

Наслеђе **55**



ЧАСОПИС ЗА КЊИЖЕВНОСТ, ЈЕЗИК, УМЕТНОСТ И КУЛТУРУ
Journal of Language, Literature, Arts and Culture

ГОДИНА XX / БРОЈ / 55 / 2023
YEAR XX / VOLUME / 55 / 2023

ФИЛУМ

Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Faculty of Philology and Arts, Kragujevac

CONTENTS

САДРЖАЈ

Јелена Л. Петковић

ИДИОЛЕКТ ДОБРИЛА НЕНАДИЋА У КОНТЕКСТУ НОВИЈИХ
ЛИНГВОСТИЛИСТИЧКИХ ИСТРАЖИВАЊА СРПСКЕ ПРОЗЕ 11

Марија Н. Јаневска

КВАНТИТЕТ ВОКАЛА У КОСОВСКО-РЕСАВСКОМ ДИЈАЛЕКТУ:
АНАЛИЗА СПОНТАНОГ ГОВОРА 25

Јулијана М. Вулегић

НЕМАЧКИ ФРАЗЕОЛОГОЗМИ У ДИЈАСПОРАЛНОМ ЈЕЗИКУ
СРПСКИХ РАДНИХ МИГРАНАТА 37

Младен Д. Папаз

КОНТРАСТИВНА АНАЛИЗА ИМЕНИЦА СА ДИРЕКТНИМ
ЕПИСТЕМИЧКИМ ЗНАЧЕЊЕМ У НОВИНСКИМ ИЗВЈЕШТАЈИМА
НА СРПСКОМ И ЊЕМАЧКОМ ЈЕЗИКУ 51

Danica M. Jerotijević Tišma

“I WENT TO VENICE AND WAS VERY WORRIED.” – DIFFERENTIAL
SUBSTITUTION OF THE /V/-/W/ CONTRAST IN SERBIAN-ENGLISH
INTERPHONOLOGY 67

Александра Б. Шуваковић

УНИСОНОСТ ЈЕЗИЧКЕ ПОЛИТИКЕ И ПЛАНИРАЊА У СРБИЈИ И
ЕВРОПскоЈ УНИЈИ 89

Горан П. Коруновић

ДИНАМИКА ЖЕЉЕ У БОЖИМ ЉУДИМА БОРИСАВА
СТАНКОВИЋА И КУЋИ МАРИЈЕ ПОМОЋНИЦЕ ИВАНА ЦАНКАРА
107

Марина М. Петровић Јилих

САВРЕМЕНА НЕМАЧКА КВИР КЊИЖЕВНОСТ У
ИНТЕРНАЦИОНАЛНОЈ ГЕРМАНИСТИЦИ (СА ПРИМЕРОМ ИЗ
НАСТАВНЕ ПРАКСЕ) 121

Dušan B. Ivanović

READING DOYLE'S *THE HOUND OF THE BASKERVILLES* THROUGH
THE PRISM OF THE GOTHIC GENRE 135

Горан Ј. Петровић

КРИТИКА СРЕДЊОВЕКОВНОГ ЗАПАДНОЕВРОПСКОГ ДРУШТВА У
ФИЛМУ *НЕБЕСКО КРАЉЕВСТВО* РИДЛИЈА СКОТА 147

Предраг М. Крстић

НАСЛЕЂЕ ЕДИПОВЕ СФИНГЕ: УДЕС САМОИДЕНТИФИКОВАЊА
167

Лазар П. Милентијевић

Л. Н. ТОЛСТОЈ И Ф. М. ДОСТОЈЕВСКИ КАО ПРЕТЕЧЕ РУСКЕ
РЕЛИГИЈСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ 183

- Здравко Б. Јовановић**
СУБВЕРЗИВНОСТ И ЛОЈАЛНОСТ
У ПРВОЈ АПОЛОГИЈИ ЈУСТИНА ФИЛОСОФА 199
- Биљана С. Пејић**
ПСИХОЛОШКЕ СТУДИЈЕ ЛИЧНОСТИ УМЕТНИКА 219
- Бојана М. Јерковић-Бабовић**
ЧИТАЊЕ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНИХ ТРАНСГРЕСИЈА
ДИНАМИЧКИХ ПОЈМОВА И ЗНАЧЕЊА У АРХИТЕКТОНСКОМ
ДИСКУРСУ – ФЕНОМЕН ФЛУИДНОСТИ 235
- Тијана Ј. Мачкић**
РАЗВОЈ МЕТОДА РЕФЕРЕНЦИЈАЛОСТИ У САВРЕМЕНОЈ
ПРОЈЕКТАНТСКОЈ И ДИДАКТИЧКОЈ ПРАКСИ АРХИТЕКТУРЕ 255
- Жељка З. Пјешивац**
ПАЛИМПСЕСТ КАО ТЕХНИКА КОНЗЕРВАЦИЈЕ: СТУДИЈА
СЛУЧАЈА КРИСТАЛНИХ КУЋА МВРДВ СТУДИЈА 271
- Марија М. Каран**
МУЗИЧКО-ПЕДАГОШКО ДЕЛОВАЊЕ
РАДИО БЕОГРАДА ИЗМЕЂУ ДВА СВЕТСКА РАТА 287
- Дина Д. Војводић Николић**
ПРЕДЛОГ ОДРЕЂЕЊА ПОЈМА МУЗИЧКА КРИТИКА И
ТИПОЛОГИЈЕ КРИТИЧКИХ ТЕКСТОВА МЕЂУРАТНОГ ДОБА У
СРБИЈИ 299

ПРИКАЗИ

- Јована С. Анђелковић**
АПОКАЛИПСА – ШАНСА
ЗА ПОНОВНИ СУСРЕТ СА БОГОМ 315
- Бојана С. Милосављевић**
ПОЛИТИЧКИ ДИСКУРС И (ЗЛО)УПОТРЕБА ЈЕЗИКА 323
- Татјана Г. Трајковић**
ДИЈАЛЕКАТСКИ ТЕКСТОВИ ИЗМЕЂУ ГРАЂЕ И НАУЧНОГ РАДА
329

АУТОРИ НАСЛЕЂА 420

Предраг М. Крстић¹*Универзитет у Београду**Институт за филозофију и друштвену теорију*

НАСЛЕЂЕ ЕДИПОВЕ СФИНГЕ: УДЕС САМОИДЕНТИФИКОВАЊА

Рад излаже историју саморазумевања човека пратећи промене кроз које је пролазило разумевање митског сусрета Едипа и Сфинге. Прво се детектује образац према коме модерна у Едипу препознаје и слави тријумф човека над природом и његово одговарајуће уздизање у сувереног субјекта. Средишњи део рада нуди преглед савремених (ре)интерпретација Сфингиног наслеђа које сугеришу пожељност или неопходност „нове митологије”. Оне врхуне у налазу да је Едип, у компулзивном настојању да потпуно рашчара свет, прогнао сваку тајну и занос из њега, па је дошло доба за његово „поновно зачаравање”. Завршни део рада искушава и препоручује трећу стратегију: просветитељско демитологизовање просветитељства као последњег мита, разоткривење да је Едип тајна Сфинге, да је она његов конструкт. Стога је на њему да преузме одговорност за пројекције произашле из несигурности у властити идентитет и статус у свету, уместо да митским представама обнавља образац непријатељског држања према природи и свему различитом од себе.

Кључне речи: Едип, Сфинга, мит, идентитет, рашчаравање

Митови су и сами собом заносни, а неки су се показали инспиративним и за теоријску обраду. У категорији потоњих тешко је наћи узорнији пример од мита о Едипу. Овде ће нас интересовати само један исечак његове приче, само онај моменат који уводи у игру и њеног другог главног јунака: Сфингу. Сусрет Едипа и Сфинге постао је један амблематичан симбол, али је исходовао толиким непребројним тумачењима да је остало отворено питање шта заправо (може да) симболише – питање његовог (или његових) значења.

Једна, већим делом историје доминантна интерпретација, указивала је на у митску обланду увијени приказ отргнућа човека, свих људи, од судбоносног поретка природе, од сваке вере у вишње и непроменљиве законе; преузимање судбине у своје руке и победоносно наступање у свету који се сада удешава по човековој мери. Позномодерна и савремена тумачења, међутим, радије су наглашавала погубне последице такве гигантомахије људи, рехабилитовале на извештан начин Сфингу и сугерисале повратак свету чије тајне не би одмах компулзивно и насилно рашчаравао овај или онај Едип. Трећа интерпретација, коју предлагемо, уважавала би критике мита о Едипу и Сфинги које у њему проналазе

¹ krstic@instifdt.bg.ac.rs

образац држања човека пред свему од њега различитом – свођење света на човеков свет – али би се zaloжила и за примену истог модела на Едипа, на човека, субјекта, као „последњи мит”: на сада његово „свођење” као демонтажу оног тријумфалистичког менталитета који је у страху за властити идентитет пред природом увек изнова афирмисао.

Едип победник

Сфинга је једно чудовиште (Grevs 1987: 116) у којем је похрањена судбинска тајна онога који треба да је разоткрије. Египатска Сфинга, или такозвана андросфинга, какву налазимо испред пирамида у комплексу Гизе, полегнути лав са људском главом, изгледа да је представљала краљевски ауторитет и имала функцију стражара испред гробница и храма. Постоји међутим и друга, грчка Сфинга, која је и изгледом и наративно занимљивија. Према тебанском миту веровало се да је долетела из најудаљенијих крајева Етиопије у град Тебу, који је требало казнити за једну ранију отмицу тебанског краља. Ако оставимо по страни малобројне изузетке који су јој приписивали тело пса, Сфинга је упризорење једне мешавине животиња чији су елементи следећа четири жива створа: лав, орао, жена и змија. Крила су јој орловска, труп лављи, реп змије, а женска глава (Grevs 1987: 322). Тако је могла и да говори.

Прича даље тече тако да се Сфинга сместила непосредно крај града и препадала сваког путника који иде у Тебу. Од три музе научила је једну загонетку и њоме је загонетала несрећног намерника, који је, ако се не досети одгонетке, сместа бивао растргнут. Питање је гласило: „Које живо биће, са само једним гласом, има некад две ноге, некад три, каткад четири, а најслабије је кад их има највише?” Тачан одговор, знано је, постоји и гласи: „Човек. Као дете пузи четвороношке, чврсто стоји на двома ногама као одрастао човек, и поштапа се у старости.”

Много је било оних који су, не могавши да се досете одговора, ту завршили путовање. А онда се појавио Едип. Едип је био син краља Лаја и краљице Јокасте. Наводно је још при његовом рођењу проречено да ће убити свога оца и ожени се својом мајком. Отац га је зато одагнао у планину, где су га пронашли пастири који су га однели коринтском краљу. Овај је Едипа усвојио и одгојио као властитог сина. Пошавши у свет кад је дошло време за то, из куће коју је сматрао родитељском, у близини Тебе Едип сусреће свог правог, данас би се рекло биолошког оца и, не (пре)познајући га, у свађи га убија. После тога уследила је епизода са Сфингом. Пошто је Едип одговорио како ваља, Сфинга се, часно и поштено, мртва стропоштала са планине на којој је пребивала, са горе Фикије, у долину где се сва разбила (Sofoklo 1988b: stihovi 28–39; Grevs 1987: 322). Дакле, ни Сфингин улог није био мали.

И ту се чини да је крај Сфингине приче, али не и Едипове. Или је боље рећи: иста је то прича; Сфинга је прича о Едипу и Сфинга је Едипова прича. У сваком случају, прича је у сажетим цртама тако некако преузета и пренета до модерних и савремених времена и постала

инспирација за разнолика тумачења. Тим тумачењима посвећен је овај рад. Наиме, симболички садржај Едиповог лика, а нарочито легендарног трагичког играказа Едипа и Сфинге, доминантно је читан као излазак из раздобља митске мисли и улазак у доба разборитости и рационалности по мери човека (в., нпр., Vitman 1951; Devero 1973; Gu 1993; Džil 1996; Lir 2007: 193–198; Kerns 2015; Rendžer 2013). Још у митским средствима, али ипак прича казује да човек раскида окове судбине, не приклања се више природном поретку ствари, овладава њиме, подвргава га закону свог ума (Sorabdži 2008: 17–18; уп. Sorabdži 2006). Један јунак, један човек – Едип – по први пут се ослобађа, усправља у свој својој величини и достојанству. Он свем не-људском устројству света, који га везује својим фаталним механизмом, супротставља свој рационални ред. И Едипова рационалност успева да се наметне негостољубивом свету (уп. Juben 1990; Džil 2006; Karakanca 2020).

Едип тако постаје ослободилац. Такорећи кроз њега, човечанство симболички престаје да се поковава вишим силама и неумитном удесу. За то, међутим, као у свим митовима у којима се огрешује о божански поредак, мора да буде кажњен. Казна је удешена тако да се Едип, пошто је надмудрио Сфингу, у незнању заиста оженио својом мајком, Лајевом удовицом, ког је већ убио, и с њом, као краљ, владао Тебом и изродио четворо деце. А онда су сазнали за оне властите релације које нису бирали, сазнали су да се обистинило предсказање које су покушали да избегну. Јокаста се стога самоубила, док је Едип ископао себи очи и, праћен кћерком Антигоном, отишао у свет изгнанства и лутања (Sofoklo 1988c: 166; Grevs 1987: 323–324).

Ако изузмемо Де Квинсијев (Thomas De Quincey) усамљени предлог једног „номиналистичког” тумачења предања – да предмет загонетке није толико човек у смислу рода, колико у смислу појединца, с обзиром да је Едип био немоћан и сироче од рођења, сам у доба мужевности, а наслоњен о Антигону, у очајничкој и слепој старости (Borhes 1996: 127) – Едип репрезентује „човека уопште”, човека који зна одговор на загонетку, зна да је одговор он сâм – и зна да је стигло доба владавине људи над светом. И то своје знање које ће постати супериорна моћ не либи се да противстави Сфингиној моћи. Сфинга је побеђена и без речи је нестала у провалији, јер је ваљда и сама одувек знала да је морало доћи време човека одгонетача и рашчинитеља када ће се све моћније и страшније од њега, богови, силе природе, сва чудовишта, морати повући у крај света и када ће свако њихово надлештво морати да буде кардинално суспендовано. У Софокловој *Антигони* (Sofoklo 1988a: 181, стихови 369–370) хор, дакле глас истине, пева:

Много је силно, ал' ништа
Није од човјека силније..

и наводи даље његова многобројна примућства која сведоче да се појавило створење које од једног момента – рецимо оног када Едип руши Сфингу – престаје да буде само део тог света створеног, само једна од

живуљки дубоко ураслих, ужлебљених у за њих одређујућу стварност. Уместо тога, он се митомански одваја, отрже, ослобађа од (претходних) митова, самоизграђује се и постаје самозаконодаван и меродаван да адаптира околину према својој мери. Он, штавише, почиње да важи за пантократора, почиње да се понаша као неограничени владар над свим осталим, свим оним што није он а такође је створено. Па, на крају, са залеђем таквог овлашћења, и самог себе почиње да опажа као Творца. Збор о човековој моћи, оличеној у Софокловом Едипу, химна је (на) силном продору у космички поредак и његовом преуређењу. С протоком времена (само)конституише се тако једно претходно незамисливо биће, биће које отима властити живот спутавајући чак и сваку природну нужност и биће које се одаје одважном и стога пуноправном подјармљивању свега што није оно само не би ли својој сувереној вољи на концу потчинило читав свет. Или га (п)очовечило.

Сфингина осветла

Зар се чари не распрше
На сам додир хладне филозофије?

Филозофија ће поткресати крила анђелу,
Освојити све тајне правилом и линијом.
Објаснити дугу.
(Kits 1910: 192)

Џон Китс (John Keats), међу првима, подсећајући на то да истраживачко одгонетање тајни света не само да има своју трагичку фигуру, свој *Schmeck*, него и своје наличје које се обрачунава изгоном извесне или сваке „чари” из света, артикулише интерпретацију мита о Едипу која конкурише оптимизму њеног „хуманистичког” тумачења. Трошковник рашчаравања света сада се не завршава Едиповом казном, његовим подлагањем ипак предсказаној коби. Употребивши своје знање, Едип није само остао сам и отуђен у свету. Он, човек Едип, опустошио је свет знањем, срушио је његову чаролију, својом рационалношћу сâм се изгнао из подручја божанског и осудио на потрагу за новим боравиштем. Величина иде с трагизмом. Она би сада могла да се покаже и као „несретно рушење чаролије свијета, оно раз-очаравање чије су погубне посљедице биле дуго прикриване побједничким слављем ума, и за које је Ниче (F. W. Nietzsche) стално понављао да је под знаком нихилизма поткопало цијелу судбину Запада” (Гајар 1988: 122–123).

Дижући глас против рационалности западне цивилизације која је узела предоминантно технолошки и административни ток, много пре него што ће ту тему наметнути и прославити водећи мислиоци прошлог века (Veber 1987; Hajdeger 1996; Horkhajmer, Adorno 1997; Frank 1995; Goše 2006, међу другима), већ је рани немачки романтизам представљао сасвим профилисану критику аналитичког „хладног срца” просветитељства, критику свечано озбиљног и амузикалном брижљивом

проучавању посвећеног традиционалног научног духа и, на тој основи, отворио простор заговарању неопходности „поновног зачаравања света” (уп. Frank 2008: 25–40). У својој „повељи”, чији је уврежени назив *Најстарији системски програм немачког идеализма*, чије ауторство није јасно да ли приписати Хегелу (G. W. F. Hegel), Шелингу (F. W. J. Schelling), Хелдерлину (Friedrich Hölderlin) или некако свима њима заједно, и која се обично датира у 1796. годину, по први пут отворено се артикулише идеја неопходности једне нове митологије.

Говорићу овде најпре о идеји која, колико знам, још ниједном човеку није пала на памет – морамо имати нову митологију, али та митологија мора стајати у служби идеја, мора постати митологија *ума*.

Идеје које нису естетски, тј. митолошки саздане, нису ни од каквог интереса за *народ*, и обрнуто: митологије која није умна, филозоф се мора стидети. Тако, коначно, просвећени и непросвећени морају један другогме пружити руку, митологија мора постати филозофска да би народ постао уман, а филозофија мора постати митолошка да би филозофе учинила чулним. Тада вечно јединство влада међу нама. (Hegel 1970: 235)

Сигмунд Фројд (Sigmund Freud) потом ће на „случају Едип” посведочити то јединство теорије и мита. Много векова после првог чина он изводи опет „Сфингину игру”: чита Софоклове трагедије *Краљ Египта* и *Египта на Колону* и враћа Едипа мрачним силама његове жеље, а у себи и са собом идентичног човека смешта назад у надлежност законâ мита. Едип је постао научни мит психоанализе. Мит је провирио из срца науке која га је презриво одбацила али, уместо да се узима за објашњење света, сада се подвргава симптоматском објашњењу и – повратно постаје једна наука која човеку изнова додељује митску судбину. Фројдова психоанализа, како луцидно примећују аутори *Анти-Египта* (Delez & Gatari: 134–142), на двосмислен се начин и супротставља митологији и истовремено предаје миту; једном руком рашчињава систем објективних представа, када је реч о миту и трагедији, а другом поново враћа ту производњу у један систем субјективних представа када је реч о сну и фантазму.

Едипова рационалност уопште није тако рационална, испоставља се: мрачне силе његове жеље, а не накана установљења људског достојанства, руководе његовим поступањем; закони најдревнијег мита, а не новокомпоноване митологије сублимног субјекта, и даље су надлежни за његову интерпретацију. Едиповска проблематика није људска судбина, него људска ситуација: инцест, спавање са мајком, оцеубиство, ослепљење као симболичка кастрација – све то је неопходно да би се Едип вратио у Тебу (в. Taksido 2004). Неопходно је да Сфинга буде мртва, да се докрајчи загонетка, да престане напетост, да се суспендује неизвесност помоћу одгонетке једне скривене приче, једног тумачења драме потискивања које укида тајну и несхватљивост, једне „смртоносне истине”. Њено разоткривање омогућује решење загонетке; пораз Сфинге прати обелодањивање скривених опсцености едиповских односа. Едип је морао да ослепи себе да би избегао опсценост у коју се пада кад се дира загонетка.

Сфинга се осветила и својом смрћу увукла и Едипа у смртоносну причу, а Фројду дала повод за психолошку метанарацију о кастрацији (Frojd 1994: 88–89; уп. Frojd 1984).

Ниче чита Софоклове трагедије једва нешто раније од Фројда и недвосмисленије враћа право миту. Он већ у њиховој обради едиповске теме види „моралну фармацеутику”, умирујуће поучно штиво које сугерише да племенити и мудри људи неизмерним патњама и снагом покајања могу искупити и чак учинити благотворним сваку своју заблуду и сву своју беду. Није кастриран Едип, него она занесена митска истина која нигде другде не постоји до у претеривању, противречју, болу, ужасу – она је зауздана, нагиздана и преточена у трагичко задовољство оне трагедије која је напустила своју диониску основу. Стога је Ничеова сугестија да сазнање ваља да се из своје парфимисане варијанте у трагедији сада врати миту, и то управо као једно „трагичко” сазнање, сазнање за које јунак има толико отворене очи да је спреман да због њега ослепи. Као Едип, као Ничеов Едип, „последњи филозоф”, чак „последњи човек” умирућег света, света оног титанског, патетичког, варварског, крајносног, отпадничког диониског духа какав објављује мит и рано трагичко песништво Грка, духа који силази са сцене и уступа место оном другом, аполонском, логичком, оптимистичком, умереном, уредном духу, који се најављује пре свега у наступајућој ерудитској филозофији (Niče 1967d).

Али и више и можда значајније од тог јуначно-жртвеног мотива рехабилитације страшног ума и умне страсти, Ниче позајмљује сфингинску стратегију да би растемељио вредност саме оне „многахвалене” истине која се здраво за готово потом узимала за вредност, да би, штавише, растемељио вредност саме те воље, инвестиције у истину, напора за њом. Када пише о томе, међусобно се троше испрва супротстављено загонетало и одгонетало, њихове улоге, њихова ситуација; у помамно лудило деседиментације укрупњених идентитета, у схизофренију проклизавају сви оријентирани. „– Ко си ти? – Не знам. Можда Едип, можда Сфинга”, изгледа да је дописано касније (Niče 1967b: 149). Ко не само говори, оглашава се, него шта је то „ко” које се персонализује? Чудовиште Сфинга, као субјект трагичког сазнања, проговара кроз Едипа као последњег филозофа? Едип и Сфинга скупа кроз Ничеа, као последњег човека који се сећа архајских снага мишљења пре победе метафизичког нагона регистарског сазнања и управне доминације универзалне истине? У оба случаја, на сцени је предсмртни или чак посмртни говор претеклог који са собом у пустоши говори, оплакује, уздише, гласа се. Судба истрајног лутања изворном тишином и чистином преко фантазма граница свих освојених територија и преко грча сваког идентитета.

Уместо коначног одговора и утаживања „воље за истином”, чему је смерао Едип као „симбол науке”, добијамо све нова и нова питања и у настојању да интерпретирамо сам његов сусрет са Сфингом. И уместо да нестрпљиво одговарамо, од ње, сугерише Ниче, сада „учимо да постављамо питања” и на суд изводимо „предрасуде филозофа”: ко заправо поставља питања; шта у нама заправо хоће „истину”; шта је узрок те

воље за истином и каква је њена вредност; зашто радије не бисмо хтели неистину, неизвесност и незнање?

Проблем вредности истине ступио је пред нас – или смо ми били ти што смо ступили пред тај проблем? Ко је од нас овде Едип? Ко Сфинга? Чини се да је то састанак питања и знака питања. (Ниће 1967а: 9; уп. Ниће 1967с: 48)

Ако је Ничеова објава била апокалиптичка, с двадесетим веком наступило је једно умногоме постапокалиптичко доба које прави отклон од сваке носталгије, као и од финалистичке прескрипције, од свих модерних пројеката спаса, у чију се узалудност и погубност осведочио. Из филозофија које су се окупиле око тог сентимента изникли су мислиоци који су се – на различите начине наслоњени на Ничеа – zaloжили за једну трансформисану ремитологизацију. Понашање митског Едипа и они детектују као модел свег будућег поступања Запада али, уместо трагичког херојства које ће се накнадно кривотворити, у њему се радије препознаје „источни грех” цивилизацијског пада који ће наступити (нпр. Šarčević 2000). Едип се, наиме, империјалистички прошетао светом и током духовне историје окциденталне авантуре, у лику митског јунака, па потом филозофа и научника, на један увек исти начин растурио многе сфинге, одгонетнуо многе загонетке – и увек је то чинио на исти начин, истим одговором: собом. Обрачун трошкова тог неодољиво силовитог наступа, међутим, остао му је скривен (уп. Vernan 1988).

Бодријар (Jean Baudrillard) тако детектује једну исту фигуру од Одисеја и Едипа до психоанализе. Субјект жеље у психоанализи, тај „Робинзон несвесног, који се посветио једној острвској економији и протеривању сваке спољашње агресије”, само је озваничио већ увелико метастазирало кретање. Свет спољашњости ту је само отвореније схваћен као извор поремећаја равнотеже, а саме унутрашње пулсације као симптоматски предзнак једног прелома. Једина судбина субјекта остаје судбина Одисеја: остаје напор да се ослободи напетости тако што ће предупредити упад „демонских сила”, опасних по психичку тврђаву. Бранећи се од неодољивог и кобног зова Сирена везивањем за јарбол и запушавањем ушију посади, на тај за будућност карактеристичан начин, Одисеј се штитио од свих спољашњих облика омађијавања, имајући на уму само један једини задатак: да се „ослободи своје нагонске енергије помоћу једне одбрамбене организације која је посвећена задовољству као принципу (!) и смрти као разрешењу, чак, просто напросто, нагону смрти, како би се ослободио својих напрегнутости (тензија)” (Bodrijar 1991: 122).

Али је Едип у том погледу, у погледу тога да није нагон оно одлучујуће – него прогон – можда још илустративнији и свакако далекосежнији експонент. Сфинга је, исто тако, морала да буде мртва да би се Едип вратио у Тебу и у своју едиповску проблематику: да би спавао са мајком, да би извршио симболички чин кастрације путем ослепљивања. Едип је морао да докрајчи Сфингу, да оконча завођење и своју вртоглавицу, да реши загонетку која је заводила својом несхватљивошћу, да расветли тајну у корист једне скривене приче чија се читава драма налази у

потискивању, а кључ у интерпретацији. Укратко, „требало је да се учини крај загонетки заводници (Сфинга), у корист једне смртоносне истине” (Bodrijar 1991: 119). Решење загонетке и пораз Сфинге потом ће омогућити да се обелодани сва скривена опсценост едиповских односа, која увек судбински прати разоткривање истине: убиство, инцест и слепило. Ту је онда и наравоученије: никада не треба дирати у загонетку, иначе ће се пасти у опсценост. А Едип, према овој реконструкцији, и није имао другог излаза него да ослепи себе како би избегао ту опсценост.²

Бодријарова сугестија је другачија, јер му се чини да су и времена дефинитивно другачија. Дејство жеље је задовољено, критички радикализам постао је сувишан, а „сваки негативитет решен у једном свету који уображава да се остварио”. У инфлацији одгонетки преостаје само да се „ствари поново поставе на загонетну нулту тачку”. Али *mutatis mutandis*: тако да се изнова загонета – на један обрнут начин. Уместо Сфинге која је постављала питање човеку о човеку, док је Едип умишљао да је навек успешно решава, данас човек нељудској Сфинги поставља питање „о нељудском, о фаталном, о нехајности света према нашим подухватима, о нехајности света према објективним законима”. Сфинга сада таји или изврдава одговор, не покурава се ниједном наметнутом одговору, изиграва и заводи и кад се чини да у поверењу одговара потреби да одгнетне некакву загонетку навалентном субјекту.

Објект (Сфинга), суптилнија, једва да одговара. Шта нам друго остаје него да се приближимо тој загонетки? (Bodrijar 1991: 158)

То „приближавање” подразумева враћање, повратак у Тебу, повратак на место зачетка судбине, али сада са другачијим приступом: мотивисани вољом да се постави питање а не да се одговори на њега, да се још једном поделе карте и „одигра друга партија са светом, а не против њега”. Ничеов „састанак питања и знака питања”, Бодријарово „прелажење на страну загонетке”, постајање загонетком у загонетки, значи управо то ново отварање ушију за ућуткани Сфингин глас, враћање права оном нељудском поретку света из кога нас је Едипова прпошна дрскост са погубним последицама једном охоло отргнула, промишљање изнова није ли сродност међу људима и стварима погоднији образац одношења од интенционалности и инструментализације, раскид са

2 И код Бодријара, дакле, као и код Ничеа, напуштена је нада, али сада не за вољу некакве *amor fati*, већ такорећи на фону управо обећања „поновног зачаравања света”. Та рехабилитација изгубљеног света не значи, разуме се, извлачење на површину митских садржаја и њихово верно прихватање, будући да би их пратила обнова апорија ума, нити значи заговарање наивног анимизма или фетишизма, који би само повратили митски страх од природе, односно пренели на њу наш смисао и настанили је нашим идејама и духовима. Она би, напротив, да пронађе неку нову врсту идентификације са светом и да понуди делатну алтернативу која прихвата и надраста оне савремене стратешке критике „отчаравања” које се, опонирајући рационалном господарењу њиме у друштвима напретка и његовим застрашујућим техно-еко-политичким продужецима, задржавају на позивању на одговорност (уп., нпр., Anders 1985: 445–446; Jonas 1990: 14–24, 309–314; Viser 1984).

финалистичком логиком формалистичког и универзалистичког ума који је привео обезвређивању циљева. Напуштање наде овде прати обећање поновног давања чари свету, уз услов да се одустане од доминације над њим. „Свет пун смисла”, који би био тако устројен, омогућио би да наш однос према њему не буде „ни израз страха (примитивни човјек) нити агона (*homo rationalis*) већ израз измирења” (Гајар 1988: 130–131).

Нови савез са светом (који је у ствари онај најстарији) погодује васкрсавању митова, али се не поклапа са прихватањем утврђених митова. Стари савез је митски раскинуо Едип, а историјски лукави Одисеј, обојица инсталирајући владавину ума. Време је за „обрнуту Одисеју”, апелује Франсоаз Гајар (Françoise Gaillard), али не толико у супротном смеру од Одисејеве пловидбе, не са немогућим циљем да се пронађу „темељни митови” већ, само или чак, да би се „ослободио пут”, да би се, сада радије једним Пенелопиним посланством „разаткала судбина човечанства која се спојила с потком ума”, да би се дошло до тачке где се, везивањем за Ум, одлучила судбина човечанства. То лоцирање кривога скретања не би представљало повратак као „регресију”, већ пролажење кроз огледало наших уверења, које у изглед ставља „откриће једног новог начина мишљења – начина мишљења које логички, а не хронолошки, претходи погубном разликовању мита и ума што га је успоставио ум” (Гајар 1988: 132–133). За то је потребно да се поправи оно што су покварила Одисејева лукавства, како год то назвали: моћ ослушкивање природе, могућност виђења чари света, мимезис, естетска рационалност...

Едип нас је ослијепео, због Одисеја смо постали глухи, и тако је, дакле, глух и слијеп *homo rationalis* могао ићи напријед путем напретка, путем телоса без лица и без гласа. Сирене и даље пјевају али ми већ одавно не пребивамо у свијету који очарава та пјесма. Људе су напросто уверили да је њихова песма престала, да би наставили да веслају по некада зачараним морима, исписујући веслима по води неме трагове ума. [...] Није ли задаћа филозофије да човјека учини становником једног изнова зачараног свијета, свијета у којем ће се осјећати као код своје куће? (Гајар 1988: 134)

Ако оставимо по страни позитивне пројекте и пројекције нових светова заговорника нових митологија и нових зачаравања, изгледа да онај негативни, критички део њихових рефлексија, наиме дескрипција стања против којег устају, може да важи без обавезивања на прихватање њиховог резултата. (Само)критика Едиповог решења Сфингине загонетке као да остаје на снази, управо у оном епохалном смислу који далеко превазилази билансирање, породичним опсценостима одређеног, Едиповог проклетства. Оно је, након свега, много трагичније, неповратније, фаталније, заиста као она болест чије се ни име најрадије не изговара, а (п)остала је градивни основ сваког „прокужавања”. Само што је она овог пута, да ствар буде још гора, проглашена тријумфом.

Едип је тај који је људима донео кугу. Под 'кугом' мислимо на оно несретно рушење чаролије света, оно раз-очаравање чије су погубне последице биле дуго прикриване победничким слављем ума. (Гајар 1988: 121)

Себи заштајена шајна

У једној краткој причи Оскара Вајлда (Oscar Wilde) још из 1887. године – „Сфинга без загонетке” (Vajld 2010) – таквим сфингама су означене оне прозирне жене којима смо, наизглед парадоксално, склони да учитамо највећу могућу тајанственост. Мањкаве за самосвест, па и за властитост уопште, потпуно према споља отворене, трезвене и немаштовите, оне су чисти привид, баш оно што се види и ништа више, “what you see is what you get”. Ваљда из неверице да је управо тако, да ништа „супстанцијално” не стоји иза тог при-вида, оне су једна непрекидна и готово архетипска дечја свечаност: стално изнова буде машту, привлаче, очаравају и, најзад, разочаравају оне који њиховим неоправданим величањем истовремено чине неправду и њиховом потребитом емпиријском постојању.

То би можда могла бити упутна конкурентска сугестија приступа загонетки сфинге. Можда би и плодотворни и благотворни били тек једна таква депатетизација, десакрализација, профанизација, једно истинско просветитељство као демитологизовање, пре него оптимистичко или песимистичко интонирање, у мит заоденутог, наводно преломног симболичког момента прозопопеје човечанства. Таква антиедипална метаморфоза Сфинге узела би јој много од психичког комфора једнодимензионалног идентитета, али би свакако и Едипу указала на невољу принудног клатарења између податности загонетки и фетишизма њеног рашчаравања. Јер језиво је управо то да може бити да Сфинга нема загонетку за Едипов протокол одгонетања: застрашује мањак питања на које би се дао одговор, а не његов изостанак, његово увек привремено непознавање. Из тог увида происходи не само налог да се под лупу стави сама жудња за једнозначним одговорима него и да се одустане од удобне заблуде да је непознато већ негде смештено, укалкулисано, и да стрпљиво и спремно чека ону убојиту пенетрацију нашег упознавања која ће га у једном срећном хипу учинити познатим, разоткрити скрито.

Мужевна силаина силовањем предмета радо би да одговори на све изазове непознатог – Сфинге, не случајно женолике главе и не случајно поистовећене с природом. Сфинга, у чијем су сувереном поседу некада биле похрањене смислодарне тајне и спасоносна решења, онда је само још један утешни симбол којим се брани од неподношљиве помисли да њих нигде нема. Она је конструктор исте оне едиповске антропоцентризације мишљења и антропоморфизације света у чијој основи стоји детињаста идеја о губитничком или победничком моделу приступања од нас различитој стварности, моделу који може да се чуди над чудесним још једино тако што га брже боље прогања у чудовишно. А тај је модел исти и у миту и у просветитељству.

Помало измештајући њихова значења, Хоркхајмер (Max Horkheimer) и Адорно (Theodor W. Adorno) уверавају нас да је већ и мит просветитељство и да се просветитељство враћа у мит: у митовима се већ збивало просвећивање, као што важи и обрнуто, напредак просвећивања неминовно се све дубље преображава у митологију (Horkheimer, Adorno 1997:

16, 27–29). Већ су Зевс и Аполон у систематизованим митологијама управљачи, а не више сами ентитети: менаџери свог региона, неба или сунца. Такво оличавање опојмљених богова открива прелаз: уређени свет постаје идентификован, каталогизован, човеку расположив и подређен, без обзира на разлике међу бићима и стварима у њему.

У њему Сфинга похрањује тајну. Али не више тајну која је у свом језгру празно место заогрнуто нимбусом мистерије, него привремену тајну, тајну која је тек још увек то, тајну која је загонетка, која не опчињава него загонета. Одгонетка убија тајну и на крају је убила. Одгонетку даје човек. И човек јесте одгонетка не само ове загонетке; он је одгонетка сваке загонетке. Загонетке су, према наступајућем хероју гледано, само страх од оног природног, који се огледа у митској конструкцији оног натприродног, у инсталирању разноликих духова, демона, богова – као објашњења или уместо објашњења. Будући да је такав антропоморфизам сада, с Едипом, разоткривен као основа свих митских фигура, све се оне могу кроз једну просветитељску демитологизацију свести на онај именоватељ који им је заједнички, све се дају редуковати на човека, на субјект. Отад то постаје образац у којем се реализује људска сазнавалачка, али и конквистадорска природа: универзално држање мишљења, али и делања. „Рашчаравање света” и његово транжирање, не би ли се све ствари у њему оголиле, учинили прозирним, усталило се као образац човековог „аутентичног” приступања свему: космосу, природи, себи самом. Он доследно и досадно пред ма којом сфингом понавља онај исти самоафирмишући и према различитости свега другог деструктиван одговор који нарцизовани Едип у прогресивном слепилу једино може препознати као истинит и извршан.

Едипов одговор на Сфингину загонетку: „То је човек”, понавља се као стереотипни одговор без обзира на то да ли је пред њим део објективног смисла, обриси једног поретка, страх пред злим моћима или нада у избављење. (Horkhajmer, Adorno: 23)

Будући да није положио рачун о свим консекванцама таквог поступања, није ни узео у обзир трошкове стратегије неумољивог напретка и неодољиво силовитог наступања, сам овај одговор испоставио се неодговорним. Већ у тако објављеном сазнајном приступу крије се преступ: господарски инстинкт наводно сувереног субјекта за којег је све остало само објект, његов објект, објект за њега, који ваља потчинити; један у менталитет прерасли гест који потчињава и убија предмет сазнања, све једнако у намери да га објасни. Када се логиком ефикасности безобзирно савлађује, побеђује, подјармљује све што се нађе на путу његовој освајачкој природи, укључујући ту не само ванљудску и социјалну него и непосредну, чулну, миметичку, властиту природу чији се несврнисходни део прогања у ирационалност и атавизам, онда од мудрости временом преостаје само оперативно лукавство. Насилничким колонизовањем свега различитог од себе и еквивалентним самоузнесењем, човек заиста

себи самом постаје универзална мера свих ствари и – негде при крају те илузије – уједно себи најдаљи, најнепрозирнији (Šeler 1987: 102).

Панични страх од озлоглашеног не-рационалног – које се стога већ унапред баждари – од свега оног различитог које се онда препарира у не-људско или у чудовишно с обзиром на наше узусе рационалности, проговара кроз или из Едипове некрофилне воље да се узнемирење оконча и затвори, да се одсвира крај утакмице и обезнањено прослави победа Знања. На тај начин демитологизовати, просветлити још и тај просветитељски мит, то је сугестија *Дијалектике просветитељства*. И чини се да је она упутнија и далекосежнија од конкурентских сугестија и када је реч о тумачењу мита о Едипу и Сфинги: упутнија од самољубивог и самообмањујућег слављења човекових моћи, као и од „регресивних” одбацивања читаве традиције мишљења управо као „демитологизације”. Антропоморфизам, наиме, пројекција субјективног на природу, *reductio ad hominet* реакција, која се налази у темељу мита, у једнакој или у још већој мери утемељује и просветитељство. Оно је, сада према аутору *Негатиивне дијалектике*, ту фигуру детектовало и увек изнова заборављало да примени на саму себе, као својеврсно властито демитологизовање, као доследно или као „друго” просвећивање, као *reductio hominis*, које би коначно свргло „у апсолут стилизованог субјекта” (Adorno 1997a: 6). Јер:

Филозофија није те среће да као Едип одмах даје одговор на загонетна питања; већ се, уосталом, и срећа хероја показала као засењена. (Adorno 1997b: 531)

Ако нам се, ипак, учинило да се са модерном ситуација променила, да је дошло до преобраћења питања и одговора – да није више, као у митска времена, Сфинга та која поставља питања на која наша проницљивост, под претњом пропасти, мора да нађе одговоре, него да смо ми ти који, са безбедне дистанце од „сфингинског принципа стварности”, методски правоверно формулишемо загонетна питања као хипотезе, а она на њих одговара потврдно или одречно – онда смо насели на један привид, на конститутивну лаж модерног менаџерства истином. Ништа се није променило, опомиње нас и Слотердијк (Peter Sloterdijk); једино што ми још треба да променимо оно измењено држање према том непроменљивом:

На крају крајева, и данас је Сфинга та која нам уз осмех фаталне ироније поставља питања тако што нас утерује у истраживање које ми сматрамо 'својим'. И дан данас погрешни су одговори најсмртоноснији. (Sloterdijk 1988: 59)

Онда се можда заиста пред Сфингом све време упорно играла њена игра. Тражио се и очекивао одговор за који је претпостављено да је негде дат, да негде постоји и чека да се открије, да га Едип, несмирени човек, разоткрије – властитог мира ради. Тај пацификујући и спасоносни одговор смештен је у једно захтевно чудовиште које љубоморно чува његову тајну. У таквој подели улога, (прет)постављени задатак ризичан је и/

али – једноставан: или ће љубопитљиви човек сварити проблем који му свет поставља или ће загонетни свет нерешених проблема сварити њега. Данас, међутим, као да све зависи од тога хоће ли се Едип, после сопствене херојске одисеје, одучити од тога да на досадашњи начин поступа с оним што је у властитој самољубивости и претенциозности опажао као чудовиште; хоће ли опазити да је чудовишност друго име за кризу његовог идентитета. Јер, једино је на њему да искупи и из митске стеге ослободи и неког мање патетичног, више апатичног или емпатичног себе и, последично, неку исто тако равнодушну и питому Сфингу која га више не би препадала.

Литература

- Adorno 1997a: T. W. Adorno, *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno 1997b: T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anders 1985: G. Anders, *Zastarelost čoveka: o razaranju života u doba treće industrijske revolucije*, prev. O. Kostrešević, Beograd: Nolit.
- Bodrijar 1991: Ž. Bodrijar, *Fatalne strategije*, prev. M. Vidaković, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Borhes 1996: H. L. Borhes, *Priručnik fantastične zoologije*, prev. S. Monros Stojaković, Sombor: Zlatna grana.
- Kerns 2013: D. L. Cairns, Divine and Human Action in the Oedipus Tyrannus, u: D. L. Cairns (prir.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, Swansea & London: The Classical Press of Wales, 119-172.
- Delez, Gatari 1990: Ž. Delez, F. Gatari, *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija*, prev. A. Moralić, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Devero 1973: G. Devereux, The Self-blinding of Oidipous in Sophocles: Oidipous Tyrannos, *The Journal of Hellenic Studies*, 93: 36-49.
- Juben 1990: J. P. Euben, Identity and the Oedipus Tyrannos, u: J. P. Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, Princeton, NJ.: Princeton University Press, 96-111.
- Frank 1995: M. Frank, *Conditio moderna*, prev. T. Bekić, Novi Sad: Svetovi.
- Frank 2008: M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frojd 1984: S. Frojd, *O seksualnoj teoriji / Totem i tabu*, prev. P. Milekić, Odabrana dela Sigmunda Frojda, knj. 4, Novi Sad: Matica srpska.
- Frojd 1994: S. Frojd, *S one strane principa zadovoljstva / Ja i Ono*, prev. M. Avramović, Novi Sad: Svetovi.
- Gajar 1988: F. Gaillard, Novo začaravanje svijeta, prev. B. Brlečić, u: I. Kuvačić & G. Flego (prir.), *Postmoderna – Nova epoha ili zabluda*, Zagreb: Naprijed, 119-134.
- Goše 2006: M. Goše, *Raščaravanje sveta: politička istorija religije*, prev. R. Kordić, Beograd: „Filip Višnjić”.
- Gu 1993: J.-J. Goux, *Oedipus, Philosopher*, Stanford: Stanford University Press.

- Grevs 1987: R. Grevs, *Grčki mitovi*, prev. G. Mitrinović-Omčikus, Beograd: Nolit; Priština: Jedinstvo.
- Džil 1996: C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford: Oxford University Press.
- Džil 2006: C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, New York: Oxford University Press.
- Hajdeger 1996: M. Hajdeger, *Izvor umetničkog dela*, prev. Saša Radojčić, Vrbas: Slovo.
- Hegel 1970: G. W. F. Hegel, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, u: G. W. F. Hegel: *Werke*, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 233-235.
- Horkhajmer & Adorno 1997: M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas 1990: H. Jonas, *Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, prev. S. Novakov, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Karakanca 2020: E. Karakantza, *Who Am I? (Mis)Identity and the Polis in Oedipus Tyrannus*, Washington, DC.: Center for Hellenic Studies.
- Kits 1910: J. Keats, "Lamia", u: H. B. Forman (prir.), *The Poetical Works of John Keats*, London: Frederick Warne, 182-203.
- Lir 2007: J. Lear, Knowingness and Abandonment: An Oedipus for Our Time, u: H Bloom (prir.), *Sophocles' Oedipus Res*, New York: Chelsea House, 183-203
- Niče 1967a: F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe, Band 6.2, Berlin: Walter de Gruyter.
- Niče 1967b: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872*, Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe, Band 3.3, Berlin: Walter de Gruyter.
- Niče 1967c: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Ende 1874*, Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe, Band 3.4, Berlin: Walter de Gruyter.
- Niče 1967d: F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie / Unzeitgemäße Betrachtungen*, Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe, Band 3.1, Berlin: Walter de Gruyter.
- Rendžer 2013: A.-B. Renger, *Oedipus and the Sphinx: The Threshold Myth from Sophocles through Freud to Cocteau*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Šeler 1987: M. Scheler, *Položaj čovjeka u kosmosu / Čovjek i povijest*, prev. V. Filipović, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Sloterdijk 1988: P. Sloterdijk, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*, prev. Z. Krasni, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Sofoklo 1988a: Sofoklo. „Antigona“, prev. K. Rac & N. Majnarić, u: V. Topalović & B. Brkić (prir.), *Sabrane grčke tragedije*, Beograd: Vrhunci civilizacije, 177-194.
- Sofoklo 1988b: Sofoklo, Kralj Edip, prev. K. Rac & N. Majnarić, u: V. Topalović & B. Brkić (prir.), *Sabrane grčke tragedije*, Beograd: Vrhunci civilizacije, 129-150.
- Sofoklo 1988c: Sofoklo, Edip na Kolonu, prev. K. Rac & N. Majnarić, u: V. Topalović & B. Brkić (prir.), *Sabrane grčke tragedije*, Beograd: Vrhunci civilizacije, 151-176.
- Sorabdži 2006: R. Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Sorabdži 2008: R. Sorabji, Graeco-Roman Varieties of Self, u: P. Remes & J. Sihvola (prir.), *Ancient Philosophy of the Self*, Berlin & Heidelberg: Springer, 13-34.

- Šarčević 2000: A. Šarčević, *Sfinga Zapada: na putevima izricanja neizrecivog*, Sarajevo: DID.
- Taksido 2004: O. Taxidou, Oedipus/Anti-Oedipus: The Philosopher, the Actor, and the Patient, u: O- Taxidou, *Tragedy, Modernity and Mourning*, Edinburg: Edinburg University Press, 42-69.
- Veber 1987: M. Veber, Racionalizam zapadne kulture, prev. M. Đurić, u: M. Đurić (prir.), *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb: Naprijed, 290–305.
- Vernan 1988: J. P. Vernant, Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of Oedipus Rex, u: J. P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York: Zone Books, 113-140.
- Viser 1984: R. Wisser, *Odgovornost u mijeni vremena – vježbe pronicanja u duhovno djelanje: Jaspers, Buber, von Weizsacker, Guardini, Heidegger*, prev. A. Buha & R. Sladojević, Sarajevo: Svjetlost.
- Vajld 2010: O. Wilde, *The sphinx without a secret*, Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.
- Vitman 1951: C. Whitman, *Sophocles: A Study in Heroic Humanism*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Predrag M. Krstić

THE HERITAGE OF OEDIPUS' SPHINX: THE DESTINY OF SELF-IDENTIFICATION

Summary

The paper seeks to signalize the history of human self-understanding through the changes that the mythical encounter between Oedipus and the Sphinx underwent. First, a pattern is detected according to which the modern in Oedipus recognizes and celebrates the triumph of man over nature and his corresponding elevation into a sovereign subject. The central part of the paper offers an overview of contemporary (re)interpretations that restore the right to the Sphinx and suggest the desirability or necessity of a “new mythology”. The central part of the paper offers an overview of those contemporary (re)interpretations that restore the right of the Sphinx and suggests the desirability or necessity of a “new mythology”. The finding is that Oedipus, in a compulsive endeavor to completely disenchant the world, banished every secret and ecstasy from it, so the time has come for its “re-enchantment”. The final part of the paper tests and recommends a third strategy: the Enlightenment’s demythologization of the Enlightenment as the last myth, revealing that Oedipus is the secret of the Sphinx, his construct. That is why it is his responsibility for insecurity into his own identity and status in the world not to move narcissistically onto projections of everything different from himself that he has subjugated or will subjugate, but, for the sake of both himself and the world, less intimidated, more peacefully and in solidarity approach to it.

Keywords: Oedipus, Sphinx, myth, identity, disenchantment

Примљен: 28. јануар 2023. године
Прихваћен: 13. јула 2023. године

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

82

НАСЛЕЂЕ: часопис за књижевност, језик, уметност и културу : Journal of Language, Literature, Art and Culture / главни и одговорни уредник Драган Бошковић. - Год. 1, бр. 1 (2004)- . - Крагујевац : Филолошко-уметнички факултет, 2004- (Крагујевац : Филолошко-уметнички факултет). - 24 cm

Три пута годишње.
ISSN 1820-1768 = Наслеђе (Крагујевац)
COBISS.SR-ID 115085068