

parodirani mit

govica acin

Tumačeno je da »labirint« dolazi iz grčkog, od reči, *labrus*, koja znači dvoseklu sekiru. Međutim, u srednjem veku je Evrar Nemač predlagao latinsku etimologiju: *labor intus*, »radnja koja se vrši unutra«. Prvo tumačenje je, istorijski i filološki, verovatnije, imajući u vidu da se prvi, u zapadnjačkoj povesti poznati lavirint, u Egiptu, spominje kod gračkog istoriografa Herodota (*Istorija*, II, 148, 149). No, i drugo bi moglo da ima svoju zasnovanost, ali je ona naknadna i interpretacijska. Radi se o simboličkom tumačenju. Istraživanja komparativnih mitologa pokazuju da se figura lavirinta javlja u mnogim starim religijama, u paganskim misterijama i narodnim pričama, bajkama i sličnim usmenim tvorevinama. Lavirint tu pripada motivima o Velikoj Majci, koja je najčešće oličena u slici Zemlje. Zemlja je telo divovske Majke, praroditeljice. Otuda su podzemne pećine simbolički predstavljale njenu vaginu ili, šire, njenu utrobu. Mirča Elijade navodi da su podzemne galerije takvu religijsku ulogu igrala već u paleolitskom razdoblju. Pećina je, asimilovana ili obredno preobražena u lavirint, bila pozornica posvećenja (inicijacija) ili prostor za odlaganje mrtvih. Ući u podzemnu pećinu ili lavirint značilo je mistički povratak Majci, telurskom božanstvu. Pod zemljom se, dakle, odvijao sveti posao. No, on se nije svodio jedino na inicijacije i posmrtno svetkovine, jer Majka je i Žena. Otuda su u podzemnim lavirintima slavljene određene mitske svadbe. Vergilije, u *Enejadi*, spominje venčanje Eneje i Didone (IV, 165 – 166). Zna se i za primer Ahilovih roditelja, Peleja i Tetide, zatim Jasona i Medeje. U lavirintima se odigravala kosmička hijerogamija, sklapan je, zapravo, brak između Neba i Zemlje, preko ljudskih ili polubožanskih zastupnika.

U svakom slučaju, lavirinti su, kao Majčine utroba, bili mesta mističkih začeca, ali donekle i sa značenjem prostora varenja (mrtvi su bili vraćani u utrobu Majke Zemlje da bi se, jednom, »svareni«, ponovo rodili). Istovremeno, lavirint je i Pakao. Aluziju na lavirint, združen s prostorijom u kojoj se jede i vari hrana, kao i sa silaskom u Pakao, otkrivamo na čudnom mestu. U Petronijevom *Satirikonu*, parodijskom delu i po mnogo čemu modelu modernih romana.

U epizodi Trimalcionove gozbe, u romanu, posle silnih i najraznorodnijih jestiva, kada im preti odlazak u kupatilo, Enkolpije, Askilt i Giton pokušavaju da se neopaženo izvuku iz trpezarije i Trimalcionovog doma. Na glavnim vratima ih sačekuje čuvar s rečima: »A, varaš se ako misliš da moći da izađeš onuda kuda si ušao. Nikada nijedan gost nije izišo kroz ista vrata kroz koja je ušao: ulazi se na jednu, izlazi se na druga vrata.« Čuvarave reči su jedna od odredbi lavirinta. I Enkolpije se odmah žali, pitajući se šta su mogli da rade, kukavci sinji, u tom lavirintu. Međutim, čuvarave reči ne određuju mesto Trimalcionove gozbe samo kao lavirint. One su i najdirektnija definicija pakla, Hada, jer kroz njegovu se kapiju nikada ne prolazi dvaput. Kao potvrdu za to, neka još jednom bude naveden Vergilije, u čijem spevu Eneja, ušavši u pećinu na jednoj strani – izlazi na drugoj strani, kroz vratnice od slonove kosti (*Eneida*, VI, 898 – 899). Analogija s Hadom je potpuna. Na Petronijeve junake najpre kidiše grozni pas, koji tako igra ulogu Kerbera. Čuvar je, po tome, Haron, prevoznik mrtvih duša. A tu je i reka Stiks, fontana u koju prvo, poplašen pred Kerberom, upada Askilt, a zatim i Enkolpije. Giton se, tobožnji rob, prihvatajući da igra u Trimalcionovoj kući tu ulogu da bi siromaštvo njegovih ljubavnika ostalo zatajeno, brzo snalazi s Kerberom i umiruje ga, što svedoči da je upravo njegova maska roba – samo maska za ljude koji su robovi kao smrtna bića. Giton služi kao vodič Enkolpiju i Askiltu; on je psihagog, vodič duša, i otuda njegova umešnost s Kerberom. Ostajući zatočeni u Paklu, Petronijevi junaci se vraćaju među ostale zatočeničke, kroz trpezariju u kupatilo na čišćenje. Tamo ih sačekuje vrela para i voda, a usred isparenja – samo pakleno, mešinstvo, nezažljivo božanstvo donjeg sveta i njegovih kuhinja: Trimalcion. Olakšani i očišćeni, junaci lagodno slušaju pesmu. U Jelisejskim poljima su, na Otocima blaženih; ostajući u lavirintu, izašli su iz njega. To je saturnalijski lavirint, u kojem se uloge, zapisane u strogoj hijerarhiji sveta, razmenjuju i utvrđeni poredak remeti. Saturnalijski lavirint, u *Satirikonu*, sagrađen je i od hrane. Svuda su ogromne količine jela i pića, mnogim, pa i neprijatnim iznenađenjima. Enkolpije celu situaciju naziva »moderni lavirint«, ciljajući na to da on oponaša neke starije o kojima su vesti u Neronov Rim stizale prvenstveno iz Grčke. I čitava se Trimalcionova gozba može

uporediti s jednom još poznatijom u literaturi. Petronije je za svoje buduće čitaoce sačinio, po svemu sudeći, još jednu lavirintsku zamku. Nenadmašno je parodirao Platonovu *Gozbu*.

Po Frojdovom priznanju, koji trinaest puta u svojim spisima spominje najglasovitijeg Sokratovog učenika, Platonova *Gozba* je mnogo čime zadužila psihoanalizu. No, sudeći po slici »trpezarijskog« lavirinta Trimalcionove gozbe, moglo bi se zaključiti da psihoanaliza duguje nešto i Petronijevoj grotesci. Kulinarski lavirint blizak je simboličkoj slici lavirintske utrobe Majke Zemlje. Kulinarski se lavirint pretapa u lavirint koji sačinjavaju spletena creva. I u taj, stomahni, lavirint se ulazi na jedna vrata, a izlazi na zadnja. Put ide od oralnih do analnih. To se »inicijatičko« putovanje javlja u mnogim snovima. Revidirajući svoju nauku o snovima, 1932. godine, Erojd piše da po svojim situacijama i slikama manifestni sadržaj snova podseća na motive izvesnih književnih dela, pri čemu se zna da je za psihoanalitičara oduvek važno i obrnuto (o tome dovoljno govore njegove analize nekoliko pripovedačkih dela). No, u svakom slučaju, Frojdov novi stav dopušta da tumačenje snova bude i model za razumevanje umetničkih motiva. Na osnovu toga, Petronijeva zamaskirana priča o lavirintu može biti posmatrana kao predstava analnog rođenja. U toj predstavi krivudajući hodnici zamenjeni su crevima. Zamišljena pupčana vrpca ne bi bila ništa drugo nego izbavljajuća Arijadina nit. Pre nego što je Frojd mogao bilo šta da zaključuje o takvim predstavama i tumači takve snove, Petronije je, književnom tehnikom, dočarao mogućnost i jasno nagovestio tlocrt jedne psihoanalize koja nije manje fiktivna od frojdovske, mada je više divlja i grotesknija. U središtu satironske psihoanalize sada se nalazi jedan lavirint *culinaire* ili *culinaire*...

mit i shema simbolizacije

radoman kordić

Znanje o tome šta valja ubrojiti u mit nipošto nije zglášeno. Opreke u njemu takve su prirode da se ono raspada kao znanje. Ništa o mitu i o mitu nije pouzdano, ni on sam. Razume se, to je paradoks, ali onaj i onakav u kakvom se i kako se mit predočava i postoji. Nije jasno ni to o kakvoj je tvorevini reč. Nema jedinstvene i neponovljive mitske priče. Mit čak postoji jedino kao varijanta sebe samog. Postojana je samo njegova vrednost, ono nešto po čemu jeste mit i po čemu je svaka varijanta mitske priče aktualizacija nepostojećeg originala. To nešto se ne gubi ni u najgorem prevodu, pa ni u varijanti čije se veze sa pretpostavljenim originalom jedva da naslutiti.

Kako je uopšte moguće misliti to nešto po čemu mit jeste? Kako se ono pojavljuje? Bez sumnje, na onaj način na koji se krije. Nevažno je zato za razgovetno razabiranje vrednosti mita hoćemo li i možemo li sabrati sve varijante mitske priče. I u, na oko, beznačajnom odlomku ona se (vrednost mita) pojavljuje. Kako to biva tek treba dokučiti. Za sada mogu pretpostaviti da mit postoji, kao neka vrsta holografa. Svaki njegov (mita) deo sadrži celu shemu. Naravno, shema je u odlomku mita, kako to proishodi iz prirode holografa, ponešto nejasna, pa ipak, razaznatljiva. No ova tvrdnja, izgleda, protivureći svemu onome što podrazumeva tumačenje mita. Po opštem mišljenju za razabiranje mitske misli mora se određena priča izučiti u kontekstu drugih priča, kulturnih tekstova i, čak, drugih kultura. Jedino se tako raskriva logika mitske misli, u preobražajima kroz koje ona iz priče u priču prolazi. Valja uočiti da je ovde reč o postupku raskrivanja mitske misli, što ne poriče njeno holografsko pojavljivanje u odlomku priče. Posebno je pitanje da li se mitska misao može razaznati u manjkovom obliku, može li se izlučiti iz odlomka priče. U to, opet, ne bi trebalo sumnjati ako na, stvarno, deluje kao holograf.

Različite teorije o značenju mita posvedočuju da nam mit neprekidno izmiče. Ali one takode posvedočuju da nas on neprekidno poziva i to »na usrdniji način no što čini i jedna prisutna stvar«. Mit nam izmiče i upravo se tako dešava; tako se odaje njegova delotvornost. Takvo njegovo postojanje mora onda ostaviti tragove u iskustvu. No iskustvo mita i iskustveno u mitu (u smislu kantovskog opažanja), ako se uopšte može dokučiti, najčešće se neda razvojititi od mišljenja ideologizovane predstave mita. Tragove u iskustvu naknadno nalazim. Kaže to i jezik. Ali jezik kaže da tragovi nisu samo ostaci, nego i ono što traje, što se nastavlja – trag je rod, a u Crnoj Gori (kao traga) i pasmina. Gde onda naći taj identitet (rod) mita, njegovu osobenost (pasminu)? *Unatrag*, da bi se poja-

vilo ono unapred. *Natragovanje* pretpostavlja napredovanje. Jezik, dakle, naznačuje opreku u mitu kao njegovu bit. I nju treba istražiti. Ali to što se istražuje može se i istražiti (uništiti) Tragovi u iskustvu su uvek u opasnosti da budu istraženi (uništeni) upravo traganjem za njima. Levi-Strosovo protivstavljanje prirode i kulture jeste iskustvena činjenica. Ali tu iskustvenost (kao ideju) um postavlja. Treba, prema tome, izvideti kako se u iskustvu nalazi to što mit jeste, posebno s obzirom na jezičko određenja traga. Unatragovanju u iskustvu, naime, nema kraja. Knat je na to upozorio.

Na mestu mita, dakle, nalazim prazninu. Mitolozi su, međutim, skloni da tu prazninu odrede kao nešto što je opažaju dostupno, ali i kao nešto što se jedino može opaziti kantovskim unutrašnjim čulom. Nije, ipak, sigurno da tako mogu razaznati trag onog nečega po čemu mit jeste, trag na koji je ukazao jezik. Zar sam mit nije priča o onome što je čovek opazio unutrašnjim čulom? U tom slučaju, priča mitotvorca i priča mitologa varijante su jedne iste priče, kao san i tumačenje sna. Razume se, razlike postoje. No one su proizvod pravila po kojima se priča gradi, pravila preobražaja mitologeme. Shema uglagljenja je ista. U preobražajima mitologeme, međutim, delovanje shem se skriva, te je uvek iznova treba raskrivati razabirajući u njenoj prisutnosti vreme.

Vrednost mita mora biti sadržana u tj shemi, u njenoj prisutnosti u svakoj mitskoj besedi. Prisutnost valja ovde shvatiti hajdegerovski, kao ono što ustrajava, »što razastira svoje bivstvo u nezamračenošću, pojavljujući se i prebivajući u njoj«. Nezamračenošću, dakle, pokazuje uznačenje sheme. No to pokazivanje tek treba promisliti i to utoliko pre što vrednost mita, pošto se ne gubi ni u najgorom prevodu, ne zavisi od jezika. Preostaje nesvesno koje tvori i razumeva mit. Ali i ono prima i odašilje poruke preko jezika; ono se pokazuje preko jezika. Pa ipak, senka objekta mita, sećanje na zaboravljenu reč, figuracija nesvesnih fantazama (svejedno je, za sada bar, kako ćemo to zvati) progovaraju i čovek pouzdano razaznaje taj govor. Najnovija istraživanja, ne, doduše, jednodušno, i to dovode u sumnju. Nije sigurno da se on (govor) uopšte negde može naći i pogotovu ne u ulozu logosa. Ipak, izvestan oblik racionalnosti mitu se ne da osporiti. I, po svemu sudeći, u pitanju je racionalnost nesvesnog (koja treba da omogućuje da se nešto kaže i da se prećuti), ili strukturalna srodnost sa tom racionalnošću. Nesvesno hoće da izrazi želju i da održi cenzuru koja zabranjuje izražavanje želje. Ovaj nemoguć zadatak nesvesno i mit mogu rešiti samo zahvaljujući shemi simbolizacije. Valja stoga pretpostaviti da ta shema, koja je svagda jedinstvena, omogućuje i razabiranje govora mita.

Psihoanaliza je pokušala da otkrije dejstvovanje simbola i odmah je naišla na shemu prema kojoj je, je na primer, moguće popuniti praznine u simboličkoj mreži, nazreti način na koji se simboli povezuju. Njoj (toj shemi) pripada zakonodavna uloga. Ona obuhvata i, možda, iscrpljuje sve što je ljudsko. Ali ona se nigde ne pokazuje, ni u simbolu, ne pokazuje se, naime, kao kakav zasebni realitet. A to znači da je sadržana u svakom simbolu ukoliko je on, kao što kaže Lakan, sama struktura ljudske misli.

Shemi simbolizacije valja zamisliti kao obrazac koji se aktualizuje u svakoj priči, i koji se u svakoj priči održava. Varijante mita su zato varijante aktualizacije određenog obrasca. Prema tome, sve one (teorijski njihov broj je neograničen) govore isto, a to isto, zakonodavna uloga sheme simbolizacije, opstaje i u delovima priče. Može se iz tih odlomaka razaznati i obnoviti. I ta pretpostavka je značajna, posebno za izučavanje mitova od kojih je sačuvan tek po koji deo. No treba izvideti da li se i kako zakonodavnost sheme simbolizacije može otkriti. To, između ostalog, ovo istraživanje treba da pokaže. Nema, naime, drugog načina da je otkrijem do da ispitam što je od nje ostalo u spojevima, vezama datog štiva, kako deluje kao zakonodavnost kroz preobražaje tih spojeva. Naravno; reč je o značenjskim preobražajima, koje su nametnuli slojevi kulture ili različiti sistemi kulture.

Shema simbolizacije je zakon kulture – i sve čovekove duhovne delatnosti. Delovanje tog zakona, međutim, nigde se ne pokazuje, ni u kulturi. Ona ne pokazuje ni na šta izvan sebe, ni na šta, sem na prirodu /kao opreku/, što bi osioni duh istorizma mogao priznati. Može samo onda kad »znaci starosti sveta postanu vidljivi«, kad se kulturni obrazac približava kraju. Tada se ponovo »otvaraju vrata bivstvu /*Zum Wesenhaften*/ svih stvari i svih sudbina«, ponovo se otvaraju vrata koja su već otvorena, upravo kao što duh istorizma i predpostavlja. No bivstvo svih stvari i svih sudbina ne može stajati pred vratima i čekati da se ona otvara kako mu to istorizam nalaže. Ono zapravo ne poznaje istorijski rod. I zatvorena vrata bivstva su otvorena, ako je zaista tu. Čovek, dakle, uvek iznova sa istog izvora preuzima svoju duhovnost. Shema simbolizacije samo to propisuje. Predumljena je neophodnost simbolizacije bivstva svih stvari i svih sudbina. Koji će oblik ona uzeti zavisi od različitih okolnosti: odredišta ustrojavanja, istorijskih uslova, sheme formalizacije, itd. Situacija mita u tom smislu može biti poučna. Vrsta bivstvu se u njemu otvara sa svakom varijantom priče, otvaraju se jednom obliku, jednom pravcu simbolizacije koji opstaje i nakon završetka kulture mitskog obrasca. A to znači da

shema simbolizacije ne poznaje znake starosti sveta, te da su vrata bivstvu uvek širom otvorena. Odredište ustrojavanja, međutim, zatvaraju vrata simbolizacije utoliko što joj nameću uvek isti oblik, što ne otkrivaju celinu bivstva, koja u tim odredištima, ipak, jeste. Dokazuje to potreba za mitom i u nemitskim kulturama, u stari, potrebe za celinom koja nam zauvek ostaje nepristupačna. Shema formalizacije, u kojoj nam se bivstvo otkriva, pretpostavlja ograničen broj odredišta ustrojavanja i, što je važnije, uvek ista odredišta. Otuda znake starosti sveta valja razumeti kao znake starosti date formalizacije odredišta bivstva i zatim ponovno otvaranje vrata bivstvu svih stvari svih sudbina kao otvaranje vrata novoj shemi simbolizacije koja pretpostavlja druge odredišta ustrojavanja, ili bar drugačiji raspored istih odredišta.

Shema formalizacije nas sprečava da mislimo celinu bivstva. Ali, zahvaljujući upravo toj svojoj uskogrudnosti, težnji formalizacije, u samodovoljnosti, ona raskriva ono što krije, suočava nas sa manjkom u kojem se celina bivstva svih stvari i svih sudbina pojavljuje. Prema tome i sred prevlasti sistema kulture /jedne sheme formalizacije/, kada su znaci starosti sveta samo stvar istorijskog usuda, bivstvu su vrata otvorena. I to ne samo zato što istorijski usud ide ispred sebe, što je kraj upisan u početak, nego zato što je kultura u suštini, to otvaranje vrata bivstvu svega. Valja, ipak, izvideti: postoji li nešto u njoj što pokazuje na zakonodavnost sheme simbolizacije, što je raskriva kao kao neprekidno otvaranje vrata bivstvu svega. Gde to nešto treba tražiti? Bez sumnje, tamo gde je skriveno – u ustrojavanju kulture. Ono mora biti pripravno za svaki oblik simbolizacije i, istodobno, jasno omeđeno, mora se zasnivati u samoiskušanju.

Strukturi kulture je sapripadan izvestan uređaj samoporicanja. Znaju za njega iskustvo i istorija, ali ga ni jedno ni drugo ne mogu razjasniti, naprosto zato što se on kao uređaj zakonodavnosti sheme simbolizacije, dijalektike istog ne obazire na iskustvo i istoriju, iako otkriva kako jedno i drugo jesu. Uređaj samoporicanja kulture raskriva dvostrukost njegovog ustrojavanja, dve vrste zakonitosti koje je uobličuju i koje protivureče jedna drugoj na način na koji se protivstavljaju dijalektika istog i dijalektika suprotnosti. Prvo se zapaža formalna zakonitost datog sistema. Antropolozi je ona poznata. U izučavanju kulture oni se, uglavnom, i drže granica koje ta zakonitost nameću. Tek po koji govori o transkulturnim pojavama. Pri tom, važnu ulogu imaju uticaji, svejedno što se oni ne mogu dokazati. Strah od gubitka oslonca u istoriji doveo je do toga da se jednost kulture ne misli. A i kako bi kad se pojavne razlike apsolutizuju i razumevaju kao strukturne razlike. Iz te perspektive zaista nije moguće uvideti da sistem kulture poziva u svojoj zakonitosti jednu drugu zakonitost /protivrečje nagona smrti, recimo/. Može se čak tvrditi da se sistemi kulture, upravo sledeći sopstvena pravila, obrazuju po načelima te, prvotne, zakonitosti. Nijedan sistem ne može izbeći nužnost ustrojavanja. Pri tom može izgledati da mesto strukturišućeg datog sistema pripada nečemu, ekonomskom izazovu na primer, što je teško dovesti u vezu sa metafizičkim prizvukom prvotne zakonitosti kulture.

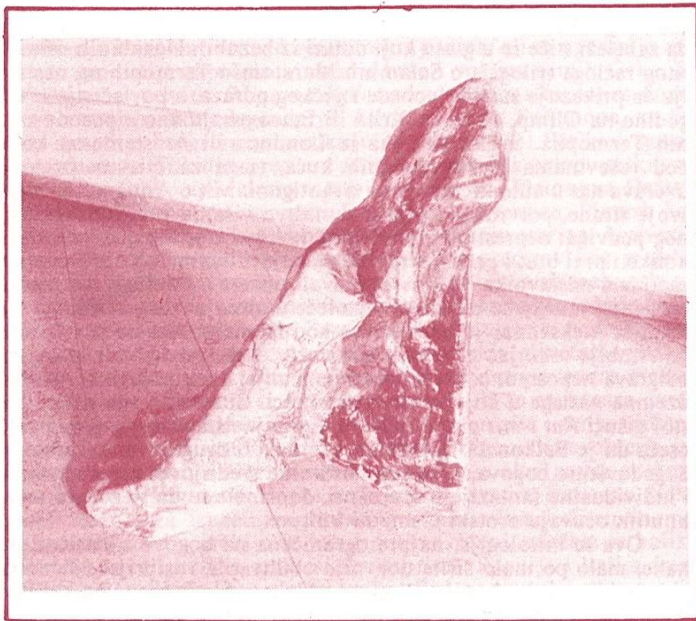
Sistem kulture mogu shvatiti kao varijantu aktualizacije obrasca kulture /sheme simbolizacije/ odnosno kao varijantu simbolizacije tog obrasca, bez obzira na to da li je on /sistem/, na izgled, uobličjen prema posebnim pravilima ili kao sticaj sastojaka različitih slojeva date kulture i čak različitih kultura. Prema tome, sistemi kulture se uobličuju kao varijante mitske priče, te nužno govore isto i drugom. Ne postoji, stoga, original kulture. I u slučajevima u kojima je dug jedne kulture drugoj /evropske grčkoj/ istorijski dokazan mogu govoriti o tim kulturama kao varijantama nepostojećeg originala. Središnje mesto u sistemu kulture ne pripada sredstvima i načinu korišćenja tih sredstava nego strukturišućem. Kulturu, naime, valja razumeti kao način raskrivanja /istine/, kao izvorno i okvirno razostiranje bivstva u području istine. Ona /kultura/ označava put svakog razastiranja bivstva. Važno je to utvrditi za razumevanje položaja kulturnog teksta, onog što i kako on raskriva. Jer »svako raskrivanje pripada jednom zaklanjanju i jednom zamračanju«. Kulturni tekst je suočen sa zaklanjanjem i zamračenjem onoga što sam raskriva i sa zaklanjanjem i zamračenjem onoga što raskriva kultura kojoj pripada, odnosno se zaklanjanjem i zamračenjem onoga što se raskriva u svakoj aktualizaciji sheme simbolizacije koja je, kao ono što raskriva, uvek skrivena i koja se upravo skriva kad raskriva, u aktualizaciji.

Kulturne tekstove koji se odnose na istu nomenalnu ravan, uprkos uticajima, pozajmicama, na izgled, nepravilnim razlikama, valja shvatiti kao varijante mitske priče. Svi oni rešavaju jedan isti problem, istina, u granicama datog sistema kulture, odredišta ustrojavanja, itd. Ovde je važno da nomenalna ravan ne može da se ne pojavi u svakom takvom tekstu, ma koliko on bio oskudan, što treba pripisati zakonodavnosti sheme simbolizacije koja /zakonodavnost/ ustrojava i u odlomku nekog takvog teksta.

Ove nekoliko pomisli o shemi simbolizacije, njenom pojavljanju u mitu, kulturi nisu pokazale gde se nalazi označitelj. Ali

sada znam da on u označeno dopseva po nekoj zakonitosti, koja je skrivena u oblicima u kojima označitelj ulazi u realnost. Moram, stoga, ukratko, raspraviti problem mesta odakle se označitelj vidi, tj. problem razvrstavanja.

Sva se razvrstavanja zasnivaju na izvesnom stupnju proizvoljnosti, koju, donekle, ublažava tačka gledišta, prilagodavanje teorijskoj zamisli, ukoliko ova sledi zakonitost povezivanja označitelja. Prvo opravdanje proizvoljnosti, oprevadanje koje naše mišljenje, po prirodi ne – celo, usvaja kao pravo, skriveno je u naravi sheme simbolizacije. Nigde i nikada ona se ne pojavljuje cela. Kao takva istovetna ja samo sa sobom. U tom smislu, iskustvo sheme simbolizacije je nemoguće. No to je, opret, potvrđuje kao objekt promišljanja – i kao odrednicu promišljanja. Razvrstavanje je, dakle, upisano u shemu simbolizacije. Vrednost koju ono daje tekstu ne može se zanemariti, makar stoga što je i kad je proizvoljno, pokušaj mišljenja celine. Mišljenje je, naime, ne – celo ne samo zato što ne dokučuje celinu nego i zato što pretpostavlja da misli celinu, što sebe stavlja na mesto celine. Simetričnost mišljenja sa shemom simbolizacije očito je lažna. Ali ona pretpostavlja mogućnost tačke isijanja te simetričnosti – i pokazuje da se mišljenje zasniva i održava kao nepoznavanje, kako je jedino i moguće. Mišljenje koje bi stvarno dostiglo svoj objekt nestalo bi u njemu. Apolutno mišljenje je samo ništavilo.¹⁾ Razume se, takav zaključak ne proizilazi iz prirode mišljenja koje misli sebe. Ali ga zato omogućuje ono mišljenje koje se temelji u dijalektici istog (u protivurečju nagona smrti).



Razvrstavanje, prema tome, vezuje neka nit za nužnost ustrojanja. Otuda vrednost, koju ono pridaje tekstu, upućuje, ma koliko posredno, možda i u odričnom vidu, na izvorno, ako se ono pojavljuje u posebnom vidu aktualizacije sheme simbolizacije. Otuda je razumljiv oprez pri rukovanju ovim oruđem spoznaje, koje je, u isti mah, izvorno spoznajni čin. Vid aktualizacije sheme simbolizacije raspoznaje se, naime, u pravilima (unutrašnjim) po kojima se obrazuje beseda. Stoga, ako povest o Ceklinjaninu zduhaču ubrojim u mit moraću najpre da priznam (ono što se vidi iz tačke gledišta izvan same priče, što nameće postojeći sistem razvrstavanja kao oruđe spoznaje) da to povest predstavlja samo jednu epizodu iz neke izgubljene celine, ili iz celine koja nikad nije ni bila uobličena. Tu se, zatim, javlja gotovo nesaglediv niz problema. Jedno je, u tom slučaju, sigurno: vrednost priče zavisi od onoga što u njoj ne postoji. Kao književno štivo povest o Ceklinjaninu zduhaču čini celinu i ispunjava zahteve dobro pravljeneog teksta, koji se dalje može razvrstavati. Razume li, opet, tu povest kao san (a ona se, uistinu, može i tako shvatiti), ne preostaje mi drugo do da pokažem kako je reč o iskrivljenoj priči sna. Celu priču valja, onda, tumačiti s obzirom na vrstu tog iskrivljavanja.

Razvrstavanje propisuje vrednost teksta, ali tako što je unapred upisuje u razvrstavanje. Štivo pada u sopstveni formalni, značenijski i istorijski kontekst. Ono samo sebe određuje kao heremeneutički krug. Treba li, onda, proizvoljnost razvrstavanja pripisati nesavršenosti, ne – celosti tog kruga ili njegovom nedokučivom obimu? Ne – celost kruga se, često, raskriva kao ograničenost tumačenja, koje teži da se kreće po obimu kruga što ga je štivo ispisalo. No ono nalazi samo pojedine tačke kružnice, te ili iscrtava novi krug ili ne zatvara kružnicu štiva. Time neću da kažem da svaki kulturni sistem, i posebno ne svaki kulturni tekst, ispisuju potpun krug. Svako takvo štivo, međutim, kao aktualizacija sheme simboli-

zacije, pretpostavlja potpun krug. Ali i tumačenje je svojevrсна aktualizacija sheme simbolizacije. Osim toga, putovanje po kružnici štiva je nemoguće – ona i ne postoji, ili postoji tako što se nikad ne završava, kao mogućnost kružnice. Tumačenju, stoga, preostaje da se suoči s aktualizacijom sheme simbolizacije. Otuda se čini da, i kad imamo posla s nepatvorenim tumačenjem, ono u štivu nalazi ono što u njega unosi. Njegova nemoć se izdaje kada nedokučivost kruga štiva nadomešćuje mišljenjem mišljenja. No i sponosna samosvest nalazi samo što je već imala i čime se sebi predočila; ona sebe zatiče kao sebi datu samosvest koja se promišlja kao svest o svesti o... i na taj način uključuje sve činjenice svesti.

Valja ovde pitati: ne zaklanja li se štivo iza neke takve samosvesti? Kakva bi ona morala da izgleda i gde bi je trebalo tražiti? Drugi deo drugog pitanja pravi zbrku. Ako zbilja postoji, samosvest štiva mora biti neka vrsta racionalnosti nesvesnog, nemišljena misao.²⁾ No kako ta misao, koja je prava realnost teksta (nesvesno je prava psihička realnost), pošto već ne misli sebe, može misliti stvarnost? Sem toga, realnost teksta valja misliti kao racionalnost spoljašnje stvarnosti. Ova nam je suštinski nedostupna. Čulne predstave su nepotpune. U to niko ne sja. Jezik nesvesnog, opet, ne razumemo ništa više no što razumemo jezik spoljašnje stvarnosti. Nezavisnost (autonomnost) teksta, u tom slučaju, i nema neki značaj. Ona više govori, istodobno, o širokogrudosti i nemoći tumača, nego o stvarnim dometima spoznaje. Neodrživa je i moja pretpostavka da štivo pada u sopstveni formalni, značenijski i istorijski kontekst ako ni zbog čega drugog ono zato što je taj kontekst neodvojiv od pretpostavljene nezavisnosti teksta, kao što se ni mišljenje sveta ne može izuzeti iz samosvesti.

Mi stvar po sebi ne saznajemo, kako misli Kant – i sledstveno tome ni samosvest se ne dokučuje kao ono što jeste, odnosno ona se do svoje zamisli sebe uzdiže isključivo kroz iskušavanje svoje ne – celosti. Predstava da samosvest obezbeđuje mišljenju sveta dostojanstvo naknadna je tvorevina upravo samosvesti, koja ne zna šta da radi sa prazninom (besuslovnosti) u kojoj se, uzdižući se do sebe, našla. U stvari, samosvest više ništa ne može da vidi od sopstvene senke koja joj zatvara sve izgleda. I samosvest štiva sebe zasebnuje. Ali, kao racionalnost nesvesnog ona se otvara unazad i, možda, nestaje u sopstvenoj rupi. Za tom rupom tumačenje ima da traga. No to ga pretvara u unazadovanje, a razumevanje štiva u razumevanje (istorijskih) slojeva njegovog značenja. Shema simbolizacije, međutim, svagda spremna i otvorena aktualizaciji, otvara novi put tumačenja na kojem se slojevi značenja pojavljuju kao jedinstven produkt te aktualizacije. No da bih pokazao delovanje sheme simbolizacije moram, još jednom, proći unazadni put tumačenja, u stvari, moram pokušati da razumem govor nesvesnog, nemišljenu misao teksta. Nesvesno se, naime, ne obraća neposredno spoljašnjoj realnosti, iako ova utiče na izgled nesvesne misli. Ali spoljašnja realnost, u isti mah, upravo tim delovanjem, sudeluje u uobličanju sistema nesvesnog, odnosno usmerava način ulaska označitelja u označeno.

¹⁾ Odlomak iz knjige Zduhač, Arheologija kulturnog teksta koju će ove godine objaviti NIRO »Mladost«, Beograd.

²⁾ Evo nekoliko odrednica mita, uglavnom nasumice izabranih. »Mit nije razmišljanje primitivnog čoveka o poreklu stvari proizišlo iz filozofskog interesovanja. Niti je on rezultat razmišljanja o prirodi – neka vrsta simboličnog predstavljanja zakona prirode. On je istorijski opis jednog od onih događaja koji jednom za svagda potvrđuju tačnost izvesnih formi magije«, Malinovski, Bronislav: *Magija nauka religija*, Beograd, Prosveta, 1971, str. 81 – 82. »Mit se definiše po svom načinu postojanja: može se zahvatiti kao mit u meri u kojoj otkriva da se nešto sasvim ispoljava, a ovo ispoljavanje je u isti mah stvaralačko i primerno, pošto zasniva i strukturu realnosti i ljudsko ponašanje«, Elise, Mircea: *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1972, p. 13. »Mit je istorija nekoga što se desilo *in illo tempore*, priča o nečemu što su bogovi i božanska bića činili na početku vremena«, Elaide, Mircea: *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1971, p. 12. »Mi pod mitom podrazumevamo dinamički sistem simbola, arhetipova i shema, dinamički sistem koji na podsticaj jedne sheme teži da se pretvori u priču«, Durand, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 64. »Ako mit odgovara nekoj kategoriji, jedina koja bi mu odgovarala bila bi ona totaliteta konkretnosti, ili ona radikalnog identiteta, ontološkog jedinstva«, Gudsorf, Georges: *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris 1953, p. 17. Mitovi »nisu bezrazložna dramska ili liriska izmišljanja, izvan odnosa sa društvenom ili političkom organizacijom, sa obredom, sa zakonom ili običajem; naprotiv njihova uloga je u tome da sve to potvrde, da u slikama izraze ideje koje sve to organizuju i podržavaju«, Dumezil, Georges: *Mythe et épopée I*, Gallimard, Paris, 1974, p. 10. »Mit je govor, ali govor koji radi na veoma visokom nivou, i na kojem smisao uspijeva, ako se to može reći, da se odlijepi od (uzlet) lingvističkog temelja na kojemu je nastao«, Levi – Strauss Claude: *Strukturalna antropologija*, Svartnost, Zagreb, 1977, str. 218. »Vrlo je verovatno da su mitovi iskrivljeni ostaci fantazmatičkih želja celih nacija i da odgovaraju prastarom snu mladog čovečanstva«, Frojd, navedeno prema: Abraham, Dr Karl: *Reve et mythe. Oeuvres complètes*, t. I, Payot, Paris, 1965, p. 167. »Mi ćemo predložiti da se u mitu vidi figuracija, predstava, dostupna svakoj jedinki iste društvene grupe, koja nosi nesvesne fantazme što se tiču jednog centralnog pitanja«, Rosolato, Guy: *Essais sur le symbolique*, Gallimard, Paris, 1974, p. 60, itd. Navođenje novih odrednica ničemu ne služi. Potpuna lista bi morala obuhvatiti, tako izgleda, sve one koji su ikad pisali o mitu – i po nekom redu – recimo, po školama tumačenja, kao što je uobičajeno u nauci. Takvo razvrstavanje se može naći u svakom boljem priručniku za mitologiju. Naučna sistematizacija pretpostavlja mit kao određeni objekt nauke. Ovakvo izdvojeno odrednice, međutim, pokazuju na prazninu, tamo gde bi taj objekt morao biti. Time oslobadam put prema odsutnosti mita, otvaram mogućnost da se pokaže kao ono što jeste. Jer, kako Hajdeger veli (Heidegger, Martin: *Que veut dire »penser«*, *Essaie et conférences*, Gallimard, Paris, 1980, p. 156.), ono što nam zadaje da mislimo nije se uklonilo od čoveka u nekom određivom istorijskom trenutku; ono je oduvek uklonjeno.

²⁾ Prva i logična pomisao bila bi da ga valja pridodati književnosti, uz neke ograde, kako to čini pisac predgovora *Mitologija starog sveta*, I. M. Dakonov: »Mit pri-

