес на хибридизација што го наведува Харавеј, оти постмодернизмот подразбира една нова соработка помеѓу технологијата и културата, па дури и како што вели Харавеј „доминација на информатиката“. А тоа неминовно води кон промена на сфаќањето за она што е природа и во смисла на човекова природа и во смисла на човекова животна средина. Човековото тело не може да исчезне заменувајќи се со технички

средства а без притоа да исчезне човекот, но човековото Јас кое денес своите општествени односи ги гради и одржува со помош на технологијата несомнено (ќе) се измени. Или, како што Џејмс Кац (James E. Katz) го поставува ова суштинско прашање: „Дали машините станаа ние?“ (Katz, 2003, p.15) со оглед на тоа што „[н]е само што технологијата рапидно се менува туку истовремено се менуваат и општествените норми и приватните стандарди“ (Katz, 2003, p.16). Нас не интересира како и во колкава мера технологијата влијае врз човековиот живот и дали можеме да зборуваме на своевидна општествена киборгизација на луѓето или пак само за унапреден начин на вообичаеното „модификување и контрола на нивната животна средина, а во сопствена полза“ (Katz, 2003, p.18), што Кац го истакнува како спротивно на постмодернистичките тези дека технизацијата отвора „нова револуционерна стартна точка во еден нов свет на технологијата“ (Katz, 2003, p.18). Во суштина, сите претходни технолошки изуми во историјата на човештвото биле во функција на остварување на човековата полза, па оттука зошто новите технологии би имале поинаков третман, на нешто засебно, на нешто паралелно на човекот?

Каде во сето тоа се наоѓаат новите медиуми? Професорката Маргарет Морс (Margaret Morse) која се занимава со културните промени преку медиумите (меѓу кои и дигиталната култура) во нејзиниот напис „Киборг тела и колективното и индивидуалното битие“ сугерира дека отелотворувањето и просторот помеѓу всушност е тело во изградба, а не нешто што е веќе зададено (Morse, 2005). Според неа, да се стане човечко битие, во многу помала мерка да се стане киборг, значи да се ускладат многубројните тела во движење и мирување во светот. Самото тело никогаш не е едно единствено оти телото кое се чувствува во умот на другиот кој посматра се гледа поинакво. Комуникациските алатки, како компјутерот на пример, е посредник помеѓу нашето физичко тело и посматрачот. Со тоа што преку нашата координација на телесни движења ја менуваме претставата за себеси внатре во виртуелниот свет и функционираме како аватар, стануваме повеќекратно телесни, односно „нашето тело ги надминува границите помеѓу телесното и вонтелесното“

(Morse, 2005). Оттука, киборгот не е апстракција туку е специфична мрежа на односи и врски, исто како и во секојдневниот живот, само што го вклучува пишувањето и другите начини на себепретставување за да формира идентитет кој, пак, може да биде променлив, привремен и (над)минлив. Односот помеѓу надворешно креираната технологија и внатрешно креираната реалност е менлив, и тоа извонредно бргу менлив, оти, како што вели Кац (2003, р.18), „надворешната реалност бргу се губи [а новите технолошки комуникациски изуми] едноставно стануваат дел од вообичаениот свет на еден корисник [...] и како такви луѓето ги користат како невидливи алатки“.

3.4.1 Аватар – тоа сум јас

Терминот аватар денес има две значења: во компјутерско-технолошка смисла, и во религиска смисла позајмена од хиндуистичките верувања, која, секако ѝ претходи на компјутерско-технолошката. Според термилошките речници, аватар е „инкарнација на хиндуистичко божество (како Вишну) во човечка или животинска форма²⁶; како концепт во филозофијата е отелотворување во личност; двојник или верзија на постојниот основен ентитет; или електронска слика која го претставува и која е уредувана од компјутерски корисник (на пример, во компјутерски игри)²⁷.

Терминот аватар како термин од компјутерската технологија освен значење на графичка презентација на корисникот има значење и на алтер-его на корисникот на вмрежени технички алатки. Може да има тродимензионална форма, како во компјутерските игри или виртуелните светови или дводимензионална како сликичка на интернетските форуми, друштените мрежи и други онлајн комуникации. Аватарот во новите медиуми може да биде реален приказ на личноста што стои зад него, но може да биде и целосно одново искреиран карактер кој не се поклопува со параметрите на корисникот во неvirtуелниот свет.

Оттука, во суштина, во светот на компјутерската технологија и комуникација, аватарот главно е една бесполова појава, освен ако неговото

постоење не е условено исклучиво од нагласувањето на половоста (како на пр. во виртуелни порнографски сајтови и електронски комуникатори наменети за виртуелно сексуално спојување, иако и таму неретко се случува замена/промена на полот на реалниот човек и неговиот аватар во што многумина ја гледаат единствената слобода за лична трансродова промена но „легална“ т.е. неоптоварена со предрасудите на неавиртуелното човечко општество и морал).

3.4.2 Визијата на природата и културата во филмот „Аватар“

Филмот „Аватар“ (2009) во режија и според сценарио на Џејмс Камерон е научно-фантастичен филм кој предизвика извонредна заинтересираност кај јавноста, пред сè поради извонредно скапите компјутерски изведени визуелни ефекти, а помалку поради длабочината на приказната која се чини остана некако во заднина²⁸. Дури и откако слегна еуфоријата за совршените достигнувања на машинската, компјутерската, уметност, овој филм наметнува две прашања кои се многу релевантни за оваа тема, испреплетувањето на природата и културата во ерата на технологијата. Првото прашање е поврзано со (не)менливоста на човековата природа, а второто со (не)менливоста на човековата култура.

Дејствието на филмот кое е поместено во 22 век ни дава визија дека состојбата на човековата култура нема да има тенденција да отстапи од искомската потреба за контрола, модификација и експлоатација – накусо Јас против Другиот – проширувајќи ги апетитите на профитот и моќта и надвор од истрошената планета Земја, а човековата природа останува на позицијата да потчини и да доминира врз сè што е инаку и да гледа врз Другиот како кон пониска култура, понизок облик на живот (позиција карактеристична за почетоците на антрополошката мисла, што беше споменато претходно) кој треба да се асимилира, да се адаптира на човечките (западните) норми и вредности.

За да ја постигнат својата цел, во визијата на Камерон, големите корпорации од иднината вложуваат средства во двете досега најмоќни познати алатки за доминација – во науката²⁹, формирајќи лабораторија во која ќе се истражува биолошкиот свет на месечината во филмот симболички наречена Пандора³⁰, која има за цел да направи мирен обид за асимилација на локалното племе кое живее живот во согласност и почитување на нивната животна средина и кое треба по своја волја да ги предаде ресурсите од нивната татковина; и во војската – доколку планот А (науката) не успее, а и доколку успее финалниот удар повторно ќе го зададе воената компонента³¹, оти во природата на човекото Јас е да не го признава Другиот како мерило за нештата.

Темелот на западниот поглед на светот – западната научна реалност – стигматизира сè што не е согласно научно-рационалните канони (Kulenović, 2011, p.13), а за научниот човек врската што хуманоидите од Пандора ја имаат со природата е метафизичка.

Во секој случај, со однос на западното сфаќање на односите во природата и односот на културата кон природата и тоа како културата го гради тој однос кон природата, „Аватар следи јасна ескапистичка реторика дека е нужен исчекор од сопствените епистемолошки и когнитивни стеги за да бидевозможен (ис)чекор во подобра иднина“ (Kulenović, 2011, p.13).

Следната интересна појава е создавањето на вештачко, поусовршено, помоќно, адаптирано човеково Јас и тоа во физичка мисла, а потпомогнато од напредниот развој на технологијата. Тоа поусовршено и адаптирано Јас најексплицитно се презентира преку ликот на хендикепираниот Џејк Сали, кој како замена за починатиот брат-научник е доведен на Планетата со цел да не биде залуден трудот и средствата за веќе подготвениот аватар врз база на генетски карактеристики (мешавина од човечка и хуманоидна ДНК). Неговото воодушевување од можноста повторно да оди преку технологијата на аватарот (додека неговото немоќно физичко тело хибернира во машинска матка) преминува во одвратност од чудовишните роботски машини кои се додадок на човечкото тело и служат за зголемување на неговата уништувачка моќ.

Дали е тоа аватар или е киборг или и едното и другото? Дали станува збор за заменски човек или за технички унапреден човек? Дали умот е човекот или човекот е неговото тело, и дали умот и телото можат да се раздвојат а човекот да остане истиот? И дали сето тоа е етички? Ова се прашањата кои се привлекуваат низ фабулата на филмот, а одговорите остануваат да бидат одговорени индивидуално, од аспектот на секој гледач поединечно, оти не постои и не може да постои само една вистина кога станува збор за односот природа/култура, а особено во контекст на современите технологии како вмешувачи и произлезени и од едното и од другото.

ГЛАВА 4 – ДРЖАВАТА, МОЌТА И УЛОГАТА НА МЕДИУМИТЕ

Во првиот дел на оваа глава освртот е кон државата како творец и иницијатор на новите медиуми со цел да ја одржи и унапреди својата моќ, но и непредвидливоста на скриените можности на новите медиуми (како што се на пример друштвените мрежи и новите принципи на организирање нови заедници, т.н. нови дигитални трибални заедници чијашто оска е еден заеднички интерес) и нивната потенцијална способност да создадат други центри на моќ кои не се поврзани со етаблираниот државен-економски систем.

Вмреженото глобално општество секако има свои добри и лоши страни. Брзата комуникација, како пренесувањето информации во моментот на случување, колку што е полезно толку е и опасно во смисла на тоа што создава ефект на реално шоу, во кое учесници се сите кои имаат пристап до техничките ресурси (а тоа денес е огромно мнозинство од човештвото оти поседувањето на технологијата веќе значи да се биде, да се постои), и своевидна дигитална толпа која не може да се контролира ниту пак има универзални етички вредности, па оттука реакциите се различни.

Посматрањето на животот некаде таму преку дигиталните мрежи станува дел од сопствениот живот и колку што од една страна е прозорец кон слободата, толку од друга страна на човекот му дава слобода во бегството од себеси и од реалноста во дигиталниот простор. Освен тоа, учеството во дигиталниот простор подразбира истовремено да бидеме и набљудувачи и набљудувани. Од аспект на поривот за слобода се обработува прашањето дали вмреженото општество значи и повеќе демократија или пак државата како репрезент на моќта одново изнаоѓа начини да ја ограничи и контролира слободата.

Од сето ова произлегува прашањето дали технологиите ја преземаат контролата врз животот на човекот – општествениот дигитален киборг – и доколку е тоа така во колкава мера и кои би биле перспективите на еден таков

тренд, или дали доаѓа до замена на она што човекот го перцепира како природа и култура, при што природна средина станува дигиталната сфера, а во најголема мерка и во најголем опфат на човештвото, природна средина стануваат друштвените мрежи за што погоре загатнавме дека се главната миграциска точка кон која човекот го пренесува своето секојдневие и интереси во секој аспект од културата (сфатена во најширока смисла, како општество, како држава, како организирана заедница со сите нејзини атрибути – од едукација, информирање, дружење, бизнис, уметност... до политичка активност). „Го сакам мојот компјутер оти сите мои пријатели живеат таму“ е позната сентенца објавена на Фејсбук од непознат автор која е своевидно мото на таа миграција од природата во новата дигитална природа³² и новата дигитална култура на комуникација. А во прилог на таквиот тренд оди не само индивидуалната дигитална насоченост, туку и насочувањето на функциите на државата кон дигиталниот свет. Оттука, се појавува уште едно прашање: дали ако државата ги насочува своите функции кон дигиталната сфера, тоа е поради поголема контрола на човечките заедници и индивидуи и со тоа зајакнување на моќта на владејачкото политичко и економско малцинство?

„Благодарение на проширувањето на каналите и подвижноста на новите компјутерски и телекомуникациски технологии, влегуваме во ера во која медиумите ќе бидат насекаде“ вели Џенкинс (2006, р.16), а медиумската конвергенција влијае на тоа како ќе ги конзумираме медиумите и нивните содржини и од технолошки, и од општествен, и од економски и од политички аспект.

Дали исто како и медиумите и ние како граѓани се „рефункционализираме“, како што вели Финеман за медиумите, адаптирајќи си ги нашите функции и дејствија кон современите услови во кои опстојува државата во вмреженото општество?

4.1 Старите и новите медиуми – има ли промена?

Поимот нови медиуми главно се однесува на дигитални, интерактивни медиуми кои вклучуваат двонасочна комуникација и некаков вид компјутерска технологија, за разлика од старите медиуми (Logan, 2010, p.4). Многу од новите медиуми настанале преку комбинација на претходните медиуми со компјутерска технологија „обединувајќи способност да комбинираат текст, звук, дигитално видео, интерактивна мултимедија, виртуелна реалност, интернет, електронска пошта и комуникатори (chat), телефонија, компјутерски апликации“ (Logan, 2010, p.5) и тоа е техничката разлика помеѓу новите и старите медиуми, оти, како што вели Џенкинс (2001) „историјата ни покажува дека старите медиуми никогаш не умираат“. Освен тоа, сите овие (и многу други нови и следни) технички можности овозможуваат една култура на конвергенција на медиумите.

Културата на конвергенција на медиумите е термин што го создал Хенри Џенкинс во смисла на обединување на сите типови на медиуми преку нивно испреплетување. Меѓутоа, тоа не значи дека медиумската конвергенција е завршен процес, напротив, „ќе користиме различни медиуми, поврзани еден со друг. Ќе развиваме нови вештини за менаџирање на информациите, нови структури за пренесување на информации [...] и нови креативни жанрови кои ќе ги користат потенцијалите на тие нови информациски структури“ (Jenkins, 2001).

Џенкинс лоцира неколку (под)процеси на медиумска конвергенција: технолошка, економска, глобална, друштвена и органска, и културна конвергенција.

Под медиумска конвергенција Џенкинс општо подразбира „технолошки, продукциски, културни и општествени промени во начините на кои медиумите циркулираат во рамките на нашата култура“ (Jenkins, 2006). Станува збор за преклопувања и проток на одредени содржини низ различни медиумски платформи, што подразбира „соработка помеѓу различни медиумски продукции, потрага по нови начини на финансирање на медиумите, кои се помеѓу старите и

новите медиуми, и миграциското однесување на медиумската публика“ (Jenkins, 2006), која би се насочила секаде каде што постојат можности да се пронајде нова забава, или интерес.

Веројатно најшироко, медиумската конвергенција се однесува на ситуацијата при која различни медиумски системи коегзистираат и каде медиумската содржина флуидно се движи помеѓу нив. Конвергенцијата ја разбираме како процес во тек или низа од допирни точки помеѓу различни медиумски системи кои не се во фиксиран меѓусебен однос. (Jenkins 2006, p.282)

Пример за ваков вид конвергенција, каква што ја дефинира Џенкинс, би било комбинирање на видео игрите како еден медиум со телевизијата или со музиката како друг медиум. Комбинациите се неисцрпни: „Никогаш нема да има една црна кутија која ќе ги контролира сите медиуми“ (Jenkins, 2001).

Како пример за технолошката конвергенција можеме да ги земеме дигиталните книги. Имено, во случајот на дигиталните книги, книгата, како стар медиум, ја внесуваме во матрицата на дигиталната технологија и добиваме еден нов медиум. Оттука, можеме да заклучиме дека: или новите медиуми всушност и не се толку нови, или барем не се нови во целост, или пак можеме да заклучиме дека старите медиуми преку технологијата изнашле начин да се развијат и надградат адаптирајќи се на новите услови.

Економската конвергенција е „хоризонтална интеграција на забавната индустрија“ (Jenkins, 2001) и постои кога една содржина објавена во еден тип на медиум ќе постигне одреден економски успех, по што веднаш се бара друг тип медиум кој би ја пренел целосно или делумно истата содржина но на поинаков начин со што би се остварил дополнителен профит. Џенкинс го дава примерот со серијалот „Хари Потер“ (Jenkins, 2006, p.169). Имено, по успехот на првата книга, потоа и дигитализирана како електронско издание, речиси веднаш содржината беше пренесена на филм како друг медиум, а по успехот на филмот се појавија и видео игри, кои во случајот се трет различен медиум кој ја

пренесува истата содржина. Меѓутоа, тука има и обратен процес – економската успешност на секундарните медиуми кои ја пренесоа приказната за Хари Потер создаде нужност од нејзино развивање во осум книги, кои повторно беа филмувани и чијашто содржина беше дигитализирана на различни начини, создавајќи на тој начин еден круг на економска конвергенција.

Економската конвергенција, или корпоративната конвергенција, не може да не се поврзе со глобализацијата односно со глобалната конвергенција, а клучниот фактор е склоноста на публиката кон погоре споменатата миграција од медиум во медиум со цел да пронајде нова забава, или интерес, без оглед дали тие новини ја пренесуват во суштина истата содржина. Освен тоа, публиката од различни културни средини и со различни културни позадини може да има заеднички интереси за одредени содржини. Инаку, целта на економската конвергенција е да се изнајде начин за комерцијално насочување на медиумските содржини во што пошироки рамки, а идеално во глобални рамки, додека целта на глобалната конвергенција е да обезбеди и изнајде начини за прилагодување на содржините на што е можно поширок круг на публика од различна културна провиниенција (Jenkins, 2006, p.113; Jenkins, 2001).

Друштвената и органската конвергенција се однесуваат на истовремено користење неколку медиуми од една индивидуа (Jenkins, 2006, p.290; Jenkins, 2001). На пример, не е исклучено дека една личност додека чита електронска книга истовремено ќе слуша и музика или ќе пренесе извадок од книгата на својот блог или Фејсбук профил.

Културната конвергенција се случува кога на конзументите на медиумска содржина им е дадена можност да уредуваат, споделуваат и/или да создаваат содржини (Jenkins, 2006, p.283; Jenkins, 2001). „Интернетот овозможува моќен дистрибутивен канал за аматерска културна продукција“ (Jenkins, 2006, p.131). Ова пред сè се однесува на друштвените мрежи и блоговите, каде се преплетува примањето и давањето и споделувањето содржини, но и на

„вистинските“ медиуми кои практикуваат културна конвергенција за да допрат до што поширока публика.

Честопати се случува во еден нов медиум да се испреплетат неколку типови на конвергенции. На пример, во дигиталниот весник, кој преку технолошка конвергенција се развил од печатениот весник, честопати се јавува медиумска конвергенција преку вметнување видео-клипови во контекст на објавената вест.

Според Џенкинс, мноштвото форми на медиумска конвергенција водат кон дигитална ренесанса – период на транзиција и трансформација која ќе се одрази на сите аспекти од нашите животи (Jenkins, 2001). Токму таа транзиција и трансформација што ја предизвикува медиумската конвергенција е најсуштинската разлика помеѓу старите и новите медиуми. Ниту еден од старите медиуми не беше во состојба да создаде една засебна животна средина во која се испреплетуваат сите сфери од културата како што го направија тоа новите дигитални медиуми. Сè што бара таа нова природна средина на кибер-просторот е поседување соодветна технологија преку која сите животни потреби можат да бидат задоволени преку еден клик на копчето. Надворешниот свет повеќе не е нужен за опстанок – со надворешниот свет се занимаваат оние кои немаат пристап до новите технологии. „Луѓето кои живеат во информатички општества не само што се среќаваат и ‘користат’ информатички и комуникациски технологии; туку, сè повеќе нивните начини на дејствување се определени од тие технологии. Тие [технологии] не се толку алатки колку што се животни средини“ (Holmes, 2005, p.2).

А предусловот за создавањето на тие нови технолошки животни средини посредувани преку дигиталните медиуми и соодветните алатки е интернетот.

4.1.1 Интернет. Поим и политичките мотиви за неговото создавање

Поимот интернет денес е секојдневно употребуван, иако постои конфузија околу тоа што е тоа интернет и што сè опфаќа зависно од

предзнаењата со кои располага говорникот што ја формира неговата лична перцепција за тоа што е интернет.

Пред да се разјасни што е тоа интернет, како е дефиниран и како и зошто е создаден, нужно да се осврнеме на правописната употреба на терминот во македонскиот јазик. Честопати во македонскиот јазик се пишува Интернет³³ како да станува збор за лична именка, а се пишува и интернет со мала почетна буква како општа именка. Се чини дека обете верзии имаат и лингвистичка и научна подлога која може да се смета за валидна. Ако го сфатиме Интернетот како име/назив на една и единствена глобална мрежа, тогаш е сосема во ред поимот да се третира како лична именка. Но, ако го сфатиме интернетот како ресурс и алатка која предизвикува низа општествени појави а не како именувана техничка мрежа, се чини дека е посоодветно терминот да се користи како општа именка, со мала почетна буква, па оттука, со оглед на начинот на кој ќе се разгледува интернетот во овој труд се користи како општа именка.

Честопати за поимот интернет како синоним се користи поимот кибер-простор. Помеѓу овие два поима има и сличности и разлики, па со оглед дека и двата поима се користат во овој текст нужно е да се дефинираат.

Интернетот е светска мрежа составена од низа регионални подмрежи, значи мрежа од мрежи преку која се врши глобална комуникација, размена на податоци и информации преку компјутери. Интернетот е посебен систем кој никој не го планирал ниту некој го надгледува (Tanenbaum, 2003, p.8, 42). Притоа треба да се има предвид дека поимот интернет се однесува на глобалниот комуникациски систем, вклучително и хардверот и инфраструктурата, а светска мрежа (WWW - World Wide Web) е поим кој го означува еден од сервисите кои стојат на располагање преку Интернетот.

Според Технопедија, интернетот³⁴ е глобално поврзан систем од мрежи кој користи TCP/IP (Transmission Control Protocol/Internet Protocol) протокол за пренос на податоци преку различни видови медиуми. Интернетот е мрежа за глобална размена: приватна, јавна, деловна, академска и владина, поврзана преку наведувана, безжична и технологија на оптички влакна.

Од комуникациски аспект, интернетот е најевтиниот и најефикасниот начин за размена на информации и податоци преку различни сервиси: електронска пошта (Email/Web email), аудио и видео конференциски сервиси (пр. Skype, Viber), онлајн забавни содржини (пр. Youtube, вмрежени и класични видео игри и сл.), трансфер на податоци, интернет форуми, друштвени мрежи (пр. Facebook, Twitter), онлајн трговија, финансиски и административни услуги и слично.

Кибер-просторот, пак, се дефинира како „простор составен од информации во рамките на кој податоците се обликувани така што создаваат привид на контрола, пристап и пренос на информации од еден или повеќе корисници (Nikodem, 2003, p.218). Оттука, кибер-просторот е концепт, а не физичка средина.

Според Технопедија³⁵, кибер-просторот е виртуелен компјутерски свет; електронски медиум што се користи за формирање глобална компјутерска мрежа за онлајн комуникација. Заедничкото со интернетот е што за одржување и остварување на кибер-просторот е нужен TCP/IP протоколот како алатка за потпомогната комуникација и размена на податоци. Алатките на Интернетот (како техничка мрежа) и неговите сервиси, споменати погоре, го одржуваат концептот на кибер-просторот. Суштината на кибер-просторот е тоа што претставува интерактивна и виртуелна средина за многу широк круг учесници/корисници. Терминот кибер-простор го воведува Вилијам Гибсон (William Gibson) во неговата книга „Neuromancer“ од 1984 година, а претходно, во 1982 година го споменува во кратката приказна „Burning Chrome“. Подоцна тој појаснува дека терминот во суштина е „сугестивен и суштински бесмислен“ и во интервју со Џим Флеминг (Jim Fleming) за Wiscnsin Public Radio вели:

Во 1981 година имав потреба од сугестивен и суштински бесмислен збор, кој ќе ми биде соодветен за опишувањето на просторот и просторноста во научната фантастика, затоа што просторот и просторноста беа полето на кое научната фантастика предоминантно се одигруваше во моето

време, а во 1981 година ниту еден друг збор не ми беше соодветен како место на кое можам да ја сместам приказната, па сакав нешто сосема ново и низ еден процес на вртење во круг еден ден со црвен молив на жолта хартија почнав да пишувам измислени зборови со црни големи букви и ми се чинеше дека „Инфопростор“ и „датапростор“ не се доволно поетски за мене, ниту пак некој од нив има подлога во англискиот јазик [...] Ако се одлучев за некој од овие два збора, денес ќе зборувавме за „инфопростор“ или за „датапростор“ [наместо за кибер простор] (Fleming, 2012).³⁶

Од погорните дефиниции на поимите интернет и кибер простор, можеме да заклучиме дека Интернетот (како мрежа) го овозможи развојот на кибер-просторот. Бидејќи интересот во овој труд пред сè е насочен кон кибер-просторот како животна средина, оттука, важни се и поривите и причините за создавањето на една ваква глобална мрежа и нова животна средина, иако на почетокот не било можно да се предвидат сите можности што тие би ги понудиле. Поривите и причините се важни затоа што оттука произлегуваат денешните добри и лоши последици на вмреженото општество.

Интернетот како мрежа првично бил развиен во рамките на воената индустрија на САД, потоа се користел при комуникацијата во рамките на академската заедница, за денес да биде во општа употреба на сите кои имаат технологија за пристап. Почетоците на Интернетот (како мрежа) се поврзани со Министерството за одбрана на САД, поточно со неговата агенција за напредни истражувачки проекти - DARPA (Defense Advanced Research Projects Agency) која во 1969 година ја создава компјутерската мрежа АРПАНЕТ врз чија основа подоцна е развиен денешниот интернет. Точно е дека целта за создавање на АРПАНЕТ мрежата била да се воспостави воена и технолошка надмоќ пред тогашниот Советски Сојуз, но мит е дека требало да послужи во услови на потенцијален нуклеарен напад да можат да се одржат виталните функции и комуникации во државата (Jordan, 1999, p.33-40). Понатаму, вмрежувањето на компјутерите во рамки на Агенцијата имало за цел брза размена на податоци

помеѓу научниците: без оглед на која физичка локација се наоѓаат – секој од нив имал пристап до содржините во компјутерите на останатите (Tanenbaum, 2003, p.42-46).

Ниту оваа мрежа, ниту следната, NSFNET, која кон крајот на 1970-ите ја развил американскиот Државен фонд за наука (National Science Foundation - NSF) со цел вмрежување на универзитетите за полесна размена на податоци во научни цели – но повторно исклучиво во функција на Министерството за одбрана на САД, не биле отворени за јавна употреба и размена на податоци меѓу пошироката јавност.

Првата мрежа која била создадена во комерцијални цели и наменета за широка јавност е онаа која на почетокот од 1990-те на американска почва ја формирала непрофитната организација ANS (Advanced networks and services) (Tanenbaum, 2003, p.46). Подоцна и други држави и организации создаваат сопствени мрежи со чие понатамошно вмрежување доаѓаме до интернетот како Светска мрежа, каков што го знаеме денес.

Во понатамошниот техничко-технолошкиот развој на мрежата нема да навлегуваме затоа што тоа не е предмет на интерес на овој труд, туку ќе прифатиме дека е факт оти развојот на технологијата и усогласувањето на технолошките стандарди кои овозможуваат комуникација и пренесување пораки преку компјутер (компјутерските мрежи) овозможиле и испреплетување на односите природа/култура во кибер-просторот посредуван од интернетот. Сложеноста на овие односи и прифаќањето на кибер-просторот како живот во животот, како што видовме погоре, најчесто се објаснува со развојот на технологијата. Меѓутоа има и мислења дека капитализмот, а не технологијата е оној кој го движи информациското општество (Schiller, 1976). Потребите на капиталот, кои се постојани и прилично иновативни во начините да постигнат задоволување, го користат глобалното влијание на новите технологии со што се зголемува моќта и способноста на државата и корпорациите да ја контролираат индивидуата. А тоа не е ништо ново, нова е само технологијата.

Феноменот на односот на државата/моќта кон медиумите и нејзиното сфаќање на нивната улога во дигиталната ера, кое и теоретски и преку мерливи показатели е елаборирано и преиспитувано од разни аспекти во последните децении, на многу приниклив и сликовите начин е даден уште во 18 век од Дејвид Хјум (Chomsky, 2004, p.267). Ноам Чомски вели дека загатката која во таа смисла ја поставил Хјум, станува посебно умесна токму денеска.

Разгледувајќи ги првите начела на власта Хјум не нашол 'ништо што повеќе изненадува' од 'леснотијата со која неколкумина владеат над мнозинството; и слепата послушност со која луѓето ги напуштаат сопствените чувства и пориви во име на чувствата и поривите на своите господари. Кога истражуваме на кој начин тоа чудо е изведено, ќе откриеме дека, со оглед на тоа што силата секогаш е на страната на оние над кои се владее, на владетелите не им преостанува ништо како потпора освен мислењето. Поради тоа власта се темели само на мислењето; а тоа мотото важи за најдеспотската и најмилитантната власт како и за најслободната и најнародната.' Хјум бил остроумен набљудувач, а неговиот парадокс на власта во многу нешта е точен. Неговото забележување објаснува зошто елитите се толку посветени на индоктринацијата и контролата на мислата, што е главна и воглавно запоставена тема на современата историја. (Chomsky, 2004, p.267-268)

Иако голем дел од човечката историја оди во прилог на тезата дека „моќта на мечот секогаш била, темелот на сите права на власт“ што, како што вели Чомски, ја потврдуваат времињата пред да се појават идеите и првите практики на владеење на парламентот над кралот, или уште позначајно, над народот, денеска мислењето на Хјум е оживеано и разработено. Но, како што предпочува Чомски, тоа оди во комбинација со ставот на Волтер Липман (Walter Lippmann) дека „јавноста мора да биде поставена на нејзиното место“ за да можеме „да живееме ослободени од тропотот и блеењето на збунетото стадо“, чијашто улога тој ја гледал во тоа да биде „заинтересиран набљудувач на акцијата“, а не и учесник (Chomsky, 2004, p.268). Денеска, како што вели

Чомски, во сето тоа имаме една клучна новина, а тоа е што “[...] надзорот над мислењето им е поважен на властите кои се слободни и народни, отколку на деспотските и воените држави“ (Chomsky, 2004, p.272). Логиката е едноставна, вели Чомски, бидејќи деспотската држава тоа може да го спроведува со сила, но кога државата ќе го изгуби тоа оружје, потребни се други средства за да се спречи неуката маса да се меша во јавните работи што не треба да ја интересираат. Џон Лок коментирал дека дека на ‘надничарите и трговците, старите моми и млекарките’ мора да им се каже во што да веруваат, бидејќи најголемиот дел од нив не се во состојба нешто да знаат и затоа мораат да веруваат. „Таа доктрина останува темелно начело на современите демократски држави [...] Истите идеи ја сочинуваат основната професионална задача и одговорност на интелектуалната заедница: да се обликува перцепираната историска граѓа и сликата на денешниот свет според интересите на моќните и така да се осигура јавноста се држи на своето место и својата улога, прикладно збунета“ (Chomsky, 2004, p.274).

Во 20 век тоа влијание и контрола на државата и моќта во однос на јавното мислење, иако ќе има различни методи, и во еднoпартиските системи и во демократиите како САД, ќе биде најповеќе и најефикасно спроведувано медиумите и елитите (Chomsky, 2004, p.278), а кон крајот на векот и денес кибер-просторот стана совршено место за обединување на интересите на медиумите и елитите. Во шеесеттите години на 20. век, кога се појавуваат организирани активности меѓу младите луѓе, етничките малцинства, жените и социјалните активисти во Америка, алармирано е дека „јавноста бара да влезе во политичката арена“, заради што се повело поголема грижа за создавање „нужни илузии“ и „емоционално силни поедноставувања“ кои „ќе ги одржат наивните будали на вистинскиот пат [...] Во склад со преовладувачкото поимање, нема нарушување на демократијата доколку само неколку корпорации го надгледува информативниот систем: всушност, тоа е сржта на демократијата“. (Chomsky, 2004, p.279). Јавноста мора да биде потрошувач на идеологијата и производите. Уругвајскиот новинар и писател Едуардо Галеано

вели дека „мнозинството мора да ѝ се препушти на потрошувачката на фантазијата. Дрдорењето за богатството им се продава на сиромашните, дрдорењето за слободата на угнетените, соништата за победата на поразените, а оние за моќта на слабите“ (Chomsky, 2004, p.283).

Еден од начините државата да ги контролира потенцијално неконтролираните активности на индивидуата во кибер-просторот како нова жiotна средина е да ги аплицира методите на следење од неvirtуелниот во virtуелниот свет, со тоа што „капацитетите на прислушување кои ги овозможуваат новите информациски технологии се сè поголеми“ (Williams, 2003, p.229). Така, доаѓаме во ситуација кога наместо децентрализирана и слободна контрола во рацете и според волјата на корисниците-учесници во кибер-просторот, се создава една елита, киберкратија (cybercrasy) која преку контрола на интернетот го контролира и општеството во целина.

4.2 Вмреженото општество како нова природа и нова култура – концепт и структура

Кога станува збор за општествената средина обликувана и потпомогната од комуникациската и информатичката технологија теоретичарите на комуникацијата (како Мануел Кастелс и Јан ван Дијк) оперираат со три концепти кои се блиски по себе, но се разликуваат по својата суштина. Станува збор за концептите на информациско општество, вмрежено општество и масовно општество.

„Во концептот на информациско општество, нагласена е промената на суштината на активностите и процесите во таквите општества [...] вниманието се свртува кон промената на организациските форми и (инфра)структури на таквите општества“ (Van Dijk, 2006, p.19). Поимот се однесува се општествените, политичките, економските и културните промени предизвикани од ширењето на вмрежените, дигитални информациски и комуникациски технологии. Како што вели Ван Дијк, во информациското општество

„интензитетот на сите активности станува толку голем што тоа води кон организација на општество втемелено врз науката, рационалноста и рефлексивноста; економија со сите вредности и сектори, дури и аграрните и индустриските сектори, сè повеќе се окарактеризирани преку информациското производство; пазарот на трудот со поголемиот дел од функциите или во целост е базиран врз информациско процесирање што бара знаење и повисоко образование (и оттука доаѓа терминот општество на знаењето); култура доминирана од медиумите и информациските производи со нивните знаци, симболи и значења“ (Van Dijk, 2006, p.19).

Овој интензитет на информации во сите сфери на животот предизвикува оформување нов вид општество во кое повеќето од активностите се посветени на средствата за обработка и произведување информации, а тие активности настојуваат да одржуваат дистанца од нивните основни цели создавајќи притоа сопствена причина за постоење (Van Dijk, 2006, p.20). Мануел Кастелс (2000) дури и тврди дека информацијата станала независен извор на продуктивност и моќ.

Концептот на вмреженото општество ја истакнува формата и организацијата на обработката и размената на информациите, а за тоа се задолжени инфраструктурите на друштвените и медиумските мрежи, па оттука Ван Дијк, вмреженото општество го дефинира како „општествена формација со инфраструктура на друштвени и медиумски мрежи кои го овозможуваат нејзиниот примарен модус за организација на сите нивоа (индивидуално, групно/организациско и општествено)“ (Van Dijk, 2006, p.20). Мануел Кастелс (2004) смета дека концептот вмрежено општество е многу посоодветен концепт одошто информациско општество или општество на знаењето затоа што, според него, од аспект на информациите и знаењето нема некоја особена разлика помеѓу денешното време и претходните општества во истооријата, оти знаењето и информациите отсекогаш биле суштински извор на продуктивноста и моќта. Денеска, според Кастелс (2004) знаеме нешто повеќе одошто порано,

но сепак знаеме многу малку за некои основни димензии на природата или за човекот како природно суштество.

Логиката на Кастелс е дека доколку би живееле во информациско општество, како последица на иновациите и ширењето на информациите и комуникациските технологии, тогаш напредокот на едно општество би зависел од сеопштата компјутеризација и поврзувањето на интернет, но тоа сепак не е така. Знаењето и информациите не се доминантни фактори за определување на денешното општество, туку специфично е тоа што се создава нова општествена структура (Castells, 2004, p.41). Како пример Кастелс истакнува дека компјутерите во училиштата можат да бидат онолку добри за остварување на целта на образованието колку што се добри наставниците кои со помош на компјутерите ги подучуваат учениците. Оттука можеме за заклучиме дека иако кибер-просторот е новата животна средина за човекот во кој се градат нови односи, тој е неодвоив и испреплетен со природната средина и односите во неа.

Истото се случува и со економијата. Кастелс (2004) смета дека концептот на информациското општество е само екстраполација на индустриското општество и дека во поширока смисла е мит за историскиот континуитет на човечките општествени уредувања од почетоките на историјата. Ова би претпоставувало дека историјата на човештвото е една долга низа од напредок насочуван од разумот. „Нема судири, нема противречности, туку само технолошки предодредени промени, како и спротиставување на тие промени. А бидејќи отпорот кон разумот е ирационален, тој мора да биде поништен за да се отвори блескавиот пат кон нашата ветена ѕвезда“ (Castells, 2004, p.42). Оттука, технологијата би зависела од контекстот на културната, организациската и институционалната трансформација, што, пак, од своја страна е предуслов за постоењето на вмреженото општество во глобални рамки. Оваа нова глобална трансформација и технолошка парадигма или образец Кастелс ја нарекува „информационализам“, а нејзината поента да се зголемат човековите капацитети за обработка на информациите и комуникација. Овој „информационализам“ се разликува од претходните историски епохи според три

елементи: 1) има капацитет само самоширење на информациите и комуникацијата по обем, сложеност и брзина; 2) способен е за постојано (пре)комбинирање преку дигитализацијата и повторувањето на комуникацијата со што се создаваат нови производи; и 3) флексибилен е за дистрибуција преку интерактивното дигитализирано вмрежување (Castells, 2004, p.9). Тоа прекомбинирање, според Кастелс, е изворот на иновациите.

Освен тоа, Кастел смета дека вмреженото општество не е во толкава мера последица од технолошката револуција туку повеќе е една среќна коинциденција во времето и просторот на економските, општествените, политичките и културните фактори кои преку моќта на информационализмот произвеле нови форми на општествена организација, што би можело да се смета како уште еден испад на историската еволуција која е отворен и непредвидлив процес. Како коинциденција Кастелс концептот на вмреженото општество го поврзува со три независни процеси: 1) кризата и реструктурирањето на индустријализмот и покрај нив и двата поврзани модели на производство – капитализмот и етатизмот; 2) пацифистичките културни движења во 1960-ите и 1970-ите; и 3) технолошката револуција во информатичките и комуникациските области (Castells, 2004, p.15). Оттука, информационализмот го заменува индустријализмот, но индустријализмот не исчезнува, ниту пак, според Кастелс, технолошките иновации беа одговор на потребите на капитализмот. Иако Кастелс со тоа не се согласува, сепак се чини дека технолошките иновации повеќе беа одговор на потребите на нужноста од воена супериорност во Студената војна, за што појаснивме погоре во случајот на создавањето на интернетот. Тој смета дека интернетот не бил користен за воени потреби сè до последната деценија од 20. век кога почнува неговата масовна, глобална употреба и смета дека персоналниот компјутер е случаен изум на компјутерската контра-култура, па оттука најефикасниот развој на софтверот почива врз отворените извори (open sources) (Castells, 2004, p.20).

Вмреженоста во и вон општеството е суштинска форма на животот, и на природниот и на културниот, почнувајќи од биолошките мрежи во човековиот

систем, па сè до комуникациските мрежи во човечката култура. „Мрежата е моделот кој е заеднички за целиот живот. Секаде каде што ќе видиме живот, гледаме мрежа“ (Capra, 2002, p.9).

4.2.1 Причините за создавање мрежи

Како што видовме претходно, причините за создавање мрежи во современите општества имаат историски и социолошки корени. Мекнил (McNeill во Van Dijk, 2006, p.29) вели дека актуелниот подем на комуникациските мрежи е последен стадиум на светската мрежа и образложува дека мрежата повеќе не се шири туку се згуснува во смисла на тоа дека сè повеќе луѓе, животни, растенија, болести, услуги, информации, пораки, нови идеи и иновации глобално се разменуваат и тоа најбргу досега во историјата.

Социолошкото објаснување Ван Дијк (2006) го поврзува со потребата од меѓусебна комуникација и леснотијата за создавање и употреба на мрежите на сите нивоа: на индивидуално ниво за остварување меѓусебни контакти и подобрување на друштвените релации во ова индивидуализирано општество, на економско ниво за отворање на компаниите за поширока достапност и за корисниците на нивните стоки/услуги и за справување со конкуренцијата, како и на општествено ниво на државна администрација и невладини организации за подобрување и забрзување на достапноста на услугите и информациите од заедничко добро. Сето ова придонесува за промена на традиционалните општествени структури и односи и нивна адаптација кон променетите услови на новата животна средина. Меѓутоа, овие нови процеси имаат две страни: од една страна ја поттикнуваат глобализацијата и социјализацијата, но од друга страна поттикнуваат локализација и индивидуализација (Castells, 2000; Van Dijk, 2006).

Ван Дијк (2006, p.29) смета дека иако претходно наведените објаснувања се валидни, тие не успеваат да го дадат одговорот на тоа зошто се создаваат мрежите за да ги задоволат општествените и друштвените потреби.

Кои се супериорните организациски квалитети на вмрежувањето што го прават толку привлечно за реструктурирање на целокупниот живот и негово пренасочување, делумно или во некои случаи и целосно, во вмрежениот екосистем на кибер-просторот?

Мрежите се структури и тие ги организираат системите. Теоријата на вмрежувањето обично е еден вид на структурална теорија и теорија на системите. [Како теорија на системите] мрежата може да се дефинира како релативно отворен систем кој поврзува три релативно затворени системи [...] кои содржат елементи што примарно имаат интеракција само меѓусебе [...] Штом овие затворени системи се принудени, поради некоја причина, да остварат интеракција со нивната животна средина и да се поврзат со други системи во мрежата, создаваат отворен систем. Во отворениот систем се губи целосната детерминираност и се заменува со случајност и настани по случаен избор. Тоа овозможува промена и нови можности. Овој процес на отворање на затворените системи е тајната на мрежите и вмрежувањето како организациски принцип. (Van Dijk, 2006, p.29-30).

Притоа, треба да се има предвид дека општественото/културното вмрежување црпи инспирација од природата која има неверојатна моќ за адаптација на дадените услови, како човечкото тело на пример, и притоа, за разбирање на овој социолошки процес полезно е да се имаат предвид принципите на еволуцијата – интеракција, варијација и селекција и задржување на најсоодветното (биолошко или општествено) решение. Оттука, вмрежувањето е сосема природен процес, кој денес се одвива во изменети општествени услови и во изменет екосистем, имено, во екосистемот на глобализираниот кибер-простор.

4.2.2 Вмреженото општество и масовното општество

Масовното општество, како што видовме од развојот на медиумите, му претходи на вмреженото општество. „Масовното општество може да се дефинира како општествена формација со инфраструктура од групи, организации и заедници („маси“) кои го обликуваат нивниот примарен начин на организација на ниваа (индивидуално, групно/организациско и општествено). Основните единици на оваа формација се сите видови на релативно големи колективитети (маси) составени од организирани индивидуи“ (Van Dijk, 2006, p.20). Историски, масовното општество е првата фаза од ерата на глобалната мрежа (McNeill, 2003) и се развило за време на индустриската револуција кога големи концентрации на луѓе мигрирале од руралните предели кон индустриските центри.

Кои се разликите и сличностите помеѓу вмреженото и масовното општество? Според Ван Дијк (2006, p.33), масовното општество го карактеризираат: колективноста, хомогеноста, широката распространетост, локалниот опфат, високото ниво на поврзаност, големата густина, централизацијата на неколку локации, високата инклузивност, физичката и унитарна заедница, типот на организација е бирократска и вертикално интегрирана, големото и пошироко семејство, директната комуникација лице в лице, електронските масовни медиуми кои сепак не се толку распространети и достапни за сите. За разлика од масовното општество, вмреженото општество се потпира на индивидуи поврзани преку мрежи, хетерогено е, широко е распространето иако е редуцирано, опфатот е и глобален и локален, густината е помала, не постои еден центар околу кој гравитираат индивидуите туку е полицентрично, инклузивноста е помала, заедницата е виртуелна и диверзитетна, типот на организација е инфократска и хоризонтално диференцирана, семејствата се мали и меѓусебните односи се разновидни, главниот тип на комуникација воглавно е посредуван, медиумите се широко распространети, интерактивни се и се сведуваат на содржини по избор, но ја

задржува карактеристиките на висока поврзаност помеѓу индивидуите во заедниците како и во масовното општество.

Како што може да се забележи, вмреженото општество речиси во целост ја измени структурата и односите од масовното општество, претворајќи го во маса од индивидуи кои мигрираа од реалното општество и гравитираат во масовното виртуелно општество потпирајќи на личниот избор во задоволувањето на личните потреби – од содржините што ќе ги следат, до начинот на организација на секојдневните активности. „Се појавија друг вид на заедници, составени од луѓе кои од една страна продолжија да живеат и работат во рамките на нивните семејства, живеалишта и организации, но од друга страна тие постојано се движат низ огромните друштвени мрежи кои се многу подифузни одошто традиционалните [...] Така, опсегот на вмреженото општество истовремено е и проширен и редуциран споредено со масовното општество.“ (Van Dijk, 2006, p.35-36).

Иако, од една страна вмреженото општество дава слобода на избор, од друга страна преголемата индивидуализација се претвора во некој вид битка за докажување на сопствената вредност во мрежата оти во спротивно можно е исклучување од заедницата или пак изолација од групите на интерес на индивидуата, а притоа не може да се смета на поддршката од ближните како во претходните општествени системи вклучително и масовното општество.

4.2.3 Дали вмреженото општество значи повеќе демократија?

Во врска со придобивките и слабостите на вмреженото општество и интернетот како негов предуслов, едно од прашањата што се отвораат а ја засегаат и природата на човекот и неговата култура е прашањето на демократијата. Како што видовме погоре, интернетот ѝ овозможува на индивидуата третман на граѓанин а не на само еден мал дел од масата со тоа што промовира диференцијација наместо хомогенизација со што, како што вели Холмс (2005, p.76), „генерира поликонтекстуална структура на комуникација“, за

разлика од масовните медиуми кои дистрибуираат одредени информации од еден центар до голема, анонимна маса примачи на тие информации, примачи кои се пасивни и не учествуваат ниту во создавањето ниту во толкувањето ниту во понатамошното дистрибуирање и репродуцирање преку компилирање на понатамошни информации.

Поради овие карактеристики „[н]екои луѓе сугерираат дека мрежите по природа се демократски. Или дека би требало да се потранспарентни одошто институциите што делумно ги заменуваат“ (Van Dijk, 2006, p.37). Освен тоа, како што посочува Ван Дијк, распространето е мислењето дека мрежите се отворени и достапни за сите, за разлика од затворените организации во кои за да се пристапи е потребно членство. Друго, понепопуларно, мислење што го посочува Ван Дијк е дека „мрежите ја нарушуваат општествената кохезија на модерните општества“ (Van Dijk, 2006, p.37) со тоа што ги одминуваат постојните институции и сите комуницираат во сопствените супкултурни мрежи. Исто така, според Ван Дијк (2006), популарно е гледиштето дека „компјутерските мрежи не се поврзани за место, време и физичките услови“ па поради тоа ни овозможуваат повеќе слобода.

Тапскот, пак, како демократска вредност на интернетот ја истакнува можноста за отворање простор за нови идеи, нова политичка култура и активно граѓанство, при што се создава една нова „мрежна генерација“ („Net Geners“) луѓе која честопати се нарекува и „јас-генерација“ („Me Generation“) затоа што наводно тие мислат само на себе и популарната култура и немаат однос кон заедницата (Tapscott, 2009, p.245). Тапскот смета дека овој опис на современата генерација е стереотипен и неточен, а вистината е сосема спротивна – имено, и новата мрежа генерација е ангажирана за заедничкото добро, на пример за сузбивање на сиромаштијата, борбата против климатските промени, заштита на граѓанските и малцинските права, ширење, достапност и споделување на знаењето и слично, при што се јавува прилично силен кибер-активизам како на локално така и на глобално ниво.

Интернетот може да води кон сè поголема изолација на индивидуата преку воспоставување лимитирани, виртуелни и анонимни врски, но може и да поттикне на поголем општествен ангажман и активно учество во обликувањето на неавиртуелната животна средина.

Џон Кац (John Katz) го посочува концептот на дигитална нација која преку онлајн културата изнаоѓа механизми за поединци да остварат влијание врз битни одлуки за нивниот живот (Holmes, 2005, p.73). Како и во другите сегменти од животот, така во политичкото изразување интернетот овозможува создавање граѓански мрежи со споделени политички и општествени идеи. Меѓутоа, прашање е дали истовремено интернетот овозможува и демократизација на медиумите преку кои е можно да се влијае врз перцепцијата на реалноста. Можеби интернетот по себе не е нишја сопственост, но мрежите низ кои преку интернет се споделуваат содржини имаат сопственик (најчесто државата, делумно или во целост) па оттука би можел да се контролира не само пристапот до тие мрежи туку и содржината што се споделува (Van Dijk, 2006, p.38).

И Ван Дијк смета дека „не е нужно мрежите по себе да се подемократски, отворени, слободни, достапни, физички неусловени или помалку општествено кохерентни од другите модели на организација и комуникација“ (Van Dijk, 2006, p.37). Тој посочува дека во вмреженото општество релациите по себе стануваат поважни од единките кои ги поврзуваат и ова го нарекува „артикулирана релација“ која се остварува преку комбинација на друштвените и медиумските мрежи и која има потенцијал да иницира општествени промени, а притоа има услови да ја прескокне државата како традиционален центар на политиката. Но, државата од своја страна на ова реагира трансформирајќи се во „вмрежена држава“ (Van Dijk, 2006, p.37) која се поставува во улога на „поврзувач на сè повеќето независни и приватизирани владини агенции“ (Van Dijk, 2006, p.38).

Имајќи ја предвид сопственоста и регулацијата на мрежите и медиумите како и адаптабилноста на државниот апарат кон новите технологии и неговото активно учество како создавач на содржини, прашање е дали би можело да се

каже дека интернетот ги демократизира општествата, оти онаму каде што е државата таму е и моќта и, особено, контролата.

РЕЗИМЕ

Односот природа/култура е постојано жив и се менува. Секоја нова интервенција на човекот е интервенција во и со културата (сфатена во најопштата возможна смисла), и ја менува природата и сфаќањето за тоа што всушност е животната средина, па оттука го менува и односот природа/култура. Тие интервенции во културата не мора нужно да бидат спротивни (или против) природата (за себе) или природата на човекот, но нужно се двигатели на промени. Прашањето кое се поставува е дали човекот како биолошко, природно, суштество, еволуциски може да ги стаса, а во меѓувреме и да ги поднесува, промените кои ги прави човекот како културно суштество?

Проучувањето спроведено врз историските и современите теориски и практични искуства за односот природа/култура, покажува дека културата и природата не се нужно спротиставени, туку се меѓузависни рамноправни категории. Мотивите кои ја придвижуваат, идеите кои ги црпи, и резултатите кои културата ги остварува се во директна врска со природата на човекот и во најтесна врска со природата како животен амбиент, како ресурс на биолошкото постоење, но исто така, како ресурс и своевиден матрикс за многу нешта и на културната продукција на човекот. Ваквата меѓузависност со текот на времето на човекот му давала големи знаења и вештини сè пософистицирано но и сè помасовно да ја менува и природата и својата природа.

Средишен предмет на ова проучување на односот природа/култура се комуникациските и технолошките аспекти и нивното влијание врз перцепцијата на човекот за себе и својата околина, врз начинот на кој когнитивно и емоционално ја фомира својата лична култура на живеење, но и како и колку самиот тој е подложен да биде преобликуван преку комуникациските иновации, и како тоа се одразува на квалитетот да се биде човек со оглед на тоа што медиумската и комуникациската сфера придонесува за промена на природата на човекот и за полесно прифаќање на тие културни промени како да се природни.

Поради комплексноста на односот природа/култура, истражувањето е водено низ призмата на неколку научни насоки: историјата, социологијата, антропологијата и филозофијата, но пред сè низ технолошко-комуникациските студии кои се најрелевантни за дефинирање на современите аспекти од односот природа/култура. Тоа на показ ги изнесе појавите кои произлегуваат од преголемата технизација и последиците од тоа и врз природата (сфатена како животна средина воопшто) и врз културата (сфатена општо и во најширока смисла како општество), но и врз човекот како дел и од природата и од културата. Воедно, во нашите истражувања се отворија прашањата за тоа дали е можна природата без култура и обратно, и дали е можно дигиталната ера да доведе до замена на перцепцијата на она што е природа, а што е култура. Имено, дали е можно за природна средина да почне се смета виртуелната сфера која во суштина е производ на културата, а културата да почне да се сфаќа како техничка поддршка на новата природа. Како и да е, сепак човекот е оној кон ги одредува смерниците на својата култура и во однос на природата и во однос на новата природа и во однос на сопствената природа, но тоа, како што вели Стивен Хокинг, треба да го прави со разум и свест за сопствената одговорност што оди заедно со неговиот капацитет за знаење.

Односот природа/култура низ историјата постојано се менува(л). Во природата на човекот е при промислувањето на себеси и светот, како и себеси во физичкиот и мисловниот свет, да размислува преку креирање спротиставени категории. Кон спротиставеностите како основа за формирањето на мислењето човекот може да се однесува како кон дуализми (однос кој подразбира две спротиставени категории, но тие се поврзани и едната без другата не можат и се дополнуваат), или како кон дихотомии (однос кој подразбира остра спротиставеност и непомирливост, па оттука и битка за превласт). Алатките, пак, за постигнување на оваа цел отсекогаш биле и ќе бидат средствата за комуникација – почнувајќи од воспоставувањето на говорот, преку создавањето на писмото и пишаните медиуми, па сè до денешните современи комуникациски системи. Оттука, може да се смета дека постои очевидна испреплетеност на

природата и културата, како и комуникацијата како посредник во поимањето и дефинирањето на едното и на другото.

Поимот култура потекнува од латинскиот глагол *colere* што значи нега, негување, односно од латинскиот термин *cultura* со буквално значење одгледано, култивирано (и тоа токму во земјоделството, значи во природата), за потоа римскиот трибун и филозоф Кикерон да го употреби за да ја дефинира филозофијата како култивирање на душата. Во 18. век, во германската литература поимот култура се применува со две значења: прво, владеење над природата со помош на знаење и занает, значи во смисла на цивилизација; и второ, во смисла на духовно богатство на личноста кое најчесто се искажувало со зборот билдунг. Денес, со поимот култура од различни аспекти се занимаваат повеќе науки, поради што културата можеме да ја сфатиме како синоним за сè она што е интервенција на човекот во природата т.е. за сè што не е изворно природно (само)создадено, или како што вели британскиот антрополог Едвард Барнет Тајлор, како „сложена целина која вклучува знаења, верувања, уметност, морал, право, обичаи и секоја друга способност или навика која човекот ја стекнува како член на општествената заедница“.

Под природа, и онаа вон и онаа во човекот, се подразбира нешто што не е дело на човековиот разум и свесно дејствување, туку постои и функционира природно, без да инволвира намера на човекот или, пак, некакво божествено или друго вмешување. Исто така, под природа може да се подразбере и она што е суштина на нештата кои се дел од природата па оттука се подложни на законите на природата. Природата се сфаќа и како нешто што е инстинкт, па оттука не вклучува намера, предумисла или вештина, за разлика од културата која е производ на свест, вештина и волја. Токму поради свеста, вештината и волјата наспроти инстинктот и ненамерноста (необмисленоста), произлегува првиот и темелен аргумент за спротиставувањето на природата и културата.

Човекот, како природно суштество, се разликува од другиот жив свет токму по културата. Истовремено, токму преку културата, човекот и ја спознава природата. И овој однос природа/култура не би можел да се третира никако

поинаку освен како испреплетен. Таа испреплетеност не подразбира дуалност како спротивност, ами дуалност како меѓузависност. Оттука, освен погоре наведените две, природата може да има и трето значење: како животна средина составена од човекот, сите неговите творби и останатиот жив и нежив свет со кој човекот живее на исто место и во исто време.

Во периодот на анимизмот природата како култура се сфаќа во најшироката смисла, а во периодот на тотемизмот природата како култура се фокусира на еден феномен, кој е различен, зависно од околината на човечката заедница. Ако прифатиме дека од мноштвото различни ставови на антрополозите е тешко да се дефинира анимизмот како верување или некаков религиски систем, сепак се чини неспорно дека анимизмот, сеедно чии толкувања ќе ги прифатиме, е првична мисловна врска помеѓу човекот и природата. Оттука произлегува и потеклото на тотемизмот. Имено, во основата на тотемизмот е анимистичкото верување на луѓето за блискиот однос, или сродство, или дури и идентичност на човекот со сите други суштества во природата, пред сè со животните и растенијата, но и со неживите предмети.

Во текот на историјата религиската свест на човештвото се менувала и адаптирала, а паралелно со неа и односот кон дуализмот природа/култура. Крајот на предисториското време и почетокот на историското време се означува со појавата на писмото, значи со појавата на првата масовна комуникациска алатка која се одвојува од раскажувачкото пренесување информации на лимитирана – бројно, временски и просторно – група на луѓе.

Веќе во историското време, кога се појавува митологијата, како потреба да се изнајдат толкувања и да се лоцира одговорноста за природните појави кои го застрашувале човекот со својата мистичност, културата добива една повисока димензија во секојдневниот живот, а со појавата и на филозофијата размислите за природата добиваат и апстрактна димензија. Ова особено е карактеристика за христијанскиот период и христијанската теолошка мисла.

За социолошките и антрополошките аспекти на односот природа/култура во митолошките, а потоа во политеистичките епохи, вредно е да се спомене

дека културата на создавање божества почнала да се гради врз култот на плодноста, што било во директна врска со опстанокот и репродукцијата на природата и заедницата, што покажува дека културата и природата биле во најнепосредна меѓузависност. Во грчко-римскиот пантеон постои и интересна поврзница на ингеренциите на секое од божествата и врз природата и врз културата. Монотеистичките религии, оние во кои Бог преку пророците искомунцирал со луѓето, се пројавил и ги објавил неговите закони и правила (култура), а бидејќи е невозможно да се откине исконската поврзаност на човекот со природата, тие природата исцело ја поврзуваат со едно единствено трансцедентно битие (Бог) како нејзин целосен творец.

Во суштина, односот на христијанството кон природата е содржан во неговото учење дека самиот Христос природниот дел од себеси го сметал за минлив и неважен, а на небото се вознесол со својот духовен дел, со што, во однос на античкиот период, драстично биле снижени вредностите на природниот свет. Иако интелектуалните сфери во хуманизмот и ренесансата ќе направат голема апотеоза на човекот и природата, доминантното губење на светоста на природата во свеста на луѓето во средниот век, подоцна во времето на современата материјалистичка цивилизација, според Ѓуро Шушњиќ, ќе се изроди во сфаќање на природата како „ризница за ограбување“.

Споредено со долгата историја на човештвото, идејата за секуларна држава е релативно млада. Приближно од времето на просветителството, кога започнува тој брз развој на критичката свест, науката и технологијата, се појавила и идејата дека религијата е надмината и дека општествата треба да се градат врз темелите на разумот. Така, до крајот на 18 век, себичниот интерес на човекот втемелен врз природните законитости и доделената позитивна улога во одржувањето на општествената рамнотежа, веќе се сметал за нешто сосема добро, а во 20. век се устоличил како нешто најдобро. Испреплетувањето на културата и природата во секуларната држава се сведува на нивно извитоперување и адаптирање, до безмислосно искористување на културата

како средство за одржување на поредокот (власта), а на природата како средство за одржување на потрошувачкото општество (задоволно граѓанство).

Епохата на колонијализмот се смета дека трае од откривањето на Америка во 1492 година до крајот на Втората светска војна (Хардинг, 2004). Овој процес е тесно поврзан со појавата и развојот на капитализмот, а идеологијата и праксата на колонијализмот кулминацијата ја доживува во империјализмот. Карактеристиката на овој период е масовната експлоатација и на природата и инфериоризација на туѓата култура.

Процесот на развој од мануелни предмети, преку парна машина до електрична и атомска енергија, покажува дека од некогашниот придружен, предметно-функционален елемент на својата култура, човекот сè поголем број елементи на природата, и на сè посоефицициран начин, ги престорува во своја култура. „Со колективното дејствување произведувачките класи ја одвојуваат слободата од нужноста, во форма на трансформирана природа, на втора природа, поприлагодлива на егзистенцијата. Трансформацијата на природата во втора природа ја ослободува човековата егзистенција од нужноста, но создава нови форми на нужност“ (Wark, 2006, p.61).

Во суштина, тука постои парадокс во таа борба за втората природа. „Ниту присвојувачите на природата во форма на сопственост ниту развластените кои се борат за јавната сопственост како надоместување на својата развластеност немаат непосреден интерес за природата како природа. Тие се борат за втората природа.“ (Wark, 2006, p.62-63). Вториот парадокс кој се јавува во овие нови услови на преплетување на природата и културата во ерата на вмреженото општество е тоа што, како и во старите колонијални времиња, подредените класи од развиениот свет покажуваат интерес за сочувување на природата тогаш кога поради развојот на втората природа станале многу поослободени од нужноста од изворната природата како услов за опстанок. Но, од друга страна „тоа покажување интерес за природата ги доведува подредените класи на развиениот свет во несклад со подредените класи на неразвиениот свет, за кои

природата сè уште е во процесот на исчезнување и сè уште претставува сурова нужност [за опастанок]“ (Wark, 2006, p.63).

Оттука, дали глобализацијата воопшто може да биде глобална, сега и веднаш? Особено ако се има предвид дека сме навлезени во ерата на „третата природа“ (Wark, 2006), која се однесува на информацијата, како засебен свет кој доминира со стварноста на светот, која е произведена но истовремено и самата произведува, односно, станува медиум за произведување на четврта, петта, и недобројни природи. Во сите етапи и за сите прашања на односот природа/култура, особено нагласено во времето на актуелната глобализација и антиглобалистичките движења, етичките аспекти се покажаа како најрастеглива категорија подложна на различни толкувања зависни од интересите – политичките, економските или обата истовремено.

Големите идеологии на 20. век ќе спроведуваат државна политика на програмирање и интервенционизам во однос на човекот и природата. Идеологијата на нацизмот во позиционирањето на себеси и својата нација и култура во однос на човечкиот свет и природата/универзумот, внел низа мистични симболи, а односот на човекот/културата и светот/природата, го субилмирал во тлото и крвта, што подразбирало чиста раса. Стратегијата на нацистичката идеологија била пренесување на природниот модел на еволуционизмот и природниот закон на посилниот во рационализиран модел на политичка и практична евгеника. Всушност, тоа биле амбиции за едно дотогаш невидено политички раководено биолошко и ментално поправање или отстранување како непотребен товар, програмирање или произведување на човекот, со амбиции тоа да се применува и на животинскиот и растителниот свет.

Според Маркс, природата е човековото анорганско тело. Маркс вели дека токму во обработката на предметниот свет човечкиот род вистински се потврдува, дека преку тоа произведување природата се појавува како негово дело и негова стварност, и дека себеси се набљудува во светот кого што самиот го создал. Според Маркс, во политичко-економскиот карактер на општеството, и

завладувањето на човековите производи со луѓето, иако човекот може правно да располага со самиот себеси, сепак тој како работник е сопственик само на својата работна сила а не и на средствата за производство, па е принуден таа своја работна сила да ја отуѓи за да може физички да егзистира. Отуѓениот труд, што е последица на технолошкиот напредок, според Маркс, човекот го отуѓува од природата, од самиот себеси и од другите луѓе.

Контекстот во кој ги разгледуваме комуникациските аспекти на односот природа/култура е дигиталната сфера како јавна, масовна и интеркултурна околина, при што техничкиот аспект има третман на канал преку кој се одвива овој процес, но и како засебна животна средина во рамките на општата животна средина. Притоа, дигиталниот простор го разгледуваме не само како културна туку и како природна средина.

Ако прифатиме дека комуникациско-медиумскиот екосистем на интернетот е засебен систем но кој се одвива истовремено со реалниот, во смисла на опиплив свет, и се испреплетува со него, се поставува прашањето дали дигиталниот екосистем го презема приматот во животот и кај индивидуите и во општеството? Според Норберт Винер, „[и] луѓето и машините се кибернетички системи кои примаат пораки од надворешниот свет преку сензорни органи или рецептори и ја регулираат интеракцијата со светот преку повратни спреги“ (Nusselder, 2006, p.119). Накусо, органското и механичкото го имаат истиот јазик. При што намерата за комуникација и намерата за влијание се синоними (Miler and Steinberg, 1975, p.15).

Оттаму прилегува важноста на медиумската екологија, која Нил Постман ја дефинира како „проучување на медиумите како животна средина“ (Postman, 1970). Бидејќи животната средина е „комплексен систем од пораки, кој на луѓето им наметнува одредени начини на размислување, чувствување и однесување“ (Postman, 1970), за медиумската екологија во фокусот не се медиумите сами по себе туку начините на кои е поставена интеракцијата помеѓу медиумите и луѓето и нивната култура. Меклуан ја презентира еколошката гледна точка во современите медиумски процеси и во и вон научната сфера. Тој

постојано инсистира на тоа дека медиумите заедно создаваат сензорна (сетилна) атмосфера или животна средина (медиум) во која сè се движи, како риба во вода. Неговата екологија е во целост пристрасна кон перцепцијата на субјектите: ние, луѓето, ги обликуваме комуникациските инструменти, но истовремено тие нè преобликуваат нас („медиумот е порака“). За Меклуан (во Гутенбергова галаксија, 1962) секоја технологија настојува да создаде нова човекова животна средина. Оттука, преку масовната и индивидуална партиципација во дигиталниот простор се создаваат услови за една нова, сè помасовна и сè помалку ексклузивна животна средина, со оглед на достапноста на средствата за учество во таа нова дигитална средина („глобално село“).

Според Нил Постман, технолошката промена не е придодадена туку е еколошка – на пример, како што вели тој, ако ставме капка црвено мастило во вода тоа ќе ја обои целата вода. Постман така ја сфаќа еколошката промена: појавата на нов медиум не е ограничена на придодавање на оној кој веќе постоел, туку новиот медиум менува сè. Многу поважна за екосистемот на друштените мрежи, како нов подмедиум во рамките на интернетот како нов медиум, е позицијата на Маршал Меклуан според кого „новите медиуми не се мостови помеѓу човекот и природата, тие се природа [...] Новите медиуми не се начинот кој нè поврзува со стариот свет; тие се вистински свет и тие го преобликуваат она што ќе преостане од стариот свет“ (Logan, 2010, p.13).

Предноста на интернетот пред останатите медиуми е повеќенасочноста на комуникацијата. Логан (2010) оваа фаза од развојот на медиумите ја нарекува „дигитална интерактивна“, придодавајќи ја на претходно поставените три медиумски ери од Меклуан (орална, пишана и електронска). Битката за нашите уши, очи и ум ја добива целокупната медиумска средина, која ако не станува наша втора природа тогаш барем станува нова природа во природата. Но, кога станува збор за медиумскиот екосистем како екосистем чијшто центар е човекот, Метју Фулер дава едно поинакво видување од она на Постман и Меклуан. Фулер (2005) во дигиталниот систем гледа еден длабоко дехуманизиран медиумски систем во кој човечкиот субјект во суштина не е во

центарот на комуникациската животна средина, туку е само крстосница низ која се пресекуваат низата симболички и материјални медиумски мрежи. Сепак, потенцијалот и важноста на човекот во дигиталниот екосистем има суштинска општествена улога. Ако претпоставиме дека секој самиот за себе ја гради својата животна средина, својот амбиент, во реалниот свет, во природата, тогаш зошто истото тоа однесување не би можело да се аплицира и на градењето своја животна средина во медиумскиот екосистем? Оттука, Меклуан, како што беше наведено погоре, е сосема во право кога вели дека „медиумите се природа“.

Феноменот на друштвените мрежи, кои започнаа скромно и со идеја за (полу)приватна комуникација на корисниците (Van Dijk, 2013, p.6) во минимрежите изградени врз заеднички интерес, стана посебен општествен феномен, за денеска, на пример, околу 65% од возрасните Американци (над 18 години) да користат различни страници на друштвени мрежи споредено со само 7% во 2005 година. Самиот овој податок говори за масовна миграција на голем дел од дневните активности на луѓето од реалниот во дигиталниот свет, со што може да се каже дека има сериозна промена во начинот на кој луѓето го организираат својот личен екосистем. За само една деценија онлајн дружењето, водењето бизнис, промоцијата на креативните професии итн., навлезе во културата на секојдневието и ја смени природата на меѓусебните односи.

Апаратите за комуникација станаа составен дел од нас правејќи нè некој вид општествени киборзи чиешто погонско гориво е постојаниот проток на информации. Во биолошка смисла, а со напредокот на техниката и технологиите, човекот би можел делумно да се смета за киборг или со потенцијал да биде повеќе или помалку киборгизиран. Филмот Аватар на Џејмс Камерон наметнува две прашања кои се многу релевантни за темата за испреплетувањето на природата и културата во ерата на технологијата. Првото прашање е поврзано со (не)менливоста на човековата природа, а второто со (не)менливоста на човековата култура. Во визијата дека човековата култура нема да има тенденција да отстапи од исконската потреба за контрола,

модификација и експлоатација – накусо Јас против Другиот – проширувајќи ги апетитите на профитот и моќта и надвор од истрошената планета Земја. Тука се истакнати двете досега најмоќни познати алатки за доминација – науката и војската. Истакнувајќи ги науката и технологијата како сили за експанзија, истакнато е и знаењето како моќ за создавање на вештачко, поусовршено, помоќно, адаптирано човеково Јас и тоа во физичка смисла.

Од аспект на државата како творец и иницијатор на новите медиуми со цел да ја одржи и унапреди својата моќ, вмреженото глобално општество секако има свои добри и лоши страни. Брзата комуникација, како пренесување информации во моментот на случување, колку што е полезно толку е и опасно во смисла на тоа што создава ефект на реално шоу, во кое учесници се сите кои имаат пристап до техничките ресурси. Учесството во дигиталниот простор подразбира истовремено да бидеме и набљудувачи и набљудувани. Од сето ова произлегува прашањето дали технологиите ја преземаат контролата врз животот на човекот – општествениот дигитален киборг – и доколку е тоа така во колкава мера и кои би биле перспективите на еден таков тренд, или дали доаѓа до замена на она што човекот го перцепира како природа и култура, при што природна средина станува дигиталната сфера, а во најголема мерка и во најголем опфат на човештвото, природна средина стануваат друштвените мрежи кои се главната миграциска точка кон која човекот го пренесува своето секојдневие и своите интереси во секој аспект од културата. „Го сакам мојот компјутер оти сите мои пријатели живеат таму“ е позната сентенца објавена на Фејсбук од непознат автор, која е своевидно мото на таа миграција од природата во новата дигитална природа.

„Благодарение на проширувањето на каналите и подвижноста на новите компјутерски и телекомуникациски технологии, влегуваме во ера во која медиумите ќе бидат насекаде“ вели Џенкинс (2006, р.16), а медиумската конвергенција влијае на тоа како ќе ги конзумираме медиумите и нивните содржини и од технолошки, и од општествен, и од економски и од политички аспект.

Според Џенкинс, мноштвото форми на медиумска конвергенција водат кон дигитална ренесанса – период на транзиција и трансформација која ќе се одрази на сите аспекти од нашите животи (Jenkins, 2001). Токму таа транзиција и трансформација што ја предизвикува медиумската конвергенција е најсуштинската разлика помеѓу старите и новите медиуми. Ниту еден од старите медиуми не беше во состојба да создаде една засебна животна средина во која се преплетуваат сите сфери од културата како што го направија тоа новите дигитални медиуми. Сè што бара таа нова природна средина на кибер-просторот е поседување соодветна технологија преку која сите животни потреби можат да бидат задоволени преку еден клик на копчето. Надворешниот свет повеќе не е нужен за опстанок – со надворешниот свет се занимаваат оние кои немаат пристап до новите технологии. „Луѓето кои живеат во информатички општества не само што се среќаваат и ‘користат’ информатички и комуникациски технологии; туку, сè повеќе нивните начини на дејствување се определени од тие технологии. Тие [технологии] не се толку алатки колку што се животни средини“ (Holmes, 2005, p.2).

А предусловот за создавањето на тие нови технолошки животни средини посредувани преку дигиталните медиуми и соодветните алатки е интернетот. Интернетот е светска мрежа составена од низа регионални подмрежи, значи мрежа од мрежи преку која се врши глобална комуникација, размена на податоци и информации преку компјутери. Интернетот е посебен систем кој никој не го планирал ниту некој го надгледува (Tanenbaum 2003, p.8, 42). Од комуникациски аспект, интернетот е најевтиниот и најефикасниот начин за размена на информации и податоци преку различни сервиси. Кибер-просторот, пак, се дефинира како „простор составен од информации во рамките на кој податоците се обликувани така што создаваат привид на контрола, пристап и пренос на информации од еден или повеќе корисници (Nikodem, 2003, p.218). Оттука, кибер-просторот е концепт, а не физичка средина. Според Технопедија кибер-просторот е виртуелен компјутерски свет; електронски медиум што се користи за формирање глобална компјутерска мрежа за онлајн комуникација.

Феноменот на односот на државата/моќта кон медиумите и нејзиното сфаќање на нивната улога во дигиталната ера, кое и теоретски и преку мерливи показатели е елаборирано и преиспитувано од различни аспекти во последните децении, на многу приликлив и сликовит начин е даден уште во 18. век од Дејвид Хјум (Chomsky, 2004, p.267). „Разгледувајќи ги првите начела на власта Хјум не нашол ‘ништо што повеќе изненадува’ од ‘леснотијата со која неколкумина владеат над мнозинството; и слепата послушност со која луѓето ги напуштаат сопствените чувства и пориви во име на чувствата и поривите на своите господари. Кога истражуваме на кој начин тоа чудо е изведено, ќе откриеме дека, со оглед на тоа што силата секогаш е на страната на оние над кои се владее, на владетелите не им преостанува ништо како потпора освен мислењето“ (Chomsky, 2004, p.267-268). Но, како што предпочува Чомски, тоа оди во комбинација со ставот на Волтер Липман (Walter Lippmann) дека „јавноста мора да биде поставена на нејзиното место“ за да можеме „да живееме ослободени од тропотот и блеењето на збунетото стадо“, чијашто улога тој ја гледал во тоа да биде „заинтересиран набљудувач на акцијата“, а не и учесник (Chomsky, 2004, p.268).

Во 20. век тоа влијание и контрола на државата и моќта во однос на јавното мислење, иако ќе има различни методи, и во еднопартиските системи и во демократиите како САД, ќе биде најповеќе и најефикасно спроведувано преку медиумите и елитите (Chomsky, 2004, p.278), а кон крајот на векот и денес кибер-просторот стана совршено место за обединување на интересите на медиумите и елитите. „Во склад со преовладувачкото поимање, нема нарушување на демократијата доколку само неколку корпорации го надгледуваат информативниот систем: всушност, тоа е сржта на демократијата“. (Chomsky, 2004, p.279). Јавноста мора да биде потрошувач на идеологијата и производите. Уругвајскиот новинар и писател Едуардо Галеано вели дека „мнозинството мора да ѝ се препушти на потрошувачката на фантазијата. Дрорењето за богатството им се продава на сиромашните, дрорењето за слободата на угнетените, соништата за победата на поразените, а оние за моќта

на слабите“ (Chomsky, 2004, p.283). Така, доаѓаме во ситуација кога наместо децентрализирана и слободна контрола во рацете и според волјата на корисниците-учесници во кибер-просторот, се создава една елита, киберкратија (cybercrasy) која преку контрола на интернетот го контролира и општеството во целина.

Кога станува збор за општествената средина обликувана и потпомогната од комуникациската и информатичката технологија, теоретичарите на комуникацијата (како Мануел Кастелс и Јан ван Дијк) оперираат со три концепти кои се блиски по себе, но се разликуваат по својата суштина. Станува збор за концептите на информациско општество, вмрежено општество и масовно општество.

Мануел Кастелс (2004) смета дека концептот вмрежено општество е многу посоодветен концепт одошто информациско општество или општество на знаењето затоа што, според него, од аспект на информациите и знаењето нема некоја особена разлика помеѓу денешното време и претходните општества во истооријата, оти знаењето и информациите отсекогаш биле суштински извор на продуктивноста и моќта. Денеска, според Кастелс (2004) знаеме нешто повеќе одошто порано, но сепак знаеме многу малку за некои основни димензии на природата или за човекот како природно суштество. Вмреженоста во и вон општеството е суштинска форма на животот, и на природниот и на културниот, почнувајќи од биолошките мрежи во човековиот систем, па сè до комуникациските мрежи во човечката култура. „Мрежата е моделот кој е заеднички за целиот живот. Секаде каде што ќе видиме живот, гледаме мрежа“ (Сарга, 2002, p.9). Оттука, вмрежувањето е сосема природен процес, кој денес се одвива во изменети општествени услови и во изменет екосистем, имено, во екосистемот на глобализираниот кибер-простор.

Причините за создавање мрежи во современите општества имаат историски и социолошки корени. Мекнил (McNeill во Van Dijk, 2006, p.29) вели дека актуелниот подем на комуникациските мрежи е последен стадиум на светската мрежа и образложува дека мрежата повеќе не се шири туку се

згуснува. Меѓутоа, овие нови процеси имаат две страни: од една страна ја поттикнуваат глобализацијата и социјализацијата, но од друга страна поттикнуваат локализација и индивидуализација (Castells, 2000; Van Dijk, 2006). Вмреженото општество речиси во целост ја измени структурата и односите во масовното општество, претворајќи го во маса од индивидуи кои мигрираат од реалното општество и гравитираат во масовното виртуелно општество, потпирајќи се на личниот избор во задоволувањето на личните потреби – од содржините што ќе ги следат, до начинот на организација на секојдневните активности.

Во врска со придобивките и слабостите на вмреженото општество и интернетот како негов предуслов, едно од прашањата што се отвораат а ја засегаат и природата на човекот и неговата култура, е прашањето на демократијата. Како што видовме погоре, интернетот ѝ овозможува на индивидуата третман на граѓанин а не на само еден мал дел од масата, за разлика од масовните медиуми кои дистрибуираат одредени информации од еден центар до голема, анонимна маса пасивни примачи на тие информации. Според Ван Дијк (2006), популарно е гледиштето дека „компјутерските мрежи не се поврзани за место, време и физичките услови“ па поради тоа ни овозможуваат повеќе слобода. Тапскот, пак, како демократска вредност на интернетот ја истакнува можноста за отворање простор за нови идеи, нова политичка култура и активно граѓанство, при што се создава една нова „мрежна генерација“ („Net Geners“) луѓе која честопати се нарекува и „јас-генерација“ („Me Generation“). Новата мрежна генерација е ангажирана за заедничкото добро, на пример за сузбивање на сиромаштијата, борбата против климатските промени, заштита на граѓанските и малцинските права, ширење, достапност и споделување на знаењето и слично, при што се јавува прилично силен кибер-активизам како на локално така и на глобално ниво.

Интернетот може да води кон сè поголема изолација на индивидуата преку воспоставување лимитирани, виртуелни и анонимни врски, но може и да

поттикне на поголем општествен ангажман и активно учество во обликувањето на неvirtуелната животна средина.

Џон Кац (John Katz) го посочува концептот на дигитална нација која преку онлајн културата изнаоѓа механизми за поединците да остварат влијание врз битни одлуки за нивниот живот (Holmes, 2005, p.73). Можеби интернетот по себе не е ничија сопственост, но мрежите низ кои преку интернет се споделуваат содржини имаат сопственик (најчесто државата, делумно или во целост), па оттука би можел да се контролира не само пристапот до тие мрежи туку и содржината што се споделува (Van Dijk, 2006, p.38).

Имајќи ја предвид сопственоста и регулацијата на мрежите и медиумите како и адаптабилноста на државниот апарат кон новите технологии и неговото активно учество како создавач на содржини, прашање е дали би можело да се каже дека интернетот ги демократизира општествата, оти онаму каде што е државата таму е и моќта и, особено, контролата.

Конечно, утврдувајќи дека културата е вредносно својство на човекот, од што произлегува дека и високо софистицираната технологија е негов природен, очекуван исход, се поставува клучното прашање за западниот поглед, кој сè повеќе се усвојува од научните елити во светот, дека внатре во културата како вредносно својство на човечкиот род, има големи контроверзи. Накусо, внатре во самата култура на човечкиот свет постојат позиции на елитна еманципираност за развојните визии на човештвото, кои во многу нешта фасцинантно ветуваат како што во многу нешта алармантно застрашуваат, и постојат позиции на масите кои од првата се сепак, помалку или повеќе, презрени како културно приземни, и способни за култура само на ниво на забава. „Но, верувам дека ни кинеската, ни која било друга културна традиција не може да се мери со Западот по неговиот презир кон човештвото, по тој непрекинат скандал на човечката алчност, заснован на спротивноста меѓу природата и културата“ (Sahlins, 2014, p.19). Оваа мисла на Салинс останува да виси како етичка опомена над сите досега поставени прашања за перспективите и на природата и на културата.

ЗАБЕЛЕШКИ

¹ Помеѓу лекторите и преведувачите се водеше дебата на тема дали social networks треба да се преведува на македонски јазик како „друштвени мрежи“ или „социјални мрежи“. Со оглед на природата на social networks и нивната намена за дружење (комуникација) главно беше прифатено да се преведуваат како „друштвени мрежи“ (иако имаше и предлог „дружебни мрежи“ кој исто така би бил соодветен), а не како „социјални мрежи“, термин кој повеќе би се однесувал на некаква смисла на „општествени мрежи“ кои, пак, можат да бидат од различен тип. Дебатата се водеше на Фејсбук, на двете најголеми групи за прашања поврзани со преведувањето и македонскиот јазик: „Пуздер правам од македонскиот јазик“, достапно на: <https://www.facebook.com/groups/makedonskijazik/search/?query=drustveni%20mrezi>, January 24, 2014 и „Прифатилиште за преведувачи и толкувачи“, достапно на: https://www.facebook.com/groups/prifatilishte/search/?query=%D0%B4%D1%80%D1%83%D1%88%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%B8&hc_location=ufi. November 5, 2014

² Сите преводи се направени од авторот на магистерскиот труд кој е и преведувач, член на Здружението на преведувачи на Република Македонија (ЗПРМ).

³ Види и: A. Spirkin. Dialectical Materialism: Man and culture. [Online] Достапно на: <https://www.marxists.org/reference/archive/spirkin/works/dialectical-materialism/ch05-s08.html>.

⁴ Клод Леви Строс во „Тотемизмот денес“ дава преглед на различните антрополошки теории и толкувања на тотемизмот и во контекст на меѓусебните односи на различните човечки групи/заедници. Емил Диркем, пак, во „Елементарни форми на религиозниот живот“ го документира абориџинскиот тотемизам и заклучува дека кај „примитивните“ заедници може да се дојде до есенцијата на човечноста и магискиот капацитет како прв степен на развој. Примената на ритуали тој ја толкува како начин на кој заедницата остварува меѓусебна поврзаност и се одржува како целина.

⁵ На ова се надоврзуваат психоаналитичарите кои сметаат дека ваквиот начин на размислување го има кај децата кои не можат да го разликуваат субјективното од објективното, па на неживите нешта и на појавите за кои немаат информации им придаваат особини на живот и субјективни доживувања.

⁶ За поврзаноста на грчките божества со природата може да се погледне и кај J. Larson, „A land full of gods: nature deities in Greek religion“, во D. Ogden (ed.), A Companion to Greek Religion (Malden, MA: Blackwell, 2007), pp. 56–70.

⁷ Ќе го користиме терминот грчко-римски пантеон од практични причини. Имено, римскиот пантеон е оформен според грчкиот, но на божествата им се дадени

романизирани имиња. Разликите во „ингеренциите“ кои ги имаат божествата во грчкиот и во римскиот пантеон се суштински незначителни.

⁸ Јудаизмот, христијанството и исламот имаат свети книги и пророци. Но, јудаизмот и исламот, за разлика од христијанството, не признаваат дека некој човек може да биде и Бог (Исус, синот Божји). Притоа, јудаизмот и не го признава Исус како месија, но исламот го признава како битен пророк но не и како Божји син. Гласникот на божјите закони во јудаизмот е Мојсеј, а во исламот Мухамед кого муслиманите го сметаат за последниот пророк на сите времиња.

⁹ На пример, Евангелието според Тома освен тоа што не се занимава со животописот на Исус (кого го нарекува само „Исус“ а не и „Син Божји“ или „Христос“) претпоставено било спорно за црковните отци затоа што како ученички на Исус ги споменува Марија (веројатно Марија Магдалена) и Салома, што е во спротивност со доктрината на организираната христијанска црква дека ученици на Исус биле само мажи, како единствени способни да го сфатат и пренесат него-вото учење, додека жените можеле да бидат само невлијателни следбенички. Во: Robinson, James M. (ed.), 1988. The Nag Hammadi Library – The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume. Достапно на: <http://khazarzar.skeptik.net/books/nhl.pdf>.

¹⁰ За најеретички од гностичките списи црквата ги смета записите во Пистис Софија каде експлицитно е наведено дека ученички на Исус биле Марија, Марија Магдалена и Марта. Освен тоа, женската божественост на гностицизмот е Софија, битие со многу аспекти и имиња. Таа понекогаш се идентификува со самиот Свет Дух, но бидејќи има различни капацитети таа истовремено е и: Универзалната Мајка, Мајка на сè Живо или Возвишена Мајка, Моќта на Небесата, Онаа од неговата лева страна (спротивно на Христос, сфатен како нејзин сопруг и како Оној од десната страна), Величествената, Матка, Девица, Сопруга на Мажот, Откривач на Совршените Тајни, Свет Гулаб на Духот, Небеска Мајка или Елена (односно Селена, Месечината). На неа се гледало како на Психе на светот и женски аспект на Логосот. Софија за гностиците освен мудрост е и божествен пандан на Христос.

¹¹ Интересно е да се разгледа можното двојно толкување на Локовата теза дека човекот се раѓа како „tabula rasa“. Првото, многу пораспространето толкување, е дека човекот по природа се раѓа како празна табла која треба да биде испишана од културата. Но, другото толкување е оти Лок сепак остава простор дека човекот се раѓа со одредени предиспозиции кои подоцна само се надополнуваат со културата. На пример, секој човек се раѓа со различни (природни) предиспозиции за учење, но сепак се раѓа подготвен да прими култура. Потоа, секој човек се раѓа со некое внатрешно чувство за ритам што е поврзано со ритмот на срцето (природа), но кое подоцна остава простор да се надополни со изучување на музика (култура).

¹² Жан Жак Русо во „Емил или за образованието“ ја критикува позицијата на црквата и схоластичкиот начин на образование со кој се задушуваат природните потенцијали на детето и неговите способности, а се наметнуваат излишни и непотребни знаења. Но, од друга страна сфаќањата на Русо за воспитанието на женските деца се многу конзервативни во смисла на тоа што смета дека природата на жената не е приемлива за култура. Имено, тој смета дека помеѓу машките и женските деца постојат големи

разлики во способностите т.е. за женските деца умствените занимања се непотребни
оти „жената има приемчив ум но без блесок, темелен но без длабочина“. Види: Ruso,
Žan-Žak, 1950. *Emil ili o vaspitanju* 1-2. Beograd: Znanje.

¹³ Меклуан настојувал да ја идентификува суштината на секој медиум и да го опише
неговото влијание врз човекот и културата. Во: Bolter, Jay David, 2014. “McLuhan and
the Legacy of Popular Modernism”. Во: *Journal of visual culture* Vol 13(1). Достапно на:
<http://vcu.sagepub.com>]. SAGE Publications (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore and
Washington DC., стр. 23–25.

¹⁴ Бинарна опозиција – термин што во теоријата го воведува антропологот Клод Леви-
Строс со намера да создаде референтна рамка за неговата структуралистичка теорија.
Значењето на синтагмата потекнува од латинските зборови *binarius* со значење двоен и
оронере со значење спротивен.

¹⁵ Види: Academic Council on the United Nations System (ACUNS) Vienna Liaison Office,
2013. *Femicide: A Global Issue that Demands Action*. Claire Laurent, Michael Platzer and
Maria Idomir (eds.). Достапно на: [http://www.genevadeclaration.org/fileadmin/docs/Co-
publications/Femicide_A%20Gobal%20Issue%20that%20demands%20Action.pdf](http://www.genevadeclaration.org/fileadmin/docs/Co-publications/Femicide_A%20Gobal%20Issue%20that%20demands%20Action.pdf).
Пристапено на: 25 јули 2014.

¹⁶ Šušnjić, Džuro, 2008. *Religija II*. Beograd: Cigoja štampa. во: Samardžić, Obrad, 2009.
Hrišćansko poimanje vremena i istorije. Sociološka luca. Časopis za sociologiju, socijalnu
antropologiju, socijalnu demografiju socijalnu psihologiju, Filozofski fakultet Nikšić, godina
III, broj 2, 2009, стр. 100.

¹⁷ Smit, Siril. “Neka komunistička zapažanja o filozofiji”. Govor održan na Konferenciji
socijalističkih studenata, Menhetn, 1. april 2000. Достапно на:
<https://www.marxists.org/srpshrva/biblioteka/smit-siril/2000/09/filozofija.htm>.

¹⁸ Достапно на: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/communication>.

¹⁹ MEA (Media Ecology Association. http://www.media-ecology.org/media_ecology/index.html

²⁰ Види: Merriam Webster Online Dictionary. Достапно на: [http://www.merriam-
webster.com/dictionary/ecology](http://www.merriam-webster.com/dictionary/ecology).

²¹ Инаку, Андерсон (2013) терминот „ризом“ го објаснува со зборовите на Делез и
Гуатари кои велат дека „за разлика од дрвјата и нивните корења, ризомот ја поврзува
секоја со секоја точка, а неговите особини не се нужно поврзани со особините на
самата природа; тој воведува многу различни системи на значи, па дури и беззначни
состојби [...] Тој е составен не од единици туку од димензии, или поточно насоки во
движење“.

²² Особено е тешко да се добијат прецизни податоци за користењето на различните
друштвени мрежи во светски рамки затоа што податоците се менуваат на дневна база.
Тука ги искористивме податоците на Pew Research Center кои имаа најсвеж датум на
публикување во моментот на пишувањето на овој труд. Види: Perrin, A. (2015). *Social*

Media Usage: 2005-2015. Pew Research Center (October 8, 2015) Достапно на: <http://www.pewinternet.org/2015/10/08/social-networking-usage-2005-2015/> . [Пристапено на: 1 јануари 2016].

²³ Види: Merriam Webster Online Dictionary.

Достапно на: <http://www.yourdictionary.com/cyborg#x2cuyHhWZBPRwv7h.99>.

²⁴ Види: The American Heritage Dictionary of the English Language, 5th edition.

Достапно на: <http://www.yourdictionary.com/cyborg#x2cuyHhWZBPRwv7h.99>.

²⁵ Види: Computer Desktop Encyclopedia 1981-2016. The Computer Language Company Inc.

Достапно на: <http://www.yourdictionary.com/cyborg#x2cuyHhWZBPRwv7h.99>.

²⁶ Буквално, симнување на боговите од небото на земјата т.е. некој вид божествена инкарнација меѓу луѓето. Тоа се потентни (најчесто, иако не задолжително) човеколики верзии на хиндуските богови кои доаѓаат меѓу луѓето да остварат некоја повисока цел. Види: Багавад Гита (Bhagavad Gitā) – „Песна на боговите“, хинду запис од 700 стихови кој е дел од хиндускиот еп Махабхарата. Види: Јовановски, Мето (прев.; ур.), 1984. Деветте темелни упанишади и Багавад Гита. Скопје: Култура.

²⁷ Види: Merriam Webster Online Dictionary. Достапно на: [<http://www.merriam-webster.com/dictionary/avatar>]

²⁸ Види: Dargis, Manohla. “A New Eden, Both Cosmic and Cinematic”. The New York Times. December 17, 2009. Достапно на:

<http://movies.nytimes.com/2009/12/18/movies/18avatar.html>. Пристапено на: 13 август 2011. И: Ebert, Roger Joseph. “Avatar”. Suntimes.com. December 11, 2009 . Достапно на: <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20091211/REVIEWS/912119998>. Пристапено на: 12 август 2011.

²⁹ Напредокот во науката најчесто е поттикнат од армиски цели и е финансиран од воените структури (на пр. интернетот). Тука се прави обид науката да се „одметне“ од своето извориште за да биде „хумана“ и оттука почнува оправдувањето на епитетот дека Камерон е „про-еко настроен“. Види: Ebert, Roger Joseph. “Avatar”. Suntimes.com. December 11, 2009. Достапно на: <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20091211/REVIEWS/912119998>. Пристапено: 12 август 2011.

³⁰ Интересно е да се разгледа името на новата „планета“ (всушност, Месечина – женски принцип; која е во гасовита, значи во непостојана состојба – повторно женски атрибут). Зошто сценаристот и режисер го одбрал името на Пандора, повторно лик од грчката митологија? Митот за Пандора, совршената жена, обдарена со сè (Πανδώρα, од πᾶν – „сè“ и δῶρον „дар“), создадена таква од боговите од старогрчкиот пантеон по наредба на Зевс а како одмазда за Прометеј, кој им го дал на луѓето најголемиот дар – огнот (машки принцип) како симбол на знаењето, може да се толкува различно. Имено, може да се толкува на два начина – условно кажано – песимистички или оптимистички. Поточно, прашањето е како ќе се толкува дарот што Пандора го донела со себе – питосот во кој боговите ги сокриле сите зла на светов, а на жената Пандора ѝ забраниле да го отвора. Љубопитната, непослушна (можеби и глупава или наивна?)

жена не послушала и го отворила поклопецот на питосот по што веднаш низ светот се рашириле сите зла (во старите записи – во верзијата на митот од Хесиод – поименично се споменати само чумата и болестите), но успеала да го затвори поклопецот на време за во питосот да остане (засекогаш) надежта. Зошто надежта и каква врска има тоа со името на Пандора во Аватар? Во Аватар, во духот на холивудската традиција на хепаенд и победа на доброто над злото, се зема оптимистичкото толкување на митот за Пандора. Имено, (1) дека надежта (иако е апсурдно при оптимистичкото толкување надежта да се смести во ист питос со другите зла) останала затворена во садот за да биде секогаш тука за човештвото, за да може да се пребродат тешките денови, и (2) Пандора е несомнено незлонамерна т.е. наивна, кога го отвори садот и покрај забраната – таа едноставно ја следи својата природа (женската природа) а планетата Пандора во Аватар е самиот симбол на женската (мистериозна, едноставна, убава, плодна...) природа.

За разлика од оптимистичкото толкување, Фридрих Ниче, на пример, во неговото дело „Човечки, толку човечки“ дава свое, песимистичко, видување за надежта и вели: „Зевс немал намера човекот да го отфрли животот, без оглед колку зла ќе му го загорчат, туку сакал човекот да продолжи да се измачува одново и одново. И затоа му ја дал надежта. Всушност, надежта е наголемото зло од сите зла оти го продолжува измачувањето на човекот.“

Види: Nietzsche, Friedrich. Human All Too Human. eXido: The full and free Nietzsche portal. (First published in 1878). e-book. Достапно на: http://www.lexido.com/EBOOK_TEXTS/HUMAN_ALL_TOO_HUMAN.aspx. Пристапено на: 24 декември 2010.

³¹ Што многу потсетува на историската ситуација со населувањето на белите доселеници на индијанските територии во Америка и судирот на сфаќањето на двете цивилизации во врска со градењето култура врз основа на природата. Види: Chief Seattle's Letter to All. Достапно на: <http://www.csun.edu/~vcpsy00h/seattle.htm>.

³² „Го сакам мојот компјутер оти сите мои пријатели живеат таму“ е и наслов на Фејсбук група достапна на: <https://www.facebook.com/I-love-my-computer-because-my-friends-live-in-it--307168498770/timeline>.

³³ Интернет – со голема почетна буква како да станува збор за лична именка, без обаснување, е наведено во Правописен речник на македонскиот литературен јазик, од Кирил Конески, Скопје: Просветно дело, 1999, стр.154, како и во Толковен речник, том 2, ИМЈ (Институт за македонски јазик): Скопје, 2005, стр. 348. Но, во ИТ-Поимник, МИО (Министерство за информатичко општество): Скопје, без датум, стр. 25, поимот интернет е наведен со мала почетна буква.

³⁴ TECHNOPEdia. <https://www.techopedia.com/definition/2419/internet>

³⁵ TECHNOPEdia. <https://www.techopedia.com/definition/2493/cyberspace>

³⁶ William Gibson on Cyberspace. Interview by Jim Fleming. November 25, 2012. NETWORKED. TTBook radio-show. A production of Winsconsin Public Radio. Transcript: <http://www.ttbook.org/book/transcript/william-gibson-cyberspace>

БИБЛИОГРАФИЈА

- ADAMS, T. L. & SMITH, S. A. (eds.) (2008) *Electronic Tribes: The Virtual Worlds of Geeks, Gamers, Shamans and Scammers*. Austin: University of Texas Press.
- АНАСТАСОВА, С. (ур.) (2012) *Основи на студиите на културата* [зборник текстови]. Скопје: Институт за општествени и хуманистички науки.
- ANDERSON, C. W. (2013) *Media Ecosystems: Some Notes Toward a Genealogy of the Term and Application of it to Journalism Research*. (May 9-10, 2013) ESF Exploratory Workshop on Mapping the digital news ecosystem: Professional journalism, new producers and active audiences in the digital public sphere. Достапно на: <http://www.cwanderson.org/wp-content/uploads/2013/04/EcosystemGenealogy.pdf> . [Пристапено на: 3 јануари 2016].
- ANDERSON, K. E. (2003) *Recovering the civic culture: The imperative of ethical communication*. Boston: Pearson/Allyn&Bacon, p.14.
- ALVAR, J. (2008) *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Boston: Brill.
- АПУЛЕЈ, Л. (2003) *Златното магаре*. Прев. Весна Димовска – Јањатова. Скопје: Култура.
- ARENT, H. (1998). *Iyvoritotalitariyma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća 94.
- АРИСТОТЕЛ (1970) *Политика*. Београд: Култура.
- BARRETT R. A. (1989) *The Paradoxical Anthropology of Leslie White* [pdf]. [Online] Originally published in *American Anthropologist*, 91, pp. 986-999. Достапно на: <http://www.aaanet.org/committees/commissions/centennial/history/088white2.pdf> [Пристапено на: 5 декември 2014]
- BATESON, G. (1987) *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson Inc.
- BATLER, DŽ. (2001) *Tela koja nesto znače: O diskurzivnim granicama pola*. Beograd: Samizdat, B92.
- BAUDRILLARD, J. (1975) *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press.
- BAYM, N. (2010) *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity Press.

-
- BELL, D. (2007) *Cyberculture Theorists: Manuel Castells and Donna Haraway*. London and New York: Routledge.
- BERRY, C., Kim, S. & SPIGEL, L. (eds.) (2010) *Electronic Elsewheres: Media, Technology and the Experience of Social Space*. Public Worlds, vol 17. Minneapolis, London: University of Minnesota Press
- BIBIKOVA, A. & KOTELNIKOV, V. (no date). East versus West: Philosophy, Cultural Values, and Mindset. Cultural Intelligence: World Cultures [web-page]. Достапно на: http://www.1000ventures.com/business_guide/crosscuttings/cultures_east-west-phylosophy.html [Пристапено: 6 октомври 2011].
- BOGDANOVIĆ, M. i MIMICA, A. (ur.) (2007) *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- BORGUDAN, M. (no date). Ekofeminizam [Online]. Достапно на: <http://www.alfa-portal.com/magazin/predstavljamo/sto-je-to-ekofeminizam> [Пристапено: 16 maj 2012].
- BORSTIN, Dž. D. (2003). *Svet otkrića. Pripoved o crkovnoj potrazi za spoznajom sveta i sebe samog*. Beograd: Geopoetika.
- BOYD, N. A. (2003) *Wide-Open Town: A History of Queer San Francisco to 1965*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- BREMMER, J. N. and ERSKINE, A. (eds.) (1988) *The Gods Of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BRENNAN, A. & LO, Yeuk-Sze (2011) *Environmental Ethics*. ZALTA, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition). Достапно на: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental/> [Пристапено на: 10 април 2013].
- BRYANT, B. & MOHAI, P. (eds.) (1991) *Environmental Racism: Issues and Dilemmas*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BULLARD, R. D. (2001) *Environmental Justice in the 21st Century: Race Still Matters*. *Phylon* (1960-2014), Vol. 49, No. 3/4 (Autumn - Winter, 2001). Published by: Clark Atlanta University, pp. 151-171.
- BURKERT, W. (1985) *Greek Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CAPRA, Fritjof (2002) *The Hidden Connections: Integrating The Biological, Cognitive And Social Dimensions Of Life Into A Science Of Sustainability*. New York: Random House.
- CARSON, R. (2002) *Silent Spring*. [1st. Pub. Houghton Mifflin, 1962]. New York: Mariner Books.

-
- CAMPBELL, J. (1976) *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: Penguin Books.
- CASTELLS, M. (2000) *Informacijsko doba: Ekonomija društvo i kultura*. [Sv.1. "Uspon umreženog društva"]. Zagreb: Golden marketing.
- CASTELLS, M. (2002) *Informacijsko doba: Ekonomija društvo i kultura*. [Sv.2. "Moć identiteta"]. Zagreb: Golden marketing.
- CASTELLS, M. (2003) *Informacijsko doba: Ekonomija društvo i kultura*. [Sv.3. "Kraj tisućljeća"]. Zagreb: Golden marketing.
- CASTELLS, Manuel. (2004) *Informationalism, Networks and the Network Society: A Theoretical Blueprint*. Castells, Manuel (ed.), *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*. UK: Cheltenham.
- CASTELLS, M. (2010) *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume II*. Oxford: Wiley-Blackwell Publications.
- CASSIRER, E. (1978) *Ogled o čovjeku: Uvod u filozofiju ljudske kulture*. Zagreb: Naprijed.
- CENTAR ZA DEVOJKE (2010) *Kako ekofeminizam deluje*. [web-page] Достапно на: <http://www.centarzadevojke.org/index.php/tekstovi/kako-ekofeminizam-deluje.html> [Пристапено: 12 мај 2012]
- CHIEF SEATTLE'S LETTER TO ALL, (no date). [Online] Достапно на: <http://www.csun.edu/~vcpsy00h/seattle.htm> [Пристапено на: 13 август 2011]
- CHOMSKY, N. (2004) *Politika bez moći*. Zagreb: SAF.
- CHRISTIANS, C. (2006) Ellul as Theologian in Counterpoint. LUM, C. M. K. (ed) *Perspectives on Culture, Technology and Communication. The Media Ecology Tradition*. Cresskill, NJ: Hampton Press, pp. 117-142.
- CLOTHEY, F. (2007) *Religion in India. A Historical Introduction*. Chicago: Routledge.
- COWLEY, A. (2008) *Religious Toleration And Political Power In The Roman World*. Hamilton, Ontario: McMaster University.
- CROSS, M. (2011) *Bloggerati, Twitterati: How Blogs and Twitter Are Transforming Popular Culture*. Santa Barbara, London: Praeger.
- CUOMO, C. J. (1998) *Feminism and ecological communities – An ethic of flourishing*. London: Routledge
- CURRAN, J., FENTON, N. & FREEDMAN, D. (eds.) (2012) *Misunderstanding the Internet*. London and New York: Routledge.

-
- CVITKOVIĆ, I. (1991) Animizam. Rječnik religijskih pojmova. Sarajevo: DES.
- DAMJANOVIĆ, Ž. (2015) Uloga postkolonijalne misli u redefiniranju zapadne vizije sveta. Znakovi vremena, znanstveni časopis za filozofiju, religiju, znanosti i društvenu praksu. Godina XVIII, br.67, proljeće 2015. Sarajevo.
- DAMJANOVIĆ, M. (1977) Istorija kulture. Niš: Gradina.
- DERIDA Ž. (1990) Bela mitologija. Prev. Miodrag Radović. [Biblioteka: Svetovi]. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- DRUSHEL, B. E. & GERMAN, K. (eds.) (2011) The Ethics of Emerging Media. London: The Continuum International Publishing Group
- EKO, U. (2004) Istorija lepote. Beograd: Plato.
- ELIJADE, M. (1991) Istorija verovanja i religijskih ideja - 1. [Karijatide]. Prosveta: Beograd.
- ELIJADE, M. (1991) Istorija verovanja i religijskih ideja - 2. [Karijatide]. Prosveta: Beograd.
- ELIJADE, M. и KULIANO, J. P. (1996) Vodič kroz svetske religije. Beograd: Narodna knjiga.
- ENCYCLOPEDIA MYTHICA. [Online - pdf]. Достапно на: www.pantheon.org/articles/d/dhat-badan.html [Пристапено на: 15 октомври 2014].
- ERMAN, A. (1907) A Handbook of Egyptian Religion. London: Archibald Constable & Co. Ltd.
- FINNEMANN, N. O. (2006) Public Space and the Co-Evolution of Digital and Digitized Media. Politik, 9 (2), 64-73.
- FINKE, P. (2005) Die Ökologie des Wissens. Exkursionen in eine gefährdete Landschaft. [pdf]. Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber.
- FROJD, S. (1988) Mojsije i monoteizam. Beograd: Grafos.
- ФРОМ, Е. (2008) Ќе бидете како богови: Радикално толкување на Стариот завет и на неговата традиција. Скопје: Ѓурѓа.
- FUKO, M. (2006) Istorija seksualnosti I: Volja za znanjem. Loznica: Karpos, pp.11-12.
- FULLER, M (2005). Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture Cambridge, MA: MIT Press
- GERBAUDO, P. (2012) Tweets and the Streets: Social Media and Contemporary Activism. London: Pluto Press.

GIDENS, A. (2005) Sociologija. Beograd: Ekonomski fakultet.

ГИРЦ, К. (1999) Влијанието на поимот на културата врз поимот на човекот.
МАРКОВСКА, Слободанка и СИМОНОВСКА, Сузана (ур.) Антропологија - зборник
текстови. Скопје: Догер, pp.135-155.

GODDESS-GUIDE. Goddess of Nature. [web-site]. Достапно на: <http://www.goddess-guide.com/goddess-names.html>. [Пристапено на: 16 ноември 2014].

GOODCHILD, P. (2003) Oil and Debt – the Collision between Ecology and Economy. Situation Analysis, 2, Spring 2003, [Online - pdf] pp.5-18. Достапно на: <http://manghani.free.fr/sa/issue2/goodchild.pdf>. [Пристапено на: 12 март 2015].

GREENBERG, J. B. & PARK, T. K. (1994) Political Ecology. Political Ecology 11-12.

GREVS, R. (1995) Grčki mitovi. Prev. Gordana Mitrinović-Omčikus. Beograd: Nolit.

HARAVEJ, D. (2013) Manifest Kiborga. SF almanah TERRA, No.15– Jun 2013. [pdf] Достапно на: www.sciencefiction.org.rs/terra_pdf/terra15.pdf. [Пристапено на: 21 мај 2012].

ХАРДИНГ, С. (2004) Дали науката е мултикултурна? Постколонијализам, феминизам и епистемологија. Скопје: Сигмапрес.

HARPER, D. (2001) Online Etymology Dictionary. [Online]. Достапно на: <http://www.etymonline.com/index.php?term=culture>. [Пристапено на: 15 мај 2013].

HARROW, J. (1996) The Contemporary Neo-Pagan Revival. Magical Religion and Modern Witchcraft. Albany: State University of New York Press, pp. 9-24.

HARTLEY, J., BURGESS, J. & BRUNS, A. (eds) (2013) A Companion to New Media Dynamics. Chichester, UK: Blackwell Publishing.

HASSAN, R. (ed.) (2004) Media, Politics and the Network Society. Berkshire: Open University Press.

HAUZER, A. (1962) Socijalna istorija umetnosti i književnosti I. Beograd: Kultura.

HAYLES, N. K. (2012) How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis. Chicago and London: The University of Chicago Press

HERODOTUS (2008) The History Of Herodotus, Volume 2, [Project Gutenberg Ebook]. Достапно на: <http://www.gutenberg.org/files/2456/2456-h/2456-h.htm>. [Пристапено на: 25 декември 2014].

HERZFELD, M. (2001) Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society. Oxford: UNESCO and Blackwell.

-
- HOFFNER, E. (2011) How to queer ecology and environmental movement. Grist [web-page] 29 March. Достапно на: <http://grist.org/article/2011-03-28-sex-geese-and-the-queering-of-ecology/>. [Пристапено на: 12 март 2015].
- HOLMES, D. (2005) Communication Theory: Media, Technology, Society. London: SAGE Publications.
- HOWARD, P. N. (2006) New Media Campaigns and the Managed Citizen. Cambridge: Cambridge University Press.
- INDEPENDENT (2016). The Independent becomes the first national newspaper to embrace a global, digital-only future. (Friday, 12 February 2016). Достапно на: <http://www.independent.co.uk/news/media/press/the-independent-becomes-the-first-national-newspaper-to-embrace-a-global-digital-only-future-a6869736.html>. [Пристапено на: 12 февруари 2016].
- JENKINS, H. (2001). Convergence? I Diverge. MIT Technology Review. Достапно на: <http://www.technologyreview.com/article/401042/convergence-i-diverge/>. [Пристапено на: 17 октомври 2015].
- JENKINS, H. (2006) Convergence Culture: Where Old and New Media Collide. New York and London: New York University Press.
- JENKINS, H., FORD, S. & GREEN, J. (2012) Spreadable media : creating value and meaning in a networked culture. New York and London: New York University Press.
- JENSEN, K. B. (ed.) (2002) A Handbook of Media and Communication Research. London and New York: Routledge
- JORDAN, T. (1999) Cyberpower: The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet. New York: Routledge.
- JORDAN, M. (2004) Dictionary of Gods and Goddesses. II ed. New York: Facts On File.
- ЈУНГ, К. Г. (2007) Исток – запад, Цивилизации. Прев. Ѓорѓија Мишков. Скопје: Ѓурѓа.
- KAPLAN, D. & MANNERS, R. A. (1972) Culture Theory. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- KATZ, J. E. (ed.) (2003) Do Machines Become Us?. Machines that become Us: The Social Context of personal Communication Technology. [Based on selected papers from a conference held at Rutgers University on April 18-19, 2001] New Brunswick and London: Transaction publishers.
- KLEIN, N. (2003) Ograde i prozori. Dopisi s linije fronta o globalizaciji. Zagreb: VBZ.
- KLEMENOVIC, J. (2007) Filozofsko-etičko utemeljenje ekološkog vaspitanja i obrazovanja (drugi deo). Pedagogija LXII, 3. Novi Sad: Filozofski fakultet.

-
- KLUVER, R. (2006) Jacques Ellul: Technique, Propaganda, and Modern Media. LUM, C. M. K. (ed.) Perspectives on Culture, Technology and Communication. The Media Ecology Tradition. Cresskill, NJ: Hampton Press, pp. 97-116.
- KOTTAČ, C. P. (1999) The New Ecological Anthropology. American Anthropologist, New Series, Vol. 101. No. 1 (March 1999) [Online] pp. 23-25. Достапно на: <http://web.mnstate.edu/robertsb/307/the%20new%20ecological%20anthropology.pdf>. [Пристапено на: 10 декември 2014]
- KROEBER, A. L. (1963) Cultural and natural areas of native North America. (Orig. publ. 1939). Berkeley: University of California Press.
- КРОЛ, Б. (2010) Зелена архитектура и еко градови. Окно [e-journal]. Пренесено од: time.com. Достапно на: <http://okno.mk/node/4756>. [Пристапено на: 14 април 2013].
- KULENOVIĆ, N. (2011) Socijalna ontologija u filmu "Avatar" – Antropološka analiza. prof. dr Miloš Milenković (ur.) etnoantropološki problemi eMONOGRAFIJE, knjiga treća. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet. Достапно на: www.anthroserbia.org.
- KUNZ, W. M. (2006) Culture Conglomerates: Consolidation in the Motion Picture and Television Industries. Washington: Rowman amp Littlefield Publishers Inc. p. 2.
- ЛАЗАРЕВИЋ, Љ. (2011) Чикашка школа социјалне екологије. ГЛОБУС 36 – Часопис за методолошка и дидактичка питања географије. УДК 316.334.5(73)"19". Београд: Српско географско друштво.
- LÉVÊQNE, C. (2003) Ecology: From Ecosystem to Biosphere. Plymouth, UK: Science Publisher Inc., pp.25-27.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1977) Strukturalna antropologija. Prijev. Anđelko Habazin. Zagreb: Stvarnost.
- LEVI STROS, K. (1979) Totemizam danas. Prev. Ivan Čolaković i Boško Čolak-Antić. Beograd: BIGZ.
- LIČ, E. (1983) Kultura i komunikacija - Logika povezivanja simbola. Prev. Boris Hlebec. Beograd: Prosveta.
- LISTER, M. et al. (2003) New Media: a critical introduction. London and New York: Routledge.
- LOGAN, R. K. (2010) Understanding New Media: Extending Marshall McLuhan. New York: Peter Lang Publishing, Inc.
- LONGONI, G. (2006) Položaj žene između patrijarhata i religije. Preteći znaci fundamentalizama – feministički odgovori. Beograd: Žene u crnom.

-
- LOVINK, G. & RASCH, M. (eds.) (2013) *Unlike Us Reader: Social Media Monopolies and Their Alternatives*. INC Reader #8. Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- MARKS, K. (1844) *Otuđeni rad*. *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844 godine*. [Online].
Достапно на: <https://www.marxists.org/srpshrva/biblioteka/marks/index.htm>.
- MASON, M. (2008) *The Pirate's Dillema: How Youth Culture is Reinventing Capitalism*. New York, London, Toronto, Sydney: Free Press.
- MAYFIELD, A. (2008) *What is Social Media?* [e-book]. iCrossing.co.uk/ebooks.
- McNEILL, J.R. and McNEILL, W.H. (2003) *The Human Web: A Bird's-eye View of World History*. New York, London: W.W. Norton.
- MILER, G. R. & STEINBERG, M. (1975) *Between people: A new analysis of interpersonal communication*. Chicago: Science Research Associates, p.15.
- МОНБИО, Џ. (2012) *Владите се откажаа од планетата*. Окно [e-journal] 27.јуни.
Достапно на: <http://okno.mk/node/20464>. [Пристапено на: 24 април 2013].
- MORAGA, C. & HERRERA RODRIGUEZ, C. (2011) *A Xicana Codex of Changing Consciousness: Writings, 2000–2010*. Durham and London: Duke University Press.
- MORNINGSTAR, C. & RANDALL FARMER, F. (2003) *The Lessons of Lucasfilm's Habitat*.
WARDROP-FRUIIN, N. and MONTFORT, N. (eds.) *The New Media Reader*. The MIT Press, pp. 664-667.
- MOROZOV, E. (2011) *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*. New York: Public Affairs.
- MORRISON, A. H. (2009) *An Impossible Future: John Perry Barlow's 'Declaration of the Indipendence of Cyberspace'*. *New Media & Society*, Vol,11 (1&2). LA, London, New Dehi and Washington: SAGE Publications, pp.53-72.
- MORSE, M. (2005) *Sunshine and Shroud: Cyborg Bodies and the Collective and Personal Self*.
JOHN, J. and VOLKART, Y. (eds.) *Cyborg Bodies*. ZKM, MedienKunstNetz (Media Art Net).
Достапно на: <http://www.medienkunstnetz.de/source-text/117/>. [Пристапено на: 8 јануари 2016].
- NETTING, R. (1977) *Cultural ecology*. Menlo Park: Cummings.
- NIKODEM, K. (2003) *Čiji su to svjetovi iza nas? Virtualna stvarnost i ljudski identiteti*. *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 12 (3-4): 211-230.
- NIKOLOSKA, A. (2010) *Genesis, development and prevalence of the iconographical motif Cybele in a Naiscos*. *Patrimonium* 7-8, pp. 139-150.

NUSSELDER, A. (2006) *Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology*. Amsterdam: F&N Eigen Beheer.

OBOLENSKI, D. (1998) *Bogomilite: Studija vŕhu balkanskoto Novomaniheŭstvo*. Zlatorog: Sofija.

O'REILLY, T. (2005). What Is Web 2.0. O'Reilly Network. (2005-09-30) Достапно на: <http://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html>. [Пристапено на: 26 септември 2015].

ORTNER, Š. (2003) *Žena spram muškarca kao priroda spram kulture*. PAPIĆ, Ž. i SKLEWICKY, L. (prir.), *Antropologija žene*. Bibl. XX vek, Beograd. Достапно на: <http://old.kontra-punkt.info/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=817>. [Пристапено: 4 април 2012].

ORTNER, S. B. (1974) Is female to male as nature isto culture?. ROSALDO, M. Z. & LAMPHIRE, L. (eds.) *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 68-87.

ORTNER, S. B. (1984) *Theory in Anthropology since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, No. 1. (Jan., 1984), pp. 126-166.

OŠTARIĆ, Ž. (1999) *Emile Durkemova kritika animizma i naturalizma*. [Online] UDK: 316.253. Zadar: Filozofski fakultet. Primljeno: 8.2.1999. Достапно на: [file:///C:/Documents%20and%20Settings/aneta/My%20Documents/Downloads/di43_44_10ostaric%20\(1\).pdf](file:///C:/Documents%20and%20Settings/aneta/My%20Documents/Downloads/di43_44_10ostaric%20(1).pdf). [Пристапено на: 15 август 2015].

PAPATHANASSOPOULOS, S. (ed.) (2011) *Media Perspectives for the 21st Century*. New York: Routledge.

PAPIĆ, Ž. (1995) *Opozicija priroda/kultura kao "prirodna" definicija i interpretacija polne razlike - Levi-Strosova projekcija iskona kulture kao društvenog ugovora između muškaraca. Dijalektika pola i roda – savremena tumačenja odnosa priroda/kultura u socijalnoj antropologiji* [докторска дисертација]. Београд : Филозофски факултет. Достапно на: http://www.womenngo.org.rs/sajt/sajt/izdanja/zenske_studije/zs_s1/papic.html [Пристапено на: 20 март 2013].

PARK, R. & BURGESS E. (1921) *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

PEABODY, A. P. (1886). *Cicero's Tusculan Disputations*. [e-book] Boston: Little & Brown, pp. 195–250. Достапно на: <http://john-uebersax.com/plato/pain.htm> . [Пристапено на: 15.10.2013].

ПЛОТИН (2008) *Index rerum* (Енеади 1-6). Прев. Љубен Пауноски. Скопје: Кродо.

-
- ПОМЕРОЈ, С. Б. (2005) Божици, курви, сопруги и робинки: Жената во класичната антика. Прев. Татјана Андреевска. Скопје: Слово.
- POPPER, K. R. (1993) *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* 1-2. Beograd: BIGZ.
- POSTMAN, N. (1998) Five Things We Need to Know About Technological Change. Conference in Denver, Colorado, 27 March 1998. [Online] Достапно на: <http://www.mat.upm.es/~jcm/neil-postman-fivethings.html>. [Пристапено на: 1 јули 2015].
- POSTMAN, N. (1970) The reformed English curriculum. EURICH, A. C. (ed.) *High school 1980: The shape of the future in American secondary education*. New York: Pitman, pp.160–168.
- RAPPAPORT, R. A. (1971) Nature, Culture, and Ecological Anthropology. SHAPIRO, H. (ed.) *Man, Culture, and Society*. New York: Oxford University Press, pp. 237-268.
- РИСТОВА-АСТЕРУД, К. (2009) *Феминистички теории за политиката*. Скопје: Евро Балкан прес.
- ROBINSON, J. M. (ed.) (1988) *The Nag Hammadi Library – The Deffinitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*. Достапно на: <http://khazarzar.skeptik.net/books/nhl.pdf>. [Пристапено на: 15 јуни 2012].
- RUETHER, R. R. (1993) Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature. ADAMS, C. (ed.) *Ecofeminism and the Sacred*, 13, New York. New York: The Continuum Publishing Company.
- RUSO, Ž. Ž. (1950) *Emil ili o vaspitanju* 1-2. Beograd: Znanje.
- SAHLINS, M. (1978) *Kultura kao stvar proteina i profita: Kritika „kulturnog materijalizma“*. The New York Review of Books, 23. XI 1978 Критички приказ на: MARVIN H. (1978) *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: Random House.
- SAHLINS, M. (2014) *Zapadnjačka iluzija o ljudskoj prirodi*. Beograd: Porodična biblioteka br.12.
- САМЮЕЛЗ, А. et al. (1995) *Критически речник на аналитичната психологија на К.Г. Јунг*. Плевен: Издателство ЕА.
- SBICCA, J. (2012) Eco-queer movement(s): Challenging heteronormative space through(re)imagining nature and food. *European Journal of Ecopsychology* 3, pp. 33–52.
- SCHILLER, H. (1976) *Communication And Cultural Domination*. New York: Sharpe.
- SCOLARI, C. A. (2010) Media ecology. Map of a theoretical niche. *Quaderns del CAC* 34, vol. XIII (1) - June 2010, pp. 17-25.

-
- SHANE, P. (ed.) (2004) *Democracy Online: The Prospects for Political Renewal Through the Internet*. [e-book]. New York and London: Routledge.
- SHUKMAN, D. (ed.) (2016) *Hawking: Humans at risk of lethal 'own goal'*. From the section *Science&Environment*. BBC News. (19 January 2016). Достапно на: <http://www.bbc.com/news/science-environment-35344664>. [Пристапено на: 20 јануари 2016].
- СИСА, Џ. (2011) *Половите филозофии на Платон и Аристотел*. Во: ПАНТЕЛ, П. Ш. (ур.) *Историја на жените: Од антички божици до христијански светици*. Скопје : Филозофски факултет (Институт за родови студии) и Евро-Балкан Пресс, стр.44-79.
- SHAW, D. B. (2008) *Technoculture: The Key Concepts*. Oxford, New York: Berg.
- SIMEK, R. (1998) *Dictionary of Northern Mythology*. Transl. Angela Hall. Cambridge: D.S. Brewer. p. 230.
- SMITH, A. P. (2013) *A Non-philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought*. New York: Palgrave MacMillan.
- SOEFTESTAD, L. T. (1989) *Man-Environment Relations in Anthropology: On the Formulation of the Cultural Ecological Approach*. ADH-serien No.12, August 1989, Department of Economics. Agder College: Kristiansand, Norway.
- СОКОЛОВ, Е.В. (2001) *Културологија: Огледи о теорији на културе*. Београд: Просвета.
- СПАНИЋ, М. и HAMZIĆ, М. (2007) *Društveno-etički pojmovnik*. Sarajevo: Bemust.
- STEWART, J. H. (1972) *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*: University of Illinois Press.
- STRATE, L. & LUM, C. M. K. (2006) *Lewis Mumford and the Ecology of Technics*. LUM, C. M. K. (ed.) *Perspectives on Culture, Technology and Communication. The Media Ecology Tradition*. Cresskill, NJ: Hampton Press, pp. 71-96.
- СУЗУКИ, Д.Т., ФРОМ, Е. и ДЕ МАРТИНО, Р. (2005) *Зен будизмот и психоанализата*. Скопје: Култура.
- SUTTON, M. Q. & ANDERSON, E.N. (2010) *Introduction to Cultural Ecology*. New York: Alta Mira Press.
- ŠIJAKOVIĆ, I. (2008) *Sociologija: Uvod u razumevanje globalnog društva*. Treće dopunjeno izdanje. Banja Luka: Ekonomski fakultet.
- ŠOPENHAUER, A. (1998) *O ženama*. Beograd: Žarko Albulj.

-
- ШПЕНГЛЕР, О. (2007) Залезот на Западот 1. Прев. Анета Пауноска. Скопје: Кродо.
- ŠUŠNJIĆ, DŽ. (2008) Religija II. Beograd: Cigoja štampa.
- TAPSCOTT, D. (2009) Grown Up Digital: How the Net Generation Is Changing Your World. New York: McGraw Hill.
- TACITUS, C. (1948) Germania 40. The Agricola and Germania. [e-book]. Transl. Harold Mattingly. pp. 134-135.
- TAKACS, S. A. (2008) Vestal virgns, Sibyls and Matrons. Austin: University of Texas.
- TANENBAUM, A.S. (2003) Computer networks. New Jersey: Pearson Education, Inc.
- TANSLEY, A.G. (1935) The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms. Ecology 16.3, pp. 299-303.
- TYLOR, E. (1958) Primitive Culture. New York: Harper & Row.
- TYRONE, L. A. & SMITH, S. A. (eds.) (2008). Electonic Tribes: The Virtual World of Geeks, Gamers, Shamans, and Scammers. Austin: University of Texas Press.
- ТОДОРОВИЋ, Д., ПЕТРОВИЋ, Д. и ПРЉА, Д. (ур.) (2014) Интернет и друштво: Меѓународни тематски зборник радова. Ниш и Београд: Српско социолошко друштво, Универзитет у Нишу - Филозофски факултет и Институт за упоредно право – Београд.
- ТОМИЋ, Z. (2007) Muški svet. Beograd: Čigoja.
- ТОМПСОН, Џ. Б. (1999) Поимот на културата. МАРКОВСКА, С. и СИМОНОВСКА, С. (ур.) Антропологија - зборник текстови. Скопје: Догер. pp. 107-135.
- ЧАРИМ, И. (2012) Мишел Фуко и невидливата рака. Окно [e-journal] 17 август. Достапно на: <http://okno.mk/node/21497> [Пристапено на: 23.04.2015].
- ЧОМСКИ, Н. (2013) Може ли цивилизацијата да го преживее капитализмот?. Окно [e-journal] 20 март. Достапно на: <http://okno.mk/node/26740>. [Пристапено на: 22 март 2013].
- ЧОМСКИ, Н. (2003) Нужни илузии: Контрола на мислата во демократските општества. Прев. Здравко Савески. Скопје: Култура.
- VAJKART, R. (2005) Od Darvina do Hitlera. Evolucionarna etika, eugenika i rasizam u Njemačkoj. Beograd: S-G VILI.

-
- VAN DIJK, Jan. (2006) *The Network Society: Social Aspects of New Media*. 2nd ed. London: SAGE Publications.
- VAN DIJK, Jose. (2013) *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. New York: Oxford.
- VARNELIS, K. (ed.) (2008). *Networked Publics*. Cambridge and London: The MIT Press
- ВЕСТ, Р. и ТАРНЕР, Л. Х. (2011) *Вовед во теоријата на комуникациите*. Прев. Сами Буши. Скопје: Висока школа за новинарство и односи со јавноста.
- ВИЛИЈАМС, Р. (1996) *Културата*. Прев. Жарко Трајаноски. Скопје: Култура.
- ВУЈАКЛИЈА, М. (1980) *Лексикон страних речи и изрази*. Београд: Просвета. pp. 998.
- VUKOTIĆ, V. (2009) *Budžet i razvoj*. [Online] dekemvri 2009. На: [www.vukotic.net].
Достапно на: http://www.vukotic.net/files/publikacije/1294669548_4202.pdf, стр. 3.
[Пристапено на: 12 август 2015].
- VITRUVII (1998) *De architectura libri decem*. Прев. Љубинка Басотова. Скопје: Зумпрес.
- WARK, M. (2006) *Hakerski manifest*. Zagreb: Multimedijalni institut.
- WARNER, M. (1991) Introduction: Fear of a Queer Planet. *Social Text*, 1991, 9, pp. 3–17.
- WILLIAMS, K. (2003) *Understanding Media Theory*. London: Arnold, Hodder Headline Group.
- WHITE, L A. (1949) *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. 2nd edition. New York: Grove Press.
- WHITE, L. A. (1959) *The evolution of culture*. New York: McGraw-Hill.
- WONDERFUL ENGINEERING. Достапно на:
https://www.facebook.com/WonderfulEngineering/photos_stream. [Пристапено на: 18 октомври 2015]
- ZERBST, R. (1997) *Gaudí 1852-1926: Antoni Gaudí i Cornet – ein Leben in der Architektur*. Köln: Benedikt Taschen Verlag GmbH.
- ZITTRAIN, J. (2008) *The Future of the Internet: And How to Stop It*. New Haven and London: Yale University Press.