

identities

Journal for Politics, Gender, and Culture

Том/Volume 7

Број/No. 3

Winter 2008

СПИСАНИЕ ЗА
ПОЛИТИКА,
РОД И
КУЛТУРА

JOURNAL FOR
POLITICS,
GENDER AND
CULTURE

- Петер Клепец
- Марина Гржиниќ
- Јован Чекиќ
- Жарана Папиќ
- Новица Милиќ
- Полона Месећ
- Сузана Марјаниќ

identities



списание за политика,
род и култура

journal for politics,
gender and culture



Идентитети – Списание за политика, род и култура

► **Главни уредници**

Катерина Колозова
Жарко Трајаноски

► **Уредувачки одбор**

Јасна Котеска
Деспина Ангеловска
Елизабета Шелева
Катица Кулавкова
Душица Димитровска Гајдоска
Боби Бадаревски

► **Уреднички за овој број**

Душица Димитровска Гајдоска

► **Техничка директорка на редакцијата**

Душица Димитровска Гајдоска

► **Техничко уредување на овој број**

Душица Димитровска Гајдоска

► **Графичко уредување**

Кома лаб. - Скопје

► **Лекторка за македонски јазик:** Татјана Митревска

Душица Димитровска Гајдоска

► **Редакција**

Истражувачки центар за родови студии
Институт „Евро-Балкан“
„Партизански одреди“ бр. 63
Скопје, Македонија
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com

Identities – Journal for Politics, Gender, and Culture

► **Executive Editors**

Katerina Kolozova
Zarko Trajanoski

► **Editorial Board**

Jasna Koteska
Despina Angelovska
Elizabeta Seleva
Katica Kulavkova
Dusica Dimitrovska Gajdoska
Bobi Badarevski

► **Associate Editor**

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► **Editorial Manager**

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► **Editorial Manager for this issue**

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► **Prepress**

Koma lab. - Skopje

► **Proofreader for Macedonian:** Tatjana Mitrevska

Dusica Dimitrovska Gajdoska

► **Editorial Office**

Research Center in Gender Studies
“Euro-Balkan” Institute
No. 63, “Partizanski odredi” Blvd
Skopje, Macedonia
www.identities.org.mk
e-mail: journal.identities@gmail.com



Овој број е финансиски подржан од програмата East Translates East на Next Page Foundation

„Идентитети“ е член на Central and Eastern European Online Library

This issue is supported by Next Page Foundation's East Translates East program.

“Identities” is a member of Central and Eastern European Online Library

► **Советодавен одбор**

Рози Брайдоти, Универзитет во Утрехт
 Џудит Батлер, Калифорниски Универзитет, Беркли
 Жислен Гласон Дешом, уредничка на списанието *Transeuropéennes*, Париз
 Елизабет Грос, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк
 Марина Гржиниќ, Словенечка Академија за наука и уметност
 Џудит Халберстам, Калифорниски Универзитет, Сан Диего
 Петар Крстев, Централноевропски Универзитет, Будимпешта
 Хане Лорек, Универзитет Хумболт, Берлин
 Владимир Милчин, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
 Миглена Николчина, Универзитет на Софија
 Светлана Слпшак, Institutum Studiorum Humanitatis, Љубљана
 Џоан Копјек, Универзитет во Бафало, Државен Универзитет на Њујорк

*Идентитети: Списание за политика, род и култура
 (ISSN 1409-9268) излегува двапати годишно.*

*Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
 Институтот „Евро-Балкан“, „Партизански одреди“ 63, Скопје,
 Македонија*

► **Претплата.** Македонија, за 1 година:

8 евра поединци (плус поштенски трошоци),
 12 евра за институции (плус поштенски трошоци).

Источна Европа, за 1 година:

8 евра за поединци (плус поштенски трошоци),
 12 евра за институции (плус поштенски трошоци).

Други земји, за 1 година: 16 евра за поединци (плус поштенски трошоци),
 за институции: 32 евра за поединци (плус поштенски трошоци)

Website: www.identities.org.mk

Контакти со редакцијата. Душица Димитровска Гајдоска,
Идентитети, „Партизански одреди“ 63, Скопје, Република Македонија
 e-mail: journal.identities@gmail.com

► **Advisory board**

Rosi Braidotti, University of Utrecht
 Judith Butler, University of California, Berkeley
 Ghislaine Glasson Deschaumes, Editor of *Transeuropéennes*, Paris
 Elisabeth Grosz, Buffalo University, State University of New York
 Marina Grzinic, Slovenian Academy of Science and Art
 Judith Halberstam, University of California, San Diego
 Petar Krasztev, Central European University, Budapest
 Hanne Loreck, Humboldt University, Berlin
 Vladimir Milcin, University of Skopje
 Miglena Nikolcina, University of Sofia
 Svetlana Slapsak, Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana
 Joan Copjec, Buffalo University, State University of New York

*Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture
 (ISSN 1409-9268) is published semiannually.*

*Publisher: Research Center in Gender Studies,
 “Euro-Balkan” Institute, No 63, “Partizanski odredi” Blvd, Skopje,
 Macedonia*

► **Subscription.** Macedonia, 1 year:

8 EUR individuals (plus postage expenses),
 12 EUR institutions (plus postage expenses).

Eastern Europe, 1 year:

8 EUR individuals (plus postage expenses),
 12 EUR institutions (plus postage expenses).

Other countries: 1 year: 16 EUR individuals (plus postage expenses),
 institutions: 31 EUR (plus postage expenses).

Website: www.identities.org.mk

Office correspondence. Dusica Dimitrovska Gajdoska,
Identities, No 63, “Partizanski odredi” Blvd, Skopje, Republic of Macedonia
 e-mail: journal.identities@gmail.com

Белешка за прилози

1. Ве молиме прилозите доставувајте ги исчукани – вклучително и библиографијата и белешките – со проред 2 и со широки маргини на сите четири страни.
2. Белешките сместете ги на крајот од текстот, пред библиографијата.
3. Користете фонт со големина 12, вклучително и за белешките и за библиографијата.
4. За наводи и за библиографијата, ги препорачуваме стандардите на *Chicago Manual of Style*.

Notes to Contributors

1. Please type all copy – including reference list and notes – double-spaced and allow generous margins on both sides, on the top and the bottom.
2. Place the notes at the end of the paper, just before the reference list.
3. Use font size 12, both for the notes and the reference list.
4. For the citations and references, it is recommended to apply the standard outlined in the *Chicago Manual of Style*.

Идентитети

Списание за политика, род и култура

Том 7 / бр. 3 (зима 2008)



Identities

Journal for Politics, Gender, and Culture

Vol. 7 / No. 3 (Winter 2008)

СОДРЖИНА

- **Петер Клепец:** Империјата преку Делезовото сфаќање на капитализмот 1-17 (1-17)
- **Марина Гржиниќ:** Експозициско време, аура и телероботика 1-8 (18-25)
- **Јован Чекиќ:** Пресекување на хаосот 1-8 (26-33)
- **Жарана Папиќ:** Опозицијата природа/култура како „природна“ дефиниција и интерпретација на половата разлика - Леви-Стросовата проекција на исколот на културата како општествен договор меѓу мажите 1-36 (34-70)
- **Новица Милиќ:** Ризом-Делез (За четири речиси поетски изреки на Хераклит од Ефес на кои може да се сумира мислата на Жил Делез) 1-9 (71-79)
- **Полона Месеџ:** Автобиографија на лудилото. Пример: Жерар де Нервал, Аурелија или соништата на животот 1-15 (80-95)
- **Сузана Марјаниќ:** Астралната метла и левитациските перформанси на вештерското тело 1-26 (96-122)

Петер Клепец

Империјата преку Делезовото сфаќање на капитализмот*

Основните тези за Империјата што во своето дело *Империа* ги поставија Антонио Негри (Antonio Negri) и Мајкл Харт (Michael Hardt) би можеле да ги сведеме на тезите што се однесуваат на последните промени во капиталистичкиот начин на производство. Поинаку речено, станува збор за прашањето „што е она коешто го придвижува системот или, подобро речено, кој е биосот?“,¹ прашање на кое Фуко нема одговор, но токму поради тоа самата концептуална рамка на *Империа* би ја разбрале во не-која смисла како поимски зафат и поделба на новиот биополитички начин на капиталистичка продукција со поимската двојка Империја – мултитууда. Што всушност донесува оваа концептуална рамка? Прво, тези за Империјата како нова суверена власт која управува со светот и која нема територијален центар на власта, која не се потпира на фиксни граници или прегради зашто е децентрализиран или детериторијален апарат на владеење. На тој начин Империјата постепено го олицетворува целосното глобално подрачје внатре во своите граници кои, пак, постојано се шират и преместуваат. Понатаму, Импери-

јата ја укинува историјата и секогаш одново го создава светот во кој постои и како нова парадигма на биовласта си го потчинува општественото подрачје во целост. Прво што при тоа ни паѓа в очи е дека со поимот на Империјата се означува поимот на новиот поредок, на новата власт, владеење, апарат, машина, машинерија која проголта сè што ѝ се испречува на патот или, подобро кажано, која се обидува да проголта сè што е воопшто создадено. Со оглед на тоа што самата Империја не е одредена како нешто креативно туку како нешто што е паразитирачко, нешто што паразитира на грбот на продукцијата, на создавањето мултитууда, на присвојувањето на животот, нејзиното второ име е, исто така, и биовласт. На тој начин од основно значење е напнатоста, антагонизмот помеѓу Империјата и мултитудата. И токму во таквата поставеност на нештата се појавува првата тешкотија. Секако, во реалноста има многу повеќе тешкотии, на пример каков статус има мултитудата, во каков сооднос е со теоријата на Маркс (Marx) за производството и пролетеријатот, што се случува во тој поглед со теоријата на Делез (Deleuze) за масата, што повлекува со себе преземањето на Фуковата (Foucault) тематика за биополитиката и биовласта надвор од нејзиниот контекст итн.²

* Со дозвола на авторот и на издавачите, преведено според Peter Klepec, „Imperij skozi Deleuzovo pojmovanje kapitalizma“, *Filozofski vestnik* XXV, št. 1/2004

А сепак, иако на прв поглед изгледа малку изненадувачки, како низ сите основни тешкотии да се влече, како црвен конец, проблемот на негативното, на противречноста и на дијалектиката. Како што забележуваат бројни критичари, а особено Рансиер (Rancière) и Лакло (Laclau),³ и двата основни поима, Империјата и мултитудата, се сфаќаат премногу компактно, премногу целосно и премногу едноставно, а нивниот однос е само еднонасочен. Делумно овие проблеми – имено, она што се однесува на самиот проект на Империјата, на неговиот основен пар Империја-мултитуда, на разликата во разбирањето на мултитудата од Делезовата теорија на масата – ги разгледувавме на друго место,⁴ а во овој случај нè интересира нешто друго – од каде воопшто потекнува споменатиот кор-сокак? Колку повеќе основниот пар Империја – мултитуда во целост го сведуваме на варијантата паразитско – креативно, пасивно – активно, корупција – генерација, колку ја разбираме Империјата само како апарат за земање, паразитска машинерија, вампир кој нема сопствена креативност оти креативноста наводно ѝ припаѓа на *мултишудата*, толку повеќе во заднината повлекуваме еден важен потег – имено, способноста на Империјата постојано да мутира, цело време да се менува, секогаш да се прилагодува. Не станува збор за тоа дека Негри и Харт не се свесни за оваа нејзина способност, напротив, за тоа речиси постојано и говорат! За нив токму Империјата претставува нешто што „нема територијален центар“ кој „не се потпира на фиксни граници или прегради“, кој е „децентрализиран или детериторијален апарат“ чии „граници непрестано се шират и преместуваат“ итн. Тогаш зошто не признаваат дека Империјата барем во таа смисла покажува некаква реална снаодливост и креативност? Зошто во вечното измолкнување на Империјата не гледаат нешто што е вредно за почит? Како е воопшто можно

да се определат измолкнувањето и снаодливоста? Како што? Како апарат на зафатот, како надзор или како некаква тенденција која постојано и се измолкнува на самата Империја? Првиот одговор гласи вака: „Кога дејствувањето на Империјата е ефикасно, тоа не е поради нејзините сопствени моќи, туку она што ја придвижува е закрепнувањето од отпорот на мултитудата против империјалната власт. Затоа би можеле да речеме дека тоа е отпор против власта. (...) Империјалната команда не произведува ништо што е од животно значење и ништо што е онтолошко. Од онтолошка гледна точка империјата е сосема негативна и пасивна“.⁵ Тогаш значи дека станува збор за нешто што не е можно да се совлада, нешто што ни самата Империја не може да го совлада, нешто непобедливо поради кое што е всушност парадоксално да зборуваме за раѓање на општество под (целосен) надзор! Опишаниот проблем на прв поглед нема ништо заедничко со хипотезата на Декарт за злбниот дух во „Медитации“, а сепак во основа станува збор дека – земајќи го предвид тоа дека веќе сме на ниво на реалното, на продукцијата – Империјата, хипотезата за злбниот дух останува немоќна, неплодна фикција токму поради тоа што основниот потег на мултитудата (односно Бог кај Декарт) е некаков *immensa protestas* од кој потоа во проектот на Негри и на Харт произлегуваат онтологијата, етиката и политиката. Поинаку речено, „детериторијалистичката моќ на мултитудата е продуктивна сила која ја одржува Империјата и истовремено сила која со самото свое постоење бара нејзино уништување“.⁶

А сепак, од каде ѝ на Империјата, на таа виртуелна власт, воопшто моќ, креативност, снаодливост кога тие ѝ се во целост приврзани на мултитудата? Ако Империјата е немоќна – тогаш како воопшто владее? И ако мултитудата е моќта во целост – тогаш зошто

го дозволува тоа? Проблемот не е само во тоа што Империјата не е апологија, туку критика на капитализмот, а токму како критика во целост темели на можноста на надминување на овој систем при што претераното компликување би одело во сопствена штета. Од каде воопшто потекнува оптимистичкото поедноставување на односот помеѓу Империјата и мултитудата, таа *a priori* поедноставена дуалност која потоа непрестано се појавува на различни нивоа – во односот помеѓу моќта и власта, машинеријата и машината, конституирачката и конституираната власт итн. Не може сè да му се припише на активизмот на авторите, а активизмот на крајот на краиштата не е само нешто лошо, туку токму основна причина за свежината, новото, пробивноста, интересната дејност, главна причина „Империјата“ да доживее толку силен одек и во теориските и во активистичките кругови.

Според нас основниот теориски кор-сокак е во наследството на Делез со кое авторите оперираат и при определувањето на односот Империја – мултитуда и при определувањето и постојаното преминување и менување на самата Империја. Ова „наследство“, ако можеме така да го наречеме, е неизбежно онолку колку што е последица и истовремено причина на една од основните стратешки цели на двата автора, а тоа е да ја избегнат употребата на поимот „дијалектика“ иако, патем речено, самиот збор дијалектика со оглед на инаку анти-дијалектичката свртеност на авторите во „Империја“ необично често е присутен. Во истата стратегија спаѓа и оригиналната намера на авторите со поимскиот пар Империја – мултитуда да се измолкнат од стариот марксистички речник на „дијалектиката на производните средства и производните сили“ поим кој сеедно ја зачувува основната логика што сакаат да ја избегнат. Каде може да

се види „наследството на Делез“, во што е неговата стратешка улога? При илустрацијата на постојаното менување на Империјата, на нејзината постојано променлива и прилагодувачкја природа, на нејзиното постојано менување на самата себе и револуционерност, преминување и мутирање, стапува на дело разбирањето на детериторијализацијата односно ретериторијализацијата што авторите го позајмуваат од Делез односно од заедничките дела на Делез и Гатари. Токму тоа разбирање служи за определување на основната логика на капиталот, кој, како што велат Негри и Харт, „дејствува на нивото на *иманенција*“, преку посредници и мрежи од односи на доминација без поддршка од трансцендентниот центар на власта. Историски се стреми кон уништување на традиционалните општествени поделби, кон ширење преку земји и вклучување на постојано нови жители во своите процеси. Во согласност со терминологијата на Делез и на Гатари капиталот дејствува со воопштено декодирање на тековите и со опсежна детериторијализација како и со подоцнежнo спојување на овие детериторијализирачки и декодираните текови. Детериторијализираното и иманентно дејствување на капиталот можеме да го разбереме преку трите основни гледишта што ги анализирали и Маркс.⁷

Поради сето наведено не е изненадувачки што авторите во „Империја“ се угледуваат на „два интердисциплинирани текста: „Капиталот“ на Маркс и „Илјада платоа“⁸ на Делез и Гатари – токму во трилогијата на Делез и Гатари што под заеднички поднаслов „Capitalisme et schizophrénie“ покрај веќе наведеното го содржи и делото „Анти-Ојдип“ како и „Што е философијата?“ во кои концептот на детериторијализација во врска со сфаќањето на државата и на капитализмот зафаќа централно место. Поради

тоа треба малку подетално да ја разгледаме улогата на ова сфаќање во опусот на Делез, неговите поставки и можни замки, кор-сокаци и граници.

Делез преку Империјата

Дека Делез и Гатари, што се однесува до теорискиот конструкт на „Империја“, не се од маргинално значење се гледа и од следниот извадок: „За разлика од нас Делез и Гатари го претставуваат вистинското постструктуралистичко разбирање на биовласта што ја обновува материјалистичката мисла и е цврсто закотвена во прашањето за продукцијата на општествената суштина. Нивното дело го демистифицира структурализмот и сите философски, социолошки и политички сфаќања кои ја поставуваат фиксноста на епистемолошката рамка како неизбежна референтна точка. Нашето внимание го свртуваат кон онтолошката супстанција на општествената продукција. Машините произведуваат. Непрестаното дејствување на општествените машини преку нивните најразлични апарати и комплекси (*assemblages*) произведува свет кој ги вклучува и субјектите и објектите што го обликуваат. А сепак се чини дека Делез и Гатари биле способни позитивно да ги замислуваат само тенденциите за непрекинато движење и апсолутни текови. Затоа креативните елементи и радикалната онтологија на продукцијата на општественото остануваат и во нивното дело несупштински и немоќни. Делез и Гатари ја откриваат продукцијата на општествената репродукција (креативната продукција, продукцијата на вредности, општествени односи, афекти, настанувања), но им успева да ја артикулираат само површно и кратко трајно како хаотичен, неодреден хоризонт што го означува само неразбирлив настан.“⁹ Од наведеното убаво се гледа стратешката и програмската улога на

Делезовото наследство во „Империја“ како и неговото критичко надминување. Треба да се нагласи дека тоа што „машините произведуваат“ и како произведуваат, Делез и Гатари го покажале уште во своето прво заедничко дело „Анти-Ојдип“: „Тоа функционира насекаде, еднаш непрестано, другпат прекинато. Тоа дише, тоа распламтува, тоа јаде. Тоа сече, тоа ебе. Каква грешка е да се рече Тоа (*le ca*). Насекаде тоа се машини, не во метафоричка смисла: машини на машините со нивните врски и контакти. Машината – орган е приклучена на машината – извор: првата го емитува текот што втората го прекинува. Градите се машина што произведува млеко, устата е поврзана со нив“.¹⁰

Воедно во горенаведениот кус цитат од „Империја“ е опишано и јадрото на сите тешкотии. Да споменеме дека самиот Делез секогаш поаѓа од две маси, од два ентитета, во наведениот случај од две машини – едната емитува, другата прифаќа, едната е активна, другата паразитира на неа. Стансва збор за основниот Делезов аксиом според кој секогаш има многу повеќе маси: уште на почетокот ни се потребни барем две или два типа. Не се работи за тоа дека дуализмот има поголема вредност од единката: масата е точно тоа што се случува меѓу дуализмот и единката. Двата типа на тој начин не се еден врз друг туку еден до друг, еден спроти другиот, очи в очи или допрени грб со грб“.¹¹ Во „Империја“ оваа дуалност која во основата произлегува од Делез настапува на повеќе нивоа: првин на веќе споменатото ниво на поедноставена дуалност помеѓу Империјата и мултитудата, потоа во паровите моќ и власт, машинерија и машина, конституирачка и конституирана власт – па сè до говорот за двете традиции на просветителството, за двете Европи, за двете големи нарации, за двата појавни облика на модерната, во двете философ-

ски традиции, традицијата што го открива нивото на иманенцијата (Спиноза) и на традицијата (Декарт, Хобс, Кант, Хегел) која повторно ја воспоставува трансценденцијата. Овојпат наместо да зборуваат за противречноста, за расколот на Европа, за просветителството, философските традиции, авторите претпочитаат да говорат за два помалку или повеќе униформирани, завршени и совршени ентитета кои си се спротивставени еден на друг. Кантовиот одговор на Хегел – спротивност наместо противречност? Имено, негативноста никогаш не е нешто внатрешно и лично туку надворешно, препреката секогаш произлегува од некое друго место – во крајна инстанца пеколот се секогаш другите, секогаш другиот ми попречува да станам она што би сакал да бидам, она што би можел да бидам, она што имам желба да бидам. И повеќе од тоа: полнотата постојано ѝ е противставена на празнината. Во неодамнешното дело „Pour une definition de la multitude“ кое настанало после „Империја“ и во кое е содржан одговорот на критиките, Негри сè уште инсистира на поврзаноста меѓу иманенцијата, движењето, продукцијата и полнотата: „мултитудата е име за иманенцијата“, „мултитудата фактички е секогаш продуктивна, секогаш е во движење“, „мултитудата е онтолошко име за полнотата наспроти празнината, продукцијата наспроти паразитските остатоци“. ¹² Така, противпол и негација на мултитудата е „Едното“, „Едниот“: „Едното е начело на негацијата. Негацијата на сите сингуларности, на сите плуралности. Едно, тоа е празна апстракција, сè уште е начело на теологијата, на евгенизмот, нешто што нема ништо заедничко со униформираноста. Понекогаш философите вцасени од перверзноста на консеквентноста на таквите мисли, се обидуваат да ги намалат метафизичките претензии на тој начин што ја формулираат идејата за униформираноста како интеракција на сингулар-

ности. Но тоа е мистификација: колку што Едното преовладува над поимите – без оглед на формата на преовладување – толку преовладува над нештата, ги брише разликите, ги убива сингуларностите. Едното, тоа е непријател.“ ¹³

Колку што е Едното непријател, колку што ги брише разликите, ги убива сингуларностите и колку што Империјата е второ име за овој непријател, толку поумесно е предупредувањето на Рансиер дека империјалната сцена е сфатена како премногу хомогена и премногу шаблонска. Дали е воопшто можно поинаку да се постави теоријата за мултитудата, дали е можно поинаку да се постави односот помеѓу Едното и мултитудата? Кои се тие философи „кои се обидуваат да ги намалат метафизичките претензии така што ја формулираат идејата за единственоста како интеракција на сингуларности“? Тоа е несомнено теоријата за масата односно мултитудата како што во своето дело „Граматика на масата“ ја развил современикот на Негри, Паоло Вирно (Paolo Virno). Овде нас не нè интересираат деталите и ќор-сокаците на теоријата на Вирно туку само би сакале да илустрираме дека е можно и поинакво сфаќање. Ке покажеме три точки, три акцента на ова сфаќање кои се однесуваат на односот помеѓу Едното и масата, на внатрешната диференцијација на масата и на нејзината основна амбивалентност. Имено, за Вирно „масата не се поставува против едното туку го рedefинира“, ¹⁴ кај него „масата не се ослободува од едното, универзалноста, заедничкото, од она во кое соучествува, туку одново го определува. Едното на масата нема повеќе ништо заедничко со едното на државата, со едното во кое се обединува народот. Народот е резултат на центрипеталното движење: од автоматизирани индивидуи до единственоста на „политичкото тело“, до сувереноста. Едното е

конечниот резултат на ова центрипетално движење. Масата, пак, е резултат на центрипеталното движење: од едното кон многуте. Но, кое е тоа едно кое е појдовна точка за диференцијација на многуте и на нивното истрајување како такви? Тоа сигурно не може да биде државата туку еден сосема друг облик на единственост/општост. (...) Единственоста што масата ја оставила зад себе се состои од „општи места“ на духот, од јазично/познаватални способности кои се својствени на видот од *general intellect*. Оваа единственост/општост е забележително хетерогена со државната. Да нема недоразбирања: познавателно јазичните способности на видот не стапуваат во прв план зашто некој би се одлучил да ги постави таму туку тоа се случува од потреба т.е. зашто се облик на заштита во општеството без самобитни заедници (поинаку речено „без посебни места“). На тој начин едното на масата не е едно на народот. Причината поради која масата не се обединува во *volonte generale* е едноставна: затоа што веќе располага со *general intellect*. Јавниот интелект кој во постфордизмот се појавува само како продукциски ресурс може да биде поинакво „конституциско начело“, на прикриен начин може да ја изразува јавната сфера која не е и државна. Во добро и зло многумина, колку што се многу, за своја позадина или пиедестал ја имаат јавноста на интелектот“. ¹⁵ Понатаму, масата за Вирно е поим кој *содржи* еден вид хетеронимија: „Концептот на масата можеби заслужува подеднаков третман како што големиот француски епистемолог Гастон Башлар (Gaston Bachelard) предлагал за проблемите и парадоксите на квантната механика. Башлар тврдел дека квантната механика треба да се разбере како граматичко лице кое мора, ако сакаме да го мислиме адекватно, да има на располагање повеќе помеѓу себе *хетерогени* философски „предикати“: понекогаш е потребен Кантовиот концепт, а понекогаш

за пробивен се покажува поимот кој е преземен од *geistigaliti* психологијата или, зошто да не, префинетоста на схоластичката логика. Тоа важи и за нашиот случај. И масата треба да се проучува со помош на концептите што сме ги добиле на различни подрачја и од различни автори“. ¹⁶ Оваа хетерогеност на масата според Вирно е основа на новиот колектив: „за масата колективното не е центрипетално и топливо. Не е ни место на обликување на „општата волја“ и назначување на државната единственост. Бидејќи колективното искуство на масата не го затапува туку го радикализира процесот на индивидуализација, тоа начелно ја исклучува можноста во тоа искуство да најдеме хомогена карактеристика; можноста нешто да „делегираме“ или „пренесеме“ на сувереноста е исклучена. Колективната маса како дополнителна индивидуализација или индивидуализација од втор ред е подлога за можноста на непретставничката демократија“. ¹⁷ Третиот акцент на масата се однесува на двосмислената *емотивна положба* „во која се наоѓа современата маса. Со изразот „емотивна положба“ не мислам, да нема недоразбирања, на ракатка психолошки склоности туку на начини да се биде и да се чувствува кои се толку раширени што им стануваат заеднички на најразлични контексти на искуства (работа, слободно време, афекти, политика итн.) Освен тоа што е сеприсутна, емотивната положба е секогаш и *амбивалентна*. Имено, може да се појави или како помиреност или како конфликт, и во облик на резигнација и во облик на критички немир. Поинаку речено: емотивната положба има *неутрално јадро* кое е потчинето на различни падури и противставени склоности. Ова неутрално јадро го означува основниот начин да се биде. Нема сомнение дека емотивната положба на масата денес се појавува во вид на „лоши чувства“: опортунизам, цинизам, општествена интеграција, откажување од

своите гледишта без почеток и крај, небаре ведро резигнација. Но од овие „лоши чувства“ мораме да се спуштиме до неутралното јадро односно до основниот начин да се биде кој начелно би можел да произведе сосема поинакви текови на настаните од оние кои денеска преовладуваат. Она што е тешко да се разбере е тоа што противотровот, ако можам така да се изразам, може да се насети само во тоа што во овој миг може да се види само како отров“. ¹⁸ Иако во сфаќањето на Вирно за масата остануваат некои отворени прашања сепак е јасно дека за него односот Едно – маса е покомплексен одошто кај Негри, за него мултитудата е похетерогена, а оваа хетерогеност на мултитудата односно на масата не е само методолошка зашто во определувањето на масата спаѓа амбивалентноста, двосмисленоста“. ¹⁹

Зошто кај Харт и Негри го нема овој комплексен однос помеѓу мултитудата и Едното, оваа двосмисленост, хетерогеност на мултитудата? Дали е причината „Делезовото наследство“? Делумно одговорот е потврден, а заплетот го нудат изричните предупредувања на Делез дека масата односно двете маси не смеаме да ги сфатиме преку парот на Едното и масата. „Суштината на поимот маса е во тоа, воспоставувањето на именката каква што е „маса“ да престане да биде предикат што може да му се противстави на Едното или што може да му се припише на субјектот одреден како едно. Масата останува сосема рамнодушна кон традиционалните проблеми на масата и едното, а пред сè кон проблемот на субјектот што би ги условувал, мислел, извел од изворот итн. Нема ни едно ни маса што на секаков начин би значело насочување кон некоја свест која би започнала во едното и би се развила во другото. Постојат само ретки маси со сингуларни точки, со празни места за оние кои во еден миг во нив почнуваат да функционираат како субјек-

ти, кумулативни регуларности кои се повторливи и кои можат да се сочуваат самите себеси. Масата не е ни аксиоматска ни типолошка туку тополошка“. ²⁰ За Делез масата се наоѓа токму во тоа и затоа масата не е од иста природа како елементите и склоповите туку е секогаш нешто помеѓу. Бидејќи тоа помеѓу не е однапред одредено, бидејќи до крајот останува нејасно што воопшто ќе настане од тоа, бидејќи тоа што ќе се „случи помеѓу“ е ненајавливо и необвладливо, се поставува прашањето: која е основата на таа ненајавливост и необвладливост?

Пред да се посветиме на ова прашање сепак треба да признаеме дека не може сè да и се припише на интерпретацијата на Негри и Харт на Делез зашто одредени поедноставувања секако постојат уште кај самиот Делез. Проблемот е во тоа што кај Делез постојат две различни основни логикки кои се преведуваат и во две различни политички логикки и практики. ²¹ Прашање е само каде да се побараат. Така Делез од „Логиките на смислата“ можеме да го противставиме на Делез од „Анти Ојдип“ ²² како и на Делез под влијание од средбата со Гатари и дека постои промена на теренот меѓу раниот и доцниот Делез што убаво се гледа од тематиката на основниот мотив на философијата. Во извонредните рани дела за Ниче мотив и мотор на философијата е *joie*, радоста: „Нихилизмот содржи настанување на нешто што мора да исчезне, што мора да биде ресорбирано во Битот: масата на нешто неправедно што мора да биде судено, ресорбирано во Едното. Масата и настанувањето се виновни, тоа е првиот и последен збор на нихилизмот. Под владеењето на нихилизмот мотор на философијата се мрачните чувства: некое „незадоволство“, не знаеме точно која мачнина, која вознемиреност од животот – некое нејасно чувство на вина. Во спротивност со тоа првата фигура на трансмутација ја крева масата и

настанувањето како највисока моќ: масата и настанувањето стануваат предмет на афирмација. Во афирмацијата на масата практично е присутна радоста на различното. Радоста изникнува како единствен мотор на философирањето.²³ Во подоцнежното дело „Што е философијата?“ добиваме друга појдовна точка – сега како мотив на философијата настапува срамот: „Срамот од тоа дека сме луѓе не го искусуваме само во гранични ситуации како што ги опиша Примо Леви туку и во неважни околности, соочени со подлоста и вулгарноста на постоењето што ја гони демократијата, соочени со ширењето на тие начини на постоење и мисли-за-на-пазар, соочени со вредностите, идеалите и мислењата на нашето време. Срамот на животните можности што ни се понудени се покажува од внатре. Не се чувствуваме надвор од нашето доба, напротив, со него постојано склучуваме компромиси. Тоа чувство на срам е еден од најсилните мотиви за философијата“.²⁴ Но, истовремено покрај радикалната нехармонија помеѓу раниот и доцниот Делез постојат и радикални пресврти и меѓу делата што Делез ги напишал заедно со Гатари - уште помеѓу „Анти Ојдип“ и „Mille plateaux“, а посебно во односот на двете кон „Што е философијата?“. Да го земеме за илустрација односот помеѓу настанувањето и настанот. Ако во книгата „Анти Ојдип“ постои само едно настанување кое е изедначено со историјата,²⁵ а тоа значи дека настанувањето е историја, Делез подоцна во „Pourparlers“ изрично нагласува дека „историјата не е настанување“.²⁶

Не се работи толку за тоа да докажеме дека Делез си противречи самиот себеси туку важно ни е прашањето кои се тие ќор-сокаци за кои нудат одговор споменатите разнишувања и речиси целосни пресврти? Дали има само еден или многу повеќе ќор-сокаци? Ако е второто, на кој ќор-сокак воопшто му

припаѓа посебно место? На кој? На мислење сме дека во реалноста е така што одреден ќор-сокак има посебно место и дека токму тоа уште повеќе го погодува односот помеѓу историјата и настанувањето. Името на тој ќор-сокак е „дијалектика“, а е присутен и кај раниот и кај доцниот Делез. „Кога мислењето станува негативно“, вели раниот Делез, „гледаме како животот девалвира и престанува да биде активен. (...) Дијалектиката сама ја продолжува оваа магија. Дијалектиката е онаа уметност која нè кани повторно да ги пронајдеме карактеристиките што ни станале туѓи. Сè се враќа во Духот како во мотор и продукт на дијалектиката или, пак, кон самосвеста; или дури кон човекот како генеричко битие. Но, ако нашите карактеристики го искушуваат пропаднатиот живот и инвалидизираното мислење на самите себеси тогаш што е она што ни помага повторно да ги пронајдеме односно да станеме нивни вистински субјект? Дали сме ја одстраниле религијата ако сме го продлабочиле свештеникот во себе, ако во согласност со реформацијата сме го поставиле за верник?“²⁷ Како последица на борбата против дијалектиката кај доцниот Делез настапуваат како остро противставени трансценденцијата и иманенцијата: „религијата е онаму кајшто е трансценденцијата, вертикално Битие, царство на небото и на земјата; Философијата е онаму кајшто е иманенцијата, иако служи како арена за агон и ривалство“.²⁸ Проблемот, значи, има повеќе нивоа: на првото Делез предупредува дека не треба да се противставуваат Едното и масата – на тој начин нема основен антагонизам помеѓу нив, а на друго ниво тоа самиот го прави. И во двата случаја се работи за прашањето на движењето, за настанувањето на масата, за прашањето кој е моторот на тоа движење, што е она што е активно и продуктивно – кое, пак, мора да остане засекогаш „иманентно“, внатрешно на самата маса. На некое трето ниво настапуваат и

елементите што Делез според своите стандарди лесно би можел да ги прогласи за проблематични односно трансцендентни, она што не му се измолкнало на Негри. Еден од нив е концептот на „прелетувањето“, едно над-историско гледиште кое би му овозможило на човекот преглед над реалноста и што Негри го сфаќа како трансценденција.²⁹

Како тогаш да се излезе од овие ќор-сокаци? Негри предлага во име на верност кон самото Делезово наследство да се избере помеѓу спинозизмот и бергсонството, помеѓу спинозистичката и бергсонсовската страна на Делезовото дело. Како што самиот вели, постепено сè повеќе забележувал дека кај Делез и кај некои други француски философи во позадината се појавува куп од бергсоновски фигури. Но проблемот е во тоа што за Делез и самиот камен-темелник на неговата философија, противставеноста на две маси, потекнува од Бергсон: „Овде налетуваме на еден својствен проблем на бергсонизмот: постојат типови на разликување што не смееме да ги помешаме. (...) Во двата случаја значи нè определува дуализмот на двете тежнења кои се разликуваат според својата природа“.³⁰ Се гледа дека облогот на Негри е во тоа да истакне – свесен дека „купот од бергсоновски фигури и кај Делез игра некаква улога“ – дека само една од овие маси е конститутивна, креативна: „Напротив, според мене, треба да се инсистира на конститутивната моќ на сингуларноста. Која го конституира заедничкото. Сингуларноста секогаш тежнее кон заедничкото: заедничкото е нејзин производ: сингуларноста е расплудување на заедничкото. Мислам дека отпорот се содржи во тој процес. Заедничкото и отпорот немаат во себе апсолутно ништо органско: како што на тоа нè предупредува Делез сингуларноста секогаш пелтечи. Но ова пелтечење го создава заедничкиот

свет. Сингуларноста не го одрекува, туку, напротив, го збогатува и артикулира. Отпорот е смисла што заедничкото им го нуди на сингуларностите“.³¹

Така повторно доаѓаме до основните начела на Негри кои ги поврзуваат едно мултитудата, сингуларното и конструкцијата на заедничкото – „мултитудата е збир на сингуларности. Треба да се совлада, да се промени во народ. Народот отсекогаш го сфаќале низ сликата на целината, така го мислеле и Платон и Аристотел. И покрај тоа некои философи како Макијавели и Спиноза на оваа мултитуда се обидуваат да ѝ дадат нов лик, да ги решат проблемите на заедничката одлука“.³² Во наведениот извадок гледаме дека се два видика на истата задача. Позитивниот процес на воспоставување на мултитудата не е ништо друго туку конструкција на заедничкото, иако новиот субјект, мултитудата, таа монструмска, хибридна креатура сè уште нема име³³ зашто секое именување, идентификација е и прва етапа на неутрализација на силата на колективниот пронајдок. Негативниот видик се однесува на редефинирањето на угнетувањето, идентификување на непријателот, излез од анонимноста на угнетувањето, давањето на некаков лик. Самата задача, пак, е попарадоксална одошто се чини на прв поглед. Прво, затоа што Негри истовремено тврди дека конфликтниот однос денеска не е повеќе фронтален туку комплексен и дека власта не е повеќе власт со големо В туку се работи за повеќе „власти“, односи на власт, а од друга страна инсистира на тоа дека непријател е Империјата. Мисли дека денес повеќе не постојат субјекти на отпорот туку само мултитуда на субјективноста која во некаква смисла нема проблем зашто постои само потребата на власта да ја ограничи био-желбата.³⁴ Неа ја означува само „генеративното одредување и со тоа неговата продуктивност“ и на тој

начин негацијата доаѓа само однадвор. Но, и самата негација е нешто само фиктивно – имено, Империјата само „си замислува дека е господар на светот зашто може да го уништи. Каква грозна илузија! Во реалноста ние сме господари на светот зашто нашата желба и работа постојано го регенерираат. Биополитичкиот свет е неисцрпно преплетување на генеративни дејствија чиј мотор е колективноста (како појдовна точка на сингуларноста). Ниту една метафизика освен делириумската не може да фантазира дека човештвото е изолирано и немоќно. Ниту една онтологија освен трансцендентната не може да го сведе човештвото на индивидуалност. Ниту една антропологија освен патолошката не може да го дефинира човештвото како негативна моќ. Генерацијата, тој прв факт на метафизиката, онтологијата и антропологијата е колективен механизам или апарат на желбата“.³⁵ Значи, второ име за мултитудата како збир од сингуларности е желбата. Желбата е нешто што постои само по себе и е нешто сосема позитивно, нешто што не е определено ни со негативност ни со недостаток. Како желба на колективот таа е нешто што не може да се негира – „во биополитичкото општество суверената одлука“ како што се вели на тукушто наведеното место, „никогаш не може да ја негира желбата на мултитудата“. Така, желбата е чиста афирмација, негација која секогаш доаѓа од друго место и не може да се негира и покрај сè. Но, ако желбата е сама по себе позитивна, тогаш зошто е воопшто потребно нејзино именување и артикулација? И ако „суверениот не може да ја негира“ тогаш како може самото именување да ја неутрализира? Понатаму, ако генерацијата е исто со колективниот механизам или апаратот на желбата, ако таа желба е позитивност, факт, афирмација што не може да се негира, тогаш зошто и е воопшто потребно политички да се издржува и активно да

се зазема за неа? Ако е желбата нешто позитивно и афирмативно тогаш зошто воопшто ни е потребна љубов, зошто Харт и Негри велат дека „љубовта и желбата се основни сили на биополитичката продукција? Што е воопшто љубовта и што значи да се рече дека „љубовта и желбата се основни сили на биополитичката продукција?“ Што е воопшто љубовта и што значи да се рече дека е „*intellect general*“?³⁶ Како и да е, гледаме дека е тешко да се излезе од ќор-сокакот на сфаќањето на мултитудата како желба. Желбата настапува како нешто неограничено, нешто што не може да се негира, како генерација, основна моќ и сила што биовласта секогаш ја ограничува. Се гледа дека треба само да се укине тоа надворешно ограничување божем сама по себе желбата е чиста позитивност и афирмација. И ако Харт и Негри само на шега го парафразираат Хегел „дека конструкцијата на Империјата е добра сама по себе и не за себе“,³⁷ сепак на некој начин се гледа дека тоа го мислат сериозно. Проблемот е само како да се дојде од „по себе“ до „за себе“, а притоа не и до недостаток и противречност? А сепак не се може без трага од концептот на недостатокот – вистина е дека желбата на колективот не е обележана со недостаток (прашање е дали тоа е навистина така, но да го оставиме настрана), но затоа пак со недостаток е обележан колективот оти заедно со Делез велат дека „луѓето не постојат повеќе или сè уште не... *луѓето* недостасуваат?“³⁸

И најпосле, но не на последно место – како заедно со тезата дека љубовта и желбата се основни сили на биополитичката продукција на мултитудата да се мисли и разјасни раѓањето на такви појави како што е, на пример, фашизмот? Може ли мултитудата да биде фашистичка? Дали е тоа воопшто можно кога инсистираме на нејзината позитивност,

афирмативност и еднозначност? Прашањето како такво е тешко да се избегне и Негри овдe не се извлекува туку одговара потврдно. И покрај тоа побрзуваа со објаснувањето дека мултитудата станува фашистичка само поради тоа што била водена во масовност и самотија. За него фашизмот значи³⁹ одбивка од заедничкото добро – хм, дали тоа значи дека доброто постои и дека е веќе именувано? Како можел некој мултитудата да ја донесе во фашизмот? И покрај нејзината моќ и основните сили на биополитичката продукција? Може ли тоа навистина да се случи против нејзината волја и сосема во спротивност со нејзината желба? Ако желбата е веќе разработена како чиста позитивност и афирмација, ако желбата знае што сака, како тогаш воопшто може да допушти и да остави некој да ја води – во фашизам? А што ако желбата не знае што сака, што ако не само што дозволува туку и самата во некоја смисла сака да биде сотрена и доброволно да се потчини? Што всушност се случува во тој случај со нејзината волја и желба? Интересно е што вакви и слични прашања во својата анализа на капитализмот и фашизмот си поставиле токму Делез и Гатари на кои Харт и Негри и се повикуваат: „Зошто луѓето за своето поробување се борат како да се работи за нивен спас?“⁴⁰ И тоа токму во делото во кое го претставија своето разбирање на капитализмот и фашизмот, а сето тоа во тесна врска со разбирањето на детериторијализацијата, затоа треба подетално да го разгледаме.

Капитализмот преку Делез

Основниот акцент на Делез и Гатари при анализата на капитализмот е еднаков со познатото сфаќање на Делез на онтологијата на општественото. Тоа за свој прв аксиом ја има тезата за иманенцијата, за Едното-Сè. Постои „ниво на иманенцијата, на еднозначноста,

на составот во кој е дадено сè и во кој танцуваат необликувани елементи и материјали кои се делат единствено по брзината“.⁴¹ Ваквото разбирање не го сфаќа општественото по пат на противречност, бинарна логика, основен антагонзам на двете класи, во него нема простор за никаква трансценденција, но нема ни пресврт и дисконтинуитет. Општеството никогаш не е цело, полно, совршено или заклучено, „имено, секогаш нешто му се измолкнува или бега“.⁴² „Општественото поле постојано го анимираат најразлични видови декодирање и детериторијализација кои ги инфицираат „масите“ според своите различни брзини и темпо. Тоа не се *прошивречја* туку бегства“.⁴³ Во некоја смисла значи дека „сè тече“ и единствено што е важно е брзината. Чија? На она што Делез и Гатари го именуваат како „флукс“, текови, „lignes de fuite“, прави. Бидејќи општеството постојано го делат силите на молекуларното и бидејќи тие сили, тие прави всушност и го одредуваат, општеството во основата е обележано со случајност и неодреденост. Тоа не значи дека во него владее анархија – општествениот свет не е ни сосема нерационален ни сосема рационален, туку несовершен, во него постојано „се почнува“, постојано и секогаш сме „помеѓу“. Прв нишан на ваквото разбирање е хегеловско-марксистичкото сфаќање на противречноста: „Погрешно велат (особено во марксизмот) дека општеството го одредуваат неговите противречности. Тоа е точно само во голема мерка. Од аспект на микро-политиката општеството го одредуваат неговите прави кои се молекуларни“.⁴⁴ Поинаку речено „општественото поле него одредуваат толку конфликтите и противречјата туку правите кои го сечат“.⁴⁵ Интересно е тоа што противречностите *шосјојайи* и што Делез и Гатари не ни тврдат дека во одредена мера овој поим не е оперативен, а сепак правите се оние што „одредуваат во крајна инстанца“,

ако можеме така да речеме. Друг нишан е, што може да изгледа малку изненадувачки – теоријата за власта на Фуко. Клучната разлика се однесува на самиот статус на власта – ако за Фуко „власта е насекаде“, за Делез и Гатари е нешто „второ“, првото се правите, силите на детериторијализација поради кои општественото поле насекаде попушта, се измолкува, бега на сите страни“.46 „Единствените разлики со Фуко се однесуваат на следново: 1) распределбите за нас двајцата *не произлегуваат од власта* туку од желбата, желбата секогаш е средена, а власта е само една димензија на распределбата; 2) дијаграмот или апстрактната машина има прави кои се *први* и кои во распределбата не се феномени на отпорот или на повратниот удар туку точки на создавање на детериторијализацијата“.47 Поинаку речено, власта никогаш не е совршена, семокна, сезнајна, нејзината моќ е од второстепено значење, „центрите на власта ги одредува она што се измолкнува на нивната моќ“.48 Општественото на тој начин никогаш не е можно сосема да се совлада, не може однапред да се планира зашто „ништо не е однапред одиграно“.49

Од ваквата поставка е очигледно местото што и припаѓа на детериторијализацијата: „Фактички тоа беше она *првошто*, апсолутната детериторијализација, една толку комплексна и масовна права на нивото на консистенцата или телото без орган (на апсолутно детериторијализираната земја)“.50 Со други зборови „детериторијализацијата овде е од самиот почеток“.51 И бидејќи од друга страна капитализмот е *par excellence* моќ на детериторијализацијата, ја добиваме вистинската фасцинација на Делез од капитализмот: „Капитализмот тежнее кон еден праг на декодирање кој го раскинува општественото во полза на телото без органи и кое на тоа тело му го ослободува текот во детериторијализираното поле“.52 Капитализмот

„го ослободува текот на желбата“53 поради што не само што историјата во целост ја разгледуваме од аспект на капитализмот туку – секако се работи за тематика која постои уште пред Маркс – не постои никаква потреба или носталгија по она што му претходи. Слично истакнуваат, патем речено, и Негри и Харт: „Иако сите го признаваме тоа, инсистираме на тврдењето дека конструкцијата на Империјата е чекор напред. На тој начин отфрламе каква било носталгија по претходните структури на власт и каква било политичка стратегија – како што е обидот на оживување на националната држава која би штитела пред глобалниот капитализам – и вклучува враќање кон ова старо устројство. Дека Империјата е подобра тврдиме на ист начин на каков што Маркс истакнувал дека капитализмот е подобар од обликот на општеството и начините на продукција кои постоеле пред нив“.54

Но ако она што разделува и раскројува е прво, тогаш како воопшто општеството постои како заедница, каква е природата на општествените врски? Ако силата на детериторијализација, или како што вели Маркс силата на тоа да „се расплинува сè што е цврсто и постојано“ е прва, дали постојат некакви сили што течат во спротивен правец? Одговорот е јасен: „Нема апсолутна детериторијализација без територијализација. Философијата се ретериторијализира во поим. Поимот не е предмет туку територија. Не постои Објект туку територија. Токму затоа има мината, сегашна, а можеби и идна форма. Модерната философија се ретериторијализира во Грција како облик на своето сопствено минато“.55 Бидејќи не постои детериторијализација без ретериторијализација и бидејќи силата – како и во третото поглавје од Хегеловата „Феноменологија на духот“ – секогаш одговара со сила, имаме две основни сили на општественото молекуларно

и моларно. Поинаку речено, секоја општествена врска, секоја согласност, договор, обединување на волјата на поединци се основа на силата, на присилата од поредоци и организации кои ја креираат моларната страна на општественото. Ни со државата не е поинаку и прашање е дали за Делез и Гатари воопшто постои „добра“ држава, „дали може да речеме дека философијата се ретериторијализира во модерна демократска Држава и човекови права? Бидејќи не постои универзална демократска Држава, ова движење имплицира партикуларност на една Држава, на еден народ, способен да ги изрази човековите права во „неговата“ Држава и да го исцрта модерното општество на собаќа. Во реалноста нема народ само философот како човек туку философијата се ретериторијализира во национална Држава и во духот на народот (најчесто оној на кого му припаѓа самиот философ, но не секогаш)“.⁵⁶ Бидејќи „и покрај соништата на германската философија за основање, сепак, не постои универзална демократска Држава“,⁵⁷ тоа значи и дека сите држави по дефиниција се партикуларни, национални. Зошто нема „добри“ држави кои би биле демократски, социјалдемократски или социјалистички?⁵⁸ Поради конјугацијата на државата и капиталот. Поради тоа што секоја држава е само модел на реализација на капиталот - без разлика што тие модели на реализација можат да бидат многу различни (демократија, диктатура, фашизам, реал-социјализам, тоталитаризам) – целта на државата е една и единствена – аксиоматизација на текот, ретериторијализација. Фашистичката држава за Делез не е отклон туку сопствена можност на државата како таква, уште повеќе, потенцирање на демократската верзија на капитализмот кој негува најразлични врски со претходниот деспотизам за што сме сведоци на изникнувањето на бројни архаизми.

Фасцинацијата на Делез со капитализмот токму во точката за државата налетува на својот привилегиран непријател, капиталот, кој – како и кај Маркс – е единствената граница на капитализмот. И бидејќи секоја детериторијализација секогаш треба да се мери со аршинот на ретериторијализација – „силата и жилавоста на детериторијализацијата можеме да ги измериме само преку типовите на ретериторијализација кои ја репрезентираат (...) Детериторијализацијата никогаш не можеме да ја опфатиме во неа самата, секогаш можеме да опфатиме само знаци на територијална репрезентација,⁵⁹ и би направиле голема грешка ако ги изедначиме тековите на шизофреникот со оние на капиталистот“⁶⁰ зашто во капитализмот доаѓа до исклучителен подем на „репресивниот апарат кој е неспоредлив ниту со дивјаштвото ниту со варваризмот“.⁶¹ На овој досега најсуров⁶² и најбезмилосен систем можеме да му се противставиме со креативност на тој начин што ќе го ослободиме она што постои односно да го помножиме и „зголемиме бројот на врските“.⁶³ Но овој отпор во некаква смисла е прилично ограничен – философијата, што е право, може да води големи внатрешни битки, може да му се противставува на своето време, но не е сила какви што се религијата, државата и медиумите, затоа не може да води битка со нив туку само војна без битки, герила. Бидејќи на овие сили философијата нема што да им каже таа со нив не говори туку најмногу од сè што прави е да се погодува, да „преговара“ со нив. Имено, Делез тргнува токму од тоа дека овие сили го демнат секого од нас – „секое општество, секоја индивидуа истовремено ја демнат две сегментарности: моларна и молекуларна. Ако се разделат тоа е затоа што немаат исти термини, исти релации, ни иста природа или ист тип на маса. Но, ако се *неразделни* тоа е затоа што коегзистираат, преминуваат една во

друга, со оглед на различните фигури и со оглед на вечната реципрочна претпоставка“.⁶⁴

На тој начин доаѓаме до основната двосмисленост и до границите на Делезовиот отпор: која е воопшто целта на отпорот – да се ослободи силата на детериторијализацијата или да се создадат поими, нова заедница што во крајна фаза е ретериторијализацијата? На што Делез воопшто му дава предност – на силата на детериторијализацијата, на хаосот, на распадот, на вечното враќање, на дуализмот на расколот на две сегментарности – моларната и молекуларната, на две маси или маса, односно на плуралноста и хетерогеноста? Овде сме кај стариот проблем кој е поврзан со основната одредба на самата философија на Делез – дали оваа философија е монизам, дуализам или плурализам? Постојат различни одговори: на пример Франсоа Зурабиквили (François Zourabichvili) се обидува да го избегне ова прашање што всушност самиот го поставува со тврдењето дека „Философијата на Делез е дуален моноплурализам“,⁶⁵ за Алан Бадју (Alain Badiou), Делез е само навидум бранител на хетерогеното зашто во реалноста ги брани правата на Едното,⁶⁶ а Филип Менгу (Philippe Mengue) докажува дека мислата на Делез е постмодерна зашто ја рефлектира или изразува двојноста на современиот свет“.⁶⁷ И покрај тоа Менгу предупредува на централниот парадокс на која било Делезова политичка философија: како може философија која се обложува во масата да и се противставува на демократијата која по дефиниција е плурална?⁶⁸ Иако Делез во анализата на капитализмот трнува од тоа дека „самиот бит е политички“⁶⁹ заради приматот што и го доделува на детериторијализацијата за него од една страна сè е политика, а од друга страна повеќе воопшто и не постои вистинска политика зашто

секоја политика води во ретериторијализација. Овој примат на детериторијализацијата кој истовремено е „пред и анти-политички“⁷⁰ е и главен извор на сите потешкотии и ќор-сокаци што Менгу се обидува да ги реши на тој начин што го прогласува Делез за мислителна етиката, зашто само така може да ја сочува обединетоста помеѓу Делез и демократијата за што на долго и на широко се посветува во веќе наведеното дело. Како и да е, јасно е дека Делезовата анализа на капитализмот, неговата политичка философија е длабоко двосмислена. Иако Делез од една страна инсистира на марксизмот – Џејмсон (Jameson) на едно место забележува дека Делез пред смртта планирал да напише книга за Маркс која како што дополнува Негри би била насловена како „Grandeur de Marx“,⁷¹ па неговата анализа на капитализмот поради фасцинацијата од детериторијализацијата како основна движечка сила на капитализмот некои интерпретатори ги наведува да го прогласат Делез за идеолог на доцниот капитализам.⁷²

Негри и Харт се свесни за тешкотиите кои произлегуваат од онтологијата на Делез и Гатари, затоа и велат дека „креативните елементи и радикалната онтологија на продукцијата на општественото остануваат и во нивното дело несуществени и немоќни. Делез и Гатари ја откриваат продуктивноста на општествената репродукција (креативна продукција, продукција на вредности, општествени односи, афекти, настанувања) што им успева да ја артикулираат само површно и краткотрајно како хаотичен, неодреден хоризонт што го означува само некој несфатлив настан“.⁷³ Поради тоа што се свесни за ограниченоста на отпорот кај Делез резултатите на онтолошкиот примат на детериторијализација прават од мултитудата извор на настанување, а прашањето е дали со својот пар Империја-мултитуда го избегнуваат парот на Делез мо-

ларно-молекуларно. Наместа и самите поради преземање на сфаќањето на детериторијализацијата, на тоа „Делезово наследство“ поставуваат поедноставен однос помеѓу Имperiјата и мултитудата како помеѓу иманенција и трансценденција: „Капиталот и сувереноста може да изгледаат како противречен пар. Модерната сувереност во својата основа темели на *иманенцијата* на сувереност – без разлика дали е тоа Владетел, држава, нација или дури и Народ – над општественото ниво. (...) Суверенот е вишок на власта кој служи за разрешување или одложување на кризата на модерната. (...) Напротив, капиталот дејствува на нивото на *иманенцијата* преку посредниците и мрежите на односите на доминација, без поддршка на власта од страна на трансцендентниот центар. Историски тежнее кон уништување на традиционалните општествени гранични линии, ширење преку земји и вклучување на постојано нови жители во своите процеси. Во согласност со терминологијата на Делез и Гатари капиталот дејствува со воопштено декодирање на тековите и со опсежна детериторијализација како и со подоцнежното спојување на овие детериторијализирани и декодирани текови. Детериоризираното и иманентното дејствување на капиталот можеме да го разбереме преку трите основни гледишта што ги анализираше Маркс“.⁷⁴ Тоа значи дека треба да се дојде до поинакво сфаќање на иманенцијата и трансценденцијата, до такво, на пример, какво што настапува кај Бадју, а тоа би имало за резултат не само напуштање на „Делезовото наследство“ туку би донело и сосема поинаков поглед на самиот опус на Делез, на неговите основни и заложби и ограничувања.

Превод од словенечки јазик: Лидија Димковска

Белешки:

1. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij* (превод Politični laboratorij, Politikon I, letnik I, št. 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003), 35.
2. Поопширно во: Peter Klepec, „Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike“, *Filozofski vestnik*, št. 3/2003, letnik XXIBO (2003): 111-137.
3. Види Jacques Rancière, „Peuple ou multitudes“, *Multitudes*, št. 9 (2002): 95-100; Ernesto Laclau, „Can Immanence Explain Social Struggles“, во *Empire's New Clothes. reading Hardt and Negri*, ур. Paul A. Passavoyant и Jodi Dean (Routledge, New York и London 2004), 21-30.
4. Види Peter Klepec, „Imperij proti množici“, во: *Filozofski voestnik*, št. 3/2002, letnik XXIII (2002): 149--166; исто, „Politika množice“, во *Problemi*, št. 4--5/2003, letnik XLI (2003): 39-59.
5. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 290.
6. Исто, 61.
7. Исто, 264.
8. Исто, 331, бел. 4.
9. Исто, 35-36.
10. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1* (Pariz: Éditions de Minuit, 1972), 7.
11. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?* прев. Stojan Pelko (Ljubljana: Študentska založba, 1999), 157.
12. Antonio Negri, „Pour une définition de la multitude“, во: *Multitudes*, št. 9 (2002): 48.

13. Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique* (Pariz: Calmann-Léboy, 2002), 213.
14. Paolo Boirno, *Slovnica mnoštva. K analizi oblik sodobne-ga življenja*, прев. Igor Pribac (Ljubljana: Krt, 2003), 11.
15. Исто, 27.
16. Исто, 59.
17. Исто, 64.
18. Исто, 67-68.
19. Славој Жижек покажува дека и во сфаќањето на Спиноза на мултитудата останува некаква двосмисленост, двојност која кај Харт и Негри (во идеологијата на мултитудата како што самиот вели) се губи (види Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, (New York & London: Routledge, 2004), 34-35).
20. Gilles Deleuze, *Foucault* (Pariz: Éditions de Minuit, 1986), 23.
21. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, 32.
22. Исто, 21.
23. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, прев. Alenka Zupančič, во: *Problemi*, št. 3-4/1999, letnik XXXBOII (1999): 73-74.
24. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, прев. Alenka Zupančič, во: *Problemi*, št. 3-4/1999, letnik XXXBOII, Ljubljana 1999, стр. 73-74.
25. Види Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 43.
26. Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Pariz, Éditions de Minuit, 1990), 231.
27. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, 66, 67.
28. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, 48.
29. Види Antonio Negri, *Du retour*, 236-237 и *Kaj je filozofija?*, 217.
30. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Pariz: PUF, 1966), 97-98.
31. Antonio Negri, *Du retour*, 194.
32. Исто, 94.
33. Види *исцито*, 167.
34. Исто, 91.
35. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 310.
36. Antonio Negri, *Kairòs, Alma BOenus, multitude*, 201.
37. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 48.
38. Исто, 285.
39. Antonio Negri, *Du retour*, 101
40. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 36-37.
41. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (Éditions de Minuit, 1980), 312.
42. Исто, 264.
43. Исто, 268.
44. Исто, 263.

45. Исто, 114.
46. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, 209.
47. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, 175-176.
48. Исто, 265.
49. Исто, 577. Во тој контекст што се однесува до проблематиката на Империјата е интересна следнава забелешка: „Апсурдно би било да се замислува некаква светска над-влада која би одлучувала во крајна инстанца.“ (*Delo*, 575-576).
50. Исто, 74.
51. Исто, 90.
52. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 41.
53. Исто, 263.
54. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 48.
55. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, 105.
56. Исто, 106.
57. Исто, 110, како и *Mille plateaux* 580, 569.
58. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, 582.
59. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, 377.
60. Исто, 291.
61. Исто, 403.
62. Исто, 448 и 292.
63. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, стр. 634.
64. Исто, 260.
65. François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Pariz 1996, 127.
66. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997.
67. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Pariz 2003.
68. Исто, 16.
69. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, 121.
70. Prim. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, 161.
71. Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, 29.
72. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*, 184.
73. Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, 36.
74. Исто, 264.

Во текстот ќе се задржам на дефинирањето на времето и на односот кон грешките во контекст на новите телеприсутни технологии. Ќе започнам со односот меѓу времето на осветлување и фотографската аура во контекст на интернетската телероботика. Го разгледувам естетскиот, политичкиот, уметничкиот и епистемолошкиот набој на технолошкиот премин од повеќечасовното осветлување (експозиција) кон такво коешто опфаќа неколку делчиња од секундата; за Валтер Бенјамин (Walter Benjamin) ова претставува постепено одделување на „аурата“ од сликата. Покрај ова, зборувам и за тоа како моменталните ограничувања на телероботската технологија - прекини при преносот, зафатени линии кај понудувачите на услугите, „колапс“ на интернетските пребарувачи - ја обновуваат аурата, а со тоа и нашето чувство за просторот и времето.

Значи, размислувам за познавателните основи на интернетот - на светската мрежа денес и посебно за тоа како можеме со компјутерски контролираната роботика да ги надминеме границите на сопственото

* Со согласност на авторката и на издавачите, преведено според Marina Gržinić Mauhler „Ekspozicijski čas, avra in telerobotika“, *Filozofski vestnik* XXIII, št. 3/2002.

знаење и да создаваме нови форми на материјална присутност. Затоа и се зборува за телероботиката и телеепистемологијата, кои како во примерот на телевизијата (таа ги содржи грчкиот префикс *ттеле* - оддалечен и зборот *визија* - поглед, од каде настанува оддалечена, односно виртуелна можност на гледање) можеме да ги преведеме како далечинско управувани работи и услови на познанието создани на далечина (телеепистемологија е кованица од *ттеле* - оддалечен и *еписиџемологија* - во философијата наука за човековото познание, философија на науката). Со ова се воведува и третиот член - телеприсутноста (изворно во англискиот јазик *telepresence*), оддалечена односно виртуелна присутност, која претставува нова форма на присутност и се создава со помош на компјутер, кој движењата и акциите ги пренесува на далечина со временски процесор, без да се движат реално во просторот.

Едно од најголемите разочарувања, коешто го носи интерактивноста на интернетот е дека телеприсутноста во реалноста не е присутност. Факт е дека некои поинтересни медиумски проекти ги променија нашите претпоставки за присутноста, пред сè чувството дека со помош на компјутерот можеби и можеме

да бидеме присутни некаде многу далеку. Сето ова ја забрза расправата за квалитативната разлика меѓу два суштински различни начини на комуникација и на интеракција - симулирано, далечински управувано и интерсубјективно (тело до тело) - тоа условува множество причинители, како што се технологијата, класата, расата, географијата, јазикот итн. „Шумот“ кој настанува при таквото разликување, не е само предмет на технологијата, туку е и општествено произведен.

Проблемите на компјутерски посредуваната комуникација се делумно последица на тешко определениот статус на телото во оваа интеракција, или на друг начин кажано, на состојбата на отелотворувањето. Како можеме да го опишеме отелотворувањето кога имаме работа со технологии, како што е интернетот?

1. Испарување на аурата од фотографијата до видеото

Бенјамин во есеите „Мала историја на фотографијата“ (1931)² и „Уметничкото дело во времето на својата техничка репродукција“ (1936)³ тврди дека репродукцијата ја уништува „аурата“ на објектот. Валтер Бенјамин прави разлика меѓу општествено-историското искуство на фотографската репрезентација и естетската контемплација. Аурата ја определува како „еднократна контура на далечината, уште поблиска“⁴ и тврди дека распаѓањето на аурата му донело модерно, ограничено сфаќање на просторот. Ова го илустрира со примерот во кој го искусуваме минувањето на времето во природата: „За време на одмор напладне налето, следејќи го планинскиот ‘рбет во хоризонтот или гранката, којашто фрла сенка на набљудувачот, сè додека моментот или

часот не станат дел од нивната контура - тоа значи да ја дишат аурата на тие планини, на таа гранка“⁵.

Бенјамин во „Малата историја на фотографијата“ се насочува кон тоа како прашањето на времето ја обележало еволуцијата на раната фотографија. На ова место ја наведувам згуснатата, но сепак ефикасна представа на Д. Н. Родовик (D. N. Rodowick):

Ниту индексот на фотографијата, ниту нејзиното иконско значење не го фасцинирале Бенјамин, како што го фасцинирал временскиот интервал, обележан со осветлувањето. Бенјамин во технолошкиот премин од осветлување, коешто траело повеќе часови, до осветлување кое опфаќа само делчиња од секундата, видел постепено испарување на аурата од сликата. Идејата за аурата, за којашто зборуваме, е очигледно поврзана со Бергсоновото (Bergson) *durée*. Според Бенјамин: колку е подолго времето на осветлување, толку е поголема можноста аурата на околината - заплетените временски односи, вткаени во фигурите, коишто ги претставува - како паразит да проникне во сликата, во фотографската плоча. (...) Или поточно, временската вредност на овој интервал го определува квалитативниот однос меѓу времето и просторот на фотографијата. Во еволуцијата од долгот до краткото осветлување, делењата на времето како последица имале квалитативни промени во просторот: чувствителност на светлина, поопределиво жариште, поекстензивна длабочина на полето и она што е значајно, фиксирање на движењето. Контадикторно, но според Бенјамин, кога иконските и просторните карактеристики на фотографијата со кратењето на осветлувањето станувале сè поточни, сликата ја изгубила својата временска засидреност во искуството на траење и фасцинантната неопределеност на својата „аура“.⁶

Ме интересира токму оваа контракција на времето на осветлување, бидејќи ги исцртува процесот на бришење, желбата, за да се ослободат од движењата, кои е невозможно да се набљудуваат, и од недостатоците значајни за долгите периоди на осветлувањето. Денес сме сведоци на постојано кратање, згуснување на времето на осветлување. Ова кратање на времето на осветлување е процес на чистење, при кој зад себе оставаме грешки како што се замагленост, нејасно жариште и други недостатоци, кои се сокриваат кога треба да завршиме со долгите периоди на осветлување.

Сега, кога сè повеќе наши слики се создадени компјутерски, а телевизијата и радиото сè повеќе ги обзема моменталната брзина на калкулацијата, сведоци сме на сè поточна и поцелосна естетска стерилизација на сликата. Во виртуелната реалност се губи телесноста на врската меѓу сликата и реалноста-времето. Замагленоста и другите недостатоци на сликата, кои беа доказ на минувањето на времето во реалниот свет, во целост исчезнуваат од идеализираните слики на виртуелната вистинитост. Недостатоците на раната фотографија на набљудувачот му овозможувале да најде начини како да го создаде просторот во времето. Но со колапсот на времето на осветлување (во случајов, компјутерски создадени слики на виртуелната вистинитост веќе не постојат) сликата оди низ процесот на целосна стерилизација. Бенјамин ги предвидел иднината на фотографијата, нејзиниот недоволен капацитет да се справи со неуспехот, со грешките, со шкартот:

Но сега да се обидеме да го следиме понатамошниот развој на фотографијата. Што забележуваме? Била сè попрефинета и сè помодерна, но ова си има своја последица, не е способна да фотографира станбена

куќа или цел куп смет, без да ги промени. Без да споменувам некаква речна брана или фабрика за електрични кабли, сега фотографијата пред нив може да рече само: „Колку чудесно.“ „Светот е чудесен“ - така се вика познатата книга со слики од Ренгер-Пач (Renger-Patzsch), во која може да ја погледнеме новата Фотографија на објективноста на нејзиниот врв.⁷ И ѝ успеа, што е крајно сиромашно, со тоа што кога ја разгледуваше на модерен, на тотално технички начин, ја промени во објект на уживање. Ако економската функција на фотографијата е во тоа со помош на модното процесирање да обезбеди многумина со работи, кои претходно ја избегнувале големата потрошувачка - младината, познатите, странските држави - тогаш една од нејзините политички функции е да го обнови светот онаков каков што е однатре.⁸

Тенденцијата којашто ја почувствувал Бенјамин со доаѓањето на дигиталните медиуми се потврди. Сликите кои се појавуваат на нашите монитори се јасни, чисти и безопасни. Дигиталната слика со својата ограничена сепаративност, со живите бои и со стилизираните слики, значи продолжување на процесот на стерилизација, кој Бенјамин го забележува уште кај фотографијата, а јас го отсликав во реалниот свет на естетското и на културното.

Процесот на стерилизација го достигнува својот врв на крајот од осумдесетите години на дваесеттиот век со апстрактните слики на Заливската војна, а веќе деценија подоцна следеше продолжението: не можеме да ја „заборавиме“ интервенцијата на Западот во врска со Косово. На овој процес на стратешка евакуација на посредуваната слика лесно би можело да се додаде бомбардирање на НАТО на Југославија како интервенција, за која причина беа

специфичните економско-стратегиски интереси, а не само едноставниот факт дека Србија силно ги кршеше човековите права на албанското малцинство, коешто живееше во Косово, територија која е дел од Србија. Сега сме сведоци на продолжената евакуација на цела низа слики в.н. постмодерна војна. Карло Форменти (Carlo Formenti) (смета дека за американската воена интервенција во Ирак во време на заливската војна не би смееле да размислуваме како за трета светска војна, туку како за прва постмодерна војна.⁹

Обилството вакви „чисти“ слики е во крајна спротивност со недостатокот на информации за „валканата“ и тоа како реална војна во Босна и Херцеговина (1992-1997); при известувањето за оваа војна наместо живи, употребуваа стари телевизиски слики и гласови на радиоаматери. Трауматската лекција од последните американски воени интервенции – од операцијата Пустинска лисица против Ирак на крајот од осумдесетите години од дваесетиот век, до подоцнежното бомбардирање на Југославија – се состои во тоа што покажуваат нова доба, од аспект на нивото на видливоста, валканоста и на бројот на жртвите во постмодерните воени битки, во кои силата којашто напаѓа делува под постојан притисок: да ја заврши работата без жртви, без слики на директно уништување, без крв и без мртви тела. Ова е причината поради која мораме да се запрашаме колку всушност дознаваме од овие слики за Заливската војна или за војната на Косово. Вечерните вести ни прикажуваат живи, напнати слики од овие војни. Но сликите се во целост изместени, како временски, така и просторно. Бомбашките напади на НАТО течеа по цел ден – кога спиевме, кога бевме на работа, дома... Но сликите од нападите се фино спакувани и претставени во соодветни петминутни сегменти за време на вечерните вести. Телевизиската

покриеност на случувањата веднаш скока од Косово и од Белград до носачот на авионите и до авионската кабина на бомбардерот „стелт“. Како божем да размислуваме каде и кога се одвиваат овие случки? Да се сетиме само што се случуваше во Заливската војна за време на последниот американски напад врз ирачката линија: никакви фотографии, никакви вести, само шушкање дека тенковите со булдожери пред себе уривале низ ирачките ровови и едноставно потрупувале илјадници под земја.

Ова покажува дека ефектот на стерилизацијата успева да биде неразделив од медиумот. Ако се водиме според размислувањето на Питер Вајбл (Peter Weibel) за оваа војна можеме да размислуваме до идејата за тоа што значи ако ја напуштиме историски определената позиција, којашто (дури и во уметноста) го снима природниот свет на нашите сетила.¹⁰ Нашето искуство од просторот, од положбата итн. е зависно од тоа кого сметаме за природен поврзувач: телото веламе дека е природен поврзувач и аналоген на ова е и нашиот пристап кон просторот и кон времето. Нашето објаснување за медиумите се темели на доживувањето преку природните поврзувачи. Нашите сетила и органи ги канализира и посредува идеологијата на природното, која не се согласува со артифицијалноста на медиумите. Но медиумите на денешницата покажуваат дека на располагање имаме вештачки поврзувач – медиумите. Вајбл смета дека Меклуан (McLuhan) згрешил при определувањето на медиумите како човеков додаток, бидејќи не ги именувал како *вештачки* додаток.¹¹ Кога станува збор за вештачки медиумски простор основно прашање е како се конструира просторната и временската артифицијалност. Развојот на медиумската технологија раѓа желба вештачки (и секако привлечно) да ги конструираме

просторот и времето. Димитрис Елефетериотис (Dimitris Eleftheriotis) вака го опишува развојот на технологијата, дизајнирана со намера да го брише нееднаквото отсечно движење, коешто е карактеристично за аматерските видеоснимки:

„Стабилизатор на видеосликите“ е популарната можност, којашто ја нудат поновите камери. Работи на тој начин што дигитално го анализира и перцепира секој кадар и ги брише „ненормалните“ движења. Визуелната технологија на супервизијата е сликовно зависна од перцепцијата на „ненормалните“ или „неправилните“ движења, кои му пречат на „нормалниот“ тек на луѓето на улица, во трговски центар или во супермаркет – најновите истражувања се трудат да откријат начини со кои перцепцијата на ненормалните движења би ја вградиле во системот како автоматски потег.¹²

Ако ги земеме предвид сите овие напори вложени во „чистењето“ на сликите, чии сведоци сме, што уште знаеме за станбените куќи, за купиштата смет, за војните, за улиците и за супермаркетите, кои ги прикажуваат современите технологии на оформување? Технологиите кои биле дизајнирани со намера да ни понудат „појасна“ слика, во суштина го постигнуваат спротивното. Со тоа што го санираат објектот, ни оневозможуваат да ја спознаеме стварноста. Го губиме чувството за време и простор, ни останува само безнадежната и идеализираната претстава за вистината.

Телероботика и враќањето на аурата

Историјата на технологиите на формирање од фотографија до видео била сведок на испарувањето на аурата, на еднократното појавување на времето и на просторот така како што го уловила фотографската слика. Сакам да покажам дека за телероботиката

е возможно да рече дека го сменила овој тренд. Телероботиката во денешната форма претставува начин како да се врати аурата, како да се врати чувството за време и простор, кои ги изразува сликата.

Телероботските слики во некои аспекти се многу слични на другите видови слики и трпат еднакво испарување на аурата. Бидејќи сликите кои се произведени од телероботски уреди, најчесто користат вообичаени видео или дигитални фотографски камери, од аспект на времето на осветлување нема значајни разлики меѓу телероботските и другите дигитални технологии на формирање. Значи, телероботиката од другите технологии не се разикува според *освеќлувањето*.

Постои разлика од аспект на времето на *пренос*. Телероботските слики се живи слики, кои корисникот ги прима врз основа на барање. Но овие слики не се пренесуваат моментално, ниту со брзина на телевизиски или на радио пренос. Ограничувањата поврзани со основната ширина значајно го забавуваат времето на пренос и затоа сликите пристигнуваат повеќе секунди или цела минута подоцна од барањето на корисникот и од моментот кога биле пратени.

Поместувањето кое го предизвикуваат ограничувањата на основната ширина претставува практични проблеми за телероботските инсталации. Временското поместување предизвикува тешко, дури невозможно следење на телепортацијата на далечина. Понекогаш проблемот може да се среди со техника наречена „супервизиски надзор“. Ако ги надминеме ефектите на временското поместување, треба да се сосредоточиме на поимот задоцнета реална парадигма. „Операторот мора да ја употреби

стратегијата ‘помести и почекај’, при која по секое најмало движење чека на резултатите од движењето пред да се зафати со понатамошна работа. Логиката на ваквото проучување е дека временското поместување, кое е карактеристика на телепортацијата на голема далечина, може да се надмине со тоа што операторот има на располагање интерактивна симулација на надгледуваниот систем, а не временски поместени видео и телеметриски податоци. (...) Симулацијата се одвива повеќе секунди пред реалното време (затоа вообичаено ја нарекуваат ‘предвидувачки приказ’), така што одговорите на операторот и командните инпути на симулацијата навремено пристигнуваат до оддалеченото место. Симулацијата ги формира динамиката и однесувањето на постоечкиот систем и на одзивите и веднаш одговара на наредбите на операторот, а со ова ја извршува потребата според стратегијата помести и почекај. При ова важно е да се води грижа симулацијата да биде ‘синхронизирана’ со реалноста.¹³

Овие практични проблеми донесуваат нов контекст, во кој може да се разбере Бенјаминовото разбирање на аурата. Како што веќе споменах, Бенјамин ја разбира аурата како еднократна контура на далечината за да биде уште поблиска. Телероботското временско поместување носи токму таква контура или сличност. Нè потсетува на оддалеченоста која нè дели од субјектите чии слики ги гледаме. Нè присилува да размислуваме за мрежата на модеми, насочувачи, услужувачи и на телефонски линии, којашто мора да ја пропатува сликата за да дојде до нас, со што уште еднаш ќе го потврди нашето претчувство за временските односи меѓу овие субјекти и нас, гледачите.

Во некое подлабоко значење, временското поместување го зајакнува нашето чувство за време и

за оддалеченоста од субјектите на сликата. Да помислиме само на видеосликите кои пристигнуваат од оддалечена видеокамера, достапна на интернет. Бидејќи брзината на освежувањето е многу побавна отколку кај филмот или обичното видео, движењето е отсечно и неприродно. Движечките предмети прескокнуваат од точка до точка, се појавуваат и се губат во растргнатата траекторија. Знаеме дека ова е последица на бавното освежување. Но истовремено знаеме дека ова е последица и на минувањето на времето. Кога ја гледаме сликата и чекаме да пристигнат уште повеќе, за субјектите од овие слики времето и понатаму поминува.

Така, кога се здобиваме со чувството за време се здобиваме и со чувството за простор. Растргнатоста на движењето нè потсетува само на минувањето на времето, и тоа повеќе на движењето низ просторот кое се одвива во тоа време. Како што замагленоста на фотографијата нè потсетува на движењето на сенката или на детското неочекувано кивнување, така дисконтинуираноста на живите интернетски видеослучки во моментот ни ја прикажува развлеченоста на движењето за време на полнењето. Можеме да видиме таква сеопфатност на движењето, каква што не можеме да видиме кога гледаме континуирано видео.

Долгите поместувања спаѓаат меѓу најодвратните карактеристики на интернетот. Понекогаш е неописиво здодевно да се занимаваме се долгите временски поместувања и со бавното освежување – така како што е здодевно да се позира во случај на долго осветлување или на гледање замаглена фотографија. Но во тие недостатоци – во тие „имперфекции“ кои нè лутат и нè фрустрираат – лежи нашиот капацитет да го процениме целото богатство

на субјектот на сликата. Нашето чувство за време и простор ја ограничува можноста да се занимаваме со пречки кои се однесуваат на нашиот комфор, на нашето уживање. Временското поместување е сведок на нешто што лежи под сликата и така почнува да ја обновува аурата на објектите и нивната дистанца. Имперфекциите на преносот на податоците и на технологијата на формирање, со враќање на аурата, која се чинеше засекогаш изгубена, судејќи барем според некои расправи за фотографијата на Бенјамин, влијаат на новото знаење на подрачјето на телероботиката.

Образложената инсталација на интернетот *Интимноста на дислокацијата* (The Dislocation Intimacy)¹⁴ се занимава исклучиво со времето на осветлување и со аурата во поврзаност со телеепистемиологијата. Системот на инсталацијата *Дислокација* се наоѓа во кутија која не пропушта светлина; кутијата содржи физички објекти и некои од нив самите од себе се движат внатре во системот. Гледачите со помош на копчиња управуваат со овие објекти. Можат да изберат секаква комбинација на копчиња кои активираат комбинација на направи за осветлување и враќаат дигитална снимка на консекутивна сенка. *Дислокација* тргнува од книгата *Некомплетни отворени коцки* (Incomplete Open Cubes, 1974) од Сол Левит (Sol Lewitt), во која има 511 фотографии од само една коцка. Авторот користи „девет извори на светлина и сите нивни комбинации“ со што дава крајна, вкупна изјава за фетишизмот на површините, изложени во дивниот, агресивно машки јазик на модернизмот. *Дислокација* со својата чудна механика навремено кажува дека нема да се занимава со поими на оптичкиот гешталт, туку со поизмрсени односи, кои се одбиваат во времето.

Во *Дислокација* времето се открива со слаба, имперфектна, претерано преместена светлина. Замаглената нејасна слика ја отелотворува философијата на времето кое се открива, и се покажува на површината на сликата. *Дислокација* покажува како е можно имперфекциите на телероботските слики да се употребат за развивање нова естетика и концепциски стратегии. Антиорп ќе запише: „Општо гледано (луѓето) не ги антиципираат грешките, деконструктивноста на пребарувачот или одвраќањето на услугата. Ако сето ова го вклучиме во програмирањето, ќе произведеме елемент на интрига, корупција и на фрустрација. Грешката е симбол на повисок организам и ја претставува околината во која човекот е поканет на интеракција или можеби дури и на надзор.“¹⁵

Токму на оваа точка на контакт, на тој поврзувач меѓу телеприсутноста и реалното, корисникот е поканет да ги остави своите отпечатоци од прсти и што е уште поважно својата телесна и временска присутност. Поврзувачот можеме да го разбереме како имперфекција или дамка, која корисникот постојано го предупредува на неговата/нејзината неможност во целост да стане дел од телеприсутната околина. Истото важи за временските поместувања, за отсечноста на телероботските видеослики и дури и за сигналите на зафатеност, кои се ендемски за интернет услугите. Поместувањата на преносот и бавното освежување се како отпечатоци од прсти на филмот, како капка вода на леќи – доказ за ранливоста на сликата, потсетник на нашата просторна и временска дистанца од субјектот на нашиот интерес.

Превод од словенечки јазик: Ѓоко Николовски

Белешки:

1. Cf. Marina Gržinić, „Exposure Time, the Aura, and Telerobotics,” in *The Robot in the Garden: Telerobotics and Telepistemology in the Age of the Internet*, ed. Ken Goldberg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000).
2. Walter Benjamin, „A Small History of Photography,” in *One Way Street*, trans. Edmund Jephcott in Kingsley Shorter, (London: NLB, 1979), 240–257; slov. trans., „Mala zgodovina fotografije“, trans. Alenka Mercina, in *Izbrani spisi*, (Ljubljana: Studia humanitatis, 1998), 87–111.
3. Walter Benjamin, „The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction,” in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968), 217–251; Slov. trans. „Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati,” in *Izbrani spisi*, trans. Janez Vrečko (Ljubljana: Studia humanitatis, 1998), 147–176.
4. Benjamin, „A Small History of Photography“, 250; slov. trans., 97.
5. Исто.
6. D. N. Rodowick, *Gilles Deleuze's Time Machine* (Durham and London: Duke University Press, 1997), 8–9.
7. Albert Renger-Patzsch, *Die Welt is Schön*, ed. Carl Georg Heise and Kurt Wolff (München: Verlag, 1928). За поново издание на фотографиите на Ренгер-Паш, види Albert Renger-Patzsch: *Photographer of Objectivity*, ed. Ann in Jurgen Wilde (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998).
8. Walter Benjamin, „The Author as Producer,” in *Art in Theory 1900–1990*, ed. Charles Harrison in Paul Wood (Oxford and Cambridge: Blackwell, 1992), 486–487.
9. Види Carlo Formenti, „La guerra senza nemici“ (Војна без непријатели), во *Guerra virtuale e guerra reale: riflessioni sul conflitto del Golfo (Виртуелна војна и реална војна : рефлексја на Заливската војна)*, ур. Tiziana Villani in Pierre Dalla Vigna (Milano: A. C. Mimesis, 1991), 29. Форменти при развивањето на оваа историзација се противи на текстот на Жан Бодријар (Jean Baudrillard), што авторот го напишал токму пред почетокот на Заливската војна за Францускиот весник *Liberation*. Види Baudrillard, „La Guerre du Golfe n'aura pas eu lieu“ (Заливската војна не се случи), *Liberation*, 4 јануари 1991.
10. Види Peter Weibel, „Ways of Contextualisation, or The Exhibition as a Discrete Machine“, in *Place, Position, Presentation Public*, ed. Ine Gevers (Maastricht in Amsterdam: Jan van Eyck Akademie in De Balie), 1993, 225.
11. Исто.
12. Dimitris Eleftheriotis, „Video Poetics: Technology, Aesthetics and Politics“, in *Screen* 36, no. 2 (1995): 105.
13. Извадок од http://www.geocities.com/CapeCanaveral/Hangar/2...op_telerob.html.
14. [Http://www.dislocation.net](http://www.dislocation.net).
15. Види /=cw4t7abs/ (1998).

Кога Пол Фаерабенд (Paul Fejerabend) во уводот на книгата *Пройтив методој* го означи својот пристап како „скица за анархистичката методологија“, за подоцна во фуснотата која го следеше текстот да нагласи дека би било подобро ваквата одредба да се замени со „скица за дадаистичка методологија“, нештата, барем кога станува збор за теоријата, почнаа да се компликуваат. Пред сè, како што тоа најчесто се случува, затоа што бргу се формираа оние кои го оспоруваат ваквиот пристап, како и оние кои го следат, и едните и другите најчесто цитирајќи: „Единствен принцип кој не го сопира напредокот е: сè е можно“.² Така дадаизацијата на теоријата на некое време ја надомести естетизацијата на теоријата за која го „обвинуваат“ Адорно, а понекогаш и Бенјамин. Парадоксално, но кога за Дада се суди премногу сериозно, токму тогаш на секое поимско зафаќање му бега она што кај неа е најдрагоцен. Дали дадазофијата и дадалогичката се толку некомпатибилни со теоријата токму поради тоа што Дада тоа *премногу сериозно* го доведува во прашање, без какви било

отстапки? Не ли е несериозна теорија *contradictio in adjecto*, не ли си дава Дада со тоа премногу за право? Ваквите и слични прашања не ја погодуваат целта, зашто Дада нема никакви претензии да го уредува светот, ниту да ги наметнува своите ставови. Пред сè, таа се интересира за ништото како за белина што се превидува, како за отсуство кое не ја добива единствената смисла преку присуството. Да се биде сериозен за Дада е исто како и да се маскира ништото, чист симптом, кому е возможно да му се придадат неброени значења, до грижа за судбината на човештвото, до проста испразност која единствено преку тоа „да се биде сериозен“ може да го сочува местото во некоја хиерархија. Продорите на дадазофијата и на дадалогичката треба да се бараат во истражувањето на она што се подведува под поимите на ништото и на нихилизмот. Дада за тоа се интересира во социјалната област, како што и модерната физика се интересира за вакуумот и за темната материја, на својствен, најчесто тешко разбирлив начин. Сериозноста е конститутивен момент на екранот којшто се поставува меѓу субјектот и хаосот. Доведувајќи го на различни начини во прашање тој момент, хаоизирајќи го она што се наоѓа наспроти хаосот, Дада на момент успева да создаде пукнатина во самиот екран. Ефектот на

* Со дозвола на авторот и на издавачите, преведено според Jovan Čekić „Presecanje haosa“, *Zenske studije*, br. 7, 1998.

ваквата постапка е да ги стави во прв план телото и тактилноста. Телото на јазикот, телото на социусот и слично, на кои веќе не им се пристапува од поимскиот регистар на западната метафизика, туку со една нова и поинаква тактилноста. Дада е поинаков однос спрема хаосот, нов и различен начин на пресекување на хаосот, таков, што ги доведува во прашање сите досегашни пресекувања.³

Логиката на дада настаните

Текстот кој, сосема поедноставено, во основни потези, може да ја исцрта дадаистичката логика на настани-инциденти секако е Дишановото (Duchamp) писмо до Тристан Цар од 1947 година. Изгледа дека таа година е многу важна, зашто тоа е времето кога поминала онаа прва фасцинираност од авангардата, кога веќе не е на дело некоја младешка или наивна вера во уметноста, иако тоа кај дадаистите го немало речиси уште од првиот миг. Поради што е важно тоа писмо? Не само поради тоа што речиси во детали ја исцртува констелацијата на некое идно случување или структура на виртуелен инцидент, туку и поради тоа што ретроактивно разоткрива една од функциите на екранот, поточно, тоа дека многу интерпретации му робуваат на романтичарскиот мит за уметникот на авангардата, како за аскет чие лишување е конститутивен момент на неговото творештво. Во своето писмо Дишан предлага еден проект, или дури задача, опишувајќи до детали како тоа би требало да се изведе:

„Постои можност за еден голем проект, кој најверојатно би донел малку пари да се направат или посебно да се излијат и да се закачат на синцирче четирите букви ДАДА. Потоа, да се направи сосема мал проспект (околу три страници, на сите јазици) – во овој проспект би ги наброиле доблестите на дадаистот: со еден збор,

инсигнија која за еден долар или за соодветна вредност во друга валута би ја купувале луѓе од сите земји – чинот на купување на оваа инсигнија би го посветил купувачот како дадаист“.⁴

Во продолжение на писмото, за функционирање на целиот проект Дишан предлага модел на мали розови пилули кои лечат сè. Кај таквите лекови, многу е важно тие да стануваат точка, или поточно, објект на идентификација во кој ќе се препознае потенцијалниот корисник. Изборот на овие идентификациски точки е доволно широк да ги опфати речиси сите, што би се рекло денес, целни групи, како и соодветниот пропратен материјал. Затоа овој дел од писмото и започнува со речиси цинично набројување на три вида дадаисти:

„Ние, секако, би му објасниле дека постојат три вида дадаисти – анти-дадаист, про-дадаист и неутрален дадаист. Но, што и да се мисли, инсигнијата би штитела од извесни болести, многу животни неволји, нешто како малите розови пилули што лечат сè. Се разбира, првиот и единствен приговор е цената на испраќање на тие три илјади проспекти. Изработката на металните букви не би била скапа. Клучот за почетниот успех би бил во предизвикувачкото нижење зборови во проспектот кој, мислам, би требало да биде резиме на една подолга илустрирана брошура, која би била испраќана заедно со инсигнијата“.

Екскурс за поимот на материјали во уметноста

Климент Гринберг (Clement Greenberg), заедно со Адорно, ја дели модерната уметност на две основни струи: авангарда и кич, создавајќи на тој начин полови кои заемно се исклучуваат. За разлика од Адорновата „логика на распаѓањето“ која својата појдовна точка ја наоѓа во критиката на Хегеловата дијалектика, поточно во ставот дека негацијата на негацијата

не е доволно негативна, Гринберг својата „логика на себе-критицизмот“ ја заснова поаѓајќи од Кантовиот иманентен критицизам.

Во прочуениот есеј *Авангарда и кич*, Гринберг го изедначува модернизмот со кантовски себе-критицизам, сметајќи го Кант за прв модернист. Сосема поедноставено, задачата на логиката на себе-критицизмот е во тоа да ги одреди границите на надлежност на секоја од уметностите, а со тоа и автономијата на самата уметност. Како? Токму преку користењето на „карактеристичните методи на дисциплината за критикување на самата таа дисциплина – не со цел таа да се урне, туку многу построго да се втемели во областа на нејзината компетенција“.⁵ Со примена на иманентниот критицизам, уметноста ќе го демонстрира своето право на сопствен вид искуство, во спротивно ќе биде асимилирана во забава, а преку неа во терапија. Одредувањето на границите на надлежноста на секоја од уметностите мора да биде експлицитно изложено и изведено. На тој начин би се покажало не само дека уметноста воопшто е несводлива на друг принцип што нејзе не ѝ припаѓа, туку и дека секоја од уметностите има свои специфични постапки и ефекти кои ѝ се својствени само нејзе и на ниедна друга.

Зошто е важно мислењето на Гринберг? Поради тоа што Дада ѝ се измолкнува на таа логика на себе-критицизам, зашто никогаш не се откажала од идејата на *Gesamtkunstwerk* (тотално уметничко дело), од извесна фузија и проникнување не само на сите уметности, „туку и на регенеративните идеи“, како што би го рекол тоа Хуго Бал (Hugo Ball).⁶

Ако ја следиме гринберговската појдовна точка, земајќи ги предвид специфичните постапки и ефекти

кои ѝ се својствени само на дадата, ќе се испостави дека нејзиниот материјал е само настан, поточно инцидент, нешто што, парадоксално, речиси целосно им бегало и на Адорновата и на Гринберговата логика. Ефектите на оваа логика пред сè се прекршуваат на рамништето на материјалот. Редукцијата претпоставува сведување на одредени материјали релевантни само за таа уметност, така што постапките што им се иманентни со самото тоа веќе создаваат ефекти својствени само за таа уметност. Аскетизмот на авангардата се утврдува како конститутивен момент на тоа разграничување меѓу уметностите. Напротив, *Gesamtkunstwerk* како тотално уметничко дело се движи во целосно спротивен правец, кон синтеза на сите уметности во едно. Според своите интенции, таквото дело е настан чии честички се ефектите што ги создава секоја од уметностите којашто учествува во неговото настанување. Отфрлајќи го тој тотализирачки момент на големото синтетичко дело, дада можела да работи на настаните единствено на тој начин што ги претворала во настани со висок интензитет, во инциденти. Заради тоа дадаистичките настани-инциденти само цинично упатуваат на тоталното уметничко дело, останувајќи премногу несериозни за секој вагнеријански дух.

Галаксија на слики

Работата на настаните/инцидентите ги изместува дадаистите надвор од стереотипните интерпретации на стратегиите на претставувањето, правејќи ги, како што подоцна ќе видиме, исклучително значајни за разбирање на некоја идна теорија на сликата. Но пред да се впуштиме во разгледувањето на дадаинцидентот, изгледа неопходно да го исцртаме тоа поле, или ако сакате, таа галаксија на слики во која се впишуваат речиси сите стратегии на претставување

во модерната. Велам речиси сите, зашто и во модерната постојат слики-настани, или дури и инциденти, како Дишановиот *Акѝ кој слегува ѝо скали*, или *Фонѝани*. Потката на која се впишуваат различните стратегии на претставување, или ако сакате, поставувањето на екранот помеѓу хаосот и субјектот, ја разгледува Хајдегер (Heidegger) во своето предавање од 1938 година, подоцна насловено *Доба на сликаѝа на свеѝоѝи*.

Новиот век донесува радикално прекршување во однос на сите претходни раздобја токму заради тоа што светот станува слика. Како доаѓа до овој квалитативен скок? Така што, кажано со Хајдегеровата терминологија, бивството на битието бидува приведено како предметност пред човекот и на тој начин е доведено во подрачје во кое се информира и се располага со него. За нас е не помалку важно и тоа дека тоа бивство на битието единствено на тој начин битисува, на просто зашто за Хајдегер поимот на светот е синоним за битието во целина. Со новонастанатиот поим на сликата, работата емфатички се усложнува. И сосема колоквијалниот израз како што е „да се има слика за нешто“ подразбира, од една страна, дека битието воопшто било претставено, а од друга дека со ваков начин на претставување, битието, со сето она што му припаѓа, во сета своја сложеност, пред нас се појавува како систем. Дозволете сосема поедноставено да ви исцртам една патека на Хајдегеровата анализа која од сликата како систем води кон поимот на вредност во смисла на Ниче. Ова е значајно бидејќи поимот на вредност кај Ниче се воспоставува како точка на гледање.

Поради што суштината на сликата се одредува како систем? Поради тоа што под слика не се подразбира никакво надворешно поедноставување или согласу-

вање со даденото, туку извесно единство на составот во пред-ставеното како такво, кое се развива од она што Хајдегер го нарекува нацрт на предметноста на битието. „Нацрт“ е премногу сложен поим за овде подробно да го развиваме, можеби е најблизок до нешто што би можело да се нарече одредување на предметното опкружување. Заедно со поимите како што се строгост, постапка и погон, овој поим ја сочинува суштината на нововековната наука, поточно, истражување. Откако светот стана слика, системот доминира, и тоа не само во мислењето. Во таквата консталација, истражувањето, благодарение на можноста за пресметување, располага со битијата, како во нивниот иден тек, така и дополнително, како минато. На тој начин, природата и историјата стануваат предмет на објаснувачкото претставување, така што веќе не може да се говори за некоја слика за светот, туку светот се поима како слика.

Пред-ставувањето значи присутното да се принесе пред себе како наспроти-стоечко, или поточно, да се постави спроти себе и кон себе. Овде Хајдегер претпоставува извесно насилство каде присутното му се доведува на оној кој претставува и каде во ваквата постапка тоа присутно повратно му се подредува, односно се присилува на човекот како на меродавно подрачје. Секаде каде што се случува ова насилство на пред-ставување, човекот го преведува во слика она присутното, битието. Ефектот на ваквата постапка е што човекот себеси се поставува како сцена во која од тој миг битието мора да се пред-стави себеси, да се презентира, т.е. да биде слика. Овој настан во кој човекот станува репрезент на битието во смисла на предметноста, по себе повлекува и еден друг, не помалку значаен настан, а тоа е дека човекот внатре во битието станува *subjectum*. Радикалното поместување, кое настанува со новиот век, всушност

е преплетување или вкрстување на овие два настана, првиот дека светот станува слика, а вториот дека човекот станува субјект.

Какви се последиците на овој нововековен скок, чија потка ја сочинува преплетувањето на овие два настана? Човекот се бори за онаа привилегирана позиција во која тој на севкупното битие ќе му дава мерка и ќе му го одредува правилото. Тој тоа го постигнува единствено така што битието ќе се направи предмет на пред-ставување, со што битието, на определен начин, го губи бивството. Ова чувство на загуба брзо се надополнува со тоа што на така настанатиот предмет на пред-ставувањето му се припишува вредност. Од тој миг присутното, битието воопшто, се мери според вредности, а самите вредности се поставуваат како цел на секое дејствување и грижа.

Зошто го минавме овој пат следејќи некои Хајдегерови анализи на нововековниот пресврт до поимот на вредноста? Па токму за да видиме дека сите нововековни стратегии на пред-ставување зависат од заемното дејствување на погледот и на она што Хајдегер го нарекува порив за настапување, нисус.⁷ Сепак, се чини дека тоа не е целосна симетрија и дека тежиштето е изместено на страната на нисусот. Тој порив за настапување, токму заради тоа што воспоставува извесен калкулус, извесни координати од кои најјасно се гледа, ги одредува и сите пресметки, сите истражувања, поточно, начинот на кој присутното ќе биде пред-ставено, односно, принесено пред човекот како наспроти-стоечко.

Непресметливо

Не ли е можно тогаш задачата на уметноста (модерната) да се определи како обид да им се избега

на сите замки кои пред субјектот, уметникот, ги поставува нисусот? Би можеле да претпоставиме дека само во случај на преплетување на два настана, оној во кој светот станува слика и оној каде човекот станува субјект, нисусот се воспоставува како состав во пред-ставеното што може да се пресмета. Но ако се раскине таа петелка која, како некоја двојна артикулација, увезувајќи го структурира светот/слика и субјектот, ако би се свртеле кон она непресметливото, со тоа би ги избегнале воспоставените кодови на пред-ставување и непосредно би го наслушнале пулсирањето на самото битие. На самиот крај на своето предавање, цитирајќи една песна од Хелдерлин, Хајдегер и самиот ќе се определи за ова непресметливо. Не ли е сета модерна уметност такво изместување надвор од пресметливото, не ли е целата таа линија од Сезан до Бојс (Boys) всушност еден отклон, едно свивање во однос на она што е кодирано во интеракцијата на нисусот и погледот? Можеби одговорот, од еден гирнберговски агол, би можел да биде и позитивен. Сиот авангарден радикализам, повеќе или помалку, се толкува како прекинување со традицијата и укинување на границата помеѓу уметноста и животот. Така патеката од Сезан до концептуалната уметност се подведува под една линеарна структура на времето, создавајќи привид на именован развој кој сè повеќе им бега на стереотипните кодови на пред-ставувањето. Определувајќи се за она непресметливото, уметноста ја пробила границата која се поставува помеѓу неа и светот на животот, така не бидувајќи вовлечена или сплеткана во стереотипните игри на пред-ставувањето.

Ми се чини дека треба добро да се чуваме од тоа непресметливо, тоа е всушност и причината зашто го избрав Дишановото писмо од еден, може да се каже, подоцен период. Целиот парадокс на ова писмо, како

впрочем и на речиси сите дадаистички постапки, е во пресметувањето на непресметливото.

За дадазофијата нема никаква причина да се претпостави дека нисусот поставува само едно исходште, ниту дека е привилегирано само она кое се воспоставува како еден вид истражување, поточно, пресметување. Тој порив за настапување Дада не го зема сериозно, за дадазофијата самиот нисус е несериозен и дадаистите учат од него, како што дијалектичарот од хегелијанска провиниенција ја користи енергијата на противставеното за да го надвлее. Тие други аспекти на поривот за настапување, кога се поставуваат од поинаква точка на гледање, излегуваат на виделина во специфични ситуации, хаотични состојби, кои продуцираат настани со висок интензитет. За настанувањето на ваквите ситуации се потребни определени заплеткувања, заврзувања, кружења, во кои некое сосема безначајно поместување ќе создаде непредвидлива верижна реакција, ефект на пеперутка, виртуелен инцидент.

Заради тоа Дишан се залага за изработка на проспектиот во кој се набројуваат доблестите на дадаистот на сите јазици, како и за тоа ознаките на дада да се продаваат насекаде во противвредност од еден долар. Самиот чин на иницијација се изедначува со купувањето на инсигнијата. Во продолжение следат детали за тоа што се може да се стори со конкретните ознаки, како и за можностите за разивање на целата работа:

„Би препорачале инсигнијата да се носи како бразлетна, значка, копче за манжетна или игла за вратоврска. Би имало модели во сребро, злато и платина, кои, се разбира, би чинеле повеќе од еден долар. Во секој голем град би постоел агент. Ако бизнисот се рашири во Европа, јас би се погрижил за Соединетите Американски Држави“.

Пред самиот крај на писмото, Дишан прави алузија која прилично јасно ни ги исцртува контурите на некој можен инцидент:

„Се разбира, верувам дека ова би предизвикало вистинска контроверза меѓу вистинските дадаисти, но едновремено би помогнало во финансиската добивка“.

Од една страна, тој јасно дава на знаење дека постојат вистински дадаисти кои ќе реагираат на ваквата постапка на нивните истакнати членови. Но од друга, не само што ваквата реакција ќе има финансиска добивка, зашто, како што денес рековме, ќе предизвика медиумско внимание, туку и оние кои поверувале дека дадаист се станува „сериозно“ еднаш во животот, ќе се соочат со фактот дека тоа не е доволно. Тие предвидени ефекти ретроактивно ќе го разбијат секој скаменет дада субјект кој со текот на времето се структурирал независно од нивната волја, а кој е производ на еден надворешен толковен впис.

На самиот крај, Дишан изгледа сосема јасен:

„Ја сфаќаш мојата идеја. Никакви ‘уметнички’ литератури, само чиста медицина, универзална панакеја, фетиш, на некој начин: ако имаш забоболка, одиш кај својот забоболкар и го прашуваш дали е дадаист. Ако си ги исцрпил аргументите во дискусија: дада е најдобар одговор за секој вид ‘зошто’ и тн.“.

Никаква уметност - само чиста медицина, тоа е она што сите гринберговци ќе ги одведе во забуна, зашто Гринберг предвидел дека уметноста, доколку не се примени логиката на себе-критицизмот, ќе ја изгуби секоја автономија и ќе биде асимилирана во забава и во некој вид терапија. Веќе врз основа на ова, на нивото на критиката, на таа разработена толковна машина, може да се навести уште еден инцидент, до-

мино ефект, како и во првиот случај. Би можело да се претпостави дека еден наизглед безначаен настан, како што е изливањето и закачувањето на синцирче на четирите букви ДАДА, ќе предизвика верижна реакција речиси на сите рамништа, создавајќи вистински хаос, ретроактивно претворајќи го тој небитен настан во инцидент. Тоа е токму она парадоксално пресметување на непресметливото со истовремено доведување во прашање на сите стратегии на претставување.

За разлика од Хајдегер кој предлага да се препуштиме на она непресметливото и да егзистираме во безименото, дадаистот го интересира како да го допре тој екран, како некој настан кој се создал во хаос и кој бил пропуштен низ делезовскиот екран повторно да се хаосизира и со тоа да се нарушат важечките кодови на претставување.

Дада на ова му пристапува исклучиво преку инцидентот, немајќи што да понуди однапред. Инцидентите се екстензии на историските настани во кои она ништо се отвора без претходно да се понуди. Ништото, како мисловна слика, поседува енергија на празнина, на промашување, на фалсификат и како такво не е никаков кантовски услов за можноста на некој впис од локалната реалност. Ништото е поле на лебдечки означители кои од она нихил, нула, ништо, го задржуваат НЕ, создавајќи флукови на не-локална смисла и не-поседување на никаква вредност. Не-локалната смисла не е никаква глобална смисла, зашто со тоа би паднал во замката на барања универзалистички претензии. Не-поседувањето вредност ја разорува основната функција на лебдечките означители во некоја констелација, слично на лебдечките валути кај договорените банки, да стекне барем некаква вредност. Единствена

функција на овој означител е да ја дестабилизира секоја точка на гледање, тоа е она НЕ, да изместува, тоа е она несериозното (како во детските игри), да гони на движење, за она што се претставува да се доведе во поинаков однос со „исходиштето“ и така да се структурира некој поинаков поглед кој ги вклучува телото и тактилноста.

Во таквите случаи, кога од двете страни на екранот постои хаос, екранот кој се поставува меѓу субјектот и хаосот ќе стане некој вид пропустлива мембрана и она што до тој момент се нарекувало субјект ќе се сретне со самиот хаос. Таа средба со не-локалната реалност не може да се зафати, ниту да биде „доведен до поим“ со постоечките интерпретативни машини. Во средбата со хаосот помага определено напипување, тактилноста... настапува големиот ум/тело, како што би рекол Ниче. Тоа нема никаква врска со мистиката, со трансот или со слични искуства, туку претендира да го доведе некој настан, преку серија верижни реакции впишани во некој виртуелен инцидент, до неговата не-смисла. Чуму трагањето по оваа не-смисла? Токму поради тоа што и самата смисла е само еден од ефектите во стратегиите на пред-ставување и структурирање на субјектот. Тоа е функцијата на екранот, да се воспостави смислата како нешто сериозно за во неа воопшто да се поверува, но тоа е само сегмент, само првиот чекор во една сложена игра на пред-ставување, на кој, барем така следи според дадалогијата, не треба премногу да се задржуваме.

Превод од српски јазик:
 Душица Димитровска Гајдоска

Белешки:

1. Предавање одржано во Музејот на модерна уметност во Белград 1996 година.
2. Paul Feyerabend, *Protiv metode*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, 15. (македонско издание: Пол Фаербенд, Против методот (Скопје: Темплум, 2000), 17-19. Превод на Драган Јакимовски-Заб. на прев.)
3. „Уметноста и филозофијата го прекројуваат хаосот и му се спротивставуваат, но тоа не е истиот план на сечење, ниту истиот начин тој да се насели – тука соѕвездија од светови или афекти и перцепти, таму иманентни расположби или поими. Уметноста не мисли помалку од филозофијата, но таа мисли преку афекти и перцепти. Што не им пречи на двата ентитета често да преминуваат еден во друг, во рамките на настанување кое ги понесува и двете, во рамките на интензитетот кој ги ко-определува“. (Наводот е според македонско издание: Жил Делез и Феликс Гуатари, Што е филозофија? (Скопје: Култура, 1996), 76-77.
4. Сите изводи од писмото се од: Marcel Duchamp, *Izbor tekstova* (Beograd: Muzej savremene umetnosti, 1984), 15.
5. C. Greenberg, *Modernist Painting, The New Art* (New York: Dutton Paperback, 1973), 67.
6. Hans Richter, *DADA art and anti-art* (London: Thames and Hudson Ltd, 1978), 35.
7. „Гледањето е такво претставување, кое од времето на Лајбниц изрично се сфаќа во основата на тежнението (appetitus). Секое битие е претставувачко, доколку на бивството на битието му припаѓа нисус, порив за настапување, кој му налага нешто на појавувањето и

така го одредува неговото присуство. На тој начин, со нисус опремената суштина на битието се однесува така што за себе поставува некакво исходиште. Ова нуди гледиште што треба да се следи. Исходиштето е вредност“. Martin Heidegger, *Nietzscheova riječ “Bog je mrtav”* (Zagreb: Razlog, 1969), 69.

Жарана Папиќ

Опозицијата природа/култура како „природна“ дефиниција и интерпретација на половата разлика – Леви-Стросовата проекција на исконот на културата како општествен договор меѓу мажите*

Сократ: Дали тебе ти се чини дека во државите се поразборити жените или мажите, да кажеме така воопштено?

Хермоген: Мажите.

Платон, *Кратил*

Опозицијата природа/култура или „загатката“ на односот природа/култура како основа на половата дихотомија – стварност (и не-стварност) на половоста и половата разлика

Димензиите¹ на човечноста на кои (и во кои) опозицијата природа/култура можеби најдлабоко и најнепросурно се прекршува, се применува а потоа се „надресува“ како нејзина „суштина“, се димензиите на *половоста* како *структурално својство* на човечноста, и *половата разлика* како една од *структуралните основи* на човечките односи. Разгледу-

вањето и *проблемаџизирањето* на односите природа/култура како во *мислењето* за половоста така и во *културната пракса* на односите меѓу половите, навистина е прашање од *привилегирано* значење. Во него се наоѓаат најдлабоките корени и една од незаобиколните основи на *човечкиот проект* на дефинирање на сопствената општествена изградба на *светот на културата*. Тоа што ова останало прашање запоставено и порекнувано во вистинска, историска и теориска смисла, прашање на кое дури современата феминистичка теорија укажала во неговото полно значење – претставува токму најдобар показател за „оштетениот“ *карактер* и духовните *граници* на самиот културен проект на *конструкцијата на човечноста*, каков што е проектот на западниот модел на мислење.

Се чини, дури, дека не е претерано да се каже дека самиот феномен на половоста, а особено половата разлика, претставува своевидно методолошко орудие во духовното и поимското структурирање на човечкиот свет и во неговата практична, историска и културна конструкција. Значењето, инструменталноста и функцијата на половоста како методолошко орудие се состои, попрецизно кажано, во улогата која таа ја има во градењето на „примарната“ поимност

* Со дозвола на издавачите преведено според Žarana Papić, „Opozicija priroda/ kultura kao „prirodna“ definicija i interpretacija polne razlike – Levi-Strosova projekcija iskona kulture kao društvenog ugovora između muškaraca“, *Zenske studije*, br. 1, 1995.

на човекот за себе, како и во праксата на уредување на човечкиот свет која во еден голем дел се заснова на таквата поимност. За разлика од Леви-Строс, оваа определба на половоста и на половата разлика како методолошко орудие, според моето мислење, не мора исклучиво да повлекува опозиција. Таа е само една од повеќето можности на интерпретација на светот на половоста и на односите помеѓу половите.² Значењето на половоста и на половата разлика за човечкото поимање на сопствената природа, како и нивното влијание врз неговата *изградба на принципите* на уредување на светот како свет на културата, може, во кратки црти, најдобро да се согледа во фактот дека *сите* теории, како и митовите пред нив за човековиот *искон*, за *пошкелото* на човековите општества и култури, своето *појдовно*, односно најчесто *пресудно* објаснување го наоѓаат токму во *домено* на *половоста* – во природата на човечката сексуалност („изворниот промискуитет кај Х. Л. Морган и кај Енгелс; забраната на инцест како прва интервенција на културата кај Леви-Строс, на пример), во *односите на полове* (теориите на матријархат и патријархат), во односот *родители/деца* (улогата на таткоубство во Фројдовата теорија за настанокот на културата, или, да речеме, значењето на татковството во Локовата политичка философија). Библиската приказна Битие е, всушност, најнапред приказна за половата разлика (Ева, давајќи му го јаболкото на Адам, е „виновна“ за прогонството од Рајот)³- и нејзиното *пресудно влијание* врз христијанската визија на Битие и на целата, од неа изведена, *човечка судбина*. Половоста и половата разлика, значи, е една од основните, *незаобиколни содржини* во човековиот простор на поимање, толкување на светот, како и на целата *имагинација* на „исконот“ и „прапочетокот“ на сопствената егзистенција. Меѓутоа, се поставува логичното прашање, поради што половоста, кога

веќе претставува таква незаобиколна содржина како методолошко орудие на мислењето за „почетокот“ – *остава* речиси по правило само на овие интерпретации на „почетокот“? Поради што, после „исконот“, едно такво *методолошко орудие* некако се „крие“, како неговото значење подоцна веќе да не важи? Со други зборови, поради што таа не *се воведува* во историјата? Зошто остава само на „почетокот“? Зашто таа не станува интегрален дел на *историското мислење на културата*? Зашто таа не се „преведува“ во специфични културни форми на мислење кои би биле *сопствен дел* на самото „движење“ на културата? Зашто таа не го добива своето вистинско место, *легитимното значење* кое го има за човековото мислење за неговата сопствената духовна и општествена структура? Зошто не ѝ се признава *силата на влијанието* кое го има врз *уредувањето* на човековиот свет, човечките односи и самата структура на личноста?

Како тоа, она што во теоријата на „зачетокот“ на човечкото имало толку големо значење што целосно го одредувало карактерот (и надворешниот и внатрешниот) на човековиот свет, одеднаш исчезнало од видикот – *остава* во „природата“, „вечноста“, „исконот“? Зошто човекот и подоцна, во своето *општествено* постоење не останал свесен и *умно способен* да рефлектира за сите импликации на улогата и на значењето кои ги има половоста, половата разлика и односот помеѓу половите? Зошто, значи, половоста и половата разлика не станале „свесни“ и за човекот „просирни“ *оперативни принципи* на структурирање на човечкиот свет, како она што човекот го „понел“ со себе во *историчното*? Половоста, а со неа и половата разлика, на која ѝ се признава „исконското“ и *клучно* значење за *преодо* во култура, *внатре културата*, меѓутоа, прима

различни специфични историски форми на *акултуралност*. И не само тоа, или токму поради тоа тие најчесто се нешто на што му се придава некој вид амбивалентна *значајност*/безначајност. Така, тие ќе бидат *значајни* како „самата природа“, со нив ќе владеат „сили“ кои се отаде човековата моќ. Исто така, тие ќе бидат значајни како она што е „вечно“, што е *надвор од времето*, надвор од историјата. Тие, значи, ќе бидат значајни поради својата „вечна“ суштина, својата *надвременост*, надконтекстуалност – поради *непроменливоста* на своето *праење*.

Меѓутоа, токму поради тоа што ќе останат *надвор* од историјата, надвор од човечкото време и култура, тие, всушност, ќе добијат доминантно *својство на безначајност*. Поради тоа што во практичниот, културен и свесен облик на определена култура, и во определено време, не се стварно признаени и *присушни* како *видливи* културни фактори, тие ќе бидат означени како *не-дејтерминантни*, како не-битни чинители во еден свет на култура кој е *одвоен* од природата. Зошто на половоста и на половата разлика во една смисла им се придава толку *генерално*, „вечно“ и „трајно“ значење (а тоа е „исконската природа“ на човечкото и *преодој* во културата) – додека во друга смисла, на друг план на културата, односно на *конкретен* историски план токму тоа значење им се *укинува* и им се порекнува?

Можно е овде, само во главните контури, да се формулира една провокативна идеја дека целото значење и силата на влијанието кое половоста и половата разлика ги имаат врз *конструирањето на човечкото* всушност сосема јасно се гледа токму во тоа што тие толку долго, и толку длабоко ѝ *бегаат* на човечката свест како битно „методолошко орудие“ на духовната и практична изградба на светот и што, исто така,

токму кога се чини дека тие се тоа орудие, повторно упорно *бегаат*, не стануваат за човекот „просирен предмет“ – односно човекот никако не стекнува свест за тоа дека *формата на мислење* која постои во половоста не е мисла за некоја вечна „природност“, туку само за неговата сопствена *историчност*, културно специфичната *создаденост на половата разлика*.

Оваа идеја се темели на тезата дека токму половоста и половата разлика ја претставуваат, фукоовски кажано, онаа длабока, примарна и трајна *непромислена структура* на западниот модел на мислење. Поради тоа тие се јавуваат како токму оној длабок и определувачки услов кој го овозможува тоа мислење. Аргументот за ваквата теза е фактот дека половоста, половата разлика, како и односот помеѓу половите, во рамките на западното мислење ги има сите атрибути на *природата*. Затоа кон овие аспекти на половоста и се воспоставува само еден однос – однос како тоа да е некоја природа „по себе“, а односот помеѓу половите како да е тоа „природен“ однос – однос на опозиција. Дури, и во односот спрема половоста може да се препознаат сите ознаки и својства на најдоминантната западна опозиција – опозицијата природа/култура, *physis/nomos*. Половоста, половата разлика и односот помеѓу половите се означува како она универзалното, трајното, непроменливото, статичното. Тоа е „суштината“ врз која се гради *nomos* – културата, договорот, обичајот, рационалноста, правдата, законот и тн. Половоста е, значи, „*природен темел*“ на кој израснува *конвенцијата* и сета разновидност на конструкциите на културните форми. Таа, за да се *афирмира* културниот карактер на *nomos* како „надградба“, не се доведува во прашање. Тоа значи дека – токму поради тоа – нејзината „задача“ е *никогаш* да не стане *nomos*, туку

да остане трајна, вечна, универзална варијабла која на своите плеки го „носи“ целото здание на *potos*. Логично е, тогаш, имајќи ги предвид сите досегашни разгледувања, да се запрашаме кој тоа *договор за ѝприродаѝа на ѝоловосѝа* станал таа универзална, вечна и трајна „природа“ која тогаш „логично“ ќе ѝ се *ѝроѝивсѝавува* на културата – и обратно, која култура ќе ѝ се противставува на таа „природа“ бидејќи со тоа ќе ја потврдува својата *неѝобѝйна разлика* од „природата“, својата специфичност, историчност? Значи, кој тоа *potos* станал *physis* на *ѝоловосѝа*? Кој тоа слој на културата така „законито“ станал „природа по себе“ и со тоа го воспоставил *ѝринциѝоѝ* на *сѝроѝивносѝ* како „суштина“ на половоста? Како можеме да утврдиме дали *неѝѝо* од светот на културата е „делегирано“ во „природата“ за да можеме со поголема сигурност да тврдиме дека концепцијата и сликата на половоста, половата разлика и односот помеѓу половите, всушност заснована врз *оѝозицијѝа на двеѝе кулѝурни конвенциѝи* – конвенциите за „природата“ на половоста, од една страна, и конвенцијата за нејзината „култура“, од друга страна?

Овде, секако, не сакам да порекнам дека феноменот на човечката половост навистина има свои природни карактеристики, ни да го занемарам сосем очигледниот факт на *ѝоловаѝа разлика*, ниту да го превидам толку упорниот факт на *дуалисѝичкаѝа форма*⁴ на социјално/симболичкото организирање на односот помеѓу машкиот и женскиот пол речиси во сите култури. Всушност, на еден сосема определен начин *не ме иѝѝересѝира* некоја „објективна“ или „стварна“ расправа за тоа што е во човечката половост навистина природно, а што е стекнато со културата. Не ме привлекува идејата за повлекување на некоја прецизна или „доказана“ *линија на средба и/или разграничување* помеѓу она што *недвосмислено*

ја прави меѓу *биологијѝа* на половоста и историјата и *кулѝураѝа* на половоста. За тоа постојат две причини.

Прво, мислам дека еден таков потфат навистина би бил од епохално значење за односот помеѓу природните и хуманистичките науки, кога, во една дијалошка средба многу посигурно и „пообјективно“ би можела да се сознае и да се формулира *динамикѝа* и *разменаѝа* помеѓу природното и културното во „стварниот“ простор на половоста. Меѓутоа, за да се постигне тоа не е доволна само развиената критичка свест, или подобро кажано самосвеста на хуманистичките науки за сите видови и форми на *уѝоѝреба на ѝприродаѝа* за целите на *дискурсоѝ* на *кулѝураѝа*, туку е потребна, од друга страна, и прилично детална, темелна и самокритична *разградба* на концептот на природата во природните науки. *Дискурсоѝ* на *ѝприродаѝа* како непроблематична задача на „објективната“ наука исто така е дискурс на определена култура како систем и меѓусебни релации на „смислени тоталитети“ во кои и тоа „објективно“ го зазема своето културно специфично место. Според тоа, некоја „стварност“, во овој случај стварноста на половоста, не постои без длабока врска и *иѝѝервенција* на определена историска форма на *симболичка сѝварносѝ* и *еѝисѝемолошки конфигурациѝи* на една ера. Во најопшта смисла, човечкиот однос помеѓу природата и културата се конструира, па според тоа и самата природа, како „објективен предмет“ на природните науки, само во рамките на определени *исѝориски* и *кулѝурни релациѝи* кои ја овозможуваат таа „објективност“. Биолошките факти, концизно предупредува Маргит Ајхлер (Eichler), „своето значење го добиваат од културата, а не обратно“ (Eichler, 1980: 11), а Лорен Код (Lorraine Code) кратко потсетува дека „човечките суштества се

од таков вид што нивната природа е, во голема мера, *сѝрукѝурирана* од културата“ (Code, 1983: 546). Затоа, се плашам дека секој обид да се проникне во некоја „вистина“ за стварната разлика, колку и суптилно да е сфатен тој *ѝресек* помеѓу природата и културата, всушност би водел само кон ново „производство“ на метафизички „суштини“ кои, токму поради тоа, би ја оправдале својата сосема јасна *идеолошка функција* да се претставаат како самата „објективна“ вистина. На тој начин само би се зголемила опасноста историски и културно *консѝуиранаѝа сѝварносѝ* на половоста да ни се постави како единствена и вистинита – *ѝолово дихоѝомна* „суштина“, „природа“ и „судбина“ на човечкото суштество. Дури тоа би нè оддалечило од согледувањето дека „како што не постои ‘судбина’, исто така не постои ни ‘природа’ или суштина како таква. Всушност, постојат живи структури, фатени и често круто поставени во историско-културни граници толку вмешани во сцената на Историјата што долго не било возможно (и сè уште е многу тешко) да се мисли или дури да се замисли некое „другаде“ (Sixous & Clement, 1986: 83).

Друго, една таква намера воопшто и не е *ѝредмеѝ* на оваа расправа. Што е тогаш предмет на оваа расправа, и што е тоа што ме интересира како „стварност“ на половоста? Пред сè, ме интересира, така да кажам, историски конструираната „стварност“ на *мислењето на разликиѝе*. Таа е онаа доминантна стварност на модерната *epistémè* која го детерминира не само нашето мислење, туку и нашата перцепција што е „природата“, а што „културата“ или што можат да бидат. За анализа на ова мислење на разликата, според моето мислење, особено е погодно *ѝолеѝо на ѝоловосѝа* зашто во него се создава и најголемата мешаница околу тоа што половоста „навистина“ е, а што не е, бидејќи тоа самото епистемолошки е соз-

дадено како *кулѝурна сѝварносѝ на разликаѝа*. Во тоа поле на половоста, ми се чини, се задржал можеби најдлабокиот и најупорниот, а наизглед несоборлив „*аргументѝ на сѝварносѝа*“ кој ја оправдува владејачката *epistémè*, а пред сè самата „стварносна“ основа на опозицијата *physis/nomos*.

Поради тоа што постојат *сѝварни*, недвосмислени *ѝприродни разлики* помеѓу половите, помеѓу машките и женските „*ѝприроди*“, како и поради тоа што постојат разлики помеѓу полот како *биологија* и родот како *кулѝурна ѝоловосѝ*, таа стварност добила своја *ѝосебна функција* – послужила како „стварносен“ доказ и непореклива легитимација на една епистемолошка конфигурација која ја преработила таа стварност како стварност на опозицијата *physis/nomos*, како „стварност“ на јазот помеѓу светот на природата и светот на културата. Во таа смисла, опозицијата природа/култура токму на планот на половоста има свое „совршено“ и „несоборливо“ втемелување, за што, повторно, постојат две битни причини: Прво, поради тоа што, заради ваквата „стварна“ *вѝлеѝканосѝ* на природата, *ѝоимоѝ* и *знакоѝ* на „природата“ може „докажано“ да се *иденѝификувааѝ* со природата „по себе“. Овде, веројатно, *нема сѝор* и поради тоа така продорно и упорно се „прикажува“, се појавува и се поставува „означителот како метафизички поим“ (Derrida, 1990: 135). Овде *меѝафизикаѝа на ѝрисуѝносѝа* на мислењето изгледа конечно го пронашла „стварното“ место на присутноста и ги пуштила своите најдлабоки, *неѝросирни* корени. Во неа таа го наоѓа своето „стварно“ и „цврсто“ *ѝоѝекло* – *ѝемелоѝ* на сопствените претензии на универзалност, трансисторичност и непроменливост на своите категории на духот. Оттаму, послободно кажано, половоста и нејзината „загатка“ на односите на природата и културата во

извесна смисла навистина е *совршена форма*, „стварна“ и опиплива школка во која, со целосна извесност во нејзината „вистинитост“, може да се *положи* и удобно да се смести едно *метафизичко решение* на оваа загатка – како *единствено* и „стварно“ решение. Во тоа „решение“ *physis* – се појавува како самата „природа“, а на основа на неа потоа „логично“ се гради целокупниот „стварносен“ *модел на разлика* – *потоа* – во кој, да се потсетиме на Хориган, самата разлика е поважна од самите „ствари“ кои притоа се разликуваат.

Второто, всушност, е овозможено со ова првото. Кога *еднаш* ќе се изврши такво убедливо и емпириски „проверено“ *идентификување* на знакот и поимот на „природата“ со природата како „таква“, тогаш таа *стварносна идентификација* претставува одлучувачка и „несоборлива“ *основа* за сите други идентификации на знакот и поимот за стварта со самата „ствар“. Тогаш се „остварува“ и се постигнува онаа крајна цел која Платон ја дефинирал како *идеал на адекватност* на еден збор кој би ја изразувал самата „природа на стварите“. А на тој начин се *остварува* и „стварноста“ на целата зграда на едно метафизичко мислење. Со ова *попирање* врз „стварноста“ на некоја „природа на стварта“ тоа конечно го пронашло своето *средниште на присушност*. А со него, како што вели Дериде, се поставени сите услови за една *втемелена игра*. Овозможена е „стварноста“ на поимот на центрирана структура чија „игра“ е заснована на „една *темелна неподвижност* и *смирвачка сигурност* која е исклучена од играта“ (Derida, 1990: 132, курзивот е на Ж.П.). Се надевам дека од ова се гледа зошто прашањето на половоста е од *пресудно значење* за градење на претпоставките на едно можно *децентрализирање* на мислењето на западната метафизика. Ако на метафизиката и се оспори тоа дека во својата клучна

„доказна граѓа“, односно, во тој неподвижен и *смирвачки* темел, всушност во таа „стварност“ на која се повикува *надвор од самата неа*, всушност нема, не постои некој „еден збор“ кој адекватно би ја изразувал суштината и природата на некоја ствар – тогаш многу појасно ќе можеме да видиме колку и дека всушност токму тој, за метафизичкото мислење *несомнен* и *адекватен* „доказан материјал“, е негова сопствена претпоставка, услов на неговата организација – неговата *немислена структура* на која се гради целото здание на западната *структура на мислењето*.

Во ова, во најголем дел, е содржана *интенција* на овој труд, односно, во обидот за „влез“, или, по добро кажано, за интервенција во самиот простор на модерната *epistémè* со желба да се трага по она што ја овозможува. А тој простор, според моето мислење, е сиот простор на половоста и на од неа фундаментално „изведената“ глобална концепција на човечката *природност/општинственост*. Во овој обид е содржана и амбицијата прашањето на половоста да се изведе, за разлика од преовладувачките „реалистички“ струења во феминистичката теорија, од „планот на стварноста“ кон планот на *стварноста* на структурата на еден модел на мислење. Зашто, токму една таква „стварност“ на структурата на доминантното мислење таа *стварност* на *половоста* ни ја предочува како *стварен предмет* со кој треба да се „занимаваме“ – па така, парадоксално или не, е сосема „сеедно“ дали тогаш таа стварност ќе ја прифатиме како таква и ќе ја оправдаме, или ќе запнеме да ја *кријиме* и со тоа да „докажеме“ дека таа „стварност“ која ни се нуди не е исправна, зашто ни се чини дека постои некоја уште „поисправна“, „посуштинска“ и тн. стварност. Проблемот е, всушност, во тоа што обата дискурса, дискурсот на афирмација како и дискурсот на негација или „разорување“, како што би рекол Де-

рида, се заробени со поимски и знаковни граници на метафизиката која ја „бранат“ или ја „напаѓаат“. Што се однесува до феминистичката теорија, таа навистина зазема особено амбивалентна положба. Од една страна, посериозно и посвесно отколку која било друга, широко и длабоко зафатила во доменот на половоста како план на „немислени структури“, но од друга страна, во рамките на своето мислење на разорувањето на опозицијата, многу често како сопствени немислени и непроблематизирани претпоставки ги задржала токму претпоставките на истата метафизика која сака да ја „разори“. Насочувајќи го својот најголем критички набој кон самиот шемел на западната метафизика – кон опозицијата природа/култура, сетилно/рационално, дух/тело, женско/машко, пол/род, феминистичката теоријата често била немоќна, и покрај сè, да му избегне на извесно „криумчарење“ на истите тие опозиции, на друго место, во друг облик или пак во некоја алтернативна „слика“. Со тоа, наместо да излезе од неа, за жал, останува во нејзината власт, бидувајќи „во постојана опасност од повторно паѓање во она со што раскинува“ (Derrida, 1976: 23). Така, сакала или не, заедно со своите „луги“ противници се наоѓа на планот на заедничката „слепа предрасуда (која)... без сомнение ја споделуваат и тужителот и тужениот“ (Derrida, 1990). Токму поради оваа амбивалентно набиена содржина на феминистичката теорија, сметам дека е од особено значење да се занимаваме со мислењето кое се обидува да го надмине, или да го „разори“ мислењето на опозицијата природа/култура токму на планот на половоста, на половата разлика и на односот помеѓу половите. Поради тоа, мојата намера и не е да се занимавам со „стварноста“ на половата разлика и на односот природа/култура во некоја „вистинита“ структура пол/род, туку да се запрашам за

што служи оваа *сипраптегија на разлика* на планот на половоста? Зошто е таа разлика *иоважна* од нештата кои се разликуваат? Каде таа се повлекува и со кои аргументи се брани? Постои ли, и ако постои, каква е тогаш врската помеѓу тоа повлекување разлика со она на што таа разлика му служи и што претставува? Каква улога во структурата на модерната западна *epistémè* имаат „половите суштини“? Во таа смисла, изречената теза дека половоста и половата разлика имаат и „играат“ *улога на вшемелишели* на метафизичкото мислење на опозицијата природа/култура, дека ја претставуваат онаа скапоцена *школка* во која често дистанцираната и „аморфна“ содржина на ова мислење го наоѓа своето место, припаѓање и форма на „вистина“ – има своја *херменевтичка функција*. Со оваа теза, на извесен начин, можеби мислењето на опозицијата може да се доведе до некои негови крајни *шочки на легишимација* врз основа на кои тоа го остварува своето владеечко *иправо* на репрезентација на „стварноста“. Со тоа, се надевам, ќе се доближиме до малку поголема *ипросурност* на епистемолошките основи на метафизиката во која „опозицијата со редуција прави систем“ (Derrida, 1990: 136), како и до појасно дешифрирање и препознавање на „силата на една желба“ која со неа владее толку суверено, а сепак *невидливо*. Имајќи го ова предвид, можно е, значи, дури да се застапува теза дека на ова мислење на опозицијата сите „стварни“ предмети му се опозиции, од кои половоста и половата разлика се „најстварни“, всушност само *аргументи* за изградба и *ипримена* на еден сеопшт, монолитен *модел на разлика* како вистинита „слика на светот“ – која потоа повратно, на својот специфично „заводлив“ начин ќе се постави како *легишимен* принцип на *уредување на свешош*, во сите димензии, аспекти и „делови на стварноста“.

Значењето и улогата на половоста и половата разлика како еден од организирачките предмети и принципи на мислење

...културата не е природа,
но природата во целост е културен концепт.
David Schneider, *What is Kinship About?*

Во рамките на интенцијата да се откријат улогата и значењето кои половоста и половата разлика ги имаат за поимноста на западната метафизика, односно, за трагањето по оние аргументи кои покажуваат дека тие во голема мера го претставуваат оној нејзин фундаментален но „немислен услов“ кој, токму поради тоа, долго останал „намерно“ невидлив, скриен или отворено потиснат, безвреден и тн. – лежи една уште поопшта интенција. Ако на примерот на западната метафизика може да се согледа како половоста и половата разлика навистина биле темел кој овозможил доминација на принципот на опозиција, а над сè на опозицијата природа/култура, бивајќи оној одлучувачки самоочигледен „пример“ од стварноста од кој може да се појде зашто не треба да се докажува, тогаш тоа, се надевам, е добар пат да се укаже на значењето и на улогата на половоста и половата разлика како на една од незаобичаените основи на човековото доживување на светот, но и - токму поради тоа – како на едно од човековите конститутивни поимски орудија за интерпретација на светот.

Тоа како и колку свештото на културата всушност е во голема мера свештото на поимноста, свет во кој половата разлика е битен и дури, ако подобро погледнеме, исклучително видлив чинител не само на структурирањето на односот помеѓу половите, туку и на целиот систем на општествени односи, не треба, се надевам,

посебно да се докажува. Самиот факт дека репродукцијата на човечкиот живот почива на двојноста на човечкото суштество е доволна за да укажеме на тоа дека секој свет на културата тој факт на човечката природа го „преработил“ во фактот на културата.

Оттаму, ако сакаме да зборуваме за некое универзално својство на човечката природа/култура, тогаш би можеле да истакнеме дека тоа е токму културната „преработка“ на оние елементи и димензии кои претставуваат „природен материјал“ на човечноста во своевиден „културен материјал“. Тоа што тој и таквиот „културен материјал“ најчесто добива својство на „слика“, „знак“ или пак „доказ“ на некоја природа по себе воопшто не ни зборува за неговата „природност“, туку напротив, ни зборува само за карактерот на културната операција, односно, за намерата на културата токму тој „културен материјал“ да прими дистинктивно својство на природа – надвор од природата.

Понатаму, половоста и половата разлика не се само фактори кои битно учествуваат во изградбата на светот на културата на планот на „реалните“ општествени односи. Тие, исто така, и тоа во многу далекусежна смисла, претставуваат особен вид „материјали“ со чија помош се гради симболичката репрезентација на свештото како фундаментално својство на културниот поредок – а со него потоа се уредува не само светот на културата, туку исто така и светот на природата. Човековата претстава за светот, од самите свои почетоци, била, така да кажам, полова обележена. Природните сили претставени во митовите за човекот носеле, меѓу останатото, исто така и претстава за силите на половоста, како и за моќите на секој пол посебно. Како што добро знаеме, не постојат бесполови митови. Космогониските

и космолошките визии, исто така, биле „населени“ со половите. Така културните обележја на *женскоста* и на *машкоста*, претставите за разликата, а особено за односите на силите помеѓу половите, веќе на самиот почеток биле *преселени* од светот на „објективната“ природа во *свештои* на *преисшави*е за природното, а особено за културниот свет – од планетарните облици, светот на боговите, магиските сили, тајните дејства, принципите на моќта, улогата на разумот, па сè до крајните *принципи* на *свештои*. Ова, според моето мислење, значајно укажува на тоа колку човечкото *шело* и *шелесност* – како природа, односно, како „*предмет*“ кое човечкото суштество го затекнало – претставува истовремено значаен, незаобиколен и траен *предмет* на неговото мислење како и, исто така, „*методолошко орудие*“ со помош на кое тоа себеси си го *преисшавува* истиот тој свет во кој се затекнало. Би можело, оттаму, да се каже дека човечката телесност, а во нејзини рамки можеби најизразито човечката половост, претставуваат еден од *организирачки*е *принципи* на човечкото мислење – инструмент за толкување и за *конструирање* на човечката стварност. Што значи тоа? Човечкото суштество се затекнува со некои свои „природни“ својства, а тие, истовремено, му се „*нудат*“ како почеток на претставата за самиот себе, па на тој начин, повратно, претставуваат орудија со помош на кои ќе се снаоѓа во светот во кој се затекнало. Човечките сопствени *природни особини*, способноста на мислење, движење, дејствување и *ракување* со стварите, како и неговата/нејзината полова специфичност, се човечката стварност која тој со својата пракса истовремено ќе ја претвори во стварност на својата *култура*. Поради тоа ми се чини дека е сосема на место Леви-Стросовата идеја дека „светот претставува *предмет* на мислење барем онолку колку и средство за задоволу-

вање на потребите“ (Levi-Stros, 1966: 37, курзив Ж. П.), да се примени и на човечиот *свеш* на *шелесност*а, половоста и половата разлика, сфаќајќи го, значи, не само како средство за задоволување на (половите) потреби, туку и како *предмет* на мислење со помош на кој човечкото суштество самото си ја *организира* сопствената стварност. Иако отсекогаш ми била проблематична Леви-Стросовата идеја за настанокот на јазикот *одеднаш*,⁵ сега ми се чини дека навистина само со една таква „загадочна“ теза може да се објасни, или подобро кажано да се разбере, *однос*и помеѓу човечката природа и култура, како и човекот во природата и во културата. Зашто, човечката природа, едноставно, не може да се замисли без културата. Таа ја претпоставува културата. Таа е веќе, истовремено, човечка *културна природа*, зашто во неа длабоко е вплетена човечката претстава за сопствената култура. Таа, според тоа, секогаш е *културен факт*. Од друга страна, човечката култура, исто така, не може да се замисли без човечката „*природа*“. Таа е оној простор, темел, рамка, „материјал“ во кој културата ги пронаоѓа *инструмент*и, ги црпи своите значења – и на нив го гради *човечкиот свеш*. Тоа, понатаму, значи дека двата света, светот на природата и светот на културата, се *истовремено* два *стварни* и *симболички* обележени и културно *преработени* светови. Тоа се два света кои ѝ припаѓаат на човечката *објективна природа*, но чија форма на објективност се состои и се претставува токму како *субјективна форма* на определена култура. Тоа значи дека, ако ја примениме оваа мисла на Леви-Строс за настанувањето на јазикот врз човечката природа, тоа би значело дека човечката природа, а најнапред човечката *релација* природа/култура, можела да настане само *одеднаш*. Стварите не можеле постепено да стекнат значења. По едно прео-

бразување, чие изучување не спаѓа во општествените науки туку во биологијата и во психологијата, дошло до преод од еден степен на кој *нишито* *немало* смисла на друг степен на кој *сè* *поседува* *ло* смисла“ (Levi-Stros, 1982: 53, курзив Ж. П.). Дури кога вака ќе се постави односот помеѓу природата и културата, ми се чини дека е можно да се избегне замката на западната метафизика која во „природата“, односно, во културната конструкција на *трајниот physis* барала (и наоѓала) почеток, искон, темел и легитимитет на сите останати појдовни својства на *nomos*-от. Дури така е можно да се согледа дека и *physis*-от и *nomos*-от, всушност, се две културни конструкции чиј принцип на опозиција се „изведува“ од некоја *надворешна природа*, а потоа легитимно се „вovedува“ во културата, и тоа не само како принцип на односот помеѓу природата и културата, туку и како принцип на противставени односи помеѓу *двајта дела на културата* – трајниот/минливиот, стариот/новиот, сетилниот/разумскиот, телесниот/духовниот, машкиот/женскиот, и тн. Без ваква специфично двонасочно поставена човечка релациона природа, каде во постојан „проток“ и во движење напред-назад се наоѓаат како природата/културата воопшто така и природата/културата помеѓу половите, како и внатре во човечкото суштество, во неговото тело, по целата површина на телесноста – не може да се сфати сета сложеност која стои зад тие, на прв поглед, сосема „едноставни“, елементарни и самоочигледни факти како што се машки пол/женски пол, женска природа/машка природа, биологија на полот/култура на родот. Исто така, не може поинаку да се допре до онаа длабочина на „тајната“ која половоста/половата разлика ја има како модел во изградбата на човековиот свет, како определувачки предмет на мислење со помош на кој се градат принципите на уредување на цел еден

сложен и вкрстен систем на односи. А тој *систем на односи* по правило се претставува како однос на опозиција помеѓу две *одвоени*, недоприливи „реалности“:

1. помеѓу природата и културата воопшто, како универзална опозиција *physis/nomos*;
2. помеѓу машкиот и женскиот пол како опозиција меѓу женските и машките „природи“ – како „природна“ опозиција помеѓу два *physis*-а;
3. помеѓу женскиот и машкиот пол како опозиција меѓу „женската природа“ и „машката култура“ – како опозиција меѓу *physis*-от на женскоста и *nomos*-от на машкоста;
4. помеѓу „природното“ и културното внатре на човечкото суштество како опозиција пол/род-како опозиција меѓу *physis*-от („биологијата“) и *physis*-от („културата“) на половоста. Како што веќе споменав, „природноста“ на половоста, според моето мислење, ја претставува онаа „совршена“ темелна школка со која мисли опозицијата *physis/nomos* дека го пронашла својот *habitus*, и дека со тоа го остварила своето „легитимно“ право да претставува адекватен израз на „суштината на светот“. Платоновскиот идеал на идентичноста помеѓу *суштината* и (едното единствено) *името* (Platon, 1988), односно, *еднаста единствена* наша претстава која ја изразуваме со тоа име, овде ја нашол својата долготрајна и безбедна закрила – своето *пошккло*. Во таа смисла, може да се каже дека оваа несомнена „природност“ на половоста претставува претпоставка, оној темелен *услов на присушността* на кој почива целата западна метафизика.

Во оваа „природност“ на половоста својот најприроден сѐаишус го добива, се разбира, она што е и најочигледно – половата разлика. Машкото и женското. Тоа е толку очигледен факт на разлика што, се смета, не треба ни да се „докажува“. Нејзината „природност“ се гледа. Таа се чувствува. Не може да се превиди. Половата разлика, значи, функционира според законите на „природата“. Таа е недвосмислен факт на природата. Оттаму, и разликата меѓу половите може да биде само „природна“, и никако поинаку. Половоста овде во целост добива сѐаишус на *physis* зашто таа „докажано“ (или по добро речено, непотребно е да се докажува) е она што е надвор од човечкошо дејствиување. За неа не може да има никаков договор. Така, таа ги задовбива сите атрибути и статусот на прајна суштина. Тогаш, врз основа на една, наводно докажана „прајна суштина“ е можно, сосема „доследно“ и „логично“ да се изведе целата градба на метафизичката логика на суштини кои се „сместуваат“ надвор од човечкошо дејствиување. А врз основа на таа „базна“ логика на разлика, понатаму, можно е да се гради и цел еден доминантен опозициски модел на разлика. Можно е, потоа, да се изведе и сета „доследност“ на логиката на опозицијата на цела низа несомнени „суштини“ кои се поставуваат насироши она што единствено се признава како резултат на човечкото дејствување и договор – со *potos*-от. Врз основа на ова, се надевам, може да се заклучи дека, всушност, западниот модел на опозиција како доминантен принцип на разлика почива на овој претпоставен, дури би се осудила да кажам, „побаруван“ пример на опозиција на планот на половоста, зашто тој има свое „несомнено“ место во природата.

Имајќи го предвид значењето кое „природата“ на половоста и половата разлика го имаат како „при-

роден“ темел на еден културен модел на разлика, логично е, убедена сум, да се заклучи дека и тој, толку „недоприлив“ темел, е исто така производ на истиот тој модел – кого, наводно, токму тој самиот го „произведува“ и го „докажува“. Самиот „доказ“ е, во овој случај, всушност нужна последица на еден културен модел на докажување, а не некоја независна, одвоена или недопрена сфера на стварност од која би „произлегол“ самиот доказ и врз основа на него и тој модел на докажување. Тој „доказ“, всушност, му е и тоа колку неопходен на овој модел за тој да може „легитимно“ и „вистинито“ да функционира како принцип на уредување на сешош – поимски да ги уредува и да ги шолкува односите како во светот на луѓето така и во светот на стварите. Зашто, културата е, пишува Леви-Строс, „целина на симболички системи... (тие) тежнеат да изразат извесни аспекти на физичката и на општествената стварност и, понатаму, односите помеѓу овие два типа стварност, како и односот помеѓу самите симболички системи“ (Lévi-Strauss, цит. во Jenkins, 1979: 9, курзив Ж. П.). Тоа значи, парафразирајќи го Дејвид Шнајдер (David Schneider), дека како што природата не е „природен“ туку културен концепт, исто како што ни односот помеѓу природата и културата никако не може да биде „природен“, туку културен однос *par excellence*. Според тоа, сметам дека е можно да се застапува идеја дека, по углед на генералната опозиција *physis/nomos*, и опозицијата помеѓу природата и културата на планот на човечката половост, всушност, претставува опозиција помеѓу два дела, двата аспекта, двете димензии на културата. Таа опозиција, значи, не е некоја независно дадена „природна“ основа и „прапричина“ на сè, туку дека и самата е резултат на културната концептуализација и визија, и конечно, преработка на односот природа/култура на планот на половоста како некоја „природна“ опозиц-

ија. А таа опозиција, која наводно „доаѓа“ од природата, тогаш „природно“ повторно се поставува како двојна опозиција – како опозиција помеѓу две *природи* (машката и женската) и како опозиција помеѓу две *култури* – светот на машкоста и светот на женскоста.

Леви-Строс и културната проекција на човечкиот искон – „природната“ машка сексуалност како клуч на културата: забраната на инцестот, егзогамијата и размената на жени

Критичкото преиспитување на антрополошката мисла на Клод Леви-Строс и неговото толкување на *опозицијата* помеѓу природата и културата е неопходно во овој контекст, и тоа од две причини:

прво, за до крај да се согледа на што, всушност, се заснова неговата терија за забраната на инцестот како институција со која се „извршува“ *премио* од природата во култура, и

второ, за на неговиот пример да се поткрепи погоре изнесената идеја дека половоста и половата разлика е *оној* одлучувачки *темел* на кој се гради *опозицискиот* модел на разлика, и врз основа на овој модел и целиот *систем* на *поимност* на западната метафизика. Имајќи го предвид тоа дека Леви-Стросовата идеја за опозицијата природа/култура претставува една од најразвиените (и во антропологијата транспонирани) современи *адатации* на основниот постулат на западната метафизика – опозицијата *physis/nomos* – мислам дека поради тоа е од особено значење да се утврди што е кај него *conditio sine qua non* на кој ја заснова *можоста* на *културата*.

На што, значи, Леви-Строс ја заснова својата теорија за забрана на инцестот како онаа клучна, *единствена*

интервенција во светот на природата со која човекот си отвора можности да стане *културно суштество*? Поради што забраната на инцестот е толку посебна, исклучително значајна *дуалистичка* форма во која се *соединуваат* својствата на двата *сировинни* света – универзалното (природата) и правилото (културата), и која е, поради тоа, „во исто време на прагот на културата, во културата и во определена смисла... самата култура“? (Lévi-Strauss, 1969: 12).

На ова прашање Леви-Строс дава недвосмислен одговор. Забраната на инцестот за него истовремено е *општествена* (зашто е правило), но и *предопштествена* (зашто е универзална), и тоа од две причини. Прво, зашто го претставува она единствено *универзално* (правило) во сите култури, и второ – зашто е особена *форма на регулација*, насочена на сосема определен „*тип* на однесување на кој му го *наметнува* своето правило“ (Ibid., курзив Ж. П.). Типот на однесување кон кој забраната на инцестот ја насочува својата регулативна функција е, вели Леви-Строс, „*човековиот сексуален живот*“. Човековата сексуалност е, значи, таа универзална „*природа*“ која мора да се *регулира*, мора да ѝ се *наметне* правило, еден нејзин дел мора да се *забрани* – дури кога тоа ќе се стори се *овозможува* човековиот преод во *соѕбо* на *култура*. Каква е, значи, „природата“ на човековата сексуалност која, како што ни порачува Леви-Строс, мора да се регулира? Таа е, пред сè, пишува Леви-Строс, „*надворешна* во однос на групата“ (Ibid.). А „*надворешна*“ во однос на групата е од две причини. Прво, зашто претставува „*највиш израз* на (човековата) *живоинска природа*, и најзначаен *осеајок на инстинктот*“, и второ, зашто е *асоцијална* бивајќи исклучиво „*насочена* кон задоволување на *индивидуалните желби*, кои, како што е познато, имаат малку почит кон

општествените конвенции...“ (Ibid., курзив Ж. П.). Човековата сексуалност е, значи, според одредбата на Леви-Строс, *живоинска, инстинктивна, асоцијална*. Кога станува збор за асоцијалниот карактер на сексуалноста, треба да се каже дека тој веќе во следната реченица си *противречи* така што јасно согледува и истакнува, макар само *една*, но битна *социјална* компонента на сексуалноста. Забраната на инцестот, според него, претставува *една насока* на односот природа/култура, зашто „регутирањето на односот помеѓу половите претставува прелевање на културата во природата“, додека *друга насока* на односот природа/култура за него претставува сосема очигледно „природно“ *својство на ошесивеноста* во сексуалноста: таа е, како што пишува Леви-Строс, „еден почеток на *ошесивеноста* *живоин* во природата, зашто единствено човековиот сексуален инстинкт бара *стимулација од страна на друга личност*“ (Ibid., курзив Ж. П.). Оваа противречност, сепак, не го упатува на ревизија на идејата за *асоцијалниот* карактер на сексуалноста, зашто изгледа како тој овој вид *индивидуална насоченост* кон друга личност и да не ја смета за *социјална*. За него како единствено групното, *колективно однесување*, да заслужува да биде наречено социјално. Идејата дека постои некоја *природна сексуалност* која човекот *најмногу го приближува* кон животинската природа, дека таа во него претставува најсилна форма на нагонското и дека е, уште повеќе, *асоцијална* по својата „природа“ зашто е *надворешна* во однос на групата, е, смета Стивен Хориган (Stephen Horigan), најпроблематичниот дел на поставките на Леви-Строс. Тој истакнува дека во Леви-Стросовото толкување на преодот од природа во култура, забраната на инцестот добива своја специјална, *рејресивна функција* зашто со неа се „*сречува* откривањето на ‘природната’ сексуалност“ (Horigan,

1988: 44). Ова, пишува тој, најдобро се гледа во тезата на Леви-Строс дека човековата склоност кон полигамија е *вродена*, зашто „комбинираните социјални и биолошки набљудувања упатуваат на тоа дека во човекот овие тенденции се *природни* и *универзални*, и дека се исклучиво ограничувања што ги наметнуваат средината и културата одговорни за нивното потиснување“ (Lévi-Strauss, 1969: 37, курзив Ж. П.). Ваквата концепција на сексуалноста, смета Хориган, директно влијаела врз Леви-Стросовото сфаќање на културата. Културата во овој контекст, за Леви-Строс пред сè има улога да ја *ошисне* и да ја *забрани* таа наводна „природна“ сексуалност, односно „во форма на правила и на казни, закони против инцестот – да интервенира и да ги насочува овие ‘природни’ (‘кон инцест склони’) сексуални желби во прифатливите канали на брачните закони: егзогамијата и размената на жени. Природната сексуалност, според тоа, и понатаму останува таква каква што е, освен што сега предметот кој ја регулира е културата“ (Horigan, 1988: 45).

Леви-Стросовото сфаќање на сексуалноста Хориган го споредва со Фројдовото и во тоа споредување се забележува очигледниот контраст помеѓу овие две сфаќања. Слично на Леви-Строс, и Фројд централната улога во засновањето на општеството му ја придава на табуто на инцестот, но му придава и поинакво место на регулирање на сексуалноста. За Фројд сексуалноста на е „групен“ ниту „колективен“ феномен. Оттаму, забраната на инцестот првенствено има влијание врз конституирањето на *индивидуални*те полови идентитети преку Едиповиот комплекс. Во таа смисла тој и не размислува за некаква „природна“ сексуалност по себе, таа за него не е колективен феномен, ниту предкултурен факт. Притоа, кај Фројд сексуалноста и не може просто да се сведе на биолошки инстинкт, сфа-

тен во традиционалното значење како генетско, однапред детерминирано однесување заедничко за сите членови на еден вид. Сексуалноста за Фројд е производ на комплексно проникнување на биолошки, општествени и психички фактори.

Имајќи го ова предвид, Хориган нагласува дека Фројд сексуалноста и инцестуозните желби никогаш не ги сметал за „чисти“ природни феномени, за резултат на биолошки инстинкти, ниту пак за некое „изворно“ својство на човечкиот вид. Ова особено може да се воочи во неговото разбирање на детската сексуалност. Детската сексуалност, според Фројд, е бисексуална, полиморфна и перверзна. Детето не се раѓа со некој однапред определен и фиксиран полов идентитет. Целта, предметот и изворот на сексуалноста не се дадени однапред. Формирањето, односно, *фиксирањето* на половиот идентитет, како на машкиот, така и на женскиот, според сфаќањето на Фројд, се постигнува дури со процесот на *културна конструкција на сексуалноста* – низ разрешување на Едиповиот комплекс.⁶ Тоа значи, заклучува Хориган, дека за Фројд човечката сексуалност не може просто да се сведе на биолошки предетерминирано однесување. Таа се организира, се формира и се покажува низ комплексни општествени и психички форми, што значи дека, според тоа, ни „хетеросексуалната генитална сексуалност не е дадена, таа претставува само можна, а не нужна форма“ (Horigan, 1988: 46).⁷ Во понатамошната критичка анализа на Леви-Стросовото сфаќање на сексуалноста како некој предкултурен, „природен“ ентитет, Хориган се врти кон еден друг вид аргументација, кон примери за сексуалното однесување на приматите, за да укаже на тоа дека дури ни таа недвосмислена *животињска сексуалност* не е природно дадена, ниту пак може да се набљудува во рамките на еден прост, рефлексен или

инстинктивен модел. Хориган ги цитира резултатите на истражувања кои покажуваат дека и сексуалноста кај животните, напротив, во голема мерка се стекнува со *искусството*, се формира со *комуникација* и *зависи од учењето*, зашто „влијаејќи на мозочните функции кои се во поголема мерка подложни на модификација, како и врз способноста на мозочните активности да влијаат врз чувствителноста на пониските центри, *срединаста*, или *искусството*, се од *примарна важност* во сексуалното однесување на вишите цицачи“ (Beach, 1947: 310, курзив Ж. П.).⁸ Во оваа Хориганова аргументација уште еднаш, на примерот на сексуалниот живот на „животните“, јасно може да се види целата извештаченост и натегнатост, спротивна на емпириските резултати, на обидот да се повлече *оси́ра разлика* помеѓу природата и културата, помеѓу животинското и човечкото. Овие истражувања, исто така, му послужиле на Хориган уште еднаш јасно да укаже на *функцијата* која ја има опозицијата природа/култура во современата антропологија. Разликата помеѓу природата и културата, пишува Хориган, „се користи како метафизичко средство за втемелување и разликување на човековите општества“ (Horigan, 1988: 49). Во таа смисла, смета тој, Леви-Строс, всушност, не се разликува многу од претставниците на американската културна антропологија, туку оди дури и подалеку од нив, зашто таа разлика експлицитно ја *онтологизира*. Разликата помеѓу природата и културата за Леви-Строс претставува „класична спротивност“ (види Lévi-Strauss, 1989: 345), и таа, смета Хориган, ја претставува токму онаа „метафизичка нишка“ која јасно покажува колку „Леви-Строс се потпира токму на таа разлика – која се *обидува да ја повлече*“ (Horigan, 1988: 49, курзив Ж. П.). Опозицијата помеѓу природата и културата, оттаму, за Леви-Строс не е само, како што самиот вели, вредно

и корисно „методолошко орудие“, како некој за него *неуитрален медиум*, туку е, пред сè, и битна *преитвосапка* на која се заснова целата негова мисла – а чиј *резултат* ќе биде „логички исправно“ изведен како „емпирииска“ *итверда* на таа иста препоставка. Во таа смисла, може да се каже дека нему навистина му била *неитходна* извесна „природна“ природа, односно, му било *итребно* да појде од таква концепција на „природна“, животинска и асоцијална сексуалност *за да иокаже* дека специфичноста на културата, навистина, се состои во сето она што природата не е. Оттаму, инсистирајќи на засек помеѓу природата и културата, а особено инсистирајќи на тоа дека, да речеме, „природната“ сексуалност е *надворешна* во однос на групата, Леви-Стросовата антропологија почива на идејата за природата и културата како *два надворешни ентитет* – на природа која е надворешна во однос на културата, и обратно, култура која е надворешна во однос на природата. Исто така, заради ваквото *итивлегирано место* што го зазема *итивност* помеѓу природата и културата во мислата на Леви-Строс како *услов* за целата негова антрополошка конструкција, не е тешко да се согласиме со Хоригановиот заклучок дека дури може да се зборува за тоа дека тој, всушност, во целото свое дело градел „сопствен мит за потеклото на културата“ (Horigan, 1988: 41). Меѓутоа, иако начелно се согласувам со Хоригановиот заклучок дека Леви-Строс градел *соитвен мит* за потеклото на културата, ми се чини дека неговата мисла може да се посматра и од еден поинаков агол. Оваа поинаква перспектива, според моето мислење, може да се заснова на два факти:

1. На тоа колку и како му бил *итребен* концептот на опозицијата природа/култура за на него минуциозно да ја изгради својата идеја дека *итинципит* *оитози-*

ција постои и „дејствува“ на сите нивоа на човечкото: од структурата на човечкиот дух, главен принцип на поимно/практично човечко дејствување, суштинско својство на човечката култура, па сè до доминантната основа на *внатрешната структура* на целиот систем на знаење на западната култура (така што и *сознание* за неа е можно дури ако опозицијата природа/култура се прифати како „методолошко средство“),

2. На тоа како и колку му бил *неитходен* концептот на „природна“ сексуалност како „корен“, „темел“ на опозицијата природа/култура, како „крунски доказ“ дека таква опозиција навистина *итои* и, понатаму, како онаа „прва“ и „исконска“ човечка ситуација во која се јавува *итребат* *од култура* за човекот да излезе од „состојба на природа“. Со оваа конструкција Леви-Строс, како еволуционистите, *укажал* на *фундаментално* значење кое половоста и половата разлика ги имаат во конструкцијата на човечкиот свет. Тоа што неговата концепција на сексуалноста е биологистичка и што тој не ја претпоставува можноста дека таа со своето устројство веќе „ја бара“ и ја претпоставува културата, ни малку не влијае врз фактот за значењето кое тој ѝ го придава. Зашто, и покрај ваквото толкување на „природноста“ на сексуалноста, Леви-Строс воопшто *не го изумил* сознанието дека токму таквата организација на човечката половост, како и *дефиницијата* на половата разлика која тој, се разбира, „конзервативно“ ја развива во својата теорија за размена на жени – е еден од суштинските, неопходни *услови* на човечката општественост. Во таа смисла, идејата дека кај Леви-Строс забраната на инцестот, егзогамијата и размената на жените претставува една форма на *оититвен договор*, може да се разгледува во една сосема специфична

интервенција „однавтор“ – нивното појиснување и ограничување може да доаѓа и доаѓа само од средната, односно од културата.

Меѓутоа, што подразбира Леви-Строс под тие природни и вродени полигамни тенденции? Да се потсетиме на значењето на поимот. Шарлот Сејмур-Смит (Charlotte Seymour-Smith) во својот *Антрополошки речник (Dictionary of Anthropology)*, полигамијата ја одредува како „плурален брак кој ги вклучува полиандријата и полигинијата“ (Seymour-Smith, 1986: 228). Полиандријата е, да потсетиме, форма на плурален брак во кој жената има повеќе од еден маж, а полигинијата е, исто така, форма на плурален брак во кој мажот има повеќе од една сопруга. За Леви-Строс полигамијата не ја претставува оваа *плурална форма на брак* и во *првата* и во *втората* наведена смисла: како „полово апстрактно“ *множесиво* сопружници, односно, како можност двата пола да имаат форма на брак во кој се „*множат*“ сопружниците од спротивниот пол. За него оваа плурална форма на брак во *двете насоки* што ја означува полигамијата, всушност, се сведува на плурална форма на брак само во *една насока*, односно исклучиво како *полигинија* – како форма на брак во кој *мажите* имаат *повеќе жени*.

Тоа сосема јасно може да се увиди кога тој, пишувајќи за племето Намбиквара, полуномади од западен Бразил, истакнува дека полигамијата се однесува исклучиво на мажите, зашто тие ја „санкционираат полигамијата за своите водачи (*headmen*) и врачевци“ (Lévi-Strauss, 1969: 38). Уште попрецизно, токму кога зборува за „длабоките полигамни тенденции“, тој повторно мисли исклучиво на мажите, зашто вели дека тие „постојат меѓу сите *мажи*, (и) дека тие секогаш доведуваат до тоа бројот на *доспајни жени*

да изгледа недоволен“ (Ibid., курзив Ж. П.). Бидејќи во првиот дел од реченицата го употребил зборот „мен“ (како што, исто така, во францускиот оригинал го употребил зборот *les hommes*) кој, знаеме, во двата јазика го означува *човекој* на два начина – *истовремено* означува *ошита* одредница која ги вклучува двата пола, односно, *човечкој* *сушесиво* *вошито*, но претставува и партикуларна одредница која означува само еден пол: *мажите*. Кога тој во вториот дел од реченицата зборува за „бројот достапни жени“, исчезнува секоја можна дилема за тоа на кое значење мислел (општото или партикуларното) под поимот човек. Тоа што го спомнува *множесивој* *жени* како *последница* на тие длабоки полигамни тенденции може да значи само тоа дека „субјектот“ на таквите тенденции може да биде само мажот – а не некоја општа генеричка одредба на *човекој* која би ги подразбирала двата пола.

И понатаму, ова (партикуларно-еднополово) *подразбирање на полигинијата* под (општиот-двополов) поим на полигамијата, може сосема лесно да се следи и во неговото понатамошно изложување, или подобро речено *разложување* на „суштинските“ елементи на полигамијата. Знаеме дека полиандријата, меѓу останатото, се јавува во специфичните случаи на недостиг на жени, додека *полигинијата* се јавува пред сè како специфичен „систем на стратификација по пол и старост, каде постарите мажи, имајќи контрола над човечките ресурси, оттаму ги контролираат продуктивните и репродуктивните активности“ (Seymour-Smith, 1986: 228). За Леви-Строс, меѓутоа, полигамните тенденции за кои прво зборува во *множина* (како божем да им припаѓаат и на машкиот и на женскиот пол), всушност претставуваат тенденција во *еднина* која му припаѓа само на машкиот пол.

Притоа, оваа полигамна тенденција Леви-Строс ја толкува како некоја *примална тенденција* на мажите која не е посебно предизвикна од тоа што, да речеме, во полигинијата, кога водачите и врачовите имаат повеќе жени, всушност ќе дојде до *недостиг на жени* кои инаку би можеле да му бидат „доделени“ на секој маж. Зашто, смета тој, „дури и во случај да постојат онолку жени колку и мажи, *тие жени нема да бидат еднакво пожелни*, давајќи му на овој термин пошироко значење од неговото вообичаено еротично значење, и дека, по дефиниција... најпожелните жени мора да претставуваат малцинство. Оттаму *побарувачката за жени како реален факт*, или според сите намери и цели, секогаш е во *сопстојба на нерамношежа и најнајоси*“ (Lévi-Strauss, 1969: 38, курзив Ж. П.).

Тоа значи дека длабоката *полигамна тенденција како тенденција на мажоси* да има *повеќе жени*, според Леви-Строс, не ја предизвикуваат определени *описивени* чинители, туку, напротив, некаква „апстрактно“ и „длабоко“ мотивирана *побарувачка за жени*, која воопшто не зависи од *сиварната* нерамношежа помеѓу половите. Ова се засновува врз нивната (необјаснета, односно „природна“) *пожелнос* или пак *непожелнос*. Самата побарувачка за жени е, без објаснување, „реален факт“. Тоа „побарување“ за жени, како *желба* на (еден) *маж кон* (една или повеќе) *жени* е, вели Леви-Строс, секогаш во состојба на нерамношежа и тензија. Тоа значи дека, според тоа, таа „линија на пожелноста“ е *секогаш еднонасочна* – „секогаш“ е маж оној кој пожелува и „побарува“ жена. Никако обратно.

Преку ваквата *конструкција на пожелноста на жени* како некоја недвосмислена вонкултурна „за-

водливос на *објектоси*“, односно на жените, Леви-Строс ја гради целата слика на *прималната брачна сцена*, и пошироко, *културната сцена помеѓу половите* во примитивните општества. Тоа е слика на „брачна сцена“ онака како што ја гледа, ја доживува и ја разрешува само еден пол – *мажоси*. Кога зборува за случаите на нерамношежа помеѓу половите тој како примери на нејзината „наистина трагична природа“ ги наведува само оние кои се однесуваат на мажот и онака како што ги *доживува*, повторно, мажот. Хомосексуалноста, полиандријата и позајмувањето жени се тие „трагични примери“ на случаи кога не може *секој маж* да си обезбеди жена. Исто така, *најтрагичниот пример* повторно е пример кој се однесува на маж. Леви-Строс дури го споменува како „најдлабока импресија“ во своите доживувања од терен. Тоа е пример на маж-ерген во едно село во централен Бразил, кој изгледал беден и запуштен и речиси оддалечен од заедницата само поради тоа што бил неженет. Тоа било, вели Леви-Строс, „единствената причина на неговото очигледно проклетство“.¹⁰

Ова набројување на „трагичните“ околности на кои е изложен мажот во случај на *нерамношежа на половите*, Леви-Строс го завршува со еден, на прв поглед, општ заклучок кој се однесува, или би требало да се однесува, на општата човечка ситуација, односно на ситуацијата во која се наоѓаат двата пола. Меѓутоа, неговата конкретизација на таа и таквата општост јасно ни говори на кој пол мислел, односно, на која *индивидуа* од определениот пол се *однесувала* сета општост на оваа човечка ситуација. Во примитивните општества, пишува тој, „не е претерување да се каже дека бракот е од витално значење за секоја *индивидуа*, бидејќи *шој*, двојно заинтересиран не само да најде *за себе* сопруга, туку и да спречи во *неговата* група да се појават две од несреќите на

примитивното општество, односно, *ерген* и сирак“ (Lévi-Strauss, 1969: 39, курзив Ж. П.).

Од ова ни е јасно дека во јазикот на Леви-Строс *секоја индивидуа* никако не го подразбира тоа што, всушност, би требало да го подразбира – секоја индивидуа од *двајта пола*. Изгледа дека од неговиот *поим на индивидуа* „природно“ исчезнале и изостанале жените, па така сета оваа *ошшоост* на *човечката* ситуација во примитивното општество всушност се однесува на една друга *ошшоост* која се „покрива“ и пред сè се *подразбира* под оваа првата – а тоа е едноставно *партикуларната* општост на *едниот пол*, односно, општост исклучиво во смисла на ситуацијата во која, според неговото мислење, се наоѓа *секој маж*.

Тоа е, значи, *ошшооста* на ситуацијата на *едниот пол* којашто се именува и се подразбира како „општа“, „заедничка“ *ошшоост* на ситуацијата која наводно му *припаѓа* на целиот човечки род – и на мажите и на жените. *Човечкиот* така се именува и се подразбира под *машки* предзнак, а како *ошшота* ситуација се гледа само онаа ситуација во која се наоѓа мажот и оттаму таа и се толкува исклучиво од *неговата персонификација*. Заради ваквата „операција на општоста“ која ја *подразбирал*, Леви-Строс можел својот *генерален заклучок* за виталната нужност на бракот во примитивните заедници постојано и *исклучиво* да го поткрепува со „докази“ кои се однесуваат исклучиво на мажите. Така тој своите заклучоци ги започнувал цитирајќи ја мудрата поговорка на племето Чукчи (Chukchee): „ниеден човек (*маж*, заб. Ж. П.) не може да живее поднослив живот ако нема сопствена одвоена куќа и жена која ќе се грижи за неа...“ – и завршува со изреката од Истокот: „Ако човекот (*мажот*, заб. Ж. П.) нема жена, за него нема да има Рај после смртта, а ни Рај на земјата“ (Lévi-Strauss, 1969: 40, курзив Ж. П.).

Од ова, се надевам, јасно се гледа дека целината на ситуацијата во која се наоѓа *човекој од примитивната заедница* Леви-Строс ја „чита“, ја гледа и ја толкува исклучиво како *ситуација на мажот* која потоа, како тоа да е сосема логично, ја воопштува како генерална, *ошшоочовечка ситуација*. Заради тоа и неговата конструкција на човековата „*примитивна ситуација*“ всушност е конструкција на ситуацијата во која се наоѓа мажот. *Субјективна* на *ситуацијата* е, значи, мажот кој пожелува и „побарува“ *пожелна* жена. *Вредноста на бракот*, оттаму, се состои исклучиво во она што тој му го носи и го претставува за мажот и затоа што, секако, го „спасува“ од проклетството да биде ерген. *Нерамношешката* и *шенијата* се создаваат само тогаш кога нема доволно жени за секој маж. Оттаму, *бракот* е општеествена ситуација во која се решаваат *пошребите* и желбите на мажот. *Ошшоествениот живот* кој се овозможува и се создава со бракот е, всушност, „еднополов“ општествен живот на мажите. Тие преку бракот ќе стекнат положба, углед и „место“ во Рајот, како и на земјата, и тн. Со еден збор, *човечкиот живот* е, ни помалку ни повеќе, *живот на мажите*. А *машката* перспектива и *концепција* на „човечката ситуација“ така станува *ошшоочовечка* ситуација и се издигнува, потоа, како во случајот на Леви-Строс, дури до *антрополошкиот поим на човековата природа*.

Леви-Строс го извел истиот вид „операција на општост“ и кога станува збор за претпоставената *природна сексуалност* која „како таква“ останува заробена во природата. Кому, всушност, му припаѓа таа „природна“ сексуалност? Дали на човечкиот род *воопшто*, или пак на еден определен пол? Ако се обидеме неговите образложувања на *својствата* на таа „природна“ сексуалност да ги *читаме* на ист начин како и овие негови претходни поставки за

бракот, односно, ако малку се потрудиме во нив да откриеме за кој *ѝол* всушност зборува кога говори за сексуалноста *вооѝиѝо*, ако само се запрашаме во кој *род* тој ги менува по падежи тие „општи“ одредници, нема да ни биде тешко да увидиме дека под таа општочовечка сексуалност тој, всушност, ја подразбира *машката сексуалност*.

За да го утврдиме ова, доволно е, се надевам, побуквално да се преведе неговиот веќе наведен цитат за *суѝиѝинскиѝе* својства на таа „природна“ сексуалност на човекот. „Човековиот сексуален живот е“, пишува тој, „по себе надворешен во однос на групата, прво, зашто претставува највисок израз на *неговата животинска природа*, како и најзначаен *осѝаѝонок на инѝиѝинкѝиоѝ*, и второ, зашто е насочен кон задоволување на *индивидуалниѝе* желби, кои, како што е познато, имаат малку почитување кон општествените конвенции...“ (Lévi-Strauss, 1969: 12, курзив Ж. П.). Така, исказот за *човековиоѝ* сексуален живот, наместо *оѝиѝа генеричка одредба*, во јазикот на Леви-Строс станува, всушност, исказ за *ѝарѝукуларноѝо оѝределување* на сексуалноста на едниот, односно на машкиот пол. Ако сè уште сме во недоумица да не мисли тој сепак во општочовечки *генерички* рамки, а „законите на јазикот“ (кои сè уште го претпоставуваат и „човекот“ го менуваат по падежи исклучиво во машки род на сите познати јазици) *самиѝе ги намеѝнувааѝ* своите ограничувања, ќе биде доволно да се присетиме дека тој под *ѝолигамија* подразбирал не склоност на двата пола да имаат повеќе партнери, туку многу прецизно „природна“, „*вродена*“ и „*универзална*“ склоност на мажот да пожелува и да „*побарува*“ повеќе жени. Исто така, веќе покажавме дека тој и именката *индивидуа* ја менува во машки род.

Значи, Леви-Строс под „човековата“ сексуалност не мислел на сексуалноста на *обаѝа ѝола*, туку само

на *една* и тоа на машката сексуалност. Ако го прифатиме тоа дека Леви-Строс под *ѝприродна* сексуалност *ѝодразбирал* машка сексуалност, тогаш и *своѝсѝиваѝа* на таквата сексуалност добиваат попрецизно значење. Таа сексуалност е, да повториме, израз на неговата *живоѝинска ѝприрода*, најзначаен остаток на *инѝиѝинкѝиоѝ*. Уште повеќе, сета нејзина „анималност“ најдобро се изразува во нејзината *асоѝиѝјалноѝ*, во немањето „респект“ кон општествените конвенции, зашто ги следи само „индивидуалните желби“.

Иако прилично зачудува што мислител/антрополог од негов формат воопшто го користи поимот *индивидуа* во некое негово „природно“ значење, кога знаеме дека индивидуата може да постои само во општество и дека *само во оѝиѝиѝесѝивени рамки* нејзините „желби“ може да се *дефинирааѝ* како социјални, или пак асоцијални – оваа негова одредба на „природната“ сексуалност како *асоѝиѝјална* уште повеќе нè уверува дека тој исклучиво мислел на машката сексуалност. Зашто, ако веќе сакаме да зборуваме за „природата“ на сексуалноста, тогаш никако не би можеле *женската* сексуалност да ја определиме како *асоѝиѝјална*. За разлика од машката сексуалност чија активност не мора за *ѝоследиѝа* да никаков *однос* со друго суштество, женската сексуалност, дури и во својот „најприроден“ облик за последица ја *има* – токму *оѝиѝиѝесѝивеносѝа*. Жената е таа во која се *случува* последицата на сексуалноста. Таа раѓа друго живо суштество и, без оглед дали тоа го сака или не, без оглед дали има за тоа „мајчински“ инстинкт или не, таа со самиот акт на раѓањето е *ѝринудена* на *средба* со другото, штотуку родено човечко суштество. Значи, последицата на нејзината сексуалност никако не може да биде некоја „природна“ *асоѝиѝјалноѝ*.

Зошто беше потребно ова да се анализира подетално? Поради тоа што Леви-Строс од ваквата *машка линија на изведување* на нужноста на брачната заедница – веднаш, и на исто место, ја *изведува нужноста на забраната од инцестот*. Тој се прашува: „што би се случило, тогаш, ако принципот на колективна интервенција изразен чисто формално во правилото на забрана на инцестот... не би постоел?“ и, по кратко разгледување што би се случило доколку навистина *не постои* забраната на инцестот, тој заклучува дека „една таква можност е *инкомпатибилна со витални барања* не само на примитивните општества, туку и на *оштивени* воопшто“ (Ibid. 41, курзив Ж. П.). Тогаш за кои витални барања на општеството воопшто, односно на секое општество, станува збор? Првото витално барање е, како што кажува и самиот Леви-Строс, *забраната на инцестот*. Второто, исто така витално, суштинско барање за опстанок на заедницата е егзогамијата, но повторно во јасно стеснето, *еднонасочно* и „еднополово“ значење – *размена на жени*. Овие две барања го *овозможуваат* бракот, сродството, а со нив и целата „архитектоника на културата“. А што лежи во основата и на едното и на другото витално барање? Машката „природна“ сексуалност која е, како што вели Леви-Строс, инстинктивна, животинска и асоцијална. И понатаму, машката „природна“ сексуалност е универзално *полигамна* во својата универзалност и *вроденост*. Значи, за Леви-Строс таа е „природа“ по себе. Со неа нема култура. Таа треба да се „изведе“ од природата. Како? Дури ако имаме предвид дека Леви-Строс под „природна“ сексуалност ја подразбирал *машката сексуалност*, може да ни стане многу појасна и *појасна* целата негова *конструкција* на „човековиот“ преод од природа во култура. Тогаш сосема јасно се *вклопува* целата „нужност“ и „универзалност“ на *примитивните фази*, или подобро кажано, на трите облици

на тој „премин“ – забраната на инцестот, егзогамијата и размената на жени.

Зашто ако според Леви-Строс навистина станува збор за таква природна, животинска, инстинктивна и асоцијална сексуалност, тогаш нејзе и тоа колку ѝ се потребни забрани. За да ѝ се овозможи *премин* во култура – од таа и таква „природна“ во *оштивена сексуалност*. Забраната на инцестот е, оттаму, првото предуслов таа да *не ги следи* исклучиво своите „индивидуални“ и инцестуозни желби. Законот на егзогамијата кој во *основа* е забрана на инцестот е, понатаму, она *оштивена правило* со кое се создава и се овозможува една нова – *социјална машка сексуалност*. А размената на жени е, пред сè, средство со помош на кое се остварува тоа *правило* и се креира нова, општествена сексуалност зашто со неа се остварува главната цел – се дефинира *пожелната* (но од културата јасно *оддалечена*) категорија жени како прости *објекти* на машката сексуалност и со тоа се воспоставува *првата оштивена врска* со групата *надвор* од биолошкото семејство.

Потврда за тезата дека машката сексуалност е таа човечка „животинска природа“ што треба да се изведе во културата – и тоа со определена *интервенција* „однадвор“ кај Леви-Строс може да се најде на повеќе места. Пишувајќи за суштински *позитивни* *функции* на забраната на инцестот и егзогамијата, тој истакнува дека „причината за нивното постоење е во тоа да се воспостават *врски* меѓу луѓето (мажите, заб. Ж. П.), без кои овие никако не можат да се *воздигнат од биолошка на оштивена организација*...“ (Ibid.: 493, курзив Ж. П.).

Ако, меѓутоа, сè уште не е јасно дека кај Леви-Строс постојано станува збор за *машките* кога *говори* за

„луѓето“, тоа, се надевам, ќе стане уште поочигледно кога ќе се покаже дека тој – повторно – толкува една културна институција, чија форма никако не оневозможува таа да се однесува на *дваџа џола*, исклучиво во значење и *функција* само на едниот пол. Како кај веќе споменатото стеснето значење на полигамијата исклучиво на *машкаџа џраќџџика* на повеќеженство, така и во случајот на законот на егзогамија, Леви-Строс не претпоставува *оџшџо*, односно, така да кажам, „двополно“ правило на размена на „пожелни“ брачни партнери – *дваџа џола* и двете насоки – туку сосема јасно *џодразџира* само *еден џол* и *една насока* на таа размена – онаа „насока“ во која мажите разменуваат жени.

Таквата еднополова и еднонасочна практика тој понатаму дури ја смета и за „доказ“ на универзална применетост и трајност на егзогамијата како *кулџурен факџџ*. Тој вели: „законот на егзогамија... е *сеџприсуџен*, тој дејствува перманентно и континуирано; притоа, тој се применува на вредностите – односно на жените – вредности *par excellence* како од биолошки, така и од општествен аспект, без кои животот е *невозможен...*“ (Ibid.: 481, курзив Ж. П.). Исто така, Леви-Строс не сака да нè остави во каква било недоумица околу тоа за *чија забрана на сексуалноста* станува збор, ниту за *чија размена* всушност се работи: „забраната на инцестот е помало правило со кое се *забранува браќоџџ со мајќаџа, сесџраџа* или *ќерќаџа*, и повисоко правило кое *обрзува* мајката, сестрата или ќерката да се *давааџџ на други* (мажи, заб. Ж. П.)“ (Ibid., курзив Ж. П.). Или уште попрецизно: „забраната на инцестот не е само забрана... зашто со забранувањето исто така и се *наредува*. Како и егзогамијата, која е нејзина поширока општествена примена, забраната на инцестот е *џравило на рециџроциџџеџџ*. Жената која *никој не ја зема* и која никој

не може да ја земе е, токму од таа причина, *џонудена*. (Ibid.: 51, курзив Ж. П.).

Размената на жени, токму заради тоа што е во таква длабока врска со *машкаџа сексуалноста*, го добива своето повеќекратно значајно место и значење. Забраната на инцестот, правилото на егзогамија, би било, како што вели Леви-Строс, *невозможно* доколку не би постоела оваа форма на „трговија со жени“. Забраната на инцестот не би била можна доколку на *мажџоџџ*, наместо „пожелна“ мајка, сестра или ќерка, не му се понуди нечија *џуѓа* сестра, ќерка или дури мајка. Со оваа заемна *џонуда на жени* од страна на мажите, правилото на егзогамија – како форма на размена на „вредности“ исклучиво *меѓу* мажите – станува возможна како *оџшџесџвена џраќџџика*. Зашто со тоа правило се овозможува токму она што е најважно – *излегувањеџо* на мажот од природата. На тој начин, размената на жените овозможува *замена на една форма* на машка („природно“ инцестуозна) сексуалност со *друга*, исто така машка (општествена и егзогамна) форма на сексуалност. Со неа, значи, се овозможува *џремџн* во состојба на култура на она што, според Леви-Строс, се поставува како „прва природност“ – машката, животинската, инстинктивната, асоцијалната, инцестуозната сексуалност. Таа треба да се *забрани* за воопшто да се случи култура. Следствено, забраната на инцестот е своевидна *забрана на машкаџа „џприрода“*.

Поради ваквата низа *џозициџни*, посредувачки и *оџредмеџџени значења* кои Леви-Строс им ги придава на жените, ни најмалку не зачудува неговата заводлива реторика за *вредноста на женаџа*. Жените се „вредност од фундаментално значење“ (Ibid.: 32), тие се „од суштинско значење за групниот живот“ (Ibid.: 43) и „најдрага сопственост“ (Ibid.: 62). Жени-

те, значи, претставуваат *сѝока* која, во *сисѝемоѝ* на *недосѝиѝ* на производи од витално значење, претставуваат *највисока вредносѝ* зашто го произведуваат не само она највиталното – самиот живот, туку и самиот *услов на оѝиѝесѝivenessѝа* на човечкиот живот – машката *кулѝурна сексуалносѝ*.

Меѓутоа, зад овој заводлив патос за „суштинската“ вредност на жените затоа што го произведуваат самиот живот лежи, или подобро кажано, се крие една, според мислењето на Леви-Строс, уште „посуштинска“ *сушѝина*. Зашто, ако *вредносѝа на жениѝе* само така, наизглед логично, би се изведувала од фактот што тие *ѝроизведуваатѝ живоѝ*, тогаш не би било нелогично да се *замисли* и да се *укаже* на такви општествени форми на брак и сродство во кои жените би *разменуваале мажи*, а на кои, инаку, Леви-Строс воопшто и не се осврнува како на антрополошки материјал. Тој дури нагласува дека таквата структура на односот на половите „во која половите би биле *обратѝно расѝоредени*“ може да се смета само за теориска можност која „може веднаш да се отстрани на експериментална основа: во човековото општество луѓето разменуваат жени, не обратно“ (Lévi-Strauss, 1989: 56).

За жал, неговата реторика за „суштинската“ вредност на жените сепак *не ѝочива* на некое нивно *соѝсѝвено своѝсѝиво*, па дури ни на таа *манифесѝна* доблест на произведување живот која самиот Леви-Строс ја истакнува, туку пред сѝ, односно „длабински“, повторно на своето *ѝосредувачко* својство – како своевиден *инсѝруменѝ* на *ѝосредување* со помош на кој мажот успева да *излезе* од својата животинска и инстинктивно „инцестуозна“ природа. Зашто, токму на местото на кое зборува за вредноста на жената како „најскапоцена сопственосѝ“ во примитивниот

систем на вредности, тој веднаш се поправа и додава дека на тоа не се *заснова целинаѝа* на фундаменталната *функција на реципрочносѝа*. Од тоа следи дека постои уште една *ѝодлабока сѝрана* на функцијата на реципрочност која, изгледа, сепак почива на некоја „природносѝ“ на жената која за Леви-Строс има предност. Така, тој пишува дека „пред сѝ, жените не се примарно знак што има општествена вредност, туку претставуваат природен стимуланс; и тоа стимуланс на единствениот инстинкт чие задоволување може да се одложи и следствено, на единствениот инстинкт кај кој, во актот на размена, како и низ свеста за *реципрочносѝа*, може да се случи трансформација од стимуланс до знак, па, одредувајќи ја со овој фундаментален процес преобразбата од природа во култура, да се стекне *каракѝер на инсѝиѝиѝуѝија* (Lévi-Strauss, 1969: 62-63, курзив Ж. П.).

За што станува збор овде? За тоа дека жените, пред да станат знак што има општествена важност, имаат една „специјална“ *ѝприродна* особина која, значи, му *ѝреѝходи* на сето општествено што би можело да ја означи. Таа нивна „природна“ особина е во тоа што тие претставуваат *ѝприроден сѝимуланс* за еден, за Леви-Строс очигледно најважен, и за сѝ што ќе следи – *ѝримарен инсѝинкѝ*. Кој инстинкт е тоа? Кој е тој *единсѝивен* човечки инстинкт, според Леви-Строс, чие задоволување може да се одложи? Кој е тој инстинкт на чие *ѝреобразување* влијаат „актот на размена“ и „свеста за реципрочноста“? Понатаму, кој е тој инстинкт што се *ѝреобразува* од стимуланс до знак? И, на крајот, кој е тој инстинкт кој во сите овие процеси, всушност, ја *дефинира* „самата“ *ѝреобразба* од природа во култура?

Ако не се лажам, постои еден инстинкт кој Леви-Строс овде не го именува директно, но на кој, всушност,

нова на општествената практика кога станува збор за жените“ (Lévi-Strauss, 1969: 44, курзив Ж. П.). Со неа, понатаму, „се потврдува, на полето витално за групниот опстанок, првенството на општественото над природното, колективното над индивидуалното, организацијата над произволното“ (Ibid.: 45). Од ова може да се заклучи дека за Леви-Строс преобразбата на машката сексуалност го претставува оној пресуден, *одлучувачки моменти* во кој се случува *премин* од состојбата на природа во состојба на култура. Оттаму, забраната на инцестот, а особено размената на жените како пресудна *форма на поседување* ги претставува оние основни и нужни *инструменти* со помош на кои тој премин остварува и овозможува една, во однос на природата, нова состојба од „повисок ред“ – *оштествена состојба*.

Меѓутоа, размената на жени ја нема исклучиво таа една клучна, посредничка улога со која машката *природна* сексуалност се преобразува во *културно* нормирана сексуалност. Таа има уште една, можеби уште позначајна, *посредничка улога*. Како своевиден *инструмент на поврзување*, размената на жени овозможува уште и фундаментално да се преобрази *видој врска меѓу мажите* – и таа да премине од „состојба на природа“ во една нова состојба, состојба на култура.

Оваа преобразба на врската помеѓу мажите Леви-Строс јасно ја истакнува и, по углед на Диркем (Durkheim) и на Фердинанд Тенис (Tönnies), се дефинира како преобразба од *механичка кон органска солидарност*. Механичката солидарност меѓу мажите Леви-Строс ја означува како однос *помеѓу браќа*. Тоа е однос кој на мажите им е даден со природна врска, односно со раѓањето. Тоа е, со други зборови, *природна категорија на мажите*. Браќата се во блиска

врска но, вели Леви-Строс, таа блискост се заснова исклучиво врз нивната *сличност*. Тоа е механичка форма на солидарност зашто „ништо не додава и ништо не соединува; таа е заснована на културно ограничување, задоволена е со репродукција на еден тип на поврзаност чиј модел го пружа природата“ (Lévi-Strauss, 1969: 484).

Поинаква, *културна* форма на солидарност е возможна, смета тој, *дури* со размена на жените, зашто со неа мажите *излегуваат* од природниот, механички тип на поврзаност, кој го карактеризира односот помеѓу браќата, во *органски* тип поврзаност. Со нив настанува нов тип односи и нова, *штествена категорија на мажи*, како што е зет, или кум. Меѓу мажите сега настанува еден нов вид солидарност која не е природна и дотолку е позначајна зашто „доведува до *интеграција на групата* на едно ново рамниште“ (Ibid., курзив Ж. П.). Солидарноста која настанува меѓу мажите добива сосема нов *релативски* квалитет. Тој се состои во тоа што мажите сега „меѓусебно се надополнуваат и функционално се ефикасни еден за друг... нивната *машка врска е потврдена* со тоа што *секој маж го снабдува оној другиот* со она што тој го нема – со жена – по пат на нивното *истовремено прикажување* од она што двајцата го *имаат* – сестра“ (Ibid., курзив Ж. П.).

Така, смета Леви-Строс, прво со забрана на инцестот, со егзогамијата и на крај, со размената на жени се овозможува „општеството да влијае на природниот поредок“ (Ibid.: 489). Овие три културни форми се, според неговото мислење, *три фундаментални индустријали* на културата во човечката природа, со кои се овозможува премин од состојба на природа во состојба на култура. Тие се, значи, претпоставки

на културата воопшто. Поради тоа *бракоѝ* и *роднинскиѝе односи* кои настануваат од него се пресудни за човековото постанување културно суштество. Бракот, истакнува тој, е „драматична средба помеѓу природата и културата, помеѓу крвната поврзаност и сродството“ (Ibid.). Значењето на бракот се оглуда пред сè во тоа што во него доаѓа до *ѝтрансформација на сексуалноста*, зашто „сексуалниот акт, кој имал своја основа во промискуитетот, се преобразува во *договор, церемонија* или *свешта ѝајна*“ (Ibid.). Уште попрецизно, нагласува Леви-Строс, сродството и бракот преставуваат „*оѝѝесѝивена сосѝојба ѝо себе*, преобликувајќи ги *биолошкиѝе односи* и *ѝприродниѝе чувсѝива*, присилувајќи ги во структури... и принудувајќи ги да се воздигнат над своите *изворни карактерисѝици*“ (Ibid.: 490, курзив Ж. П.).

Со овие три интервенции, од кои дури тогаш можат да настанат бракот и сродството како *оѝѝесѝиво ѝо себе*, Леви-Строс, всушност, доследно ја заокружил својата теориска концепција за човековит премин од природа во култура. Меѓутоа, што е она што оваа Леви-Стросова теорија на премин го *ѝодразбира*, а со тоа и не го објаснува, но сосема очигледно (*ѝодразбирајќи*) го истовремено и го *афирмира* како онаа *клучна* препоставката која – како *услов на кулѝураѝа* – „морала“ да биде преобразена? Тој нужен и неопходен *услов на кулѝураѝа* за Леви-Строс е *ѝреобразбаѝа на мажѝоѝ*. Тој е, значи, оној „фактор“ без чија преобразба нема ни „општество по себе“.

Таа преобразба е, како што спомнав, *двојна ѝреобразба* на машката „природа“. Тоа може сосема јасно да се препознае во погоре наведениот цитат со кој Леви-Строс ги *дефинира* двете фундаментални „ставки“ врз основа на кои сродството и бракот може да се означат

како *оѝѝесѝиво ѝо себе*. Тоа се: 1. трансформацијата на биолошките односи и 2. трансформацијата на „природните“ чувства. Како може поблиску да се определи што мисли тој дека спаѓа во овие две „ставки“? Одговорот, ми се чини, не е тешко да се пронајде. Да се прашаеме само кого тоа Леви-Строс го спомнува кога пишува за трансформацијата на биолошките односи? Ги спомнува мажите кои од механичка (братска) солидарност со размената на жени преминуваат во органска (зетовска) солидарност. Понатаму, за чија трансформација на „природните чувства“ тој упорно зборува? Зборува за „природните“ чувства на мажот кон „своѝѝе“ жени. Ни на едно место не се *ѝреврѝува односоѝ* – тој зборува исклучиво за „природните“ *чувсѝива* на мажот во „побарувачката“ на жени и за *ѝѝѝовиѝе врски* меѓу мажите кои се воспоставуваат со меѓусебно „снабдување“ со *соѝсѝивениѝе жени*. Ни на едно место тој нема да ја спомне „природната“ или некава друга сексуалност на жените, или пак „природата на врската“ меѓу нив.

Жените како *субјекѝи* во кои, еднакво како и кај мажите, би се случувала *ѝтрансформација* од природа во култура, едноставно *не ѝосѝојаѝѝ* во дискурсот на Леви-Строс. Тие секогаш се во *функција на ѝреминоѝ* – тие се *највреден* „инструмент“ со кој мажот го остварува сопствениот премин во култура. Доказ дека тоа е така е токму *разменаѝа на жени*. Зашто, во текот на целото излагање за преминот од природа во култура толку „доследно“ да се изложува теорија и без престан да се зборува исклучиво за *размена на жени*, според моето мислење доволно говори за тоа кој е овде *субјекѝ*, а кој *објекѝ* на така замислениот и теориски образложен „премин“.

Во целото излагање на Леви-Строс жените се онаа *базна маѝерија* преку која и по пат на која се извршува

преминот на мажот од природа во култура. Таа е она клучно *месѝо* на *ѝтрансформација* на кое, вели Леви-Строс, благодарение на тоа што таа е „природен стимуланс“ и што е, значи, неспорно „пожелен предмет“ на неговата желба – *се случува* суштински процес на *одлагање на инсѝинкѝиоѝи на мажѝиѝ*. Поради тоа, понатаму, жената како „таква“, според Леви-Строс, веројатно и не ја менува својата „*ѝприрода*“ – таа е „природен“ објект на неговата желба. Зашто токму поради таа нејзина недвосмислена *ѝприродна* „пожелност“ мажот се согласува да ја *ѝренасочи својаѝиѝа* „*ѝприродна*“ желба – од „своите“ жени на „туѓите“ жени. На крајот, во таа размена мажот повторно „добива“ жена. Дотолку повеќе што со неа го добива и *сеѝио осѝананиѝо* – својата *друга ѝприрода*, односно културата, како и *оѝиѝѝесѝивенатиѝа организаѝија* на односи со другите мажи – *оѝиѝѝесѝивеносѝиѝа* на сопственото суштество, зашто „роднинската врска со другото семејство ја осигурува доминацијата на општеството над биолошкото, на културата над природното“ (Ibid.: 479).

Леви-Строс уште попрецизно нè упатува на *ѝприродаѝиѝа* на овој премин од состојба на природа во состојба на култура кога зборува за *оѝиѝѝесѝивеносѝиѝо значење на бракоѝиѝ*. Со институцијата брак, вели тој, се овозможува суштинска преобразба – се преобразува „природната“, инстинктивна, инцестуозна и промискуитетна сексуалност во „*договор, церемонија или свеѝиѝа ѝѝајна*“. Ако имаме предвид за чија сексуалност тој упорно зборува, тогаш единствено ни останува да заклучиме дека *договорѝиѝи* ој се склучува со бракот не е *ѝрвенсѝивено* договор помеѓу сопружниците, мажот и жената, туку над и пред сè, *форма на оѝиѝѝесѝивен договор ѝомеѓу мажѝиѝе*.¹¹ Зашто, тие се одрекуваат од својата „природна“ инцестуозност така што се договараат со другите мажи заеднички да се одречат од

својата „природност“, односно од желбата кон своите сестри, мајки, ќерки и за возврат да „добијат“ сопруги, а со нив и нов вид општественост.

Така Леви-Строс, всушност, во своето аналитичко „понирање“ до „првите“ и „природни“ предуслови на човечката општественост поаѓа од една хипотетичка реконструкција која потоа ја изведува и ја дефинира како „прв“ договор меѓу луѓето. Бидејќи *ѝпредметѝиѝ* на тој *договор* е машката сексуалност, сфатена како *асоѝијална и ѝолигамиски инсѝинкѝивна* по својата „изворна“ природа, тогаш, значи, е јасно дека тој прв договор меѓу луѓето се јавува исклучиво како *договор меѓу мажѝиѝе*. Со него тие се согласуваат на *кулѝѝурна забрана* на сопствената форма на „природна“ инцестуозна сексуалност – а со тоа се согласуваат и со *оѝиѝѝесѝивоѝиѝо* како културна форма на нивната егзистенција.

Овој договор, понатаму, се заснова на Леви-Стросовата визија на *ѝрваѝиѝа оѝозиѝија* која мора да се воспостави и да се *надмине* за да се овозможи човечкото општество. Тоа е опозицијата помеѓу *дваѝиѝа ѝѝиѝа машка сексуалносѝиѝ* – помеѓу „природната“ (инцестуозна) и „културната“ (егзогамна) машка сексуалност. Машката сексуалност е, значи, прапочеток – „извор“ на човечката „природност“ која со културата мора да се *ѝоѝѝисне* и да се *ѝреобрази*. Како таква, таа претставува *искон* од кој „сè почнува“ – а над сè извор на опозицијата природа/култура. *Прваѝиѝа забрана*, како што следи од овој концепт на Леви-Строс, е *забранаѝиѝа* на машката „природа“.

За тоа дека вака сфатената човечка општественост е овозможена со размена на жени, односно дека таа е *фундаментѝална ѝреѝиѝосѝавака* на „човечкото“ општество, Леви-Строс нема многу дилеми. Тој от-

ворено тврди дека „размената на жени функционира, според тоа, како механизам кој посредува помеѓу природата и културата, за кои најнапред се сметало дека се раздвоени. Заменувајќи ја натприродната и примитивна механика со културна архитетоника, тој брак создава една поинаква природа која човекот може да ја менува, односно, посредувана природа“. (Levi-Stros, 1966: 164, курзив Ж. П.). Меѓутоа, каква „културна архитетоника“ е тоа кога посредуваната, друга човечка природа, која ја надминува „примитивната механика“ на природата, се остварува така што еднаш половина од човечкиот род (мажите) ја разменува онаа другата половина (жените)?

Во врска со тоа дека мажите во тој „прв човечки договор“ претставуваат субјекти на размена, а жените, сообразно со тоа, нејзини објекти, Леви-Строс исто така ни најмалку не заобиколува. Тој пишува: „...мажите на планот на културата извршуваат размена на жени кои истите тие луѓе ги одржуваат на планот на природата...“ (Ibid.: 161, курзив Ж. П.). Исто така, тој не прикрива уште еден, необично значаен аспект на оваа размена – а тоа е фактот дека оној кој е субјект на размена истовремено е и субјект кој ја има моќта суверено да го означува предметот на размена, во овој случај жените, и сака да му ја дефинира „вредноста“ и пред сè „употребливоста“. Тој дури отворено тврди дека определувањето на жениите од страна на мажите е „вистински“ пример на заемност помеѓу природниот и културниот процес. Така, тој пишува дека „вистинската заемност произлегува од два процеса: природниот процес кој се одвива преку жените кои раѓаат луѓе, и културниот процес чии прошагониски се луѓето кои социјално ги определуваат жениите напоредно со нивното раѓање по природен пат“ (Ibid.: 162, курзив Ж. П.).

Што значи ова? Леви-Строс овде пишува за нешто исклучително привлечно – за таков концепт на односи помеѓу природата и културата кој, се чини, не ја подразбира нивната опозиција. Тој пишува за заемноста на односите помеѓу тие два процеса и така, би се рекло, експлицитно ја обвива сопствената идеја за тоа дека опозицијата природа/култура не само што е доминантна структура на човечкиот дух, туку дека е суштинско својство на човечката култура. Овој концепт на заемност, уште повеќе, се чини, како по својот степен на општост да ја надминува онаа „првата“ опозиција која се воспоставува со забрана на „природната“ машка сексуалност. Или, уште попрецизно кажано, се има впечаток дека таа „прва опозиција“ претставува услов и корен на воспоставувањето на нејзината сопствена природност – заемноста на природните и културните процеси.

Меѓутоа, ако го анализираме горниот цитат повнимателно, се поставува прашањето кој вид заемност се воспоставува помеѓу природните и културните процеси? И, уште поважно, која доделба Леви-Строс ја припишува како „основа“ на оваа заемност? Одговорот на овие прашања ќе го најдеме само ако повторно се запрашаме кој пол, врз основа на овој „принцип на заемност“ му „припаѓа“ на кој процес – кој на природниот, а кој, пак, на културниот? Ќе видиме дека во природниот процес е „сместен“ женскиот пол, бидејќи тој се „одвива преку жениите кои раѓаат луѓе“ и дека, наспроти тоа, културниот процес суверено му припаѓа на машкиот пол, односно, на поимот на луѓе од кој, како што убаво гледаме, се исклучени жениите. Мажите, пишува тој, се прошагониски на културниот процес и тие се тоа поради тоа што, пред сè, „социјално ги определуваат жените“.

Значи, идејата на Леви-Строс со опозиција помеѓу машката *природна* и *културна сексуалност* да се гради и да се воспоставува нејзината спротивност, односно заемноста помеѓу природните и културните процеси, претставува една своевидна и оригинална визија на „итрина на умот“ со која се тврди дека е она што всушност воопшто *не е* – само затоа што *не се забележува* едно специфично дејство на „поместување на опозицијата“ на кое, потоа, всушност и почива таа „декларативна“ заемност. Зашто, неговата *визија на заемноста* помеѓу природните и културните процеси сосема очигледно *почива* на *опозицијата* помеѓу човечките полови, на фактот дека еден пол (жените) *припаѓа* на природата, додека другиот пол (мажите) не само што *припаѓа* на културата, туку е и нејзин *врховен субјект*. Следствено, женската „природа“ е *природа* „по себе“ зашто *преку женише* се одвива процесот на раѓање, а машката „природа“ е, уште поексплицитно, *култура* „по себе“ зашто мажите се нејзини *субјекти*, односно „протагонисти“. Тоа значи дека Леви-Строс својот принцип на заемност го гради на необјаснета, но очигледно длабоко подразбирачка „природна“ *опозиција* помеѓу машките и женските „*природи*“.

Таа опозиција е, меѓутоа, дури двојно „полово опозициска“:

1. Женската „природа“ *припаѓа* на природата, додека машката *припаѓа* на културата. Заклучувајќи посредно од начинот на заклучување на Леви-Строс (зашто тој *ни на едно место* женската сексуалност не ја зема за *предмет* на својата расправа, ниту пак помислува за *видо* на нејзиното можно културно преобразување) оваа опозиција може да се определи како опозиција помеѓу двете сексуалности – помеѓу „културно необработената“ (зашто е „природно“ *безопасна*) женска сексуалност и „културно обработената“ (зашто е „природно“ *опасна*) машка сексуалност. Едната *останала* во природата, додека другата *преминала* во културата. Тоа е опозиција помеѓу *природната женскост* и *културната машкост*.
2. Вака дефинираната машка „природа“, според Леви-Строс, не само што *преминала* во култура, туку и станала нејзин *субјект*. Поставен како субјект на културата, мажот добива една „специјална“ моќ – а тоа е *моќта на едниот пол* „социјално да го определува“ *другиот пол*. Така, жените не останале просто засекогаш во „природата“. Тие, ете, сепак „преминале“ во културата, но *дефиницијата* на нивната *културност* ја добиваат „однавтор“, од страна на главниот протагист кој ги означува и им дава *социјално определување*. Овде, според тоа, станува збор за *опозиција* со уште подалекусежни практични и *именски последици*. Зашто, тоа е опозиција помеѓу *субјектот* и *објектот*, помеѓу *означувачкото* и *означеното*, која, токму поради тоа што е таква, се воспоставува како *доминација* – на субјектот над објектот, означуваното над означеното, машкиот пол над женскиот пол, машката „култура“ над женската „природа“.

На што ја заснова Леви-Строс оваа двојна *полова опозиција*? На она што тој смета дека претставува *суштина* која *не може* да се доведе во прашање. Тоа „она“ што претставува „суштина“ која не може да се доведе во прашање е *раѓањето*. На раѓањето се заснова егзистенцијата и обновувањето, повторно, на суштината на „она“ најважното – општествената група. А од „суштината“ на раѓањето и обновувањето на групата, потоа, сосема „логично“ следат и други „суштини“ кои, со самото тоа што „произлегуваат“ од

првата „суштина“, веќе не се доведуваат во прашање – тоа се жените и нивната *размена*. Оваа хиерархија и „логика на суштините“ најдобро се изразува во нивниот исказ дека „*групаџаа го продолжува својој живој преку жениџе – единствено на размениџе на жениџе секогаш им одговара некоја реална содржина*, дури и ако специфичниот начин на кој секое општество ги организира или го замислува нивниот механизам овозможува во нив да се внесе помалку или повеќе *символичка содржина*“ (Levi-Stros, 1966: 145-146, курзив Ж. П.).

Што е за Леви-Строс таа „реална содржина“? *Единствено*, вели тој, на размената на жени ѝ *одговара* некоја „стварна содржина“. Тоа значи дека *единствено* во размена на жените се *разменува* некоја „суштина“ која без двоумење би можела да се определи како „реална“ – а не како симболична. А тоа, понатаму, значи дека ништо друго и *не мора* да биде „реално“, туку културно *изведено*, но сепак таа подоцнежна „нереалност“ мора да се заснова на некоја *прва*, макар и единствена, *сџварностџ*. Таа „стварност“ оттаму се „појавува“ како прва и „суштинска причина“ – како *најдлабока* претпоставка на сџ што ќе *следи* од неа.

Меѓутоа, дали сето тоа што *следи* навистина претставува *последица* на оваа „реална содржина“? Или можеби сепак станува збор за *обратен* след на нештата? Нели е, можеби, таа „прва суштина“, таа „реална содржина“ како „суштинска претпоставка“ на сџ *што следи од неа* возможна како таква дури ако е *дедукџивно изведена* од она што се претпоставува дека „следи“ од неа? Оттаму, да се запрашаме заради што таа „реална содржина“, според Леви-Строс, е *смесџена* токму во размената на жени? На кои претпоставки *почива* таа?

Како прво, почива на првата и затоа *експлицџитна иденџификаџија* содржана токму во оваа реченица: групата го *продолжува* својот живот преку жените – *ergo* единствено на размената на жените ѝ одговара некоја „реална содржина“. Овде, со други зборови, недвосмислената *вредностџ на живојоџи*, односно вредноста на продолжувањето на животот на групата, апсолутно се *иденџификува* со претпоставката за *единственаџа* возможна *форма* со која *живојоџи* се овозможува и се продолжува – со размена на жени-те.

Значи, овде не станува збор за тоа дека фактот што групата го продолжува својот живот *преку жениџе* ја означува само таа едноставна и „реална содржина“ – „чисто“ обновување на животот *без оглед каков облик има*. Ако би било така, тоа би значело дека групата се обновува *преку* некоја „општа“ или „апстрактна“ жена која може да добива *различни* културни *видови* на нејзината „природа“. Исто така, тоа би значело дека групата го *обновува живојоџи* во различни форми на размена – па можеби и во „размена на мажи“. Дека тоа во овој случај не е така, нџ упатува фамозната „универзалност“ на размената на жени. Зашто, тоа е веќе сосема определен и јасно културно дефиниран *еден вид на женска природа* кој овде Леви-Строс го поставува како е *единствена*, „општа“ и „апстрактна“ природа на жената. Меѓутоа, како што видовме, овој специфичен вид женска „природа“ не настанал сам од себе. Тој е *изведена природа* – и тоа од машката „природа“ која во него го пронаоѓа *посредувачкоџи инџструментџ* на сопствениот премин во култура.

Како тоа женската „природа“ е изведена од машката „природа“? Да повториме, *разменаџа на жени* за Леви-Строс е *единственаџа форма на преод* на машката природа – од „природа“ во култура. Таа ги

прави можни *двете „суштински“ култури*, обете „суштински“ врзани за мажот: трансформацијата на машката „природна“ сексуалност во *културна сексуалност*, како и трансформацијата на *природните врски* помеѓу мажите (механичката солидарност) во *врски од културен тип* помеѓу мажите (органска солидарност). Според тоа, за овие „суштини“ да имаат своја реална подлога, тие мора да потекнуваат од некоја уште „пореална“ суштина – од фактот дека размената на жени не е само некое „симболичко дејство“, туку дека нејзе ѝ одговара некоја „реална содржина“. Зашто, бидејќи размената на жени во визијата на „прималната сцена“ на Леви-Строс, има *суштинска функција* во преобразувањето на машката природа во *култура*, тогаш е очигледно и тоа колку е потребно нејзе, ете, суштински да ѝ *одговара* некоја „реална содржина“. Поради тоа, значи, и се *пронаоѓа* таквата „реална содржина“, или подобро кажано, *дедуктивно се смесува* токму на она место кое е од решавачко значење за сите *останати „суштини“* и за нивната одржливост како „изведени содржини“. Зашто, за да може да бидат „навистина изведени“, тие мора своето „потекло“ да го *појврдуваат* во некој дел на „стварноста“ којшто потоа, всушност, им го *овозможува* таквото „изведување“. Оттаму, оваа Леви-Стросова концепција на „*реалната содржина*“ како некој *прв услов* на сите останати „суштини“ претставува, всушност, *хипотетичка конструкција на преходниот услов* кој *нужно* произлегува и следи (назад) од неговите наводни подоцнежни „последници“, односно од *следните „суштини“*. Таа „реална содржина“ не е, значи, прва причина, туку *изведен логички услов* на целата *градба на последици* за кои тој услов се јавува како *нужен* – како нивен сопствен „*почеток*“. Дури така е возможно на *една форма* на обновување на групата, онаа што се одвива преку размената на жени, да ѝ

се придаде значење на *реална суштина*. Зашто, токму таа специфична *форма на обновување* на живото на групата „изискува“ на размената на жени да ѝ *одговара* некоја „реална содржина“ – како *основа*, како сопствен *искон* и најдлабока *причина* од која потоа следи целата „градба на последиците“.

За тоа дека *содржината* на Леви-Стросовата идеја за „стварната содржина“ претставува своевидна логичка *конструкција на суштината* како „причина“ за да се *докаже* исправноста и „природната причиност“ на *последиците*, односно низата други „суштини“ кои следат од неа, ни говори, исто така, и неговата погоре наведена претпоставка за *двојната половина* која е, се чини „природно“, во *коренот* на човековиот премин од природа во култура. Зашто, ако тој отворено тврди дека мажите се исклучиви протагонисти на културата затоа што, меѓу останатото, *социјално ги определуваат жените*, зошто тогаш би било *поинаку* и со самото *определување* на Леви-Строс дека зад размената на жените стои некоја „реална содржина“?

Ако тој веќе ја извел оваа „природност“ на *културниот факт* дека мажите ги *дефинираат жените*, зарем не е логично да се заклучи дека истите тие мажи, како „протагонисти“ на културата во таа практика на *социјално определување на жените*, како интегрален дел на таа практика на определување на жените ќе го сметаат и самото *определување* на нивната наводна „*суштина*“? И дека така, под дефиницијата на *суштина на жените*, го подразбираат она поради што тие впрочем и сметаат дека жените се од „*суштинско значење*“ – заради нивната „суштинска функција“ како *инструменти на поврзување* и трансформација на „природните“ мажи во *културни суштества*.

Тоа значи дека, всушност, самиот поим на „суштина на жените“ е *неодвоив* од нивната „суштинска функција“, онака како што ја гледаат и *социјално ја ојределуваат* мажите. А потоа, благодарение на таквата логика на „неодвоивост“, многу лесно таа „суштина“ станува она што во *културата* најбитно ја определува – *суштината на жениите* се идентификува и се сведува на нивната „суштинска функција“ – раѓањето, обновувањето на групата и, пред сè, нивната *функција на размена* во процесот на поопштествување на мажот. Поради тоа, тогаш, на Леви-Строс и му се чини толку „природно“ тоа што единствено на размената на жени ѝ одговара некоја „реална содржина“, зашто стварноста – како „таква“ – се гледа и се разбира само како „стварност на функцијата“ која ја има, и треба да ја има таа „содржина“. Така, жените во Леви-Стросовата визија на човечкиот искон и *премин* од природа во култура се сфатени и се гледаат како „суштински *посредници*“, но самите тие се *исклучени* од тоа посредување. Тие се посреднички на „големиот скок“ на мажите од природа во култура со кој се овозможува *првиот човечков договор* како *договор на мажиите* околу зауздување на сопствената сексуалност – а со тоа и како *прва форма на оштивесивен договор* со кој *оштивесивените односи* се конституираат исклучиво како односи *меѓу мажиите*.¹² Од сето ова навистина би било *нелогично* да се заклучи дека под „реална содржина“ која стои зад размената на жени Леви-Строс може да подразбира што и да е друго освен нивната инструментална *функционалност* во преобразувањето на машката „природа“ во „општочовечка“ *природа на културата*.

Значењето и местото на жените во Леви-Стросовата визија на *човечката природа*, пред сè, се состои во тоа што тие ја извршуваат клучната функција на

посредување во преминот од (машка) природа во (машка) култура. Освен тоа, мажот е, како што вели Леви-Строс, *прошагонист* на така сфатената култура како преобразена машка „природа“. Тој е *субјект* кој *одлучува* што сè ќе биде определено како „реална содржина“ зашто ја извршува таа своевидна *операција на социјалното ојределување* на женската природа. Тоа, понатаму, значи дека еден (машкиот) пол одлучува за „реалната содржина“ и за природната „суштина“ на двата пола. И следствено, тој одлучува и ја определува *функцијата* и *социјалното значење* на природните „суштини“ на половите. Поради тоа, сосема „логично“, *суштината на жениите* како човечки суштества е поистоветена и изедначена и – без остаток – *сведена* на нивната „суштинска функција“, односно на „употребната вредност“ исклучиво во *функција* на машката „култура“. Зашто, *премино* од машка „природа“ во состојба на *култура* по мерка на мажот е идентификуван, изедначен со човечкото суштество *воопшто*, а со тоа и со *целината* на *поимот* на премин од природа во култура.

Оттаму, се чини дека на Леви-Строс му е сосема доволно што жените не се ништо друго освен *функционално месиво* на таа „суштинска“ *трансформација на мажот* од состојба на природа во состојба на култура. И не само тоа – токму тоа *функционално месиво* ѝ го придава оној заводлив и „возвишен“ статус на „реална содржина“ – *прва суштина* на која почиваат и од која се изведуваат сите останати „суштини“, па дури и „појавата на симболичкото мислење (која) морала да бара жените, како и зборовите, да бидат *предмети кои се разменуваат*“ (Lévi-Strauss, 1969: 496, курзив Ж. П.).

Така Леви-Строс од *половата разлика* создал таква *ојозиција на суштини* врз основа на која го из-

вел својот *основен принцип*, односно *механизам на премин* од природа во култура. *Функцијата на раѓањето* која, како што гледаме, се извршува „преку жените“, станува привилегирана, *суштинска функција* на жените. Таа се поставува како „суштинско“ определување не само на вистинската женска „природа“, туку и на целата содржина и опсег на нејзината општественост, односно на нивната *ојшћесјивена означеност*. А како што нивната *природа*, како способност на раѓање, е ставена во *функција* на преобразувањето на машката „природа“ во *култура*, исто така и нивната *ојшћесјивеност*, сета нејзина содржина и опсег, е ставена во *функција* на надминување на природните и воспоставување општествени врски меѓу мажите. Бидејќи со овој „примален“ општествен договор, според Леви-Строс, е конституирана *целата* човечка култура, на женската „природа“ ѝ е припишана и универзална, глобална, „суштинска“ функција – функцијата на *инструмент* на *премиот* на „општата“, навидум на двата пола заедничка, човечка природа од состојба на природа во состојба на култура.

Превод од српски јазик:
 Душица Димитровска Гајдоска

Белешки:

1. Овој текст претставува дел од докторската дисертација „Дијалектика на полот и родот – современи толкувања на односот природа/култура во социјалната антропологија“, одбранета во мај 1995 година на Филозофскиот факултет во Белград.
2. Во таа смисла, тезата на Леви-Строс според која методолошко орудие претставува опозицијата при-
 рода/култура, а не пошироко сфатениот принцип на разлика значи, според моето мислење, дека тоа „методолошко орудие“, кое тој го сфатил како „исконски инструмент“, всушност е само последица на веќе изградениот систем на мислење за доминацијата на еден логички принцип (на опозиција) над целото поле кое го покрива таа разлика. Јасна импликација на ваквата позиција е сфаќањето за половата разлика исклучиво како опозиција.
3. Овде можеме речиси анегдотски да се запрашаме како тоа Ева, која Бог ја создал од Адамовото ребро – па му е, ergo, инфериорна – можела да одигра толку пресудна, апсолутно детерминирачка улога во креирањето на целата следна христијанска судбина, односно, прогонот од Рајот?
4. Овде немам намера да застапувам стросовска теза за универзалноста, па според тоа ни за „природност“ на дуалистичката форма на уредување на односот помеѓу половите. Бидејќи во овој труд првенствено се занимавам со западните модели на мислење во кои таа дуалистичка форма навистина е „универзален факт“, мислам дека не е потребно да укажувам на извесни форми на „трет пол“, какви што се во нашата култура тобелиите и вирџините, на пример, кога личности од женски пол речиси целосно ги преземаат улогата, моќта и авторитетот на мажот. Овие, како исклучок кој се јавува само во случај на „недостиг“, односно отсуство на маж кој би ја презел „природната“ улога, само уште повеќе ја афирмираат владејачката дуалистичка и асиметрична форма на односите меѓу половите. За појавите на „трет пол“ во другите култури, како што се, на пример, бердахе (berdache) кај северноамериканските Индијанци, или хиџрите (hijras) во Индија, меѓутоа, може да се пишува само во една поширока, накрсно-теориска рамка и, се разбира, во некоја друга пригода.

5. „Кој и да е мигот и какви и да се околностите на неговото појавување на степенот на анималното, јазикот можел да настане само одеднаш. Нештата не можеле постепено да ги стекнат значењата. После едно преобразување, чие изучување не спаѓа во општествените науки туку во биологијата и во психологијата, дошло до премин од еден степен на кој ништо немало смисла на друг степен на кој сè поседувало смисла“ (Levi-Stros, 1982: 53).
6. Во оваа пригода не е возможно да ѝ се посвети поголемо внимание на феминистичката критика на Фројдовото сфаќање на човечката сексуалност, односно на неговото поставување на Едиповиот комплекс како привилегирана форма на културната конструкција на машката сексуалност и како владејачки принцип на културата. Неговото сфаќање овде е само во функција на назначување на контрастот во однос на Леви-Стросовата натурализација на човечката сексуалност.
7. Овде Хориган потсетува на, за овој труд особено значајниот, Фројдов став дека половите идентитети не се некои „природни“ производи, туку се резултат на дејствување на комплексни социјални и психолошки „сили“: „...психоанализата смета дека изборот на еден објект е независен од неговиот пол – слободата да се движи еднакво по машки и женски објекти... претставува изворна основа од која како резултат на ограничување во еден или друг правец се јавуваат нормални и извртени типови. Оттаму (...) ексклузивниот сексуален интерес на мажот за жени исто така претставува проблем што треба да се разгледа; тој не е самоочигледен факт втемелен на привлечност, што во крајна линија лежи во хемиската природа. Конечниот сексуален став не е донесен сè до крајот на пубертетот и тој е резултат на бројни фактори, од кои некои сè уште не се познати“ (Freud, 1971: 57).
8. Хориган наведува неколку емпириски истражувања врз шимпанзи, чии заклучоци се особено интересни. Така Надлер и Брацо сметаат дека влијанието на раната социјална интеракција кај приматите може најубедливо да се докаже на примери на животни на кои таквото рано искуство им било ускратено. Така, „Ресус мајмуните и шимпанзата кои израснале во општествена изолација не само што покажале неуспех во стекнувањето на определена сексуална ориентација, туку покажале и многу слаба ефикасност во општото социјално однесување“ (Nadler & Braggio, 1974: 548). До слични резултати дошле и Форд и Бич. Тие ги проучувале возрасните мајмуни и шимпанза кои немале хетеросексуално искуство и кои, како што заклучуваат „често не се во состојба да се спарат со плодни женки ... За машките шимпанза се неопходни неколку месеци, или дури години пракса и искуство за развој на максималната коитална ефикасност“ (Ford & Beach, 1952: 207).
9. Идејата дека кај Леви-Строс забраната на инцестот и егзогамијата претставуваат специфична интерпретација на теоријата на општествен договор ја застапуваат, на пример, Стивен Хориган (Horigan, 1988: 48), како и Керол П. Мекормак (MacCormack, 1980: 1-2), но, за жал, не ја разработуваат подетално.
10. Леви-Строс за оваа своја најдлабока импресија пишува како за „слика... на млад маж кој со часови клечел во еден агол од колибата, невесел, запуштен, застрашувачки слаб и навидум во најпотполна состојба на снуженост. Го набљудувал неколку дена. Ретко излегувал, освен кога одел сам во лов, а кога го започнувал семејниот оброк околу огнот, би останувал без него освен ако некоја роднина повремено не би оставела малку храна, којашто ја јадел во тишина. Љубопитен за неговата чудна судбина, конечно

запрашав која е таа личност, мислејќи дека страда од некоја тешка болест; им се смееја на моите претпоставки и рекоа: ‘Тој е ерген’. Тоа навистина беше единствената причина на неговото очигледно проклетство“ (Lévi-Strauss, 1969: 39).

11. Со толкувањето на теоријата на општествен договор како своевиден договор меѓу мажите особено се занимавала Керол Пејтман (Carole Pateman) во својата книга *Сексуалниот договор (The Sexual Contract)* (1988)). Таа најголемо внимание ѝ посветила на анализата на теориите на општествен договор на Томас Хобс, Жан Жак Русо и на Џон Лок, барајќи во нив елементи на договорниот карактер на модерниот патријархат. Во антрополошката анализа на „прималните основи“ на договорот меѓу мажите, таа најголемо внимание ѝ посветила на Фројдовата теорија на таткоубиството, дефинирајќи го општествениот договор помеѓу браќата, односно „братскиот договор“ како корен на општествениот договор и со тоа определувајќи го, исто така, и модерниот патријархат како форма на братски патријархат. Исто така, за разлика од тезата во овој труд, таа смета дека, за разлика од тезата во овој труд, таа смета дека, и покрај тоа што кај Леви-Строс жените претставуваат објект на размена, договорот кој притоа се „склучува“ е пред сè договор меѓу мажот и жената (види Pateman, 1988: 111).
12. Оваа идеја Леви-Строс недвосмислено ја застапува, тврдејќи дека матрилинеарните групи никако не може да се сметаат за еквивалентни на патрилинеарните групи, освен од чисто формален аспект, зашто тие „немаат исто место, ниту статус во човечкото општество. Да не се земе ова предвид значи да се превиди основниот факт дека луѓето (мажите) се оние кои ги разменуваат жените, а не обратно“ (Lévi-Strauss, 1969: 115). Оваа теза понатаму ја потврдува со уште поексплицитен став, кога во една фуснота пишува за некои матрилинеарни племиња во југоисточна Азија кои, бидејќи да-

ваат слика на обратна ситуација, несомнено можат да послужат како пример. Не би можеле да кажеме дека во таквите општества жените се тие кои разменуваат мажи, туку поскоро дека мажите разменуваат други мажи со помош на жените (Ibid.).

Библиографија:

- Beach, F. 1947. Evolutionary Changes in the Psychological Control of Mating Behaviour in Mammals. *The Psychological Review*, Vol. 54, No. 6.
- Cixous, Hélène & Catherine Clément. 1986. *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Code, Lorraine. 1983. Responsibility and the Epistemic Community: Woman’s Place. *Social Research*, Vol. 50, No. 3.
- Derida, Žak. 1990. *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Derrida, Jacques. 1976. *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Eichler, Margrit. 1980. *The Double Standard. A Feminist Critique of Feminist Social Science*. London: Croom Helm.
- Ford, C. S., & F. Beach. 1952. *Patterns of Sexual Behaviour*. London. Methuen.
- Freud, Sigmund. 1971. *On Sexuality*. Harmondsworth: Penguin.
- Horigan, Stephen. 1988. *Nature and Culture in Western Discourses*. London & New York: Routledge.
- Jenkins, A. 1979. *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. London: Macmillan.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969, 1949. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- _____, Claude. 1989, 1958. *Strukturalna antropologija 1*. Zagreb: Stvarnost.
- Levi-Stros, Klod. 1966, 1962. *Divlja Misao*. Beograd: Nolit.

- _____, Klod. 1982, 1973. „Uvod u delo Marsela Mosa.“ Bo Mos, Marsel. *Sociologija i antropologija*, knjiga I. Beograd: Prosveta.
- MacCormack, Carol P. 1980. „Nature, Culture and Gender: a Critique.“ Bo *Nature, Culture and Gender*, uređena od MacCormack, Carol P. & Marilyn Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, R.D. & J.T. Braggio. 1974. Sexual Species Differences in Captive-reared Juvenile Chimpanzees and Orang-outans. *Journal of Human Evolution*, Vol. 3.
- Platon. 1988. *O jeziku i saznanju*. Beograd: „Reč i misao“, Rad.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1986. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. Macmillan Reference Books, London & Basingstoke: Macmillan Press Ltd.

Новица Милиќ

Ризом-Делез^{*1}

(За четири речиси поетски изреки на Хераклит од Ефес на кои може да се сумира мислата на Жил Делез)

I

Сонцеџо е ново секој ден. Така обично се наведува извадокот (шести кај Дилс) којшто Аристотел го сочувал во *Метеорологиите*. Според коментаторите Александар и Олимпиодор, кои се потпираат на Ксенофан, Сонцето овде би се палело наутро, а би се гаснело навечер. Наводно, овде ефешанецот полемизира со јонските поети, пред сè со Стесихор, кој тврдел дека Сонцето плови преку ноќ од запад кон исток по океанот (тн. раб на светот), во некој вид стомна или пехар; Хелиј така се обновува, но всушност е истиот оној од вчера. Изгледа дека смислата сепак е дека Сонцето е ново за нас секој ден – во секое делче на времето или дека тоа го расветлува секое делче од времето како нов зрак на денот: се обновува без престан. Исто така, тоа е постојано ново, но цената за тоа ја плаќа денот – денот кого го заменува ноќта, денот кој протекува и не се задржува, денот кој ќе биде само еден во низата. Проблемот што се јавува овде се однесува како на светлината (сознани-

ето), така и на времето (битието), а Хераклит е некој кој стои на почетокот на тој проблем, од онаа страна на проблемот. Може ли она што е вечно да биде секогаш ново? Не е ли единственото што е постојано ново и секогаш вечно?

Од оваа страна, Делез тоа прашање ќе го решава токму како што навестил ефешанецот. На тоа се посветени *Разлика и повторување* (1968), размислување што го продолжува правецот на *Ниче и философијата* (1962), маестралните интерпретации кои толку ќе значат за философијата на овој век. Таму главен проблем беше снагата (или силата, или моќта, „волјата за моќ“), овде вечното враќање на истото. Она што може вечно да се враќа не е еднакво (идентитетот од тој вид се скаменува, тој не може да се движи, тој не се враќа, тој го укинува времето, моменталното како и вечното), туку она што е исто може да биде само повторување на различното, обновување на разликата. За да се помине до тоа, требало да се мине низ Ниче. Како што покажал Клосовски, вечното враќање пред сè значи дека никогаш немало првпат, ниту дека кога било ќе има последен пат: ни извор

* Со дозвола на авторот и на издавачите, преведено според Novica Milić, „Rizom-Delez“, *Zenske studije*, No. 4, 1996.

(поаѓалишта, оригинал), ни одредиште (дестинација, крај). Бидејќи нема оригинал, моделот за копијата веќе е копија, копијата е копија на копијата; нема изворно лице кое треба да се разоткрие, висина со која владее *aletheia*, зашто тоа е веќе маска, а секоја маска е маска на маската; нема факт, туку само толкување како факт, а секое толкување е толкување на постарото толкување; нема основна или одредлива смисла, туку само преносна, поимите се прикриени метафори; нема изворен текст, туку само превод, или пренос, философијата (на метафизиката) го отстапува местото на книжевноста (патафизиката). Со тоа под коренито сомневање се става начелото на идентитетот: идентитетот е симулакрум, ни оригинал, ни копија. Истото секогаш е некое друго што се претставува како исто, и никогаш истото друго не се крие под иста маска; маската која се препознава како исто всушност не е таа истата, како што не е ни оној кој во неа поверувал истиот кој сега верува... и тн.

Но додека во заклучокот за Клосовски вечното враќање е пародија на учењето, за Делез (како и за Фуко, на кого често ќе се повикува, и за кој ќе остави неколку преубави есеи) тоа претставува почеток. Делез нема за цел да го земе докрајчувањето на метафизиката, барем не во прв ред (во тоа се разликува од Хајдегер или Дерида), туку она што го нарекол „философија на репрезентацијата“. Таа цел е помала само на прв поглед, но таа помага да се забере токму учењето за вечното враќање. Имено, философијата на репрезентацијата е философија на органското повторување (значи, на Аполон), која вечното враќање го разбира низ претставите на идентитетот. За неа, она што се повторува може да биде само истото – копија, серија на умножувања кои водат кон потврдување на Едното. Според што тогаш би било „Сонцето ново“? Остануваат недофатливи новините,

инвенциите, продукцијата, генезата, историјата. Оттука тој поставува обратна, радикална хипотеза: повторувањето не е ре-продукција на Едното/Истото, туку создавање од различното, за различното („само разликите се повторуваат, само повторувањата се разликуваат“). Тоа е замисла на разликување без негација, потврда на Сонцето или на животот по цена на денот, чија смисла сè уште не ја сфаќаме.

Правилото на новата философија гласи: можеме без негација, не можеме без разлика. Со оглед на историјата, особено на овој век, и на улогата на негацијата во неа (нихилизмот во името на класата или расата, капиталот или универзумот, еден логос наспроти друг, еден вид против друг), мислењето е во сенка; на светлината на денот треба да се извлечат разликата, квалитетите, вредноста. Со зборовите на Делез (со зборовите на цела генерација француски мислителци, Лиотар, Дерида, Фуко, Лакан, Сер, Барт, Бодријар), задачата „се состои во тоа делото на негативното да се замени со играта на разликата“. Станува збор за замена на Хегел со еден вид афирмативно-критички Ниче. Како е возможно тоа? Има многу начини, но макар три се важни за профилот на одговорите на Делез: да ја ослободиме Желбата, да го прифатиме Постанувањето (или Настанот), да најдеме нова средба помеѓу Сликата и Мислењето. Оттаму, проблемот на инвенција станува клучен, наспроти ерата посветена на серијализирање, стерилизирање, индиференција.

II

Приближување. Консеквенците на Делезовиот обрт се неизмерни. Најнапред, тој овозможува да се разбере прашањето на создавањето (генезата, историјата), како што ѝ прилега на една философија на вредности. Да го разгледаме прашањето кое Делез го одредува како „постанување-нешто“, пред сè постанување жена. Постанувањето-жена не е како другите, вели тој, туку е одгатка за сето останато. Зошто?

Хераклитовото „приближување (*anhi-basien*) (122) било разбирано на повеќе начини: како спротивно на спротивноста (на раздорот, борбата, полемичкото начело); како доаѓање на едното во средба со другото; како настан, постанување кое не е исто што и она што ќе постане. Зашто постанувањето-жена никогаш не е завршено (како ни Хераклитовото приближување кон борбата), жената во таа смисла не е поим, туку предикат (женско). Но на законот на опозиција на предикатите Делез му го противставува законот на потврдување. Како предикат, „жена“ не е идентитет, планот на иманенцијата на сексуалната разлика е културата, а не природата, а сликите кои ги изнаоѓа мислата доаѓаат кога се постанува „жена“, сеедно дали станува збор за природно одредени мажи и жени, зашто ова постанување не се одвива на планот на природата (со кастрација или со редукација, хистеризација или радикализација, што се облици на негација), туку на полето на инвенцијата. Она што го исклучила културата на идентитетите, на татковци и синови, на воини и освојувачи, сега е можно да се земе како креативна, инвентивна слика на мислите. Но тоа не значи замена на идентитетот, туку постанување кое продуцира: „Постанувањето не произведува некоја друга ствар освен себе. Лажна е алтернативата која ни вели: или имитира-

ме, или сме. Стварно е само она што е постанување, неговиот блок, а не наводно фиксираните термини во кои преминува се она што постанува“. Кога мажот постанува-жена, во биолошка смисла на кастрација, веќе се приклучува себеси на едно исклучено место на културата на кое стекнува шанси да заглиби во хаосот, во хаосот којшто е тој самиот, на прво место. Оваа улога на културата како афирмација (особено во онаа смисла во која природата секогаш ја носела силата на продуцирање, творечката моќ на креација) е пресудна за идејата за постанување кај Делез, така што тој може примерот на постанување-жена да го истакне како некој вид прапример: „сите постанувања почнуваат и се одвиваат како постанувањето-жена. Тоа е клуч за другите постанувања“. Оттука, предикатот не противставува, туку приближува.

Ако вечното враќање минувало низ Ниче за да дојде до разликата постара од истотото, приближувањето минува низ Фројд за да дојде до постанување-создавање. Кај Фројд, женското е име за недостаток, завист, помалку. Кај Делез, жена е име на желбата која е продуктивна, „посакувачка“, таа која оди до крај, до својата потврда, слично на ничеовската волја за моќ (како што ја разбира Делез). Кога желбата се противставува било на друга желба, било на себеси, таа станува реактивна, репресивна, шизоидна; но дури и тогаш таа е „посакувачка“, таа наоѓа задоволство, што сведочи за нејзиниот план на иманенција – да се потврди, да се афирмира, да постане, да се приближи. Како инаку би се објаснило тоа што, и според Фројд, желбата која така одбива некое задоволство сепак наоѓа уживање во одрекувањето што си го наметнува? Желбата се потврдува дури и низ мистификации, а психоанализата оттаму има задача да биде

демистификација на одрекнувањето, „шизоанализа“ која, наместо аналитички да ја следи желбата во нејзината едиповска вина, го ослободува нејзиното приближување кон она што би можела да постане доколку ја ослободиме за создавањето. Или за нови предикати, кои секогаш се средби во незавршливата реченица без Татко, без Означител.

И овде се следи налогот на разликата. Кога Кожев за Хегел пишувал како за големо уво на историјата („седнува на масата да пишува... но во далечина слуша некоја врева... тоа не е обична врева, ја препознава вревата на топовите... тоа се топовите на битката кај Јена“), вревата на постанувањето, хаосот на историјата веќе морал да се вообличи во негација на вревата, за Хегел, кога во оваа патетична слика седнува на маса да ја пишува *Феноменологија на духоџи*, тој звук да го слуша како песна на Поимот. Дали Фројд постапил слично кога, во тишината на ординацијата, на психологот му го наменил големото уво на анализата? Не отстапил ли со тоа од својот диктум – првиот закон на Несвесното, првата регула на Желбата – каде „Несвесното не знае за негација“? И што се случува ако, како што вели Ниче, таму од каде што не доаѓа ниеден звук не треба да се замислува дека нема ништо? Според тоа, постојат желби кои молчат, несвесното не е до крај структурирано како говор, телото знае за преодот преку границите на говорот. Конечно, на богот Дионис, во чија слава е напишано сето Делезово дело, чија придружничка е Аријадна. Тоа не е Аријадна од војната на Тезеј и Минотаурот (едиповскиот мит за превласт), туку придружничката на богот на афирмацијата: „Дионис е бог на потврдувањето, но потребна е друга потврда за потврдувањето да се потврди. Потребно е да се удвои за да може да се умножува. Ниче разликува две потврди кога вели: вечното потврдување на битие-

то, вечно сум твоја потврда. Дионис е богот на потврдувањето, но Аријадна, потврдата на потврдата, е другото потврдување на постанувањето-активен/а“. Двајцата имаат мали уши, за желбата да не се изгуби зад она каде не се ни слуша.

III

Сè што оди има свој дел од земјата. Наводот (11) е сочуван кај Аристотел, како што сугерираат Болак и Висман, поскоро отколку „удар на камшик“ или „камшик на нужноста“, воведени под влијание на некои места од Платон и Клеант, овде затекнуваме удел на земјата, тлото по кое суштествата се движат, се влечкаат (*herpeton*) и кое го споделуваат (*nemetai*).

За да се ослободи она што постанува, тоа мора да се спротистави на новиот однос со надворешноста. На некој начин, тој однос треба да биде непосреден, суров, без медијација. Тоа е првиот закон на номадите. Имено, ние си ја присвојуваме земјата, но во тоа присвојување ние се територијализираме – се вкопуваме во кодови, во правила на големите приказни, на глобалните поредоци, ја длабиме земјата, стануваме шрафови во машини, послужници на апаратите, извршители на предадените судови, нивните пресуди и предрасуди. Ослободувањето од поединечноста, без која нема постанување, се извршува како ослободување од територијата, преку детериторијализација, со што земјата се ослободува од кодовите, апаратите, поредоците. Таа се ретериторијализира – станува површина на која движењето е можно во повеќе правци, каде средбите се случуваат со повеќе желби. Номадизација би било име за практиката на ослободување – номадите се оние кои не ја присвојуваат земјата, за да избегнат да бидат присвоени од нејзините кодирани територии.

Номадот, меѓутоа, не е исто што и модерниот турист – оној кој патува по патеките утврдени од предодредени агенции – туку оној кој е подготвен да талка, за потомина, преку среќа, случај, да ѝ се приближи на непосредноста на надворешното или другото. Оттука необичната одредба што на номадите им ја подготвува Делез, како на оние кои ја следат номадската мисла, а не нужно и самото движење, помрднување, патување: „Не треба премногу да се мрда, за да не се преплашат постаноките. Ме изненади Тојнбиевата реченица: Номадите, тоа се оние кои не се помрднуваат, тие стануваат номади зашто одбиваат да се оддалечат оттаму“. Оттаму би можело да значи од земјата, од местото на кое му припаѓа суровиот допир на другоста.

Номадологијата исто така е име за политичката мисла на отпорот, отпорот кон Државата, која по природа е имобилистички апарат на војната, апарат на потчинувањето. Во философијата, таа би била назив за отпорот кон теологијата, кон една или последна вистина, Голем и Страшен Суд. За да продуцираме вредности, најнапред мораме да се ослободиме од Кодот, Законикот, а тоа значи од територијализираниот суд. Детериторијализацијата (збор кој, велат, ни Делез ни Гатари не успеваат секогаш точно да го изговораат во целина – „таа функционира само кога ќе се поремети...“) претставува гест „на Прилогот да се заврши со Судот“. Во тој „Прилог...“, во едно од последните поголеми дела на Делез, номадите се оние кои се опираат, кои се на страната на борбата, но кои не се на страна на војната: „Борбата воопшто не е војна. Војната е само борба-против, волја за уништување, суд на Бог кој од уништувањето прави нешто ‘праведно’. Судот на Бог е на страната на војната, а никако на страната на борбата“. Всушност, класичното (метафизичко) начело на аналогијата

на судот (аналогија на битието) треба, според Делез, да се замени со начелото на инвенција на силата: тоа е во исто време инвенција на надоврешноста, изнаоѓање на земјата. Станува збор за интензитетот на нашите вредности, наместо за нивната согласност со Законикот. Кога вредноста, како и волјата за моќ, или желбата која посакува, оди до крај, таа не му се приклучува на Судот, туку самата станува Суд – со таа разлика што како таква се потврдува, се афирмира или се создава, наместо да се отфрла, да се затвора, да се убива. Во реченицата, интензитетот се потврдува во однос кон сопствените имиња, кои се нејзини ознаки, ознаки на телото на Земјата, телото на списот, „телото без органи“ – имиња кои се зборови-номади доколку ја означуваат вредноста на афирмацијата (сообразно со ничеовското „јас сум секое име од историјата“). Наместо аналогијата во исказот, треба да се следи патот по кој исказот бега, цртата на недофатливата смисла, преместувањето кое е основа на судот како вредност. Како што сè што оди има свој дел од земјата, така и сè што говори или се говори има свој удел во смислата – доколку успееме да му дадеме перспектива, план на иманенција, доколку од него успееме да направиме номадски настан, да го преместиме или изместиме од законикот на општи места (предрасуди, пресуди) така што да биде во допир со надворешното.

Философијата е создавање поими, ќе каже Гатари во *Што е философијата?* (1991). Поимот, пак, зборува за настанот, а не за суштината или за стварта; создавањето поими е инвенција на настаните. Делезовата дефиниција на философијата се противставува и на феноменологијата (поимите се дескрипции на суштините) и на антифеноменолошкиот натурализам (од позитивизмот, сциентистичкиот, па да логичкиот, или технолошкиот, кои секогаш имаат

работа со создавањето на стварите). Но таа пред сè ѝ се противставува на дијалектичката философија: инвенцијата на настаните, со создавање на поимот, не е „дејство на поимот“, дотолку повеќе што поимот не е она што опфаќа некој настан, туку настан е она што му бега на поимот како дело на самиот поим. Оттука поимот не го надминува настанот, туку настанот го надминува поимот, што е шанса за создавање нов поим, за работата на умножување, за постанувањето поим-настан. Исто така, инвенцијата на настаните или создавањето на поимот се сосема различни од критиката, особено кантовската, каде поимот е појдовна точка на некој суд, дури и да се маскира како одредиште, како телос (идејата како регулативен поим). Сето тоа не значи дека на поимот не може да му се придружи некоја дескрипција (со негова територијализација), некоја ствар (со негова номадизација), работа (со ризоматизација) или суд (со негова шизоматизација), но и тогаш на поимот му се приклучува некој друг поим, во нова инвенција на настанот. Поимот тогаш се умножува, тој станува „позитивен“, нова средба помеѓу Сликата и Мислата.

IV

Еден или илјада, ако штоа е најдобро. Конечно станува збор за поетиката на Делез – за ризоматизацијата. Како што разликата-и-повторувањето стојат наместо идентитетот-и-контрадикцијата, шизоанализата наместо психо-социо-медио-анализата, постанувањето наместо битието, детериторијализацијата наместо ретериторијализацијата, номадите наместо монадите, антиедип (а не Едип), итн., така и ризоматиката стои наместо аксиоматиката. Но Делезовата ризомска поетика треба да се сфати

во старото значење на поетиката – на она што се произведува, што се создава, што се гради или што се изнаоѓа.

Делез повеќе пати му се враќал на проблемот на виртуелното, одраните расправи за Хјум и за Спиноза, преку оддели од *Разлика и поворување*, сè до крајот на животот: неговото последно, недовршено дело ги засега токму виртуелното и актуалното. Виртуелното не му се противставува на реалното, тоа поседува реалност, туку на актуалното, но така што секогаш поинаку, различно се актуализира, така што се умножува. Виртуелното наликува на Идејата која се актуализира така што ја чува разликата; тоа е облик на несводливото. Ако вечното враќање е начин поимот да се ослободи од јаремот на идентитетот, ако постанувањето-приближувањето е замена на опозицијата на предикатите, надворешност на интензитетот наместо аналогична на судот, виртуелната слика (сликата на мислите, вообиченоста на времето) претставува начин да се прекине со сличноста на сензуалното. Зашто сликата до сега беше сетилна и перцептивна сличност која ја укинува разликата; на виртуелното, пак, му е својствено океанот на сетилност, безмерната сензуалност на диспаратното да не го подвргнува на репрезентација, да не го репрезентира, бидејќи му стои еднадвор, како идеја која секогаш бара преплетување со актуалното. Преплетувањето, споевите, допирите се можни на илјада начини, во „илјада таблоа“, кои не се сличности-дескрипции, туку слики-инвенции. Тие слики не се претставуваат како реални, зашто својата реалност ѝ ја должат на идејата која ги актуализира; тие не се завршени, статички, зашто интензитетите на сетилното постојано ги тераат да стапат во допир со надворешното; тие не се предмети, зашто се привремени, се врзуваат во гроздови или спојки кои

секогаш е можно да се прекомпонираат, пренасочат, препланираат. Виртуелните, кинематички, привремени слики на мислите го градат ризомот – поврзувањето на диспаратното кое не е арборесцентно (корен-стебло-гранки), туку тече низ „флукови“, низ поими-кртови, настани на интензитет, „превои“ и „стекови на немерливото“. Ризомот, кој е повеќе од обично нанижување на изрази, кој е поинаков од синтаксичката јукстапозиција на зборовите, го сочинуваат настаните чие разбирање зависи од тоа колку сме им достојни: „настанот не е она што се случува (акцидент), туку се состои во тоа што доаѓа чистотата на изразеното која ни дава знак и која нè чека“. Ризомот е и скок од една точка на друга, од едно рамниште во друго, средба на фаталноста која со борбата прави едно: „некој вид скок на место со целото тело кое својата органска волја ја разменува за духовна, кое сега не го сака токму она што се случува, туку нешто внатре она што се случува, нешто што ќе дојде да го потврди она што доаѓа... Настан... *Amor fati*“. За ризомските одлики нè подготвува токму прифаќањето на вечното враќање, зашто не се враќа она што одбило да ја прифати вечноста. Оттаму, вечното враќање е „категорија на докажување“, „задача на автентификација“ на вредноста, избор на највредното: „Несреќата, болеста, лудоста, дури и приближувањето на смртта всушност имаат два вида: еден кој ме одвојува од мојата моќ, но и друг кој ме дарува со чудна сила, како со опасно средство за испитување... Во секој случај, вечното враќање е во служба на раздвојувањето на највишите облици од оние осредните, на крајните моќи од оние разблажените. Раздвојувањето или изведувањето овде не се доволни изрази, зашто вечното враќање ги создава највишите облици... тоа ја подигнува секоја ствар до нејзиниот највиш облик“. Начинот на кој највишите облици можат да бидат поврзани

меѓусебе еможен само како ризомски.

Ризомското писмо води кон ризомско четиво, кон начини на читање кои никогаш не се читање без пишување, прочитано без здравата оаза на запишувањето. „Пишувањето е неодоливо од постанувањето“, од недовршеноста; постанувањето инаку не е постигнување на некој облик, довршување во довршеното, туку отворање кон една луцидноста која е делирична. Не се пишува, тврди Делез, за спомените, патувањата, љубовите и тагите, сништата и мечтите така што се прераскажуваат: се пишува за да се постанува-љубов, постанува-сон, постанува-тага. Не се пишува за неврозите, болестите; болеста е сопирање на постоењето, а светот е збир симптоми каде болеста се соочува со човекот. „Книжевноста, оттаму, се појавува како потфат на здравјето: не дека писателот нужно поседувал некое големо здравје, туку дека игра на неодоливо мало здравје кое доаѓа оттаму што видел и сфатил нешта преголеми за себе, прејаки, нешта од кои не може да се дише, чие минување го исцрпува и кое му пружа постоења кои некое доминантно големо здравје би ги оневозможило“. Живеејќи со дечени со еден бел дроб, страдајќи од тешкотии со дишењето кои, во мигот кога се охрабрил на скок низ прозорецот станале неиздржливи, Делез последните свои дела ги напишал во слава на здравјето. Не се пишува за да се потврди здравјето кое, во светот на јенски канонади на историјата, веќе никој од нас го нема, туку за да се постанува-здрав, барем во моментите помали од секое замисливо време, барем виртуелно, барем затоа за повторно да се досегнат ретките, малцински мигови на сила. „Последната цел на книжевноста, да се издвои во делириумот таа креација на здравјето, или инвенција на некој свет, тоа значи можност за живот“.

Во книжевноста тоа е возможно така што ќе се изнајде странски јазик, не како некој туѓ јазик, ниту како дијалект, туку како јазик во јазикот, постанување-различен на истиот јазик. Делез како потврда дава еден од своите омилен цитати од Пруст: „Еден начин да се одбрани јазикот, е тој да се нападне... Секој писател е обврзан да си направи свој јазик...“. Јазикот кој писателот го прави свој е несомнено малцински, како оној на кој мисли Кафка, вториот писател на Делез, кога вели: говорам со истиот јазик како и вие, а сепак не разбирам ниеден збор што го кажувате – од ова недоразбирање со својот јазик, со својот свет, со својот живот, книжевноста создава, изнаоѓа или станува поинакво разбирање, договор, свет или живот. Никој не испишал поубави страници од Делез во слава на постанувањето-поинаков, а тоа поинаков, друг или различен да не морало да биде застрашувачка трага на стара трансценденција, некој бог крвожеден кон историјата. Постанувањето-поинаков за Делез е токму план на иманенцијата, односно, живот на поимот, а сликата на мислењето која му одговара на тој план на иманенција му се одсвива на тој живот на поимот низ едно постанување-јазик, во афримација на други слики: оттука недовршеноста како голем принцип на говорот и мислењето. Можноста да се постане-животно, постане-растение, постане-молекула или постане-жена никогаш не е претворање во довршен облик, идентитет на животно, растение, минерал или жена.

Да се потврди „еднаш или илјадапати, ако тоа е најдоброто“ (49), да се врати еднаш веќе значи да се приближи до или да се допре вечноста на враќањето, односно суштината на времето. Наспроти философиите на репрезентација (кои никогаш не успеале времето да го претстават, а да не го претворат во простор, постанувањето во битие), философијата

на вредноста е во исто време, како што Делез запишал за Ниче, „против-философија“, „номадска мисла“ без крај. Наспроти хиератските гестови на Апсолутното Знаење, наспроти Философот на негативитетот, стои мислењето на афримаацијата. Делезовиот главен противник оттука била дијалектиката на негативитетот, „надминувањето“ кое одрекува (па макар светот пропаднал), односно, Хегел. Делезовиот обрт во однос на Хегел по тоа е сличен на односот на Хајдегер, или на етиката на одговорноста на Левинас во однос на онтологијата на битието (етичкиот однос кон другиот му претходи на односот кон истотот, па оттука од него треба да се мисли битието, а не обратно), на Фуко во однос на Кант, на Лакан во однос на Фројд. Наспроти школското преземање на поимите, Делез ги создавал. „Најнапред, философијата никогаш не им припаѓала на професорите по философија. Философ е оној кој постанува, односно, оној кој се интересира за сите посебни создавања, во поредокот на поими“. Судбината на оваа философија, една од најинспиративните во нашата ера, можеби и самата ќе стане појдовна точка за различни инвенции.

Позната е реченицата на Фуко дека „еден ден овој век ќе биде делезовски“. Самиот Делез таа реченица ја земал иронично („не знам што сакал Фуко да каже, никогаш не сум го прашал. Неговата смисла за хумор беше ѓаволска... Можеби сакал да каже дека не сум најдобар, туку најнаивен, некој вид сурова уметност, ако така можам да кажам; не најдлабок, туку најневин, најослободен од вината на ‘правење философија’). Ќе биде ли векот навистина „делезовски“ зависи од многу постанувања, ризоми на времето, враќање без разлика, инвенции на оние кои ќе го читаат. Самиот не сакал да патува („ако не се движам, ако не патувам, јас како и другите ги правам своите патувања во местото кое го сомерувам само со своите чув-

ства, и ги изразувам во заобиколниците и свртувањата во она што го пишувам“). Нешто како Кант во Кенигсберг, но еден Кант кој – од текстот „За четири поетски изреки на кои би можела да се сумира кантовската философија“ – на крајот се јавува како мислител за „несложен склад, извор на времето“, како „еден шекспировски вид Кант, некој вид крал Лир“ („оттаму овие предложени изреки, очигледно произволни во однос на Кант, но не произволни во однос на она што ни го оставил за сегашноста и иднината“, стои во тој текст). За Делез би можело да се каже слично – еден обновен вид мислење од почеток, некој вид овоековен Хераклит.

Превод од српски јазик:
Душица Димитровска Гајдоска

Автобиографија на лудилото

Пример: Жерар де Нервал, Аурелија или соништата и животот*

Економија на лудилото

Мишел Фуко (Michel Foucault) во модерен дискурс го означува раѓањето на новата свест според која (неговото) философско претпријатие го дополнува и го зазема местото на поетскиот дискурс (Felman, 2003: 61). Фуко со целта што си ја задал во својата книга *Историја на лудилошо* (Foucault, 1998) да ја укине демаркациската линија помеѓу разумот и лудилото, „да ја пронајде нулта точката на историјата на лудилото во која лудилото е недиференцирано искуство, искуство што не е одделено од самата одделеност“ и „да го опише тој друг вид лудило што со своето сечило разделува две страни кои се отсега па натаму надворешни една за друга, глуви за каков било контакт, како да се мртви една за друга – разумот и лудилото“ (исто, 5 и наслов), налетал на проблемот дека е невозможно лудилото да се искаже со помош на јазикот кој е јазик на разумот зашто токму разумот е оној што го протерал во молк.

* Со дозвола на авторката и на издавачите, преведено според Polona Mesec, „Avtobiografija norosti: Gérard de Nerval, Avrelija ali sanje in življenje,“ *Delta*, Revija za ženske študije in feministično teorijo, Društvo za kulturološke raziskave, Ljubljana 2005, No. 3-4.

Лудилото во класицизмот Декарт го исклучи од мислата со декрет. Неговата изрека „Мислам, значи постојам“ според Фуко исто така значи и „мислам, значи не сум луд“. (Felman, цитирано дело, 45). Во таа смисла Декартовото ислучување на лудилото би било претходник на политичкото „големо затворање“ на лудилото и негова десакрализација. „Владеењето на разумниот субјект“ (чиј модел е белиот западњак од средната класа) непрестајно се воспоставува врз она што го негира и потиснува: според Фуко, разумот-логос се воспоставува тогаш кога ќе го исклучи лудилото – патос (исто, 51).

Дерида го „чита“ поинаку философскиот чин на Декарт. Според него, Декарт не го исклучил лудилото од мислите, неговото „мислам, значи постојам“ значи дека оној кој говори без разлика на своето душевно здравје „додика мисли, не е луд“ (Felman, исто, цит. дело, преземено според Дерида, 1967). Според Дерида, јазикот е „нормален“ сам по себе, во природата на реченицата е да го исклучува лудилото; философот мисли само од страв пред лудилото. Исклучувањето на лудилото за Дерида не е историски, туку економ-

ски чин: јазикот на тој начин е само економизација на основното лудило на философијата. Философот е не-луд во онаа мерка во која (мисли) и употребува јазик. Лудилото во мислата е присутно само во опсегот на можноста и метафорички може да го искаже и да го прекине само јазикот на фикцијата – односно фикцијата на јазикот (Felman, цит. дело, 47).

И покрај, во основа, невозможната задача да се искаже лудилото кое е молк, траума, болка, очај, прашина од бесмислици, од изгубени зборови незаконствени во времето, сепак Фуко ја напишал својата книга. Во неа лудилото е присутно посредно, во опсегот на можноста, метафорички, во јазикот на фикцијата, во патосот на Фукоовиот „крик“, храброст, настојување, учество, во патетичниот одек – во најдоброто значење на зборот – на книгата (исто, 47). И повеќе од тоа, токму зашто книгата е невозможна, толку поважно било да ја напише.

Лудилото ја зачувало својата субјективност само во литературата, во јазикот на фикцијата, во метафоричкиот јазик кој е најблизок до драматичниот „јазик на патосот“. Поетскиот јазик, јазикот на фикцијата најефикасно ја открива фикцијата на јазикот. Јазикот, тој „закодирани симбол, таа магична азбука“ се покажува како лизгав терен кој не се подразбира сам по себе, *no man's land*, кој му се измолкнува на оној кој мисли дека може да го контролира: јазикот му докажува на разумот на мислителот дека лаже и непрестајно го разоткрива неговото основно лудило. Јазикот е подрачје каде што лудилото и разумот во основата се променливи, и во својата одделеност и секогаш кога одново и на нов начин ги „одредува“ јазикот што „ги пишува“ (исто, 102)

За феминизмот таквиот мисловен расплет е интересен затоа што може да придонесе кон обидот на жените кои, како и лудилото, се оставени на страна како нешто „немисловно“, невидливо, непостоечко, исклучено, непрепознатливо и патолошко на западната култура и на тој начин на иста структурна позиција како и лудилото, одново да го пронајдат својот глас, својата присутност, своето опстојување и во делимитираноста на патријархалната култура да помогнат да се открие и/или создаде „ничие“ подрачје на „новите“, креативните и неискористените меѓучовечки размени.

Задачата да се исчекори од непостоењето и да се „стапне“ во културата, за жената се чини невозможно како и за лудилото. *Mainstream* патријархалната култура нам (импотентно и неинвентивно) не може и/или не сака да ни понуди нешто друго освен црно-бело „решение“. Ние жените, за себе, за својата генеалогичка историја, сегашност (и иднина) тешко зборуваме затоа што сме воспитани да се гледаме и мислиме себеси како објекти па затоа, нашата приказна, автобиографијата нам не ни се достапни како што не му се достапни ни на лудилото.

Околности што не се тоа

Со тешкотиите што се изненадувачки слични на оние на Фуко се среќава и Жерар де Нервал (1808 – 1855) кој во периодот кога се судира со својата душевна болест одлучува да се обиде да ги победи своите халуцинации и за своите искуства со лудилото да напише книга – автобиографскиот расказ „Аурелија или соништата и животот“. На тоа го поттикнува младиот лекар Емил Бланш кај кого Нервал

се лекувал по вторпат во 1853 година, но овојпат подолго време. Нервал во „Аурелија“ запишува: „Сакав што подобро да ги зацврстам своите најсакани мисли и затоа со парчиња јаглен и тула... наскоро ги прекрив сидовите. Ми дадоа хартија и потоа долго се трудев...“ „Не знам како да објаснам дека во моите мисли земските настани временски се поклопуваа со настаните од натприродниот свет: тоа е полесно да се почувствува одошто да се искаже.“ „Како да го опишам тој необичен очај...? Според мене земските настани се поврзани со настаните од невидливиот свет. Тоа е една од оние чудни врски за кои ни сам не сум начисто и кои е полесно да се назначат одошто да се опишат...“ (Nerval, 1996: 59, 65, 68).

Прашање е дали не е секое големо дело (а тоа не би требало да важи само за книгите) „во основа невозможно“ поради што е и уште попотребно да се напише или направи. (Felman, цит. дело, 62)

Книжевните критичари го означуваат Нервал како приврзаник на автобиографското. Расказот во два дела „Аурелија или соништата и животот“ (1855) е книжевна приказна за душевната болест на Нервал за која во февруари 1841 година придонела и неостварената љубов кон актерката Џени Колон (која ја игра улогата на Аурелија во расказот). Весниците се распишуваат за неговата болест и „некој новинар приопштува вистински некролог во смисла дека духот на Нервал е неизлечиво болен“ (Poljanec, цит. дело, 103). Од 1849 година кога повторно мора да се лекува за одредено време, секоја година има напади на душевното заболување. Кога бил на подолго лекување во 1853 година, др. Бланш го советува своите соништа и стравови да ги стави на хартија. Исто така му дозволил во болничката соба да му го донесат ста-

ринскиот мебел и предметите што биле последни остатоци од неговиот имот. На тој начин почнал настанокот на „Аурелија“.

Аурелија е главна лична исповед на Нервал за душевното заболување. Во својата „фантазерска“ љубов кон актерката Џени Колон која повеќе отколку реална личност во која би бил вљубен или би ја љубел за него претставувала „идеализиран лик на мајка, љубовница, пријателка и богинка“ (исто, 105), Нервал прави судбинска, непростлива грешка. Таа му простува, но љубовта понатаму не е повеќе можна, а освен тоа Џени во 1842 година умира од болест. Според нејзината изјава, таа со Нервал се сретнала само еднаш; додала и: „Немојте да ме обвинувате дека страдал поради мене; кога оној кој љуби е нем, таа која е љубена е глува“. (исто, цит. место)

На тој начин Нервал ја изгубил двапати, еднаш како потенцијална партнерка во љубовта и вторпат кога Џени умира. Тоа е мотивот што го фрла во лудило. Во периодите на подолги или покуси делириуми и престои во душевните болници, тој, колку што е во состојба, си запишува забелешки пред сè за соништата, халуцинациите и сопствените доживувања. Кога во установата на Бланш следниот пат ќе сретне сродна душа, млад војник кој е и понесрекен од него, почнува да се интересира за него, или, подобро речено, покрај него почнува внатрешно да се преиспитува себеси. Кога момчето кое не зборува и одбива храна, поради негата и потпората на Нервал повторно проговорува и моли за вода, во Нервал се враќа надежта и почнува да ги средува своите забелешки за својата болест напишувајќи ја „Аурелија“, чие објавување во 1855 година не го дочекува зашто уште во јануари истата година извршува самоубиство.

Автобиографизмот на расказот на Нервал е далеку од непосредна исповед и речење на факти. На автобиографските податоци и настани во неговите дела всушност „не можеме да се потпремене зашто се обработени фантазиски и поетски, топографски се сменети и испомешани, преполни со личната митологија на писателот, а во тоа значајна улога игра и душевната болест на Нервал.“ (исто, 102) Повеќе одошто за опишување на „вистински настани“ овде станува збор за субјективниот поглед на писателот врз сопствените „соништа и живот“, на „тајноста на мојот дух“ (исто, 45), на настаните кои сепак не може да се повистинити одошто се, претставени со зборовите и низ очите на оној кој ги доживеал сам.

Во вртежот на лудилото: Аурелија – како невозможното е потребно и потребното невозможно

Кога Дима¹ (през. од Nerval, 1961, през. од Felman, цит. дело, 62) ќе напише еден вид епитаф за умот на Нервал во кој и се потсмева на фантазијата на Нервал со зборовите: Кога „... фантазијата, тој постојан лудак му се измолкнува на мигови на разумот... и го присилува во теорији што поинаку не може да се постават и во книги што не можат да се напишат...“, Нервал иронично му одговара: „Повели и прифати ме барем како монструм“ (Felman, цит. дело, 62-63, наведено по Nerval, 1961: 23), „оти не можам да се надевам дека времето или делото ќе ги поправат овие апсурди или чувства и овој немир... Си поставив за задача само толку, да знам дали имам право да мислам или не преку поезија или проза“. (Felman, цит. дело, 62-63 нав. Арто, 1970: 31-32)... оти во твоите зборови читам гест на отфрлање... Ми советуваш да се откажам од уметноста која не ми прилега и која не

ми е потребна... Тоа е горчлива шега – оти никогаш не ми била попотребна повеќе“ (Felman, цит. дело, 62-63 нав. Nerval, 1961: 22).

Бидејќи Нервал ги отфрла медицинскиот јазик и став, како би можеле да го дефинираме неговиот начин на говор, кој е оној кој говори во Аурелија и од каква дискурзивна позиција? Како може да се искаже лудилото? Како лудилото го преживува преводот во јазикот? Што е, како што се прашува Фуко, лудилото во својата најопшта и најконкретна форма за оние кои негираат дека може да го совлада какво било знаење?

Фуко покажува дека лудилото не е ништо друго туку отсутност на продукција (*l'absence d'oeuvre*): но тогаш како може Нервал да се надева да создаде книжевно дело со отсуство на продукција? „Да се чита ‘Аурелија’ значи да се следи оваа невозможна задача како што е дополнета во текстот и да се види како невозможното е потребно и како потребното е невозможно: да се види како во романтичниот дискурс овој однос меѓу невозможното и возможното е променет во линија на моќта и зошто и ден-денес се уште нè предизвикува“ (Felman, цит. дело, 65).

Да се обидеме најнапред со помошта на Нервал да се доближиме до неговото лудило во мигот кога го обзема и да го видиме во неговите „симболични партали што ги носат малоумните кралеви“ (Foucault, 1998: 239), да почувствуваме што „другиот“ чувствува во „сериозните животни околности... во низата од погледи, можеби луди или барем болни...“, за да „не се обиде да ги опише... ако не мислел дека задачата на писателот е отворено да го расчлени она што го чувствува... и не би си задал цел која според мене е корисна“ (Nerval, цит. дело, 49).

Нервал пишува:

Кога вечерта се приближуваше судниот час (часот кога јунакот ден пред тоа од кукниот број и од ликот на мртовечки бледата жена со воспалени очи која му заличела на Аурелија добил предзнак на смртта, заб. на авт.), со пријателите во клубот расправав за тоа (...) Пол (...) сакаше да ме испрати, но му реков дека не си одам дома. „Каде одиш?“ праша. „На Ориент!“ (...) и побарав со погледот две ѕвезди што мислев дека ги познавам како да ќе бидат пресудни за мојата судбина. (...) Во меѓувреме стигнав на распаќето од три улици и не сакав да продолжам. (...) Мојот пријател виде дека залудно се труди и си замина. (...) (го) продолжив патот во правец на ѕвездите... Чекорејќи пеев таинствена химна (...) Воедно ги соблекував моите земски алишта и ги фрлав околу себе. (...) Потоа застанав и со раширени раце го чекав мигот кога душата ќе се оддели од телото и кога магнетно ќе ја повлече зракче од ѕвездите. (...) Ме опколи ноќната стража: тогаш ми се причини дека сум станал многу голем и дека ќе разнесам сè околу себе... (исто, 49)

Ме ставија в постела и потоа долго не ги разбирав значењата на ликовите што се појавуваа пред мене и врските меѓу нив. Таа состојба траеше повеќе дни. Ме однесоа во болница. Ме посетија многумина роднини и пријатели, но не бев свесен. Единствената разлика меѓу јавето и сонот за мене беше тоа што во моите очи сè стана поинакво, секој што ќе ми се доближеше ми изгледаше изменет, реалните предмети беа како во полумрак... комбинациите од бои се разливаа ... во непрестајна низа од впечатоци ... чија веројатност ја продолжуваа соништата... (исто, 51)

Јас, кои сме двајца

Реалните сцени и сликите од халуцинациите во расказот се менуваат вртоглаво без почеток и крај,

преминуваат една во друга и не ги определува ниту една карактеристика според која би се разликувале освен објаснувањата на (лудиот) писател, така што е невозможно со сигурност да се тврди кои од нив се по„реални“. Се менуваат и двата лика на јунакот во приказната, „јунакот на лудилото“ и писателот, „душевно болниот „ Нервал.

Кога така лежев во... постелата слушнав дека... разговараат за некој непознат што го фатиле исто како мене и чиј глас одекнуваше во истата соба. Поради необичниот вибрациски ефект ми се причини дека тој глас одсвонува во моите гради и дека душата некако ми се подвојува, јасно одделена помеѓу погледот и реалноста... За миг видов крај себе двајца од моите пријатели кои прашуваа за мене... потоа се отвори вратата и некој висок колку мене чиј лик не можев да го видам замина со пријателите... „Ова е грешка!“ викнав, „тие дојдоа по мене, а си оди некој друг!“ (исто, 50)

Границата на „преминот“ од разум во лудило е избришана, неодредена, и не може да се знае кога болеста е здравје, а здравјето болест. За тоа сведочи и записот на Нервал на првата страница на „Аурелија“: „Ќе се (обидам) да ги запишам впечатоците од долготрајната болест која се случуваше во целост во тајноста на мојот дух; всушност не знам зошто го употребувам изразот болест зашто што се однесува до мене никогаш и не сум се чувствувал подобро.“ (исто, 45)

Тоа „до мене“ не се совпаѓа сосема со она што го вели „(јас) го употребувам“ на почетокот на реченицата. Има повеќе јас, јас е расцепено: „употребувам“ е едно јас и „мене“ е друг јас. Јас стои зад два различни лика: зад јунакот и раскажувачот. Јунакот е „лу-

дак“: а раскажувачот е човек кој одново се „опаметил“. Јунакот му е препуштен на сонот и на неговите призраци; раскажувачот е сосема буден и внимателен. Јунакот го живее лудилото во внатрешноста, а раскажувачот известува за лудилото кога тоа е веќе сторено. Раскажувачот и јунакот не се истовремени (Felman, цит. дело, 67).

Јунакот често се опишува себеси како да има натприродна моќ: „Порано мислев дека мојата моќ и дејност се удвоени.“ (Nerval, цит. дело, 45), а начинот на живот на раскажувачот, сосема обратно, е дефиниран како импотентност / немоќ, неможност. Јунакот во дискурсот постојано е наклонет кон хипербола, претерување, а раскажувачот користи критички начин на дискурс и постојано е наклонет кон литота, редуција, деминутивност, воздржаност. „Кога не би си поставил цел која според мене е корисна, би запрел овде и не би се обидува да опишам што чувствував потоа во низата од привиденија, можеби луѓи, или барем болни...“ (исто, 49, нагласува Фелман).

Структурата на „Аурелија“ се основа на неразрешливата напнатост помеѓу овие две противставени дискурзивни тенденции во расказот: начинот на халуцинантна инфлација и начинот на критичка дефлација.

Внатрешниот раскол на јас не ја одредува само формалната структура на Аурелија туку и нејзината супстанција. Првата двојност се гледа во тоа што раскажувачот е одвоен од јунакот, а другата во тоа што јунакот е „расцепен“ во себеси и не може да се соедини, што и се тематизира во халуцинацијата на двојникот: „Некој висок колку мене... замина со

моите пријатели... Па тоа е грешка!“ (Nerval, цит. дело, 50) Овој двојник не е само материјализација на субјективните нарцистички преокупации туку е проектиран лик на сличноста чија функција е да го отелотвори „знакот на забраната“ (Felman, цит. дело, 69), а тоа значи да го драматизира невозможното кое, пак, во себе носи предизвик на можноста (и потребата) за исполнување. Исто како и вториот не-јас, двојникот може да се ожени со Аурелија и можеби и ќе го стори тоа. „Ми се причини дека слушам како се зборува за ритуалот кој се случил на некое друго место и за последните подготовки за мистичната венчавка која е моја и на која оној другиот ќе ја искористи забуната на моите пријатели и на самата Аурелија“ (Nerval, цит. дело, 65).

Бидејќи е втор, за него забраната не важи и затоа лесно може да ја повлече и поништи, може да го кастрира јас и да го преземе неговото место за да продре² во просторот на љубовта и да го добие своето признание. *Јас* е исклучено од царството на задоволството и сфаќа дека секогаш ќе биде второстепено и екс-центрично самото на себеси. Ако неговото место не постои, ако нема место, тоа е затоа што каде и да се придвижи, во неговите движења е впишан радикалниот обем на кастрацијата. Токму со расколот на јас и со нелагодноста на двојството, оној кој говори ја чувствува желбата и ја потврдува потребата – иако се чини невозможна – да пресече, да го победи двојството со помош на практиката и примената на својот дискурс и на тој начин да ја пресече јазичната разделба помеѓу здравјето и болеста, разумот и лудило-то, субјектот и објектот (Felman, цит. дело, 66).

Структурното место на негативноста: „Загубата е женска.“

Нервал се проучува себеси и своето лудило во името на еден друг односно на една друга со женското име Аурелија. Бидејќи жената во западната култура зазема структурно место исто како лудилото, а тоа е местото на негативност, бидејќи „жената“ во расказот на Нервал е оној *locus* на недостигот околу кого се кристализира делириумот јунак-писател-маж, Аурелија во стварноста не е женски лик во расказот туку номинална сила на отсуство, означувач на загубата (исто, 69). Именувана како она што е изгубено, таа е име за загубата.

„Една жена што долго ја љубев и која ќе ја именувам Аурелија за мене беше изгубена... Сега морам и јас да умрам и тоа без никаква надеж.“ (Nerval, цит. дело, 45)

Сегашноста е загуба, сегашноста е минато кое никогаш не престанува да минува, не може да мине, не може да не одмине. Така смртта не доаѓа како небиднина, туку како смрт во животот што мораме да го живееме (Felman, исто, цит. место).

Таа е изгубена и таа е смрт. Мртвата жена односно смрт е највисок лик на жената, најженствена женственост која е анонимна во својата крајна последица. На тој начин Аурелија на почетокот на расказот е таа која јунакот на приказната ја има изгубено, а на крајот е таа која го губи името. Кога нејзината женственост кулминира, таа се враќа во анонимноста – во текстот буквално е означена како празен простор. „Ги препознав божјите потези.“ (Nerval, цит. дело, 93) Безимена е, нејзиното име е име на отсуство; жената е само низа од минувања, непрекинато минато, илузија на сегашноста и на идентитетот.

„Ќе се видиме подоцна“ (исто, 74), ќе ме видите во иднината зашто во сегашноста сум она што е невидливо. „Онаа сум“ во западната култура значи „онаа сум што не е“: смрт или мртва односно затоа што сум мртва (како субјект) јас сум смрт (Felman, цит. дело, 70).

Така со синцирот од бесконечни преместувања желбата (на мажот) се трансформира во ужасна метонимија, во смрт. Смртта на Аурелија ја повторува разделбата на љубовниците што во расказот ја најавува реалната загуба на мајката. „Не ја запознав мајка ми ... умрела од треска и напор...“ (Nerval, цит. дело, 77) Загубата на саканата жена – „кога саканата жена ме одби зашто бев направил грешка за која не очекував повеќе прошка, не ми преостана ништо друго туку да се фрлам во простачка омаеност...“ (исто, 45), за јунакот е мотив што следниот пат ќе го фрли во лудило. Таа дупка за Нервал станува отвор во „невидливиот свет“. Во *Ѓразнинаџа на реалноџо* расте компензирачкиот делириум – халуцинацијата изникната од загубата и разделбата, халуцинација која од петни жили се труди повторно да ги соедини (љубовниците) и да го поврати изгубениот објект.

***: да се одмаѓоса знакот

Во расказот, вечерта спроти денот кога би требало да ја сретне својата љубов при некоја друштвена прилика, јунакот погледнал случајно нагоре и го здогледал куќниот број што го осветлувала уличната светилка. Бројот бил ист како и бројот на неговите години. Кога повторно погледнал долу „видов пред себе мртвечки бледа жена со воспалени очи која ми се причини многу слична на Аурелија“ (исто, 47). И двете нешта ги доживеал како сигурен знак или на својата или на нејзината смрт. „Ова ја најавува *нејзината* или мојата *смрт*!“³ Како што ќе се види „умираат“ и двајцата.

Таа за него е изгубена, а истовремено умира и во реалноста од болест. Тој, пак, пропаѓа во лудилото, во молк, отсуност, негативност, непостоење.

Единствената цел на делириумската верба на јунакот во знамението, во знакот (куќниот број, женската силуета во мракот, свездата итн. и следната *** за мртвата Аурелија) е да ја пронајде и отпетла „волшебната азбука“ (исто, 72) со која ќе го „изгони“⁴ проклетството на загубата и одново ќе се здобие со изгубената моќ која ја сфаќа како суштински еротична, фаличка, како моќ на „полот“. Токму поради оваа негова желба, јунакот мора сам да го долови овој луд, „гротескен симбол“ (исто, 66).

Преминот во лудилото во тој случај е неизбежен, но може да се случи само со помош на знакот. Знакот е „луд“, интерпретиран според желбите и стравовите на интерпретаторот. Интуитивното читање (на волшебниот) знак во тој случај е знаење во преминот, трансгресивна вредност – возможна само преку медиумот на знакот, на знакот за мртвата жена, за изгубената мајка, за отсуноста – за основната негативност (Felman, цит. дело, 62).

На лудиот јунак му се чини дека знакот е сосема транспарентен, дека најјасно ја разоткрива судбоносната вистина, вистината на враќањето, на соединувањето, а истовремено покажува дека знакот сокрива, дека неговата енигматична гротескност е само маска зад која се крие судбоносната вистина, вистината на загубата, празнината, разделбата. Така гледаме дека симболот од една страна го разоткрива, а од друга го сокрива оној кој го интерпретира и поттикнува, а истовремено и му пркоси.

На тој начин лудилото е слепа и судбинска верба во знакот – арбитрарен, случаен, луд, „овој гротескен симбол“; верба во тоа дека знакот нешто разоткрива. Истовремено е лудило вербата дека знакот е луд, дека ништо не разоткрива, дека е само гротескна случајност. Вистината патува под маска, но не така за да ја откриеме зад маската: целосно значење добива дури со тоа што е не-таа, зашто е „нечитлива“ (исто, 71): интерпретацијата секогаш е „погрешна“, значењето секогаш е некое друго, на некое друго место.

Моќта и немоќта на едниот (пол)

Прекршувањето на тајната – трансгресија – во Нервал-Аурелија е искажана со еротската метафора: „Не можев да ја отворам вратата што нè дели од невидливиот свет“.⁵ Невидливиот свет е лудило, жената – тајна што треба да се дешифрира, да се продре во неа со магичната моќ на фалусот-логос. „Не можев да ги отворам оние врати од слонова коска или рози што нè делат од невидливиот свет (...) (исто, цит. место) Тогаш се повлеко од престолот. (...) и со крената рака дадов знак (...). Ме разбуди крикот на една жена (...) проникнат со распарувачка болка (...) Врз усните ми занемеа слоговите на незнајните зборови што сакав да ги изговорам (...)“ (исто, 68).

Фаличката (луда, халуцинантна) омнипотентност на мажот со помош на знакот ги подражава⁶ „слоговите на непознатиот свет“ што на јунакот „му замираат на усните, ах“ кога ќе се разбуди. Мисијата на лудилото би требало да е потрагата по тој непознат јазик, по тој таинствен код на моќта. Писателот се обидува да го подражава, „да си го присвои“ јазикот што не го

познава, јазикот на „другиот“ кој, пак, е невозможно да се присвои и кој му замира на усните на јунакот веднаш штом „ќе се разбуди“ односно „опамети“.

Делириумската потрага по „волшебната азбука“ која ветува моќ го води Нервал во напуштање на човечкиот симболичен јазик и кон премин во лудилото, во структурното „друго“ за да открие „некој друг јазик“. Што се однесува до желбата по соединување со другото, „постоечкиот“ јазик, јазикот на знаењето што постои однапред, нема моќ, импотентен е. Се покажува само како хистерично подражавање, мимикрија, обид да се прикрие јазолот во реалното и отсутноста на значењето. Преминот во лудило се покажува како единствен излез. Нервал-јунакот на сопствената приказна се откажува од светот за да комуницира „со духовите“; затоа мора да се оддели од својата сакана, значи да го загуби своето друго иако негова цел сето тоа време е да се соедини со неа. Сепак, каде е тука лудилото? Лудилото тука е нарцистичкото имагинарно на јунакот, потрагата и откривањето на постојано новото претставување, фантазмите на сличноста која е замка, магичен круг (Felman, цит. дело, 73).

Овој магичен круг првпат се прекинува кога јунакот на приказната (во лудницата) го среќава реалниот сличен на себеси, „братската душа“ (на уште) понесреќниот млад војник кој одбива храна и не зборува. Овој лик молчаливо „како сфинга“ стои „пред последната врата на постоењето“ (Nerval, цит. дело, 90). Неговата несреќа и напуштеност предизвикуваат кај Нервал сочувство и интерес кои му даваат нови сили. Оваа слика на несреќата е двојник кој на Нервал му ја покажува неговата лична беда. Сега јас не е толку некој друг туку станува некое друго јас. (Felman, исто). „Долги часови внатрешно се преиспи-

тував, ја веднев главата над неговата и го држев за рака.“ (Nerval, цит. дело, 91).

На тој начин закрепнувањето на јунакот започнува со откривањето на другиот. Вредноста на другиот не е (само) во тоа што јунакот во него ја здогледува својата огледална слика туку (и) сликата на својата судбина. Судбината е сфинга што молчи: другиот го поставува прашањето на тишината и истовремено ја разоткрива цената на човековиот јазик – местото на средбата со другиот. Јунакот повторно го научува јазикот кога го учи другиот на него. Од молкот на другиот Нервал не учи само повторно да зборува туку и „да го дава и да го дели“ јазикот. Нивната комуникација е заемно дарување на она што другиот го нема. Во празнината (на заемната ускратеност) на тој начин се воспоставува размена која води до двојно чудо, до двојно враќање: Нервал и африканскиот војник повторно се раѓаат во јазикот (и во себе) како друг. (Felman, цит. дело, 73)

Цената на желбата за комуникација со другиот (со војникот во кој се гледа себеси), а тоа значи со себе како некој друг кој е всушност оној со кој би сакал да „се среќава“ е дека мора да го напушти „волшебниот јазик“, нарцистичко закодираниот „симболичен дискурс“ кој самиот себе во својата хистерична фантазматичност се именува како „јазик на разумот“. Мора да престане со барањето (на значењето, на магичниот знак) кој го имплицира неуловливото и, наместо тоа, да започне да создава јазик.

Конецот на Аријадна: пишувањето како материјално, „оeuvre“

„Во соништата ми се појави жена... ми префрлаше една навистина лоша грешка...“ Сето тоа се случува за

да ти ја покаже тајната на животот, но ти не сфати...“ (Nerval, цит. дело, 76) Нервал конечно „сфаќа“: мора да се откаже од лудото, бесконечно трчање по возот на магичниот симбол на сопствената имагинарна слика.

„Со какво уживање го распоредував низ фиоките купот од забелешки и писма, лични или јавни, неважни или значајни... Тие пожелтени букви, тие избледени скици, тие истуткани писма се ризницата на мојата единствена љубов... Да ги прочитаме повторно... Многу писма недостасуваат, многу од нив се искинати или барем пречкртани; она што повторно го прочитав е ова:“ (исто, 89)

Распоредувањето на забелешките е прв чекор кон зборовната продукција (*l'oeuvre*). Вистина е дека недостасуваат многу зборови, дека не се целосни или дека се пречкртани, но употребата на човечкиот јазик за разлика од „волшебната азбука“ неизбежно имплицира прифаќање на загубата, пресвртот и разликата.

„Овие пожелтени букви“ говорат токму од перспективата на недостигот од кои произлегуваат и кој е нивна основа. На тој начин лудилото се преобразува во некаква мудрост. Ако лудилото наједноставно го опишеме како затруеност од читање, изгубеност во текстот, идентификација со ликовите на сопствената фантазија, со она што е напишано во книгите, тогаш мудроста е токму она што е толку тешко, речиси невозможно да се напише и токму поради тоа задолжително мора да биде напишано (Felman, цит. дело, 75).

„Ми рече: „Искушението што ти е нарамено е при крај...“ Сакав да имам некој опиплив знак за приз-

ракот кој ме утеши, затоа на сидот ги напишав следните зборови: „Ноќеска ти ме посети“ (Nerval, цит. дело, 89, 92).

Потребата и еден вид должност со помош на спомените да се репродуцира сè, овде не е свртена кон минатото туку кон иднината. Пишувањето – потсетувањето е ветување на крајот, крај на болеста кој токму затоа е нов почеток. „Уметничкото дело“ вели Фуко, „постојано го потиснува лудилото кон неговите граници; *кај што има уметничко дело таму нема лудило*; а сепак лудилото постои истовремено со уметничкото дело зашто го воведува времето на неговата вистина“ (Foucault, цит. дело, 248).

Сеќавањето овде е сеќавање на јазикот. „Сакав да имам некој опиплив знак за призракот што ме утеши, затоа на сидот ги напишав овие зборови: „Ноќеска ти ме посети“. Запишаниот знак го комеморира значењето. Буквата истовремено ветува и одложува. Материјалниот знак (врз сидот на непробојната „даденост“ и разбирливост сама по себе) е писателското „овде и сега“, место, допирна точка, пресек во кој минатото ја среќава иднината: „на овде и сега“ кое е истовремено и „пресек“ – кој во нивната „средба“ е *можношћ за размена, за насћан, за дело*.

Сеќавањето на писателот (за минатото, за „свездата“, за невозможната љубов што не можела да се оствари) е свртено кон иднината. Тоа е сеќавање на желбата која сеќавањето го претвора во *чекање*. Невозможното на тој начин станува *надеж*. *Прибежишће* во јазикот кој е истовремено и луд и не-луд и ни *овозможува* да живееме, да ја поднесуваме и надминуваме реалната фрустрација, фрустрацијата на реалноста. (Felman, цит. дело, 76)

Поради пишувањето Нервал поинаку ги сфаќа значењата; халуцинирањето е читање на знаци, дестилирање на реалноста, а пишувањето е обид да се дешифрираат сништата, халуцинацијата. Писателот на тој начин станува читател (интерпретатор) на сопственото лудило (исто, 51.) Јазикот сега е реално место на разликата која е „средба“ помеѓу овој и оној (свет), помеѓу писателот и другиот (човек) и со тоа со него-другиот. „... Одлучив да ги заправам сништата и да ја проникнам нивната тајна. Си реков: „Зошто, на крајот на краиштата, вооружен со сета своја волја, да не ја отворам силум таа мистична врата и да не загосподарам со своите чувства наместо да им се покорувам?“ (Nerval, цит. дело, 95).

Критичкото движење на приказната го зафаќа движењето на сништата и Нервал барем за миг го совладува лудилото. Меѓу духовите и монструмите има среќа да го фати крајот на Аријадна и токму од отсутноста на продукцијата (*l'absence s'oeuvre*) да создаде дело во кое говорот⁷ не е веќе здобиена или претходно постоечка вредност туку иницијација и пат на потрага по својот говор – писмо, простор каде што пишувањето се само-иницира. Да се зграпчи крајот на Аријадна значи да се прифати фактот дека изгубените писма никогаш нема да се пронајдат и дека неизречливото мора да се искаже со азбука со недостатоци. Сепак, поради тоа не е помалку потребно да се запише празнината, да се искаже молкот ако сака барем за миг да го запре отровниот вртеж на лудилото. Резултатот е (незавршена) книжевна приказна, *oeuvre* - *Aurélija*. „Накучо, овде повторно најдов речиси сè што беше дел од моето последно богатство. Моите книги, необична збирка на науката на сите времиња, на историјата, патеписите, стиховите, кабалата, астрологијата... – вавилонска кула во двесте тетратки – сето тоа ми го оставиле! Од тоа

би полуделе дури и мудреци: да се обидеме од тоа да оумудрине и лудак“ (Nerval, цит. дело, 89).

Моќта на (половата) разлика: „да се живее, поднесува и надминува реалната фрустрација“⁸

Што значи за жената „романтичниот дискурс“ на лудилото? Нејзиното лудило очигледно не му припаѓа и на мажот, жената како *шаква* цивилизациски била во здравствен поглед болна“ (Duda, Pusch, 1995: 114, цит. според Fischer-Homberger, 1984: 51), од една страна таа е „расипаност, патологија, хистеричност“ (Bahovec, 2001a: 9), а од друга фантазматска огледална слика, негатив на мажот, онаа која го заведува во лудило. Точката на прекршувањето помеѓу разумот и лудилото за неа не важи, не важи во неа, самата таа е лудило. Страдањето на лудиот е „романтизирано“ и кога следниот пат среќава „братска душа“ (некого кој е во уште полоша неволја од него), а покрај тоа има и среќа да му ја донесат и „старата покуќнина“ и книгите, „вавилонската кула“ во двесте тетратки (!), не му е потребно ништо друго туку „да го повлече перото“ и „да го запише“ знакот врз сидот. Кога ќе го најде својот (реален) друг и на тој начин другиот во себе, себе-другиот, може „одново да се воспостави“ како субјект, да „стане од мртвите“, ослободен од молкот повторно да почне да живее „преку пишувањето“.

Лудилото на жената „од друга страна“ структурно е поинаку од она лудило кое е втора страна на разумот (машкиот). Наместо да е „двојна во себеси“, жената е „двојно луда“. Првпат полудува кога ќе падне низ огледалото на „братската душа“ во која се огледува за да се спознае или препознае, кога „паѓа“ во празнина, преку работ на „човечкото“ и вторпат кога „зацврстува“ во огледалото, во огледалната слика на

„братската душа“, монструм и ангел. Кога сфаќа како и Аурелија: „Не ме љубите! Очекувате да ви речам: „Актерка или калуѓерка е една иста личност“. Барате материјал за драма, ништо друго, а не наоѓате расплет. „ (Nerval, цит. дело, 39). Кога сфаќа дека не е човечки туку само драмски субјект, црно-бела фантазма. Дека „братскоста“ за „сестрата“ не важи. „Братот“ во неа наоѓа метафизичка „душа близначка“ која не може да му биде „рамноправна“ во (историската) материјалност. Се чини дека нејзиното лудило е аргумент неговите лудила и разум: ангел-ѓаволица – ликови што, парадоксално, сам ги „поставува напред“, пред себе, за да може во нив да се види себеси или својот друг, за да се обнови, за да се саморепродуцира во – луда – имагинарност на сопствениот нарцизам. Колку повеќе таа сака да се види во него и затоа го поставува надвор од себе, како туѓ, како отсјај, негатив, огледална слика, и некако му се „измолкнува“, толку повеќе ја извлекува од него неговата огледална идентификација, неговиот идентитет и го поставува очи в очи со неговата сопствена смртност (Irigaray, 1993: 10).

Како и „нашиот“ писател така и жената која би сакала да мисли, да зборува-пишува не си задава помала цел од тоа да знае дали има право „да мисли или не (во поезија или проза)“. И жената ја советуваат да се откаже од уметноста која не и прилега и која не и е потребна. И нејзе тоа и се чини како „горчлива шега“ на сметка на она што и „прилега“ и на нејзините потреби. Но, нејзината врска со лудилото е поинаква одошто кај мажот. Нејзиното лудило е раскол „пomeѓу девојката која пишува песни и се дефинира со тоа и девојката што ја одредуваат односите со мажите“ (Rich, 2003: 33) И жената во „поезијата или прозата“, во уметноста и во науката барала свој начин на постоење во светот. (Rich, 2003: 32) Се среќавала со

ликовите на Жената во книгите кои би „полуделе и мудрец“, и во ликовите каков што е овој: „Кога Хенри Џејмс еднаш ги отворил очите во ладната зимска зора ја видел својата пријателка Жорж Санд како во утринска наметка клечи пред домашното огниште, покрај неа имало свеќник и главата и пливала во црвена светлина и како храбро, со сопствените раце палела оган што би и овозможил да седи тогаш кога најмногу ќе и бидат потребни моливот и хартијата. Приказната вели дека Џејмс почувствувал како оваа слика ја замрзнува неговата запаленост и го искушува неговиот вкус: нејзиниот изглед бил беден, нејзината професија недолична за жена, а нејзиниот труд заслужувал прекор...“ (исто, 30, според James, 1963: 157-158).

Задачата да се истапи од непостоењето и да се „влезе“ во културата, за жената се чини подеднакво невозможна како и за лудилото. *Mainstream*-от на патријархалната култура (импотентно и неинвентивно) не може и/или не сака да ни понуди ништо друго освен црно-бело „решение“. Ние жените за себе, за својата генеалогичка историја, сегашност (и иднина) тешко зборуваме зашто сме воспитани да се гледаме и мислиме себеси како објекти, затоа нам јас, нашата приказна, автобиографија не ни се достапни како што не му се достапни ни на лудилото.

Никаде никаква романтика.

Со проучување и децентрирање на опозицијата помеѓу разумот и лудилото и со демајосување на симболичниот јазик, со *литерарносѝа (la chose literature)* (Felman, цит. дело, 5) не како институција туку како „оригинално *drive*“ (исто), со поривот, со наладата, со местото на „романескната“ и романтична желба би можеле да ја децентрираме

опозицијата меѓу жената и мажот и да им овозможиме да се воспостават како самостојни субјекти кои би си биле различни, но не (задолжително) спротивни.

Литерарноста како таква со драматизацијата и постојаното разоткривање на иредуктибилната врска меѓу читливото и нечитливото, меѓу разумот и безумието, меѓу смислата и бесмислата ја *олицетворува разликата* и зборува токму од аспект на она што ја редуцира на тишина. Колку што ја олицетворува оваа храброст и овој бунт толку се нејзините заложби – како и кај лудилото – политички.

Како и Нервал кој не го прикривал туку го негирал своето лудило (Felman, цит. дело, 63) така ни жената не треба да го прикрива фактот дека е сфакана како отсутна; но може, како и тој, да го отфрли уверувањето дека нејзината „отсутност“ не треба да се сфаќа сериозно, да се противстави на редуktivната дефиниција за себе и на тоа дека треба да се одрече од својата иредуктибилна субјективност, потврдување, љубов. „Отсутноста има исто такво значење како и присутноста.“ (Bahovec, 2001a: 6) Тоа да си дозволиме најпрвин молк, лудило не како прогон и/или прибежиште туку како „одлука“ (Foucault, цит. дело, 246) и да си го присвоиме, сигурно е корисно да се проучува како еден од патиштата што водат кон тоа да си ги дозволиме и присвоиме гласот и зборот – во јазикот на „разумот“ како „економизација“ (Felman, цит. дело, 246) на лудилото, како запис на движењата на нашите индивидуални, субјективни, партикуларни соништа. Да си дозволиме да го зборуваме таканаречениот „несовршен“ јазик, да ја пишуваме „прашината“ на не-паметните зборови и зборовите што ги изговараме како жени кои сме тука и сега сè уште подредени и омаловажувани на разни начини. Да го запреме вртежот на загубата и така да си го присвоиме знакот – во сета негова

разлика – да ја сфатиме отсутноста сериозно и да не ја надоместуваме едноставно со имиња. (Bahovec, 2001a: 6) Да издржиме во пукнатината на „овде и сега“ како „празно“ место на можноста. Во меѓувреме – меѓу минатото (кое никогаш не може да ја претекне сегашноста) и иднината (која е сегашност во одложување) – ‘рти сегашноста на спомените (на историјата) во јазикот кој сè уште е (не)испишан лист, а не е ист со празнината (која истовремено е и презафатеност) на фантазмата: повеќе е премин, прелевање, вишок, средиште - простор на средби, на настани, „пресврт без примирје“ (Foucault, цит. дело, 247), разлика: не место на опозицијата туку нулта точка.

Што се однесува до литературата и лудилото, лудилото не е уметничко дело, не можеме да се заслепуваме со тоа, нè предупредува Фуко, кој вели: „Лудилото не е нешто што би го проникнувало уметничкото дело туку е *описување на уметноста*“,⁹ отсуство на продукција, присутност на отсутноста која постојано се појавува, нејзината главна празнина, доживеана и измерена во сите нејзини димензии. Уметноста како дело (*oeuvre*) не е „место за бегство“ на средбата помеѓу разумот и безумието, не е нивна заедничка граница: уметникот добро знае дека лудилото и делото не се здружливи. Уметничкото дело во лудилото ја доживува својата лична отсутност“ (Foucault, цит. дело, 246).

Местото на (политичката) средба и разлика според Фуко е во *храброста* на ова искуство, во *зборовите што се фрлени, ујојребени иројив* основната отсутност на говорот, во просторот на *шелесношо* кое не само што оддава празнина туку со неа и се сложува; во *несигурноста* во која се раѓа уметничкото дело во мигот кога престанува да се раѓа и кога фактички и станува уметничко дело. Затоа уметничкото дело

е ограда над бездната на отсутноста на самата себе (исто, 246, 247). Политичноста на лудилото е во тоа дека не се работи повеќе за неодлучно подрачје, „подрачје на неодлучноста“ (исто, 247) низ кое понекогаш бегло блеснува оригиналната вистина на уметноста туку е *одлука за не-сигурноста* отаде која таканаречената вистина (на уметноста, на делото) засекогаш останува да *виси* над историјата. И иако лудилото е само последен *миг* на уметноста зашто уметничкото дело постојано го *попишнува* лудилото *кон своите граници*, сепак, лудилото постои *истовремено* со уметноста зашто го *вovedува* времето на неговата вистина. Лудилото е она што на делото што е изгубено за светот, што е патолошко, потопено во светот, му овозможува да „го фати времето на светот, да го совлада и насочи“ (исто, 246-247); лудилото е она со кое „уметноста ја *ошвора* празнината, мигот на тишината, прашањето *без* одговор и кое создава *пресврџ* *без примирје*¹⁰ онаму кајшто светот е најпоследен приморан да си поставува прашања“ (исто, 247).

Колку лудакот, лудилото и жената всушност не се (а во симболичниот дискурс и не можат да бидат) лик или материјал за приказна туку само означувач (на негативноста, на загубата на разумот) и знак (на отсутноста), толку и самиот симболичен дискурс, јазикот на разумот, знакот се покажува како празна нула, „празно место“ зашто не означува ништо, нема никакво последно „значење“, никаков референт „овде и сега“ туку само може да нè упати на некој друг знак. Колку што се лудилото, жената и знакот само фикција, толку од друга страна без нив разумот и „мажот“ се „невозможна задача“, фикција, „празно место“, само можност. Но токму „лудилото“ на субјектот, отсутноста на тоа нешто да означува и лудилото на јазикот (и двата се истовремено и луди и не-луди) е онаа „можност“ за пресврт, за „секој маж, секо-

ја жена (како) ѕвезда“ (Bogataj, 1990), онаа искра која се пали и заради која која „делото“ може да се произведе, а љубовта да се оствари; „лудилото“ на субјектот и лудилото на јазикот се токму она што овозможува движење и бранување на јазикот, животот и снитата.

Превод од словенечки јазик: Лидија Димковска

Белешки:

1. Нервал го цитира текстот на Дима.
2. Англ. *penetrate*, Felman, цит.дело, 68.
3. Исто, Нервал.
4. Англ. *conjure away* (Felman, цит.дело, 72)
5. Нервал, цит. дело, 45. Во англ. превод што го користи S. Felman (Aurelia, selected Writings of Gerard de Nerval, trans. G. Wagner, New York, Grove Press, 1957) „отвора“ гласи *penetrate*.
6. Felman, нав. дело 72: подражава, англ. *mimics*.
7. На англ. *speech*. Felman, цит.дело, 77.
8. На англ. *to live, to hear and transcend the real frustration*, Felman, цит.дело, 76.
9. Курзив Фуко.
10. Курзив П. Месец.

Библиографија:

- Bahovec, E. D. 2000. Uvodnik. O Ženskah, Filozofiji, Delta 6 (1-2): 5-10.
- Bahovec, E. D. 2001. O Težavah Z Levi-Straussom. Delta 7 (3-4): 55-72.
- Bahovec, E. D. 2001a. Hysteria, Magistra Vitae. Delta 7 (1-2): 5-10.
- Bahovec, E. D. 2002. Uvodnik. All's Well That Starts Well. Delta 8 (3-4): 5-7.
- Bahovec, E. D. 2004. Oko Za Uho. Delta (1-2): 9-42.
- Barthes, R. 1995. Smrt Avtorja. Bo *Sodobna Literarna Teorija* (19-24). Ljubljana: Krtina.
- Bogataj, M. 1989 [I.E.1990]. Vsak Moški, Vsaka Ženska Je Zvezda. Literatura 1 [I.E.2], (6): 78-92.
- Curhalek, T. 2004. Dora Ali Freudova "Uganka Ženskosti." Delta, (1-2): 87-117.
- Derrida, J. 1967. Cogito Et Histoire De La Folie. V J. Derrida, *L'écriture Et La Différence*. Paris: Seuil.
- Dolar, M. 2003. Politika Glasu. Problemi 41 (4.5): 5-23.
- Duda, S., Pusch, L.F. 1995. *Nore Ženske*. Ljubljana: Krtina.
- Felman, S. 1993. *What Does A Woman Want? Reading And Sexual Difference*. Baltimore In London: The Johns Hopkins University Press.
- Felman, S. 2003. *Writing And Madness (Literature/Philosophy/Psychoanalysis)*. Palo Alto, California: Stanford University Press.
- Fischer-Homberger, E. 1984. *Krankheit Frau. Zur Geschichte Der Einbildungen*. Darmstadt In Neuwied.
- Foucault, M. 1998. *Zgodovina Norosti V Času Klasicizma*. Ljubljana: Založba *Cf.
- Foucault, M., Derrida, J. 1990. *Dvom In Norost*. Ljubljana: Analecta.
- Gajgar, M. 1997. Iskanje Ženskih Genealogij. Delta 3 (3-4): 77-103.
- Gilbert, S. M., Gubar, S. 2000. *The Madwoman In The Attic*. Yale University Press.
- Irigaray, L. 1993. *The Ethics Of Sexual Difference*. Ithaca New York: Cornell University Press.
- James, H. 1963. Notes On Novelists. V *Selected Literary Criticism Of Henry James*. Ur. Morris, S. London. Heinemann.
- Lacan, J. 2004. Zrcalni Stadij Kot Oblikovalec Funkcije Jaza. Delta (1-2): 43-49.
- Nerval, G. De. 1961. Préface. *Les Filles Des Feu*. Pariz: Le Livre De Poche.
- Nerval, G. De. 1996. Avrelija Ali Sanje In Življenje. Bo *Silvija, Avrelija*. Ljubljana: Mihelač.
- Poljanec, M. 1996. Nervalova Zapisanost Avtobiografskosti. Predgovor Bo *Silvija, Avrelija*. Ljubljana: Mihelač.
- Rich, A. 2003. *O Lažeh, Skrivnostih In Molku. Izbrani Eseji* (1966-1978). Ljubljana: Škuc.
- Šlibar, N. 1996. Ženski Avtobiografski Diskurz. Delta 2 (1-2): 65-77.
- Truth, S. 1997. Al' Nisem Ženska? Prevod: E. Bahovec. Delta 3 (3-4): 75-76.

Сузана
Марјаниќ

Астралната метла и левитациските перформанси на вештерското тело*

„Во името на отецот и на свети Вид, на вештерките да им изгори пичката!“
(гкр. IEF 783:11)

Тријада: глупост, сомневање и вистина

Го започнувам овој есеистички прилог на сеништа, за жал, со фусноти, со посвета на Сите вештерки, Вештери и Животни – на Мачките, Верверичките, Пајациите, Глувците, Жабите, што биле набедени како вештерски куќни демони (спореди Hill, 1988: 38).¹ Следува цинично-корективниот пример од Самобор за страдањето на две цопернички: „Едната од нив намерно се стрмоглавила во калта на некакваси бразда и се задушила во неа; другата пак ја обесиле на Стражник на ‘Галѓенак’ (Галѓенак)“ (Lang, 1914: 127).

Со тоа не ја намалувам улогата на *Оние злиџие* кои им прават *кривда* (негација на правдата) на дру-

гите, зашто и денес многумина бараат заштита од црната магија и од уроци, а пред нивните зли очи (магиски или *секојдневни*) бегам во овие *сенишни редови*, зашто не сум упатена во можната (текстуална и *сџварна*) одбрана од нивните енергии. На пример, Ј. Бујановиќ за Прапутник запишал дека *една* (бела) вештерка ги сотрела уроците на злата (*црна*) вештерка:

„Го излечила друга вештерка со помош на своите молитви, а тој морал да скока преку мотики, секири, гребла, лопати, штици и други работи, во кои вештерката хукала, се молела над нив и се крстела“ (Бујановиќ 1896: 234).

Можеби верувањата во вештерки може да се гледаат како остатоци од митската стварност на црната богинка на Почетокот која фигурирала и како *сџрашна*, црна богинка на Крајот, како што била, на пример, богинката Durgâ-Недостапна/Kâlî-Црна, со безброј лица и имиња.²

Фолклорната претстава од периодот во кој настанал *Canon Episcopi* обликувала две имагинации за *леџечкиџие* жени; имагинацијата за злите хесперски летачки кои биле слични на (римските) *сџриги* и

* Со дозвола на авторката и на издавачите, преведено според Suzana Marjanić, „Astralna metla i levitacijski performansi vjestičjega tela“, *Treća: časopis Centra za ženske studije*, Zagreb, broj 1, Vol. IV, 2002., 226-249.

кои ждереле човечки органи, како и имагинацијата за добрите летачки кои носеле среќа како *лејшечки шалисмани*, а летот го остварувале како придружба на богинката Дијана (спореди Bayer, 1982: 64-65), а притоа, последните *лејшови* би биле блиски на современите екофеминистички *сосијаноци* во природа.³

На *приказнајта* за стварното постоење на вештерската религија (*Craft*) во концептот на култот на плодноста на Дијана, што го иницирала Маргарет А. Мари (Margaret A. Murray) можеме да ја додадеме *приказнајта* на Роберт Грејвс (Roberta Gravesa) од *Белата богинка* (1948) за тоа дека магискиот јазик кој бил поврзан со народните религиски свечености во чест на Богинката на Месечината или Музата бил потиснат во доцниот минојски период со доаѓањето на *освојувачијте* од средна Азија кои почнале да ги заменуваат матрилинеарните институции со патрилинеарни, па ги модификувале и ги *фалсификувале* митовите за да го озаконат *новиот* општествен поредок (Graves 1977: 9-10). Понатаму Грејвс запишува дека магискиот јазик *преживеал* во мистериските култови, на пример, на Елеуса, Коринт, Самотрака и откако го потиснала христијанската *сџрукцијата на моќ*, сè уште се подучувал на поетските колегиуми во Ирска и во Велс и во вештерските ковени на западна Европа (ibid. :12).

Можеме да започнеме и со приказната за сакралната *абнормалност*, на пример дека историчарката на религијата Венди Донигер О'Флаерти (Wendy Doniger O'Flaherty) во книгата *Аскеџизмот и ероџизмот во митологијата на Шива* (*Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva* (1973)), го определува Шива како еротички аскет, како аскетски (девствен) бог кој истовремено е предочен итифалички, а притоа треба

да се додаде дека митската слика на ерективниот фалус во индуската култура предочува и невиност. Авторката упатува дека митските фигури апсорбираат контрадикторни аспекти и притоа дејствуваат како медијатори, при што медијацијата е постигната со воведување на абнормалното, како што, на пример, и во случајот на *Девицајта која раѓа* исто така станува збор за противправилност и медијација (според Pandian 1991: 139). На митот за абнормалноста можеме да ја надоврземе приказната за вештерките кои од една страна (бели испостаси) или од *Почеткој* важат за такви коишто се предадени на бела магија (хербологија), а од другата (темна) страна или од *Крајот* дејствуваат како оние кои се иницирани во световите на црната магија.⁴ Се поставува прашањето кои од нив се вештерки? Очигледно *белиите госџоџи*, зашто, како што наведува Гвидион (Gwydion) – вештерките се борат против сотонистите од сите видови – магиски и политички.⁵

Приказната за вештерките може да започне со оддалечената приказна за современите *вештерки* – со случајот за африканската вештерка од Гана. Имено, осумдесетгодишната Џенет Тибу повела судска постапка за да ја спречи стогодишната практика која секоја година десетици жени ги прогласува за вештерки, осудувајќи ги на изолација и на сиромаштија. „Некои жени ги каменуваат до смрт, други ги префрлаат во логори во кои егзорцистите ги подлегнуваат на традиционални ритуали за истерувања на зли духови“. Се разбира, не е тешко да се погоди какви сè причини можат да предизвикаат некоја жена да биде прогласена за вештерка. Џенет Тибу е обвинета дека му фрлила магија на локалниот тревар кој тврдел дека *сџарицајта* е виновна за неговата сиромаштија и импотенција. Притоа, *инијересен* е случајот на обвинување за импотенција кој извира од архетипот на гинекофобија.⁶

Иван Ловриќ (1948: 160) упатува дека *баорнициџиџе* им помагале на Морлаците против дејствувањето на вештерките; дека штитат од вештерки „само ако ги платиме“. Притоа, Ловриќ баорниците ги поврзува со *џаганскаџиџа*, римска богинка Карна, која во неговата интерпретација „вештерките ги држела далеку од детските колепки“ (ibid.:160). Притоа Морлаците корективно-џросвеџиџелски ги вбројува меѓу *фанаџиџиџиџе кои ги џалеле вешџтеркиџиџе*, па бележи дека наведениот начин на *униџиџување* на вештерки не го примиле од Римјаните „зашто кај нив немало фанатици, кои би ги спалувале“ (ibid.:162).

Или можеме да започнеме и со приказната за вагината на вештерката. Во *Вагинални монолози*, во поглавјето „Факти во врска со вагината“, цитиран е извадок од *Женскаџа енциклопедија на миџови и џајни*, кадешто се наведува како на судењето на една вештерка во 1593 година, адвокатот на истрагата, инаку женет човек, очигледно за првпат го открил клиторисот; „го идентификувал како џаволска брадавица, сигурен доказ дека вештерката е виновна (...) Никој од посматрачите никогаш не видел такво нешто. Вештерката била осудена“ (Enslер, 2000: 47).

Демоџтехника: тантрата и астралната метла

Еден од текстовите кој остварува кибер-лет во интернетските замисли за метлите на вештерките е насловен *Broomstick History* (<http://www.magickdragon.net/Bromm.html>), што сугерира дека како што коњот им служел на вештерките за јавање, така и *рачкаџиџа на меџлаџиџа* означувала тантричко еротичко соединување, што би упатувало на симболизирање на фаличкото божество со метла. *Јавањеџиџо* на метла може да означува еротичка, феминина *акџивна* позиција која често била осудувана

како *џерверџиџа*, во која мажот се наоѓа во положба (не во улога) на *коњ*. Ричард Алперт (Richard Alpert) упатува дека во позицијата *mathiuna* (тантрички *однос*) жената седи врз мажот, при што станува збор за техника на еротизам на транспсихолошка проекција наменета за намалување на „ризикот на губење на свесноста (...) Оваа позиција на телото го успорува процесот на организмот овозможувајќи им така на партнерите задржување на свесноста преку динамиката на внатрешната свест“ (Alpert, 1994: 65).

Положбата на вештерката на метла еротички-сликовито ја опишуваат три глаголи – да се *јава*, да се *оџчекори*, да се *рашираџиџ* нозете, кои асоцираат на слика на полова практика. Мијат Стојановиќ (Stojanović, 1852: 384) бележи дека вештерките летаат „јавнувајќи ја метлата“. Или: во ливанското верување вештерките се опишани како жени кои нерадо излегуваат дење, „но затоа радо патуваат ноќе јавајќи на метла“ (Zubac-Ištuk, 1994: 154). Покрај тоа што (хрватските вештерки или можеби посоодветно – вештерките во Хрватска) летале на метла, можеле, на пример, да летаат на вратило (дел од разбој) и на некои други астрални *возила*.⁷ Лука Олиќ Ориовчанин (Oriovčanin, 1846: 289) упатува дека вештерката лета на рашка (вител, мотовило, мосур за намотување, мавтало), вратило, метла; и „други предмети ноќе во воздух јава“.⁸ Следи пример од Банија: раскажувачот упатува дека *уџпроџо* на Ѓурѓовден (Јурјево), кога ги водел коњите на пасење, видел „како една *женска, не кажувам која*, јавна стап-тесен, висок дрвен сад во кој се мати путер; белешка на С. М.) со *расџлеџени* коси и *јаваше* кон водата и се врати назад кон својата куќа“ (гкр. IEF 172: 136; курзив С. М.). Во Компол вишките летале на метла, на јарец или на *сиџаџиџ*, „а се отиснувале во воздух со *сиџаџалка* (во Поле *сиџаџаџиџ* –

ца). За да гледаат каде одат, во рака држеле нагорче (зажарено парче јаглен)“ (Grčević 2000: 503).⁹

Мирча Елијаде (Eliade, 1985: 340) упатува на шамански екстази кои се изведувале на *коњски стап*. Во екстатичните танци бурјатските шамани користат стап со рачка во лик на коњска глава, при што и дрвениот коњ(че) (*Hobby Horse*) исто така е „во врска со екстатичкиот – но не нужно ‘шамански’ танц“ (ibid.: 341). Имено, шаманите *јајуваај* во *другиот свет* јавајќи на стап, со рачка во облик на коњска глава, тн. *коњски сјај* „кој не е без сличност со рачката на метлите на нашите вештерки“ (Chevalier – Gheerbrant, 1987: 272). Екстатичното патување се припишува на концептот на *шалкачка* душа (Motz, 1996: 81), при што се верува дека неколку души престојуваат во човечкото тело и дека талкачката душа може да го напушти телото во сон или во *екстаза* (ibid.). Во шаманските сеанси со имитирање звуци и движења на животни, шаманот ги повикува анималните помошнички и со тоа влегува во менталниот облик на животно, зашто во *транс* шаманот трага по животинските способности. Елијаде (1985: 132-133), кога ја интерпретира орнитоморфната шаманска облека, упатува на Охамарксовото толкување според кое орнитоморфниот симболизам се поставува во врска со верувањата во *духови помошници* на кои шаманите им овозможуваат астрална проекција во уранската топографија. Притоа, Мирча Елијаде упатува дека *воздушниот* симболизам е *универзален* и поврзан со шаманите, врачовите и митските суштества.

Во астралното патување кое го овозможуваат соништата, духот или „егото“ го напушта телото и за егзистенцијата на Земјата останува врзан само со *Сребрена врвка* (Lobsang Rampa, 2000: 179). „Но

рачките од метли, колку и да служат за ‘рационализација’ на она во што луѓето не *сакаат* да веруваат, не се неопходни“ (ibid.).

На Гоината сликовна имагинација на вештерскиот лет (*Извонредна учииелка!*, 1799) се наоѓаат две голи и развеано-долгокоси вештерки на една метла, при што *триаголнички* на метлата е *свршен кон најред*; старата вештерка се наоѓа во улога на водителка на астралната навигација.¹⁰ На пример, *Глобусовиот* фотографски прилог – кој го следи текстот за тоа како 309 години после ловот на вештерки во Салем, потомците на жените кои биле обесени во 1692 година барале тие да се прогласат за невини – прикажува вештерка (манекенка) во лет на метла, при што триаголникот на метлата традиционално иконографски е сместен зад (вештеркиниот) задник. Имено, американската влада во 1957 година „ја испрала стигмата од некои имиња, а сега потомците на пет жени – Брицит Бишоп, Елис Паркер, Маргарет Скот, Вилмот Ред и Сузан Мартин – бараат и тие да бидат вклучени во списокот на невините“.¹¹ Во книгата на Маријан Кошичек *Митиот и сексиот* (1991), во поглавјето „Жртвување на жената“ се наоѓа сликовниот прилог „Вештерки“ на Ханс Балдунг Грин (Hans Baldung Grien), на кој, покрај останатите вештерски сценографии, се прикажани три млади и голи вештерки и една постара и гола (во заднината) која лета на чаталест стап, а во прегратките држи една од младите голи девојки-вештерки. Наведената чаталеста гранка/стап на кој лета остарената вештерка иконографски е блиска на магионичарскиот закривен стап со рогови (спореди Hill, 1998: 10) и на чаталест вид вретено.

На пример, во Каставшина е забележена дренова метла (спореди Jardas, 1957: 104) којашто вештерката

Званка ја извлекла од под постела; потоа ја *јавнала* и ја изговорила психонавигациската формула – „Летај, метла, кај Бенкошќин!“ – при што „фиукнала за миг надвор на метлата“.¹² Во Пригорје се верува дека *цејрњициџе* јаваат и на Клек на метла [јашиду и на Клек на мекли“ (Rožić, 1908: 98)]. Во Имотска краина е забележен лет на *равули* (драчевили, за драч со два крака), на *косор* (косир, срп без надворешно закривување), на *мејла* и на жарач: „Се слекоа, се намачкаа, секој го јавна својот коњ и сите заедно рекоа: ‘Ни по дрво ни по камен, туку кај Дубоковиќ во коноба по вино!’“ (Kutleša, 1993: 384). Во Сињска краина е забележено дека откако вештерките се намачкале со маст, една скокнала на столче, а другата „на некое друго нешто, и со гаолот, вјавнале на гранките“ (спореди Vošković-Stulli, 1967/68: 406). Во Подравина е забележен лет на вештерки на планината Харшањ на „можцара“ (бутин, аван, мортар; сад со толчник во кој се *џолчи* шеќер, бибер и кафе) откако би се намачкале со маст (Franković, 1990: 68). Во Билогора е запишано предание според кое „некоја баба“ *јавала* на вретено; во раката имала *маша*, „а косите расплетени и црвени како пламен“, при што очевидецот во *лејџечкаџа жена* ја препознал сосетката (Lovrenčević, 1969-1970: 88). И додека вилинските жени се замислувани во животот на природата, одвоени од *човековиоџи* праг, вештерките фигурирале во соседските препознавања, зашто за разлика од категоријата Добро, Злото секогаш е конкретизирано. Злото е секогаш присутно *сега* и *овде*.

Со симболот на вретеното (кое со остриот врв упатува на итифалички симболизам)¹³ е поврзана германската Берхта на која ѝ се припишани дванаесет „празни вретена“, како што наведува Н. Нодило (N. Nodilo) според записите на Јакоб Грим (Jacob Grimm)

од *Deutsche Mythologie*, при што симболизмот на вретеното се поврзува и со сидералниот симболизам. Упатува како Скандинавците вретеното и фурката на Одиновата сопруга ги препознавале на небото во констелацијата на Орион, чиј свезден појас го именувале *Friggjarockr* (*Friggae colus*), што е блиско до јужнословенските именувања за Орион – *Бабини шџаџи*, *Бабина шџаџка*, кои, според неговата интерпретација, упатуваат на митската меморија дека преѓата од појасот на Орион потекнувала од вретеното на старословенската богинка на плодноста (Nodilo, 1981: 263). Како и вретеното, и фурката се вбројува во итифаличкиот симболизам и во симболизмот на иницијација во полова љубов. Вретеното асоцира на законите на вечното враќање (цикличко космичко струење) и на лунарниот симболизам (спореди Chevalier - Gheerbrant 1987: 767). Фурката и вретеното/предењето фигурираат како атрибут на богинката на предачките, ткајачките и наречниците. Сите богови на судбината, на усудот, иконографски се забележени како предачки и ткајачки и се осликуваат во тројното лунарно обличје на триморфното Време кое ја обликува анатомската судбина на Богинката (спореди Cooper, 1986: 188; Durand, 1991: 276).

Приказната за метлата како вештерско астрално *возило* можеме да ја продолжиме со приказната за метлата во илустрираната книга *Вешџерки и волшебници* на Даглас Хил (Douglasa Hilla). Станува збор за стилизирана метла (вештеркин ат) за која авторот забележува дека ѝ припаѓала на „една вештерка од Девон“ и притоа го запишува верувањето според кое вештерките како небесни *лејџачки* летале на мотики, лопати и метли. Претставата за вештерската навигација на споменатите возила веројатно извира од архаичните обреди во кои танчерите користе-

ле алатки со подолги рачки како *дрвени коњи* (Hill, 1998: 10).¹⁴ И додека на вилите им се придодадени *крилја* и закрила како орнитоморфни помагала во психонавигацијата,¹⁵ вертикализмот и ангелизацијата на еротизмот, на вештерките им е додадено астрално возило во натуралистичка симболизација на фалусоидна *рачка (aui)*. Рачката на „метлата од Девон“ е обоена со жолти (Сонце), сини (Небо) и зелени (Вегетација) ленти, а *триаголничкој* на метлата (интересно е што Д. Хил не наведува од кои растенија/стебла е изработена метлата) е обвинен со три реда врвки – бела врвка меѓу црвени. (Упатувам на визуелизација на астралната метла, но за жал не и на практиката, освен секојдневната – со метла, правосмукалка или неодамна рекламираниот *Sweep*). Наведената симболизација на боите, која е битна во хромотерапијата, ме потсетува на зборовите (баење) кои ги користи (ги користела) *бабаџа бајачка* за лечење на очите. Таа исцелителска практика (од Горски Котар) вклучува три гранчиња метла со кои исцелителката ги прекрстува очите и притоа го изговара вербалниот симбол на обредот:

„Три Марији редум гредат, три Марији – три сестрички. Една носи бела метла, една црвена метла, една носи црна метла. Која носи црна метла, ја тера злбаницата: злбо-злбницо! Те колнам со живиот бог, правиот Бог, вистинскиот Бог – бегај надвор од на стариот Антун окото“ (Duić, 1896: 286).

Станува збор за иконографија која ја привикнува митската меморија на Троичната Богинка/Тројното феминино суштество – Девојка, Мајка и Старица/*Сџара* вештерка (спореди Rountree, 1999: 82), при што последната Марија (Атропа) е означена со „анимозитетната“ (во наведениот случај на баење станува збор за исцелителската боја) со црна метла („со ножици“) со која се пресекува нишката на боле-

ста. Трите космички бои – белата, црвената и црната – упатуваат на бојата на небото, на средишниот свет и на топографијата на подземјето; бојата на Девицата (пред појавата на првата месечна крв), црвената Мајка и црната Крона, од кои последната во низата е андроцентрички именувана со *сџара (црна)* вештерка.¹⁶

Пенеторн Хјуз (Pennethorne Hughes, 1975: 50) кажува дека ацтекката богинка Тлацолтеотл (*Богинка на калџа*, богинка на Земјата и на *џоловаџа* љубов) се прикажува со конусна шапка и како јава во воздух на рачка од метла. Притоа, интересна е и кинеската богинка Сао Ч’инг Нианг како богинка на поволното време која го *чисти* (го мете) времето за да биде *јасно*. За време на големите дождови, девојчињата ја прават нејзината фигура од хартија и ја закачуваат во близина на кал, а во сушен период го извршуваат истиот обред за богинката да испрати дожд.¹⁷ На пример, меѓумурската поговорка „Времето се мете“ се користи токму за надоаѓачко невреме (Вајук Ресотиќ, 1999: 134).

Современата вештерка Гвидион (Gwydion 1994: 58) бележи дека метлата традиционално се изработува од три вида дрво: рачката е направена од јасен (Дух/воздух) низ кој вештерките „мораат симболично да патуваат“. *Триаголничкој* на метлата се изработува од брезови гранчиња, а посветен ѝ е на Белата Госпоѓа, на *Господаркаџа Берџа*, богинката на Земјата преку која сите вештерки настојуваат да постигнат прочистување и иницијација, а притоа гранчињата на брезата се врзуваат со врбини гранки кои ја симболизираат Месечината и со магла обвините води кои мора да се поминат ако се сака да се влезе во кралството на смртта и мудроста. Исто така, Гвидион спомнува дека верувањето според кое вештерките

летаат на метли е „очигледно неразбирање на маги-ско-поетската шифра која укажува на шаманистичка трансна екстаза и визионерски лет на духот“ (ibid.).¹⁸ Како и на вештерката, на која метлата ѝ е *асџрално* и *џсихичко* возило, и мориниот атрибут е метлата која кај индоевропските народи се нарекувала – во фантастичната определба кај Нодило (Nodilo, 1981 :61) – *воинсџвен симбол на зимата*, „страшно оружје на зимската грдосија.“¹⁹ Притоа ветерската мора Нодило ја интерпретира како зимски демон, па со обрнување (вртење наопаку) на нејзиниот симбол, се оневозможува нејзиното зимско дејствување. Нодило понатаму упатува како на Индоевропејците зимата им се чини како „сениште (...), како некое жениште препакосно и сотрувачко“ (ibid. :142-143) и дека во Грбалъ котарски вештерката ја именуваат со *вештерско вешприштие* (ibid. :60). „Денес, нејзината (морината; заб. С. М.) метла е помалку опасна, нема удар. Јаваат на нејзе кукавички вештерки“ (ibid.), со што Нодило го намалува вештерскиот *демонизам* во однос на *демонизмот* на морините акции. Метлата е симболички поврзана со аспектот на летот и ветрот, а месопотамското (вавилонско-асирско) име за архидемонот Лилит го означува *духоџ на вешероџ* со кој е поврзана една страна на морината демонска идентификација. Во хрватските народни верувања метлата често се определува како апотропеј против морите и вештерките, при што значајно упатство е дека метлата треба да се *џреврџи наоџаку* зад вратата (Stojković, 1935: 28). Франо Иванишевиќ (Frano Ivanišević, 1905 :233) бележи верувања од Пољице според кои ако за некоја жена која дошла во куќата постои сомневање дека е вештерка (*višćica*), потребно е да се сврти „комоштрата [котел што виси над оганот, заб. прев.] наопаку, и метлата зад врата да се стави наопаку, не знае ли да излезе вонка, таа е“. Или уште еден пример (покрај бројните други примери):

„Ако метлата на влезната врата на куќата или на шталата ја свртиш нагоре, вештерката ја губи моќта“ (Tršće, 1998: 127). Метлата која остварува функција на чистење, истерување и уништување на старото (значи, и на нечистото) со нови (чисти) сили, е симбол на *револуционерен корекџив*. Зашто, како што со метлата се мете нечистотијата и губрето (при што станува збор за материјално чистење), во метафоричко значење метлата проектира и духовно чистење, со кое се „мете или се изметува злото, се нападува духот, несреќата, урокот, болеста, смртта; тоа е обредно и магично чистење“ (Stojković, 1938: 25). Со својата структура метлата го обединува машкиот принцип – фаличкиот симбол на рачката на која *јава* – лета *вештеркаџа* и женскиот принцип на троаголестиот (делтаст) врв, и со тоа симболички ја предочува противставеноста помеѓу *чистџоџо* (фаличката рачка во рацете) и *нечистџоџо*, *оџасноџо* (женскиот триаголник на метлата која мете) (спореди Radenković, 1996: 150-151). Со примената на астралната проекција, метлата се преобликувала „од инструмент на угнетување во инструмент на ослободување“ (Petek-Stupar, 1999: 80). Викторија Фауст (Viktoria Faust, 2000: 45) упатува дека во свадбената церемонија (ритуалот на врзување), понекогаш се практикува архаичниот ритуал на плодноста - *јавање на мешли*.

И додека астралната метла, која е значаен иконографски инструментариум на вештерската демотехника, се исчитува или во симболизмот на *џрочистџувачкиоџ* (*материјален и духовен*) *корекџив*, или во Нодиловото определување како воинствен симбол на *зимскиџе сџтраоџџи* (*вешприштиџави мори*) или во контекст на тантрички однос, вратило, рашак, вретено – кои се поврани со техниките на ткаење и предење – ги поврзуваат вештерките со богинките на судбината (ткаењето);

равуљите (вилите за драч), косорот – како земјоделска алатка – ги поставуваат вештерките во контекст на култот на вегетациските циклуси; бутимот (аванот), стапот – како садови за подготвување на храната – ѝ придаваат улога на *храништелка*; машата ја врзува улогата на вештерката за култот на огништето како сакрално место во куќата каде што вештерката/старицата како чуварка на светиот оган/огниште практикувала паганска (селска) религија/магија, зашто традиционалното вештерство се однесува на култот на вегетацијата и на плодноста на стоката. Мирча Елијаде (Eliade, 1983: 214) упатува на гинекоморфната симболика на огништето (*огнишће=вулва*) како седиште на оганот.

Така може да се постави и теоремата за левитацијата која им припаѓа на сидхи-моќите (Hozzel, 1991: 12). Познати се искуствата на левитација на христијанските мистици, светци, на пример искуството на *лейшечкиот светиц* Доминик (ibid. : 17). Проспер Ламбертини, подоцна папата Бенедикт XIV, забележал седумдесет случаи на левитација во близина на Копертин, родното место на најславниот од сите „летачи“ Јосип Копертински (ibid.: 16). Еден запис кој припаѓа на хрватскиот фолклорен имагинариум за вештерските левитации, астралната домотехника ја споредува со лет на пердувче (rkr. IEF 1127: 18).

Впрочем, зошто не би поверувале во *можностиа* на вештерските летови, зашто, на пример, староиндиските текстови, како што наведува Ерих фон Деникен (Erich von Däniken, 2000: 129), известуваат за летечки возила. Во *Ригведа* се опишани и видовите погонско гориво за астрална навигација; меѓутоа, незгодно е што одделни зборови за мешавините на течностите денес веќе не можат да се преведат. „Една анализа

на ‘имагинацијата на движењето’ би покажала колку копнежот за летање е битна состојка на човечката психа“ (Eliade, 1985: 348).

... и вештерска маст за левитација

Томислав Хрушковец (Hruškovec, 1998: 31) бележи дека главните состојки на вештерските масти биле растенија што содржат атропин и скополамин кои во помазаникот „предизвикуваат привиденија и бунило (...), а тоа се гледа и од древните упатства, како и од мастите кои содржеле мандрагора“ која содржи „атропин, скополамин и хиосциамин, кои во поголеми количества предизвикуваат бунило, халуцинирање и епилепсија, додека, од друга страна, внимателно дозирани, ги лечат истите тие болести и предизвикуваат сон“ (ibid. : 25).²⁰ Се разбира, жените биле обвинувани заради поседување на „ѓаволската маст“, како што била обвинета Магдалена Калопањка во 1734 година во Турополе зашто наводно летала со вештерките на Медведница, кои ја мачкале со „ѓаволска маст“ (спореди Laszowski, 1914: 207). Формулата (вербалниот симбол на обредот) која се изговара от- како вештерката ќе се намачка со маст е завршниот магиски акт кој ја остварува нејзината навигација: „Ни по дрво ни по камен, туку во Пуља под орев“, при што Маја Бошковиќ-Стули (Bošković-Stulli, 1991: 135) бележи дека топонимот Пуља ја означува Пуља (Pugliu) во јужна Италија.²¹ Петар Кадчиќ Пека (Kadčić Peka, 1859: 332) објаснува дека вештерките заминуваат во Пуља затоа што „во Пуља (има) многу ореви и тоа големи“. На Брач наведената формула гласи: „Ни по дрво ни по камен/ Тук’ во *јоле* под орев“ (Carić, 1897: 711; курзив С. М.).²²

Иван Ловриќ како вештерски престојувалишта ги определува црните облаци и оревите стебла, при

што Морлаците забележале дека оние кои спиеле под ореови стебла „бедно погинале. (...) Философите причината ја наоѓаат во испарувањето на ореовот, но Морлаците не се философи“ (Lovrić, 1948: 160).²³ Интересно е што вештерките се поврзани со ореовото стебло – кое инаку фигурира како стебло поврзано со подземната топографија (спореди Šajkanović, 1985: 185) – со оглед дека е *џолово* определено како *машко* стебло, за разлика од, на пример, буката, праската и *границаџа* (вид храст) кои биле сметани за женски стебла (спореди Nodilo, 1981: 535). Да се присетиме и на Каријатидите кои фигурираат како ореови нимфи (спореди Graves, 1969: 239). Така, постојат и записи според кои вештерките своите *жрџиви* ги издигале (*ascensus*) на стебла; на пример, Катарина, ќерката на Агата Новосел од Шчитарјево, која им се намерила на „цоперниците, а мож’ и на дусите нечисти, била однесена на врво на највисоко дрво и отаде сакаајќи пеколните маки наглава да ги зафучи, почнала побожно да привикува името на Марија бистричка“ (Boranić, 1912: 371).²⁴ Како собирни центри на моќите на вештерките се означени планините (врвовите), во определбата на Елијаде на *Космичкаџа џланина*, и стеблата (*arbor mundi*), при што станува збор за Земјините центри-испакнатини (*axis mundi*) кои ја воспоставуваат врската помеѓу епиуранијата и епигејата (спореди Eliade, 1985: 205).²⁵

Иван Милчетиќ (Milčetić, 1896: 233) забележал за островот Крк дека *вишкиџе/сџиргиџе*, пред да одлетаат, ќе се намачкаат со маст која ја чуваат во лонец *џод* огништето. Во Буковица е забележено предание според кое *сџараџа* вештерка се *соблекла гола*; земала мотка па удрила со неа „по капак кај огнот и заваби како да мами овен пред себе. Кога излезе едно мало лонче колку орев, старата со него се намачка цела од петици до глава и рече ‘Ни по

дрво ни по камен, туку под орасот под Примина’“ (Ardalić, 1917: 306). Во *вештерскаџа* религија голо-тијата функционира како ритуална практика со која се остварува струење на внатрешниот глас. Со соблекувањето на облеката ја расекуваме луковицата *нанаџаџа* маска: „Мистичното значење на голототело е ‘вистина’“ (Starhawk, 2000: 51).²⁶ *Волшебничкиџе*, вештерките кога гатаат, маѓепсуваат, *расџашани* се (Stojković, 1934: 14), со расплетени коси и боси, зашто врвките и обувките ја задржуваат волшебната моќ, протокот на енергија. Вештерките обликувале женска распашана контракултура каде ослободеното Женско не се наоѓа под *надзор* (и *казна*) на цврстиот, машки корективно-педагошки *џојас*. Меѓутоа, во теолошкиот имагинариум за вештерскиот сабат, се разбира, им е придаден *голем* и *заслужен маж* (Ѓавол) кому му служат како асистентки. Како и морите, и вештерката дејствува во раскинатата биографија која ја сочинуваат дневната Пасија на Домаќинка и никтоморфната *расџашана* Акција која во теолошките Вистини е демонизирана.

П. Кадчиќ Пека (Kadžić Peка, 1859: 332) за Макарска наведува дека вештерките имале „лонче помаз од специјални растенија, обично закопано под каминот или огништето, забаян кибрит“. Кога мораат да патуваат, „ќе чкрапнат“ со шкорчето по земјата што ќе се разотвори, ќе се намачкаат со помазот: „и ќе чкрапнат повторно по земја, земјата ќе се затвори без да се познава. Кога може, се изговорува: ‘Ни по дрво, ни по камен туку во Пуља под Ореви’“. Исто така, Стјепан Бановиќ (Banović, 1918: 190-191) бележи како секое вештичиште има „своје лонче маст, што ја мачка и изговара: ‘Ни по дрво, ни по камен, туку во Пуља под орас!’“, при што упатува дека лончето *сџои* во огништето: кога им треба, со стапче удрат по каминот, „а лончето ондак само излегуе ванка“. На Брач се

верувало дека *шѝригиѝе* го чуваат лонецот со маст „во еден жив камен“ (Sarić, 1897: 710). Лука Илиќ Ориовчанин (Oriovčanin, 1846: 291) го бележи верувањето според кое вештерките се мачкале под мишка и по табаните со „вилинска маст“ пред да одлетаат низ прозор, а која *една* вештерка според упатствата од *една* приказна ја чувала под греда. Наведената вештерка пред остварената навигација на своето место во постелата ставила метла.

Како подготовка за вештерското возење, вештерките користат опојни масти и напитки (мокуница, мандрагора, беладона и мескалин), при што Егон фон Петерсдорф (Egon von Petersdorff, 2001: 154) од своите идеологеми *верува* дека со тоа се воспоставува врска со демоните „со посредство на изрично или премолчано спокојување со ѓаволот“.²⁷ Притоа се поставува прашањето дали вештерското *возење* се случува во телото или само во имагинарните визии „кои претходно во фантазијата ги предизвикал некој демон“ (ibid. :155). Етнологот В. Е. Појкерт (W. E. Peuckert) според еден средновековен рецепт направил *вешѝерска* маст од кужњак (*Datura stramonium*), беладона, мандрагора и уште неколку билкички кои ги втривал под мишка и на челото. Дваесетичетиричасовната состојба на опиеност и длабок сон ги опишал со сликите на „диво пеколно жавање, љубовна опиеност, фантастично летање во бесконечност, тврдина среде изобличени наказни суштества“ (*сѝпоред* Petersdorff, 2001: 162). На пример, буниката (мандрагората) во јужнословенските народни песни се спомнува како опојно средство, а притоа Павле Софриќ (Sofrić, 1912: 59-60) наведува дека старите Словени верувале оти буниката ги изгонува ѓаволите и дека нејзините семки можат човек „невидлив да го сторат“.

А покрај тоа што вештерките ги мачкале со маст своите тела, со неа исто така ги мачкале и своите летала – „метлите, фурките, стаповите и клупичките“ (Hruškovec, 1998: 31-32). Во Комполе за вештерската маст се верувало дека станува збор за масло кое се добивало од украдено млеко, а особено било добро маслото кое вештерките „го топеле од млекото украдено од жените кои дојат“ (Grčević, 2000: 503).

Покрај *боѝанизираниѝе* (и млечните) масти, забележени се и верувања во закрвавени масти, при што во Самобор е запишано дека цоприцата мора да „се спари со ѓаволот, да роди дете, тоа дете мора да умре и толку долго да се вари, додека да стане маст“ (Lang, 1914: 123). Исто така, во Самобор постоело верување дека вештерската маст може да оствари психонавигациска невидливост; „која ги праи невидливи и да мо’ат да летат“ (ibid. :125).²⁸ Маста ја прават од *невиденчиња* (деца „шо умираа пред крштевање“), при што ќе се намачкаат со маст под мишка (наведената употреба потсетува на *деосѝиук*), а „меклата ја оставава дома место себе“ (ibid.).²⁹ Ф. Иванишевиќ (F. Ivanišević, 1905: 238) бележи дека вештерската маст смрди „’ко пекол“.

Со наведените имагинарии вештерската маст главно е поврзана со култот на огништето (*lararium*) кое е седиште на родовски куќни идоли, на душите на претците (Vukanović 1971: 174). На прекладата (држач за потпирање на кладите) како на родовски идол на подрачјето на Јужните Словени и е принесувана човечка крв на која се правеле магии или се гатало според тоа дали крвта зоврела или не. Провриената крв се исчитува како несреќен знак за родот; тогаш ја напуштале куќата и прекладата-идол (ibid. :188-189). Поврзувањето на вештерската маст во фолклорните замисли со топосот на огништето може да се означи

како остаток на паганската религија која особено ја практикувале постарите (во значење: *йовешѝи*, поискусни) жени (старици, *баби вешѝерки*).

Халуциногените афродизијаци кои ѝ припаѓаат на категоријата на еротичкото чудесно во облик на маст предизвикуваат летаргија и каталепсија, зашто *сабайѝоѝ* со своите *игри* се одвива *мирно* во кревет, во сон, под влијание на наркотици (спореди Castellán, 1986: 12), што значи дека во случајот на летот во имагинарните предели на слободата, станува збор за подрачјето на метапсихологијата. Во споредба со трансот кој се темели на движење, врева, друштво, криза, сетилна престаимулација, амнезија, без халуцинации; во екстаза – станува збор за неподвижност, тишина, самотија, отсуство на криза, отсуство на сетилна престаимулација, сеќавање, халуцинации (спореди Antonijević, 1990: 9),³⁰ при што вештерската психонавигација имала обележје на екстаза, додека никтоморфните собири (ритуалните *села*) би се впишувале во структурата на трансот.

Мене особено интересен приказ на обредот на мачкање маст ми се чини записот од Имотска краина: главната вештерка Ружа донела јаже, лонче и четири цевки. Притоа, на секоја вештерка и дала по една цевка;

„лонецот на среде, јажето го врза на ореова гранка двојно. Ружа прва гола се слече, брцна рака в лонец и се намачка по чело, по плешките и по половината. Фана јажето и се преметна ваму-гаму, постлем со цевката удри по лонецот, говорејќи: ‘Мое лонче котарче, ни од дрво ни по камен туку во Пуља под орас!’ И се престори Ружа во гуска“ (Kutleša, 1993: 383).

Се разбира, продолжението следи, но заради фрагментарноста, мозаичноста на *есеистичкиоѝ ѝрилог*

на сенки, давам само дел од записот за *вешѝеркиѝегуски*, со оглед на тоа дека *миѝскиѝе* вештерки *сеѝаќ* и *ѝоќрај се* спаѓаат во мизогини фантазми.

Зоопсихонавигацијата и астралното јаване/лет на животно и маж

Вештерската (како и морината) никтоморфна акција е означена со инотворење на душата, со раздвојување на душата од телото, при што душата влегува во процес на зоометемпсихоза. *Вешѝерскиѝе* техники на излегување од телото (спореди, на пример, Carić, 1897: 710; Milčetić, 1896: 233; Bošković-Stulli, 1959: 223) упатуваат на доктрина на метемпсихоза која почива на замислување на телото како *обвивка* на душата. При астралната психонавигација телото (на жената – мора, вештерка) останува в кревет, а душата влегува во процес на териоморфна метемпсихоза. Станува збор за никтоморфната зооматеријализација на *алиѝер егоѝо*. Душата партиципира и во анималниот живот (*anima/animalis*); вештерката (како и мората) фигурира како психонавигатор на *женѝѝе-живоѝни*, *живоѝинскоѝо* во женското (животинското како инотворена душа). Зоопсихонавигацијата се остварува како зоометемпсихоза зашто метемпсихозата бара трансгресија преку смртта (привремена смрт).³¹ При хесперската психонавигација се верува дека можат да поминат низ секоја дупка во куќата, а како доминантно верување е определена можноста на нивното поминување низ клучалка. Владимир Ардалиќ (Vladimir Arđalić) за Буковица го забележал верувањето дека вештерките можат да влезат низ клучалка и дека најмногу се претвораат „во летечки работи, како секакви птици, црни квачки и во гуски“ (1917: 306).³² Мијат Стојановиќ (Stojanović, 1852: 384) бележи дека од заспаното вештеркино тело излегува *духоѝ*, а телото останува *мрѝво* (привремена *смрѝ*) во посте-

ла (*шело-шосшела*). „Кога првите ќе запеат петли и така ќе почнат зората да ја поздравуваат, ете духот се враќа, и пак влегува во телото“. Ако телото на таквата жена (*вешшерка*) се сврти *наошаку* во креветот, нејзиниот дух/душа не може да го оствари враќањето во *шелошо-шосшела*. Душата која останува без свое тело-престојувалиште-обвивка станува опасна:

„(...) кога бабата вештерка осамнала мртва, секоја ноќ доаѓала душата и како сениште се мачела низ куќи, лонците и другите глинени садови по кујната ги трескала, ложела оган, расфрлала, ги плашела луѓето и на крај ја запалила куќата“ (ibid.).

Покрај (зоо)метемпсихозата, вештерките со морите споделувале и определени никтоморфни активности.³³ Мијат Стојановиќ (Stojanović, 1852: 384) бележи дека вештерките можат да се претворат „сега во мачки, па во квачки, па во вошки, па во лилјаци, па во утови“, и предупредува дека покрај другите штетни дејствувања, „навалуваат на мали дечиња цицалчиња“. За Прапутник, Бујановиќ (1896: 234) забележал дека вештерките „се престоруваат“ во (*инкубни*) мачки: „Вештерките доаѓаат ноќе како мачки на човекот и го цицаат, па другиот ден му се дујат градите“.

Првобитните териоморфни божества, кои се обликувани во тотемизмот, *шодоцна* добиваат човечки облик (антропоморфизација на териморфизмот), но не ја губат *врската* со животното – стануваат диморфни, *жаваши* на животното или се претставени заедно со него (на пример, Атина/Минерва со утот), и на последниот степен на преобразба животното станува „само атрибут или симбол на божеството во човечки облик“; на пример, божеството-елен најјасно се очитува во Кернуосу (Zečević, 1964: 705). Зоометемпсихозата како премин во анатомската суд-

бина на животинството и замислата за вештичиниот никтоморфен лет на животни може да се впише во архетипот на анималниот динамиам; на пример, Матите „отсекогаш користеле животински симболи за да ја изразат силата, итрината, лукавоста и моќта на несфатените богови“, а истото го прават и Индијците (Däniken, 2000: 134).

Иван Ловриќ (Lovrić, 1948: 159) во контекст на верувањето на Морлаците, ги толкува вештерките како „оние кои ноќе крештат и летаат вадејќи им ги срцата на децата во колекти“; нивниот глас потсетува на никтоморфното хукање на утот.³⁴ Притоа додава дека станува збор за римско наследство, додека верувањето на Морлаците дека вештерките се претвораат во пеперуги, „кои затоа и се нарекуваат *вешширки*“, не го пронаоѓа во римскиот систем на верување. Можноста да се претворат во пеперуги се одредува со метемпсихоза, а на архетипската вештерка ѝ се придава патријархалната фантазма за Крона – *сшари немажени жени* кои се *лушашш* „што не се омажиле, па се даваат на тој занает“. Интересно е што притоа вештерката ја споредува со грчките Сибили, при што цинично-просветителски „прикладно“ им ја доделува синтагмата „будалести грчки Сибили“. И притоа бележи: „Почитувањето од старите на грчките Сибили, кај Морлаците преминало на вештерките“ (ibid. :160).

Милан Будимир (Budimir, 1966: 272) упатува на претстави од минојската епоха за „душата на умрениот предок во облик на пеперуга (*Seelenschmetterling*)“. Забележено е дека со зборовите вештерка и врколак се именува и пеперугата која ноќе лета околу светилката, а се нарекува уште и мртовечка глава (*Acherontia atropos*). „Сродната пеперуга со помал формат се нарекува *вешшерка*“ (ibid.). „Вишката –

нокна пеперуга – околу ламбата изгорува на огнот. Ако утре дојде некој нешто да побара (женско), не смее да се даде, зашто тоа вишката дошла себе да се откупи“ (rkr. IEF 285: 45).³⁵ Нокната пеперуга е Психин облик. Милан Ланг (Lang, 1914: 121) во Самобор го забележал верувањето според кое цопрницата знае „да се претвори во крастава жаба (голема)“ и притоа упатува на народскиот коректив дека таквата жаба мора „на железен рог да се набие, ил’ со камењ да се убие, да биде една цопрница помалу“.³⁶

Покрај верувањето во вештерската зоометемпсихоза, постојат верувања и во зоометеморфоза: на пример, во Имотска краина е забележено претворањето на една вештерка во *блејавица*/овца и на две вештерки во *крилајтици*/диви гуски, откако се намачкале со маст. „Од лончето со маст ќе се намачкаат и *низ јаже шријати* ќе се *пројнај*. (...) Светна оган, одлетаа. Овците гуска носат“ (Kutleša 1993: 385; курзив С. М.).³⁷ Матија Ваљавец (Valjavec, 1863: 254) за Вараждин и за неговата околина забележал фантастична вештерска/анимална телесна дислокација: цопрницата имала „козја глава место својата, а својата ја држи в рака, па ѝ пошти вошки“.

Во рамките на нокните активности, вештерките остваруваат динамизам на промена на анатомската судбина, а во рамките на динамизмот на душата („летна к’о стрела; Ivanišević, 1905: 238) е обликувана вештерската митска орнитологија („полетаа преку морето дур’ во Брач; *ibid.*). Вештерското тело е протетско и протетското тело коетрага по надоместување на орнитоморфното воздигање на духот, на душата и по безграничната моќ на фантазијата. Мирча Елијаде (Eliade, 1985: 349) упатува дека симболизмот и митологијата на *магискиот* лет, симболиката на летањето и митологијата на душата-птица

му *прејиходај* на шаманизмот; ѝ припаѓаат на *идеологијата на универзалната магија*.

Покрај зоометемпсихозата и зоометаморфозата, се појавуваат и јавања/навигации на животни, со што е остварена биморфната анатомија *Жена-Животино*, и јавањето на *мажи-коњи*.³⁸ Во *Осман* на Гундулик (II, 154), мајката на Мустафа лета на овен кон планинскиот *вилозмеј*, каде „вештерките под орев/на гозби страшни седат“, а за кои постои фама дека „од детска/млечна плот помаз варат“. Вилозмеј е дубровничко славизирање од *griffone > grip*. Потврдата е важна, зашто вилите ги поставува во врска со вештерките“. (Skok, 1973: 593).³⁹ И. Ујевиќ (I. Ujević, 1896: 232) приопштува за Вргорац дека *нокум* вештерката „зема некоја прачка, па удара по каминот. Каминот се раствара, излегува лонец полн маст. Се намачкува. Тогаш иде црн овен. Она јавнува на него и говори: ‘Ни од дрво ни по камен, туку во Пуља под орев!’“

Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg) раскажува како фурланските *бенанданџи*, вооружени со стебленца коморач се бореле за плодност против машките (и женските вештерки) кои биле вооружени со стебленца сирак (што потсетува на облик на метла) (спореди Ginzburg, 1991: 155).⁴⁰ Притоа бележи дека состојбата на летаргија и каталепсија претставува увод во нивната борба, при што духот на *бенанданџи* го напушта телото понекогаш во облик на глушец или на пеперуга, а понекогаш јавајќи на зајак, мачка или на некое друго животно. Наведеното патување на душата се споредува со евроазискиот шаманизам, со таа разлика што кај *бенанданџиите* не станува збор за *екстаза* (транс) од ритуален тип (шаманска сеанса) која се одвива во *најаве* (*ibid.* :195).

За Иваниќ Град е забележено верувањето дека постојат и цопрњаци кои имаат моќ како и цопрњиците; исто така јаваат на метла и одат на цопрњиште. (Да се присетиме на Мефистофеловото предизвикувачко прашање за Фауст: Дршка од метла зар не би сакал ти?; J. W. Goethe: Faust, 3835.) Ѓ. Стјепан Дежелиќ (Gj. Stjepan Deželić, 1863: 219) понатаму упатува на верувањето кое цопрњиците ги поврзува со моите, а кои со техниката на јавање делуваат како феминини инкуби: „еден ѝ се замерил на баба готвачка, па доаѓала ноќе да го цица, после го јавнала и отишла со него Бог знае колку далеку“. ⁴¹ По мориниот гест на *цицање* следи реално (коњаничко) јавање на маж („стаи на него оглав и стана слугата коњ“). Наведената зоометаморфоза на мажот во коњ ја повикува во митската меморија волшебничката Кирка која ткаела на разбој кога Еурилох и неговите придружници влегле во нејзините одаи. Откако им понудила маѓепсана храна, почнала да ги удира со прачка (волшебна стапче), претворајќи ги во прасиња (Graves, 1961: 581). Хипоморфниот бином коњ (маж) – вештерка исто така е присутен и во имагинариумот за вилите кои за јавање ги избирале најдобрите коњи, при што вилата и вештерката во наведениот коњски галоп ја преземаат улогата на *инкуб*, а мажот кој се наоѓа во функција на коњ ја презема феминината улога (*succubare*) во *односот*. ⁴² Мијат Стојановиќ (Stojanović, 1852: 384) бележи дека вештерките ги претвораат мажите во коњи кои им служат ја завање, при што наведува дека вештерката има чудни канции (камшици) со кои „што и да удрат, се претвора во коњ. Него вештерката ќе го заузда со својата узда, исплетена од везова ларва, јавнувајќи така оди на вештерски состанок, каде се забавуваат, танцуваат и се гостат“. Милан Ланг (Lang, 1914: 121) запишува дека ноќта на Гурѓовден секоја јава на својот коњ-човек „на Клек на големиот собир“. Лука Илиќ Ориовчанин (Oriov-

čanin, 1846: 289-290) го запишал *миџоџи*/приказна за ученикот кого неговата газдарица – вештерка го користела како коњ: ноќе, додека лежел в кревет, со узда го *фукнала* по глава. По хипоморфозата – „таа ме излигави, ме јавна и одлета со мене на нивниот собор“ – на неговото место во креветот ставила метла која, ако се сврти наопаку, според имитативната магија, би индуцирала негова смрт. Во наведениот запис станува збор за хипогриф, коњ (маж) *крилаш*, кој симболички ѝ припаѓа на уранската епифанија. Така, во Тршќе е забележено дека *цојернициџиџе*, покрај тоа што јавале на метли, избирале „поислен маж“ кого го користеле за јавање (им служел како „коњ за јавање“), при што на нив јавале од Смогва до Клек, каде што им давале да *зобааџи*. „Ниеден маж не знаел како се вратил. Не би ни верувал дека сето тоа навистина се случило, да не пронајдел остатоци од зоб во устата“ (Tršće, 1998: 127). ⁴³

Дали е можно да се *леџа* толку далеку во интерпретацијата на вештерското јавање на мажи, па наведената коњаничко-навигациска биморфна положба да се смета за метамофризам, облик на мазохизам во кој личноста (мажот) ја презема улогата на куче или коњ? Така, *Илустрираната енциклопедија на еротиката* (за жал, со отсуство на илустрации на метаморфизмот) упатува на тоа дека мазохистот често ја презема улогата на коњ (*equus eroticus*) при што неговата домина (вештата жена) јава на него, опремена со мамузи, узди и камшик, „свирепо удирајќи го и подбодувајќи го“. ⁴⁴

Прогноза на времето за утре: вештерките и народската метеорологија

Интересни се светлинските ипостаси (искри и светкави тела) кои биле поврзувани со вештерското

никтоморфно тело. На пример, во Имотска краина ноќе можела да се види гламна „по воздух (...) кајшто лета, и се од неа искри прштат, тоа ти е клета вештерка, доаѓа в село“ (Kutleša, 1993: 380).⁴⁵ Во имагинарната интерпретација можно е да се вбројат светлинските, сидерални парченца на вретеното на богинката (*Friggjarockr*) во нејзините огнени ипостаси. Исто така: на прочка и на Божик, ако ноќе од нечија куќа излета искра „и одлета низ селото, во неа сигурно има вештерки“ (ibid.). Во Сињска краина е забележено дека се видени вештерки на кои им сјаеле престилките: „(...) сè се сјаеше светло, а долу чорапите беа, чорапи онакви старински, а престилката цела се сјаеше, искри прштеа кога тие ќе летаа“ (Bošković-Stulli, 1967/68: 405).⁴⁶ Или – примерот од Ивчевиќ Коса за *вишките* кои на метлите спроти Ѓурѓовден одат на Клек: „Народот зборува дека таа ноќ во воздухот можат да се видат светли искри, а тоа се *вишките* кои одат на Клек“ (Hećimović-Seselj, 1985: 195). Милан Ланг (Lang, 1914: 121) бележи дека е можно да се видат „како мали факели во поле“. Во Буковица е забележено кажување според кое очевидец видел дива крушка „која целата била накитена со вештерки, па сета сјаела: на секое гранче имало по една свеќа, ќе да е дека овде правеле собир“ (Ardalić, 1917: 310-311). Исто така во Буковица постои верување дека, кога летаат во периодот на прочка, вештерките се прикажуваат во *фигурација* на модар пламен: „Кога се укажа светлина со модар пламен голема колку кокошка, како излегува среде Варивода 4 до 5 километри од нас, па лета па лета и во нашето село во некои куќи исчезна“ (ibid. :310). Над земјата „пополека леткаат и се превртуваат една спроти друга“ (ibid.). Наведениот мокар ипостас ги вклучува во вештерскиот имагинариум талкачките свеќички (светлости-талкачки, талкачкиот пламен, душите на умрените, *Irrlichter*) кои имаат синкаст сјај „и тра-

ат околу 15 секунди. Научниците ги толкуваат како мали количества samozапалив гас кој брзо гори“ (Vajuk Pecotić, 1999: 174). Талкачкиот пламен, кој е поврзан со митот за пламенот, со огненото настанување на душата (светлинска пневматологија), влегува и во хесперскиот свет на Гетеовата *Валџургиска ноќ* (*Faust*, 3855).⁴⁷ Без оглед на светлинската ипостас, вештерките му припаѓаат на антисакрумтот (да се послужиме со поимот на Рудолф Ото (Rudolf Otto), на натприродната енергија која го претставува елементот на *злойо* (*свејлина на џемнинаџа, на мракоџ*) во христијанската религија и етика, на начинот како што ги предочува (по)етиката на *фолклорниџ* имагинариум. Мирча Елијаде (Eliade, 1983: 40) упатува дека огнот има или божествено (спиритуален оган) или „демонско“ потекло „зашто тој, според некои прастари верувања, на волшебен начин настанува во половиот орган на вештерките“. Бидејќи станува збор за (вертикализмот) на издигањето, возлетувањето на душата е поврзано со светлинско-огнените морфи, но бидејќи вештерките се врзуваат со фолклорниот имагинариум за светлината на теминината, епифаниите на вештерската светлина предочуваат лунарна и стеларна светлина. Исто така, Ардалиќ (Ardalić, 1917: 309) дека на вештерките им се гледа свеќичка на главата, „вистинско пламенче“, и дека според него свештеникот може да ги препознае во црква кога „ќе биде среде литургија, па кога го изнесува путирот и ја држи светињата“.⁴⁸ Милчевиќ запишува дека во „Каставац (...) вештерките се жени во бела облека. Тие прават тепачки, ги сакатат луѓето, крадат и тн. (...) во Раковац (Каставско село) ги гледаат на брденцето Пелинка, кадешто летаат ваму-таму како свеќички, додека не одлетаат во долината“ (Milčević, 1896: 233). Или да разгледаме уште една потврда за светлите ипостаси на вештерското тело: „Вештерките кои се собирале на Стајца и на Клек, се збирале и на

Рисњак каде можеле да се видат светлечки линии (*Tršće*, 1998: 127). На пример, во Ивчевиќ Коса, каде ни една жена не била осомничена дека е вештерка, се верувало дека по самрак и ноќе на *несреќни* места (*раскрсница, ѓубришије, цијалишије и ѓралишије*) вештерките меѓусебно се тепаат со запалени глумни (факели) (Hećimović-Seselja, 1985: 130).⁴⁹

Во парниците против вештерки во Хрватска, покрај останатиот демонски имагинариум, се наведувало дека жената/вештерка „создавала бура, мраз и други воздушни непогоди“ (Ткачиќ, 1891: 6), па ако и „некое, посебно женско дете се осакатело: бивало набедено дека е вештерка, зашто летајќи по воздух ногата си ја скршило“ (ibid.: 9). Се верувало дека вештерките можат да *кренаи* бура, да предизвикаат суша, поплави, град. Јохан Вајкхард Валвасор (Johann Weickhard Valvasor) во делото *Славја на војводина Крањска* (1689) бележи како во 1686 година во околината на Загреб биле запалени многу вештерки и *худоби* (ѓаволови службенички) кои без духовен или световен суд селаните во *исихичка епидемија* (спореди Kazimirović, 1986: 66) ги спалувале, присилувајќи ги да ја признаат вината за неродната 1685 година.⁵⁰ На пример, во Киево (Јуриќ-Арамбашиќ, 2000: 401) ненадејната појава на виор, вртежен ветер, се толкувала како дејствување на вештерките кои *вијаи* оро (архетип на врзино коло) или со верувањето според кое Ирудица го танцува своето *вештровио оро*. Исто така, во Киево уште околу 1960 година имало „сериозни обвиненија, кавги и тепачки зашто некого го сметале за ‘вештирка’“. Така, на некои места, за да се сопре градот, со пушки се пукало на *злodusије* и *вештеркије* во облакот; се верувало дека погодените вештерки се стрмоглавуваат од облакот на земја. И. Ујевиќ (Ujević, 1986: 232) забележал за Вргорац дека вештерките пред „крупа

(град) летаат ваму-таму, а крупата со ними (sic!)“. За време на *крујаи* луѓето пукаат во нив зашто веруваат дека ќе ги убијат вештерките; „да ги нема нив, не би имало ни крупа“.⁵¹

Во Заострог се верувало дека вештерките и вештерите „ги обиваат лозјата и ги посивуваат со град“ (Вановиќ, 1918: 192), при што остваруваат орнитометаморфоза во *гаврани*, „што во варја почнале бој, зашто едните сакале селото да си го бранат, други да го уништат“. Исто така, наведениот судир меѓу вештерките, на пример, го спомнува и Ф. Иванишевиќ при што наведува дека вештерките се збираат во Слатинан под Сплит, а близу Трогир под еден орев каде што играат оро и се договараат на кое место ќе направат штета да ги „удри град“. „Таму повеќепати ќе се истепаат, па кои ќе победат, не го даваат своето место, туку ќе навалат на она што е освоено“ (Ivanišević 1905: 231).⁵²

Јосип Котарски (Josip Kotarski, 1918: 49) за Лобор бележи дека цоперниците летаат во магла „во воздух“, и притоа наведува дека во овој протоерејски динамизам можат „секако да се преобразат“. Наведува дека седница држат на Велики петок ноќе (ibid.: 50), при што имаат маса *на смрека* која е *без врв*. Се наведува дека можат со една нога да стојат на еден брег, со другата на другиот „и меѓу тие брегови мора да удри град, ако тие сакаат“ (ibid.), што значи дека градот (значи, урината) го праќаат од подрачјето на вагиналниот триаголник (својата еротичка метла/четка).

Приказната за вештерките можеме да ја завршиме со *дијагноза* дека и покрај големите свештеници на христијанството, паганската религија успеала да преживее, на пример, во облик на *Wisce* која ја

изградила концептуалната рамка на мистичкиот пантеизам со кој се карактеризира почитувањето и хармонијата со Природата (Baigent – Leigh, 2000: 63). *Црквата* настојувала да го задржи своето право врз *чудојо*, а секое *друго* чудо го прогласувала за ерес. Правоверно е *само* христијанското чудо; меѓутоа, може ли Христовото одење по вода (*Матееј* 14, 22-26) да се вброи во христијански чуда (*miraculum*) или пак во практиката на сидхи-моќите?⁵³

И на крајот на есеистичкиот прилог на сенки – прогноза за времето утре:

Ким Стенли Робинсон (Kim Stanley Robinson) во научно-фантастичниот роман *Синиот Марс* (1997), во завршниот роман на трилогијата-сага за терафромирањето и колонизацијата на Марс во 21 и 22 век, бележи дека во темелот на човечката култура е невротската реакција на човечките најрани психички рани. „Пред раѓањето и во детството луѓето живеат во нарцисно океанско блаженство, во кое поединецот е вселена. Кон крајот на периодот на доење, сфаќаме дека сме посебни поединци, различни од својата мајка и од сите други. Никогаш целосно не се опоравуваме од тој удар“. Притоа, постојат неколку *невротични ситрајтегии* со кои се браниме против наведеното *познание-удар*. „Прво, регресивното повторно стопување со мајката. Потоа, негирањето на мајката и преносот на его-идеалот на таткото: таа стратегија често трае засекогаш и луѓето во таа култура го обожаваат својот кралибог татко. Или пак его-идеалот може да се помести на апстрактните идеи или на братството на сите луѓе“. Називите на тие комплекси се – *дионизиски, персејски, аполониски, херкуловски*. Сите се невротични зашто водат во мизогинија, освен дионизискиот комплекс. „Аполонискиот и херкуловскиот комплекс добро ги опишуваат

овоземните индустриските општества, а персејските постарите култури, секако, со значајни остатоци сè до денешни денови. Сите три се патријархални. Сите три го порекнуваат мајчинството, кое во патријархатот е поврзано со телото и со природата. Женската страна била нагон, тело и природа, додека машката била разум, ум и право. А правото владеело“. На Марс можеби его-идеалот ќе се по-врати кон мајчинското, дионизиското, или кон некој вид постедипална повторна интеграција со природата, која сè уште ја создаваме.⁵⁴

Превод од хрватски јазик:

Татјана Митревска и Душица Димитровска Гајдоска

Белешки

1. Натко Нодило (Natko Nodilo, 1981: 139), според интерпретациите на Анжел де Губернатис (Angela de Gubernatis), упатува на симболизацијата на мачор како зооморфна ноќ: „со злокобно острите свои ноќно раширени зеници, е како некоја зооморфоза на ноќта“. На пример, во Самобор е забележено верувањето дека цопрниците „имаат околу себе помош од лилјаци и мацарони (саламандери) (Lang, 1914: 121).
2. Женски демони, вештерките се црни (спореди Živančević, 1963: 45), при што во Макарска, лошата жена ја нарекувале „црностриг“.
3. Интересно е што *Canon Episcopi* (околу 900. година) не го бележи народското верување во *ноќнише*

мажјаџи (спореди Луска, 1951: 176), што значи дека ноќтуралните летови им се припишани само на лесните/леснокрили жени, ноќните *женскички* (ibid.) во фигурацијата на женската телесна просирност.

4. Во Ватикан во 1999 година е објавен нов обредник *За секој вид исцелување на ѓаволои и другиите проклејсџива*, којшто Папата го потпишал на 1.10.1998 година (според Веќкер, 2001: 95). *Момчињаиџа на Сојџонаиџа* (од Болоња) се обвинети за „полово злоставување на мали деца и за некорфилија“. (ibid.).
5. Спореди го XII поглавје „Вештерките против сатанистите“ (Gwydion, 1994).
6. „Прогонетата ‘вештерка’ бара правда“. *Večernji list* 7. 4. 2001., 10.
7. Во *хаиџа-јогаиџа* поимот *возило* се користи како ознака за физичкото тело (Lobsang Rampa, 2000: 183).
8. Предивото од вретената се премотувало во свитоци преку рашка (кој има облик на буквата Т). Како и свртената метла, и рашката се користела како апотропеј против вештерки: „Ако мораш да бегаш од цоперница и не можеш, тогаш избегај во првата куќа, со рашка потпри ја вратата и со зелено предиво замотај ја бравата – таа не смее внатре!“ (Franković, 1990: 57)
Томо Маретиќ (Томо Maretić, 1882: 150) според *Rječnik* на Караџиќ (збор: Grabilo) упатува дека вратилото „(brustbaum), на кое се намотува платното, или (...) гарнбаум, на кој се витка предивото“, на девојките им служело за гатање: „ќе застанат на него и велат: Оваа година на вратило (застанав), а догодина (дај боже) на грабило (т.е. да ме грабаат момци)“. Во световите на уснокнижевните приказни познати се и примери на јаване на бочва; во еден пример вештерките ја намачкале бочвата, ја *јавнале* и одле-
тале со неа од Храшч (околината на Карловац) во Сењ и назад (спореди Vrkčić, 1995: 97).
9. Унгарските вештерки биле поврзувани со куќните и земјоделските алатки – со метла, вретено, срп или рало (спореди Henningsen, 1991/1992: 301). На Блискиот Исток вештерките јавале на палмини гранки (Murray, 1970: 89).
10. Гоиниот *вештерки* фрагмент го илустрира (символичкиот запис) во Chevalier - Gheerbrantovu *Rječniku simbola* – записот: *Vještac (vještica)*. Спореди Elke Linda Buchholz: *Francisco de Goya: Life and Work*. Könemann, Cambridge, 1999, 82 (*A fine teacher!*, 1797-1798).
11. „Lov na vještice: Napokon pravda za vještice iz Salema“. *Globus*, 8. 6. 2001, 84.
Денес хистеријата на четирите девојчиња се толкува со последиците на „лошиот трип“ зашто веројатно јаделе р’ж контаминирана со ергот од кој се добива ЛСД“ (ibid.).
12. На пример, во долината на Гацка е забележено верувањето дека дренот штити од град: „Дренката се пали и се става под првиот рожник во куќата, па градот престанува“ (гкр. IEF 285: 44).
13. Игор Мрдуљаш (Igor Mrduljaš, 1980: 166) за именките (во народните) стихови „Јас имам вретено/ти имаш фурка“ вели дека означуваат „пенис и вагина“.
14. Н. Нодило (N. Nodilo, 1981: 285) упатува дека во март „во пределите на Штаерска, на западната меѓа на нашиот народ“, уште во негово време се славела победат на летото над зимата. Младите *селани* во првите денови на март „ќе земат српови и мотики, ќе застанат во оро, па одат на противничкото оро на другите момци, кои на себе имаат зимска облека, а во рацете држат

- гребла“. Судирот помеѓу пролетното и зимското оро завршува со победа на пролетното. Се упатува дека наведената борба е позната и во северна Германија и Англија, а особено во скандинавските краеве „каде, заради позимското поднебје, се одвива на првиот ден на мај“.
15. Спореди John Perkins: *Putovanje duše (psihonavigacija): tehnike za putovanje kroz vrijeme i prostor*. Novo doba: Zagreb (s.a.).
 16. Аргиваните ја почитувале месечината во обличје на крава (Ија) со оглед на тоа дека рогестата млада месечина се смета за извориште на сите води. Нејзините три бои – бела за младата месечина, црвена за полната, жетвена месечина, црна за месечината која опаѓа – претставувале три старосни ери на Богинката Месечина – како девица, нимфа и старица (Graves, 1969: 161).
 17. *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. Tom I. Funk & Wagnalls. Editor Maria Leach. New York: Funk & Wagnalls, 1949. (*Broom Goddess*, 165).
 18. Се разбира, Гвидион (Gwydion, 1994: 58) есента ја поврзува со симболизацијата на *Yggdrasila* и упатува на саксонскиот збор за вештерка - *Heagteesa* (гранична јавачка/ *hedge ride*), напоменувајќи дека поимот *hedge* означува граница помеѓу *овој* и таинствениот свет на оностраното. Покрај Берта (Berthe) авторката ја спомнува и Хелда, Дијана и Херодија; вештерките како следбенички на „темната богинка, госпоѓата Хелда, Дијана, односно Херодија“ (ibid.)
 19. 190 метли како апотропеја против мориното дејствување, спореди Марјаниќ, 1999. Еден дел од наведениот текст го пренесувам и во *есеистичкиот* прилог на *сенки* за вештерската астрална метла.
- Во *Евангелието по Ыреслица* (Pariz, 1855.), кое ги собира разговорите што ги водат старите за време на бдењето, се упатува дека лошите соништа не се предизвикани од психичкиот живот, туку дека ги *внесува* „Кокемар или Кокемер (на југ уште и Шош-Веј)“ (Delumeau, 1987I: 125), чии никтоморфни светови се поврзани со *нашаџа* мора.
- За допирите на митските идентификации на штригата (која се претвора „во дух, мува, глувче, влакно“) и на морите, спореди, на пример, Микас, 1934: 196-197.
20. За врските помеѓу мандрагората и зборовите мантранција, мантрање, да се мантра, спореди Medić, 1928: 268.
 21. За психонавигациските вештерски формули, спореди Đorđević, 1953: 33-34.
 22. Во Заоструг вештерско село кое *џуши луле* е видно под орев: „Кога тој во Пуља меѓу вешци, а тие ти насаднале во круг под едно старо ораиште, па запалиле луле“ (Banović 1918: 191). Наведеното вештерско пушачко село го здогледало едно момче открито и самото пробало од вештерската маст (на својата стрина) и остварило пракса на навигација, но неправилна левитација со оглед дека погрешно („И по дрво и по камен и во Пуља под орас!“) ја изговорил вештерската формула. Наведеното пушење луле во вештерското село во имагинарните светови на интерпретацијата можеме да го поврземе со упатството како „далматинските селани на (...) тутунот му додавале исушен и изронет лист мандрагора, за да ја засилат аромата на тутунот“ (спореди Hruškovec, 1998: 29). Во Пригорје е забележено дека вештерките не ги напаѓаат мажите кои имаат *џаверки* (лулиња): „Кој пуши, од него се плашат цепрњиците“ (Rožić, 1908: 98).
 23. За култот на стебла и култот на вили, спореди Џица, 1995: 102-104.

Во Конавли е забележено предание за шупливата маслинка во која е собирале вештерки (Bogdan-Bijelić, 1907: 308).

В. Фортуніќ (V. Fortunić, гкр. IEF 192: 12) упатува на печурки кои „народот ги нарекува вештерска блуаница“. Се зборува дека во таа јама се собираат вештерки, затоа таму има такви печурки.“

24. Станува збор за записот на Петр Берке од делото „Kinch oszebujni szlavnoga orszaga horvatzkoga, to jezt chudnovita pripetchenya u oszebujne milosche chudnovitoga kipa Marie Biztrichke (Vu Zagrebu 1764)“ (спореди Boranić, 1912: 365).
25. Зоран Чича (Џића, 1995: 93) кога го тематизира потеклото и начинот на стекнување на моќта на локалниот посветеник од вили, упатува како во наведените иницијации е битна *миџскаџа географија* на планини и стебла.
26. Во современото вештерство состојбата на голотија е означено со *skyclad*; ритуалната голотија остварува допир на *џелоиџо* со земјата и со елементите (спореди <http://www.underafullmoon.com/page1004.html>).
27. *Велебиље* (луда трева, волчја црепа, норица, *Atropa belladonna L.*) е едно од нашите најотровни растенија. „Кога човек ќе се измами и ќе касне од нејзините слаткасти бобинки, тогаш според приказната на очевидци формално лудува, оди како збудален и зборува сешто. Кога ќе проголта повеќе такви зрнца, тогаш тие предизвикуваат некој вид беснило со привиденија, вкочанетост, бесознание и некоординирани движења на телото. Тогаш народот вели: ‘нагазил на врзино оро,’ нагло полудел“. (Kazimirović, 1986: 174).
Д. Хил (D. Hill, 1998: 33) упатува на четири растенија – (смртоносно) велебиље, буника, јадиќ и кукута – кои се користеле во подготовка на маст за вештерскиот лет, при што бележи дека „состојките добиени од нив

лесно (...) можеле да предизвикаат халуцинации – да речеме, летање“.

28. На пример, и на тибетанските ламии им е припишувана состојба на невидливост која бара сопирање на мозочната активност (Lobsang Rampra, 2000: 180). Т. Lobsang Rampra упатува дека левитацијата *не е добар* начин на патување зашто бара огромен напор, па наведува како упатениот човек прибегнува кон астрално патување кое не претставува *никаква џешкоџија* (ibid.).
29. Забележено е дека вештерката со маст се намачкала (i) *џо глава*, после што ја изговара психонавигационската формула „Ни од дрво, ни по камен, под Велебит под орас“. (спореди гкр. IEF 102: 75).
30. Д. Антонијевиќ (D. Antonijević) ја следи дистинкцијата помеѓу *ексџаза* и *џранс* на Ж. Руже (G. Rougeta).
31. За морината психонавигација, спореди Марјаниќ, 1999.
32. Вештерката која остварила зоометемпсихоза во кокошка била фатена од жената-кума; „и на огниште ја однесе и таму ја тепаше и ја запрета во оној загон“. Според имитативната магија утредента *вешџеркаџа* била „изгорена по лицето и по главата, и косата изгорена“ (гкр. IEF 172 I: 129-130).
33. За фолклорниот имагинариум според кој една мажена мора станува вештерка, спореди Марјаниќ, 1999. Записот од Буј наведува дека мората ја именуваат уште и мора-гата или штрига-гата (итал. *gatta* – мачка), при што се упатува дека може да се претвори во различни животни - болва, мува, овца, коза, „ретко во кокошка, а најчесто во црна мачка. Оттука и името“ (гкр. IEF 97: 18).

34. Како прва сукуба (*succuba*) од хебрејското апокрифно предание ја бележат Лилит, опишана како жена со распиштолена половост, што упатува на етиката и поетичноста на еротизмот на богинката на плодот и родот. Хебрејската народна етимологија името Лилит го изведува од именката лајла, лајил, што значи ноќ, а е поврзана со никтоморфниот имагинариум за античката вештерка која со орнитометаморфоза била определена во ноќна птица, ут (стрига – утка, утка дремливка, вревлива утка, што е задржано како едно од многубројните именувања и за *нашаџа* вештерка) (спореди Bayer 1982: 38).
35. И додека за Словените постморталната душа е птица, за Хелените душата е пеперутка (грчки *psyché* – душа, пеперутка) (Nodilo, 1981: 509).
36. Ј. Котарски (J. Kotarski, 1918: 50) бележи дека вештерката се појавува во облик на крастава жаба, која (превентивно) треба да се прободете со колец, а „која не ја дупнуваат, туку само нејзиниот скутник“. Станува збор за хомеопатски исчекувања: прободената крастава жаба (метаморфозата на вештерката) со имитативна магија го означува дупнатиот скутник на *женаџа*-вештерка која ќе овозможи миг на препознавање на *сосејкаџа*-вештерка. Спореди, на пример, *вештерки-змии* (грк. IEF 82: 5).
37. По задачата што ја извршиле зоометаморфозираниите, вештерките се враќаат на првобитното место (*под орев* Боже Бакуле кој лончето со маст, откако одлетале, им го преместил *под слива*): „Кога се вратија се припија до земјата, не можат да се мрднат, како залепени. Смилуј се Боже, донеси м го лончето. Тие се намачкаа, трипати низ јаже наопаку се протнаа и станаа луѓе“ (Kutleša 1993: 385).
38. Претставите за вештерскиот ноктурален лет и териоморфните престорувања произлегуваат од народното верување (спореди Pócs, 1999: 94).
39. Skok, Petar. 1973. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knjiga treća*. Zagreb: JAZU.
40. На пример, во околината на Ровињ е забележено дека крсниците и штригите „ноќе се тепаат и тоа во кватра. Штригите ги удираат крсниците со вили, крсниците вилите со метли“. (грк. IEF 88: 37).
41. Ж. Брил (J. Bril, 1993: 145-146), кога упатува на тоналното сродство, кое е лишено од филолошка потврда, помеѓу германскиот лексем *Mähre* (*кобила*) и, на пример, нашата *мори*, забележува дека споменатиот германски лексем во Германија уште во 9 век служел за обележување блудници.
42. За вилинското јавување на коњи (и мажи) пишував во текстот „Životinjско u vilinskom“ (*Treća. Časopis Centra za ženske studije*, br. 2/ vol. 2, 2000., 43-56).
43. Во Пригорје (Rožić, 1908:98) исто така е забележено верувањето според кое вештерката става *војки/узди* на мажот кој се хипоморфозира во процесот на припитомување. Во споменатиот пример станува збор за праксата на јавување која ја применува жената врз својот *соџруг/коњ*: „(...) на него сека вечер јаа на Клек; уздите ќе му и стаи, и тој ќе стане коњ“ (ibid.).
44. *Ilustrirana enciklopedija erotike*. Zagreb: Stvarnost, 1973., 247.
45. С. Милиновиќ (S. Milinović, 1859: 217) упатува дека вештерката може да се види кога лета, „зашто се укажува како светлечка гламна“. Во Заострог (Banović, 1918: 194) се верувало во фигурацијата на вештерката како *лејшечки зайци*.

46. Можеби мотивот на светлински скутник во една од имагинарните интерпретации може да се постави во допир со *предличњакот*, као што се нарекувал белiot платнен скутник на готвачките во сватовското славје во селите на жупанијата Црквен, меѓу Бјеловар и Крижевац (Ivkanec, 1999: 143).
47. Човечката душа која се отелотворува со *дишење* „има огнена нарав“; фигурира како „искра што одлетува од огнот небесен“ (Nodilo, 1981: 536). „За пламеното настанување на душата не се знае догмата христијанска“ (ibid. :537).
48. На подрачјето на Зрмања „попот кога ја носи светата тајна, тогаш ги гледа сите вештерки, го гледа секое пламенче на главата, само не смее да издаде, зашто би го убиле“ (гкр. IEF 273: 44).
49. Интересно е верувањето во наведениот крај според кое спроти Ѓурѓовден во кругот на јажето во средина ќе стоел *гол* маж, кој би ги преплашил вештерките (спореди Hećimović-Seselja, 1985: 133, 195), што е парадоксално во однос на записите од *некои* краевии кои упатуваат на вештерската ритуална голотија и голотијата во левитацијата на астралните возила.
50. Janez Vajkard Valvasor, *Slava vojvodine Kranjske*. Izbrana poglavja, Ljubljana: Mladinska knjiga/Svet knjige, 1984, 280.
51. Раскажувачот упатува дека неговата сосетка „штом ќе види голем облак, (...) јавнува на метла, ќе се наведне, па вака гледа низ нозете кон облакот“, и потоа со гранчиња од леска „кога грми (...) го одбива градот, крсти кон облакот и нешто чита“ (гкр. IEF 172: 135). Станува збор за посебно (ритуално) подготвени (на Божик) лескови гранчиња (спореди ibid.).
52. Слично мислење забележал и А. И. Цариќ (A. I. Carić, 1897: 712) за Брач. Штриги, мори, виштици (вештерки), вишчуни и штругани се состануваат за време на бурата „во воздух на состанок, па ќе се испоразделат на чети: штригите за себе, а исто така за себе и морите, виштиците, вишчуните и штригуните, а секоја чета пак во помали чети, всушност сите од една општина или од едно исто место заедно“; и притоа се борат против Рудица (Ирудица) која со град го уништува приносот.
53. „Најголемиот дел од населението не ја сфаќал разликата помеѓу амајлијата, која свештенството строго ја забранувало, и светите реликвии. Зашто се сметало за грев да се употребуваат треви, но е препорачано да свонат свона, за да се изгони бурата“ (Gurević, 1987: 197).
54. Kim Stanley Robinson, *Plavi Mars*. preveo Goran Vujasinović. (Zagreb: Izvori, 2001), 48-49.

Библиографија

Кратенки:

гкр. IEF – ракописна збирка на Институтот за етнологија и фолклористика во Загреб
ZNŽO - *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, HAZU

Alpert, Richard. 1994. Seksualna tantra. Во *Tantra: zbornik tekstova/ Bhagwan Shree Rajneesh* (et al.). Уредено од Damir Darmi (et al.). Zagreb: Nova arka.

Antonijević, Dragoslav. 1990. *Ritualni trans*. Beograd: SANU.
Ardalić, Vladimir. 1917. *Vile i vještice*. (Bukovica u Dalmaciji). ZNŽO 22: 302-311.

- Baigent, Michael, Richard Leigh. 2000 (1997). *Eliksir i kamen: naslijeđe magije i alkemije*. Zagreb: Stari grad.
- Bajuk Pecotić, Lidija. 1999. *Kneja: 12 bajkovitih priča*. Zagreb: Mozaik knjiga.
- Banović, Stjepan. 1918. Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji). *ZNŽO* 23: 190-194.
- Bayer, Vladimir. 1982. *Ugovor s đavlom. Prosesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj*. Zagreb: In-formator.
- Bešker, Inoslav. 2001. Kratka enciklopedija satanizma. *Globus*, 13 mapr: 94-99.
- Bogdan-Bijelić, Pavlina pl. 1907. Vještice (Konavle u Dalmaciji). *ZNŽO* 13/2: 306-308.
- Boranić, D. 1912. Manji prinosi. Vragovi i vještice. *ZNŽO* 17/2: 365-372.
- Bošković-Stulli, Maja. 1959. *Istarske narodne priče*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Bošković-Stulli, Maja. 1991. *Pjesme, priče, fantastika*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske - Zavod za istraživanje folklor.
- Bošković-Stulli, Maja. 1967-1968. Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine. *Narodna umjetnost* 5-6: 303-432.
- Bril, Jacques. 1993 (1984). *Lilit ili mračna majka*. Sremski Karlovci - Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Budimir, Milan. 1966. Vampirizam u evropskoj književnosti. *Anali Filološkog fakulteta*. Knjiga VI:269-273. Beograd: Beogradski univerzitet.
- Bujanović, J. 1896. Vjera u osobita bića. *Praputnik*. *ZNŽO* 1: 234.
- Carić, Antun Ilija. 1897. Narodno vjerovanje u Dalmaciji. - Štrige, ili štringe na ostrvima Braču i Hvaru. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini* IX: 710-713.
- Castellan, Yvonne. 1986 (1974). *Parapsihologija*. Beograd: Novo delo.
- Chevalier, Jean - Alain Gheerbrant. 1987. *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Cooper, Jean Campbell. 1986 (1978). *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Prosveta-Nolit.
- Čajkanović, Veselin. 1985. *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*. Rukopis priredio i dopunio Vojislav Đurić. Beograd: SKZ-SANU.
- Čiča, Zoran. 1995. Pučka kultura i povijesni proces. Neki elementi hrvatske pučke kulture u kontekstu progona vještica u ranoj modernoj Europi (*magistarski rad*). [rkp. IEF 1519]. Zagreb.
- Däniken, Erich von. 2000. *Antički letači. Tragom bogova 2*. Zagreb: Zagrebačka naklada.
- Delumeau, Jean. 1987 (1978). *Strah na Zapadu: (od XIV do XVIII) veka: opsednuti grad. I-II*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik.
- Deželić, Gj. Stjepan. 1863. Odgovor na pitanja, stavljena po historičkom društvu. Od Gjurgja Stjepana Deželića. Zagreb: Arkiv za povjestnicu jugoslavensku. Knjiga VII: 199-232.
- Durand, Gilbert. 1991 (1984). *Antropološke strukture imaginarnog. Uvod u opću arhetipologiju*. Zagreb: August Cesarec.
- Duić, A. 1896. Gorski kotar u Hrvatskoj. *ZNŽO* 1: 285-287.
- Đorđević, Tihomir R. 1953. Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. *Srpski etnografski zbornik* LXVI. Beograd: SANU.
- Eliade, Mircea. 1983 (1977). *Kovači i alkemičari*. Zagreb: GZH.
- Eliade, Mircea. 1985 (1968). *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matica srpska.
- Ensler, Eve. 2000 (1998). *Vaginiti monolozi*. Zagreb: V. B. Z.
- Faust, Viktoria. 2000. *Vještice: knjiga sjena*. Zagreb: Zagrebačka naklada.
- Franković, Đuro. 1990. *Mitska bića u podravske Hrvata: narodne predaje*. (Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj 9). Budimpešta: Tankönyvkiadó.
- Ginzburg, Carlo. 1991 (1989). *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Penguin Books.

- Graves, Robert. 1969 (1955). *Grčki mitovi*. Beograd: Nolit.
- Graves, Robert. 1977 (1948). *The White Goddess: A historical grammar of poetic myth*. London: Faber and Faber Limited.
- Grčević, Jure. 2000. *Kompolje: narodni život i običaji*. Otočac: Katedra Čakavskog sabora pokrajine Gacke.
- Gurevič, Aron Jakovljevič. 1987 (1981). *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Beograd: Grafos.
- Gwydion. 1994. *Vika - drevna religija veštica*. Beograd: Esoteria.
- Hećimović-Seselja, Mara. 1985. *Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa*. Zagreb: Mladen Seselja; Gospić: Muzej Like.
- Henningsen, Gustav. 1991/92. The white sabbath and the other archaic patterns of witchcraft. *Acta Ethnographica Hungarica* (Special Issue: *Witch Beliefs and Witch-hunting in Central and Eastern Europe*, Conference in Budapest, Sept. 6-9, 1988) Volume 37, Numbers 1-4: 293-304.
- Hill, Douglas. 1998 (1997). *Vještice i čarobnjaci*. Zagreb: Knjiga trgovina.
- Hozzel, Malte. 1991. *Levitacija: od mistike do znanosti*. Beograd: Hodoba Kata.
- Hruškovec, Tomislav. 1998. *Đavlu zapisane: o vješticama u Zagrebu i Hrvatskoj*. Zagreb: Imprime.
- Hughes, Pennethorne. 1975 (1952). *Witchcraft*. London: Penguin Books.
- Ilić Oriovčanin, Luka. 1846. *Narodni slavonski običaji*. Zagreb: Franjo Suppan.
- Ivanišević, Frano. 1905. Poljica. Narodni život i običaji. Kakovu snagu imadu neki ljudi. *ZNŽO* 10/2:227-254.
- Ivkanec, Ivanka. 1999. Erotika i tradicijska narodna nošnja. *Bo Tijelo u tranziciji*. Uredeno od Djurdja Bartlett. Zagreb: Tekstilno-tehnološki fakultet, zavod za dizajn tekstila i odjeće.
- Jardas, Ivo. 1957. Kastavština. *ZNŽO* 39: 102-115.
- Jurić-Arambašić, Ante. 2000. Kijevo: narodni život i tradicijska kultura. *ZNŽO* 54.
- Kadžić Peka, B. Petar. 1859. Odgovori na njevoja pitanja društva za jugoslavensku povjestnicu i starine. Iz kotara Makarskoga. Zagreb: *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku*. Knjiga V [Vještica: str. 332-333].
- Kazimirović, Radovan N. 1986 (1940). *Tajanstvene pojave u našem narodu. Kremansko proročanstvo. Čaranje, gatanje, vračanje i proricanje u našem narodu. Prilog ispitivanju tajanstvenih duhovnih pojava*. Smederevo: Arion.
- Kotarski, Josip. 1918. Lopor. *ZNŽO* 23: 49-50.
- Kutleša, Silvestar fra. 1993. *Bo Život i običaji u Imockoj krajini*. Uredeno od Vesna Čulinović-Konstantinović. Imotski: Matica hrvatska Ogranak Imotski.
- Lang, Milan. 1914. Samobor. Kakvu snagu imadu neki ljudi. *ZNŽO* 19/1: 121-127 [Copernice:].
- Laszowski, Emilij. 1914. Progon vještica u Turopolju. *Vjesnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskog arhiva, godina XVI:196-208*.
- Lobsang Rampa, T. 2000. *Treće oko*. Zagreb: Misl.
- Lovrenčević, Zvonko. 1969-1970. Mitološke predaje Bilogore. *Narodna umjetnost* 7: 71-100.
- Lovrić, Ivan. 1948 (1776). *Bilješke o putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i Život Stanislava Sočivice*. Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije.
- Lucka, Emil. 1951. *Torquemada i inkvizicija u Španjolskoj*. Zagreb: Novo pokoljenje.
- Maretić, Tomo. 1882. Studije iz pučkog vjerovanja i pričanja u Hrvatâ i Srbâ. *Rad JAZU LX: 117-220*.
- Marjanić, Suzana. 1999. Zaštitna sredstva protiv more kao žensko-niktomorfnog demona. *Treća: časopis Centra za ženske studije* br. 2/ vol. 1: 55-71.
- Medić, Mojo. 1928. Folklorističke dopune. *ZNŽO* 26/2: 257-275.
- Mikac, Jakov. 1934. Vjerovanja (Brest u Istri). *ZNŽO* 39/2: 195-200.
- Milčetić, I. 1896. Vjera u osobita bića. Otok Krk, i kajkavci. *ZNŽO* 1: 232-233.

- Milinović, Simeon. 1859. Kratko opisanje Lovreća u Dalmaciji s narodnim običaji. Zagreb: *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga V.
- Motz, Lotte. 1996. *The King, The Champion and The Sorcerer. A Study in Germanic Myth*. Wien: Fassbaender.
- Mrduljaš, Igor. 1980. Kudilja i vreteno - sjenovito mjesto narodnog pjesništva. Во *Kudilja i vreteno: erotske narodne pjesme*. Уредено и поговор Игор Mrduljaš. Zagreb: Znanje.
- Murray, Margaret A. 1970. *The God of the Witches*. Oxford: Oxford University Press.
- Nodilo, Natko. 1981 (1885-1890). *Stara vjera Srba i Hrvata* (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog). Split: Logos.
- Pandian, Jacob. 1991. *Culture, religion, and the sacred self: a critical introduction to the anthropological study of religion*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Petek-Stupar, Martina. 1999. Prikaz knjige Erice Jong 'Vještice'. *Kruh & ruže* 11: 77-83.
- Petersdorff, Egon von. 2001 (1960). *Demoni, vještice, spiritisti: sve o postojanju i djelovanju mračnih sila*. Split: Verbum.
- Pócs, Éva. 1999. *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*. Beograd: Prosveta.
- Rountree, Kathryn. 1999. Nova vještica Zapada: feministkinje prisvajaju staru vješticu. *Treća: časopis Centra za ženske studije* br. 2/vol. 1: 73-83.
- Rožić, Vatroslav. 1908. Prigorje. Narodni život i običaji. Kakvu snagu imadu neki ljudi. *ZNŽO* 13/1:97-98.
- Sofrić Niševljanin, Pavle. 1912. *Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba po Angelu de Gubernatisu*. Beograd: Štamparija „Sv. Sava“.
- Starhawk. 2000. *Spiralni ples: prepород drevne religije Boginje*. Zagreb: Liberata.
- Stojanović, Mijat. 1852. „Odgovor na pitanja“. *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku*. Knjiga II: 346-403.
- Stojković, Marijan. 1934. Pojas. *ZNŽO* 29/2: 1-19.
- Stojković, Marijan. 1935. Sobna prašina, smeće, metla i smetlište. *ZNŽO* 30/1: 17-31.
- Tkalčić, Ivan. 1891. Parnice proti vješticama u Hrvatskoj. *Rad JAZU* 103: 3-36.
- Tršće. 1998. Уредено од Branka Arh. Čabar: Finvest.
- Ujević, I. 1896. Vjera u osobita bića. *Vrghorac. ZNŽO* 1: 232.
- Valjavec, M. 1863. Odgovori na njevoja pitanja društva za povjestnicu i starine jugoslavenske. U Varaždinu i njevoj okolini. *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku*. Knjiga VII: [O *coprnicah*: 253-254]. Zagreb
- Vrkić, Jozo. 1995. *Vražja družba: hrvatske predaje o vilama, vješticama, vrazima i drugim nadnaravnim bićima*. Zagreb: Glagol.
- Vukanović, T. P. 1971. Studije iz balkanskog folklorâ III. *Vranjski glasnik* 7: 165-274.
- Zečević, Slobodan. 1964. Ljeljenovo kolo. *Narodno stvaralaštvo - Folklor* 9-10: 702-710.
- Zubac-Ištuk, Ruža. 1994. *Narodno blago i običaji livanjskog kraja*. Vinkovci: Slavonska naklada „Privlačica“.
- Živančević, Vladimir. 1963. Volos - Veles, slovensko božanstvo teriomorfnoг porekla. *Glasnik Etnografskog muzeja* 26: 33-66.

Ракописни збирки

- rkp. IEF 82 Lelja Taš. *Narodne pjesme, običaji, praznovjerja i pripovijetke okolice Buja*. 1952.
- rkp. IEF 88 Nikola Bonifačić Rožin. *Hrvatske narodne pjesme, priče i običaji iz kotara Poreč i okolice Rovinja*. 1952.
- rkp. IEF 97 Ive Jelenović: *Folklorni materijal - Buje*. 1952.
- rkp. IEF 102 Maja Bošković-Stulli: *Narodne pjesme, pripovijetke i običaji iz okolice Šibenika i Drniša*. 1952.

- rkp. IEF 172 (I.) Maja Bošković-Stulli: *Narodne pjesme, priče, običaji i drugo iz Banije I.* 1954.
- rkp. IEF 172 Maja Bošković-Stulli: *Folklorna građa Banije (narodne pripovijetke, praznovjerja, pjesme, običaji).* 1954.
- rkp. IEF 192 Fortunić, Vlaho. 1937. *Iz narodne folklore o morama i vješticama te o urocima i vukodlacima.*
- rkp. IEF 273 Maja Bošković-Stulli. *Folklorna građa sa Zrmanje.* 1957.
- rkp. IEF 285 Ivan Ivančan: *Folklorna građa iz doline Gacke i okolice Perušića.* 1958.
- rkp. IEF 783 Nikola Bonifačić Rožin: *Folklorna građa otoka Korčule.* 1966.
- rkp. IEF 1127 Ante Buljan: *Opis običaja rodnog kraja Sinja, Imocki, Vrljika, Livna kao i pripadajuće okoline.* 1985.

Идентитети: Списание за политика, род и култура
(ISSN 1409-9268)

Издавач: Истражувачки центар за родови студии,
Институт „Евро-Балкан“,

„Партизански одреди“ 63, Скопје, Македонија

тел.: ++ 389 02 3090 731

e-mail: journal.identities@gmail.com

www.identities.org.mk

identities

Journal for Politics, Gender, and Culture

ISSN 1409-9268