

Tartu Semiootika Raamatukogu 6

Tartu Semiotics Library 6
Тартуская библиотека семиотики 6

**Universals in the Context of Juri
Lotman's Semiotics**

Peet Lepik

**Об универсалиях в контексте
семиотики Юрия Лотмана**

Пээт Лепик

Tartu Ülikool

**Universaalidest Juri Lotmani semiootika
kontekstis**

Peet Lepik

**Lisa: Juri Lotman. Isiksuse ja ühiskonna
semiootika (kolm loengut)**

Tartu 2007



TARTU UNIVERSITY
PRESS

Edited by Silvi Salupere

Series editors: Peeter Torop, Kalevi Kull, Silvi Salupere

Address of the editorial office:

Department of Semiotics
University of Tartu
Tiigi St. 78
Tartu 50410, Estonia

<http://www.ut.ee/SOSE/tsl.htm>

This publication has been supported by
Estonian Culture Endowment and the Estonian Ministry of Culture

Cover design:
Rauno Thomas Moss

Cover: Photograph of the scale model used by artist Mati Karmin in his
design for the memorial to Juri Lotman in Tartu

Copyright University of Tartu, 2007

ISSN 1406-4278
ISBN 978-9949-11-787-1 (trükis)
ISBN 978-9949-11-788-8 (PDF)

Tartu University Press
www.tyk.ee

SISUKORD

Eessõna	11
Sissejuhatus	14
1. Universaalid Juri Lotmani maagiakäsituses	18
1.1. Universaalide interpreteerimise lähtekohad	18
1.2. Kaks vastanduvat interpretatsiooni	25
2. Mütoloogilise ja maagilise semioosi spetsiifika	33
2.1. Põhiterminid	33
2.2. Mütoloogiline semioos	42
2.3. Maagiline semioos	45
2.3.1. Maagia epistemoloogiline staatus	45
2.3.2. Maagiline protseduur	46
2.3.3. <i>Agens</i> kui mütoloogiline struktuur	47
2.3.4. <i>Agens</i> kui maagiline struktuur	49
2.3.4.1. <i>Maagi fenomen</i>	49
2.3.4.2. <i>Maagilise efekti probleem</i>	49
3. Antitees kultuuris ja märgiloomes	53
3.1. Vaatepunkti määratlemine	53
3.2. Semioos kujundab kultuuritüübi	57
3.2.1. Semioosi antiteetiline dominant	59
3.2.1.1. <i>Antiteetilise kultuuriruumi</i>	
<i>komplementaarsus</i>	62
3.2.1.2. <i>Sümmeetriaprintsiip</i>	65
3.2.1.3. <i>Sümmeetiline reduktsioon</i>	69
3.2.1.4. <i>Peegelpjektsioon</i>	71
3.2.1.5. <i>Enantiomorfne sümmeetria</i>	74
3.2.2. Kultuuri autokommunikatsioon: antiteetiline	
eneserefleksioon	76
3.2.2.1. <i>Antitees autokommunikatsiooni teisese koodina</i>	78

Sisukord

4. Maagia unikaalsus ja universaalsus kultuuris	81
4.1. Vaatepunkt ja ülesanded	81
4.2. Maagia paradoksaalsus kultuuris	81
4.3. Maagia väljaspool “folkloori” (Valik kriitilisi sissevaateid.)	86
4.3.1. “Maagilise” käitumise tunnused lapse ontogeneesis	87
4.3.2. Maagia argise spontaanse käitumispraktikana	88
4.3.3. Maagia sidumine loomuliku keele tunnustega	90
4.3.3.1. <i>Maagilise funktsiooni määratlemine keelelise suhtlemisakti terminites</i>	90
4.3.3.2. <i>Verbaalse representatsiooni maagilisus</i>	94
4.3.3.3. <i>Keelelise substantsi maagilisus</i>	96
4.3.4. Maagia kultuurisemiootiline tõlgendamine: Juri Lotmani lähtekohad	100
4.3.4.1. <i>Struktuur-tüpoloogiline vaatepunkt</i>	100
4.3.4.2. <i>Fenomenoloogiline vaatepunkt</i>	108
4.3.4.2.1. <i>Edmund Husserli fenomenoloogia korrelaadid</i>	108
4.3.4.3. <i>Intellekti reproduktiivse kommunikatsiooni universaalsus ja unikaalsus (maagilisuse näitel)</i>	120
4.4. Kokkuvõtvalt maagiakäsitusest J. Lotmani “Loengutes”	126
 5. Intellekti reproduktiivsuse universaalsetest vormidest	
Juri Lotmani semiootika valguses	130
5.1. Reproduktiivsuse terminoloogiline liigendamine	131
5.2. Konstitutiivne reproduktiivsus	132
5.2.1. Vertikaalse isomorfismi fenomen	133
5.2.2. Aleksandr Pjatigorski vaatepunkti fenomenoloogiline kriitika	136
5.2.2.1. <i>Uurimismeetodi ontologiseerimisest</i>	137
5.2.2.2. <i>Uurimisobjekti naturaliseerimisest</i>	143
5.2.2.3. <i>Semiootika muutumisest “peaaegu filosoofiaks”</i>	147

5.3. Intellekti reproduktiivsuse analüütilised ja generatiivsed vormid	149
5.3.1. Reproduktiivse käitumise analüütilisus	150
5.3.1.1. Rituaal ja ritualiseeriv reproduktiivsus	152
5.3.1.2. Rituaalse kommunikatsiooni reproduktiivsus ...	158
5.3.2. Rituaali universaalsed generatiivsed funktsioonid	163
5.3.2.1. Rituaal ja koodtekst	177
5.3.2.2. Koodsignaali mõiste ja struktuur	183
5.3.2.3. Koodtekst ja koodsignaal	193
Kokkuvõte	198
Lisa: Juri Lotman. Isiksuse ja ühiskonna semiootika	204
Kirjandus	222
Indeks	243

EESSÕNA

See monograafia ei oleks kindlasti ilmavalgust näinud, kui minu kätte poleks sattunud Juri Lotmani 1967. aasta sügiskuu peetud loengute konspekt (mis on nüüd täielikult kujul ja esmakordselt avaldatud ka käesoleva raamatu Lisana). Kuigi konspekt on üldsõnaline ja kohati lünklikki (nagu konspektid ikka), sain sealt idee, mis täitis ja suunas minu uudishimu mitme aastakümne vältel ja aitas lõpuks leida vastuse küsimusele, mis kerkis üliõpilasena muinasjuttu uurides: miks lapsed ei väsi ühte ja sedasama muinasjuttu kuulamast? Kuidas on võimalik seletada laste erilist huvi muinasjutu kui žanri vastu? Folkloristikast ei saanud läinud sajandi 60-ndate aastate lõpul sellele küsimusele ühtegi rahuldavat vastust.

Minu jaoks paistis “Loengute” konspekti ridade tagant mõte, et inimese maagiline, religioosne ning mänguline ja kunstiline kommunikatiivne suhe kellessegi/millessegi on spetsiifiline intellektuaalne operatsioon, millel on aprioorne ja universaalne iseloom. See idee oli väga intrigeeriv. Lahendusteel mind painavale küsimusele hakkasid Juri Lotmani semiootikasse süvenemise käigus tasapisi kätte paistma, kuid ometigi tundsin ma kaua end pidulisena, kellel lauluviis on, aga sõnu pole.

Järgnevad leheküljed peegeldavadki nende sõnade otsimise teed. Kui silmas pidada trüki ilmunud sõnu, siis võib öelda, et see protsess on kestnud viimased kaheksa aastat.

Viiest peatükist kolme esimese aineil olen esinenud umbes kümnel rahvusvahelisel konverentsil ja neli esimest peatükki on nii- või teistsugusel kujul leidnud avaldamist ka artiklitena (Lepik 2000; 2001a; 2001b; 2001c; 2001d; 2001e; 2001f; 2002a; 2002b; 2003; 2007). Kahes viimases peatükis — mis raamatus mängivad võtmerolli ja mis mõlemad on valminud käesoleval aastal (neist viimase seisukohad ilmuvad esmakordselt) — arvan jõudnud olevat sõnade juurde, mida ma otsisin.

Juri Lotmanile pühendatud käsitlustes võib täheldada erinevaid katseid universaliseerida tema kultuurisemiootilist teooriat. Kui esimese Lotmanile pühendatud monograafia hoiakuks oli kirjanduse ja semiootika sünteesist lähtumine (Shukman 1977), siis ühes viimastest monograafiatest on kesksel kohal just keele ja kommunikatsiooni probleemid. Sekundaarseid modelleerivaid süsteeme on võrreldud universaalse keelega kõrvuti Umberto Eco samalaadsete otsingutega (Andrews 2003: 16; vt ka Andrews 1999). Lotmani kultuurisemiootikat on aastaid etnoloogiaga sünteesinud Irene Portis-Winner, kes näeb universaalsust läbi semiosfääri mõiste: “Lotmani semiosfääri mõiste ühendab kõiki kultuurisemiootika aspekte, kõiki heterogeenseid semiootilisi süsteeme või “keeli”, mis pidevalt muutuvad ja millel abstraktses mõttes on teatav hulk kvaliteete, mis neid ühendavad.” (Portis-Winner 2002: 63; vt ka Portis-Winner 1999).

Siinse töö eesmärgiks ei ole ole Juri Lotmanit käsitlevate tekstide süstemaatiline analüüs. Oluline oli küll tuvastada, et universaalide mõistele selles tähenduses ja nendes seostes, millele keskendub minu raamat, ei ole varasemates uurimustes pühendatud. On siiski ette võetud mõningaid metodoloogilisi üldistamiskatseid. Nii on uuritud Lotmani terminikasutust (Kim Su Kwan 2003), rõhutatud Lotmani olulisust üleminekul staatiliselt kultuurianalüüsilt dünaamilisele (Merrell 2001, Žyłko 2001, Eco 2000), ja seda kultuuriteaduse üldmetodoloogilises (Rastier 2001), kultuuriökoloogilises (Arán, Barei 2002) või transdistsiplinaarses võtmes (Machado 2003). Need tööd osutavad aga selgesti, et J. Lotmani teaduslik pärand annab põhjust otsida sealt ka selliseid üldisusi, mis kohe silma ei torka või mis on leidnud vaid implitsiitse väljenduse.

Kuivõrd raamatu koostamise aluseks on olnud kaheksa aasta jooksul valminud artiklid (eesmärgiga neist lõpuks kokku seada monograafia), leidub varasemates trükistes (1.–3. peatüki materjalis) terminoloogilisi nüansse, mis võivad lahkned viimaste peatükkide sõnastusviisist. Tekste üle vaadates hindasin neid siiski sünonüümsuse piiridesse jäävateks lahknevusteks ega

hakanud terviku loomisel niisugustesse detailidesse laskuma. 5. peatükk peaks teatud vasturääkivused ühise nimetaja alla koon-dama.

Monograafia valmimisel ja trükkitoimetamisel on mulle hin-damatut toetust ning abi osutanud Tartu Ülikooli semiootikaosa-kond. Tunnen erilist tänulikkust professorite Peeter Toropi ja Kalevi Kulli ning Silvi Salupere ja Irina Avrametsi ees. Suurt abi käsikirja vormistamiseks olen saanud Anne Saagpakult.

Kuid raamat ise ei oleks ikkagi saanud ilmuda, kui Eesti Kultuuriministeerium ja Eesti Kultuurkapital ei oleks minu taotlusi rahaliselt toetanud. Avaldan neile sügavat tänu.

SISSEJUHATUS

Käesoleva monograafia ülesandeks on kirjeldada intellekti kommunikatiivseid algoritme ja nende tekstuaalseid vasteid kui märgiloomelisi universaale. Kuigi autori jaoks inspireeris selle ülesande eksootiline kirjakoht Juri Lotmani loengutes, on kohane alustada tõdemusega, et Tartu professor tundis universaalsete märgiliste protsesside vastu püsivat huvi kogu oma loomingu vältel. Universaalsuses (*resp.* “stabiilses”) on ta näinud üht kultuuri fundamentaalset tunnust:

Kultuur kujutab endast inimkonna poolt loodud kõige täiuslikumat mehhanismi nende hulgast, mis muudavad entroopia informatsiooni. See on mehhanism, mis peab säilitama ja edastama informatsiooni, kuid samal ajal ja püsivalt suurendama selle mahtu. Püsiv seosmine komplitseerumine ja isearenemine on tema seadusteks. Sellepärast peab kultuur andma ühtaegu märku nii enese stabiilsusest kui ka dünaamilisusest — ta peab ühel ja samal ajal olema ja mitte olema struktuur. Ainult niisugustel tingimustel saab ta täita kõiki ülesandeid, mis kollektiiv talle on ette määratud. (Lotman 1970i: 104)

Oma uurimustes on Lotman kirjeldanud mitmesuguseid kultuuriuniversaale, näiteks kultuuritekstide alguse ja lõpu struktuurikujundavat funktsiooni, kommunikatsiooni ja autokommunikatsiooni generatiivset erinevust, semiosfääri, au ja kuulsuse tähendust (seda vene kultuuris), intellekti, teksti ja kultuuri “vertikaalset” isomorfismi jm. Siinne raamat keskendub intellekti kui teavet salvestava, korrastava ja edastava aprioorse mehhanismi universaalsete tunnuste kirjeldamisele. Kitsamas plaanis võetakse nende tunnuste hulgast vaatluse alla viis intellekti universaalset kommunikatiivset funktsiooni (algoritmi), mis tekstiliselt realiseeruvad mütoloogilise, maagilise, religioosse, antiteetilise ja metafoorilise koodsignaalina.

Mõiste 'universaal' käsitlus distantseerub siin universaalsuse loogilisest (nt Armstrong 1989), lingvistilisest (nt Greenberg, Osgood, Jenkins 1970), kognitiiv-lingvistilisest (nt Lakoff 1990 [1987]), etnoloogilisest (nt Kluckhohn 1970 [1962]) ja psühhoanalüütilisest (nt Freud 1938 [1906]) vaatlusviisist, aga samuti analüüsist Carl Jungi kollektiivse mitteteadvuse arhetüüpide vaimus (Jung *et al* 1964). Lotmani kultuurikontseptsiooni iseloomust tulenevalt võib väita, et intellektile omaste universaalsete tunnuste esinemine kommunikatsiooniprotsessides oleneb kontekstide — laiemalt kõnereaaalsuse iseloomust. Universaalid ei ole aga kindlasti statistiliselt määratav fenomen. Kõnereaaalsuse variatiivsus ei muuda intellektile iseloomulikke universaalsusi olematuks.

Mütoloogiline, maagiline jt asjaomased koodsignaalid on seega kõnelised fenomenid ja allpool ei tule käsitlemise alla maagia, religioon jne, vaid maagilisus, religioossus, metafoorilisus jne kui semioosi ja kommunikatsiooni baasstruktuurid. Baasstruktuurid on nad oma silmatorkava rolli poolest kommunikatsiooni reproduktiivsetes protsessides.

Juri Lotman, nagu eessõnas juba viidatud, skitseeris oma (Lisas avaldatavas) viimases loengus skeemi kuue elemendiga, millest meie jaoks kõneväärsed on maagiline, religioosne, kunstiline (ning sellega struktuurilt isomorfne mänguline) funktsioon. Hilisemates artiklites (koos Boriss Uspenskiga) ja mõneti teistes kontekstides käsitleti antiteesi, aga eriti põhjalikult mütoloogilise semioosi universaalsust — viimast terminit peaaegu kasutamata. Seega kõiki siin vaatluse alla tulevaid süsteemi elemente on Juri Lotman käsitlenud, kuid erinevatel põhjustel jäid need viis elementi süsteemiks ühendamata.

Selleks oli ka mõjuvaid põhjusi, millest kohe tuleb rääkida.

Lotman defineeris küll intellekti mõiste ja intellekti, teksti ja kultuuri vertikaalse isomorfisuse teoreetiliselt fundamentaalsed ideed, kuid ta ei nimetanud, ei oma algses skeemis ega hiljemgi 'maagilisust', 'religioossust', 'antiteetilisust' või 'metafoorilisust' intellekti algoritmideks (erandiks oli 'mütoloogiline', mida ta koos Uspenskiga analüüsis kui kognitiivset fenomeni,

kuid loogikale iseloomulike tunnuste alusel). See on mõneti kummaline, kui arvestada, et tema intellekti analüüs ja mitmed teised mõisted, mida ta semiootilistes arutlustes kasutas, hääleestasid selles suunas mõtlema.

Süvenenuna Lotmani loomingusse kui tervikusse võin nüüd oletada, et Lotmanil jäi intellekti reproduktiivsete protsesside uurimine (seega ka intellekti universaalide vaatlus) pooleli, nähtavasti sellepärast, et tema loomingus hakkas domineerivaks motiiviks tõusma innovatsioon, Prigogine ja bifurkatsiooniprotsessid. Mis puutub “mahajäetud” universaalidesse konkreetselt, siis sisuliselt näis asi olevat selles, et Lotman ei olnud formuleerinud deduktiivset vaatepunkti, ühisalust (koodi), mis need intellektuaalsed fenomenid oleks süsteemiks liitnud. Üheks (ja väga oluliseks) katseks niisugune tervik konstrueerida oli semiosfääri-kontseptsiooni sõnastamine, kuid see jäi tekstisiseste protsesside detailsema jälgimise tarvis “kaugvaateks”. (Selle kohta lähemalt vt ka Voigt 1995: 197–198.)

Siit kasvaski välja idee, mida ma soovin tõestada ja nimelt: kõik viis intellektuaalset algoritmi kui koodisignaale on märgiloomeline süsteem, mille ürgseks tekstuaalseks ekvivalendiks on rituaal ja rituaalsus.

Monograafias üritatakse seda seisukohta põhjendada, pikemalt analüüsida ja illustreerida. Autor annab endale aru, et lugejale pakutav on vaid teoreetiline mudel, mis nõuaks palju ulatuslikumat (sealhulgas ajaloolis-etnoloogilist) dokumenteerimist. Ometigi arvan, et heuristilises mõttes on sel ideel rakendusväli olemas ja teoreetiliselt peaks see avama teatud uue perspektiivi kultuurisemiootilisteks tõlgendusteks. Koodisignaale kultuurides on ritualiseerivad tekstigeneraatorid: seda seisukohta illustreerigu reklaami analüüs monograafia ideid kokkuvõtva aktsendina.

Kultuuriuniversaalide uurimine ei ole ühelegi uurijale töotanud loorbereid kinkida, sest niisuguse ülesande lahendamine on seotud ebamugavate teoreetiliste komplikatsioonidega ja kulgeb tülikalt avaral interdistsiplinaarsel uurimisväljal. Autoril tuli töö käigus lahendada semiootiliste küsimuste kõrval lingvistilisi,

folkloristlikke, etnoloogilisi, filosoofilisi, kultuuriajaloolisi ja kommunikatsiooniteoreetilisi probleeme. Näiteks üheks keskseks semiootikaväliseks uurimisväljaks kasvas Juri Lotmani kontseptsiooni juurte määratlemine, mille käigus selgusid fenomenoloogia rajaja Edmund Husserli filosoofia olulised mõjujooned Tartu professori loomingus.

Mõistete süsteem, mida autor koodisignaalide uurimisel kasutab, on seotud Tartu–Moskva semiootikakoolkonnaga, mille keskkonda autor end oma vaadete poolest ka ise sõandab arvata. See üldhoiak avaldub käsitluse iseloomus, terminoloogias ja muidugi ka kasutatud kirjanduse valikus.

Töö struktuuris on vahest ehk kõige kaalukamad kaks viimast peatükki. Esimesed peatükid on pühendatud maagilisuse ja antiteetilisuse uurimisele, sest nende kahe kohta on Juri Lotmani analüüsid olnud üsna napid. Väheuurituks (nii Lotmanil kui ka käesolevate ridade autoril) osutus religioossus, millest on kahju. Sellegipoolest arvab autor, et uurimuse kui terviku loogika ja religioosse funktsiooni analoogia nelja sõsar-algoritmi struktuuriga peaks selle fenomeni koha kultuuri “kolmandas”, märgimaailmas, avama rahuldava selgusega.

UNIVERSAALIDEST ÜHENDUSES MAAGIA KÄSITUSEGA JURI LOTMANI SEMIOOTIKAS

1.1. Universaalide interpreteerimise lähtekohad

Sissejuhatavalt tuleks heita valgust nendele lähtekohtadele, mis olid aluseks Juri Lotmani universaalide-otsingu esimesele etapile. Kitsamaks eesmärgiks on hinnata nende lähtekohtade rakendamist maagia interpreteerimise näitel. Selle ülesande muudavad huvipakkuvaks kolm seika. Esiteks, Juri Lotmanil on maagia kohta kaks kontseptuaalset skeemi, millest üks valmis 1967. aastal (edaspidi Mg1; vt Lisa, lk 216–218), teine (Mg2) ilmus aga neliteist aastat hiljem (Lotman 1993a [1981]) ja selles sisalduv maagia interpretatsioon erineb märgatavalt Mg1-st; teiseks, Mg1 on kultuuri universalistliku tõlgendamise esimesi katseid Juri Lotmani semiootikas ja kolmandaks, Mg1 ei ole kunagi trükivalgust näinud.

Mg1 puhul on tegemist fragmendiga Tartu ülikoolis peetud loengusarja konspektist, täpsemini — sarja neljandast loengust, mis on selle tsükli eespoolse osaga seotud üpris lõdvalt (kui mitte silmas pidada esimest loengut). Neljandas loengus kompab Juri Lotman tekstide ja tekstifunktsioonide universaalse tüpoloogia loomise võimalikkust. Selle tüpoloogia üheks “ehituskiviks” ongi maagia.

Ent kõigepealt tuleb peatuda kesksel mõistel, milleks on *universaal* ja *universaalsus*. Monograafia teemast lähtuvalt üritan selle mõiste avada nii, nagu see Tartu–Moskva koolkonna tekkimise künnisel väljendus Juri Lotmani semiootikas. Juri Lotmani universaalide detailsem teoreetiline analüüs eeldab teadlase ja tema kaasautorite kõigi asjakohaste käsitluste süstemaatilist läbitöötamist.

Juri Lotmani semiootika ideestik ja kontseptuaalsed põhimõtted on dünaamilised, raskesti hõlmatavad ning defineeritavad. Meid huvitavast aspektist vaadates ilmneb see selles, et kuigi universaalsuse teema läbib nii või teisiti Juri Lotmani kogu semiootilist pärandit, olles selle oluline motiiv, taust ja tahk, pole tema sulest ilmunud ühtki monograafilist käsitlust, milles selle teema arendamise tulemusi kokku võetaks. Samas puudub Juri Lotmani universaalide-käsitluse monograafiline ülevaade ka teistel autoritel. Teiste autorite hulka kuuluvad eeskätt Juri Lotmani kaasautorid Boriss Uspenski, Vjatšeslav Ivanov ja Aleksandr Pjatigorski, kellega kahasse või kellest otseselt inspireerituna on Tartu professor kirjutanud kultuurisemiootilisi töid, milles universalistlik käsitlusviis domineerib või on arvestatavalt esindatud.¹

Esmakordselt formuleeris Juri Lotman kultuuriuniversaalide kirjeldamise ja nendele vastava “kultuurigrammatika” koostamise vajalikkuse Käärikul semiootikute Teistel suvepäeval augustis 1966 (Lotman 1966: 83)². Korraldajate eessõnas suvepäevade ettekannete teesidele osutatakse vajadusele eritleda erilise tähelepanuga “neid kõige üldisemaid elemente, millede universaalsus võib hõlbustada erinevate modelleerivate süsteemide ühetaolist kirjeldamist” (Zamechaniya 1966: 4–5). Sellesama ülesande vajalikkust põhjendas Juri Lotman 1967. aastal ilmunud artiklis “Kultuuritüpoloogia probleemidest”.

¹ Juri Lotmani kaasautoritest üks — Boriss Uspenski on universaalide probleemi põhjalikul teoreetilisel käsitlemisel jäänud lingvistika piiridesse (Uspenski 1963; 1965; 1970). Universalistliku analüüsi rakendamisel kultuurisemiootikas torkab eriti silma Juri Lotmani 70-ndatel aastatel alanud ja aastaid kestnud ühistöö Boriss Uspenskiga (Lotman, Uspenski 1971; 1973; 1975; 1994 [1977]; 1982). Aleksandr Pjatigorskiga kahasse ilmus vaadeldavas kontekstis oluline analüüs teksti ja funktsiooni semiootilisest vahekorrast (Lotman, Pjatigorski 1968). Vjatšeslav Ivanovi käsitlus inimese vasaku ja parema ajupoolkera psühho-füsioloogiliste funktsioonide peegeldumisest kultuuri põhikoodides (Ivanov 1978a) leidis ulatuslikku edasiarendamist Juri Lotmani hilisemates artiklites (Lotman 1983; 1984; 1992a [1990] jm).

² Suvekoole peeti Tartu ülikooli spordibaasis Käärikul alates 1964. aastast. IV suvekool 1970. aastal osutus viimaseks: KGB ja EKP ühisüritusega need suleti.

Artikkel ilmus “Töid märgisüsteemide alalt” III köites (Lotman 1967b). Toimetuse eessõnas kogumikule avas Juri Lotman kultuurigrammatika metodoloogilised alused (Lotman 1967a). Selles eessõnas vastandab ta oma arusaama kultuuriuniversaalidest radikaalselt Hegeli ajaloo filosoofiale. Hegel teatavasti postuleeris, et maailmaidee realiseerub oma arengu igal etapil vaid ühes rahvuskultuuris, mis sel hetkel on maailma ajaloolise protsessi seisukohast ainuline. Kuid ainulisel nähtusel, arutleb Juri Lotman, ei saa olla mingit omapära — omapära kirjeldamine nõuab vähemalt kahe süsteemi paratamatut kõrvutust. Siit järgnebki hegeliaanliku ajalookontseptsiooni vigasus: ainulisust rõhutades Hegel lausa absolutiseerib kõik epohhidevahelised erinevused. Kõik, mis ei kuulu epohhide võrdlemisel erinevuste hulka, jäetakse markeerimata, sest see ei saa olla tähendusväärne. Juri Lotman väidab, et just selle väärarusaama tõttu on teiste, inimkonnaväliste võimalike tsivilisatsioonide olemasolu jaatamine oluline lausa põhimõtteliselt. Ainult Maa-välise kultuuri kujuteldav vaatepunkt võimaldab mõista, et inimkultuuril on ühistunnused, mis hõlmavad seda kui tüpologiseeritavat tervikut. “See, mis on ühine kõikidele epohhidele ja tsivilisatsioonidele — säärane neutraalne, informatsiooni mittekandev element muutub inimkultuuri spetsiifika teabeallikaks” (Lotman 1967a: 6). Niisuguse menetluse käigus ilmneb siis vältimatult, et mõned kultuuri tüpoloogilised tunnused on iseloomulikud inimkonnale mis tahes kultuurile, aga mõned ühisesse tüpoloogiasse ei sobi. Kultuure ühendavaid ja inimkultuurile kui tervikule iseloomulikke “kõige üldisemaid tunnuseid” nimetab Juri Lotman oma programmilises eessõnas kultuuriuniversaalideks (Lotman 1967a: 6).

Sama kogumiku juba mainitud teises publikatsioonis märgib Juri Lotman otsesõnu, et kultuuritüpoloogia ülesandeks on:

[1] *kultuurikoodide* niisuguste *põhitüüpide* kirjeldamine, mille alusel kujunevad üksikute kultuuride “keeled” ja nende võrreldavad karakteristikud; [2] inimkonna *eri kultuuride universaalide* määratlemine, ja — selle resultaadina — [3] kultuuri põhikoodide tüpoloogiliste tunnuste ja *üldstruktuuri* “*inimkonna kultuur*”

universaalsete tunnuste ühtse süsteemi loomine. (Lotman 1967b: 31). [Rõhutus ja numeratsioon — *P. L.*]

Kirjeldatud uurimisloogika võimaldaks Juri Lotmani arvates luua “kultuurigrammatika” ja see “loodetavasti rajab aluse, et siirduda kultuuri struktuurse ajaloo konstrueerimisele” (Lotman 1967b: 34).

Tsiteeritud programmi objektil ja ainel on Tartu–Moskva semiootikakoolkonna ajaloo seisukohast mõneti unikaalne koht.

Uurimisobjekti poolest kujutab programm endast üleskutset pöörduda kirjanduse, folkloori (müüdi) või religiooni spetsiifiliste žanriliste, kompositsiooniliste vms semiootiliste probleemide juurest mastaapsete üldiste küsimuste uurimise juurde — **kultuurisemiootikasse**. (II suvekooli “eriline tähelepanu” oli sellegipoolest keskendunud tekstile ja piirdus üksikprobleemide vaatlusega (vt Zamechaniya 1966: 4).) Esialgu näib kultuuri semiootiline ainek (kultuur = tekst) olevat peamiselt (?) Juri Lotmani ja Boriss Uspenski personaalne huviväli. Kääriku seltskonna ühiseks põhiprobleemiks muutus kultuurisemiootika 1970. aastal, mil IV suvekooli töö keskendus “kultuuri ühtsuse” uurimisele — kultuurisemiootikale *par excellence* (Predlozheniya 1970: 3; vrd Chernov 1988: 13). Kolm aastat hiljem ilmusidki koolkonna programmdokumendiks peetavad “Teesid” (Ivanov *et al* 1998 [1973])³, milles kultuurisemiootikat, mis uurib inimese informatsioonilise tegevuse “teatud ühtsust”, nimetatakse teaduseks, mis analüüsib “erinevate märgisüsteemide funktsionaalset suhestatust” (Ivanov *et al* 1998: 61). (Olgu lisatud, et “Teeside” siin tsiteeritud sissejuhatav paragrahv 1.0.0. langeb nii sisu kui ka sõnastuse poolest valdavalt kokku IV suvekooli eesmärkidega, mille tõenäoliselt vormistas sissejuhatusena suvekooli kogumikule Juri Lotman. Sellest sõnastusest kumab läbi taotlus käsitada kultuurisemiootikat universalistlikus võtmes.)

³ “Teesid” — ja see polnud sugugi juhuslik — ei ilmunud Nõukogude Liidus (isegi mitte Tartus), vaid ühel ja samal aastal Poolas, Haagis ja Pariisis. Brežnevlik reaktsioon oli hoogu võtnud.

1966.–1967. aastate programmilistes seisukohtades käsitleb Juri Lotman universaale ainukordse maksimalismi ning lakoonilise veendumusega⁴. Universaalide otsinguväli ja -meetodid tema töödes muutusid aastate jooksul korduvalt, “grammatiline” jäikus asendus paindlikuma ja dünaamilisema käsitusviisiga, kuid inimkultuure sarnastavate “mehhanismide” avastamine jäi Juri Lotmani teaduslikku loomingut läbivaks aineks tema elupäevade lõpuni.⁵

Universalistlike uuringute lähtepunkt on Lotmanil selgesti seotud Ferdinand de Saussure'i holistliku keelekontseptsiooniga. Selles väljendub lootus avastada ka teistes modelleerivates süsteemides loomulikule keelele iseloomulik grammatiliste kategooriate stabiilne identiteet: “Süsteem, mis ei ole säärast viisi seotud, *ei ole* keel, see tähendab, teda ei saa kasutada informatsiooni säilitamiseks ja edastamiseks.” Teiseste modelleerivate süsteemide niisugune omadus lubab Juri Lotmani arvates kõnelda keele (koodi) “universaalsete konstantide” olemasolust, mis selle identsuse garanteerivad (Lotman 1967a: 6).

Need metodoloogilised lähtekohad viivad Juri Lotmani (koos mõne teise kolleegiga) objektkeele ja metakeele käsitamiseni ühe ja sama tasandi fenomenidena või (nagu seda tagantjärele — ka enesekriitika korras — iseloomustas Aleksandr Pjatigorski) “kultuuri *naturaliseerimiseni*, kultuuri käsitamiseni “loodusena” (Pjatigorski 1994: 326). (Juri Lotmani silmis muutus see ette-

⁴ Seni oli Juri Lotman ise käsitlenud / käsitlemas kaht universalistlikku probleemi: samasuse ja erisuse esteetikat kunstilises tekstis (Lotman 1994a [1964]: 222–232) ning alguse ja lõpu struktuurset rolli kultuuritekstides (kultuuris) (Lotman 1966: 69–74). Boriss Uspenski ja temaga 1967. aastal liitunud Aleksandr Pjatigorski liikusid kultuuritüpoloogiliste “invariantsete skeemide” (Zamechaniya 1966: 4) suunas oma personoloogiliste analüüsidega (Uspenski 1966; Pjatigorski, Uspenski 1967).

⁵ Lotmanile sümpatiseeris termin “mehhanism” — see torkab silma tema paljudes töödes. Mõistena väljendab see sõna tal üldiselt algoritmiseeritud, sidestatud süsteimi, mis on terviklik, autonoomne ja mõistagi — universaalne. Ühtlasi kaldub see mõiste “ignoreerima” keele (koodi) ja kõne (teksti) vahelist semiootilist piiri.

heide pigemini väljakutseks, mille edasine ajalugu jääb siinsest käsitlusest paratamatult välja.)

Kultuurile iseloomulike universaalsete konstantide kõige ulatuslikum “naturaliseeritud” analüüs vaadeldaval perioodil on esitatud artiklis “Märgi ja märgisüsteemi probleem ja XI–XIX sajandi vene kultuuri tüpoloogia” (Lotman 1970e) ning “Isiksuse ja ühiskonna semiootika” IV loengus (k.a Mg1). Esimeses neist käsitatakse vene kultuuri eri tüüpe erinevate kultuurikoodide ajalooliselt vahelduva realiseerimise nähtusest. Igas kultuuris tõuseb mingi (mõni) koodidest alati domineerima. Domineerimisfenomeni seletab Juri Lotman sellega, et “kommunikatiivsed süsteemid on ühtlasi ka iseenda mudelid” — nad loovad ka ettekujutuse iseendast (Lotman 1970e: 12–13).

Teises universalistlikus analüüsis, milleks on osutatud IV loeng, lähtub Juri Lotman tõdemusest, et teksti ja selle struktuuri määravad immanentsed reeglid ei ole küllaldased või on koguni tarbetud teksti dešifreerimiseks. Ta toob sisse funktsiooni fenomeni, mis võib teksti struktuuri tundmatusest muuta. Mg1-s käsitab ta kultuuri sotsiaalse funktsiooni väljundina. See eeldab teksti immanentse struktuuri välist vaatepunkti.

Juri Lotman omistab teatud funktsioonidele universaalse staatuse. (Vt Lisa, IV loeng.) Funktsioon:

- on püsiv, tekste üleelav abstraktne konstrukt (nagu seda on keel kõne suhtes);
- on teksti suhtes autonoomne;
- realiseerub tekstides *rääkija–kuulaja* suhtena. Seda tõlgendatakse ekspressiivsetes ja illokutiivsetes terminites, mis lubab *rääkija–kuulaja* suhet käsitada nende vastastikuse asetusest;
- on järelikult kirjeldatav topoloogiliselt. Ruumilis-ajalisi tunnuseid peab aga Juri Lotman nendeks “kõige üldisemateks elementideks, millele universaalsus võib hõlbustada erinevate modelleerivate süsteemide ühetaolist kirjeldamist” (Zamechaniya 1967: 4–5).

Juri Lotman on IV loengus tõlgendanud maagiat, religiooni, teadust ja kunsti sotsiaalsete funktsioonidena, mis realiseeruvad topoloogiliselt ja kommunikatiivselt. Nimetatud funktsioonidel kui abstraktsetel konstruktidel on kultuure genereeriv ja kultuuri ajalisi ning geograafilisi piire ületav universaalne iseloom. Funktsioonid elavad tekstidest kauem ja võivad põhimõtteliselt muganduda mis tahes tekstile. Pean seda Juri Lotmani skeemi väga suure potentsiaaliga teoreetiliseks ideeks (olenemata sellest, et religiooni ja maagia mõisteid on minu meelest IV loengus käsitletud ebatäpselt).

1966/1967. aasta programmi unikaalsus avaldub veel ühes seigas, mis esmakordselt ilmneb vahetult pärast Mg1 valmimist. Lähemal vaatlusel torkab silma, et ei III suvekooli kogumikus (III suvekool 1968) ega kultuurisemiootikale keskendunud IV suvekooli kogumikus (nii eessõnas (vt Predlozheniya 1970: 3–5) ja ka kogumiku artiklites (k.a Juri Lotmani omad)) ei kasutata enam termineid *universalism*, *kultuuriuniversal*, *inimkonna kultuur* või *inimkonna kultuuri põhikood(id)*.⁶ 1973. a “Teesides” puuduvad need terminid samuti; *inimkonna kultuuri* asemel keskendutakse järjekindlalt slaavi kultuuripärandile. Sõna universal esineb “Teesides” vaid ühel korral — kui slaavi tekstide rekonstrueerimist kirjeldades möödaminnes mainitakse, et rekonstrueeritav kõige kõrgem puhtsemantiline tase “on lõppkokkuvõttes tõlgitav teatud universaalide keelde” (Ivanov *et al* 1998 [1973]: 74). Mg2-s võrreldakse vene ja rooma õiguskorral tuginevat Lääne-Euroopa traditsiooni ega tõusta ka siin “inimkonna” tasandile.

Selles esialgu paradoksaalsena tunduv asenguloogikas jooksevad kokku mitmed asjaolud. Esmapilgul paistavad nad osutavat Juri Lotmani eemaldumisele universalismi uurimisest.

⁶ Adjektiiv *universaalne* esineb siiski korra ühes Juri Lotmani visandis arvu ja kultuuritüübi seostest, millest tema sõnul saab järeldada, et kultuuri paradigmaatiline struktuur soodustab arvu muutumist “kultuuri universaalseks sümboliks”. (Lotman 1968: 107). Muide III suvekooli kogumikul puudub ka eessõna, milles (tavaliselt Juri Lotmani sõnastuses) üldisi eesmärke ja ühendavaid mõisteid rõhutatakse.

Ent pigemini on siin tegemist küllalt järsu tõmbumisega mõõdukamale positsioonile ja teatud pausiga.⁷ Vahetult pärast Mg1 valmimist Juri Lotman ei taha käia nende uurijate jälgedes, kellel täpsus teksti uurimise elementaarsel tasandil asendub “impressionismiga” kõrgematel uurimistasanditel (Lotman 1969b: 480). Ta distantseerub rõhutatult strukturalismis halva maine omandanud staatilistest mudelitest ja rõhutab, et kultuuriteksti sisemised ja kontekstuaalsed (s.h. energeetilised ja dialoogilised) seosed nõuavad väga põhjalikku, nii staatiliste kui ka dünaamiliste struktuuride mitmetasandilist analüüsi. Teksti dünaamika sootsiumis on sattumas vastuollu “grammatilise ühtsuse” printsiibiga, mistõttu Juri Lotman asub otsima teksti (kultuuri) abstraktseid universalistlikke tunnuseid (Lotman 1969b: 478–480).

Niisuguste kriteeriumidega kooskõlalise analüüsi võtab ta ette artiklis “Kultuuri tüpoloogiliste kirjelduste metakeelest”, milles süvenetakse kultuuri universaalsete ruumiliste mudelite kui kultuuri tüpoloogilise metakeele kirjeldamisse (Lotman 1969a).

1.2. Kaks vastanduvat interpretatsiooni

Mg2 analüüsil käsitletakse maagiat juba niisuguse tüpoloogilise mudeli kujul, mille maagiline funktsioon on teksti(de) suhtes kõrgema tasandi tekst — omamoodi metatekst (Lotman 1993a). Mg1 puhul, nagu juba osutasime, vaadeldi teksti ja funktsiooni ühe ja sama tasandi fenomenidena: kultuur muutus niisugusel juhul funktsioonide kogumiks ja tekst(id) tuletati sellest (nendest) funktsiooni(de)st kui sama tasandi elementidest (vrd Lotman, Pjatigorski 1968: 75).

⁷ Mingil määral tuleb arvestada seda, et kahe monograafia kavandamine ja kirjutamine kunstilisest tekstist (Lotman 1970d, Lotman 1972) aastatel 1969–1971 ei lubanud nähtavasti pühenduda kultuuri üldisemate probleemide süstemaatilisele uurimisele.

Kui võrrelda Mg1 ja Mg2 mitte kultuuri uurimismeetodi, vaid aine poolest, mille uurimiseks meetodit rakendatakse, siis hämmastab see, et Mg1 ja Mg2 räägivad teineteisele oluliselt vastu.⁸ Seejuures ei ole kumbagi maagia-tõlgendust võimalik sisu poolest aktsepteerida suuremate või vähemate reservatsioonideta.

Mg2-te iseloomustatakse nelja tunnuse kaudu. Need on: “*mõlemapoolsus*”, s.t kumbki maagilise akti osapooltest on nii subjekti (“*rääkija*”) kui ka objekti (“*kuulaja*”) rollis (1). Osapooled astuvad “*lepingulisse*” vahekorda (2); seda iseloomustab “*sunduslikkus*” – mõlemad pooled kasutavad teise suhtes (teatud mõttes) jõudu (3); ja konventsionaalsete, märgiliste suhete “*ekvivalentsus*” (tasakaalustatus) (4) (Lotman 1993a [1981]: 345).

Nii Mg1-s kui ka Mg2-s on olemas maagia põhiline atribuutika: maagilise toimingu *subjekt* ja *objekt*, nendevaheline *kommunikatsioon*, selle *märgilisus* (*šifreeritus*), *toiming* ja teatud *vägi*, jõud, mis toimingu maagilisuse tagab.

Erinevalt Mg2 “*mõlemapoolsusest*” ja “*ekvivalentsest*” vahetuse tasakaalustatusest on Mg1-e “*maagiline situatsioon*” *ühepoolne*. Üks osapooltest arvab, et ta “*pole võimeline*” teist “*praktiliselt mõjutama*”: ta ootab “*seletamatut andi*”. Ta loob küll “*seose*” enda ja “*tundmatu jõu*” vahele “*mingi tegevusega*”, et seda andi “*ära teenida*”, kuid tema lootust saadab “*arvamus*”, et tundmatu jõud on mõjutamatu. Siin tuleb meelde Ludwig Wittgenstein, kes James Frazeri arusaamu maagiast kritiseerides tähendas, et “*soovi väljendamine maagias on eo ipso selle täitumise väljendamine*”. Nagu Wittgenstein väidab, võib “*vigane*” (seega siis ka kahtlustvääriv) olla “*arvamus*”. Kuid “*religioosne sümbol*” (lisaksin siia omalt poolt ka maagilise indeksi) “*ei põhine arvamusel*” (Tambiah 1999 [1990]: 58–59)⁹. On selge, et maagilise toimingu asetamine ratsionaalsesse konteksti ei ole õigustatud.

⁸ Muidugi tuleb järgneva võrdlemise puhul arvestada käsikirjalise loengukonspekti tekstikriitilise hindamise problemaatilisust.

⁹ Ludwig Wittgensteini käsikirja James Frazeri kontseptsiooni kohta maagiast avaldas Stanley Tambiah oma monograafias (vt Tambiah 1999: 54–64).

Maagilist situatsiooni kontrollivaks jõuks, toimepanijaks — *agens*'iks Mg1-s on *rääkija*, Lotmani terminoloogias — “tundmatu jõud”. Maagia subjekt (indiviid) on *kuulaja*. Juri Lotman arvab, et maagiline situatsioon tekib ainult sel juhul, kui *kuulaja* ei valda seaduspärasusi, mille alusel *rääkija* midagi “seletamatut annab”. Oma skeemiga hõlbib Juri Lotman maagia interpreteerimise väljakujunenud traditsioonist (rääkimata — küll tulevikuperspektiivis! — iseenda Mg2-st¹⁰): vrd Frazer 2001 [1890]: 35–52; Jakobson 1968 [1960]: 355; Nöth 1986: 391–392; Nöth 1990: 147–148. Juri Lotmani väide, et olla *kuulaja* pole “igand” (Mg1) sobib küll religiooni, mitte aga maagia kohta. Maagia on subjekti performatiivne tegevus (Tambiah 1999: 58, 60), mille sisuks on igal juhul objekti mõjutamine kaudselt (kommunikatsioon) ja/või instrumentaalselt ning on teatud “üleloomulike nähtustega” “manipuleerimine” (Clark 1997: 282–283, 214–215).

Subjektis *kuulajat* nähes Juri Lotman siiski osaliselt ei eksi. Nagu edaspidi selgub on subjektil nii *kuulamis*-funktsioon kui ka rääkimis-funktsioon: kuulamisfunktsioon on seotud maagilise *agens*'i *mütoloogilise struktuuriga*, performatiivne rääkimis-funktsioon aga *agens*'i *maagilise toimingu* endaga. Seejuures kuulamine ühendab *agens*'i “ajalooga” — *patrum more*¹¹ ritualiseeritud vormidega, mida maagilise toimingu subjekt peab valdama.

Maagia analüüsides võib sellepärast kergesti tekkida segadus mõiste *maag* defineerimisel. Tuleb arvestada ka seda, et ühest küljest seostub mõistega *maag* midagi teispoolset, mitte-inimlikku (see kooskõlastub Juri Lotmani “tundmatu jõuga”), teisalt on aga nii psühholoogid, kulturoloogid kui ka semiootikud osutanud sellele, mille võib kokku võtta Tambiah' järeldusega Wittgensteini Frazeri-analüüsi kohta:

¹⁰ Ühes veelgi hilisemas töös seob Juri Lotman maagiaga kõnelemise ajaloolise algupära, laiendades seega (määratlemata) subjekti performatiivset *rääkija*-rolli maksimaalses ulatuses (Lotman 1992b: 20).

¹¹ *patrum more* — esivanemad.

Wittgenstein on väitnud, et “tsiviliseeritud” inimene kannab endas neidsamu sümboliseerivaid ja ritualiseerivaid kalduvusi, mis “primitiivnegi”. Selles väljendub sünkrooniline, mitte evolutsiooniline suhtumine. (Tambiah 1999: 60)

Kes siis ikkagi saab maagilises situatsioonis täita *agens*’i rolli? Kas see võib olla ainult sealpoolne või sealpool “ära märgitud” jõud, või siis mis tahes niisugusesse rolli astuv aktant? Sellele küsimusele leiab minu meelest vastuse Boriss Uspenski detailsest uurimusest, mis on pühendatud vene ekspressiivse fraseoloogia (vene *mat*’i¹²) struktuuri ja funktsioonide kujunemisloole. Maagi kui *agens*’i kultuuriline funktsioon profaniseerus ja “demokrati-seerus” analoogiliselt sellega, kuidas Maa-ema viljastamine Taevaisa (Piksejumala) poolt maandus tema antagonistiga — koeraga seotud maagiliste funktsioonidega rituaaliks. Edasi madaldus see nilbeks sõimuks. Funktsionaalselt on aga kõigil mikrokosmilise tasandi aktantidel maagiline roll (Uspenski 1994a [1983, 1987]: 99–104)¹³. Käitumise tasandil paistavad vene mati maagilised tunnused kergesti kätte, eriti “võõrale”. Ja ka televiisori lahti vajutanud inimene võib reklaami ohvrina hoobilt sattuda “maagide” manipuleerimisvälja (vrd ka Nöth 1990: 151–152).

Juri Lotman vastandab ka maagia ja teaduse kui *kuulaja* ja *rääkija* tekstid, rõhutades rääkija teksti protseduurilisust. Ometigi näib, et protseduurilisus on mõlema — nii teaduse kui ka maagia — struktuuri määrav põhitunnus, nagu seda on Tylorist ja Frazerist alates kulturoloogias järjekindlalt väidetud (Frazer 2001 [1890]: 54, 66; Malinowski 1998 [1925]: 76, 85–86; Hoebel 1966: 470). Vaieldud on vaid maagiliste protseduuride *kausaalsuse–mittekausaalsuse*, *tõesuse–vääruse*, *loomulikkuse–üleloomulikkuse*, *ratsionaalsuse–esoteerilisuse* üle: (Lévy-Bruhl 1925: 42; Frazer 2001: 887–888; Malinowski 1998: 70–71 jt.).

¹² Olgu selgituseks lisatud, et lekseeme *mat*’ (*мать*) = ema ja *mat* (*мат*) tuleb lahus hoida. Viimane neist märgib vene keeles obstsöönsete väljendite teatud paradigmat, mis on nime saanud väljenditest, mille objektiks on ema.

¹³ Otsesõnu osutab Boriss Uspenski ühe tasandi maagilistele suhetele (Uspenski 1994a: 103).

Tee-mudel, millele toetub Juri Lotman teadust analüüsides, on analoogiline maagilise protseduurilisusega. Näiteks sufi individuaalset liikumist Jumalaga ühinemise juurde nimetataksegi *teeks* (ar. *tarīqa*). See sõna märgib ka mõistet 'meetod' ja 'protseduur'.¹⁴ *Tee* on aste-astmeliselt üha esoteerilisemate enesele suunatud protseduuride (käskude) jada, millest iga aste on seotud kindla eesmärgi saavutamiseks mõeldud ritualiseeritud toimingute sooritamise (Arasteh 1970). Toimingute ja nende eesmärgi vahetuse ei erine formaalselt mitte kuidagi mis tahes muu maagilise akti struktuurist.¹⁵ (Oswald Spengler ei eksinud, kui ta pidas islamit läbinisti maagiliseks kultuuriks.¹⁶)

Küsitav on ka maagia ja religiooni eristamine vormelite "mulle tehakse"—"mulle antakse tõde" alusel. *Tõe andmine* võib ühtlasi olla ka *mulle tegemine*; ja *mulle tegemine* võib tähendada ka *tõe andmist*. Juri Lotmanil (ja paljudel teistel autoritel) ilmnev segadus või ebajärjekindlus maagi (subjekti) (verbaalse) tegevuse identifitseerimisel on seotud sellega, et *agens*'i struktuuri käsitatakse ühekülgse. Tavaliselt ei arvestata, nagu ülal oli juba põhjust osutada, et *agensit* valdav maag (subjekt = rääkija) on lülitatud samaaegselt kahte dialoogi. (Lähemalt vt ptk 2.) Mütoloogilise struktuuri aktandina on *agens* tõepoolest seotud *saamisega*. Juba Bronislaw Malinowski osutas sellele, et maag apelleerib "esivanematele ja kultuuriheerostele, kellelt maagia *saadakse*" [Rõhutus — *P. L.*] (Malinowski 1998: 74). Kuid see

¹⁴ Franz Rosenthal, refereerides al-Ghazalid, kirjutab: "Erinevat sorti islami religioossete mõtlejate vaated ei erine omavahel praktiliselt selles, mis puutub praktilistesse meetoditesse ja protseduuridesse (Ṭarīq al-āmal)" (Rosenthal 1978 [1970]: 177).

¹⁵ Haljand Udam osutab sellele, et "semiidi traditsioonis, millesse kuulub ka islam, on Jumala sõna (*logos*) grammatiliselt käskiva kõneviisi vormis ja mitte neutraalne nimisõna" (Udam 1992: 125). Roman Jakobsoni semiootilise maagia-skeemi kohaselt on maagia keelelist struktuuri loovaks elemendiks konatiivid (Jakobson 1968 [1960]: 355). Vt ka 4.3.3. Mõistagi pole sufid ise oma vaateid iialgi "maagiaks" nimetanud!

¹⁶ Tarvitseb küll lisada, et Oswald Spengler tegi oma järeldused teiste tunnuste alusel.

on vaid maagilise protseduuri üks pool. Teise poole nimetajaks võib pidada *mina teen* ja selles väljendub *agens* kui toimiv jõud. Niisugust eesmärgipärast performatiivset tegevust on keele tasandil kirjeldanud John Austin (Austin 1962). Tema kannul tõi selle maagia kirjeldusse Roman Jakobson (Jakobson 1968 [1960]; lähemalt ptk-s 2).

Mg2 domineerivaks struktuurielemendiks peab Juri Lotman *lepingulisust* (Lotman 1993a [1981]: 345). Kõigepealt peab märkima, et *lepingulisus*, *mõlemapoolsus* ja *ekvivalentsus* maagiat iseloomustavate tunnustena on omavahel osaliselt kattuvad mõisted. Tundub, et maagia iseloomustamist just niisuguste tunnuste kaudu on kaldunud mõjutama taotlus konstrueerida Mg2 ja religioosse “eneseloovutuse” võrdlemiseks sümmeetriline (4–4) ja antiteetiline mudel (*mõlemapoolsus* (maagias) *contra* *ühepoolsus* (religioosses suhtes); *ekvivalentsus*–selle puudumine; *sunduslikkus*–selle puudumine; *leping–tingimusteta* (enese)loovutus (Lotman 1993a: 345–346). Olulisem on aga vahest see, et *lepingulisus* ei näi paraku olevat maagilise akti obligatoorne tunnus. Intuiitiivseltki hinnates võib olla kindel, et enamik maagilisi tekste ei ole lepingud (kuradiga). Vastupidist ei kinnita ka maagia uurimistraditsioon. Oma artiklis ei argumenteerin Juri Lotman selle tunnuse õigustatust maagia kui universaalse suhte formaalses struktuuris. Ta koguni väldib küsimuse säärast asetust ja viib maagia analüüsi hoopis rooma õigusele rajatud lepingulisuse ja vene õigeusu religioossele vaimule vastanduva lepingulisuse võrdlemise kitsamatesse raamidesse. Lepingute tõlgendamist vene kultuuriruumis võib pidada väga õnnestunuks, originaalseks ja huvipakkuvaks. Artikli tervikkontseptsioon tundubki olevat üles ehitatud sellele analüüsile. Samas rooma keisrikultuse käsitlemine maagilis-“lepingulise” süsteemina tekitab tõsisid vastuväiteid.

Lähtekohana tuleb sedastada, et religiooni nimel, arvel ja tõttu on igas kultuuris alati sõlmitud lepinguid. Tuleb eristada teatud usutunnistuse leviku, levitamise, hindamise jms sotsiaalseid küsimusi religioosse kommunikatsiooni formaalsest struktuurist. Kui lepingut (nt lepingut kuradiga) saab pidada teatud tüüpi

maagiliste aktide immanentseks struktuuritunnuseks, siis kellegi lepingut Rooma võimudega keisrikultuse tunnistamise asjus saab pidada vaid keisrikultuse levitamise poliitiliseks instrumendiks.

Kui keisrikultuse hindamise aluseks võtta kristlastest märtrite kohtuprotsesside protokollid ja keisrikultuse bürokratlik formalism, mida kristlased on alati kasutanud ristiusu vooruste ülendamiseks, siis võib tõesti jääda mulje rooma keisriusu lepingulisusest. Märtriprotsesside protokollid on sageli koostatud rõhuga pääsemisvõimalusele. Skeem on järgmine: sul tasub vaid “alla kirjutada” / “ohvrialtarile ohver tuua” / “vanduda keisri jumaliku vaimu nimel” / “ohverdada keisri pildi ees”, millega sa tunnistad keisriusu ülimuslikkust (ristiusu ees), ja sa päästad oma elu ning võid rahu minna! (Stauffer 1966 [1952]: 205–207). “Nõnda ei olnud keisriusk põhiliselt mitte niivõrd usu asi, kuivõrd avaliku korra ja distsipliini asi, kodanikukohus eraisikuile ja teenistuskohustus sõdureile,” resümeerib ka Ethelbert Stauffer (Stauffer 1966: 203).

Äsjane järeldus ei pea meid eksitama! Stalini kultusega kokku puutunud inimesed mäletavad väga hästi, et Stalini kummardamise “teenistuskohustuslikkusele” sekundeeris kummaline, võimas ja kogu kultuuri vormiv religioosne suhe. Nii oli ilmselgesti ka Roomas.¹⁷ See seos paistab kätte Ethelbert Staufferi raamatust ja Juri Lotmani enda kinnitusest religioosse funktsiooni universaalsuse kohta. Sellepärast ei saa nõustuda Juri Lotmani 1981. aasta artiklis tehtud järeldusega, et rooma keisriusk ei olnud religioosne, vaid oli maagiline süsteem.

Ajaloost on teada, et vähemasti Caligula, Nero, Domitianus ja Commodus pidasid end jumalaks ka ise. Caesar'i järeltulija Octavianus sai lisanime Divi Filius (*jumala poeg*). Sestpeale nimetatakse Rooma keisrit “Issand, meie Jumal”, teda peetakse, nagu dokumenteerib Ethelbert Stauffer “õnnistuse toojaks”, “jumalikuks Lunastajaks”. Keisriga seostatakse imesid, k.a keisri

¹⁷ Rääkimata Tacitusest on niisugusele seosele tähelepanu juhtinud paljud autorid; vt näiteks: Wissowa, G. 1912. Religion und Kultus der Römer (2. Aufl.). München.

“taevasseminek” (Stauffer 1966: 201–202). Troonisaalis “kokkutulnud tervitavad “kõigepühama keisri palet” nagu ilmutust teisest maailmast. Kui ta teeb lahti oma suu, siis kuulatakse teda nagu taevast häält. Sel kombel saab senati asjaajamiskorrast jumala teenistuskord. Tekib omamoodi parlamendiliturgia”. Keiserlike korralduste teatavakstegemisele provintsis eelnesid proklamatsioonid nagu “Meie jumaliku issanda jumalik saatusotsus käsib” või “Jumaliku käsu taevased eeskujud nõuavad” või “Kõigepühama keisri jumalik arm tahab”. Kõikjal riigi suurlinnades püstitatakse keisri templeid keisri kujude ja altaritega nende ees, milledele tuuakse ohvreid ja viirukit keisri pildile. (Stauffer 1966: 202–203).

Need tunnused lubavad Rooma keisriusust kõnelda ka (või eeskätt?) kui religioossest süsteemist, mis mahub kõigi tunnuste poolest Juri Lotmani konstrueeritud “eneseloovutuse” religioos-
sesse mudelisse.

Kokkuvõtteks võib öelda, et Juri Lotmani maagia-käsitlustes kasutatud universalistlikud skeemid annavad paljulubavaid analüüsivõimalusi. Kuid nende konkreetne rakendus Mg1 ja Mg2 kontekstis kannab mõningaid uurimisobjekti deformeerimise jälgi.

MÜTOLOOGILISE JA MAAGILISE SEMIOOSI SPETSIIFIKA

2.1. Põhiterminid

Maagia mõiste vasturääkivad käsitlusviisid (mitte ainult Lotmani töödes) eeldavad selle mõiste süstemaatilist vaatlemist.¹ Lotmani poolt visandatud skeemi aluseks võttes konstrueeritakse siin 'maagia' märgiloomelise mõistena — seega kooskõlas kriteeriumidega, mis võiksid olla aluseks ka intellekti teiste algoritmide semiootilisel interpreteerimisel. Kontseptuaalne skeem, millest lähtutakse, saab esialgse sõnastuse rakendatuna maagia ja antiteesi analüüsil. 4. ja 5. peatükis peaks see skeem omandama süstemaatilise ja argumenteerituma ilme deduktiivselt konstrueeritud mudelina.

Autor tunnistab, et maagia kui siinse analüüsi näidisaine valik oli väga subjektiivne — selle inspireeris, nagu eessõnas öeldud, Lotmani intrigeeriv idee käsitada maagiat intellektuaalse "instrumendina". Antiteesi valik teiseks näidisaineks tulenes juba hoopis ratsionaalsematest kaalutlustest (millest lähemalt 3. peatükis).

Autor lähtub tõsiasjast, et müüt ja maagia on erinevad asjad. Huviline, kes on tuttav vastava kirjandusega, teab, et see väide ei

¹ Arvestades käesoleva monograafia teemat ja uurimuslikke eesmärke, loobutakse siin maagia uurimise ajaloo ja maagia erinevate kontseptsioonide süstemaatilise ülevaatest. Autor on nendega järgneva sisulise analüüsi tegemiseks tutvunud, kasutades põhiliselt järgmisi allikaid: (Betz 1987; Cassirer 1966 [1925]; Eliade 1995; Eliade 1998 [1958]; Frazer 2001 [1890]; Gurevitš 1972; Hill 1987; Hoppál 2003 [2002]; Lévi-Strauss 1967 [1958]; Malinowski 1965 [1935] I ja II; Malinowski 1998 [1925]; Meletinski 1976; Middleton 1987; Tambiah 1968; Tambiah 1999 [1990]).

olegi triviaalne. Erinevad autorid on ühtesid ja samu tunnuseid pidevalt omistanud kord müüdile, kord maagiale. Näiteks oma analüüsis “maagilisest semioosist” väidab Barend van Heusden, et “maagiamaailm on täis ühekordsusi (*particulars*) ja samasus-suhteid. Loomi, inimesi, maad ja ilma — kõike suhestatakse samasuse alusel” (Heusden 1997: 123). Ka Lucien Lévy-Bruhli partitsipatsiooniseadust on tõlgendatud “radikaalse maagilise samasusena” (Undusk 1994b: 702–703). Kuid professionaalne antropoloog Maurice Leenhardt tõlgendab sedasama seadust “*mütoloogilise* tajumisviisi” (*sensibility*) keskse tunnusena (Tsit. Tambiah 1999: 106. Rõhutus — *P. L.*). Juri Lotman, Boriss Uspenski ja Zara Mints toonitavad põhjendatult mütoloogilist samastamist kui mütoloogilise maailmataju määravat tunnust (Lotman, Uspenski 1973: 282–288; Lotman, Mints 1981: 37). Analoogiliste vasturääkivuste jada võiks jätkata.

Müüdi ja maagia eristamise järjekindlus on veel olulisem sisulistel, terminikasutusest sügavamatel põhjustel. Kõigile on ilmne, et müüt ja maagia on folkloorižanrides tihedasti põimunud. Ometigi on samalaadi faktid kippunud varju jätma tõenäolist võimalust, et nii müüt kui maagia on mõlemad tagasiviidavad teatud elementaarsetele ja universaalsetele semioosilistele operatsioonidele *resp.* kognitiivsetele struktuuridele (kujutlusvormidele), mis omavahel erinevad. Selle probleemistiku kohta on väga vähe teaduslikke publikatsioone. Üks viimaseid niisuguse arutlusloogikaga kooskõlastuvaid vihjeid on ilmunud Stanley J. Tambiah’ sulest: “Õppimise ja mäluga seonduvad niisugused kognitiivsed struktuurid ja protsessid, mis on tuntud universaalidena ja niisugused, mida saab või tõenäoliselt saab tulevikus eritleda universaalidena.” (Tambiah 1999: 82–83, 112).

Hüpoteesi maagiliste ja mütoloogiliste kognitiivsete (semioosiliste) struktuuride universaalsusest toetavad lingvistilised, kultuurisemiootilised ja psühholoogia-alased uurimused.

Psühholoogid on avastanud, et ontogeneesis läbib laps kõnelise arengu (märgiloomi) teatud kindlad staadiumid. Elu esimestest nädalatest peale, ammu enne seda, kui laps teisel

eluaastal õpib asendama ikoonide ja sümbolitega objekti, mida nähtavuses ei ole, või sündmust, mida ei ole aistitud, suhtleb laps välismaailmaga indeksite, sealhulgas ka signaalide abil, mis loovad sõltuvusseose (*conditioning*). (Piaget 1970: 717). Laps ei tunne end veel asjade suhtes eraldi oleva subjektina: välismaailm koosneb “egotsentrilistest” objektidest. (J. Piaget selle mõttearenduse kohta vt lähemalt ka Uexküll 1986: 127.) Lapse esmast, indeksiaalset semioosi, mis eelneb representatiivsetele märgilistele operatsioonidele, on Jean Piaget mujal võrrelnud maagiliste toimingutega. (Piaget 1951). Maagilise pertseptsiooni ilmne misest ontogeneesis kirjutab ka W. LaBarre (LaBarre 1979: 61). E. Winner, A. K. Rosenstiel ja H. Gardner, uurinud eksperimentaalselt seda, kuidas lapsed jõuavad metafooride mõistmiseni, nimetavad selle protsessi esimest etappi “maagiliseks staadiumiks”. Kuid nimetatud autorite töös, mida refereerib Jüri Allik, kirjeldatakse tegelikult maagilist mütoloogilise pähe (jälle!), sest juttu on valvemeeskonna ja kalju samastamisest lause “*The prison guard was a hard rock*” tõlgendamisel (Allik 1981: 106). Lingvistilist terminoloogiat kasutades on semioosi maagilist etappi kirjeldanud Roman Jakobson. Ta osutab, et keelelise arengu algstaadiumil on deiktiline iseloom. Lapse moodustatavad laused osutavad sel juhul üksnes vahetult antud asjadele, mis verbaalse akti situatiivselt esile kutsuvad (Jakobson 1985b: 94–95).

Ent varases eas läbib laps veel ühe olulise semioosietapi. Henri Walloni ja Roman Jakobsoni kinnitust mööda ei alga keele omandamine mitte isoleeritud objektide määratlemise-nimeandmisega, vaid objektide vastandamise kaudu. Opositsioonipaaride loomine on lapse esimesi loogikalisi operatsioone (Wallon 1945; Jakobson 1971a: 649).

Ontogeneesis juhatab abstraktsema märgiloomelise staadiumi sisse kõneline imiteerimis- ja samastamistegevus, mille semioosiliseks nimetajaks on mõistagi ikoon. Ikoonilise semioosi staadium seostub just mütoloogilise tunnetusega. Muuhulgas avaldub see selles, et laps ei tee vahet üldnime ja pärisnime vahel. Kommunikatsioonis ilmneb, et võõrast kõnet kuulates ei

püüa laps kuuldavale mõttele kohanduda või seda omandada, vaid püüab võõra mõtte *sarnastada* oma vaatekohaga ja selle vastusega, mille ta partnerile oli äsja juba andnud (Piaget 1994: 124). “Diferentseerudes ja interioriseerudes kujutluspiltidena, muutub imiteerimine ühtlasi sümbolite allikaks ja dialoogi instrumendiks, mis muudab võimalikuks keele omandamise” (Piaget 1970: 717).

Stadiumid lapse ontogeneesis seostab Juri Lotman kõne funktsioonide arenguga kultuuris: “Võib oletada, et kõnelemise esialgne funktsioon oli ühest küljest seotud maagiaga, teisest küljest aga käitumise “korduvate põhižestide kinnistamisega”” (Lotman 1992b: 20). Seda viimast — mütoloogilist funktsiooni — on põhjalikult uuritud Tartu–Moskva semiootilise koolkonna töödes. (Vt näiteks Pjatigorski 1965; Lotman, Uspenski 1973.) Juri Lotman väidab, et

lapse teadvuse maailm — mis on peamiselt mütoloogiline — ei kao ega peagi kaduma täiskasvanud inimese meele struktuurist. See jätkab funktsioneerimist assotsiatsioonide generaatorina ja ühena aktiivsetest *modelleerivatest mehhanismidest* [rõhutus — P. L.], mida ignoreerides on võimatu aru saada täiskasvanud inimese käitumisest. (Lotman 1978: 8)

On põhjust arvata, et kultuuris kuuluvad müüt ja maagia nende semiootiliste süsteemide kilda, mida Vjatšeslav Ivanov on nimetanud “suure modelleerimisvõimega arhailisteks semiootilisteks süsteemideks” ja mis oma arengu hilisematel staadiumidel “võivad muutuda denotaadita märgistruktuurideks” (Ivanov 1978b: 201).

Tuleb sedastada, et loobumine müüdi ja maagia käsitlemisest “iganenud”, “marginaalsete” ja “primitiivsete” mentaalsete kultuuriliste fenomenidena pole mõlema puhul neist kulgenud võrdviisi tulemuslikult. Mütoloogilise mõtlemise ja mütoloogilise maailmapildi üldkehtivuse uurimisele on andnud märgatava tõuke eeskätt Claude Lévi-Straussi ja Roland Barthes’i teaduslikud tööd. Pärast neid on mütoloogilise mõtlemise universaalsust ja püsimist kultuuris kinnitanud ka teised autorid, nende hulgas

Peeter Tulviste, kes kirjutab kultuuriliselt tingitud animismist lapse ja täiskasvanu mõtlemises (Tulviste 1984: 105–112).

Kui arusaama mütoloogilise mõtlemise universaalsusest on üldiselt aktsepteeritud, siis maagiliste kognitiivsete operatsioonide universaalsuse kohta pole süstemaatilisi käsitusi publitseeritud. On küll võimalik viidata Winfried Nöthi artiklile, milles põgusalt analüüsitakse reklaami maagilist funktsiooni. Reklaami maagilisus samastatakse seal metafoorilisusega, mis minu arvates saab olla vaid osaliselt õige järeldus (Nöth 1990: 151–155).

Püstitatud hüpotees maagiliste ja mütoloogiliste kognitiivsete (semioosiliste) struktuuride universaalsusest kultuuris eeldab järgmiste piirangute rakendumist edasisel vaatlusel. Välistatakse müüdi ja maagia ajalooline, etnograafiline või žanriline analüüs ning keskendutakse müüdilise ja maagilise akti semiootilise, täpsemini semioosilise struktuuri eritlemisele kooskõlas Charles S. Peirce'i paradigmagaga semioosi kognitiivsusest. Seejuures — veel ühe piiranguna — olgu osutatud, et järgnev analüüs on deduktiivne ja teoreetiline ega tulene võimaliku tekstimassiivi eksplitsiitset analüüsist. Samas on käsitus interdistsiplinaarne, sest küsimuse siinne püstitus hõlmab Charles S. Peirce'i semioositeooria arendusi (Uexküll 1986, Nöth 1994c, Nöth 1997, Nöth 1998, Nöth 1999) ja eeldab (edaspidi) semioosi vaatlemist kognitiivse lingvistika (Johnson 1987, Lakoff 1990b), retoorika (Lotman 1981a, Foucault 1994 [1966], Eco 1997a, Tambiah 1999 [1990]), rituaali (Erikson 1966, Lorenz 1966, Eliade 1992 [1957], Toporov 1973, Tambiah 1999) ja topoloogilise argumentatsiooni, eeskätt sümmeetria (Abramjan 1981, Leyton 1992, Ivanov 1998 [1978], Nöth 1998) kontekstis.

Maagia ja müüdi spetsiifika piiristamiseks on enne nende fenomenoloogilise analüüsi juurde asumist otstarbekas defineerida nii maagiat kui ka müüti käitumisaktidena.

Maagiline käitumisakt on maagi poolt kasutatavasse sõnasse või loitsu või toimingusse peidetud *agens*'i inspireerimine millegi muutmiseks või saavutamiseks või kuulutamiseks, kusjuures *agens*'i kaudu inspireeritav vägi toetub sakraalsele (*resp.* retoorilisele) pretsedendile, millele omistatakse teleolo-

giline staatus. (Vrd järgmisi performatiive: “Ma kuulutan X-le sõja!” või “Ma kuulutan X-le püha sõja!” Viimane neist lauseist on maagiline, esimene mitte — kui just pronoomen *ma* ei asenda sakraalset *agens*’it.)

Mütoloogilist käitumisakti saab Aleksandr Pjatigorski sõnul defineerida vaid negatiivselt:

Ei ole olemas spetsiifilist käitumisiiki, mida võiksime nimetada müüdiliseks (*мифическим*)². Seda tuleb mõista nii, et müüdilised tekstid (nii tekstid selle sõna otseses mõttes kui ka käitumistekstid) sünnivad kas kultusliku, kunstilise, teadusliku käitumise — ühesõnaga teistsuguste käitumisiikide s e e s . (Pjatigorski 1965: 39)

Siit järeldub, et (käitumis)tekstidena võivad müüt ja maagia olla struktuuriselt seotud, kuid mütoloogilise semioosi analüüs peaks niisugusel juhul paratamatult lähtuma maagilisest (käitumis)tekstist.

Semioos on lühidalt öeldes märgiloom, märgi tähistaja (mida Charles S. Peirce nimetab *representameniks*) ja tähistatava (mida ta tähistab terminiga *objekt*) vaheliste suhete iseloom, mis realiseerub interpretandis kui “interpreteerija meeles (*mind*) tekkinud idees” (CP 8.179; vrd Nöth 1997: 787). Peirce käsitleb semioosi kui ühtset triadi. Representamen *resp.* aisting/taju (*feeling*)³ esindab märgi esmasust; objekt *resp.* tahe (*volition*) esindab märgi teisesust; interpretant *resp.* tunnetus (*cognition*) väljendab kolmasust, mis omakorda teisesust ja selle esmasust vahendab (CP 5.66; Nöth 1994c: 6–7).

Semioosilise triadiga seostab Charles S. Peirce rea siinse teoreetilise skeemi kontekstis olulisi kvaliteete. Nii seob ta representameni ikoonilisusega. Esmasus (tähistaja) on vahenditust (*immediacy*) ja mittediferentseeritud kvaliteete väljendav

² Käesoleva kirjutise autor (erinevalt A. Pjatigorskist) kasutaks siinse abstraktse mõiste tähistamiseks terminit *mütoloogiline*; müütiline väljendab minu jaoks seda, mis kirjeldab konkreetse müüdi teksti kui ontoloogilist fenomeni.

³ Ch. S. Peirce *feeling* võib tegelikult märkida nii aistingut kui ka taju.

kategooria; ta on vaimse märgi materiaalne kvaliteet (CP 5.291; Nöth 1994c: 6). Ühtlasi esindab ikoon minevikku kuuluvat kogemust. Objekt (tähistatav) esindab semioosilises triaadis indeksiaalsust ja väljendab enese ja teise, esmasuse ja teisesuse kahepoolset vastastikust mõju. Indeksiaalsuse temporaalseks vasteks on olevik. Interpretanti (kolmasust) väljendab sümbollikkus, mis on kommunikatsiooni, representatsiooni ja semioosi kategooria. Sümbol muudab mõtte ja käitumise ratsionaalseks (Nöth 1994c: 7). Tema olemasolumooduseks on tulevik ja potentsiaalsus (CP 4.447; Jakobson 1996b: 169). Tunnetus on triaadi semioosset protsessi määrav kategooria, kuivõrd märgi efekt on tunnetuslik (CP 5.484). Ometigi ei saa semioosi taandada ainult tunnetusele (*cognition*), semioos eeldab kogu triaadi (Nöth 1997: 785). Ikoonilisus, indeksiaalsus ja sümbollikkus moodustavad järjestikku seotud etapid. Samal ajal väidab Charles S. Peirce, et kõige täiuslikumad märgid on need, milles ikoonilised, indeksiaalsed ja sümbollikud tunnused on võimalikult ühel ja samal määral esindatud. (CP 4.448).

Charles S. Peirce'i märgikontseptsioon eeldab ühtlasi, et ikoonilisus, indeksiaalsus ja sümbollikkus võivad esineda iseseisvate märgitüüpide vormis, mis tähendab, et triaadi järgnevuslikult sõltuvad kvaliteedid võivad vastastikku üksteise suhtes tõusta domineerima, seega olla dünaamilises vahekorras. Tuleb rõhutada, et sümbollikkust selle sõna avaras mõttes peab Charles S. Peirce semioosi domineerivaks kvaliteediks. Selle mõiste tõlgendamine lahkneb tal järsult Ferdinand de Saussure'i käsitlusest. Peirce rõhutab mis tahes sümboli fundamentaalset ikoonilisust; seevastu Ferdinand de Saussure kaitseb keelemärkide meelevaldsuse teesi ja eitab keele sõltuvust inimese psühhofüüsilistest, kujutluslikest, kogemuslikest või mis tahes muudest mittelingvistilistest pertseptiivsetest või kognitiivsetest faktoritest (vrd Saussure 1959: 111–112).

Charles S. Peirce on veendunud, et “iga mõte on märk” (CP 5.253).

Kuivõrd mõtlemine ja siit ka tunnetus on vastavalt Peirce'ile võimalik üksnes märkide abil, siis ka märgi mõte (*interpretant*) funktsioneerib iseseisva märgina (CP 5.283). Semioosi lõputus ahelas on tunnetus nõndaviisi “mõttemärk (*thought-sign*) [---], mis on tõlgitav või interpreteeritav järgneva mõttemärgi kaudu” (CP 5.284). Interpreteerija meeles (*mind*) loodud märk on “teistega võrdväärne, aga võib-olla täiuslikumgi märk” (CP 2. 228). (Nöth 1997: 787)

Termin *kujutlusvorm* (*schema*) on laenatud Immanuel Kantilt. Kognitiivsesse lingvistikasse (Lakoff 1990b; Johnson 1987: 18–40; nendel: *image schema*) ja semiootikasse (Nöth 1994c: 12–13; Daddesio 1995: 134–141; Nöth 1997: 787–788) jõudis see oluliselt Jean Piaget geneetilise epistemoloogia kaudu. Jean Piaget kasutas kaht terminit: *schema* (pl. *schemata*) ja *scheme* (pl. *schemes*).

Kujutlusvorm (*schema*) on skematiseeritud kujutlus (nt linna kaart), samal ajal kui kujutlusfiguur (*scheme*) esindab seda, mida saab korrata ja üldistada tegevusaktis (näiteks kujutlusfiguuriks on see, mis on ühist objekti tõukamises kepi või mingi muu vahendiga). (Piaget 1970: 705, 719)

Mõiste sisu poolest oleks *scheme* siin valitsevates kontekstides täpsem. Semioosi seisukohast on kaks terminit ühitatavad: mõlemad märgivad ikoonilist asendussuhet — nii pertseptiivse kui ka refleksiive (abstraktse) sarnasuse alusel. (Eestikeelses ‘skeem’ see ühitamine realiseerubki.)

Kujutlusvormid kui tunnetuse ehituskivid (*building blocks of cognition*) (Nöth 1997: 787) on Charles S. Peirce'i semiootika kontekstis käsitatavad märkidena, mille modelleeriv semioos on olemuslikult ikooniline. Samuti on mitmed uurijad juhtinud tähelepanu sellele, et kujutlusvormidel on inimese loomulikku keelt ennetav ja sellest avaram tunnetuslik baas (Piaget 1970: 717; Daddesio 1995: 137; Nöth 1998: 55).

Kujutlusvormide rolli kohta tunnetuses teeb Winfried Nöth kolm järeldust (Nöth 1997: 787–788):

- Kujutlusvormid on lõppematu (*endless*) semioosi seostevõrgustikuks (*networks of interrelations*), “mille kohaselt märgi mõte (*interpretant*) on alati sisestatud eelnenud ja järgnevate tunnetusaktide või teadmiste võrgustikku”.
- Kujutlusvormid on mällu talletatud allikaks uue tunnetuse (semioosi) vormimiseks ja interpreteerimiseks.
- Kujutlusvormid on struktuursed seosed (*set of relations*), mis kehtivad interpreteerija meeles harjumuse või üldistuse kujul ja mis on semioosi kui kognitiivse protsessi seisukohast kesksed. Niisugused harjumused on lõplikeks (*final*) ja põhilisteks (*ultimate*) loogilisteks interpretatsioonideks. Nad osutavad semiootilise interpretatsiooni viimasele faasile, milles tunnetus on muutunud “tendentsiks [---] käituda tulevikus samasuguses olukorras samamoodi” (CP 5.487; CP 8.332).

Oluline nendes järeldustes on struktuuride seoste tähenduslikkus kujutlusvormides. G. Lakoffi ja M. Johnsoni kannul (Lakoff 1990; Johnson 1987) käsitame neid retooriliste, ikooniliste ja topoloogiliste universaalidena. Ometigi arvame, et kujutlusvormid moodustavad hierarhiaid ja et metafoor, milleks G. Lakoff ja M. Johnson kõik kujutlusvormid taandab, on ise üks võimalikest teise astme kujutlusvormidest. Metafoorse semioosiga võib seal “konkureerida” nt mütoloogiline või maagiline kujutlusvorm, mis metafoori kakskeelse ambivalenttsuse põhimõtteliselt välistavad. G. Lakoffi ja M. Johnsoni lähenemisviisi tuleks täiendada ka kultuurilise vaatepunkti lisamisega: kujutlusvormid moodustavad kultuuri dünaamilisi seoseid, milles ühed vormid tõusevad domineerima ja teised taanduvad (kuid ei kao!). Kultuuriline vaatepunkt võimaldab püstitada ka kustunud ja aktuaalse metafoori probleemi, mida G. Lakoff ja M. Johnson näivad vältivat, kuid millel semioosi seisukohast on struktureeriv, järelikult ka kultuuritüpoloogiline kaal.

Kognitiivse ja intellektipõhise paradigma rakendamine müüdi ja maagia analüüsil eeldab seega müüdi ja maagia kui kognitiivsete struktuuride ja kujutluskeemide kirjeldamist, mis semiootika kontekstis tähendab mütoloogilise ja maagilise semioosi eritlemist. Siit tuleneb vajadus määrata mütoloogilise ja maagilise semioosi formaalsed tunnused.

2.2. Mütoloogiline semioos

Juri Lotman ja Boriss Uspenski, rekonstrueerides mütoloogilist teadvust, täpsemini — mütoloogilise tunnetuse formaalloogilist struktuuri, analüüsivad lause subjekti ja predikaadi vahekordi ja teevad kolm tähtsat ja vältimatut järeldust.

Mütoloogilise teadvuse jaoks:

- maailma objektid on tunnusteks liigendamatud: iga objekti käsitatakse integraalse tervikuna;
- maailm koosneb objektidest, mis ei hierarhiseeru abstraktsete klasside või kategooriate kujul — kõik objektid on samajärgulised; osa on seesama mis tervikki, loogikalise hierarhia mõiste jääb seda tüüpi teadvusest põhimõtteliselt välja;
- kõik maailma objektid on ühekordsed, unikaalsed (ettekujutus asjade mitmekordsusest eeldab nende lülitamist teatud üldistesse hulkadesse, see aga tähendab metakirjeldusliku tasandi olemasolu ja säärane tehe oleks vastuolus eelmise tunnusega). (Lotman, Uspenski 1973: 283–284)

Näiteks võrdlevad Juri Lotman ja Boriss Uspenski kahte lauset:

1) *maailm on mateeria* ja 2) *maailm on hobune*. Predikaat esimeses lauses on abstraktne konstrukt, mis kuulub spetsiifilisse metakeelde. Subjekt *maailm* teises lauses viitab aga predikaadile, mis loogikalises mõttes on subjektiga samakeelne (Lotman, Uspenski 1973: 282). Seega saab öelda, et mütoloogiline teadvus

või laiemalt — mütoloogiline meel (erinevalt mittemütoloogilisest) on põhimõtteliselt ükskeelne.

Juri Lotman ja Boriss Uspenski tuletavad ka mütoloogilise tunnetamise formaalloomiliste ja semioosiliste tunnuste ühisnime-taja, milleks on ikooniline sarnastamine või samastamine. Kognitiivses plaanis tähendab see seda, et arusaamine eeldab ühel juhul tõlkimist, teisel (mütoloogilise meele puhul) aga äratundmist või samastamist (vrd Lotman, Uspenski 1973: 282–283). Autorid, toetudes Roman Jakobsoni käsitlusele (Jakobson 1972: 96–97), teevad huvipakkuva, nende analüüsi kokkuvõtva järelduse. Nad väidavad, et mütoloogilises maailmas kehtib “semioosi küllaltki omapärane tüüp, mis üldjoontes on taandata-v n i m e t a m i s p r o t s e s s i l e : m ä r k mütoloogilises teadvuses on analoogiline pärisnimega” (Lotman, Uspenski 1973: 284). Pärisnimi samastub objektiga, on objektist lahutamatu ja ses mõttes ainukordne.

Võib öelda, et pärisnime maksimaalselt abstrah-eeritud üldtähendus taandub müüdi-ks. Just pärisnimede vallas leiab aset see mütoloogilistele kujutlustele nii iseloomulik sõna ja denotaadi samastumine. (Lotman, Uspenski 1973: 286)

Kui pärisnime ja tema objekti samastamissuhet saab tõepoolest pidada mütoloogilise semioosi mudeliks, siis võib õigustatult küsida: kas seda mudelit saab käsitada teatud kognitiivse kujutlusvormina (vrd Nöth 1994c: 12–13), millel on tunnetamisprotsessis “primitiivsest” teadvusest üleulatuv laiem kasutusväli?

Kui sellele küsimusele hüpoteesi korras vastata jaatavalt, siis saab püstitada teisegi küsimuse: missugustest semioosiprotsessi formaalsetest elementidest see kujutlusvorm koosneb?

Pärisnimelise siirdamissuhte universaalseks paralleeliks semioosis on mõistagi tähistaja ja tähistatava ikooniline (tähistav) esmasus. Muidugi ei saa järeldada, nagu võiks kogu ikooniline semioos ühtlasi olla mütoloogiline. See oleks absurdne, sest kognitiivse paradigma kohaselt on ikoonilisu

keeles väga avar mõiste, peegeldades inimese pertseptiivse, kognitiivse ja kehalise tegevuse mitmekesisid avaldusi.

Ometigi näib vastus teisenä püstitatud küsimusele peituvat just märgi ikoonilise spetsiifika teatud vormis. Ja meile tundub, et tee selle vastuse juurde on rajanud Winfried Nöth oma viimaste aastate artiklites ikoonilisusest ja sümmeetriast (Nöth 1998; Nöth 1999).

Winfried Nöth tõstab esile ikoonilisuse kaks olulist aspekti.

1. Kõigepealt — endofooriline ikoonilisus, mis määrab *tähistaja–tähistaja* (*signans–signans*) niisugused vahekorrad, mis on tingitud tekstis või keeles endas peituvate lingvistiliste vormide vastastikusest ikoonilisest peegeldumisest (*mapping*), seda nii *parole*’i (*resp.* teksti) kui *langue* (*resp.* süsteemi) pinnal (Nöth 1999: 614)⁴. Omalt poolt lisaksin sellele Tartu–Moskva koolkonna vaimus, et need endofoorilised tähistajad saavad hõlmata ka norme, s.h rituaalseid (antiteetilisi, religioosseid, maagilisi) vormeleid kui mällu talletatud kultuurilisi tähistajaid — nende aistitavas terviklikkuses. (Meenutagem lisaks, et ikoon kuulub Charles S. Peirce’i määratluse kohaselt indiviidi minevikulisse kogemusse ja et Tartu–Moskva koolkond käsitleb mis tahes ütlust kui ajalisi-ruumilist fenomeni (Lotman 1969a: 463; Ivanov 1978a: 130).)

2. Teine oluline aspekt, mida tuleb arvesse võtta mütoloogilise ikoonilisuse kui kognitiivse kujutlusvormi kirjeldamisel, on nn algupärase ikooni (*genuine icon*) fenomen (Nöth 1999: 616; vrd CP 2.276). Winfried Nöth kirjutab:

... algupärane ikoon täidab oma semiootilist funktsiooni “oma loomuse jõul, mis on temas endas olemas (ja ta) ei tee mingisugust vahet iseenda ja oma objekti vahel. [...] Siin on tegemist ainult *samasusega* [*suchness*] (CP 5.73–74). [Rõhutus — P. L.] Järelikult märk ja objekt sulavad kokku ainuliseks samasuseks (Santaella 1995: 143). Algupärane ikoon on seega autoreferentne ehk iseend

⁴ Endofoorilise vastandina kirjeldab Nöth eksofoonilist ikoonilisust kui *signans–signatum*i referentsiaalset suhet.

esindav [*self-referential*] märk nagu Randselle (1979: 57) on teda nimetanud. Ikoon on iseenda objekt, ta on iseendale tagasiviidav (vrd ka CP 2.230). Ta on Peirce'i sõnul märk "lähimaks jälgendiks [*immediate image*] olemise tõttu, see tähendab, tunnuste tõttu, mis kuuluvad talle temas endas kui tajutavas objektis ja mida ta võiks omada isegi siis, kui maailmas ei olegi objekti, millega ta sarnaneb" (CP 4.447). (Nöth 1999: 616)

Siin ei ole võimalik laskuda detailidesse, kuid saab väita, et äsjased arutlused lasevad uues valguses paista Vjatšeslav Ivanovi arutlusi suure modelleerimisvõimega semiootilistest süsteemidest, mis aegade kuludes hakkavad ringlema märkidena, millel denotaat puudub (Ivanov 1978b: 201).

2.3. Maagiline semioos

2.3.1. Maagia epistemoloogiline staatus

Jean Piaget arvas, et loogilise mõtlemise tekkides mütoloo-gilised, maagilised jt "loogikaeelsed" kognitiivsed struktuurid lapse mõtlemises vahetab välja loogika. Sellest järgneb, et (tsiviliseeritud ühiskonna) täiskasvanud inimese meeles (*mind*) peaks puuduma maagiline kognitiivsus. Niisuguse seisukohaga on raske nõustuda. Samuti oleks ebatäpne taandada maagia spetsiifika metafooriks, nagu seda sageli tehakse. Metafooril inimese kognitiivses tegevuses on oma, eraldi vaadeldav funktsioon, mis maagiat ei asenda, kuid võib sellega paljudel juhtudel kaasneda.

Maagia semantilises analüüsis on domineerinud formaalloo-gikalised kriteeriumid, mis nii või teisiti sedastavad maagilise akti epistemoloogilist "nihestatust" ja illusoorsust kui maagia põhitunnust. Ometigi ei luba maagia ja "tegelikkuse" kirjelda-tavad loogikalised vasturääkivused rahuldavalt seletada maagia elujõulisust kultuurides (kaasa arvatud nüüdiskultuuris). Hoopis viljakam uurimissuund algas Malinowskiga ja on hiljem toetunud Wittgensteini ning Austini keelefilosoofiale, Peirce'i pragmaati-

kale ja Burke'i retoorikale. See käsitab maagiat eeskätt sotsiaalse ja keelelise aktina, millest tuletatakse tema pragmaatilised iseärasused (Tambiah 1999: 82–83).

Seda rada mööda edasi minnes on tähtis heita pilk maagilise semioosi formaalsele struktuurile, käsitades maagiat kui märgiloomelist akti.

2.3.2. Maagiline protseduur

Maagilise semioosi uurimiseks vajaliku aktsendi leidmiseks võrreldgem maagiat imega. Maagiline efekt võib ju olla ime(line), kuid imedeks otseses mõttes tavatsetakse kultuurides nimetada fenomene, mille puhul “ei manifesteerita märke kui üleloomuliku efekti saavutamise vahendeid” (Nöth 1990: 146). Ime ongi ime selle poolest, et ta on eksplitsiitselt olemas, aga tema tekitamise asjaolud on varjatud. Seevastu maagia efekt seotakse aistitava protseduuriga (toiminguga, loitsuga). Vrd (Tambiah 1968: 148).

Protseduur maagias on märgiloomeline akt ja ta on isomorfne semioosiga. W. Nöth eritleb kaht tunnust, mille poolest maagiline semioos erineb “normaalsest” semioosist. Tema arvates 1) maagias taotletakse avaldada praktilist mõju mittesemiootilisele maailmale vahetult, adressaati ennast vältides ja 2) maagilises kommunikatsioonis on teade suunatud “võõrale” vastuvõtjale, füüsilisele või orgaanilisele objektile, mis ei ole põhimõtteliselt võimeline teate märgilist koodi dešifreerima (Nöth 1990: 147–148). Tundub, et need kriteeriumid on liiga kitsad ja ka ebatäpsed. Maagiline semioos võib tõepoolest toimuda adressaadi isikut eirates (paralleelselt kommunikatsiooniga), kuid maagiline semioos võib olla ka isikuline. Winfried Nöthi kriteeriumid välistavad näiteks autokommunikatsioonilise maagia mitmekesised vormid. Mitmesugused esoteerilised õpetused (nt sufism) on kirjeldatavad astmelise “teena”, mille iga aste kujutab endast struktuuri poolest maagilise aktiga isomorfset protseduuri. Nii kujuneb maagiliste toimingute astmestik, mis lõppkokkuvõttes teenib finalistliku efekti saavutamist. Samuti võib

maagilise toimingu objektiks olla teine indiviid või indiviidide grupp vahetult (seega märke põhimõtteliselt dešifreerida suutev adressaat kui maagia objekt).

Õeldut arvestades tuleks maagilist protseduuri defineerida kui semioosiakti, millest osavõtjad usuvad, et kasutatav loits (ja toiming) suudab garanteerida selle kaudu esilekutsutava efekti, kuigi nad tavaliselt seda efekti kunagi vahetult jälgida või tajuda ei saa. Teisisõnu: maagia efekti (*resp.* usutavuse) garanteerib protseduuri väljenduslik struktuur. (Ali Baba silme all avanev seesam on maagia kunstmuinasjutupärane (metafoorne) töötlus ega kõlba üldjuhul illustreerima maagilise protseduuri ja efekti suhet.) Efekti puhul on oluline — ja seda rõhutab ka Winfried Nöth, et piir efekti loomulikkuse / üleloomulikkuse vahel on väga suhteline ja liikuv. (Nöth 1990: 145–146) Seda muidugi juhul, kui me jääme maagia funktsionaalse tõlgendamise juurde semiootilise teooria raames.

Nüüd võiks küsida: missugused on maagilise semioosi formaalsed tunnused ja kuidas nad tagavad maagilise protseduuri kõrge staatuse, kultuurilise kestvuse ning universaalsuse? Maagiline protseduur on seotud *agens*'i (= liikumapaneva jõu) ja maagi fenomenidega. *Agens*'i lähteid tuleb otsida minevikust; maagi poolt esilekutsutavat efekti oodatakse protseduuri resultaatina — seega tulevikus. Sellele maagilise toimingu kahesuunalisele orienteeritusele juhtis tähelepanu juba Bronislaw Malinowski — vt Tambiah 1999: 74.

2.3.3. *Agens* kui mütoloogiline struktuur

Maagi poolt kasutatav maagiline vormel (loits vmt) ja sellega kaasnevad mitteverbaalsed toimingud kordavad püüdlikult seda, mida on korratud ((loendamatul) palju kordi) enne. Semioosi seisukohast on siin tegemist ikoonilise suhtega, täpsemalt algupärase ikooni (*genuine icon*) tähistaja (*representameni*) ja tähistatava (objekti) samasussuhtega (*suchness*). Korratav arhailine vormel, nagu Charles Peirce kirjutas, on vahetu objekt,

objekt “niisugusena nagu märk ise seda asendab. See on märgistatud objekt ja seega — idee.” (CP 4.536).

Agens’i ikoonilist semioosi kujutlusvormide tasandil kirjeldades tuleb protseduuris kasutatavat loitsu (+ toimingut) käsitada *patrum more* pärisnimelise esinemiskujuna. Teisisõnu: maagi loits ja selle pärimustes talletatud objekt sulavad pärisnimeks, samastuvad selles endofoorilises protsessis. Nagu mütoloogilise semioosi käsitluses selgus, on pärisnimeline semioos mütoloogiliste kujutlusvormide põhitunnus.

Siit saab järeldada, et maagilises protseduuris põrkavad kokku kaks struktuuri poolest erinevat kujutlusvormi (ja teksti) — mütoloogiline ja maagiline. Niisugusel järeldusel on huvitavad kultuuriajaloolised ja tüpoloogilised konnotatsioonid, millel me siinkohal ei peatu. Aga see järeldus on ühtlasi illustratsiooniks Aleksandr Pjatigorski juba tsiteeritud näitele selle kohta, et mütoloogilised (käitumis)tekstid ei figureeri eraldi, vaid lülituvad teistsuguste käitumisliikide (“tekstide”) sisse. (Selgituseks lisagem, et mütoloogiline tekst ei saa kanda endofooriliselt genereeritavat omaette tähendust, sest ta on struktuuri poolest ükskeelne. Ükskeelsed süsteemid aga tähendust evida ei saa. (Lotman 1978: 5))

Agens’it kui mütoloogilist kujutlusvormi iseloomustavad kaks tunnust, mis mõlemad tõstavad olevikus toimuva maagilise protseduuri staatust (autoriteeti), tugevdades sellega usku maagilise efekti tulemuslikkusesse:

- 1) *agens*’it kui liikumapanevat jõudu ei väärtustata niivõrd tulevikus järgnevate kui just minevikus toimunud sündmuste alusel. Teisisõnu: olevikust ei otsita niivõrd tuleviku etteaimamist kui esiaegade ilmutamist. (Vrd Uspenski 1989: 20);
- 2) *agens* kui mütoloogiline struktuur on tegelikult palju fundamentaalsema süsteemi osa, ja seda valitseb loogika, mille kohaselt eksisteerib vaid see, mis on sakraalne, sakraalne aga on see, mis on osa Kosmosest. (Uspenski 1989: 21). Nõnda on maagilise kreatsiooni samasuse vormiks

universumi loomine jumalate poolt (Eliade 1992: 57). Maagia, nagu ka traditsionaalne rituaal üldisemalt — mõlemad on tõlgendatavad mikro- ja makrokosmose vääramatu ühtsuse kaudu, seda ühtsust eksplitseerides.

2.3.4. *Agens* kui maagiline struktuur

2.3.4.1. Maagi fenomen.

Kuid *agens* on samal ajal ka maagiline struktuur, sest ta realiseerub olevikuliselt maagi kreatiivses toimingus ja on reeglina vahetult aistitav.

Ajalooliselt ja tüpoloogiliselt on maagi roll tagasiviidav “müütiliste kangelaste ja esivanemate toimingutele, kes valitsesid kõnealust maagilist väge ja kellega maag end identifitseerib” (Tambiah 1968: 190). See genealoogiline ja/või korporatiivne side leiab kinnitust mitmesugustes arhailistes või nüüdisaegse(ma)tes initsiatsioonirüütustes, mis on mõeldud maagi ja *agens*’i ühtekuuluvuse pühitsemiseks ning seega kõrge sotsiaalse autoriteedi tagamiseks.

Maagi rolli saavad täita isikud, kes on selleks pühendatud, aga ka need, kes võtavad endale demiurgi rolli omatahtsi. Niisugusteks isikuteks võivad olla prohvet, vaimulik, nõid või imetegija, kelle rolli võib täitma hakata näiteks karismaatiline diktaator või keegi publiku iidol. Kui lähtuda Vladimir Proppi ideest ja käsitada maagi kui tekstifunktsiooni, mille puhul tähtsustub küsimus *mis?*, aga mitte küsimused *kes?* või *kuidas?* (Propp 1969 [1928]: 23–24), siis saab öeldule lisada, et põhimõtteliselt võib maagi rolli asuda ükskõik kes, kui see “kes” sõandab endale võtta *agens*’i vahendamise rolli. (Vrd näiteks šampusepudeli puruksviskamisega vastu laeva vööri, mis on ehsalt maagiline protseduur ja mille täitja ei pea sugugi olema “maag”.)

Nendest arutlustest näib kätte paistvat tõsiasia, et maagi kui protseduuri läbiviija roll maagilise akti struktuuris taandub *agens*’i kui algse liikumapaneva jõu kõrval teisejärguliseks. Kuid

see teisejärgulisus on näilik ja tuleneb kausaalsuse ratsionalistlikust, maagilisse struktuuri sobimatust tõlgendamisest. Selle teesi selgitamiseks üks pikem tsitaat Boriss Uspenskilt.

Tõepoolest, põhjuslikud suhted kosmoloogilises teadvuses ei seo olevikku ja tulevikku: eeskätt seovad nad teatud algset olekut (minevikku, mis on lähtepunkt) üheaegselt nii oleviku kui ka tulevikuga. Osutub, et olevik ja tulevik on seotud vahendatult — selle algse integraalse, kõikehõlmava oleku kaudu. Niisuguse arusaama kohaselt jooksvalt toimuvad olevikusündmused ei kutsu esile tulevikku; küll aga võidakse neid tajuda tuleviku *ennetena*. Tõepoolest, nii see, mis leiab aset olevikus kui ka see, millele saab osaks juhtuda tulevikus — *mõlemad* [rõhutus — P. L.] manifesteerivad end ühe ja sellesama algse oleku peegelduse või sümboolse kujuna, selle algse oleku märgina. (Uspenski 1989: 20)

Nüüd saab järeldada, et maagilise protseduuri kontekstis on maag *agens*'i kestvuse manifesteerija — seega rolli poolest tegelikult võrdväärne maagi ja *agens*'i makrokosmiliste funktsioonidega — viimase termini propilikus tähenduses.

Maag on korraga nii mütoloogilise kui ka maagilise struktuuri funktsioon. Ühelt poolt on ta kestev funktsioon ja samastub genuiinses ikoonis talletatud pretsedentide reaga. Teiselt poolt lavastab ta maagilise riituse, mille tulemusel (seega tulevikus!) peab ilmnema maagia retsiipiendi jaoks (kelleks võib olla maag ise) ihaldatav efekt.

2.3.4.2. Maagilise efekti probleem.

Maagiline protseduur on kreatiivne akt. Me ei kasuta seda terminit siin esteetilisest, sotsiaalsest või emotsionaalsest tähendusest. Protseuur on kreatiivne selle poolest, et ta on märgiloomeline toiming. Sellepärast vaadeldgem kõigepealt maagilise protseduuri lingvistilist ja semiootilist vormi.

Maagi toimingutega kaasneva suulise loitsu grammatiliseks *ekvivalendiks* on *agens*'i otsene kõne *autoreferentsete performatiivide* või *konatiivsete ütluste* kujul.

Autoreferentne performatiiv (*performa*, ld — 'tekitama', 'looma') on enesekohane indikatiivi preesensi esimeses isikus

väljendatud teade otseses kõnes, mis tingimata peab võrduma teoga (vrd Tambiah 1968: 188): nt “Ma nean...”, s.t — mis ei piirdu teo kirjeldamisega (“Ta needis...”) või teo nimetamisega (“Nad neetakse...”).

Konatiivse ütluse mõiste (*conatus*, ld — ‘jõupingutus’, ‘pürgimus’) tõi maagia teoreetilisse kirjeldusse Roman Jakobson. Roman Jakobson defineerib konatiivse (s.t adressaadile suunatud vokatiivse ja imperatiivse) pöördumise kaudu keele maagilist funktsiooni tervikuna: “Seega [keele — *P .L.*] maagiline, loitsimisfunktsioon on tavaliselt puuduva või elutu “kolmanda isiku” muutmine konatiivse teate adressaadiks.” (Jakobson 1968 [1960]: 355). (Jakobsoni vihje “tavaliselt” on kõigiti omal kohal, sest maagia adressaat ei pea tingimata olema “elutu” ja “kolmandas isikus”; samuti, nagu osutatud, võib maagiline kommunikatsioon toimuda ka autoreferentse performatiivi kujul.)

Semioosi poolest liigituvad maagilise loitsu performatiivid ja konatiivid indeksite hulka. Täpsemini piiritledes on nad seejuures signaalid, sest neil on kas inspireeriv, kohustav, tingiv, põhjustav vmt direktiivne või komissiivne funktsioon.

Maagiline protseduur on liitstruktuur: ta jaguneb mütoloogiliseks ja maagiliseks semantiliseks väljaks. Mütoloogilises kontekstis täidab loits genuiinse ikooni rolli — tema tähistatavaks on (kultuuri) mälus talletatud vahetu objekt, mis on objekt “niisugusena nagu märk ise seda asendab”. Maagilises kontekstis on loits lätete (s.o *patrum more*) suunal indeks, mille objektiks (tähistatavaks) on sakraalne *agens*. Protseduuri eesmärgi (*resp.* tulevikusuunal) on loits signaal, mis John L. Austini termineid kasutades kutsub objektis esile “perlokutiivse efekti”. (Perlokutiivse efekti tähenduseks on objekti (*resp.* adressaadi) oleku nii- või teistsugune deformeerimine.) Perlokutiivne efekt ei ole maagilises protseduuris eksplitsiitselt antud. Selle tõsiasja epistemoloogilised (filosoofilised) seletused on ikka viinud loomuliku ja üleloomuliku, mütoloogilise ja ratsionaalse maailmapildi vastandamisele.

Perlokutiivse efekti semiootiline käsitlus eeldab maagilise akti kui struktuurse terviku arvestamist.

Maagiline efekt, nagu juba märgitud, on kreatiivne akt. Mis tahes kreatsioon on semioosilises mõttes teatud semantilise välja piiri ületamine (J. Lotman). Piiri ületamine tähendab uue semantilise välja sündi ja uut keelt: piiri ületamine on semiootilises plaanis tõlge ja loob semantilise ning tüpoloogilise distantssi. Tõlge tehakse antud juhul tundmatusse keelde. Maagilise protseduuri struktuuris väljendub see kaudselt (aga tavaliselt alati) loitsu keele määramatuse fenomenis, selles, et maagi kõne erineb reeglina argikeelest kuni selle keele dešifreerimatuseni välja. Selle küsimusega haakuvaid probleeme on põhjalikult uurinud Umberto Eco oma sakraalsete keelte teoorias (Eco 1997a; Eco 1997b [1993]). Meie jaoks on siin tähtis tema tõdemus sellest, et keele mõistetavuse aste ei mõjuta maagilise akti efekti usutavust; pigemini on efekt tähenduse poolest määramatu keele puhul usutavam. Kui te olete laeva kapten ja mitte juhuslik pealtvaataja ja jälgite šampusepudeli puruksviskamist vastu selle laeva vööri, mille te viite avamerele, kas te suhtute sellesse akti kui maagilisse akti või kui metafoorsesse akti?

ANTITEES KULTUURIS JA MÄRGILOOMES

3.1. Vaatepunkti määratlemine

Kõige üldisemalt tähendab *antitees* (olgu siin lähtunud Websterist) opositsiooni, vastandit või ka ideede retoorilist kontrasti vastavuslikult korrastatud (*parallel arrangement*) sõnade või lausungite pinnal; dialektikas märgitakse *antiteesiga* dialektilise protsessi teist faasi.

Jälgides antiteesi esinemist kultuuris, torkab silma, et vastandamised, kontrastid ja opositsioonid ilmnevad kõigis inimese (kultuuri) enesekirjelduse sfäärides. Biosemiootiliste uurimuste tulemustele toetudes osutatakse koguni sellele, et *enese* identifitseerimine *teise* suhtes on iidseim ja ühtlasi esimene (semiootiline) opositsioon elusorganismides üldisemalt (Sebeok 1989; Bickerton 1990). Keeleajaloolistele andmetele tuginedes väidab Boriss Poršnev sedasama opositsioonilisust, kuid grammatiliste isikute vastupidist primaarsust postuleerides: *nemad*-(*tema*-)-mõiste oli enne kui *meie*-(*mina*-)-mõiste, mistõttu *ennast* identifitseeriti kõigepealt *teise järgi* (Poršnev 1979 [1966]: 81).

Antiteesi kohta avaldatud kirjandus on väga mahukas. Antiteesi ilmingud on püsivalt huvitanud lingviste ((binaarsed) opositsioonid, null-tunnus jm — Bally 1932; Ivanov 1973; Jakobson 1985f [1975]; Saussure 1959 [1916]); folkloriste (tegelaste ja sündmuste polaarne asetamine ja sümmeetrilisus — Abramjan 1983; Meletinski 1976; Olrik 2009); analüütilisi ja sotsiaalpsühholooge ning psühhoanalüütikuid (ontogeneesi peegli-staadium, hingeelamuste universaalne dualism “meie”–“nemad”-fenomen, negatiivne identiteet — Lacan 1977 [1937];

Poršnev 1979; Jung 1994 [1930]); biosemiootikuid ja küberneetikuid (sissetungija, ajupoolkerade asümmeetria, “võõra” identifitseerimismehhanismid — Erikson 1966; Ivanov 1978a; Jacob 1974); kultuuriantropolooge ja semiootikuid (duaalsed kultuurimudelid, antikäitumine, antikultuur — Abramjan 1981; Jakobson 1971b [1967]; Lévi-Strauss 1967 [1958]; Lotman, Uspenski 1994 [1977]; Nöth 1994a; Pjatigorski 1992; Uspenski 1994b [1985]); ja — *last not least* — ideolooge, politolooge ning sotsiolooge (marksistlik klassivõitluse teooria, (poliitilise) ideoloogia dualism (totalitaarsetes ühiskondades) negatiivne identiteet jm — Lenin 1946c [1902]; Lenin 1948b [1913]; Lenin 1950b [1920]; Stalin 1935a [1924]; Shils 1958; Sowell 1987; Wodak 1989; Donskis 1995; Russell 1979).

Juri Lotman oma semiootilistes töödes (sageli koos Boriss Uspenskiga) on antiteesi käsitlenud kultuurimodelite ja märgiloomes struktuuri universaalse tunnusena. Antitees, nagu juba teame, ei ole ainus universaal, mida Lotman on uurinud. Ometigi on käesoleva monograafia autor seisukohal, et universaalide probleemistikku süvenemiseks on antiteetiliste struktuuride vaatlus mitmel põhjusel väga sobiv aine.

Kõigepealt muidugi sellepärast, et Tartu–Moskva semiootikakoolkonna pärandis on antiteesi märkimisväärses ulatuses (peamiselt küll vene) kultuuri ainekogu baasil uuritud (Lotman, Uspenski 1971; Lotman, Uspenski 1982; Lotman, Uspenski 1994 [1977]; Uspenski 1994b [1982]); teiseks, sellepärast, et totalitarismi “õitsengu” tõttu euroopa kultuuris on seda temaatikat terve möödunud sajandi vältel ulatuslikult, ilmekalt ja suhteliselt värselt dokumenteeritud; kolmandaks, sellepärast, et selle raamatu paljudki võimalikud lugejad on totalitarismi antiteetilist õitsengut omal nahal proovida saanud; neljas põhjus järeldub kolmest esimesest: autor loodab, et antiteesi käsitus loob harjumuslikuma või “käepärasema” instrumendi süvenemaks Juri Lotmani universaalide formaalse struktuuri üksikasjadesse.

See kuidas antiteetilised märgiloomes- ja tekstimudelid kultuurides juuri ajavad, on eriti ilmekalt ja eurooplasele

tuttavlikult dokumenteeritud nõukogude poliitilises ideoloogias. Vladimir Lenin kuulutas sajand tagasi ideoloogia “vaimse kultuuri” soomõisteks. Mõiste ‘ideoloogia’ võttis ta üle Karl Marxilt, kuid moonutas tundmatusele selle sisu. Marx nimetab ideoloogilisteks vormideks antagonistliku klassiühiskonna pealisehituse juriidilisi, poliitilisi, religioosseid, kunstilisi või filosoofilisi vorme, mille kaudu inimesed teadvustavad murranguid ühiskonna majanduslikes tingimustes ja mille kaudu leiab väljenduse nende klassivõitlus. Seejuures pole sugugi juhuslik, et Marx ei maini pealisehituse ideoloogiliste vormide hulgas teadust, sest ta rõhutab, et “nii, nagu üksikinimese kohta ei saa langetada otsust selle põhjal, mida ta ise endast arvab”, niisamuti ei saa ka ajalooepohhi üle adekvaatselt otsustada selle epohhi eneseteadvuse alusel (Marx 1980 [1859]: 101). Ideoloogia sisu avades nimetavad Marx ja Engels ideoloogiat “idealstliku ajalookäsituse sünonüümiks”, tööjaotuse käigus paratamatult tekkiva “ideoloogilise seisuse” vaimseks produktiks. Ideoloogia on nende definitsioonis “illusoorne teadvus”, mis “moonutab tegelikkust”, sest uuritava nähtuse omadused tuletatakse sellele nähtusele omistatavast “mõistest”. “Inimesed ja nende suhted osutuvad pea peale pööratuks nagu *camera obscura's*” (Marx, Engels 1965 [1846], 10: 83, 87; 11: 113, 135–136). Ühtlasi sedastab Marx ideoloogia ja religiooni *funktsionaalset* sarnasust: “Religiooni kriitika vabastab inimese illusioonidest, selleks et ta [...] tiirleks iseene ja oma tegeliku päikese [loe: “inimese maailma” ja ühiskonna — P. L.] ümber.” (Marx 1955 [1844]: 414–415). Veel enamgi: religiooni peab Marx (saksa) ideoloogias “moondunud maailma “üldiseks teooriaks”, “entsüklopeediliseks kompendiumiks”, “loogikaks” ja “moraalseks sanktsiooniks” (Marx 1955 [1844]: 414; Marx, Engels 1958 [1845]: 19–20). Siit ei saa küll järeldada, et Marx käsitab ideoloogiat religiooni alamõistena, sest religioon on üks pealisehituse ideoloogilisi vorme poliitiliste, õiguslike, moraalse ja kõrval; pealegi eristab Marx “enesevõõrandumist” põhjutanud kodanlikus maailmavaates selle “pühasid” ja “mittepühasid” avaldumisvorme (Marx 1955 [1844]: 415).

Samas näeb aga Marx kodanliku ühiskonna eneserefleksioonis religiooni teatud tunnuste dominantsust, mis tema arvates on igasuguse ideoloogia põhitunnusteks.²²

K. Marxi ja F. Engelsi kannul mõtestab ka V. Lenin sotsialistliku pealisehituse vorme “ideoloogilistena”, kuid hoopis teises võtmes. Oma kirikuulsas artiklis “Partei organisatsioon ja parteiline kirjandus” postuleerib ta kirjanduse (implitsiitselt kogu “vaimse kultuuri”) paratamatut allumist “ideoloogia” kriteeriumidele (Lenin 1947 [1905]). “Ideoloogia” kuulutatakse vaimse kultuuri soomõisteks. Oma dihhotoomiaga “kahest kultuurist” — “rõhujate ja rõhutute kultuurist ühes kultuuris” formuleerib ta selle kontseptsiooni *non plus ultra* (Lenin 1948b [1913]: 8–9). Järelikult — “kas kodanlik või sotsialistlik ideoloogia. Keskteed siin ei ole” (Lenin 1946c [1902]: 355–356).

Oli täiesti loogiline ja “loomulik”, et “vaimse kultuuri” sfäärist nihkus ideoloogiliste antiteeside rakendus poliitikasse, poliitilistesse tekstidesse: “Meie põhiülesanne seisab muuseas selles, et seada kodanlikule “tõele” vastukaaluks oma tõde ja sundida seda tõde tunnustama” (Lenin 1950c [1920]: 339). Selle ülesande sõnastas meeldejäävaks loosungiks bolševike õuelaulikuks langenud Vladimir Majakovski: “И песня /И стих — / это / бомба и знамя, //И голос певца / подымает класс //И тот / кто сегодня / поет не с нами, // Тот — / против нас” (Majakovski 1958: 122).²³

²² Kui arvestada Marxi järjekindlat lähtumist materialistlikust monismist, siis ei ole järsk vastandumine teogoonilisele või hegeliaanlikule monismile sugugi juhuslik ega ootamatu.

²³ Nende värsside olemasolule luuletuses “Härä “rahvakunstnik”” juhtis lahkelt mu tähelepanu Irina Belobrovtseva: “Ja laul / Ja värss — /see on/ pomm ja plagu // Ja lauliku hääl / jalule ajab klassi. // Ja see / kes täna / koos meiega ei laula, // see on — meie vastu.” Autori vabatõlge.

3.2. Semioos kujundab kultuuritüübi

Teatavasti defineerivad Tartu–Moskva koolkonna semiootikud kultuuri inimese ja maailma vahel toimiva semiootilise süsteemi-na, milles töötatakse läbi ja korrastatakse inimese poolt edastatavat informatsiooni (Lotman, Uspenski 1984: X). See süsteem on vaadeldav nii tegelikkuse abstraktse mudelina (*resp.* maailmapildina või kultuurikeelena) kui ka selle realiseerimisena märgilistes struktuurides (Lotman 1969a: 463).

Juri Lotman ja Boriss Uspenski väidavad, et kultuurisemiootikas ei saa piirduda kultuuri kui märgisüsteemi funktsionaalse analüüsiga. Viidates M. Foucault' samalaadsele lähenemisele (vt Foucault 1994 [1966]), tähtsustavad nad *märgisse, märgilisusse ja märgiloomesse suhtumise iseloomu* kultuuris kui ühe põhilise kultuuritüüpi kujundava faktori. Kõigepealt on nende arvates oluline jälgida, kuidas kultuuris tõlgendatakse suhet märgi väljendustasandi ja sisutasandi vahel. Selle suhte alusel eristavad nad kahte kultuuritüüpi. Ühes neist sobib märgi sisu ja selle väljendamisviisi suhet illustreerima sümbol, teises aga rituaal (Lotman, Uspenski 1971: 151–152).

Esimeses domineerivad sisu ja väljenduse vahel konventsionaalsed, juhuslikud, meelevaldsed suhted nagu sümboli puhul (üldjuhul) ikka. Millelegi nime andmine kultuuris, nagu ka sisu väljendamisviis üldse, ei ole esmatähtis — oluline on väljendatav sisu. Teises kultuuritüübis — arvaksime siia ka nõukogude kultuuri — käsitatakse märgi väljendusviisi suhet sisuga enamasti ainuvõimalikuna. Väljendustasand on sisust lahutamatu nagu rituaalis. Mingi sisu dikteerib väljendusele kindlad piirangud, ja vastupidi (Lotman, Uspenski 1971: 151–152). Nõukogude kultuur kuulub ilmselt just sellesse kultuuritüüpi. Kuskil kirjutas A. Solženitsõn vedurijuhust, kes lasti kohapeal maha selle eest, et ta oli oma võileiva keeranud ajalehepoognasse, millel ilutses Stalini pilt. Nõukogude kultuuritüüp keskendub (“õigele”) nimetamisele, õigele “kestale”. “Vale” nimi samastub “võõra” sisuga — meenutagem tänavate, väljakute, asutuste jm ümbernimetamist nõukogude okupatsiooni

päevil. 1930. aastate lõpul võtsid Trotski-nimelised nõukogude kodanikud endale kibekähku uue nime (tavaliselt piisas *i* lisamisest: Troitski). Jossif Stalini valitsemisaastate kohta kirjutab J. Undusk:

Kui sageli oldi armunud mitte niivõrd kommunismi, millesse pidi alles uskuma, kuivõrd sõnasse “kommunism”, mis oli juba kindlalt käes, igaühe huulte ja hammaste vahel: “Kaks helget nime [Lenin, Stalin — *P. L.*] rahva armastuses / on liitunud ühes sõnas: “kommunism”” (Aleksei Surkov “Rahvaste juhile”, tlk Paul Viiding). (Undusk 1994a: 1881)

Vrd Stalini ütlusega töötusest Lenini surma puhul: “Ei ole midagi kõrgemat kui selle partei liikme nimetus, mille rajajaks ning juhtijaks on seltsimees Lenin” (Stalin 1947 [1924]: 46).

Kultuuri tervikuna saab tõlgendada kas mehhanismina, mis tekstikogumit loob, või tekstidena — kultuuri realisatsioonina. Kultuuriitüübi määramisel on kultuuri enesehinnangu arvestamine selles küsimuses väga oluline, nagu Juri Lotman on osutanud. Esimesel juhul on mudeliks õpik kui teksti genereeriv reeglite kogu. Niisugune kultuur teadvustab end tekste loovate reeglite süsteemina: pretsedendist saab rääkida vaid siis, kui on reegel, mis seda kirjeldab. (Näiteks võib tuua Euroopa klassitsismi.) Teisel juhul on mudeliks õpik kui krestomaatia või katekismus — tekstide, tsitaatide, küsimuste-vastuste kogumik (Lotman 1970h: 36, 47; vt ka Lotman, Uspenski 1971: 152–153; Lotman, Uspenski 1994 [1977]: 245). Säärane kultuur teadvustab end normeeritud — “õigete” — tekstide koguna; reeglid teadvustatakse siin pretsedentide summana.

Olles orienteeritud väljendusele (nimetamisele), reflekteerib nõukogude kultuur end ühtlasi Õige Tekstina. Kultuuri sisu on kultuuri enesepeegelduse seisukohast vaadates ette antud (ette määratud), teksti mõistmiseks tuleb selgeks õppida sisu ja väljenduse vastavussuhted. (Kultuurist arusaamise kõik sarnaneb teksti filoloogilise analüüsiga (Lotman, Uspenski 1971: 152).) Lääne politoloogid ja nõukogude intelligents (kes oskasid pretsedente dešifreerida) võisid riigi lähitulevikku eksimatult

tõlgendada märkide põhjal, millel oli kindel tähendus nagu sõnadel leksikas. Näiteks NLKP Poliitbüroo liikmete nimetamise järjekord kirjatükis või nende reastumise kord Lenini mausoleumi tribüünil paraadide ajal väljendas ühemõtteliselt riigi poliitikas toimunud (toimumas olevaid) muudatusi. Nõukogude kultuur ritualiseeris käitumise. Teksti kui pretsedendi ja selle autoriteetse väljenduse domineerimist teksti sisu ja sisu genereerivate reeglite üle illustreerib Nõukogude Liidus tekkinud konventsioon viitamisel. “Marksismi-leninismi klassikute” (s.t Karl Marxi, Friedrich Engelsi, Vladimir Lenini ja (1953. aastani) Jossif Stalini) puhul — erinevalt kõigist teistest autoritest — ei tarvitsenud viidet siduda konkreetse uurimuse (artikliga), milles “klassik” viidatava mõtte avaldas. Piisas ainult (kogutud) teoste köitele ja leheküljele osutamisest. Ei lisatud ka köite ilmunisaastat. Marxi ja Engelsi puhul jäeti eristamata isegi kummagi autorlus: kirja järgi oli alati tegemist Marxi ja Engelsi “Teostega”. Lugejale pidi täielikult piisama autoriteetsele sisule viitamise *graafilisest faktist*.

3.2.1. Semioosi antiteetiline dominant

Siin visandatud kahe eri kultuuritüübi kokkupõrkel teise (“võõra”) kultuuriga ilmneb huvitav erinevus. End reeglite koguna teadvustav ja peamiselt sisule orienteeritud kultuur suhtub teise kultuuri kui *mitte-kultuuri*. Ent normeeritud tekstidele ja väljendusele orienteeritud kultuur käsitab võõrast kultuuri *antikultuurina* (Lotman, Uspenski 1971: 154–155).

Kõigepealt paar märkust terminite kohta. Tuleb hoida lahus mitte-kultuuri (*resp.* mitte-teksti) ja mittekultuuri (*resp.* mitteteksti) mõisted ning õigekirjutus. Viimane terminite paar osutab *loodusele*, mis *eo ipso* ei ole kultuur (tekst) (Lotman 1970a: 7).²⁴

²⁴ Terminite mittekultuur ja mitte-kultuur õigekirjutus on tekitanud vägagi autoriteetsete tekstide üllitamisel mõistealaseid segadusi. Nii näiteks Tartu–

Mitte-kultuuriks on Tartu–Moskva koolkonna semiootikud nimetanud “sfääri”, mis funktsionaalselt on kultuur, kuid mis ei täida (parajasti) tema reegleid (vt Lotman 1970a: 7). Ta “justkui ei eksisteeriks” ja kukub (unustatakse) või tõrjutakse (madala(ma) autoriteetsuse pärast) mingi konkreetse kultuuri piiridest välja. Mitte-kultuur samastatakse subjektiivselt kaose, entroopiaga (süsteemis korrastatud/mittekorrastatud). Teadusliku metakeele seisukohast on siin muidugi tegemist teise kultuuriga (või teistsuguse kultuuritüübiga). Ka kultuurist väljaspool seisja jaoks on mitte-kultuur lihtsalt teistsugune kultuur. Kultuur funktsioneeribki mitte-kultuuri foonil ja on temaga unustamise/meenutamise ja desemioteerimis/semioteerimisprotsesside kaudu keerulistes suhetes (Lotman 1970a: 8; 1970b: 78–79; Lotman, Pjatigorski 1968: 84–88).²⁵

Anti- ja mitte-kultuuri lahutab kultuurist piir, mis on otseseoses kultuuri orienteeritusega kas väljendusele (*resp.* tekstile) või sisule (*resp.* reeglitele). Piir süsteemis *kultuur–antikultuur* on jäik, “ületamatu”. Seevastu piir kultuuri ja mitte-kultuuri vahel on hägus, gradatsiooniline, sujuva üleminekuga

Moskva semiootikakoolkonna alusteksti “Kultuurisemiootika teesid” ingliskeelse tõlke paragrahvis 4.0.0.a on mitte-tekst (“*не-текст*”) tõlgitud “mittetekstiks” (“*we should distinguish the nontext from the ‘antitext’ of a given culture*”) ja seda viga on tirdažeeritud kõigis mulle teadaolevates ingliskeelsetes kordustrükkides (Lotman, Uspenskij *et al.* 1975 [1973]; Ivanov *et al.* 1998); Tartu-väljaande aluseks on tekst, mis on trükitud koguteoses “Structure of Texts and Semiotics of Culture” (The Hague–Paris: Mouton, 1973). Ebajärjekindlust on ka termini “antikultuur” kirjutusviisis, ent termini kõik võimalikud graafilised pildid saavad viidata ikka vaid üheleainsale sisule.

²⁵ Aasta enne surma koostatud “Vene kultuurisemiootika teesidesse” on J. Lotman kirjutanud lause: “‘Mittekultuursuse’ (*некультурность*) ja ‘kultuurivälisuse’ (*внекультурность*) mõiste tuleb teaduse sõnavarast jäädavalt välja heita ja asendada ‘muukultuursusega’ (*инокультурность*)” (Lotman 1994b: 416). Neid termineid on Lotman siin kasutanud aga hoopis teises, aksioloogilises kontekstis, nimelt väärtustamaks vene kultuuripoliitika ja kultuurilise eneseteadvuse nüüdisparadigmat maailma kultuurilise integratsiooni taustal. Selle aspekti rõhutamise ei annuleeri meie arvates mitte-kultuuri ja mittekultuuri mõistete heuristilist tähendust ja rakendamispotentsiaali kultuuriteoorias.

(Lotman, Uspenski 1971: 154, 157). Kui tarvitada formaalse loogika mõisteid, siis võib antikultuuri puhul jämedates joontes kõnelda kontradiktoorsest opositsioonidest (vastandamine toimub jah/ei või ja/või tüüpi vastastikust välistamist väljendavas vormis); mitte-kultuuri esindavad aga kontraarsed opositsioonid (vahendatavad elemendid on ühe ja sellesama soomõiste äärmised liigimõisted, näiteks *kauge-lähedane*).²⁶

Opositsioonipaaris *kultuur-mitte-kultuur* teadvustab kultuur end produktiivse algena, mis loomuliku leviku protsessis vormib mitte-kultuuri sfäärist kultuuri. Ajalooliselt konkreetseks minnes saab väita, et Lääne-Euroopa teaduseajastule iseloomulik kultuuritüüp on valdavalt tõlgendatav just sisule ja reeglitele orienteeritud semiootilisest mudelist lähtudes (Lotman, Uspenski 1971: 154, 157).

Täiesti omapärane situatsioon tekib aga süsteemis *kultuur-antikultuur*. Selle semantika on sõnastatav opositsioonipaari *õige-vale* kaudu, “mis võib (kuni kokkulangevuseni) läheneda antiteesile *tõene-ebatõene*”. Siin kultuur mitte ainult ei erista end *kaosest, korrastamatus*est või *entroopiast*, vaid vastandub “miinusmärgiga sfäärile”. “Miinusmärgiga kultuuri” tajutakse kultuuri “omamoodi peegelpildina” (“milles seosed säilivad, kuid muutuvad vastupidisteks”; vt Lotman, Uspenski 1971: 154–55.). Kultuur eraldab end antikultuurist järsu piiriga ja sulgub endasse. Kui kultuuri levik mitte-kultuuri aladele toimub (nagu juba osutatud) teadmise ekspansioonina mitteteadmise aladele, siis teadmise vahendamine antikultuuri sfääri on kultuuri seisukohast võimalik ainult üksi “võiduna vale üle” (Lotman, Uspenski 1971: 157). “Kultuurisemiootika teesides” formuleeritakse see nii: “Tuleb eristada antud kultuuri mitte-teksti ja anti-teksti: ütlust, mida ei säilitata, ütlusest, mis hävitatakse” (Ivanov, Lotman *et al.* 1998: 4.0.0.a.)

²⁶ Tõlgendades antiteesi kultuurikoodi elemendina, tuleb silmas pidada Ludwig Wittgensteini märkust selle kohta, et kuigi kontradiktoorne tõde on võimatu, ei ole kontradiktioon ometigi mõttetu — sümboolses (seega siis semiootilises) plaanis (Wittgenstein 1996 [1921]: 92–95).

Kahjuks piirduvad Lotmani ja Uspenski tähelepanu väärivad teoreetilised arutlused antikultuuri formaalsete tunnuste kohta äsja refereeritud konspektiivse käsitlusega. Teistes publikatsioonides keskenduvad nimetatud autorid antikultuuri ilmingute dokumenteerimisele vanema vene kultuuri materjali põhjal (Lotman, Uspenski 1975: 168–254; 1993 [1976]; 1994 [1977]; Uspenski 1994b [1985] jm).

Lotmani ja Uspenski kontseptsioon antiteesist kultuuris annab kindlasti alust järeldada, et nõukogude (*resp.* totalitaarne) ideoloogia ei ole antiteesi unikaalne domineerimisväli ja et antikultuuril on nõukogude kultuurist avaram ilmnemisruum. Kuid veelgi olulisem on see, et antiteesi vaadeldakse kultuuri refleksiooni ja eneserefleksiooni atribuudina teatud kindla semioositüübi raames.

Niisugune lähenemisnurk lubab minu arvates püstitada küsimuse antiteesi käsitlemisest kultuuri kui intellekti mehhanismina, mis produtseerib teatud tüüpi tekste. Antiteesi peaks saama tõlgendada kultuuri kui “mõtleva üksuse” invariantse operatsioonalse “skeemina” (ühena teiste hulgas), kui lähtuda Immanuel Kanti (1902 [1790]: 221–223) loodud kontseptuaalsest ja teoreetilisest traditsioonist.²⁷

Siinse peatüki teema piires jääb minu edasiseks ülesandeks kirjeldada antiteesi kui intellektuaalse mehhanismi tunnuseid ja nende avaldumist nõukogude kultuuri eneserefleksioonis. Piirdun siin antiteesi kui intellektuaalse skeemi topoloogiliste ja (auto)-kommunikatsiooniliste tunnuste vaatlusega, toetudes Tartu–Moskva semiootikakoolkonna teoreetilisele paradigmale.²⁸

²⁷ Põhiseisukohad kultuuri kui intellekti siin rõhutatavate aspektide kohta kajastavad Juri Lotmani töodes (1973a; 1977a: 9, 13, 16–18; 1992a [1990]: 29–30, 32–33). Muu hulgas on oluline, et Lotman postuleerib indiviidi, teksti ja kultuuri kui intellektuaalsete objektide struktuuri ja funktsioneerimisprintsipi analoogia nelja põhitunnuse alusel (semiootiline heterogeensus, mälu, tähenduste isepaljunesimine ja selektsiooniploki olemasolu).

²⁸ Mind huvitavad siinses käsitluses tüpoloogilised iseärasused, mistõttu analüüsivate fenomenide reaalse variantsuse jätan teadlikult kõrvale.

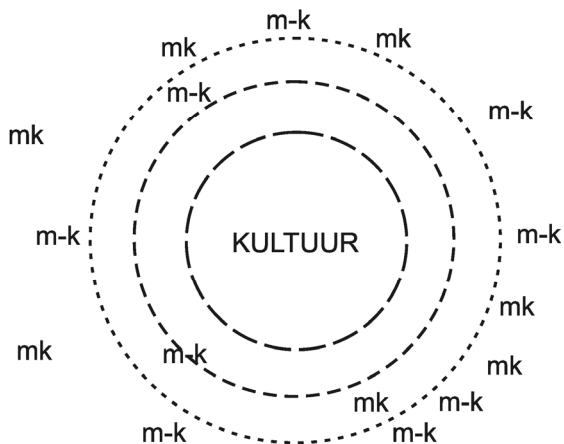
3.2.1.1. Antiteetilise kultuuriruumi komplementaarsus.

Iga keeleline ütlus kirjeldab ruumilis-ajalist protsessi (Ivanov 1978a: 130). Kõnelev subjekt (*resp.* teatud kultuurisüsteem) on vaadeldav ajalis-ruumilises koordinaadistikus.²⁹ Seejuures “tuleb vahet teha maailmapildi ja seda kirjeldava metakeele ruumiliste struktuuride vahel. Esimesel juhul omistatakse ruumilised tunnused kirjeldatavale objektile, teisel — kirjeldavale keelele”. Juri Lotmani sõnul valitseb sellegipoolsest objekt- ja metakeele ruumiliste tunnuste vahel selge homeomorfism, sest “üheks inimkultuuri universaalseks jooneks, mis nähtavasti on seotud inimese teadvuse antropoloogiliste omadustega, on see, et maailmapilt omandab paratamatult ruumitunnused” (Lotman 1969a: 463). Sellepärast võib ruumi defineerida ka võimalike mõtestatud tunnuste koguna (Ivanov 1978a: 41).

Teksti kandja vaatekoht, selle ruumitunnused annavad kultuurimudelile orientatsiooni (Lotman 1969a: 465). Kultuuri subjekti orientatsioon on mõistagi hinnanguline. Lotman eristab kultuuri maailmapildi seismist, piiritletud ja välimist, avatud ruumi ja sellele vastavalt orientatsiooni seestpoolt välja või väljastpoolt sisse (Lotman 1969a: 465–77). Niisugune klassifitseerimisprintsip võib olla õigustatud mitmesuguste maailmapiltide enesekirjelduste puhul, kaasa arvatud süsteemis *kultuur–mitte-kultuur* (vt joon. 1; vrd ka Ivanov, Lotman 1998 [1973]: 1.1.2 ja 1.2.0)). Samal ajal süsteemi *kultuur–antikultuur* kohta see ei tohiks kehtida (vt joon. 2). *Mitte-kultuurist* ümbritsetud kultuur on hõlguvate piiridega ruum: see läheb sujuvalt üle amorfseks ja n-õ piirituks keskkonnaks (milles pealegi funktsionaalselt samastuvad mittekultuuri ja mitte-kultuuri elemendid). Süsteemis *kultuur–antikultuur* on antikultuuri elemendid üksüheses topoloogilises vastavuses kultuuri elementidega, sest nagu loogikast teada, on binaarse opositsiooni liikmed tingitud seoses.

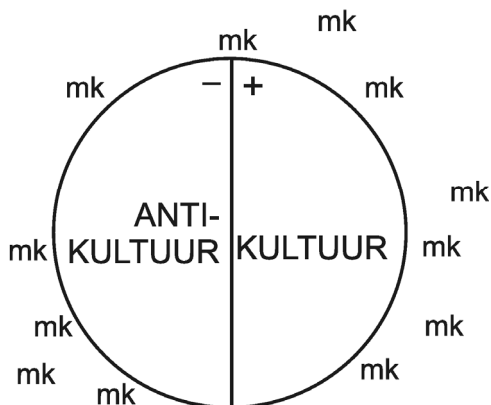
²⁹ Nende koordinaatide lokaliseerimisprobleeme on keele leksika ja vormistiku tasandil uurinud paljud autorid, teiste hulgas Roman Jakobson oma šifrite-käsitluses (1972 [1971]), René Thom loomuliku keele topoloogilise mudeli põhjal (1975) ja Juri Lotman arutlustes süzeelisusest (1970d: 280–289).

KULTUUR-MITTEKULTUUR



Joonis 1. Süsteem kultuur–mitte-kultuur.

KULTUUR-ANTI-KULTUUR



Joonis 2. Süsteem kultuur–antikultuur.

See tähendab, et mingi opositsiooni ühe liikme antus märgib tema vastandi aktualiseerumist (kultuuri) teadvuses, kuigi see vastand võib olla formaalselt fikseerimata.³⁰ Kuivõrd kultuuri moodustav repertuaar on süsteemi *kultuur–antikultuur* enesekirjeldustes duaalselt korrastatud ja järskude piiridega reglementeeritud, siis ei teadvustata antikultuuri (ehk kultuuri “välist”) ruumi avatud ruumina.³¹ Tegemist on kahe suletud kultuuriareaaliga, mida (ideaalis!) eraldab ületamatu (läbimatu) piir. Piir blokeerib — seda rõhutatakse demonstratiivselt — “meid” deformeerida võiva orienteeritud tegevuse “nende” poolt “meie” suunas.

Ja ometigi — paradoksaalne küll — oli nõukogude süsteemi eneserefleksioon samal ajal antikultuurist lahutamatu. Kultuuri põhiväärtuste määratlemine enesekirjelduse tasandil ei võinud toimuda antikultuuri elemente teadvustamata (või eksplitsiivseerimata) — muidugi kui ei riskitud kõrvale kalduda süsteemi keelest. Seega moodustavad kultuur ja antikultuur funktsioneerimise poolest komplementaarse paari, nad on omamoodi siiami kaksikud. Selles kahtlejal tarvitseb lugeda nõukogude kultuuri ortodoksaalse enesekirjelduse esimest ja viimast lehekülge. (Erand kinnitab siin reeglit.)

Komplementaarsust iseloomustavad tunnused sunnivad tegema väikese teoreetilise kõrvalepõike, et põgusalt peatuda sümmeetriaprintsiibil endal, sest kõik järgnevad paradigmad on nii või teisiti samuti seotud semioosi sümmeetriliste ilmingutega.

3.2.1.2. Sümmeetriaprintsiip.

Järgnevate arutluste sissejuhatuseks tuleks heita pilk sümmeetria kohale humanitaarteadustes, sest, nagu märkas Vladimir

³⁰ Sellele binaarsete opositsioonide tähtsale tunnusele on lingvistilisi süsteeme analüüsides korduvalt osutanud Roman Jakobson (1985g [1976]: 70; 1985f [1975]: 144).

³¹ Semiootikud kirjeldavad niisuguste süsteemide põhimõttelist analoogiat duaalsete fonoloogiliste koodidega. Iga fonoloogiline diferentsiaaltunnus (*resp.* mütoloolilise vms süsteemi element) vastab ja vastandub teisele diferentsiaaltunnusele (sümboolile) või tunnuste (sümboolite) teatud seeriale vaadeldavas paradigmas (*resp.* süntagmas) (Ivanov 1978a: 96).

Vernadski, geokeemia ja biokeemia rajajaid juba umbes 75 aastat tagasi, on “sümmeetriaprintsiip XX sajandil hõlvanud ja hõlvab aina uusi uurimisvaldkondi. [...] See printsiip hõlmab vaieldamatult ja mitmekesiselt elu ja kosmilise Kõiksuse nähtusi”. (Vernadski 1975 [1920–1927]: 23).

Sümmeetria vorme ja avaldumisviise on hämmastavalt palju. Kõige elementaarsem arusaam sümmeetriast peitub tõdemuses, et sümmeetrilised asjad, kujundid, nähtused on vastastikku invariantse, s.t teatud seoste ja/või tunnuste poolest ühesugused. Invariantsele võib lisanduda ka kongruentsuse (suuruse ja kuju kokkulangevuse) piirang. Invariantsete ja kongruentsete kujundite järgnevus mingil sirg- või kõverjoonel loob *translatiivse sümmeetria* (ornamendi); samadele kriteeriumidele vastavate kujundite asetus ringjoonel annab *radiaalsümmeetria*. Mõistagi kehtib öeldu ka tasapinnaliste kujundite ruumiliste ekvivalentide translatsiooni kohta.

Ent on sümmeetrilisi nähtusi, mis ei allu kongruentsi piirangule. Keegi ei kahtle peeglissee vaadates enese ja oma kujutise vahelises sümmeetrias. Ometigi puudub siin kongruents: peegelpilt ei ole originaalile asetades viimasega kokkulangev — parem pool on muutunud vasakuks pooleks, ja vastupidi (vrd öeldut ka tähepiltide b/d või p/q peegeldumisega). Niisugust sümmeetriat nimetatakse *inverteeritud ehk enantiomorfseks ehk peegelsümmeetriaks*. Peegelsümmeetria ei teki ainult peegli vahendusel. Näiteks liblika tiivad on samuti enantiomorfed. V. Vernadski on rõhutanud, et elutu looduse kristalliliste hulktahtude tardunud sümmeetria ja elusorganismide keerulise (paljuski seletamata) dünaamilise sümmeetria vahel valitseb sügav erinevus, mille üheks ilminguks ongi “vasaku”–“parema”-fenomen, seega enantiomorfse sümmeetria väga järjekindel domineerimine eluskeskkonnas (Vernadski 1975: 56–57).

Samal ajal kui inimnäo peegeldus ei saa kunagi olla originaali suhtes kongruentne, on enantiomorfne kongruentne sümmeetria, nagu osutab W. Nöth, siiski võimalik. Näiteks suurtähtede “A” ja “O” parem ja vasak pool — muidugi teatud šrifti korral — on enantiomorfed ja kongruentsed. Niisugust refleksiivset süm-

meetriat nimetab W. Nöth *bilateraalseks sümmeetriaks* (Nöth 1994c: 48).

Translatiivse, radiaal- ja peegelsümmeetria kõrval on veel neljaski sümmeetria tüüp — *antisümmeetria*. Tuleks eristada selle refleksiivset ja translatiivset vormi (Nöth 1994c: 98). Figuraalselt sümmeetrilistel asjadel (translatsioon) võivad olla (aktsenteeritavad) kontrastsed lisatunnused nagu näiteks mustade ja valgete malendite puhul. Kuid ka inimese nahavärvi fenomen on loonud antisümmeetrilisi psühholoogilisi ja sotsiaalseid kollisioone. Antisümmeetriline on ka väärtuste kontraarne skaala, kontradiktoorsed *jah/ei* või *ja/või* opositsioonid, mis sümboolselt on väljendatavad “*pluss*” – “*miinus*” hinnangute kaudu.

Hermann Weyl on õigusega kirjutanud, et “sümmeetriaidee ei ammendu mingil juhul ruumilistes objektides”. Tema “sünonüümiks on harmoonia”. Harmoonia ilmneb korrelatsioonides, ühilduvuses, proportsionaalsustes, vastavustes või kooskõlas ja mõõdupärasuses. Need kõik on taandatavad saksa sõnale *Ebenmass*. H. Weyl mõistab siin seda, “mille juurde vastavalt Aristotelese “Nikomachose eetikale” peab oma toimingutes püüdlema vooruslik inimene ja mida Galenos oma traktaadis “De temperamentis” kirjeldab kui vaimu seisundit, mis on võrdsel määral eemaldunud kummastki äärmusest” (Weyl 1968 [1951]: 35–36).

Kõige üldisemalt tähendabki sümmeetria — nii vahendab seda ka üldkasutatav teabekirjandus — “mingi hulga elementidest moodustatud objekti (nt muutujatest $x_1, x_2, \dots, x_n$ moodustatud algebralise avaldise) omadust teisenduda iseendaks hulga samasusteisendustest erinevate teisenduste korral” (EE 1996: 90). Taandades sümmeetria invariantseks, kirjutab M. A. Melvin, et sümmeetria on “omadus jääda muutumatuks ühe või mitme erineva operatsiooni käigus” (Melvin 1960: 481). See tähendab, et sümmeetria tuumaks on *korduvus* — ikoonilisus — selle sõna väga avaras tähenduses: füüsikaline, s.h topoloogiline (ka gravitatsiooniline) või rütmiline või tonaalne, matemaatiline, psühholoogiline (nt emotsionaalne), väärtuseline, fonoloogiline

ja semantiline korduvus — väga erinevat laadi korduvusvariatiivsused.

Nüüd huvitab meid küsimus, kas ja kuidas sümmeetria märgiloomeprotsessis avaldub.

Semioosi ehk märgiloomet on võimalik defineerida kui “mitmesuguseid *signans*’i ja *signatum*’i vahelisi suhteid” (Jakobson 1985d [1970]: 323). Alljärgnevalt huvitavad meid üksnes nende suhete ikoonilised avaldumisvormid. Ent *signansi* (tähistaja) ja *signatumi* (tähistatava e objekti) ikoonilise suhte kõrval, millel on eksofooriline e referentsiaalne iseloom, on kirjeldatav ka *signans–signans* suhe diskursuse sees, milles peitub nn endofoorilise ikoonilisuse võimalikkus fraaside, lekseemide korduvuse, anafooride, parallelismide, tekstisiseste viidete jms näol.

Signans’i ja *signatum*’i vaheline ikooniline suhe on Charles S. Peirce’i sõnul “elementaarne kokkulangevus teatud omaduse alusel” (tsiteeritud teosest Jakobson 1985d: 322). Kokkulangevate elementide korduvuslikkus nii eksofoorilises kui ka endofoorilises plaanis loob sümmeetrilise või antisümmeetrilise suhte. Kuivõrd see suhe on märgiline, siis vähemalt üks korduvementidest või nende suhe on vahetult või kujuteldavalt meeleline fenomen. See asjaolu annab semioosile ruumilised dimensioonid (laiemas kontekstis on iga keeleline ütlus käsitatav ruumilis-ajalise aktina (Ivanov 1978a: 130) ja et inimese märgilisel maailmapildil on “paratamatult ruumi tunnused” (Lotman 1969a: 463).) Märgiloomes ruumilisus on struktuurse kaaluga vähemalt kahel olulisel põhjusel. Esiteks, märgiloomes on intentsionaalne akt, mis on paratamatult seotud vaatepunkti olemasoluga; vaatepunkti ruumi kujundav iseloom aktualiseerub eriti kommunikatsioonilise (s.h. autokommunikatsioonilise) märgiloomes korral. Teiseks, semioosil on vorme, milles *signans* ja *signatum* või *signans* ja *signans* on refleksiivselt asetatud (nt palindroomis) ja semantiliselt polaarsed.

Semioosi sümmeetrilisi vorme analüüsides tuleb lahus hoida kaks analüüsistasandit, milleks ühest küljest on märgiloomes

enese ruumilis-sümmeetriline struktuur ja teiselt poolt neid struktuure kirjeldavad metakeelsed mudelid.

Tähistaja-tähistatava ikoonilised suhted võivad olla nn “ehtsa ikooni” (*genuine icon*) samasussuhted (*suchness*), milles märk ja objekt sulavad kokku üheksainsaks identiteediks, luues n-ö 0-sümmeetria vormi (Nöth 1999: 616); ikooniline sümmeetria võib avalduda ka R. Jakobsoni poolt eritletavas “tinglikus samasuses” (*условное сходство*), mis iseloomustab *signans–signatum*’i suhteid muusikas ja näiteks ka abstraktses kunstis (Jakobson 1985d: 327). See on vaegikooni (*hypoicon*) osaline sarnasus objektiga, milles sümmeetrilist korduvust täiendab asümmeetria. *Signans–signatum*’i peegelprojektiivsed suhted loovad antiteetilise ikoonilisuse; ja lõpuks: ka metafoor, milles *signans* tekitab paralleelse seose korraga kahe *signatum*’iga, provotseerib topoloogiliselt ja semantiliselt sümmeetrilise asetuse (Jakobson 1983 [1965]: 113). (“Reaalselt” võivad kaks *signatum*’it olla täiesti erinevad.)

Semioosi sümmeetrilisi korduvusskeeme metakeelsete mudelite tasandil jälgides saab väita, et 0-sümmeetriat “tinglikku sarnasust” jt identsust (kongruentsi) väljendavad sümmeetria vormid on iseloomulikud mütoloogilisele maailmapildile (vrd Lotman, Uspenski 1973: 282–293; Lotman, Mints 1981: 35–41). Antiteetiline sümmeetria on domineerinud vene (Lotman, Uspenski 1994 [1977]) ja vene nõukogude kultuuris. Metafoorsel semioosil põhinevad baroksed, sümbolistlikud jt estetiseeritud maailmapildid.

3.2.1.3. Sümmeetriline reduktsioon.

Süsteemi *kultuur–antikultuur* suletud binaarse struktuuriga on lähedalt seotud teinegi oluline topoloogiline joon — sümmeetrilisus. Opositsioonipaaride vastastikku reserveeritud kohad kaksikväljal muudavad süsteemi topoloogilises plaanis bilateraalselt sümmeetriliseks ja semantiliselt antisümmeetriliseks. Selle süsteemi keel ei tunne neutraalset, sümmeetriat rikkuvat *mitte-kultuuri*. Viimane redutseeritakse kas kultuuriks

või antikultuuriks.³² Niisugune must-valge reduktsioon nõukogude kultuuris eeldas (enese)teadvuse “valvsust” nii “meie” kui ka “nende” suhtes. Välismaiseid kultuuritegelasi liigitati kas (potentsiaalsete) vaenlaste või “sõprade” (*hauuu*) leeri; Nõukogude Liidus kontrolliti üldjuhul kõiki välismaalastelt saabunud kirju; kõigile “meid” külastanud välismaalastele kehtestati kindlad liikumispiirangud jne jne. Kultuuri sees nimetati kommunistlikku noorsooühingusse mittekuuluvaid noori “mitteorganiseeritud noorteks” (nõukogude *aparatsik*’ute argoo!) ja neil oli raskusi kõrgkooli astumisel ning teatud töökohtade saamisel. Nendesamade ofitsiossete arusaamade järgi anti hinnang ka paraadil või valimas käimisele/käimata jätmisele: “Kes ei ole meie poolt — see on meie vastu”... Vastuolijad (tegelikud ja fabritseeritud) tembeldati “(kodanlikeks) natsionalistideks”, “oportunistideks”, “revisionistideks”, “likvi-daatoriteks”, “reeturiteks” — ja kelleks veel! — ja kõiki neid käsitati sisuliselt “nende”, seega antikultuuri osana:

Ei saa pidada juhuslikuks, et trotskistid, buhhaarinlased ja rahvuskallaklased, võideldes Lenini vastu, partei vastu, jõudsid sinnasamasse, kuhu jõudsid menševike ja esseeride parteidki — muutusid fašistlike luureorganite agentideks, muutusid spioonideks, kahjureiks, mõrvareiks, diversantideks, kodumaa reetjateks. (Lühikursus 1951 [1938]: 326)

Lisaks sellele alluvad antikultuuri polariseeruvad elemendid mõlemal pool telge veel ühele sümmeetrilisele redutseerimis-printsipile: kõik antikultuuri elemendid omavahel ja kultuuri elemendid omavahel sünonümiseeruvad. Tekib kaks translatiivselt sümmeetrilist jada (mis omavahel on mõistagi semantiliselt antisümmeetrilised). Seda jada moodustavad vastandpaarid on teatud kontekstis järjestikku vahetatavad: “Iga vastandpaari saab käsitada kui põhiopositsiooni *soodus–ebasoodus* tõlget” (Ivanov

³² Paralleelnäitena võib viidata 16. sajandil üllitatud vanaukraina grammatikale, milles kõiki “õigeusklikke” keeli nimetati üheks keeleks. (Lotman, Uspenski 1971: 156)

1978a: 96). Vjatšeslav Ivanov seostab antud semioosi-mehhanismi “elementaarsete” ühiskondade mütoloogiaga.³³ Kuid äsja analüüsitud J. Lotmani ja B. Uspenski seisukohad märgilisusest rituaalile orienteeritud kultuuritüübis lubavad V. Ivanovi järeldust tõlgendada hoopis laiemas kontekstis. Näiteks vene vanausuliste teadvuses redutseeriti *paganlus*, *ketserlus*, *katoliikkus*, aga ka kõik *uus* semantiliselt sümmeetriliseks ornamendiks, mille sekundaarseks aksioloogiliseks ühismime-tajaks sai *saatanlikkus* (Lotman, Uspenski 1994 [1977]: 232). Analoogiliselt tembeldati Peeter I Antikristuseks, sest ta võttis endale imperaatori tiitli: *imperaator*, *Rooma* ja *Antikristus* moodustasid vanausulistel semantiliselt nivelleeritud ornamendi, mille sisuliseks (ehk väärtuseliseks) dominandiks tõusis *saatanlik* (*patune*; vt Lotman, Uspenski 1993 [1976]: 203). Nõukogude süsteemi enesekirjeldustes tõuseb opositsioonide termineid asendama (summutama) antitees *seaduspäraselt progressiivne* (*hea*)–*seaduspäraselt reaktsiooniline* (*halb*). Nõukogude kultuuri eneseteadvuses tekitatakse mainitud põhiopositsiooni (ja sellele sekundeerivate aksioloogiliste vastandpaaride *õitseng–mandumine*, *lopsakus–kiratsemine* jms) pinnal kindlad hinnangu-šabloonid (vrd Jakimovitš 1998: 342–343), mille toimetel kultuurireaalide primaarne semantika tuhmub või taandub sekundaarseks: “On aeg teha lõpp [kapitalistide — *P. L.*] pehkinud seisukohale, et tootmisse ei tarvitse sekkuda” (Stalin 1935d [1931]: 446). Kas tarvitseb või “ei tarvitse” — seda ei pakuta adressaadile primaarsena — primaarne on “teha lõpp” — “pehkimisele”!

3.2.1.4. Peegelprojektsioon.

Antiteetilise semioosi avaldumine kultuuriruumi topoloogias poleks täielik ilma refleksiivset ehk peegelprojektsiooni käsitle-

³³ Selle järelduse kontekstis on oluline osutada, et ka intellektuaalse protseduuri tasandil on siin tegemist mütologiseeriva (samastava) semioosiga. Muinasjutu tekstiloomes on selle nähtuse fikseerinud A. Olrik lavalise kaksuse ja kaksikute “cepiliste seaduste” vormis (Olrik 1909: 5–7).

mata. Teatavasti formuleeris Sigmund Freud projektsiooni indiviidist lähtuva alateadliku agressiooni omistamisena välismaailmale *resp.* teis(t)ele inimes(t)ele (Freud 1938 [1906]: 854–856). Peegelprojektsioon on minu arvates kirjeldatav “mina” (“meie”) defineerimisena negatiivse (tavaliselt ka agressiivsena reflekteeritava) “teise” (“nemad”) antiteesina — seega “nende” kaudu. Hedrick Smith osutab oma raamatus “The Russians” sellele, et alati pärast Nõukogude Liidus toimunud lennuõnnetust levitas ametlik ajakirjandus kuu aega lugusid lennukatastroofidest Ameerikas, Lääne-Saksamaal, Taiwanil ja kus tahes mujal välismaal. Analoogiliselt kehtis see “epideemiate puhkemise, kuritegevuse kasvu, üleujutuste, ikalduste, põua, poliitiliste teisitimõttelejate vangistamise jne korral” (Smith 1976: 368). See näide on eriti huvitav veel selle poolest, et peegelprojektsioonile eelneb siin projektsioon. Kõigepealt omistatakse “meie” hädad “nendele” ja seejärel luuakse peegelprojektiivne antitees: nüüd juba “nende” *põuale* vastandus markeeritud 0-tunnus — *põua puudumine*.

Krestomaatilise näite peegelprojektsioonist võib tuua K. Marxilt, kes unistas nii:

Sotsialism on inimese positiivne eneseteadvus, mida enam ei vahenda religiooni eitamine [*Sic!* — P. L.], niisamuti nagu reaalne elu on inimese positiivne tegelikkus, mida enam ei vahenda eraomanduse eitamine kommunismi kaudu. (Marx 1977 [1844]: 127)

Peegelprojektsiooni ei saa sugugi taandada, nagu esialgu võib tunduda, kitsalt ideoloogilise propaganda võtteks (kuigi seda on ta ka!). On alust arvata, et peegelprojektsioonil on kultuuri eneseregulatsioonis universaalne roll. Ilmne on ka see, et peegelprojektsioon pääseb domineerima just duaalsetes, semantiliselt antisümmeetrilistes kultuurisüsteemides. Neid väiteid toetavad ühest küljest, nagu juba teame, B. Poršnevi uurimistulemused, mille põhjal ilmneb, et ajalooliselt tekkis *nemad-mõiste* hoopis varem kui ennast-reflekteeriv *meie-mõiste*. Sellega haakub ka E. Cassireri väide, mille kohaselt osutamiszest

oma kehale eelnes asesõnade kasutamisele (vt Ivanov 1978a: 137). Teisest küljest — erinevalt paljudest kultuuridest — on peegelprojektsioon olnud läbivalt iseloomulik just vene kultuurile. Võib koguni öelda, et see on moodustanud vene kultuuri formatiivse telje. *Uut* ei ole Venemaal ilmaski teadvustatud *vana* jätku või innovatsioonina, mis vanast ei sõltu, vaid ikka ja alati *vana* eitamisena, selle radikaalse hülgamisena (*отталкивание*), isegi hävitamise õigustamisena või hävitamisena (vt Lotman, Uspenski 1994 [1977]; 1993 [1976]; Uspenski 1994b [1985]).

Teises kontekstis ja lõdvemate piirangutega käsitleb sisuliselt sama fenomeni Toomas Gross (1996: 1723–1735). Ta nimetab seda *mina* positiivseks laadimiseks *teise* (võõra) negatiivsena kujutamise arvel, kusjuures *teise* rollis võib ühtviisi olla nii indiviid, kultuur kui ka “veel laiem formatsioon”. T. Gross toob näiteks barbarite vastandamise roomlastele ja Ameerika või kommunistliku režiimi vastandamise Lääne-Euroopale. *Teist* defineeritakse pelgalt selle asetamise kaudu oma süsteemist väljapoole. Seejuures ei tee T. Gross vahet *mitte-mina* ja *antimina* kui *teise* vahel. Näiteks nõukogude kultuuris on *antimina* kui *teine* (koos peegelprojektsiooni protseduuriga) eksplitsiitselt esindatud kurikuulsas “enesekritika” rituaalis, mis on “vastuolude avastamise erilise vormina ühiskonna arengu liikumapanevaid jõude. [...] Partei liikmed on kohustatud seda rakendama ja taotlema puuduste kõrvaldamist” — s.t iseenele pahupoolest antiteesi sünnitades! (ENE 1972, 4: 189.)

Näiteid kirjeldatud antiteetilise skeemivariandi kohta võib nõukogude ideoloogilistest enese kirjeldustest rohkesti leida. Kapitalistlike riikide sotsiaalse olukorra trafaretne eksponeerimine tööpuuduse, tasulise arstiabi, prostitutsiooni “lokkamise”, tööliste ekspluateerimise kaudu pidas muidugi esmajoones (ja implitsiitselt) silmas peegelprojektsioonist sündivat antiteesi: N. Liidus ei ole ju tööpuudust ega prostitutsiooni ja tasuta arstiabi garanteeritakse ka... Mis aga puutub ekspluateerimisse vms asjadesse, siis nii selle kui ka teiste analoogiliste märkide semantika jääb translatiivse sümmeetria ja primaarse semantika

redutseerimise meelevalda. Tähendusi tõuseb määrama põhiopositsioon *regressiivne–progressiivne* (vt 3.2.1.3). Ulatuslikult kasutati refleksiivset projektsiooni kunstis. Klassikalise näitena väärivad siin tsiteerimist V. Majakovski “Värsid Nõukogude passist”. Luuletaja kujutatud situatsioon toimub Ameerika Ühendriikide riigipiiril. Nõukogude Inimese = “hindamatu laevalasti” “dublikaadiks” tituleeritud Nõukogude passi kirjeldatakse nende ametniku suhtumiste kaudu peegelprojektiivselt. Suhtumine väljendub kumulatiivselt nelja antiteesi pinnal, millest viimane omandab lausa mütologiseeritud hüperbooli kuju: “Берет — / как бомбу, / берет — / как ежа, // как бритву/ обоюдоострую, / берет, / как гремучую, / в 20 жал // змею / двухметроворостую”. Ja kõige lõpuks eksponeeritakse antiteesi *meie*-poolt koos “dublikaadi” sisuga: “Читайте, / завидуйте, /я — гражданин // Советского Союза” (Majakovski 1956: 242).³⁴

3.2.1.5. Enantiomorfne sümmeetria.

Peegelprojektsioon osutab seega negatiivse *teise* ja positiivse *mina* (*meie*) semioosis indeksiaalsele aspektile. Peegli mõiste kasutamine on aga samaaegselt seotud antiteesi pooluste ikoonilise sarnasussuhtega.³⁵ Seda sarnasus- ja erinevussuhete koosmängu on nimetatud samasusparadoksiks ($A = A$ ja $A \neq A$) (Levin 1988: 9), mis ongi enantiomorfse sümmeetria sisuks. Niisuguses paradoksis ilmneb tõsiasi, et antikultuur ei ole mittekultuur ega mitte-kultuur; ta ei ole ka kultuur ja ometigi — nagu selgus arutlustes süsteemi *kultuur–antikultuur* komplemen-taarsusest (vt 3.2.1.1.) — on ta antikultuurina samaaegselt ikkagi kultuur! Teisisõnu võib ka öelda nii: igas jaatuses peitub tema

³⁴ “Võtab — / kui pommi, / võtab — / kui siili // kui habemenoa / mõlemalt poolt ihutu, / võtab kui lõgismao / 20 mürghambaga, // mao / kaks meetrit pika”; “Lugege, / kadestage, / mina olen kodanik Nõukogude Liidust”. Autori vabatoolge.

³⁵ Peegelmehhanismi universaalsust kultuuris, maailmaruumis ja molekulaarsel tasandi rõhutab J. Lotman (1984: 20–21). Tartu–Moskva semiootikakoolkonnas on peeglit nimetatud “võõra struktuuri kirjeldamise semiootiliseks masinaks” (Redkollegija 1988: 5).

eitus (vrd Ivanov 1978a: 42). Öeldut topoloogia terminites väljendades saab väita, et kui me kirjeldame kahte omavahel peegelsümmeetrias olevat objekti vaatepunktiga kummagi objekti seest, siis langevad nad teineteisele asetades kokku. Kui aga vaadata peeglisse (teisisõnu kirjeldada mõlemat objekti ühe objekti vaatekohast lähtudes), siis objektide teineteisele asetamisel ühe objekti parem pool osutub teise objekti vasakuks pooleks ja vastupidi. Seda “aru ja kaemuse paradoksi” on põhjalikult kirjeldanud Kant (1982 [1783]: 43–46; 1964 [1768]: 369–379). *Parema/vasaku* ümberpööramine enantiomorfses sümmeetrias implitseerib ka teiste füüsilist ja kõlblist maailma puudutavate baasopositsioonide ümberpööratavuse (Levin 1988: 11). J. Lacan on koguni väitnud, et juba nn peeglistaadiumis (5.–18. elukuu vahel) teadvustab laps peeglis oma keha kui enesele vastanduva inverteeritud, välispidise *teise* (võõra) (Lacan 1977 [1937]: 1–4).

Eeksplitsiitselt avaldub peegelsümmeetria näiteks Kristuse–Antikristuse või keskaegse karnevali antiteesides. Venemaal kujunes vana (paganlik) kultuur kultuuri kui niisuguse möödapääsmatuks eelduseks. “Uus kultuur”, mis alati teadvustas end “vana” eitamise ja täieliku hävitamisena, sai tegelikult selle “vana” säilitamise võimsaks hoovaks, mis hõlmas pärandatud tekste ja säilitatud käitumisvorme, kuid pööras nende funktsioonid peegel-sümmeetriselt pahupidi (Lotman, Uspenski 1994 [1977]: 226). Sakraliseeritud antikäitumine on tagasiviidav paganlikele rituaalidele: eeldati, et hauataguses maailmas on kõik seosed ikooniliselt vastupidised — “paremale” vastab “vasak”, jõed kulgevad vastupidises suunas, kui “seal” on öö, siis “siin” on päev jms (Uspenski 1994b [1985]: 321). Sedasama võib näha nõukogude kultuuris, näiteks punanurkade (красный угол) semantika pahupidi pööramises (“vanas” kultuuris — ikooninurk, “uues” — parteijuhi pildiga kaunistatud ruum ideoloogiliste ürituste läbiviimiseks). Peegelsümmeetriiline on kommunistliku ideoloogia seisukohast ka Punasel väljakul korraldatud religioossete ristikäikude asendamine töörahva demonstratsioonidega ja aadliseisuse sümbolne korvamine

“töörahma südametunnistuse, mõistuse ja au” — kommunistliku parteiga. Enantiomorfelt sümmeetriline on muidugi tsaari isevalitsuse ja “demokraatliku tsentralismi” vastandpaar. Nii tõuseb enantiomorfne sümmeetria tekstimassiivi korrastama nii suprasegmentaalsel kui ka supratekstuaalsel tasandil (vrd Nöth 1994b: 10).

Ometigi on juhitud tähelepanu asümmeetriliste kultuurisüsteemide kaldumisele transformeeruda sümmeetriliseks ja vastupidi — seega kultuurisüsteemi sisemisele dünaamikale. Tavaliselt inimene püüab vältida peegelsümmeetriat sümmeetria kasuks (Abramjan 1981: 77, 85–86). Selle tendentsi mudeliks on käepigistus — parema käega paremat kätt! Kui tuua näide nõukogude kultuurist, siis torkab silma kummaline, aga järjekindel seaduspärasus nõukogude diktaatorite poliitilistes sümpaatiates. Stalin, Hruštšov, Brežnev ja teised said millegipärast silmatorkavalt hästi asju aetud just nõukogude juhtide seisukohast parempoolsete liidritega: Ühendriikides vabariiklastega, Suurbritannias konservatiividega ja Saksamaal kristlike demokraatidega. Vasakpoolsete ja “nõrkade” liidritega tekkisid järjepanu konfliktid.

3.2.2. Kultuuri autokommunikatsioon: antiteetiline eneserefleksioon

Peegelsümmeetriat tekitaval vaatepunktil on kaks olulist iseärasust: peeglisse vaatav indiviid suhtleb iseendaga; ja ta näeb iseenda kohta seda, mida ta peeglisse vaatamata ei näe. Enesevaatlusel (eneseimetlemisel või -jälestamisel) *mina* transformeerub iseenda jaoks *teiseks*. See peegli iseärasus väljendub mõistagi enantiomorfses sümmeetrias. Renessansiaja kujutavas kunstis varustati upsakust kehastav naisefiguur sageli peegluga, millest vaatas vastu Saatan (Hall 1997: 169–170). Tühisuse allegooriaks võis olla alasti naine, kes juukseid kammides vaatab peeglisse Surma figuuri juuresolekul (Hall 1997: 545). Esialgu võib tunduda, et autokommunikatsioon on

indiviidi maailmapildis fakultatiivse tähendusega. Ent lähtudes individuaalse ja kollektiivse intellekti analoogia presumptsioonist lükkab J. Lotman selle ettekujutuse lihtsa arutlusega kõrvale. Kui mõiste indiviid asemel kasutada adressandi ja adressaadi mõisteid, siis saab väita, et kommunikatsiooni kirjeldamisel näiteks mingi rahvuskultuuri piires adressandi mõistemaht kattub adressaadi mõistmahuga suures osas. Kui aga vaatlusobjektiks on inimkultuur, siis — “vähemalt ajalooliselt reaalse kogemuse piiridesse jäädes” — adressandi ja adressaadi mõiste langevad kokku ja kommunikatsiooni tuleb inimkultuuri piires tervenisti tõlgendada autokommunikatsioonina (Lotman 1970a: 15).

Süsteemis *kultuur–antikultuur* on autokommunikatsioonil keskne, struktuuri kujundav funktsioon. Seda väidet toetab enese-refleksiooni komplementaarsuse (vt 3.2.1.1.), peegelpjektsiooni (3.2.1.4.) ja peegelsümmeetria (3.2.1.5.) domineerimine süsteemis *kultuur–antikultuur*.

Sisuliselt on autokommunikatsioon paradoksaalne nähtus (Lotman 1973b: 228): subjekt edastab teate sellele, kes seda juba niikuinii teab. Seega puudub teate üleandmisel mnemooniline otstarve. Järelikult peab autokommunikatsioonil olema mingi teine, kultuuri seisukohast oluline roll. Väites, et inimene kasutab sõnu selleks, et *korrastada oma isiksust*,³⁶ toonitab Lotman, et teadet endale edastades muudetakse *mina* ennast: “*mina* korrestab ümber oma olemust” (1973b: 228). Siia tuleb lisada, et ka kollektiivne indiviid võib tunda vajadust endale näkku vaadata, et teadvustada enda ja teiste jaoks, missugune ta on. Nõukogude kultuuris kujunes säärasest autokommunikatsioonist omamoodi žanr parteiprogrammide, aruandekõnede, mai- ja oktoobripühadeks koostatavate hüüdlauseste jms näol. Selle žanri pärliteks on mõistagi kanooniline “ÜK(b)P ajaloo lühikursus” ja “stalinlik” konstitutsioon (Konstitutsija... 1937). Eelnevaga tutvunud lugeja mõistab, et kirjeldatavas žanris valitseb selge

³⁶ Inimese käitumine oleneb sellest, kuidas ta end nimetab. Inimene saab endale näiteks teatada: “Ma ei ole veel lurjus” (vt Lisas esimene loeng).

enantiomorfne sümmeetria. Kuid erinevalt klassikalisest mudelist *meie-nemad* on siin pluss- ja miinuspool vahetunud. *Mina (meie)* alateadlikult või teadlikult tõrjutavatest, varjatavatest või hukkamõistetavatest ilmingutest saab iseenese enantiomorfne projektsioon, mida me tunnemeegi kõikvõimalike käsulaudade jms üllitistena *kultuur–antikultuur*-tüüpi süsteemides.

Vene kultuuri eneserefleksioonis, milles iseenese vaatlemine on alati olnud esmasem ja põhilisem välisilma vaatlemise suhtes (Lotman 1994b: 407), ongi antikultuuri kõigepealt otsitud kultuuri seest. Vene kultuur ei teadvusta end evolutsioonilise protsessina, vaid vana ja uue dramaatilise duellina. Marksistliku maailmarevolutsiooni teooriaga sündis küll sisemise vastalise kõrval “väline” antiteetiline areaal “kapitalistliku süsteemi” näol, kuid nõukogude vene kultuuri autokommunikatsioonis kontamineeriti ja nivelleeriti need mõlemad kujutelmadeks ühisest vaenlasest joonisel 2 kujutatud vaimus: “За все — // за войну // за после // за раньше // со всеми // с ихними // и со своими // мы рассчитаемся в Красном реванше...” (Majakovski 1956: 78).³⁷

3.2.2.1. Antitees autokommunikatsiooni teisese koodina.

Kultuuril, nagu väidab J. Lotman, on tüpoloogilises plaanis kalduvus olla kas kommunikatiivne või autokommunikatiivne süsteem (Lotman 1973b: 242–243). Süsteemis *kultuur–antikultuur*, nagu eespool selgus, on tooniandvaks infovahetusviisiks autokommunikatsioon.

Autokommunikatsioon soodustab tekstide muutumist metatekstideks. Sisekõne süsteemis “sõnad ja kujundid muutuvad indeksiteks” (Lotman 1970c: 165). Sellest tähtsast tähelepanekust arendas J. Lotman autokommunikatsiooni teisese koodi idee, mis lühidalt kokku võttes oleks järgmine (vt Lotman 1973b: 232–240). Tekst, mis autokommunikatsioonis ei anna meile uut

³⁷ “Kõige eest — // sõja eest // selle eest, mis tuli // selle eest, mis oli // nende kõigiga // nende omadega // ja meie omadega // me õiendame arved Punases revanšis...”. Autori vabatõlge.

teavet, vaid transformeerib mina enesepilti, piirdudes lihtsalt olemasoleva info tõlkimisega uude tähendussüsteemi, ringleb funktsionaalses mõttes koodina, mitte teatena.³⁸ Näiteks kui “Anna Karenina” lugeja hüüatab (või mõtleb): “Anna — see olen mina”,³⁹ siis sellega on Tolstoi romaani tekst muutunud väitja elu übermõtestamise mudeliks. *Mina–mina*-süsteemi eristab *mina–sina*-süsteemist sõnade reduktsioon: sõnad muutuvad sõnade märkideks, märkide indeksiteks. Tolstoi tekst omandab uue (*resp.* lisa-)rolli — sellest saab *minu* maailmapildi indeks ja kood. Esialgse teate “lugemine” teisese koodi võtmes tekitab sellise olukorra, et algteksti elemente tõlgendatakse täiendavasse, “väljaspoolt” sisestatud süntagmaatilisse konstruktsiooni kuuluvatenä. J. Lotman piirdub teisest koodi eritledes korduvuslike, ornamentaalsete, rütmiliste konstruktsioonide märkimisega: nemad hakkavatki valitsema adressaadi assotsiatsioone. Süntagmaatilisel lauskorrastatud asemantilised tekstid muutuvad meie assotsiatsioonide sünnitajaks: mida rõhutatum süntagmaatika, seda assotsiatiivsem! Lugeja saab niisugusest tekstist aru vaid seetõttu, et ta teab seda ette. Autokommunikatsioonile orienteeritud infovahetus mõistagi ei väldi stampe. Vastupidi: see ilmutab selget kalduvust muuta tekstid süntagmaatilisteks stampideks.

Lisaksime, et niisugune süsteem on igale inimesele tuttav muinasjuttudest. Loomuliku keele tasandil on muinasjutul muidugi olemas semantika; kultuurinähtusena on aga muinasjutt puhas süntagmaatika, n-ö teisene kood. Muinasjutt ei sisalda kellegi jaoks uut informatsiooni — kõik on ju ette teada. Seda mõistis suurepäraselt juba A. Olrik, kes 20. sajandi algul väitis end uurivat muinasjutu “bioloogiat” (Olrik 1909: 1).

³⁸ Kood on “informatsiooni esitusviis niisuguses vormis, mis sobib teate edastamiseks teatud infokanalil” (Ivanov 1978a: 130).

³⁹ G. Flaubert olevat “Madame Bovaryd” kommenteerides väitnud: “Emma — see olen mina”. Tolstoi olevat end samastanud “Sõja ja rahu” Natašaga.

Nagu võib järeldada translatiivse reduktsiooni (3.2.1.3.), komplementaarsuse (3.2.1.1.) ning projektsiooni ja peegelprojektsiooni (3.2.1.4., 3.2.1.5.) analüüsist, omandab antitees enantiomorfses autokommunikatsioonilises struktuuris sekundaarse semantilise ning süntagmaatilise rolli. Ja ta korrastab ümber reflekteeritava teate primaarse semantika. Peegelprojektiivses tekstis teate esmane sisu taandub antiteesi loogika ees. Domineerides süsteemis *kultuur–antikultuur*, hakkab antitees semantilise ja süntaktilise pealisstruktuurina produtseerima kindlat tekstitüüpi. Seega antitees ei ole pelgalt retooriline võte, indiviidi emotsionaalne reaktsioon, loogikaline operatsioon või alateadliku agressiivsuse ilming. Antitees on kultuuri konstitutiivne element, J. Lotman ütleks: *порождающий механизм*. Kultuuri autokommunikatsioonimudel sisaldab nii iseenda peegeldust kui ka baasalgoritme selle peegelduse mõtestamiseks. Nende universaalsete algoritmide hulka kuulub ka antitees, taandudes ühtedes ja tõustes domineerima teistes kultuurisüsteemides, sealhulgas nõukogude kultuuris.

Kultuuri autokommunikatsiooni ning sümmeetria vormidesse süvenev lähenemisviis pakub intrigeeriva vaatenurga antiteesi edasisel käsitlemisel (meta)retoorikas. Väga perspektiivikas vaadeldud seostes on kultuurilise enantiomorfia ja aju funktsionaalse asümmeetria mitmete ilmingute analoogia.

4

MAAGIA UNIKAALSUS JA UNIVERSAALSUS KULTUURIS

4.1. Vaatepunkt ja ülesanded

Ettekujutus maagilise ja teadusliku diskursuse vastastikku pöördvõrdelisest arenguloogikast uusaegses maailmas on olnud petlik. Allpool selgub, et seda tõsiasja on mõneti kummanud psühholoogid, kulturoloogid, filosoofid ja keeleteadlased. Juri Lotman on maagilisust analüüsinud kui kommunikatsioonilist algoritmi, millel on universaalne kultuuriline algupära ja spetsiifiline semiootiline struktuur. Neljandas peatükis asetatakse maagia avaramasse interpretatsioonilisse ja metodoloogilisse konteksti, et sellega luua alus intellekti algoritmide kui terviküsteemi kirjeldamiseks. Püütakse rekonstrueerida olulised strukturalistlikud ja fenomenoloogiast inspireeritud lähtekohad, millele Lotmani semiootilised vaated maagiast (ja ühtlasi ka teistest universaalidest) toetuvad.

4.2. Maagia paradoksaalus kultuuris

Planeedil Maa ei ole kindlasti elanud ühtegi rahvast, kes poleks sooritanud traditsioonis kinnistunud erilisi sõnalisi toiminguid, millel on arvatud olevat salajast väge, et tekitada muutusi keskkonnas või inimes(t)es (s.h sooritajas endas). James George Frazer liigitab niisugused aktid väe vahendamise iseloomu poolest kahte rühma: kontagioosseks (ehk kokkupuute-)maagiaks, milles maagiline efekt saavutatakse eeldusel, et asjad (ja/või olendid), mis omavahel on kunagi kokku puutunud, säilitavad vastastikuse sideme ja mõju vahemaast hoolimata, ning homöopaatiliseks maagiaks,

milles maagilise akti (toimingu) mõju rajatakse põhjuse-tagajärje seosele, jälgendamisele või kahe protsessi vältimatule (ettemääratud) samasussuhte (Frazer 2001 [1994]: 35–36).¹ Frazerit huvitas, missugustest formaalse loogika kohaselt vigastest operatsioonidest tuletatakse maagiline toime. Seega taotles ta (nii nagu paljud uurijad pärast teda) maagia käsitamist “teaduslikkuse” paradigma raames (loe: positivistlikult mõtestatava teaduse raames). Tartu–Moskva semiootikakoolkonna ideedest lähtudes on siinkirjutaja üritanud maagiat määratleda hoopis avaramas kontekstis.

Maagia koht uusaja kultuuris on olnud väljakutsuvalt paradoksaalne, kui arvestada kaht ilmset, aga teineteisele vasturääkivat tõsiasja.

Haritud inimesed — Euroopas vähemasti juba kakssada aastat järjest — on harjunud pidama maagiat “ebausuks”, “minevikunahtuseks”, mis teaduslikku maailmapilti ei sobi, “primitiivse mõtlemise tulemuseks”, millel tsiviliseeritud ühiskondades ei ole enam kohta. See seisukoht on üldine. Ja ometi, sellest hoolimata ning lausa selle kiuste võib iga vähem või rohkem haritud inimene suurema vaevata veenduda, et maagilised toimingud saadavad tema argielu igal sammul, sageli ilma, et ta ise olekski seda teadvustanud, või ka ilma, et ta oleks pidanud tingimata pöörduma maagi (šamaani ~ posija ~ nõia ~ targa autoriteedi) poole niisuguse teenuse hankimiseks. Mõnes olukorras käitub iga inimene maagina ise — ja teeb seda täiesti enesestmõistetavalt!

Näiteid ei ole vaja kaugelt otsida. Homöopaatilise maagia valda kuuluvad õnnevalamine, sirelist õnne otsimine ja terve sari muid arvudega (nt “13”) seotud toiminguid-tabusid. Sinna kuuluvad needmine ja vandumine², üle vasaku õla sülitamine (et takistada öeldu nurjumist), hommikuse ämbliku õnnetusttoov kohtamine (ja selle vältimine ämbliku tapmisega), tabu kätelda üle lävepaku, poliitiliste hüüdlauseste ritualiseeritud ettekandmine (Stalini riigis pidi näiteks iga pidulik kõne lõppema kohustusliku

¹ Maagilise semioosi süsteemse analüüsi katset vt peatükis 2.

² Vandumise maagiliste ja religioossete juurte kohta vt lähemalt Uspenski 1994a [1983, 1987].

maagilise vormeliga “Elagu seltsimees Stalin!”). Maagilisteks toiminguteks on ka pöördumisvormelid “Jätku leiba!” või “Kivi kotti!” Mälestusi enesesisendustest, näiteks: “Kui ma jõuan üle tee enne, kui rong vilistab, siis tõmban hea eksamipileti” ~ ““tema” ei jäta mind maha” vms, võib oma ajusoppidest leida pea iga inimene. Ja veel astroloogilised kalendrid! Kaugete aegade Idamaa ja Euroopa valitsejate kombel seavad niisuguste kalendrite alusel oma plaane nii mõnegi nüüdisaegse riigi juhid, tavakodanikest rääkimata.

Kontagioosse maagia tunnuslikeks igapäevasteks nähtusteks on talismanide soetamine ja kaasaskandmine või hobuseraua kinnitamine (talu)maja seinale. Nagu James Gregor Frazer “Kuldses oksas” osutab, on üpris tavaline, et kokkupuutemaagias võib ühtlasi leida homöopaatilise maagia tunnuseid (Frazer 2001: 34). Selle sümbioosi näideteks võib tuua mitmesuguseid kurja vaimu väljaajamise toiminguid; surnu väljakandmise majast, jalad ees; riigilipu põletamise; pruudipärjamängu; peegli purukspillamise tabu; maskottide kultuse või piimahamba viskamise kilgile ahju peale (Saksamaal hiirele ahju taha; Frazer 2001: 47).

Omaette tuleb vaadelda seda maagilist repertuaari, mis seostub religioosse liturgiaga. Maagilise algupäraga toimingud selles vastavad kõik Frazeri poolt kirjeldatud vormilistele sarnasuse- või/ja kontakti-seadustele. Bronislaw Malinowski on võrrelnud maagilist toimingut ja sakramentaalset olemusteisendust nii:

... võtkem teatud väljendid Pühas Liturgias, need, mis vastavas kontekstis muudavad leiva ja veini Meie Päästja lihaks ja vereks. Võtkem pattude lunastamise sakramentaalne akt, mille pihhiisa suuliselt täide saadab: sõnad, mis meie, agnostikute jaoks on küll müstilised ja kujutluslikud, kuid mis uskliku jaoks ei ole selle pärast vähem reaalsed, toovad siin kaasa tõelisi muutusi maailmas. (Malinowski 1965 [1935]: 55)

Äsjasesse loetelusse saab muidugi lisada ka ristimistoimingu, abiellujate sidumise sõrmustega, kõikvõimalikud sisseõnnistamise talitused jmt. Kontagioosse ja homöopaatilise maagia on

suured religioonid paganlikest tavadest üle võtnud. Näiteks vesi müüdis ühendab emaüsa ja -rinna sümboolselt kujutlusega uuest(i)-sünnist ja kõigi asjade algusest (Averintsev 1991: 62). Sõrmus on lõnga kõrval ürgselt olnud sideme sümbol. Abielu sidumine ringi ja sõrmusega on igivana nähtus. Abielu sõlmimisel pidid sugukonna liikmed ringis seisma: abiellu astujad ei moodustanud omaette perekondi ja olid “suure perekonna” liikmed. Ringis olles öeldi truudusvanne (Hoffmann-Krayer 1987 [1935/1936]: 703, 713). Ka võib eepilise rahvaluule vanades kihistutes leida näiteid armastust sisendavatest sõrmustest (Geissler 1955: 29, 180).

Siinse sugugi mitte täieliku loetelu kaalukuse vaidlustamiseks võiksid “ratsionalistid” väita, et:

- 1) algupärase maagilise akti esialgne, *resp.* paganlik tähendus on väga sageli ähmastunud, muutunud, metaforiseerunud või hoopis kadunud;
- 2) vana tähendus võib küll teada olla, kuid maagilise mõju tõesust enam ei usuta ja maagilisi vormeleid lausutakse ning maagilisi protseduure toimetatakse lihtsalt formaalselt, vormi-täiteks või automaatselt.

Seega maagia elujõulisuse vaidlustajate seisukohast ei peaks maagiliste elementide rohkusele mälus, mõtlemises ja käitumises omistama mingit kultuuriliselt loovat tähenduslikkust.

Kultuurikäsitlustes valitsebki kaldumus maagiat eufemiseerida/metaforiseerida ja/või kõrvaliseks nimetada. Seda suundumust on valgustusajast alates aidanud eriti jõuliselt ellu viia kaks “vedurit” — teadus ja religioon. Näiteks Frazeri kuulutas maagia “veresugulust teadusega”, kuid lisas, et maagia on “paratamatult ekslik ning viljatu ja kui ta kunagi peaks muutuma tõseks ja viljakaks, siis ei oleks maagia enam maagia, vaid teadus” (Frazer 2001: 55). Positivismiparadigmas muutus elujõuliseks käibetõeks arusaam, mis reserveerib tõeseuse kvaliteedi üksnes teadusele ja “teaduslikkusele”.

Maagiale vastandab end samuti religioosne tekstikogum. Ühest küljest, nagu teada, on ristiusu dogmaatikasse ulatuslikult

sisestatud maagiast laenatud toiminguid (seda illustreerisid eelkirjeldatud juhud); samas aga on ülekaalus tendents maagiast kui “ebausust” mööda vaadata või maagiat kui kultuuri jäänukit kõrvaliseks kuulutada.³

Teaduse ja religiooni võitlust arvestades pidanuksid maagia päevad olema ammu loetud. Ometi ei ole nii läinud. Maagia on osutunud kultuuris ainulaadseks nähtuseks selle poolest, et ta on kummalisel kombel suutnud mitmekesistes vormides säilida, ilma et teda uusajal oleks toestanud mõni arvestatav institutsionaalne tegur.⁴ Veel enamgi. Viimase pole sajandi jooksul toimuvast kultuuriprotsessis saab täheldada koguni mõningast maagia taassündi, sest — eriti Euroopa kultuuri levilas — torkab silma järsk huvi kasv maagiliste tekstide ja toimingute (näiteks astroloogia või siis Harry Potteri taoliste fantaasiate ja esoteeria) vastu kõikvõimalikes vormides. Ka Juri Lotman on juba parkümmend aastat tagasi osutanud, et me “oleme 20. sajandil olnud tunnistajaks arhailiste ja primitiivsete kultuuritekstide võimsale sissetungile Euroopa tsivilisatsiooni” (Lotman 1981b: 11).

Hoopis rohkem aga äratav uudishimu maagilisuse omistamine niisugustele tekstidele, säärasele kommunikatsioonile, mis žanriliselt ja/või funktsionaalselt ei luba end algupärase maagiaga kuidagi samastada. See heuristiliselt huvitav tõsisasi

³ Keskajal võidi religiooni ja maagia vastasseisu kirjeldada lausa ikooniliste ja vastandlikkust rõhutavate väljendusvahenditega. Näiteks saatanlikuks tembel-datud palvet peeti tagurpidi loetud kristlikuks palveks ja “nõidade keelt” nimetati tagurpidi kõnelemiseks. Juutide heebreakeelsest ja muslimite araabiakeelsest tekstidesse (mida tulebki lugeda paremalt vasakule) võidi suhtuda kui tekstidesse, millel on pörgulik päritolu ja — maagiline jõud. (Lotman 1998: 69). (Ei ole üleliigne juhtida siin tähelepanu keskaegsete kirikutegelaste mõtteloogika täpsele kokkulangevusele tunnustega, mida James George Frazer omistas just homöopaatilisele maagiale.)

⁴ Maagiliste harrastuste püsiv elujõulisus hämmastas juba Edward Tylorit, esimest maagiat teaduslikult uurinud antropoloogiaprofessorit Oxfordist (tsit. Gross 1997: 2519).

ilmneb Ernst Cassireri arutelus, kui ta kaasaegsete poliitiliste müütide loomise iseärasusi analüüsides sõandab väita:

Ja kui kõik tavalised tehnilised võtted on äpardunud, jääb siiski *ultima ratio*, viimane vahend, mis seisneb kõigi meie harilike argumenteerimise ja loogilise arutlemise viiside eitamises ja väljavahetamises. Me ei suuda Gordioni sõlme lahti harutada, kuid me suudame ta lahti raiuda. Maagiline sõna pole oma väge [*power*] minetanud. Kuid sõna tuleb kasutada õiget viisi, õiges kohas ja õige mehe suus. Meie kõik jõupingutused oleksid asjatud, kui neid ei oleks võimalik keskendada ühte punkti — just niiviisi, nagu suguharu kollektiivne vägi algelises ühiskonnas kondenseeriti ja kehastati maagi isikus, kes kamandab looduse jõude ja tohtri kombel teab vastumürki kõigi pahade [*evil*] vastu. (Cassirer 1979 [1945]: 250)

Cassirer tõlgendab siin maagiat poliitilise propaganda retoorilise instrumendina. Ta ei ole olnud aga ainus autor, kes maagia semantikat ja pragmaatikat on käsitanud folkloristliku traditsiooniga võrreldes hoopis avaramalt.

4.3. Maagia väljaspool “folkloori” (Valik kriitilisi sissevaateid)

Sellel paragrahvil on kaks põhilist omavahel seotud ülesannet:

esiteks, anda valikuline ülevaade sellest ainesest, mida teaduses on maagiaga seostatud väljaspool folkloori⁵, ja *teiseks*, otsida neid põhjusi, mis on toinud maagilise “olluse” elujõulisust kultuuris.

Ülevaade maagia rahvaluulevälistest tõlgendustest ei taotle ammendavust. Autor on siin püüdnud vaid maagia (maagilisuse) siirdepiirkondi esile tõsta. Käesoleva peatüki põhiülesandeks on maagia kultuurisemiootilise tõlgenduse süvendatud analüüs Juri Lotmani “Loengutes”. Teisena sõnastatud ülesande järgi

⁵ Siin tuleb rõhutada, et folkloori enda piire on muidugi raske ja isegi viljatu täpselt paika panna. Need “piirid” loob uurimisaine folklooriväline määratlus.

üritatakse rekonstrueerida need teoreetilised lähtekohad, mis on võimaldanud (või on osutunud ebaküllaldaseks, et) mõtestada maagilisust süsteemse ja universaalse intellektuaalse nähtusena.

Süsteemahtilisust taotlevaid käsitlusi, mis sisuliselt vaidlustaksid maagia “žanrilise”, ajaloolise ja intellektuaalse marginaliseerimise (folkloristlikke) võtteid, ei ole palju. Laias laastus on maagia ilmnemismorme väljaspool põhilisi maagilisi loitse jms jälgitud neljal suunal — lapse psüühikas, inimeste argikäitumises, loomulikus keeles ja kultuurikeeles.⁶

4.3.1. “Maagilise” käitumise tunnused lapse ontogeneesis

Maagia (aga ka mütoloogia) folkloristlikku, traditsiooniliselt “žanrilist” suveräänsust õõnestasid esimest korda tõsisemalt Jean Piaget arengupsühholoogilised katsed (vt Piaget 1951 [1927]). Piaget jagab lapse arengu neljaks staadiumiks, millest esimesed on tema terminoloogia kohaselt “maagiline” (lõpeb 5.–6. eluaastal) ja “mütoloogiline” aste (lõpeb 7.–9. eluaastal). Lapse psüühika maagilisust iseloomustavat “animistlikkus” (kõige tajumine elavana) ja “artifitsialistlikkus” (ümbruse allu(ta)mine inimese manipulatsioonidele). *Ise* ja *mitte-ise* on lapsel selles eas

⁶ Semiootika tegeleb märgisüsteemidega, mida Tartu–Moskva semiootikakoolkond käsitleb keelena. Keele lihtsaimateks elementideks on tähestik ja reeglid, mis lubavad selle alusel moodustada tähendust kandvaid üksusi (sõnu, lauseid, tekste) informatsiooni salvestamiseks, korrastamiseks ja vahendamiseks. Mõneti lihtsustatult võib eristada kaht tüüpi keeli: loomulikud keeled ja teise tasandi keeled (mis loomuliku keele vahendeid kasutades moodustavad selle üleseid keerulisi hierarhilisi süsteeme). Neid keeli nimetab Tartu–Moskva koolkond ka “teisesteks modelleerivateks süsteemideks” ehk kultuurikeelteks. Tavaarusaamadest lähtudes on loomulikuks keeleks inimese, ühe rahva emakeel. “Puhas” emakeel on aga abstraktsioon, sest iga kindlas olukorras kasutatud keelend satub paratamatult kontekstidesse, mis alluvad teises(t)e keel(t)e reeglitele (koodile). Teiseid keeli saab erinevalt klassifitseerida ja/või käsitleda nende erinevaid aspekte. On võimalik eritleda õigusteaduse, ideoloogia, kunstide vm keeli ning muidugi analüüsida kommunikatsiooni iseärasusi nendes teistes keeltes — nii nagu seda teeb näiteks Juri Lotman maagilisuse ja religioossuse vastu huvi tundes.

kokku sulanud, mis lubab ümbritseva maailma asju (neil on elususe tunnused) kontrollida, suunata ning valitseda oma suva kohaselt ja vahemaa tagant. Ühes hilisemas töös on Piaget täpsustanud, et laps loob enese ja eseme vahel indeksiaalse aistingulise sõltuvusseose *in praesentia* (Piaget 1970: 717). Laps ei tunne end veel asjade suhtes sõltumatu subjektina: ta ei ole veel õppinud nägemisväljast puuduvate esemetega sümboleid (konventsionaalseid märke) kasutades toimima. Jean Piaget'ga nõustub Roman Jakobson, väites, et lapse keelelise arengu algstaadiumil on “deiktiline iseloom” (Jakobson 1985b [1969]: 94–95). Maagilisest tajust lapse arengus, sõnale maagilise väe omistamisest ontogeneesis kirjutavad ka Bronislaw Malinowski (Malinowski 1936: 318–325, vt allpool) ja Weston LaBarre (LaBarre 1979: 61); “egotsentrilistest objektidest” lapse psüühilise arengu varasel etapil arutleb Piaget' katsetest lähtudes Thure von Uexküll (Uexküll 1986: 127).

Samas on Jean Piaget (ilmsesti ennatlikult) teinud piirangu, mille kohaselt mõtlemise varastele staadiumidele iseloomulikud tunnused pidavat kaduma pärast lapse loogilise mõtlemise väljakujunemist.

4.3.2. Maagia argise spontaanse käitumispraktikana

Maagia “žanrivälise” ilmnemise analüüsis on põhimõttelise tähendusega Bronislaw Malinowski käsitlus “spontaansest maagiast”. Uurinud seda küsimust melaneeslaste traditsionaalses kogukonnas, täheldas Malinowski “hämmastavat sarnasust” maagilise rituaali (loitsu) ja “spontaanse rituaali” vahel. Viimast peab ta “maagiausu tõeliseks lätteks”. Spontaanne rituaal tekib Malinowski arvates olukorras, milles inimese hirm vmt emotsionaalsed (kujuteldavad) läbielamised või pinge leiavad käitumusliku väljundi, millel selle inimese jaoks on mingit (kriisi)olukorda *ad hoc* lahendav funktsioon. Seejuures piir spontaanse ja maagilise rituaali vahel ei ole tal küll üheselt määratav. (Malinowski 1998 [1925]: 80–81).

Kümmeaastat hiljem valminud töös annab Bronislaw Malinowski sellele üldisele seletusele üksikasjalikuma teoreetilise tõlgenduse, sidudes spontaanse rituaali (spontaanse maagia) tekke sõnalise kommunikatsiooni kujunemise iseärasustega hominiidil (fülogeneetiline aspekt) ja lapsel (ontogeneetiline aspekt).

Malinowski lähtub sellest, et suulise kõne eesmärgid ja ajendeid traditsionaalsetes ühiskondades ei maksa seletada loogika või filosoofiliste spekulatsioonide varal. Sama viljatu oleks lähtuda keele sisemisest grammatilisest ehitusest. Grammatika põhilised jooned ja keel tervikuna on ise välja kasvanud “keele kasutuspraktikast” (Malinowski 1936: 327). Keele kõige vastuvõtlikuma arengujärgu (*plastic stages*) kasutussituatsioonid on keelde jätnud eriti sügavaid jälgi. Kuid keel on ühtlasi nende situatsioonide valdamise vahendiks. Siit kasvab välja Malinowski väga üldine ja väga avar maagiamäärang (mis hõlmab nii spontaanseid kui ka ritualiseeritud maagiat): “Sõna on tegu asja suhtes (*the word acts on the thing*) ja asi kutsub esile sõna. See ei ole ei rohkem ega vähem kui selle teooria olemus, mis on sõnalise maagia kasutamise aluseks” (Malinowski 1936: 328, 323). See on funktsionaalne tõlgendus, mis lähtub keele (maagia) sotsiaalpsühholoogiliselt tõlgendatavast rollist. Sõnad (hääliitsused), mis hominiidil ja/või lapse varases eas algselt väljendavad vaid rõõmu või rahulolematust kellegi/millegi puudumise või kohaolu üle, hakkavad — lapsel ümmardaja(te) kohustusliku kohalolu tõttu — seostuma tulemiga, mida hääliitsuste/sõnade abil võib ümmardaja(te) kaudu saavutada. “Nimi hakkab evima väge isiku või asja üle, millega seda märgitakse”, sõnad saavad “aktiivseks jõuks”, mille abil kohale manada isikuid ja asju (ja nad ilmuvad!) ning esile kutsuda muutusi ümbritsevas keskkonnas (ja nad toimuvad!) (Malinowski 1936: 320–321). See arutlus tahab ühtlasi avada maagilise rituaali evolutsioonilise kujunemise loogikat spontaanse maagia baasil, nii nagu seda mõistab Bronislaw Malinowski.

Trobriandi saartel tehtud vaatlused julgustasid Malinowskit kinnitama, et lapse täiskasvanuks saades usk sõna väesse ei kahane (Malinowski 1965 [1935]: 64–65). Tema analüüsiloogika lubab tal peale selle teha heuristiliselt tähtsa järelduse, et primitiivsetes keelekasutusolukordades sündinud keelelise kommunikatsiooni vormid on pindmisest mitmekesisusest hoolimata kõigis inimkeeltes ühed ja samad (Malinowski 1936: 328).

Oma uurimustega teeb Bronislaw Malinowski olulise sammu maagia žanrilise piiratud lõhkumiseks. Ta omistab maagiale argise, “igapäevase” staatuse, tuletades maagia *ad hoc* tekkiva sotsiaalse kommunikatsiooni universaalsetest tunnustest ja neid “vormistavast” keelest.

4.3.3. Maagia sidumine loomuliku keele tunnustega

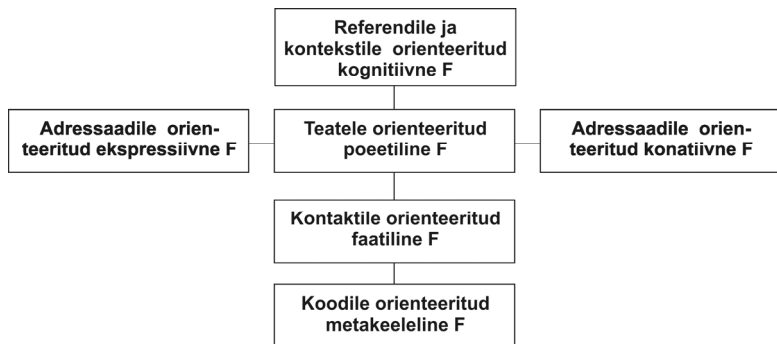
4.3.3.1. Maagilise funktsiooni määratlemine keelelise suhtlemisakti terminites.

Roman Jakobson leiab maagia psühhosemiootilisele tõlgendusele Jean Piaget’ töödes korreleadi keele maagilises funktsioonis. Maagilist funktsiooni määratletakse keele kuue funktsiooni (ekspressiivne (emotiivne), konatiivne (apellatiivne), kognitiivne (referentiivne), faatiline, metakeeleline ja poeetiline funktsioon) kõrval kui keele süsteemset elementi⁷ (vt joonis 3).

Keele maagiline funktsioon on Roman Jakobsoni arusaamist mööda “puuduva või elutu “kolmanda isiku” muutmine konatiivse (apellatiivse) teate adressaadiks” (Jakobson 1968 [1960]: 355–357) Seda viimast seisukohta võib näitlikustada vormeliga: “Varesele [= temale] valu, harakale [= temale] haigust, sina saad [või ka: X saab] terveks!”⁸

⁷ Küsimust maagilise funktsiooni esinemise pragmaatilistest kriteeriumidest kõnes Jakobson ei puuduta.

⁸ Täpsuse mõttes tuleks lisada, et kommunikatiivsete funktsioonide kokkuvõttevas loendis Jakobson maagilist funktsiooni siiski enam ei mainigi (kas



Joonis 3. Keelelise sündmuse funktsioonid (F) ja nende orienteeritus.

Jakobsoni skeem lähtub strukturalismiga rajatud traditsioonist, millega keele elementidest endist olulisemaks tunnistatakse suhted nende vahel ja süsteem, millesse elemendid kuuluvad (Jakobson 1996a [1974]: 181). Elementidevaheliste suhete kirjeldamisel torkab seejuures silma Jakobsoni väljumine loomuliku keele formaalsete tunnuste süsteemist fenomenoloogilise analüüsi mängumaale. Näiteks toonitatakse konatiivse funktsiooni puhul käskivas kõneviisis edastatavate lausete põhimõttelist allumatust tõesuse/vääruse kontrollile (Jakobson 1968: 355). Seda, et maagilise mõju hindamisel on see kriteerium eriti oluline, Jakobson ei puuduta. Poeetilise funktsiooni määratlemisel kasutab ta samuti loomuliku keele grammatika väliseid tunnuseid.⁹

sellepärast, et see on konatiivse funktsiooni piiratud kehtivusega allvariant või on selleks mingi muu ajend, sellest autor vaikib).

⁹ Roman Jakobson määratleb poeetilist funktsiooni kui keelelise käitumise akti, mis seisneb keele elemente paradigmaks ühendava "ekvivalentsusprintsipi projitseerimises selektsiooniteljelt kombinatsiooniteljele" (Jakobson 1968: 358). Äraseletatult tuleb selektsioonitelje all mõista ekvivalentsetest

Ometigi on Roman Jakobsoni kommunikatsiooniskeemis olulisi puudusi.

Kõigepealt märkigem, et maagilisest *mõjust* möödavaatamine maagilise kõneakti määratlemisel ei ole Jakobsoni puhul juhuslik. Mihhail Lotman on põhjendatult osutanud, et Jakobsoni keelelise suhtlemise akt tähendab valmisteate edastamist: “R. Jakobsoni järgi formuleerib *konteksti* arvestav *adressant keele* abil *teate*, mille ta edastab *kontakti* kaudu *adressaadile*.” Tegelikult, nagu väidab M. Lotman, on kommunikatsiooniakt tõlkeakt, mille käigus

tekst transformeerib keelt, adressaati [siinses kontekstis maagilise toimingu objekti — *P. L.*], määrab adressandi ja adressaadi kontakti [iseloomu — *P. L.*], transformeerib adressanti ennast [---] ja lakkab olemast identne iseendaga. (Lotman, Mihhail 1994: 595)

Ka Algirdas Greimas ja Joseph Courtés rõhutavad, et Jakobsoni funktsioonid käsitlevad “ainult” kommunikatsiooni informatiivset külge (Greimas, Courtés 1982 [1979]: 37).

Edasi, maagilise kommunikatsiooni adressaati ja adressanti on Roman Jakobsoni skeemis määratletud ebatäpselt. Näiteks Kalevi õpetussõnade “õhud õrnad õpetagu [sind] / taevatähed andku tarkust [sulle]” adressaat eesti eeposes on ikkagi Kalevipoeg; “õhud” ning “taevatähed” — nn puuduv kolmas isik — on küll ka adressaadid (Kalevi jaoks), kuid funktsionaalses mõttes (Kalevipoja jaoks), s.t maagilise *mõju* kontekstis on nad ikkagi adressandid (= vahendajad), kelle rolliks on võimendada Kalevi (= maagi) loitsus sisalduvat väge. Semiootilises plaanis on nad Kalevipoja jaoks vana Kalevit vahendavad/väljendavad indeksid. Tuleb silmas pidada, et loits tervikuna koos

keeleelementidest koosnevat paradigmat (nt omadussõnad), millest keeleteksti kasutaja saab (kõne)teksti mingis positsioonis mingil hetkel kasutada vaid mingit üht elementi, mis aga erinevalt mittepoeetilise teksti elemendist hakkab poeetilise teksti kombinatsiooniteljel (s.t lauses või värsis) “käituma” assotsieeruvana mõne oma ümbruses paikneva teise keeleelemendiga (nagu näiteks käituvad sõnad riimi- või ka rütmiskeemides või parallelismivärsid omavahel); samal ajal sõnade (lausete) omavaheline assotsiatiivsus mittepoeetilises tekstis on “null” või nullilähedane.

“kolmandate isikutega” on ju maagi (= Kalevi mälus) *patrum more* (kultuurimälu) vormelina — valmisiinstrumentina käepärast võtta ning Kalev (õieti Kalevi vaim) on selle valdaja, kehastaja ja edastaja (Kalevipoja silmis!).

Ei saa nõustuda ka selle Roman Jakobsoni arvamusega, et “kolmandas isikus” esitatava adressaadi rollis saavad olla üksnes “puuduvad” või “elutud” aktandid. Näiteks vormelis “Olgu Jumal sulle armuline” ei ole sisuliselt õige käsitada Jumalat “puuduva” või “elutuna”. Vormelis “Ole sa neetud!” saab adressaat tavaliselt olla kommunikatsiooniväljas reaalselt.

Intrigeeriv küsimus, mis Jakobsoni keelefunktsioonide puhul paramatult kerkib, puudutab vaadeldavate funktsioonide ühisalust. Kontakti looval või metakeelelise funktsioonil on teates selge sõnavaraline väljund olemas. Teate ekspressiivsel funktsioonil võib aga üldse puududa grammatiliselt või sõnavaraliselt kindlaks määratav otsene analoog ja teate emotsionaalne laeng selgub kontekstide analüüsi põhjal kaudselt. Kahest sõnaliselt ja grammatiliselt analoogsest vormelist ühel puudub maagiline funktsioon lihtsalt sellepärast, et *patrum more*’s ei ole jälgi selle vormeli kasutamisest niisuguses funktsioonis. Ja see ei ole keeleline ega isegi mitte kommunikatsiooniline, vaid kultuuriline fakt, mis ei mahu lingvistiliste mõistete süsteemi. Jakobsoni kuulus (ja väga väärtuslik) poeetilise funktsiooni määratlus (mida eespool tsiteerisime) avab küll metafoorilisuse (= semantilise ambivalentsuse) tekkimise tekstisisese põhimehhanismi, kuid jääb mahult kitsaks, sest ei hõlma teate referentiivseid (kognitiivseid ja kontekstuaalseid) ning aktantide sidestamise emotiivseid aspekte, mis ei pea assotsiatiivsuse ja kombinatoorikaga seostuma, kuid mis ometigi võivad rikastada teate semantilist ambivalentsust (metafoorilisust).

Siit edasi tekibki uus küsimus (millele Roman Jakobson on samuti vastamata jätnud): kas maagiline ja poeetiline funktsioon ammendavad keele formaalsete tunnuste pinnal määratletavate suhtlemisfunktsioonide varu?

Kogu siinsele kriitikale vaatamata on oluline toonitada, et Roman Jakobsoni ideel käsitada maagiat keelelise käitumisaktina ja omistada maagilisele ja poeetilisele kommunikatsioonile fenomenoloogiline staatus on sügav teaduslik väärtus.

4.3.3.2. Verbaalse representatsiooni maagilisus.

Kui Roman Jakobsoni jaoks on maagiline funktsioon keele üks paljudest funktsioonidest, siis jaapanlane Toshihiko Izutsu avaldas mõni aasta enne Jakobsoni käsitluse (Jakobson ei olnud seda nähtavasti lugenud), milles maagiline algupära omistatakse keelele tervikuna:

... kogu kõnet võib teatud mõttes pidada maagiliseks aktiks, kusjuures tegelikult keelekasutuses kehastub selle maagiline loomus mõistagi eri intensiivsusega, varieerudes algupärasest sõnamaagiast paljude poolteadvuslike, poolteadvustamata astmeteni [...] igas kõnekatkes [...] ja peaaegu igas sõnas. (Izutsu 1956: 48)

Erinevalt Jakobsonist, kelle arvates keel on eeskätt kommunikatsiooniline süsteem, väidab Izutsu (Susan Langeri ja Ernst Cassireri jälgedes), et inimkeele tähtsaim ja originaalseim funktsioon on hoopis representatsioon. Maagia saavat alguse keele ja ühtlasi ka inimese meele (*mind*) sügavast, võõrandamatust ja dünaamilisest omadusest esitada/asendada tegelikkust sümbolite kaudu (Izutsu 1956: 105, 107). Maagia olevat imbunud keelelise käitumise igasse faasi veel enne, kui kutseline maag hakkas neid käitumisvorme maagilistes toimingutes rakendama (Izutsu 1956: 49, 103).

Sõnalises maagias eristab Izutsu kolme tasandit: 1) tähenduse fundamentaalset maagiat, 2) maagilist praktikat ja 3) spontaanset maagiat (Izutsu 1956: 49).

Tähenduse fundamentaalne maagia olevat kätketud sõnade semantilisse ehitusse (*constitution*) ja see väljendub sümbolite loomulikus võimes midagi meie meeles esile manada. (Izutsu 1956: 60). See fundamentaalse maagia “midagi” ehk sümbolite “konnotatiivse tähenduse” loomise võime on Izutsu teoreetilises skeemis omakorda vaadeldav nelja osisena. Nendest esimene on

“referentiivne” (loe: kognitiivne või kontseptuaalne) ja teine — “intuiitiivne” koostisosa. See teine on midagi referentiivse ja kolmanda komponendi — nn “emotsionaalse” osise — vahepealset. Intuiitiivse koostisosa kohta kirjutab Izutsu:

... peale hästi tuntud otsese, referentiivse funktsiooni ja tundeid ning emotsioone äratava funktsiooni [= kolmas komponent — *P. L.*] on [keelel] teatud vägi muuta “mõeldud asjad” keelelise väljenduse tasandil reaalseks ja taas kord elusaks. (Izutsu 1956: 64, 76)

Neljas konnotatiivse tähenduse komponent on struktureeriv (*structural*) osis. See toimib kõne- ja mõttemallidena ning sidestab keelevälise tegelikkuse elemente, määrates seega “mõtlemise traditsioonilisi harjumusi” (Izutsu 1956: 90). Maagiliste varjundite avar mitmeplaanilisus viib Izutsu paratamatult tõdemuseni, et näiteks nüüdisaja “seaduse keelt ja eetika keelt ei ole võimalik rahuldavalt seletada, kui me jätame arvestamata maagilised kontekstid, mille pinnal nad tekivad ja millega nad jäävad ülimal määral seotuks” (Izutsu 1956: 38).

Arvestades Toshihiko Izutsu erilist huvi maagia proto- ja supralingvistiliste ilmingute vastu, jääb “maagiline praktika” kui “standardiseeritud maagia”, teisisõnu — maagia traditsiooniline repertuaar (nii nagu see väljendub näiteks käesoleva artikli algul toodud krestomaatilistes toimingutes ja vormelites) tema puhul rõhutatult teisejärguliseks (Izutsu 1956: 108).

Izutsu peab oma käsitluse *locus classicus*’eks sõnalise maagia kolmandat tasandit, mida ta Bronislaw Malinowski kannul nimetab “spontaanseks maagiaks”. Spontaanse maagia tuumaks on tema arvates nn “meele vallandamine” (*mental evocation*) — sõnalise maagia kõige põhilisem akt, “mis võib kõige ilmetumad sõnad ja abisõnad erilisel kombel ja hoobilt muuta millekski, mis on laetud salapärase väega”. “Võib olla [---] tõsi, et kõik sõnad [---] kui sümbolid on võimelised kuulaja meeles vallandama kõneleja meelt hõivava pildi, kujundi, mõiste (elementaarse või kompleksse), emotsiooni, arusaama või midagi muud” (Izutsu 1956: 49–50, 60, 124). Selle terminiga sünonüümselt kasutab Izutsu terminit “struktureeriv vallandamine” (*structural*

evocation). Spontaanseid reaktsioone peab Izutsu meie keelelise käitumise peidetud mehhanismi avamise võtmeks üldisemalt.

Toshihiko Izutsu toonitab, et ta on spontaanse maagia idee laenanud Bronislaw Malinowskilt (Izutsu 1956: 109). (Malinowski vastavaid seisukohti ta oma monograafias küll lähemalt ei kommenteeri). Izutsu seisukohad, mis filosoofilises mõttes on uuskantiaanluse ja fenomenoloogia sümbioos, erinevad siiski põhjalikult Malinowski vaadetest. Metafüüsika on Izutsul tervenisti kätketud loomuliku keele ja mõtlemise “struktureerivatesse” “puhastesse skeemidesse”, millel on olemuslik ja “tohtu võim” inimeste käitumuslikele ja semantilistele reageeringutele (Izutsu 1956: 90). Malinowski funktsionalistlikus tõlgenduses esitatakse spontaanset maagiat keskkonna provotseeritud psühhofüüsilise reaktsioonina, mis tagab indiviidi ja keskkonna suhete püsivuse.

Ometigi on Izutsu ja Malinowski kontseptsioonidel ka selgeid ühisjooni. Mõlemas rõhutatakse maagia argisust, universaalsust ja kestvust, mille Izutsul tagab keele seesmine semantiline struktuur ja Malinowskil — keelekasutuse universaalsed sotsiaalsed funktsioonid, mida ei ole suutnud hävitada isegi “keele teadusliku kasutamise kõikvõimas puhastuslaine” (Malinowski 1936: 328).

4.3.3.3. Keelelise substantsi maagilisus.

Toshihiko Izutsu arusaamad, milles maagiat mõistetakse keele ja meele olemusliku ilminguna, on leidnud endale mõningase paralleeli Jaan Unduski keelelise substantsi teoreetilises skeemis (Undusk 1994b).

Keeleline substants on selle käsituse järgi kõnehääle “vaibumine”, “vakatamine” keeles eneses (*resp.* “häälestunud, sõnastunud vaikus”), või teisest aspektist, märgisüsteemi eitus keeles eneses: näiteks, “südamepalves olija ei kannu enesele palvet mitte ette, vaid võtab selle vastu. Nii sünnibki vakatamine — vaiki jäämine sõna edasi kestes”. Samastades keelelise substantsi vaikuse mõistega keeles, väidab Undusk, et substants

peitub “iga keeleelemendi põhjas” (Undusk 1994b, 3: 473–475, 480).

Maagia olevat keelelise substantsi avaldus: “Kogu inimese tajude, aistingute ja kujutelmade maailm [asub] otsekui maagilise paine all.” Sõna (maagiline sõna) on Unduski arvates ühendussild keelelise ja keelevälise olemise vahel — maagilisel sõnal on “nii keeleline (silla üks ots) kui ka [tinglikult] keeleväline pale (silla teine ots)”. Tinglikult sellepärast, et ka see teine ots — ja see on substants — “on paratamatult keelestatud” (Undusk 1994b, 4: 693–694).

Nagu öeldud, on Izutsu ja Unduski maagiakäsitustes ühisjoo-ni, mille kriitika maagia semiootilise käsitusviisi vaatepunktist on oluline.¹⁰ Mõlemad autorid:

- käsitavad maagilisena (potentsiaalselt) kogu keelt tervikuna, mis on küsitav nii maagia kui ka keele vaatepunktist;
- liigitavad maagia olemuse poolest representatsiooniliste, mittekommunikatsiooniliste nähtuste hulka; maagia avaldumine kommunikatsiooniaktis (dialoogis) on nende arvates teisejärgulise tähtsusega;
- sellest tulenevalt peavad nad teisejärguliseks ka maagia pragmaatilist, praktilist külge.

Izutsu jaoks maagiline tegu keeles on peidetud keele enda olemusse (*resp.* sisemisse väesse) ja ta ei analüüsi seda üldjuhul kommunikatsiooni või autokommunikatsiooni, aga ka mitte nendega seotud kausaalsuse mõistete kaudu (Izutsu 1956: 48–50, 60, 124). Jaan Undusk väidab küll möödamindes, et “sõnadest “mõju” ja “mõjutamine” nende üldisemas funktsioonis ei saa ka maagiast rääkimisel päriselt [? — *P. L.*] mööda minna” (Undusk 1994b, 4: 704), kuid kontseptuaalselt hälbivad nii Izutsu kui ka

¹⁰ T. Izutsu ja J. Unduski arusaamade erinevuse täpsem käsitlemine jääb siinse vaatluse raamidest välja. Maagilise akti semiootilise analüüsi kohta vt lähemalt 2. ptk-s.

Undusk ikkagi maagia käsitlemisel sellest analüüsitraditsioonist, mida viljelesid James George Frazer, Bronislaw Malinowski, Ludwig Wittgenstein, Stanley Jeyaraja Tambiah jpt teadlased, kelle jaoks loomulik keel on maagiliste toimingute pragmaatiliselt mõtestatav kommunikatiivne vahend.¹¹ Eitades maagia “ratsionalistlikku kausaalsust” maagilise “samastumise” kasuks (Undusk 1994b, 4: 704), on Undusk ühtlasi mööda vaadanud Austini käsitlusega kooskõlastuvast kausaalsuse teleoloogilisest tõlgendusest, mille Boriss Uspenski on sõnastanud nii:

Tõepoolest, põhjuslikud suhted kosmoloogilises teadvuses ei seo olevikku ja tulevikku: eeskätt seovad nad teatud algset olekut (minevikku, mis on lähtepunkt) üheaegselt nii oleviku kui ka tulevikuga. Niisiis olevik ei osutu tulevikuga seotuks otse, vaid vahendatult — selle algse tervikliku, kõikehõlmava oleku kaudu.

Niisuguse arusaama järgi ei kutsu jooksvalt toimuvad olevikusündmused esile tulevikku; küll aga võidakse neid tajuda tuleviku ennetena. Tõepoolest, nii see, mis leiab aset olevikus, kui ka see, millele saab osaks juhtuda tulevikus — mõlemad manifesteerivad end ühe ja sellesama algse oleku peegelduse või sümboolse kujuna, selle algse oleku märgina. (Uspenski 1989: 20);

Edasi mõlemad autorid:

- ei huvitu maagilise ja mütoloogilise kõneakti omavaheliste tüpoloogiliste suhete eritlemisest keeles. Maagia ja mütoloogia tiheda põimumise valguses (mõlemal on kultuuris omad, eristatavate struktuuri-tunnustega, kuid vastastikku hajuvate piiridega tekstid)¹², on säärane lähenemine analüütiliselt poolik;
- tõlgendavad maagiat tunnuste kaudu, mida Tartu–Moskva semiootikakoolkonna õpetlased (teiste kõrval)

¹¹ John Langshaw Austini kõneaktide teooria terminites on maagia kirjeldatav perlokutiivse kõneaktina — sõnalise teona, millel on mingeid tagajärgi silmas pidav eesmärk, aga samas ka neid ennetav keeleline vorm. (Vrd Austin 1962: 101–107, 117–118).

¹² Selle kohta vt ka peatükke 2 ja 5.

on pidanud — ja siinkirjutaja arvates õigustatult — kas mütoloogilise semioosi tunnusteks (see puudutab J. Unduski lähenemisviisi) või muudelegi semioosi ilmingutele kohaldatavateks tunnusteks (see nähtub T. Izutsu skeemides). Tõepoolest, sümbolite semantilisse ehitusse kätketud “loomulik võime midagi meie meeles esile manada” (Izutsu 1956: 60) võib olla nii maagiline kui ka mütoloogiline, ja mitte ainult! Mis aga puutub mütoloogilise märgiloomeprotsessi spetsiifikasse, siis on Juri Lotman ja Boriss Uspenski seda kirjeldanud intellektuaalsete operatsioonide kaudu. Nende operatsioonide kohaselt, nagu oli juba juttu, käsitatakse objekte: esiteks, samajärgulistena (nad ei ole loogilises mõttes (s.h mõiste mahu poolest) hierarhiseeritud); teiseks — tunnusteks jagunematutena (objektid on tervikud) ja kolmandaks, ühekordsetena (objektide hulk eeldaks metakirjeldust, mis opereeriks tunnustega ja oleks seega hierarhiline). Lotman ja Uspenski näitlikustavad mütoloogilist objekti (märki) pärisnime fenomeniga. Kõik Marid (kui nimed) on tunnusteks jagamatud ühekordsed ja samajärgulised nähtused, samastudes oma kandjaga. Kui väita, et mr X on inimene, siis lülitame ta mingeid tunnuseid kandvasse elusolendite klassi; kui aga ütleme, et ta on Inimene, siis funktsioneerib Inimene kui pärisnimi ja samastub X-ga *ainukordseks tervikuks* (vt Lotman, Uspenski 1973: 282–285).

Jaan Undusk on neid seisukohti kommenteerimata esitanud käsitluse, milles mütoloogilist samastumist on nimetatud “maagiliseks samasussillaks”. Vastavalt sellele ka sõna samastumine objektiga on Unduski järgi sõna “maagiline vaibumine” objektis (näiteks pärisnime ja seda kandva isiku või objekti puhul). Tema lähtub sellest, et “maagilises toimingus samastub üks asi teisega ning käitub temaga identselt” (Undusk 1994b, 4: 701).

Samastamine aga lähtub substantsiaalsusest kui “kõigi asjade ühisosast” (Undusk 1994b, 3: 467)¹³;

- ei püstita küsimust, kas ja missugustel tingimustel “ühendus” keele ja keelevälise olemise (substantsi) vahel (Undusk) või siis sümbolite konnotatiivne tähendus või “meele vallandamine” (Izutsu) võivad olla mittemaagilised, s.t. evida mingisugust muud keelelist või semioosilist kvaliteeti. Vastuse puudumine sellele küsimusele annulleerib põhimõtteliselt võimaluse eristada maagia (*resp.* mütoloogia) *kultuuritüpoloogilist* eripära vaadeldud kahe käsitluse tekstides. Üksioleval puudub semiootilises mõttes tähendus.

4.3.4. Maagia kultuurisemiootiline tõlgendamine: Juri Lotmani lähtekohad

4.3.4.1. Struktuur-tüpoloogiline vaatepunkt.

Ka Juri Lotman on maagiat tõlgendanud tunnuste kaudu, mis kuidagi ei mahu maagia etnograafilise või saientistliku käsituse raamidesse. Tartu ülikoolis 1967. aastal peetud loengutsükli “Isiksuse ja ühiskonna semiootika” visandab ta kommunikatiivsete suhete skeemi, mis ühest küljest on katkendlik, ootamatu ja küsitavgi, samas aga põhimõtteliselt uudne. Muuhulgas osutub see skeem lähtepunktiks mitme semiootilise probleemi hilisemal käsitlemisel; ühtlasi võib siin avastada “algusi”, mis jäidki välja arendamata (vt Lisa, IV loeng).

Lotman kirjeldab “Loengutes” maagiat kui kommunikatiivset funktsiooni, millel isiksuse sotsiaalsete suhete tervikus on struktuurne, orgaaniline staatus. Maagiline funktsioon on tema skeemi kohaselt üks osis teiste sotsiaalsete funktsioonide reas.

Juri Lotmani esitatud sotsiaalsed suhted on loengus esitatud järgmise skeemi kujul (säilitatud on konspekterija märkimisviis,

¹³ Tuleb lisada, et mütoloogilise esitamises maagilise pähe on J. Unduskil teisi mõttekaaslasi (vt nt Heusden 1997: 123).

mida on nurksulgudes täiendatud elementidega, mis tulevad kõne alla loengu skeemivälises tekstiosas eksplitsiitselt või sisalduvad implitsiitselt; viiendat kommunikatiivset funktsiooni “Mäng ja kunst” konspekti skeemis ei ole; see lisandub teksti hilisemas osas):

[Rääkija funktsioon ja tekstid]

[Kuulaja funktsioon ja tekstid]

I Praktika

II Maagia

Mina teen [midagi]

Mulle tehakse [midagi]

[Märgilisus ja järelikult ka tekst puudub]

III Teadus

IV Religioon, usk

Mina hangin tõde

Mulle antakse tõde

(Protseduur!)

[V Mäng ja kunst. Kaks käitumist = kaks märgilist tähendust ning ka rääkija ja kuulaja funktsioon korraga]

Pole üllatav, et Lotman analüüsib siin teksti ja funktsiooni (mis on koodi element) n-ö ühes reas. Mõned aastad pärast “Loenguid” avaldatud ühisartiklis selgitavad Juri Lotman ja Boriss Uspenski, et “teatud juhul võivad ühed ja needsamad kultuuri elemendid käibida [---] nii tekstina kui ka reeglina” (keelena) ning toovad näiteks tabu, mis ühel juhul on kollektiivi kõlbelist kogemust kajastav tekst, teisel juhul aga maagiliste reeglite kogu, millega dikteeritakse kindlat käitumisviisi (Lotman, Uspenski 1971: 153).

Kõiki sotsiaalseid funktsioone kirjeldatakse Lotmani skeemis teksti (kõne) tasandil kui *rääkija* ja *kuulaja* või *kuulaja* ja *rääkija* vahelisi vastastikuseid asetusi — registreerituina *mina-*

positsioonilt.¹⁴ Peale maagilise kuuluvad sellesse terviksüsteemi veel religioosne ja teaduslik (epistemoloogiline) kommunikaatiivne funktsioon ja neljandaks, *mina* mittemärgiline praktika, mis märgilistele tegevusaktidele vastandub kui mittemärgiline asetus. Samas häälestab, et Juri Lotmani skeemis puudub maagilise kõrval mütoloogilise funktsiooni (ja teksti) käsitlus. See on kummaline just sellepärast, et juba 1964. aastal oli Lotman kasutusele võtnud samasuse esteetika mõiste (Lotman 1994 [1964]: 223–226), mis sisuliselt toetub nendele formaalsetele kriteeriumidele, mis formuleeritakse 1973. aasta artiklis (koos Boriss Uspenskiga) mütoloogilist semioosi analüüsides (Lotman, Uspenski 1973: 282–288). Võrreldes 1973. aasta lihvitud käsitlusega kirjeldab Lotman 1964. aastal samasuse esteetika mütoloogilist olemust möödaminnes (kunstiloomingu tekstiväliste seoste kontekstis) ja kaudselt — ta isegi ei kasuta mõistet “mütoloogiline” (kuigi iseloomustatavad nähtused kuuluvad arhailisse kultuuriruumi). Ometi, nagu võib kergesti veenduda, langevad tunnused, mille kaudu J. Lotman samasuse esteetikat määratleb, sisuliselt kokku just nende mütoloogilise semioosi tunnustega, mida ta koos Boriss Uspenskiga kuus aastat hiljem põhjalikult analüüsima hakkab.¹⁵

¹⁴ Termin ‘asetus’ on siin mõeldud selleks, et tõsta päevakorrale Aleksandr Pjatigorski sõnastatud märgilisuse formaalseid semiootilisi tunnuseid. Pjatigorski peab teatavasti märgilisust märgina esineva asja “omaduseks”, mis väljendub asja “kaksuslikkuses”, “positsioonilisuses” (ruumilises määratavuses) ja “projitseeritavuses” (minevikust/olevikust) tulevikku (Pjatigorski 1973: 187–189).

¹⁵ Juri Lotman osutab, et samasuse esteetikale alluvale kunstile on iseloomulik samastumine teadvuse mingite stereotüüpidega (stampidega), kusjuures neid stampe käsitatakse “olemusena”; selle olemusega samastatav variant eksisteeribki vaid sedavõrd, kuivõrd ta on stambiga samane — “seesama”, üks. Näiteks võib väita, et neitsi Maarja, Ristija Johannese vmt piiblitegelase kujutis ei ole kunstniku, vaid Jumala enese looming ja hilisemaid kujutisi kui koopiaid tohib käsitada kui jumaliku loominguga taasilminguid. (Keskaegne kunstnik pidi enne pühapildi maalimist läbi tegema isegi rituaalse pesemistoimingu.) Seega kõik Maarjad on nii nagu ka kõik Johannesed kummaldi juhul samastatavad — Üks, nad on algkuju suhtes *samatasandilised*, *integraalsed tervikud* (nende tunnused ei ole terviku suhtes iseseisvad — originaalsuse mõiste oli taunitav

Funktsiooni käsitleb Juri Lotman teksti sotsiaalse rollina, mis teenib teksti loonud kollektiivi mingeid kindlaid vajadusi. Niisugusel lähenemisel on kultuuri võimalik kirjeldada kui teatud funktsioonide kogu. Funktsioon on siin “abstraktne konstrukt”, mille suhtes saab tõlgendada mingit teksti või “mille suhtes teksti need või teised tunnused on käsitatavad funktsiooni tunnustena”.¹⁶ Seejuures, nagu Lotman “Loengutes” osutab, on funktsiooni ja seda teenindava teksti seotus lõtv selles mõttes, et näiteks teaduslik tekst võib omandada religioosse funktsiooni, religioosne tekst võib omakorda hakata käibima kui teaduslik tekst jne.¹⁷ Ometigi, nagu ta “Loengutes” rõhutab, võivad tekstide sotsiaalsed funktsioonid kultuuris olla iseseisvad ja püsivad — võrreldes tekstide varieeruvuse ja suhtelise lühiealisusega. Ühel tekstil aga, nagu Lotman arvab, saab mingis olukorras korraga olla vaid üks funktsioon.

Juri Lotman tuletab oma neliksüsteemile lisaks ka viienda funktsioonitüübi, mis leiab väljenduse mängu- ja kunstiliste tekstide kaudu. Mõlema ühisaluseks (erinevalt skeemi eksplitsiitsetest neliksüsteemist) on kommunikatiivse suhte kaheplaanilisus (mitmetähenduslikkus), mis mängusituatsioonis — analoogiliselt kunstiga — väljendub selles, et kui näiteks laps triibulise riidega kaetud toolisse ei suhtu kui tiigrisse (sest ta tunneb seal ära ema hommikumantli) või, vastupidi, kui ta peab tooli tiigriks ja puhkeb hirmunult nutma, siis mängulist kommunikatsiooni ei tekigi. Mäng ja kunst eeldavad, et vaataja (osaleja) peab toimuvat samaaegselt nii tõeliseks — see on *kuulaja* roll (tool on tiiger reaalselt) kui ka ebatõeliseks — see

põhimõtteliselt — ja osa tajutakse kui midagi, mis on tervikuga samane). Algstereotüübist saavad kõik koopiad eristuda vaid samasustme modaalsuse poolest. (Neid tunnuseid (küll ‘samasuse esteetika’ terminit kasutamata) on Juri Lotman analüüsinud oma II loengus (vt Lisa) ja ka mitmes hilisemas kirjutises, millest lähim “Loengutele” on Lotman 1970e: 17–18, 21–22).

¹⁶ Funktsiooni määratletakse niisugusel kujul loengutest aasta hiljem ilmunud ühisartiklis (Lotman, Pjatigorski 1968: 75).

¹⁷ Teaduslike tõdede käibimisest religioosses funktsioonis oli juba varem kirjutanud ka Marcel Mauss (2000 [1904]: 180).

on *rääkija* roll (tool matkib tiigrit tinglikult). Need mõlemad tähendused peavad aga aktualiseeruma koos. See kahetähendusliku suhte iseärasus “muutub nähtavaks metafooris”;¹⁸ “kuid sellel [iseärasusel — *P. L.*] on palju üldisem iseloom,” lisab ta “Loengutega” samal aastal avaldatud kirjutises (Lotman 1967c: 133–134, 139–140).⁴⁰

Maagia epistemoloogiline kõrvutamine teaduse ja religiooniga “Loengute” skeemis ei ole muide originaalne, sest juba Edward Tylor ja tema kannul James George Frazer olid arvanud, et maailma saab seletada maagilise, religioosse ja teadusliku “mõtteviisi” abil.⁴¹ Peale sellele tundub, et Juri Lotmani arusaamisi maagia kommunikatsioonilisest struktuurist on otseselt mõjutanud Aleksei Lossev, kes tuntud traktaadis “Nime filosoofia” kirjeldab subjekti suhet “mõistuses antud asjaga” (*вещью в разуме*) kui “energeetilist” suhet ja väidab, et asja igal mõttel on temast lahutamatu energia ja et suhtlemissubjekt, “olles energeetiliselt laetud” (*будучи энергично-оформлен*), “hakkab ise ja iseseisvalt seda energiat kasutama, realiseerides

¹⁸ Juri Lotman täpsustab veel “Loengutes”, et allegooriline ümberütlemine kaht tähendust ei kanna — “iga lugeja jaoks tähendab see ainult üht” (Vt Lisa, IV loeng). Seda tuleb nähtavasti mõista nii, et ükski lugeja ei taju näiteks karus, kes Krõlovi valmis ründab oma peremehe laubal istuvat kärbest kivimürakaga, metslooma, vaid ikkagi pelgalt kuritegelikult rumalat inimest — ja ainult teda.

⁴⁰ Küllap peab Juri Lotman silmas metafoorsuse neid ilminguid, mis kunstist (kitsamas mõttes) välja ulatuvad. Tema seisukohale, et korraga saab ühel tekstil konkreetsetes situatsioonides olla vaid üks funktsioon, tuleb lisada, et erandiks võib osutuda just kunstiline tekst, mis juba olemuselt on polüfunktsionaalne. Lope de Vega olevat kirikus orelimissat kuulates minestanud hetkel, mil lauldi Kristuse ristilöömise lugu. Lotman väidab “Loengutes”, et siin vahetab teksti kunstilise funktsiooni välja teine — religioosne funktsioon. Siinkirjutaja arvates on aga see vaid üks võimalikke tõlgendusi; teise järgi — ja seda lubab kunsti polüfunktsionaalsuse postulaat — võib kunstiline tekst kunstilise funktsiooniga samal ajal kanda ka mingit teist — käesoleval juhul religioosset funktsiooni.

⁴¹ Edward Tylori ja James George Frazeri positsioonide kriitilise analüüsiga võib lähemalt tutvuda (Gross 1997: 2519, 2522). Tylor ja Frazer toetuvad maagia ja religiooni positivistlikele tõekriteeriumidele. Juri Lotman väljub nende mõjuväljast, väites kontseptualistlikus vaimus, et usk on ka tõde, “kuid eeldatakse, et see [on] kellelgi olemas, kes peab selle andma” (Lotman 2002: 575).

[*воплощая*] seda aktiivselt eneses ja teistes asjades”. Ühtlasi tähendab see, et suhtlemissubjekt (Lotmani skeemi järgi on ta siis mõistuses antud asja suhtes *kuulaja*) teab suhtlemisobjekti nime (see peaks siis olema loits vmt) ja “selle nime loomus on maagiline” (Lossev 1993a [1927]: 763).⁴²

Ometigi kutsub Juri Lotmani viiefunktsiooniline terviksüsteem esile seaduspärase ja põhimõttelise küsimuse: missuguste epistemoloogiliste, kultuuriliste, struktuursete ja märgiloomeliste kriteeriumide alusel just need viis (kolm) (teksti)funktsiooni moodustavad *rääkija* ~ *kuulaja* suhestumisviise (*resp.* maailma mõtestamisviise) ammendava (ja kas moodustavad?) tüpoloogilise terviku? Mis on nende funktsioonide ühisalus?

Peale selle väärrib toonitamist üks Juri Lotmani skeemi täiesti ootamatu struktuuritunnus: maagilise suhte *mina*’le (= subjektile) omistatakse *kuulaja* roll. Lotmani sõnutsi *kuulaja* ei ole maagilises aktis “põhimõtteliselt [---] võimeline midagi praktiliselt mõjutama”, talle “ainult antakse”, kusjuures ta “ei tunne seaduspärasusi, mille alusel antakse”. Samal ajal aga näib, et *kuulaja* sooritab rääkija suhtes ka mõningaid rääkimisega seotud arglikke tegusid: *kuulaja* (kui “sõltuv” pool) “loob seose enda ja selle situatsiooni [= rääkija — *P. L.*] vahele mingi tegevusega selleks, et ära teenida selle seletamatu anni saabumist” ja et “väljendada oma usaldust selle tundmatu jõu vastu” (Lisa, IV loeng). *Rääkija-kuulaja* rollide vahetumise (vaheldumise) tulemusena ähmastub Lotmani skeemis maagi ja maagilise toimingu vastuvõtja (objekti) mõistete sisu. Tegelikult omandab maagiline toiming dialoogilise ilme. Selle (siin veel

⁴² Tuleb lisada, et oma 1920. aastatel valminud, aga käsikirja jäänud töös — mida Juri Lotman trükituna ei ole saanudki kasutada — on Aleksei Lossev käsitanud nime juba nii maagilise kui ka mütolooilise fenomenina, ja niiviisi on sisuliselt teinud ka Lotman (koos Boriss Uspenskiga), Lossevist sõltumatult (?). Näiteks kuskil on Lotman kirjeldanud Zimoveiski staniitsa mahapõletamist ja terves tükis “ümbertõstmist” Doni ühelt kaldalt teisele ning ümbernimetamist — see on ju läbinisti maagiline manipulatsioon! Nii olevat Katariina II Pugatšovi sünnipaiga hävitamisega üritanud *hävitada* ka Pugatšovi nime. (Vrd A. Lossev 1993b (käsikiri 20. aastatest): 877–880).

teisejärgulise) joone arendab Lotman välja oma lepingulises maagiatõlgenduses, millest 1. peatükis oli juba juttu (vt ka Lotman 1993a [1981]: 345). Selles *rääkija* ja *kuulaja* funktsioonid koguni samastatakse, sest maagiline suhe on “mõlemapoolne”, “lepinguline” suhe, mille osapooled on “ekvivalentsed” (Lotman 1993a: 345).

Maagia subjekti nimetamine *kuulajaks* eristab Lotmani maagia-kontseptsiooni mitte ainult E. Tylori, J. Frazeri ja B. Malinowski, vaid ka M. Maussi, S. Tambiah’ jpt nimekate teadlaste uurimustulemustest.⁴³

Juri Lotmani üllatav seisukoht, mille kohaselt maagilise suhte subjekt langeb funktsionaalselt kokku religioosse suhte subjektiga (mõlemad on *kuulajad*!) ja maagiline *kuulaja* vastandatakse teadusliku (epistemoloogilise) suhte *rääkijaga* — kõik see tuletab tahtmatult meelde Oswald Spengleri religiooni- ja maagiatõlgendust. Spengleri sõnul on “kõigi maagilise kultuuri religioonide” (loe: maailmareligioonide) nurgakiviks — järelikult eurooplase maailmapildi allikaks — Augustinuse õpetuse keskne tees inimese vaimu ja liha, kõige maise nõtrusest Jumala palge ees. Spengleri arvates germaani katoliiklik vaimsus lahkneb aga järsult “maagilise kultuuri” vaimsusest; ja kõigepealt just selle poolest, et see vastandab indiviidi alistumispürgimustele faustiliku inimese eluhoiaku, mis on eneseteadlik ja juhindub individuaalsest tahtest. (Juri Lotmani terminoloogia kohaselt on faustilik inimene *rääkija*.) Alistumisalt maagia-inimese, maagia-inimkonna ning maagilise religioossuse jaoks on inimese “tahe” ja “mõte” Spengleri tõlgenduses vaid “jumaluse toime”, mis inimese sisse valgub (Spengler 1991 [1922]: 39–40).

Nagu võib kinnitada eespool toodud näidete põhjal, ei toeta ehtsa maagilise repertuaari iseloom tavaliselt maagilise akti subjekti liigitamist *kuulajaks*. Selle reegli välised on üksnes need juhud, mil maagiline akt on leping (*mina-sulle-sina-mulle*-suhe)

⁴³ Vt Mauss 2000 [1904]: 114, 116–118; Tambiah 1999: 69.

— kuid niisugused juhud ei ole valdavad⁴⁴ —, või kui maagiline akt on autokommunikatiivne (nt enese (ümber)häälestamiseks vms kasutatavad maagilised vormelid ja toimingud), või kui vormel on elliptiline (nt suhtes astroloogiliste kalendritega, milles protseduur taandub enamasti info (mitmesugusel viisil) vahendamiseks/leidmiseks mikro- ja makrokosmose objektide vastastikustesse suhetesse kätketud väe ülekandmise kohta kalendaarselt määratavatel tingimustel.⁴⁵ Sisuliselt on see peidetud väe kaudu juhitud identifitseerimisprotsess. Olukord on siin tõepoolest kirjeldatav toimingu objekti = retsiptendi = *kuulaja* kaudu, kellele — nagu Juri Lotman ütleb — “antakse”, olgu siis ajalehesabab või raadiodiktori refereerituna.⁴⁶ Muide on ka vaieldav, kas saab Lotmani poolt “Loengutes” kirjeldatud seika, kuidas taksosõitja hakkab hilinemist vältida ja takso kiirust suurendada püüdes jalgadega tugevasti vastu kapotiseina rõhuma, pidada maagilise toimingu seisukohast *kuulaja* tekstiks (Lisa, IV loeng).

Samal ajal tuleb kõigiti nõustuda Lotmani (ja ühtlasi ka Spengleri) seisukohaga, et tüpoloogiliselt on religioosse kommunikatsiooni subjekt tõepoolest alistumisrollis ja andunud *kuulaja*.⁴⁷

Meetodi poolest käsitlevad Oswald Spengler ja Juri Lotman maagilise ja religioosse *kuulaja* alistumissuhet *rääkijale* kumbki

⁴⁴ Seda illustreerib ka artikli näidismaterjal.

⁴⁵ Niisuguse indeksiaalse semioosi liigitab Roman Jakobson “tahtmatute indeksite” (*непреднамеренные индексы*) klassi: selle informatsiooni allikat ei saa pidada edastatava teabe adressandiks (Jakobson 1985d [1970]: 325).

⁴⁶ Põhimõtteliselt võivad maagi (maagilise toimingu või vormeli) adressaatideks olla nii *mina* (autokommunikatiivse suhte korral), *sina* (nt “Ole sa neetud!”) või *tema* + *sina*, nt “Varesele valu, harakale [---] — meie laps saab (~sina saad) terveks!” Seejuures *tema* rollis saab maagi volitusel esineda väge valdav/võimendav/vahendav *kolmas* (isik), näit “Andku Jumal sulle~talle~mulle tervist!” Kolmas isik (Jumal) on siin korraga nii *kuulaja* kui ka *rääkija* rollis. (Ja ei ole *ainult* adressaat, nagu arvanuks R. Jakobson!)

⁴⁷ See, millele *kuulaja* religioosse suhte raames alistub, on omaette — ja väga tähtis — semiootiline teema, mille käsitlemine ei mahu siinse peatüki raamidesse.

erinevalt — Spengler ajaloo filosoofiliselt (ja diakrooniliselt), Lotman semiootiliselt (ja struktuur-tüpoloogiliselt). Tähtis on sedastada, et Lotmani *kuulaja* ja/või *rääkija* ei ole tuletatavad etnilisest või kultuurajaloolisest kontekstist (nagu Spengleril), aga nad ei ole vaadeldavad ka (arengu)psühholoogilise või sotsiaalse empiiriana induktiivselt (nagu Jean Piaget’l või Bronislaw Malinowskil). Samuti ei taandu nad loomuliku keele representatsiooniks, nagu Toshihiko Izutsul ja Jaan Unduskil. Juri Lotman on *kuulaja-rääkija* või *rääkija-kuulaja* suhteid nimetanud sotsiaalseks (loe: kultuuriliseks) funktsiooniks ja on neid ning oma skeemi tervikuna käsitlenud Ferdinand de Saussure’ist lähtuva strukturalismi, semiootika ja Edmund Husserli transtsendentaalse fenomenoloogia vaimus.

Just sellest sünteesist kasvab välja Lotmani skeemi, s.h maagia käsituse heuristiline väärtus.

4.3.4.2. Fenomenoloogiline vaatepunkt.

4.3.4.2.1. Edmund Husserli fenomenoloogia korrelaadid.

Ferdinand de Saussure’i strukturalistlikku meetodit ja Edmund Husserlist lähtuvat fenomenoloogiat on viljakalt sünteesinud Roman Jakobson; selle sünteesi tulemused kajastuvad ka Tartu–Moskva semiootikakoolkonna töödes.⁴⁸ Siinse vaatluse ülesandeks ongi osutada fenomenoloogia mõjude olulisusele Juri Lotmani teadusliku mõtteviisi alustes ning ühtlasi maagilise kommunikatsiooni tõlgendamisel “Loengute” skeemis.

⁴⁸ Kas fenomenoloogia mõjud koolkonnale lähtuvad otse Husserlilt või Husserlilt Jakobsoni tõlgenduste kaudu või mõlemalt autorilt vaheldumisi — selle küsimuse analüüs jääb praeguse käsitluse raamidest välja. Edmund Husserli kui transtsendentaal-fenomenoloogilise epistemoloogia rajaja mõjutusi Jakobsonile on põhjalikult uurinud Elmar Holenstein (vt Holenstein 1976a [1974]: 2–5, 47–51; Holenstein 1975 (eriti!); Holenstein 1977). Ent koolkonnale ei saa tundmatu olla veel üks fenomenoloogia vahendaja — Gustav Špet, kelle Husserli suhtes silmapaistvalt pädev venekeelne interpretatsioon “Nähtumus ja mõte” ilmus juba 1914. aastal (Špet 1996 [1914]).

Sissejuhatavalt tuleb tsiteerida Ernst Cassireri, kes Husserli fenomenoloogilisele meetodile üldist hinnangut andes on rõhutanud paari tema põhiideed, mis on siinsegi vaatluse kontekstis olulised. Cassirer kirjutab:

Üheks Edmund Husserli fenomenoloogia fundamentaalsetest saavutustest on see, et ta teritas veel kord meie arusaamist kultuuri “struktuursetest vormidest” ja osutas nende käsitamise uuele võimalusele psühholoogilisest meetodist eemaldumise kaudu. [---] aina suuremal määral on selgeks saanud, et fenomenoloogia ülesanne, nii nagu seda mõistis Husserl, ei piirdu teadvuse analüüsiga, vaid kutsub struktuure uurima *hoopis teistes objektiivsetes sfäärides*, kus nad saavad “tähenduse” ja kus nad ei hooli oma objektide “reaalsusest”. [---] Niisugune uurimisviis peaks hõlmama ka müütilist “maailma” ja mitte selleks, et tuletada selle eripärane aktuaalsus mitmekesistest etnoloogilistest ja etnilis-psühholoogilistest kogemustest induktiooni teel, vaid selleks, et mõista seda puhta ideatsioonilise analüüsi kaudu [*pure ideational analysis*]. (Cassirer 1966 [1925]: 12; minu rõhutus — P. L.)

“Teiste objektiivsete sfääride” uurimine ei ole E. Husserli jaoks võimalik väljaspool egot, mille kaudu nad väljenduvad.⁴⁹ “Psühholoogilisest meetodist eemaldumine” eeldab Husserlil seejuures fenomenoloogilist reduktsiooni ehk *epoche*’d, mida tuleb mõista kui kogemuse naturaalse ja induktiivse tõlgendamise vältimist asjade vahetu kaemise kasuks⁵⁰. Seejuures “teadvuse aine, jäädes elamuse kulgedes iseendaga identseks, ei tungi teadvusesse väljastpoolt, vaid peitub temas endas kui mõte, s.t kui teadvuse sünteetilise töö intentsionaalne [millelegi/kellelegi suunatud väljendav — P. L.] resultaat” (Husserl

⁴⁹ “Ma ei saa elada, mõtelda ja tegutseda mingisuguses teises maailmas, ei saa kogemuse kaudu tunnetada ja anda hinnangut maailmale, millel ei oleks mõtet ja tähenduslikkust minus endas ja minu enda kaudu” (Husserl 1987: 22).

⁵⁰ “*Epochē* [kr. ‘vältimine’] kujutab endast radikaalset ja unikaalset meetodit, mille abil ma taban enda puhtalt *mina*’na üheskoos oma teadvuse puhta eluga, milles ja tänu millele kogu objektiivne maailm on minu jaoks, ja nii, nagu ta on nimelt minu jaoks” (Husserl 1987: 22). Teadvuse “puhas elu” eeldab, et puhas *ego* ei esita endale küsimusi asjade olemise või mitteolemise kohta ontoloogilises mõttes.

1987 [1931]: 44). Nii nagu intentsionaalsus Husserlile, nii muutub ka kommunikatsiooni (dialoogilisuse) fenomen Tartu–Moskva semiootikakoolkonna keskseks probleemiks.

Loomulikult ei ole “teadvuse aine” süsteemsus ja piiristatus keeleteadusliku strukturalismi jaoks midagi uuenduslikku. Uus on küll husserliaanlik keskendumine redutseeritud subjektiivsuse vaatlemisele, rõhuasetus sellele, et “objekt [---] eksisteerib üksnes teadvuse korrelaadina [ja et] objekt on filosoofiliselt adekvaatsel kombel antud siis, kui vaatluse alla ei võeta pelgalt objekti konteksti, süsteemi, milles ta on juurdunud, vaid ka subjekt, milles mõlemad konstrueeritakse” (Holenstein 1975: 71). E. Holenstein on rõhutanud, et Husserl vastandub *gestalt*’ide uurijatele (viimased, välistades subjekti, piirduvad kujund-foon-dualismi analüüsiga) ja et tema meetod ei kooskõlastu ka nende strukturalistidega, kes ei välju opositsioonide foneem–morfeem–kontekst raamidest (Holenstein 1975: 71).

Tuleb lisada, et subjektile keskendudes ei pidanud Husserl silmas mitte üksnes individuaalset subjekti, vaid ka kollektiivset subjekti (vt Husserl 1987 [1931]: 87). Praha strukturalismi-koolkonnale (ja sealtkaudu Tartu–Moskva semiootikakoolkonnale) polnud küll ka kollektiivse subjekti kaasamine uudne. Pjotr Bogatõrjov ja Roman Jakobson osutasid juba 1920. aastatel sellele, et rahvaluule on võrreldav emakeelega, mille süsteem õpitakse automaatselt selgeks ja mis sotsiaalse mälu fenomenina toimib range kollektiivse “tsensorina” (Bogatõrjov, Jakobson 1971 [1929]: 374–375).⁵¹

Teadvuse “intentsionaalset tööd” vaatleb Husserl kahe sfäärina. Neist esimest nimetab ta *fenomenoloogiliseks reduktsiooniks*. Selle kaudu luuakse “maailmapilt” (*Weltvorstellung*), mis tähendab, et “olemasoleva” maailma fenomenaalseid objekte konstitueeritakse, kirjeldatakse ja uuritakse kategooriaalselt, kooskõlas nende fenomenoloogiliselt

⁵¹ Sellega on paralleelsed Edmund Husserli arutlused “kooskõllalisuse universumist” (*kompossibles Universum*) kui kollektiivsest “teiste” maailmast, mille mina võib vaid “leida”, mitte “luua” (*schaffen*) (Husserl 1987: 144).

antud struktuuriga. Fenomenoloogiliselt mediteerivat *mina* (indiviidi) käsitatakse selles positsioonis “osavõtmatu pealtnägijana [*unbeteiligter Zuschauer*], kes kaeb iseennast ja kõike objektiivset, mis on temasse suletud ja mis on seal tema jaoks nii, nagu see tema jaoks on” (Husserl 1987: 38–39, 69, 148). See on noemaatiline maailm⁵². Noem ei ole “asi iseeneses”, vaid mõeldud asi, see, millele intensioon on suunatud. Mõeldud asja teadvustatakse kas selle “tõsikindluse”, “võimalikkuse” või mõne muu olemismooduse (*Seinsmodis*) kaudu või ajalise subjektiivsuse (olevik, minevik, tulevik) olemismoodusena (Husserl 1987: 38).

Kui see epistemoloogiliste mõistete süsteem üle kanda Tartu–Moskva semiootikakoolkonna keelde, siis saab väita, et fenomenoloogiliselt redutseeritud objektile vastab üldjoontes teksti ja kultuuri kui märgiliste objektide analüüs. Kooskõlas selle järeldusega on Juri Lotmani skeem tema “Loengutes” käsitatav *mina* maailmapildina, mis “pealtnägija” jaoks on kultuuriliste suhete spekter. See spekter on skeemis esitatud tervikliku (?) paradigmana, mille moodustavad viis kommunikatiivset süntagmat — potentsiaalset teksti (nende hulgas maagiline tekst).

Edmund Husserl aga, nagu juba öeldud, käsitab teadvuse intentsionaalsust kahetasandiliselt. Oma hilisemas loomingu väidab ta, et maailma kui *teise* “loomulikule olemisele” (*natürliches Sein*) eelneb “algsema olemise kujul puhta ego olemine” — mis on seega siis teadvuse intentsionaalse töö lähtesfäär —, “millega kaasnevad tema *cogitationes*”. Need hõlmavad *cogito* (mõtlemise) enda mooduseid — “näiteks tajumise, meenutamise teadvustamise viise [*Bewußtseinsweisen*]” “koos nende modaalse eripäraga”. Selle sfääri akte kirjeldab Husserl teadvuse enda terminites — noetiliselt⁵³ (Husserl 1978 [1931]: 38, 147). Olemise loomulik sfäär oma “kehtivusväärtuse” (*Seinsgeltung*) poolest on teisejärguline. See

⁵² *noēma* (kr) — mõtteese.

⁵³ *noesis* (kr) — mõistmine, mõte.

eeldab alati transtsendentaalset olemist puhta egona.⁵⁴ Puhas ego on ego “harjumuslike iseärasuste substraat” (*Substrat von Habitualitäten*):

Kui ma asetan end kogu sellest elust väljapoole ja hoidun eeldamast, et maailm mis tahes kujul eksisteerib, kui ma suunan oma pilgu ainuüksi sellele elule kui maailma teadvustamisele, siis saan ma enda peremeheks puhta egona koos minu *cogitatione*’te puhta vooluga. (Husserl 1987: 22–23, 69)⁵⁵

Neid intellektuaalseid toiminguid nimetas Husserl *transtsendentaalseks reduktsooniks*.

Niisugust “tunnetamisviiside” puhast intentsionaalset voolu kirjeldab Husserl ühtlasi kui *teise* “konstitueerimise” ja *teisesse* “sisseelamise” (*Einfühlung*) kommunikatsioonilist akti (Husserl 1987: 96–97).

Tartu–Moskva semiootikakoolkonna mõistete süsteemis vastab Husserli puhtale egole ligilähedaselt intellekti *resp.* meelega (*mind*) kui “mõtleva objekti” mõiste. Ja nii nagu puhta ego mõiste Husserlil, nii on ka intellekti mõiste Juri Lotmanil lahutamatu *mina* ja *teise* vahelise suhte kommuniaktsioonilisest iseloomust.

Intellekti kui ühe oma keskse kategooria süstemaatilise käsitlemise juurde jõuab Juri Lotman tegelikult kümme aastat pärast “Loenguid” (Lotman 1977a, 1978) ja kokkuvõtvalt hiljemgi (Lotman 1992a [1990]). Ent asjaomaste otsingute algus ulatub, nagu siin selgub, juba 1960. aastatesse. Lotman ei kasuta küll terminit ‘intentsioon’, esialgu ka mitte terminit ‘intellekt’, kuid kommunikatiivsed suhted “Loengute” skeemis on esitatud

⁵⁴ Mõiste ‘transtsendentaalne’ sisu on Husserl üle võtnud Immanuel Kantilt. Kant nimetab transtsendentaalseks “igasugust tunnetust, mis ei tegele mitte niivõrd objektidega, kui meie *objektidetunnetamise viisiga*, kuivõrd see peab olema võimalik *a priori*” (Kant 1960 [1781]: 83. Minu rõhutus — P. L.) Aprioorsus tähendab, et tunnetamise viis peab eelnema kogemusele, et kogemustunnetust üldse võimalikuks teha.

⁵⁵ Siinse käsitluse kontekstis ei huvita meid ainult puhta ego need sfäärid, mis on “absoluutselt unikaalsed” (Husserl 1987: 100), vaid ka need, mis on käsitatavad *teise* analoogidena puhtas egos (vt Husserl 1987: 118, 123–131).

tunnuste kaudu, mis — kasutades Husserli terminoloogiat — on käsitatavad mõtleva objekti “puhaste” “habituaalsete” “intentsioonidena”. Juri Lotman omistab intellektile kui “mõtlevale objektile” kolm põhitunnust. Nendeks on intellekti suutelisus:

esiteks, koguda ja vahendada informatsiooni (intellekt evib kommunikatsiooni- ja mälumehhanismi). Ta valdab keelt ja võib moodustada õigeid lauseid; teiseks, sooritada algoritmiseeritud operatsioone nende teadete reeglipäraseks teisendamiseks; kolmandaks, moodustada *uusi* teateid. (Lotman 1978: 3)

Noetiliselt mõtleva objekti mõtlemismooduseid eksplitseerivad “Loengute” skeemis neli kommunikatiivsete suhete tüüpi — algoritmiseeritud operatsiooni. Nendeks on *kuulaja-rääkija* maagiline või religioosne vastastikune asetus (1.–2.) ja *rääkija-kuulaja* “teaduslik” või mänguline (“kunstiline”) asetus (3.–4.). Neid asetusi iseloomustavad suhestamise teatud vormilised tunnused, mis Lotmanil lähtuvad kommunikatsiooni motivatsioonilistest eesmärkidest ja iseloomustavad kommunikatsiooni liike — erinevalt Roman Jakobsonist, kes oma kommunikatsiooni-skeemis keskendub kommunikatsiooni koostisosade analüüsile.⁵⁶ Kuid mõlemat autorit ühendab pretensioon käsitada kommunikatsiooni tunnuseid üldkehtivatena. Virgutus selleks võis samuti pärineda fenomenoloogiast.

Edmund Husserl tahtis puhta ego uurimisega kirjeldada “psüühilise konstitutsiooni universaalseid seoseid” (*universale Zusammenhängen der seelischen Konstitution*) (1987: 147). See tähendas transtsendentaalse ego tasandil eritletava *eidos*’e⁵⁷ —

⁵⁶ Tõsi küll, ka Roman Jakobson iseloomustab põhjalikult kommunikatsiooni “poeetilist” liiki (möödamannes ka maagilist), kuid tema tuletab need mõlemad kommunikatsiooni keelelistest tunnustest ja jätab motivatsioonide problemaatika teisejärguliseks. Seda lähenemise erinevust ilmestab terminoloogia: R. Jakobson kasutab *rääkija* ja *kuulaja* asemel termineid *adressant* ja *adressaat*.

⁵⁷ *eidos* (kr.) — vorm, nähtumus. Kaemuse kaudu antav ja ainult kaemusele kättesaadav üleüldine (Husserl 1987: 73).

universaalsete olemusseaduste (*universale Wesengesetzlichkeiten*) analüüsi. Husserl kirjutas, et *eidos*

sisaldab minu faktilise ego puhaste võimalikkuste kõiki variante [*alle reinen Möglichkeitsabwandlungen*] ning seda ego ennast kui võimalikkust. Eideetiline fenomenoloogia uurib niisiis universaalset *a priori*, milleta mina ja transtsendentaalne mina ei ole üldse “mõeldavad” [*nicht “erdenklich”*] (Husserl 1987: 73–74)

Need ideed on Juri Lotmanit inspireerinud kaua. 1960. aastate teisel poolel (samaaegselt “Loengutega”) formuleerib ta ülesanded inimkonna kultuuri “universaalsete tunnuste ühtse süsteemi” — kultuuri “grammatika” uurimiseks. Lotman sõnastab taotluse eritleda “universaalseid semiootilisi konstante”, mis iseloomustaksid kõiki kultuure (kultuuri kui tervikut) ja edasi — vähem üldisemal tasandil — kultuuri erinevaid tüüpe (Lotman 1966; 1967a: 5–6; 1967b: 31, 34). Samasuguseid “olemuslikke” konstante eritleb Lotman oma samasuse esteetikas (Lotman 1994a [1964]: 223–226). Lingvistikas oli Roman Jakobson juba varem püstitanud ja ka lahendanud samasuguseid ülesandeid, lähtudes sellest samast metodoloogilisest allikast (1985a [1938]: 102–104; 1985c [1970]: 390–393, 414; 1985e [1972]: 312–314)⁵⁸. Kuid tuleb lisada, et R. Jakobson on olulisel määral toetunud ka ühele teisele allikale. Selleks on Charles Sanders Peirce'i semiootilised uurimused, mis olid valminud juba pool sajandit varem ja mille kõige mõjukamaks tõlgendajaks oli pikka aega just Jakobson. Tema osutab “invariantsuse võtmetähendusega ideele” Peirce'i semiootikas:

Paljude muutujate keskel peituva invariandi avastamise ratsionaalne vajadus, küsimus variatiivsuste sidumisest vastavate konstantidega, mida ükski muutumine ei mõjuta — see idee on kogu Peirce'i märgiteaduse aluseks. (Jakobson 1996b [1977]: 167)

⁵⁸ Elmar Holenstein osutab, et Jakobson kuulub nende lingvistide hulka, kelle jaoks “universaalide probleem oli hõivanud keske koha” (Holenstein 1975: 75).

Roman Jakobson (vt Holenstein 1976b: 232), aga hiljem ka Juri Lotman on Edmund Husserli rõhuasetused mõneti “ümber mänginud”: mõlemad semiootikud keskenduvad “absoluutsete” intellektuaalsete invariantide ja üksikelementide uurimise asemel märgiloome tüüpide (semioositüüpide), nende kõnereaalsuses avalduva dünaamika ja konstantsuse tunnuste kirjeldamisele (Jakobson keeles ja Lotman kultuuris; viimane teeb seda sageli koos Boriss Uspenskiga). Üksikelementide analüüsi asendab elementidevaheliste kommunikatiivsete suhete invariantisuse käsitlemine. (Vt Jakobson 1968 [1960]; Lotman 1994a [1964]: 223–230; 1967c; Lotman, Uspenski 1971: 154–188; 1973; 1975: 173.) Maagilisuse, religioossuse jt suhete defineerimine “Loengutes” kuulaja ja rääkija sotsiaalsete funktsioonide kaudu illustreerib niisuguste taotluste olulisust.

Juri Lotmani semiootikat ja Edmund Husserli filosoofiat seob veel üks oluline mõiste, milles *mina*-sisese redutseeritud maailma kahetasandilisus selgesti kajastub. Ma pean silmas monaadi mõistet. Monaadi on Lotman ja Husserl käsitanud ühest küljest fenomenoloogiliselt redutseeritud maailmapildina (tekstina); samal ajal on aga monaad vaadeldav ka transtsendentaalselt redutseeritud mõtlemismoodus(t)ena (intellektina).

Husserl laenas monaadi mõiste Gottfried Wilhelm Leibnizi filosoofiast.⁵⁹ Monaad on Leibnizil lihtsubstants, entelehhia⁶⁰, mis leiab väljenduse autarkiana⁶¹ — iseseisva eesmärgipärase jõuna, mis on monaadisisese tegevuse allikaks. Sellepärast nimetab ta monaadi “kehatuks automaadiks”. Kõik muutused selles enesekeskses monaadis tingib tema seesmine printsiip” — välised põhjused ei küüni monaadi mõjutama: tal puuduvad “aknad”. Igale monaadile on küll iseloomulik pertseptsioonivõime, aga see on suunatud monaadile endale. Kõik monaadid

⁵⁹ “Monaad [*monas*] on kreeka sõna, mis märgib ühikut või seda, mis on ühtne” (Leibniz 1982: 404). Termin ise pärineb leedi Conway vitalistlikust traktaadist (1692), millega Leibniz oli tutvunud. Edmund Husserl on monaadi mõiste omistamist Leibnizilt ka ise möönnud (Husserl 1987: 69).

⁶⁰ *entelecheia* (kr) — teostatus.

⁶¹ *autarkeia* (kr) — iseenesega rahuldumine.

erinevad omavahel ja on seesmisest muutumises. Sellegipoolest iga monaad on “maailma elav peegel” ja ta võib kopeerida kogu universumi ehitust.

Monaadid moodustavad hierarhiaid ja keerulisi ühendusi. Kehaga ühinenud monaad tekitab liitsubstantsi või elussubstantsi. Monaad on viimati mainitu hingeks ja tal on mälu. Hinged toimivad kooskõlas lõplike põhjuste, eesmärkide ja vahendite seaduspäraga, millel on universaalne kehtivus. Kui hing tõuseb mõistuse tasemeni, omandab monaad vaimu kvaliteedi. Vaimul on eneseteadvuse — apertseptsiooni võime⁶² (Leibniz 1982a [1718]: 404–406; 1982b [1721]: 414, 416, 422, 424, 427).

Edmund Husserl nimetab monaadiks ego maailmapilti, teisisõnu seda noemaatilist “mõtteaset” (J. Lotmani terminoloogias — teksti), mida ego — endas! — kaeb. Ja mõistagi hõlmab maailmapilt seejuures “teadvuse kogu tegelikku ja potentsiaalset elu” — seega siis ka ego *eesmärke* ja *vahendeid*, millega ja mille nimel tekstilist maailmapilti konstrueeritakse ja/või tõlgendatakse, niisiis ka puhast ego — mälu konstruktiivset alget (Husserl 1987: 69–70).

Ühtlasi on maailma tõlgendamise akt ego autokommunikatiivne enesetõlgendamisprotsess. Husserl väidab, et enesetõlgendus

tekib, esiteks, kui enesetõlgendamine [*Selbstauslegung*] selle sõna otseses mõttes, mis näitab süstemaatiliselt, kuidas ego end konstitueerib kui isiklikku olemust [*Eigenwesen*] omav ja eneses ning enese jaoks eksisteeriv ego ja, teiseks, kui enesetõlgendamine laiemas mõttes, mis, edasi, näitab, kuidas ego enese olemuse tõttu konstitueerib endas midagi “teist”, “objektiivset” ja järelikult üldse kõike, milleks tema *minas* leidub *mitte-minana* olemise kehtivusväärtust [*Seinsgeltung*]. (Husserl 1987: 88)

Lotman hakkab ‘monaadi’ mõistet ise eksplitsiitselt kasutama alles 1980. aastatel. Väljaarendatud kuju saab see käsitluses semiosfäärist kui monaadide interaktiivsest maailmast (vt

⁶² *ad* (juurde) + *perceptio* (taju) — apertseptsioon (< Id). G. W. Leibnizi termin selle kohta, kuidas vaim tajub oma siseseisundeid.

Lotman 1984; 1993b; vrd seda paralleelsustega Husserlil (1987: 109–110)⁶³ Juri Lotmani käsitust monaadist on tõenäoliselt mõjutanud ka Pavel Florenski tööd, mida Tartu professor kahtlemata pidi tundma. On asjakohane osutada Florenski ulatuslikule käsitlusele sõna maagilisusest, kus “eesmärgipärase jõu” *resp.* “loova jõu” mõiste kõne alla tuleb. Seostades maagilisuse sõna mõjujõuga, väidab Florenski, et ühest küljest on sõna suletud “väljapääsuta” (vrd Leibnizi monaadi akna-metafooriga!) “jõuetusse ja irreaaalsesse subjektiivsusse”; teisest küljest on sõna “signaal”, teatud “energia”. Niipea kui sõna satub “elavasse kõnevoolu”, ta “elustub” ja täitub sisemise jõu ning tähenduslikkusega⁶⁴ (Florenski 1999 [1920?]: 231, 233, 239). Florenski väide, et kunstiteos on ühtaegu nii *ergon* (tekst) kui ka *energeia* (keel *resp.* loov intellektuaalne jõud) (vrd M. Lotman 1994: 596), peegeldab otseselt Husserli fenomenoloogilisi ideid. Juri Lotman käsitas “loova jõu” ja “valmisprodukti” suhteid samamoodi — pideva dünaamilisuse (*ergon*’i ja *energeia* rollide vastastikuse ja hierarhilise ümbermängimise) ning dialoogilisuse vaimus. Kui Mihhail Lotman kirjutab, et Juri Lotmani järgi “on *energeia* ennekõike teksti, mitte aga keele omadus” (Lotman, M. 1994: 596), siis ta, nagu mullegi tundub, kindlasti ei taha selle lausega väita, et keel *resp.* kood J. Lotmani semiootikas *energeia* funktsiooni üldse ei võiks täita või täidaks seda alati “teisejärguliselt”.

Implitsiitselt peitub ‘monaadi’ mõiste juba Juri Lotmani “Loengute” skeemis. Maagiline ja religioosne suhe on inspireeritud “eesmärgipärase jõu” poolt, mis omistatakse

⁶³ Teisal Edmund Husserl kirjutab: “Iseenesest esimene olemine [*an sich erste Sein*], mis ennetab maailma igasugust objektiivsust, ja millel see objektiivsus püsibki, on transtsendentaalne intersubjektiivsus, mitmesugusteks vormideks ühenduvate monaadide maailm” (Husserl 1987: 160; vt ka 109–111).

⁶⁴ Mõõdamannes olgu lisatud, et strukturalismiga ja muidugi Juri Lotmani semiootikaga kooskõlastuvad ka Florenski ideed sõna kommunikatsioonilisusest: sõnal on “kaksipidine [*двухсторонняя*] suunatus: esiteks, rääkijast väljapoole [---] ja teiseks, välisest maailmast rääkija poole, rääkija sisemusse tema tajuna” (Florenski 1999: 230).

rääkijale ning *kuulaja* ja *rääkija* vastastikune asetus on redutseeritav *mina* autokommunikatiivseks maailmapildiks. Selle maailmapildi “konstruktsiooniks” ehk intellektuaalseks algoritmiks on ühel juhul ‘maagilisus’ ja teisel juhul ‘religioossus’ — kui tõlgendada neid mõisteid ‘märgilisuse’ semioosiliste analoogidena Aleksandr Pjatigorski vaimus. Mõlemal juhul on *kuulaja* (= *mina*) kujuteldava “tundmatu jõu” või siis jumala autokommunikatiivseks partneriks. Kummalgi juhul on *rääkijateks* aktantide vastastikust semiootilist asetust määravad “eesmärgipärased jõud” — “mõtet tekitavad struktuurid” (*смыслопорождающие структуры*)” (vrd (Lotman 1993b: 369)⁶⁵.

Otse Leibnizi monadoloogia ja Husserli *epoche* vaimust tundub välja kasvavat ka Juri Lotmani arutlus autokommunikatsiooni tähendusest ja ulatusest kultuuris. Need viimased, nagu ta väidab, sõltuvad aktantide defineerimise iseloomust. Kui adressandiks on üksikindiviid *A*, siis tema suhete hulk teis(t)esse üksikindiviidi(de)st adressaati(desse) *B* on keskeltläbi mahukam kui indiviidi autokommunikatsiooni $A \leftrightarrow A_1$ maht. Seega siis $A \leftrightarrow B > A \leftrightarrow A_1$. Kui aga adressandi rolli asetada näiteks kollektiivne rahvuskultuur, siis tema suhtlemismaht teis(t)e rahvuskultuuri(de)ga on nähtavasti umbes võrdne kultuurisest *meie*-suhete (= autokommunikatsiooni) mahuga: $A \leftrightarrow B = A \leftrightarrow A_1$. Ent kujutledes adressandina inimkonda tervikuna, jõudis Lotman ootamatule järeldusele: *meie*’st väljaspool asuva *teise* (*nemad*) roll kaob; kogu kommunikatsioon (kuni pole avastatud uusi Maa-väliseid tsivilisatsioone) taandub sel juhul eranditult autokommunikatsiooniks — $A \leftrightarrow A_1$ (Lotman 1970d: 15)!

⁶⁵ See, kas *kuulaja* religioosne või maagiline suhe on autokommunikatiivne, oleneb mõistagi semioosi märgilisest iseloomust. Kui *rääkijat* esindav eesmärgipärane jõud on meeleliselt tajutav, siis on tegemist “tavalise” kommunikatsiooniaktiga; kui nad ilmutavad end *kuulaja* kujutluses, siis saab kõnelda sellest, et *kuulaja* suhtleb oma mäluga, mistõttu suhe muutub autokommunikatsiooniks. Seega siis *mina* võib Juri Lotmanil olla nii *rääkija* kui ka *kuulaja* — ühe ja sellesama monaadi piirides ühel ja samal ajal.

Mõistagi näitlikustavad niisugused autokommunikatiivsed suhted transtsendentaalses *mina's* ja *meie's* kujukalt Edmund Husserli ja tema kannul ka Juri Lotmani ja Roman Jakobsoni hälbimist kantiaanlikust dualismist. Oma “lābimurde” transtsendentsesse maailma on Edmund Husserl sõnastanud meeldejäāva ekspressiivsusega:

Iga mõeldav mõte, iga mõeldav olemine, nimetatagu seda immanentseks või transtsendentseks, satub transtsendentaalse subjektiivsuse sfāāri, milles konstitueeritakse mõte ja olemine. Mõttetu on katse jõuda tōese olemise universumini [*das Universum wahren Seins*] kui milleni, mis asub väljaspool võimaliku teadvuse, võimaliku arusaamise [*Erkenntnis*], võimaliku enesest-mōistetavuse [*Evidenz*] universumit ning ūhendada need kaks universumit teineteisega vaid välisel viisil, jāiga seaduse kaudu. Nad mõlemad on teineteisega seotud olemuse poolest ja see, mis on omavahel seotud olemuse poolest [*wesenmāßig*], see on ka konkreetselt ūks [*konkret eins*], ūks transtsendentaalse subjektiivsuse absoluutses konkreetsuses. [---] Seepārast tōeline tunnetusteooria on sisukas ūksnes transtsendentaal-fenomenoloogilise teooriana, mis selle asemel, et teha mingite niinimetatud pōhimōtteliselt tunnetamatute “asjade iseeneses” kohta mōttetuid järeldusi nende nāilisest immanentsusest nāilise transtsendentsuseni vālja, tegeleb ainuūksi tunnetamise resultaate sūstemaatilise seletamisega [*Aufklārung*], mille kāigus nad muutuvad lābi ja lābi arusaadavaks kui intentsionaalselt saavutatud resultaadid. (Husserl 1987: 86–87)

Juri Lotman pealkirjastab oma asjakohase artikli kōnekal: “Kultuur kui subjekt ja iseenese objekt” (1993b [1989]).

4.3.4.3. Intellekti reproduktiivse kommunikatsiooni universaalsus ja unikaalsus (maagilisuse nāitel).

Kōik Juri Lotmani tōōdest tuntud intellekti tunnused on kas otseselt vōi kaudselt kommunikatiivsed. Kommunikatsioonilised on ka *kuulaja-rāākija* ja *rāākija-kuulaja* vahelised suhted “Loengute” skeemis. Autokommunikatsioon on kommunikatsiooni ūks tūipe ja, nagu eelmises paragrahvis selgus, ta on otseselt seotud *kuulaja-rāākija* maagilise ning religioosse

semiootilise asetusega. Sellepärast on ootuspärane ühest küljest teada saada, missugustele üldistele vormilistele tunnustele on tagasiviidav maagilise kommunikatsiooni eripära ja teisest küljest kindlaks teha, missuguste vormiliste tunnuste alusel Lotman eristab intellektile iseloomulikke autokommunikatiivseid (*mina–mina*) suhteid intersubjektiivsest kommunikatsioonist.

Püstitatud ülesanded eeldavad paari sissejuhatavat piirangut ja/või täpsustust, millest kõigepealt.

Kuivõrd Lotman ei ole maagilise semioosi vormilisi tunnuseid “Loengutes” lähemalt analüüsinud, tuleb kõike alljärgnevat pidada rekonstruktsiooniks. Pealegi on see rekonstruktsioon ettehaarav, sest tööd, millele argumentatsioon toetuda saab, on enamalt jaolt kirjutatud pärast “Loenguid”. Ühtlasi tuleb tunnistada, et mõtlemismooduste valdkond, mille semiootilise analüüsi vastu Lotman on ju alati huvi tundnud, jäi tal terviklikuks kontseptsiooniks välja arendamata ja ka teoreetiliselt fragmentaarseks. Intellekti mütoloogiliste, poetiliste ja antiteetiliste operatsioonide ulatuslike analüüsides kõrvale (Lotman 1967c; 1970d; Lotman, Uspenski 1973; Lotman, Uspenski 1971 jmt) teiste võimalike intellektialgoritmide monograafilisi käsitlusi ei tekkinud.⁶⁶

Kommuniaktsiooniaktid — mida eelnenut arvestades saab ühtlasi käsitada intellektuaalsete aktidena — jagab Juri Lotman kahte põhiklassi. Ühte klassi kuuluvad need, mille käigus luuakse uut informatsiooni (uusi tekste). Juri Lotman on väitnud, et iga tõeliselt uue teksti sünnitab kommunikatsiooni “vigasus” — uus tekst saab tekkida semiootiliselt võõraste kultuurikeelte kokkupuutes. Niisuguses kokkupõrkes tekkiv tekst on prognoosimatu, sest ta on ebaadekvaatse tõlke tulemus: koodi (reegleid) ju tõlke teostamiseks *kuulajal* ei ole. Kuid suured leiutised, lisab Lotman, on enamasti sündinud just niisuguse loogika kohaselt. Sellepärast on ta “uusi” tekste nimetanud

⁶⁶ “Loengutega” samal aastal ilmunud artiklis mängu ja kunsti redutseeritud struktuuride isomorfisusest kirjeldatakse praktilise, aga ka intellektuaalse käitumise ambivalentsust algoritmina, mis genereerib vähemalt kahe tähenduse samaaegse “koosvilkumise” (Lotman 1967c: 132–133).

(potentsiaalses mõttes) “otstarbekalt vigasteks” (1977a: 6–8; 13, 16; 1978: 3–6; 1992a [1990]: 26–27).

Teise intellektuaalsete operatsioonide klassi liigitab Juri Lotman need kommunikatiivsed aktid, mille ainu- või erioma-seks funktsiooniks ja/või väljundiks on reprodutseeriv vahendus (vt 1977a: 4, 10, 14–15, 18; 1978: 3–6; 1992a: 25–26). Teksti adressant ja adressaat jagavad teate kodeerimisel ja dekodeerimisel valdaval määral ühte ja sedasama keelt.⁶⁷ Loogiliselt on — ja ajalooliselt näib — see operatsioonide klass olevat esmane (mõelgem kas või loomulikule keelele (emakeelele) kui kommunikatsioonivahendile!). Uue informatsiooni tekkimine igas kommunikatsioonisituatsioonis (ja kommunikatsiooni igal tasandil) ei ole eeldatav ega võimalikki.

Just sellele teisele operatsioonide klassile keskendub järgnev analüüs.

Juri Lotmani (auto)kommunikatiivsete suhete skeem tema “Loengutes” on kahtlemata kommunikatsiooni reproduktiivsete aktide kirjeldus: religioosne, maagiline või kunstiline (mänguline) suhe *teise* või iseenesega ei ole mõeldav *ühist* mõtlemismoodust jagamata.⁶⁸

Maagiline akt on reprodutseeriva kommunikatsiooni (Juri Lotmani “Loengutes” sisuliselt autokommunikatsiooni) ilmeka ja äärmuslik näide, sest siin on *kuulaja* ja *rääkija* keeleline “privaatsus” ja teate ebaadekvaatne dekodeerimine välistatud. Vastasel juhul oleks maagilise akti “eesmärgipärase jõu” fataalsus mõeldamatu ja maagilisest kommunikatsioonist ei saaks

⁶⁷ Informatsioonivahetuse täielik adekvaatus on mõistagi illusioon. Reprodutseeriv ja uuenduslik kommunikatsioon on tegelikult keerulistes ja põimunud omavahelistes suhetes. Reprodutseerimine ei pea tingimata tähendama totaalset ja mehhaanilist kopeerimist. Reprodutseeriv on ka niisugune kommunikatsioon, mis vahendab pelgalt (automatiseerunud) ühiskoodi või ühiskoodi, mille taha varjub sellega vastuolus olev sisu.

⁶⁸ Olgu siin illustratsiooniks näide, mille Juri Lotman ise toob L. Tolstoi “Lapsepõlvest”. Minakangelane kurdab, et kaaslasega ei saa mängida, sest viimane ei võta omaks mängureegleid: “Mina ka tean, et kepiga ei saa pauku teha, veel vähem lindu lasta. See on ju mäng. Kui nii arutada [...] siis ei tule mingisugusest mängust midagi välja.” (Lotman 1967c: 134; tlk Otto Samma).

rääkida. Üldjuhul on maagia motivatsiooniliselt ja grammatiliselt imperatiivne (otseselt või kaudselt) ja aegruumiliselt ühekordne ning lõplik, tõe- ja valeülene akt.⁶⁹ See akt eeldab, et adressaat (reaalne või kujuteldav) on sunnitud teate dekodeerimisel täht-täheleliselt kasutama (*resp.* kasutab automaatselt) adressandi poolt pakutavat koodi.⁷⁰ Juri Lotman ise küll imperatiivsusest otseselt ei räägi, aga ka tema toonitab *kuulaja* “usaldust” *rääkija* vastu, niisiis *rääkija* “lainele” asumist (Lotman 1973b: 229). Maagia imperatiivsust rõhutab otsesõnu Lotmani kolleeg Boriss Uspenski ja ka Edmund Leach (1991 [1971]: 30). Uspenski on mõneti sarnaselt Leach’iga maagilist efekti võrrelnud liigeserefleksiga, mis järgneb haamrilöögile vastu põlve.⁷¹ Niisiis autokommunikatiivne maagiline akt on Lotmanil reproduktiivne *a priori*: kuulaja reageerib sellele, mida ta ette teab (Lotman 1973b: 228).

Nüüd võib (“Loengute” skeemi põhjendavaid teoreetilisi argumente otsides) veel ka küsida, kas Juri Lotman on reprodutseerivas kommunikatsioonis eritlenud niisuguseid tunnuseid või elemente, mis võiksid iseloomustada intellektuaalseid algoritme lähemalt, nende hulgas kõigepealt aktantide asetust maagilises kommunikatsioonis.

Vastust sellele küsimusele on Lotman kombinud oma artiklis “esmasusest” ja “teisesusest” modelleerivates kommunikatsioonisüsteemides.⁷²

⁶⁹ Loogika seaduspärasuste järgi imperatiivis vormistatud lause kohta ei saa küsida, kas öeldu on tõene või väär.

⁷⁰ Ei ole mõeldav, et näiteks maagilises vormelis “Varesele valu, harakale haigust [---] — meie [Mari] saab terveks!” võiks sõnade “vares” ja “harakas” kohad ära vahetada või nad suvaliselt asendada sõnadega “varblane” ja “hani” ehkki siin säiliks isegi assonants. Variandid vormelitel võivad ju olemas olla, aga needki kinnistab vääramatu traditsioon, vaieldamatu üksmeel, mälustamp. Ja viimasel võib olla lausa sakraalne vägi.

⁷¹ Seda seisukohta väljendas Boriss Uspenski suulises vestluses käesoleva kirjutise autoriga Tallinnas 10.09.2002.

⁷² Termin *modelleeriv* väljendab semiootilises kontekstis mingite objektide märgiliste analoogide ikoonilisust. Mudel on sarnasust väljendav analoog.

Juri Lotman on väitnud, et inimkonna verbaalse keele eelse kommunikatsiooni ajajärgus tekkis nähtavasti omapärane ekvivalentsete tähenduste vahetamise süsteem: vahetada sai teatud “spontaanseid” “korrastamata” signaale, mis võisid olla mingite psühhofüsioloogiliste olukordade tundemärgid. Niisugused väljendusvahendid kandsid suhtlemises elementaarse koodi funktsiooni. Täpsemalt öeldes oli see pelgalt ühine suhtlemismehhanism, mis ei saanud veel vahendada informatsiooni, sest informatiivne saab olla vaid niisugune teade, mis ei korda seda, mida adressaat juba teab. Siit teeb Lotman järelduse, et:

algusest peale on olemas olnud kaks semiootilist situatsiooni: ühes on põliselt antud suhtlemismehhanism, kuid põhimõtteliselt puudub kommunikatsiooni sisu; teises on põliselt antud sisu, kuid suhtlemismehhanism [s.t ühist arusaamist tagavad algoritmid — *P. L.*] põhimõtteliselt puudub. Reaalset kõnet [---] tuleb nähtavasti pidada nende süsteemide vaheliseks kompromissiks ja ostsillatsiooniks.[---] Osutatud kahest süsteemist saab hiljem välja kujuneda see, mis on kommunikatsioonisüsteemis individuaalne ja see, mis on üldine. (Lotman 1974: 224–225)

Eelnenud arutluse võrtsiks on sealsamas lisatud tõdemus, et etnograafilised ja arheoloogilised uurimused ei ole avastanud ühtegi sootsiumi, milles loomuliku keele kõrval poleks juba eksisteerinud ka “teiseseid” — “religioosseid, esteetilisi jt” modelleerivaid süsteeme. Siit peaks J. Lotmani loogikat rakendades olema võimalik järeldada (*resp.* oletada), et maagilisel, religioosel või kunstilisel kommunikatsioonil — igaühel neist on “algusest peale” pidanud olema oma spetsiifiline elementaarne “suhtlemismehhanism”, mida kõiki on võimalik käsitada intellekti “põliste” invariantsete algoritmidenä.

Niisiis saab maagilist algoritmi kui autokommunikatiivset mehhanismi käsitada monaadina, millel on mälu ja milles *kuulaja-rääkija* suhteid reguleerib kindel teksti (re)produtseeriv seesmine printsiip.

Tuleb tunnistada, et niisuguste tunnustega maagiline monaad on suguluses ka ühe teise Juri Lotmani “monadoloogilise”

mõistega, nimelt koodtekstiga. Koodtekst (*мекст-код*) on tema määratluse järgi “süntagmaatiliseltselt korraatatut tervik”, milles kood konkureerib või isegi domineerib semantiliselt sisu — “tekstilisuse” arvel. Koodtekst on teatud tekstitüübi konstrueerimisprintsipiide “ideaalnäidis”, kuid on seda teksti kujul. Niisugusteks jääga ülesehitusega ja tegelikult kommunikatsioonis asemantilisusesse kalduvate tekstide hulka liigitab Lotman näiteks imemuinasjutu ja detektiivromaani (1981b: 6). Maagilise toimingu puhul tuleks küll termini ‘koodtekst’ asemel rakendada pigemini mõnd teist terminit, näiteks ‘koodskeem’ või ‘koodsignaal’, sest maagilise vormeli puhul on tegemist väga lühikese, ühekordse, kindlale adressaadile suunatud pöördumiskatiga — tekstiga, mis mõnel juhul võib oma esialgse sisu üldse kaotanud olla.⁷³ Näiteks vene ekspressiivses fraseoloogias — nn vene “mat’is” on vene “kolmekordsed” ammu minetanud oma arhailise maagilise tähenduse ja funktsiooni (vt Uspenski 1994a: 56–84). Samal ajal ei tõlgenda nüüdisaegne sünnipärane venelane neid vormeleid reeglina ka päris täht-täheleiselt, n-ö sõnaraamatu järgi.⁷⁴ Siin võib sõimamisel tekkida võõrast hämmastav partneri imperatiivse alistamise mänguline efekt, kummaline “vennastumine”, mis pole midagi muud kui ühise maagilise koodi intuitiivne, aga juba metaforiseeritud jagamine. Näide vene ekspressiivsest fraseoloogiast kinnitab muuhulgas tõsiasja, et teksti semantika muutumisel võib aktante sidestav süntagmaatiline mehhanism intellektipõhise algoritmina säilida. Tal on kõrge modelleerimisvõime.⁷⁵

Põhiliseks jääb muidugi küsimus: missugused vormilised mehhanismid kõrge modelleerimisvõimega koodtekstis on intel-

⁷³ Ja üks koodtekst võib sisaldada palju mitmesuguseid koodskeeme (*resp.* koodsignaale), nagu näiteks muinasjutt. Seepärast tuleks koodteksti mõistet koodsignaalist eristada.

⁷⁴ Teatud suhtlemisringkondades Venemaal võib “ekspressiivne fraseoloogia” teatavasti moodustada situatsiooniti hämmastavalt mahuka osa kommunikatsioonist.

⁷⁵ Ka luule kõrget modelleerimisvõimet seostab Juri Lotman teksti transformeerimisega koodiks (1973b: 241).

lektipõhised (noeetilised) ja missugused tekstipõhised (noemaatilised)? Seda küsimust Lotman lahendama ei asunud.

Nagu eespool osutatud, käsitab Lotman maagilist kommunikatsiooni autokommunikatsioonina: *kuulaja* suhtleb oma kujutluses kangastuva *rääkijaga* ja tema asetumine selle *rääkija* suhtes väljendab usaldust. Sellepärast on huvitav küsida, kas ja kuidas need tunnused väljenduvad maagilises intellektuaalses mehhanismis, s.t noeetilisel tasandil.

Autokommunikatsiooni tunnuseid on Juri Lotman analüüsinud kahes monograafilises artiklis (Lotman 1970c; 1973b). Lotman piirdub neis autokommunikatsiooni funktsionaalsete liikide analüüsiga. Ta eritleb mnemoonilist (mällu talletavat) ja inventiivset autokommunikatsiooni. Viimati mainitud kommunikatsiooniliigi puhul *mina* sisestab suhtlemiskanalisse lisakoodi talle juba teada oleva info ümbermõtestamiseks või selle staatuse muutmiseks (tõstmiseks) (Lotman 1973b: 228–229).

Lisakoodiga saab niisiis transformeerida teadet, mis on *mina* *mälus*. Ja ka lisakood ise on *mälust* võetav. See tõsiasi on maagilise (auto)kommunikatsiooni analüüsil väga tähtis, kuid Juri Lotmani arutlustes maagiast sellest kusagil juttu ei tehta. Ometi on selge, et maagilises toimingus käibib vormel ritualiseerituna, isegi sakraliseerituna ning sellele omistatakse pöördumatu vägi.

Maagilise akti kui koodsignaali intellektipõhine struktuur ongi kirjeldatav nende tunnuste alusel. Kommunikatsiooni ritualiseeritust ja sakraliseeritust saab lisakoodiks pidada sellepärast, et mõlemad on semiootiliselt indeksiaalsed tegurid: eesmärgipärane jõud vallandub (kultuuri)mälu kaudu motiveeritud impulsina (auto)kommunikatsiooni hetkel.

Autokommunikatsiooni teiste vormiliste tunnuste vaatlus Juri Lotmani artiklites on olulistes aspektides sarnane intellekti asemantilise kommunikatsioonimehhanismi analüüsiga (millel varem peatusin). Siingi juhib Lotman tähelepanu autokommunikatiivse teksti süntagmaatilisele iseloomule. Ta tõmbab paralleeli Lev Vögotski poolt sõnastatud sisekeele (*внутренняя речь*) fenomeniga (Lotman 1973b: 232–233). Sisekeel, nagu ta osutab,

on Võgotski uurimuste järgi tumm, vaikiv keel, millele on iseloomulik vokaliseerimise puudumine. Lotman väidab, et autokommunikatiivse *mina–mina* süsteemi peamine erinevus intersubjektiivsest süsteemist *mina–tema* ongi see, et esimesel juhul tekib sõnadel tendents muutuda sõnade märgiks ja märkide indeksiteks — taanduda teatud vormilisteks sidestamisviisideks. *Tema–mina* maagilise ja religioosse suhte autokommunikatiivsus rõhutab *rääkija* ja *kuulaja* vahekorra indeksiaalset süntagmaatilisust.

4.4. Kokkuvõtvalt maagiakäsitusest “Loengutes”

Eelnenud analüüsi resümeeerides tuleb rõhutada järgmist:

- 1967. aastal peetud “Loengutes” ilmneb, et Juri Lotman oli raputanud end lahti maagia tõlgendamise traditsioonist, milles maagia taandati etnograafilise, psühholoogilise, sotsioloogilise või lingvistilise paradigma elemendiks.⁷⁶ Lotman on maagiat tõlgendanud kultuurisemiootilise fenomenina.
- Kultuurisemiootiline vaatepunkt on tal taotluslikult süsteemne: strukturalistlikust vaatepunktist võttes maagia on *kuulaja* ja *rääkija* vaheline autokommunikatiivne funktsioon, mis on vaadeldav *mina* = *kuulaja* positsioonilt ja teiste *kuulaja–rääkija* või *rääkija–kuulaja*-vaheliste kommunikatiivsete funktsioonide reas.
- Maagiline funktsioon Lotmani “Loengute” kommunikatsiooniskeemis on käsitatav märgilise suhestumise tüübina, aga ta on ka suhestumise fenomenoloogiline omadus — “maagilisus”. Maagilisus kui omadus on

⁷⁶ Ka mängulise ja kunstilise semioosi universaalset metafoorilist struktuuri ning omavahelist sugulust ei ole kuidagi võimalik rahuldavalt seletada evolutsiooniliselt või sotsiaalse kogemuse traditsioonipäraste induktiivsete analüüsimeetodite kaudu.

märgiliselt eksplitseeritav *kuulaja-rääkija* vahelises tekstis (Edmund Husserli terminoloogia kohaselt — “maailmapildi kaudu”). Ühtlasi väljendub selles *kuulaja-rääkija* vaheline motivatsiooniline (intentsionaalne) asetus (Husserli terminoloogia järgi — puhta ego mõtlemise moodus). Sarnaselt mütoloogilise mõtlemise eripäraga, mille puhul “isomorfsete elementide samastamine toimub objektide endi, mitte nimede tasandil” (Lotman, Uspenski 1973: 302), käsitab Lotman ka maagilist toimingut ontoloogiliselt: kumbki, ei maagiline ega mütoloogiline semioos, ei ole tema järgi üksnes semiootilise kirjeldamise meetoodilised aktid, vaid nad on ühtlasi intellektipõhised algoritmide.

- Maagilisus kui algoritm paistab Lotmani arvates kuuluvat nende intellektuaalsete “mehhanismide” hulka, millel on aprioorne, sõnalise keele eelne ja keele suhtes suverääne iseloom.
- Kuigi Juri Lotman püstitas 1960. aastate keskel totaalsed eesmärgid kultuuriuniversaalide uurimiseks, jäid tema vastavad katsed (s.h maagia vallas) siiski episoodiliseks ja pinnaliseks, isegi juhuslikuks (välja arvatud kõik see, mis puudutab intellekti mängulisust ja kunstilise käitumise mitmetähenduslikkust võis siis mütoloogilisust, mida Juri Lotman uuris Boriss Uspenskiga kahasse). Õeldu ei vähenda aga nende katsete heuristilist väärtust. “Loengute” improvisatsiooniline skeem osutus ka arvestatavaks lähtepunktiks (algseks visandiks) mitmele hiljem väljaarendatud kesksale mõisteale J. Lotmani semiootikas (näiteks ‘intellekt’, ‘autokommunikatsioon’, ‘algoritm’, ‘koodtekst’, ‘monaad’, intellekti, teksti ja kultuuri isomorfsus).
- Juri Lotmani maagiatõlgenduse põhipuudused võiksid olla järgmised:

1) Lotmanil on kaks maagiatõlgendust, mis teineteisele oluliselt vastu räägivad, kuid nende autor on selle tõsiasja jätnud kommenteerimata, seega ka lahendamata.

2) Maagilisuse (maagilise semioosi) sisulised kriteeriumid 1967. aasta skeemis erinevalt 1981. aasta artiklist on ebamääraselt sõnastatud (mida vaevalt saab loengute konspekteerimise puudujäägiks pidada). Lotman seob maagilise kommunikatsiooni küll “mõjutamise” fenomeniga, kuid “Loengute” tekstis ei selgu ei mõjutamise “seaduspärasused” (olgu mõjutajaks *rääkija* või *kuulaja*) ega ka maagilise mõjutamise erinevus religioosest mõjutamisest. Kõik see jääb poolikuks ja ähmaseks. Ta jätab analüüsimate ka kogu maagilise semioosi väljendustasandi problemaatika.

3) “Loengutes” ei püstitata küsimust selle kohta, kas ja missuguste kontekstuaalsetele või metakeelelistele lisatunnustele peab vastama kommunikatiivne suhe, selleks et “seletamatu” toiming, mille toimimise “seaduspärasusi” *kuulaja* ei tunne, võiks omandada maagilise funktsiooni.

4) “Loengutes” jäävad vastuseta olulised küsimused: miks kirjeldatud algoritmide süsteemi moodustavad just need kommunikatiivsed funktsioonid? kas funktsioone on veel?

5) Maagilise või religioosse semioosi aprioorne staatus “Loengutes” eeldanuks asjakohaseid põhjendusi. Kahjuks “Loengute” konspektis nad puuduvad ja neid ei tulnud ka hiljem.

6) Loodetavasti selgus siin seegi, et loobumine oma esialgsest maagia-ideest oli enneaegne.

Juri Lotmani edaspidised huvid hargnesid kahes põhisuunas. Ühest küljest algoritmide universaalsete konstantide juurest eri keelte kokkupõrkel tekkivate dünaamiliste protsesside — nn otstarbeka vigasuse uurimise juurde. Teisest küljest liikus Lotman isoleeritult vaadeldava kommunikatiivse akti “kui semiootika algelemendi” juurest teksti ja semiosfääri kui dünaamiliste tervikute primaarsuse sedastamise juurde. Maagia uurimisel avaldus see “laskumisena” intellekti, aprioorse ja universaalse puhta ego tasandilt teksti tasandile (Lotman 1993a

[1981]: 345, 347–348). Maagilise “lepingu” tingimusi, nagu nägime, hakkasid määrama juba pelgalt sotsiaalsed konventsionaalsused, mitte intellekti formaalne struktuur.

INTELLEKTI REPRODUKTIIVSUSE UNIVERSAALSETEST VORMIDEST

5.1. Reproduktiivsuse terminoloogiline liigendamine

Käsitlus reproduktiivsuse vormidest lähtub Juri Lotmani ja Tartu–Moskva märgiteadusliku koolkonna kultuuritüpoloogilise analüüsi traditsioonist ja taotleb rekonstrueerida, aga ka täiendada J. Lotmani poolt “Loengutes” visandatud, kuid välja arendamata jäänud ideid intellekti semiootiliste algoritmide süsteemist.

Mitmed mõisted, mida J. Lotman implitsiitselt kasutas, said eksplitsiitse kuju hoopis hiljem. See puudutab kõigepealt intellekti mõistet. Osutagem siin veel kord intellekti kolmele universaalsele põhioperatsioonile, milleks on suutelisus:

esiteks, salvestada ja vahendada informatsiooni (intellektil on kommunikatsiooni- ja mälumehhanismid). Intellekt valdab keelt ja on võimeline moodustama reeglipäraseid teateid;

teiseks, teostada algoritmiseeritud operatsioone, et neid teateid reeglipäraselt teisendada;

kolmandaks, moodustada uusi teateid. (Lotman 1978: 3)

Termini ‘algoritm’ tõi Juri Lotman oma arutlustesse üksteist aastat pärast 1967. aasta loenguid. Intellekti määrang lubab tuletada definitsiooni, mille kohaselt algoritmid on semiootilised konstandid, mis reguleerivad intellekti reproduktiivseid protsesse — intellekti konstitutiivseid, analüütilisi ja generatiivseid märgilisi operatsioone.¹

¹ Niisuguses kvaliteedis tuleb intellekti algoritme eristada lingvistilistest algoritmidest, mida intellekt valdab: tõepoolest, loomulikku keelt tervikuna saab

Konstitutiivse reproduktiivsusena käsitatakse allpool intellekti, teksti ja kultuuri apriorset vertikaalset isomorfismi. Reproduktiivsuse analüütilisusena eritletakse (auto)kommunikatsiooni märgilise mnemoonika iseloomu. Reproduktiooni generatiivsuse all peetakse silmas adressandi tekstikonstrueerimise semiootikat.²

Tarvitseb meenutada, et termin 'märgilisus' tähendab Tartu–Moskva semiootikakoolkonnas mingi (ka abstraktse) asja omadust olla märk. Mäletatavasti märgilisus on kirjeldatav kolme põhitunnuse kaudu, milleks on märgi *kaksuslikkus* (*двояч-ность*), *positsioonilisus* ja *projektsioonilisus*. Kaksuslikkus tähendab, et märk asendab midagi teist või osutab millelegi teisele; positsioonilisus väljendab asja kui märgi ruumilisi tunnuseid ja märgi *locus*'e mistahes muutmise võimalikkust ja projektsioonilisus iseloomustab märgilise asja omadust ajaliselt eelneda situatsioonile, milles teda kasutatakse ja/või olla projitseeritud tulevikusituatsiooni(de)sse (Pjatigorski 1973: 188–189).

Semiootilise reproduktiooni klassifitseerimine on tinglik selle poolest, et erinevate algoritmiseeritud märgiliste operatsioonide klassid ei ole üksteist välistavad, vaid on osaliselt kattuvad. Nii näiteks tuleb silmas pidada, et mis tahes kommunikatiivne akt pole mõeldav mnemooniliste ja generatiivsete operatsioonideta.

J. Lotmani poolt "Loengutes" pakutava algoritmide süsteemi muutis intrigeerivaks ja heuristiliselt kaalukaks asjaolu, et Tartu professor käsitas algoritme intellektipõhiste universaalidena, mis realiseeruvad *rääkija–kuulaja* või *kuulaja–rääkija* vahelise

käsitada "massiivse" algoritmide hierarhiana (süsteemina), mille keerulised paradigmaatilised ja süntagmaatilised konstandid on lõppkokkuvõttes tagasiiviidavad elementaarsetele reeglitele, mida keelevaldajad reprodutseerivad, kuid millel puudub loomuliku keele väline motivatsiooniline kvaliteet.

² Selle klassifikatsiooni koostamisel on meid inspireerinud Aleksandr Pjatigorski ja Boriss Uspenski töö, milles konstrueeritakse "märgilise käitumise" (mida kommunikatsioon kahtlemata on) "analüütiline mudel" ja "generatiivne mudel" (Pjatigorski, Uspenski 1967: 11).

maagilise, religioosse, kunstilise ja isegi “teadusliku” kommunikatsiooni aktis.³

Järgneva arutluse käigus üritatakse põhjendada ja kaitsta hüpoteesi, mille kohaselt intellektipõhised ja kultuurimälu kaudu vahendatavad kommunikatiivsed algoritmid on reproduktiivne süsteem. Kaitstakse ka teesi, mille kohaselt see süsteem sisaldab äsja nimetatud algoritmide kõrval ka mütoloogilist ja antiteetilist kommunikatiivset algoritmi (osa neist oleme eespool detailsemalt analüüsinud). Järgnev analüüs lubab neid kõiki käsitada kood-signaalidena, millel (auto)kommunikatsioonis on ritualiseeriv ja sakraliseeriv aprioorne funktsioon.

5.2. Konstitutiivne reproduktiivsus

Kõigi mainitud kultuuriliste (intellektuaalsete) fenomenide universaalsuse iseloom, algoritmide ühisalus ja süsteemsuse küsimus (rääkimata selle süsteemi metodoloogilistes tagamaadest) ning ka tingimused, mis kõiki niisuguseid kommunikatsiooni klišeetid produtseerivad — see on jäänud süstemaatiliselt läbi töötamata (õigemini: ei ole olnud nimetatud autorite esmane eesmärk); seejuures Tartu–Moskva semiootilise koolkonna teaduslikus pärandis (k.a J. Lotmani omas) saab osutada mitmetele heuristiliselt kaalukatele ideedele kui “algustele” niisuguste küsimuste seadmise suunas (osal neist peatume allpool).

³ On päris ootamatu, et J. Lotman ei ole arvestanud ega kommenteerinud (ei “Loengutes” ega ka oma hilisemates töödes) seda ilmset tõsiasja, et maagia ja teadus on arengulooliselt sugulasmõisted (seda pidasid silmas juba Edward B. Tylor ja James G. Frazer) ja isomorfsed ka semiootilise struktuuri poolest. Just sel viimasel põhjusel on kommunikatsiooni teadusliku funktsiooni vaatlus siinsest käsitlusest välja jäetud.

5.2.1. Vertikaalse isomorfismi fenomen

Juri Lotmani kultuurisemiootilise süsteemi üheks keskseks metodoloogiliseks postulaadiks on tees intellekti, teksti ja kultuuri märgiliste struktuuride nn “vertikaalsest isomorfismist” (Lotman 1984: 14).⁴ Selle teema käsitlemine läbib J. Lotmani semiootilist loomingu selle algusest kuni lõpuni (Lotman 1970a: 8–11; Lotman 1977a: 9–11, 13, 14; Lotman 1978: 16; Lotman 1984: 16; Lotman 1992a [1990]: 27–30; Lotman 1993b [1989]: 369). Isomorfisust jälgib ta ühtlasi nimetatud fenomenide vastastikuses transformatsioonis (Lotman 1977b: 55–58; Lotman 1981c: 5–7; Lotman 1992a: 26) ning kommunikatiivsetes (ja samaväärselt autokommunikatiivsetes) operatsioonides, mille kaudu defineeritakse nii intellekti, teksti kui ka kultuuri vastastikku isomorfseid semiootilisi tunnuseid.⁵

Nimetatud fenomenide vahel või sees toimuva (auto)kommunikatsiooni iseloomu poolest jagunevad intellektuaalsed operatsioonid üldjoontes kahte vastandlikku põhirühma. Ühest küljest produtseerivad (auto)kommunikatsiooniahelasse asetatud (asetunud) intellekt(id), tekst(id) ja kultuur(id) — kõik need kolm! — innovaatilisi teateid, ühesõnaga “uut” informatsiooni. See uus teave saadakse siis, kui adressaat, kelleks võib olla ka adressant ise, ei kasuta (ei reprodutseeri) teate dešifreerimisel seda keelt (algoritme), mille abil adressandi vahendatav teade on

⁴ Tarvitseb täpsustada: ‘vertikaalsus’ on metafoorne termin; samahästi võinuks näiteks kasutada ‘konteineri’ metafoori, mida Mark Johnson ja George Lakoff ongi rakendanud verbaalsete kujutluskemide (*image schemata*) metafoorsuse klassifitseerimisel (Lakoff, Johnson 1980: 29–31; Johnson 1987: 126): intellekt ja tekst on kultuuri-“sisessed” fenomenid. Seda, mida Lotman ‘vertikaalsuse’ all mõtleb, väljendaks ehk isegi täpsemalt, püramidaalsus, mille ‘aluseks’ on ‘kultuur’ ja ‘tipuks’ — intellekt.

⁵ (Auto)kommunikatiivsus on iseloomulik nii intellektile, tekstile kui ka kultuurile ja tal on nii “horisontaalne” kui ka “vertikaalne” — kõigi kolme omavahelist reproduttiivsust garanteeriv märgiline funktsioon. J. Lotman on seda kirjeldanud mitmetes uurimustes (Lotman 1970f: 163–164; Lotman 1973b; Lotman 1977a: 13–15; Lotman 1977b: 55–58; Lotman 1981b: 5–7; Lotman 1992a: 32).

kodeeritud. Teisest küljest evib iga intellekt, tekst ja kultuur mälumehhanisme (mäletab) ning valdab keeli selleks, et säilitada (auto)kommunikatsioonis teate adekvaatsus (struktuuritunnused) ja et sooritada teate võimalikke transformeerimisoperatsioone (kultuuri)mällu salvestatud algoritmide konventsionaalse repertuaari alusel, mida reprodutseerivad nii adressant kui ka adressaat (Lotman 1978: 3–6; Lotman 1992a: 25–26).

Niisiis, ühest küljest on intellekti, teksti ja kultuuri konstitutiivsetel ja kommunikatiivsetel protsessidel dünaamiline ja prognoosimatu, isegi “revolutsiooniline” roll, mis produtseerib “otstarbekat vigasust” ja “plahvatusi” (Lotman 1978: 5; Lotman 1992c: 17). Teisest küljest on intellekti, teksti ja kultuuri funktsioneerimine konservatiivne, kollektiivse mälu ühisosale reprodutseeritav ning orienteeritud säilitamisele.⁶ Reaalses (auto)kommunikatsioonis need kaks intellektuaalsete operatsioonide poolust mõistagi täiendavad teineteist ja põimuvad keerulistes hierarhilistes seostes (Lotman 1977a; Lotman 1978; Lotman 1970f; Lotman 1973b).

On tähtis osutada, et Juri Lotmani semiootilise loomingu eri perioodidel aktsenteeritakse kumbagi neist intellektipõhise (auto)kommunikatsiooni funktsioonidest ja operatsioonidest erineval määral ja erinevas võtmes. 60-ndate aastate teisel poolel, nagu teame, keskendub Lotmani huvi (auto)kommunikatsiooni reproduktiivsetele protsessidele, mis kõigepealt väljendub taotluses fikseerida “inimkultuuri universaalid” ja kultuurikoodide põhitüübid, mille alusel neid keeli kirjeldada (Lotman 1966: 83; Lotman 1967b: 31).⁷ 1970-ndate aastate teiseks pooleks on

⁶ Just niisuguses kontekstis käsitab Juri Lotman (koos Aleksandr Pjatigorskiga) ka kultuuri tervikuna kui Üht Teksti, millel on kõik märgiliselt eksplitsiitse teksti tunnused (Lotman, Pjatigorski 1968: 80).

⁷ Huvi universaalide vastu Tartu–Moskva semiootikute hulgas markeerivad ka J. Lotmani lähima kolleegi B. Uspenski tööd keeleuniversaalide tüpologiseerimise ja klassifitseerimise vallas (Uspenski 1965; Uspenski 1970: 5–30) ja Vjatšeslav Ivanovi ning Vladimir Toporovi uurimused (Ivanov 1967: 37–39; Ivanov 1968a: 276–287; Ivanov 1968b: 10–12; Ivanov, Toporov 1974: 259–305).

aga esiplaanile nihkunud (auto)kommunikatsiooniprotsesside innovatsioonilised omadused ja ettemääramatus. Tulipunkti tõuseb isiksuse (*resp.* intellekti) olemuslik variatsioonilisus ja dünaamilisus (Lotman 1978: 13–14). Sellega kooskõlas hakkab Lotmani töödes domineerima arusaam, et adressaat ei dešifreeri teadet “pakendi” kombel etteantud koodi abil, vaid valib arusaamiseks vajaliku keele “vabalt”. Seda vabadust toidab muidugi teksti kontekstuaalsete ja kommunikatsiooni situatsiooniliste tingimuste paljus, aga ka teksti enda loomulik mitmekeelsus. Siit järgneb (auto)kommunikatsiooni kui teksti tõlkeprotsessi ettemääramatuse presumptsioon. Sellega omistatakse tekstile tekstidevahelises või tekstisiseses kommunikatsioonis generatiivse teguri roll ja tekst muutub keele suhtes primaarseks. Radikaalselt formuleerituna tähendab see J. Lotmani jaoks seda, et “keel pole võimalik enne teksti ja väljaspool teksti”, nagu resümeerib Mihhail Lotman oma sellekohases käsitluses (Lotman, M. 1994: 595).

Tarvitseb aga täpsustada, et seda Juri Lotmani seisukohta ei tohi absolutiseerida. Mihhail Lotmani poolt mainitud olulises teesis avaldub küll Juri Lotmani tekstisemiootika originaalsus (nagu Mihhail Lotman õigusega toonitab), kuid kommunikatsiooni innovaatilisus peab J. Lotmani poolt kirjeldatud intellekti tunnuste kohaselt olema alati teatavas tasakaalus (komplementaarses vastavuses) kommunikatsiooni konservatiivsete ~ konserveerivate ja reproduktiivsete (s.h tsükliliste) mehhanismidega: reaalsed protsessid on “mitmeplaanilised ja polüfunktsionaalsed” (vt nt Lotman 1992b: 8, 21–22). Vastasel juhul peaks kultuur ja dialoog lagunema originaalsete ja isoleeritud monoloogide “otstarbekalt vigaseks” müriaadiks: “... keele ja kõne [*resp.* teksti — P. L.] vastandamine on absoluutne vaid kirjeldamise tinglikus menetluses. Reaalsuses aga vahetavad nad pidevalt omavahel kohti” (Lotman 1992b: 22).

Intellekt kujutab endast fenomenoloogiliselt redutseeritud subjektiivsust ja on indiviidi psühholoogilisest subjektiivsusest (ja muidugi ka keelest) avaram mõiste. Vastavalt keele (koodi) ja kõne (teksti) vastastikku pööratava vahekorraga võivad nii tekst

kui ka kultuur — mõlemad täita intellekti mnemoonilist ja genereerivat rolli. Vertikaalset isomorfismi produtseerides võivad nad kohti vahetada ja intellekt on käsitatav kord *rääkija*, kord *kuulaja* tekstina (Lotman 1977a; Lotman 1978). Tekst ja kultuur reprodutseerivad intellekti aprioorseid struktuuritunnuseid. Ja vastupidi! (Vt selle kohta Lotman 1977b: 55–58; Lotman 1981c: 5–7.)

Mõistagi alluvad vertikaalse reprodutseerimise loogikale ka siinse käsitlemise teemaks tulevad algoritmid.

5.2.2. Aleksandr Pjatigorski vaatepunkti fenomenoloogiline kriitika

Reproduktiivse isomorfismi fenomen, mille kohaselt tekst, kultuur ja intellekt saavad “käituda” “mõtlevate” ja omavahel isomorfsete fenomenidena, mille funktsioonid kommunikatsiooniahelas on vastastikku vahetatavad — see seisukoht on põhjustanud interpretatsioonilisi arusaamatusi. Nende silmator-kavaks ilminguks tuleb kahtlemata pidada Aleksandr Pjatigorski *post factum* avaldatud kriitikat enese ja Juri Lotmani semiootika aadressil (Pjatigorski 1994: 324–329).⁸

A. Pjatigorski heidab toonasele ühiskontseptsioonile ette:

- 1) uurimismeetodi “ontologiseerimist” (“näiteks binaarsete opositsioonide meetod muutus teisest kirjeldamismeetodist peaaegu et kirjeldatava objekti kui looduse seaduseks”);
- 2) uurimisobjekti “naturaliseerimist”. Uurimismeetodi ontologiseerimine “pidi meid vältimatult viima” selleni, et “hakkas olema võimalik rääkida, näiteks, mitte ainult sellest, kuidas mina kultuurist aru saan [---], aga ka sellest, kuidas üks konkreetne

⁸ Aleksandr Pjatigorski on kahtlemata kuulunud Tartu–Moskva semiootikakoolkonna juhtfiguuride hulka. Tema kriitika ilmus Juri Lotmanile pühendatud mälestuskogumikus vahetult pärast Tartu professori surma. Kriitika autor ise emigreerus juba 1974. aastal Suurbritanniasse.

kultuur saab aru teisest või iseendast [---], mille piirilminguks (juba 80-ndatel aastatel) kujunes J. Lotmani idee *semiosfäärist*"; 3) märgilisuse kui asjade omaduse kuulutamist "peaaegu filosoofiaks", mis aga siis "kindlasti pole enam semiootika" (Pjatigorski 1994: 325–327; Pjatigorski 1973: 187–188).

See kriitika tõlgendab autori arvates Juri Lotmani semiootika allikaid pealiskaudselt. Tundub, justkui mõjutanuks Aleksandr Pjatigorski vaatekohtade muutumist asjaolu, et ta oli vahepeal ümber asunud teise filosoofilisse ruumi: võib-olla on tema avaldusi võimalik interpreteerida omamoodi (hilinenud) hüvasti-jätusignaalina kontinentaalse filosoofia traditsioonile, mis väga oluliselt on vorminud Tartu–Moskva koolkonna semiootikute ja tema enda kunagisi vaateid.

Asjad, mida Pjatigorski oma (enese)- ja Lotmani-kriitilises käsitluses puudutas, on nii semiootilises kui ka filosoofilises plaanis tähtsad asjad. Seepärast väärivad need märkused eraldi sissevaadet allikatesse, millest olulisel määral on tulenenud süsteemi *intellekt – tekst – kultuur* vertikaalse reproduktiivsuse käsitlus Juri Lotmani semiootikas.

5.2.2.1. Uurimismeetodi ontologiseerimisest.

Metodoloogilisi mõjutusi reproduktiivsete protsesside tõlgendamiseks on Juri Lotman ja Tartu–Moskva märgikoolkond tervikuna saanud kindlasti uuskantiaanlusest, aga eriti husserliaanlikust fenomenoloogiast. Mihhail Lotman on kirjutanud, et J. Lotman oli kantiaanlane (Lotman, M. 1994: 594). See on täiesti õige, eriti küll selles mõttes, et ka uuskantiaanlaste ja Edmund Husserli fenomenoloogia juuri tuleb otsida Immanuel Kanti filosoofiast. Seejuures on Kanti dualism esimestele vastuvõetamatu.

Husserli mõjud Lotmani semiootikas ei paistagi esmapilgul kätte, sest nad konkureerivad uuskantiaanide filosoofiliste vaadetega. Asja tuum on selles, et uuskantiaanide seisukohad teatud fundamentaalsetes põhiküsimustes on Husserli-lähedased või langevad tema ideedega lausa kokku. Seega Hermann Cohen,

Paul Natorp jt uuskantiaanid saavad teatud plaanis J. Lotmanit mõjutanud olla samaväärselt E. Husserli fenomenoloogiaga.⁹

Siinses kontekstis on kõigepealt oluline rõhutada seda, et nii uuskantiaanid kui ka fenomenoloogid lülitavad reaalsuse faktilise tasandi (s.h Kanti “asjad iseeneses”) filosoofilisest diskursusest välja. Husserliaanid, nagu varem juba osutatud, võtavad maailma olemise sulgudesse (*einklammern*), kuulutavad olemiskehtivuse “teisejärguliseks” ning sellega redutseerivad maailma järjekindlalt teadvusesiseseks fenomeniks (fenomenoloogiline *epoche*) (Husserl 1987 [1931]: 22–23, 31). Maailm taandatakse transtsendentaalseteks intellektuaalseteks struktuurideks (husserliaanidel) või transtsendentaalseteks “printsipiideks” (kantiaanidel).¹⁰ Transtsendentaalsuse idee on uuskantiaanid ja husserliaanid vahetult üle võtnud I. Kantilt, kes on väitnud, et “transtsendentaalne ei tähista mul mitte kunagi meie tunnetuse suhet asjadega [“iseeneses” — *P. L.*], vaid üksnes tunnetusvõimega [---]. Ma nimetan transtsendentaalseks igasugust tunnetust, mis ei tegele niivõrd objektidega, kui meie *objektidetunnetamise viisiga*, kuivõrd see peab olema võimalik *a priori*” (Kant 1982 [1783]: 55, 83; rõhutus — *P. L.*). E. Husserl defineerib transtsendentaalset — küll hoopis avaramalt — “immanentse olemiskarakterina”, mis konstitueeritakse ego sees (Husserl 1993 [1950]: 1418).

Kuid lisaks sellele kantiaanid ja husserliaanid vabastavad need intellektuaalsed struktuurid *resp.* objektitunnetamise

⁹ On väga tõenäoline, et E. Husserli filosoofilised arusaamad võisid J. Lotmanini jõuda ka vahendatult — eeskätt Gustav Špeti kaudu, keda Husserl nimetas üheks oma parimaks õpilaseks, aga ka Aleksei Lossevi ja Roman Jakobsoni tööde vahendusel. Viimane kutsus Husserli 1935. aastal Prahasse esinema ja kaitses juba 1916. aastal Husserli kontseptsiooni “puhastest” universaalsetest vormidest ning suhetest, vastandades need uusgrammatikute empirismile (Holenstein 1975: 61–63, 80).

¹⁰ *transcendens* (ld) piiridest väljuv. F. de Saussure vastandab *keele kõnele* just transtsendentaalsuse alusel: väljaspool kõnet (*resp.* teksti) on keel meeleliselt tabamatu virtuaalne fenomen (*virtualis* (ld — näiv, näiline) — võimalikkusena käsitatav). Samal alusel tuleks ka rääkida ‘tähendusest’ kui keelelisest ja ‘mõttest’ kui kõnelisest fenomenist.

printsipiibid igasugusest subjektiivsusest selle termini psühholoogilises tähenduses. Nende jaoks subjektiivsus on “transsendentaalne subjektiivsus”, mille E. Husserl vastandab ühtlasi objektiivsele subjektiivsusele”. Viimane käib fenomenaalse maailma välise “animaalse subjektiivsuse” (*animalische Subjektivität*) kohta (Husserl 1987 [1931]: 31).

Mis puutub meetodi ontologiseerimisse konkreetselt, siis A. Pjatigorski hilisemad seisukohad selles küsimuses näivad lähtuvat positivismi traditsioonist. J. Lotmani omad aga siin kirjeldatud E. Husserli arusaamadest.

Mõiste ‘ontoloogia’ seostub E. Husserlil teaduse ja filosoofiaga.¹¹

Me võime [---] ütelda, et [---] eranditult kõik aprioorsed teadused [---] saavad alguse aprioorsest ja transsendentaalsest fenomenoloogiast. [---] Seda aprioorset süsteemi, mis sünnib transsendentaalse subjektiivsuse ja niisiis ka intersubjektiivsuse olemuses, võib järelikult iseloomustada kui universaalse *a priori* süstemaatilist avanemist [*systematische Entfaltung*] või ka kui mis tahes mõeldava olemise universaalse logos’e avanemist.¹² See omakorda tähendab, et täielikult ja süstemaatiliselt väljaarendatud transsendentaalne fenomenoloogia oleks *eo ipso* tõene ja algupärane universaalne ontoloogia.¹³ (Husserl 1987 [1931]: 159. Rõhutus — *P. L.*)

Olemise transsendentaal-subjektiivne avanemine on E. Husserli fenomenoloogilises süsteemis põhimõttelise tähendusega kategooria. I. Kant avastab reaalsuses seda, mida ta ise oma meetodiga maailma sisestab: “Metafüüsikana pole mõistuse tunnetusallikad mitte [reaalse maailma ontoloogilistes — *P. L.*] objektides ja nende kaemises, vaid temas [s.t metafüüsikas — *P. L.*] endas” (Kant 1982 [1783]: 147, 189). Siit ka dualistlik meetodi (vaimu) ja maailma (looduse) konflikt, millele toetub ka

¹¹ E. Husserl kvalifitseerib ka filosoofia teaduseks, mis omakorda välistab teaduse ja filosoofia vastandamise üldse. Selle teesi argumenteerimiseks on ta kirjutanud isegi spetsiaalse monograafia — “Philosophie als strenge Wissenschaft” (1911).

¹² *logos* (kr) — mõiste, mõistus. Siin: vaimne ürgolemus; üldine seaduspärasus.

¹³ *eo ipso* (ld) — seeläbi

Aleksandr Pjatigorski kriitika. Edmund Husserl, vastupidi Kantile laseb “ontilistel faktidel” endil “end näidata” (*phainomai*), resp. avaneda (*sich entfalten*).¹⁴ “Avanemise” (= “ilmnemise”) kõrval kasutab Husserl selle idee kirjeldamisel — ja see on eriti tähtis — ka evidentsi (*Evidenz*) mõistet — “isenähtumise, ta-endana-kohalolemise [---] mõttes” (Husserl 1993 [1950]: 1408).

Ontiliste faktide ja universaalse *logos*’e “avanemine” ja/või “ta-endana-kohalolemise” tõlgendamisel tuleb meenutada seda, et Husserli fenomenoloogilises süsteemis subjekt (ego) ei asu mitte esemelises maailmas, vaid vastupidi:

Kõik iganes ego jaoks olev on tas endas [s.t — *egos*] *konstitueeruv* [---] fenomenoloogilise egona olen ma muutunud *ise enda puhtaks pealtvaatajaks* ning minu jaoks ei kehti mitte midagi, mida ma ei leiaks minust endast lahutamatuna, peale minu puhta elu ja [selle, mis on] sellest [---] [puhtast elust — *P. L.*] lahutamatu” (Husserl 1993 [1950]: 1418, 1401; rõhutus — *P. L.*)

Ego ise on “lõhestunud vaatlejaks ja vaadeldavaks”¹⁵ Teadvus on seega esemeline ja ühtlasi — “suunatud” (= intentsionaalne¹⁶). Teisisõnu võib siis ka öelda, et *ego* on Husserlil põhimõtteliselt autokommunikatiivne fenomen.

Paralleelid on Juri Lotmani semiootikas nähtavad.

Ta-endana-kohalolemise redutseeritud sfääri — s.t “vaadeldava” — eritlemiseks kasutab Juri Lotman ‘*eksisteerimise*’ kategooriat. Lotman väidab, et fakt, mis ei kuulu ühtegi *süsteemi* ega ole millegagi kõrvutatav (võrreldav), tähendust omada ei saa (Lotman 1970d: 48). Ja “‘*eksisteerimise*’ mõiste on [---] märgiline” ega lange kokku faktilise eksistentsi bioloogiliste vm

¹⁴ *phainomai*’st on tuletatud kreeka sõna *phainomenon*

¹⁵ Niisugust sõnastust kasutab oma Husserli kommentaarides Ülo Matjus (Matjus 1993b: 1590).

¹⁶ Intentsionaalsus (ld *intentio* — pürgimus, kavatus, pingutus) on Husserli sõnul “teadlikolu millestki” (Husserl 1993: 1399).

mittemärgiliste tunnustega¹⁷ (vt Lisa, lk 206). ‘Eksisteerimise’ kategooria Lotmani semiootikas tähendab niisiis osadust teatud märgilises süsteemis või osa-olemist, ja seda mingis kindlas märgilises funktsioonis.

Kujuka näite selle kohta on toonud Lotman ise. Ivan IV-l oli tava vastast hukka saates lasta tappa ka kõik ohvri pereliikmed. See oli šokeerinud Moskvast resideerinud Suurbritannia saadikut. Kuid XVI sajandi õigusruumis “eksisteeris” (*resp.* “avanes”) mõiste ‘indiviid’ lääne-eurooplasele ja venelasele kahel täiesti erineval märgilisel (= ontibilisel) kujul. Uusaegne inglase ühitas indiviidi eksistentsiaalsed piirid tema bioloogiliste piiridega. Lääne õigusruumist puutumata Venemaal aga sai indiviidiks XVI sajandil olla üksnes perekond: üksikisik ei võinud figureerida ühiskonna sotsiaalselt relevantse üksusena — ta oli ontoloogiliselt olematu (Lotman 1984, vt ka Lisa).

Ka binaarsete opositsioonide eksistents, millele viitas Aleksandr Pjatigorski, leiab väljenduse intellektipõhise märgistruktuurina. Selle näiteks võib tuua arvutu hulga antiteetilisi konstruktsioone kultuuritekstides alates paradiisi ja põrgu või Kristuse ja Antikristuse (= Muhammadi) vastandumisega erinevate kultuuride eneserefleksioonis. Islam oli keskaegse eurooplase teadvuses “kirgedele alistumise” “kõlvatu religioon” vastandina katoliikluse sanktsioneeritud “kõlbelisele” monogaamiale (teatavasti islam lubab mehel olla korraga abielus nelja naisega)¹⁸ jne, jne.

Kuid iseeneslikult on binaarsete jts struktuuride eksisteerimine “vaatleja” intellektuaalses mälus virtuaalne ja potentsiaalne. “Eksisteerivateks” muutuvad need struktuurid hetkest, mil nad lülituvad (käitumis)tekstilisse kommunikatsiooniahelasse “vaadeldavatena”. (Vrd Lotman 1992a [1990]: 26.) Siin tarvitseb uuesti rõhutada, et “vaadeldav” on primaarselt intellektuaalne

¹⁷ Siinses käsitluses distantseerutakse biosemiootika probleemistikast, milles vaadeldav aspekt omandab lisanüansse, mis 1970. aastatel ei olnud veel märgatavat teaduslikku tähelepanu pälvinud.

¹⁸ Islami ja katoliikluse binaarse (antiteetilise) vastandamise ajaloo kohta vt lähemalt Watt 1976: 98–108.

fenomen — ja ühtlasi *ontoloogiline* objekt. Husserli arutluste kohaselt eksisteeriva “ta-endana-kohaloleva” maailma taju “on motiveeritud minu intentsionaalses elus” (Husserl 1993: 1409). Ja

ego [---] olemuslik omasus on see, et alatasa kujundada intentsionaalsuse süsteeme ja evida juba kujundatud, millede indeksiks on [---] ego poolt arvatud, mõeldud, hinnatud, käsitletud, fantaseeritud ja fantaseeritavad esemed jne. (Husserl 1993: 1411)

Siin paistab kätte meie jaoks tähelepanuväärne asjaolu: antiteetilised (binaarsed) konstruktsioonid “vaadeldava” (= (käitumis)-teksti) tasandil ja “vaatleja” (= intellekti) tasandil on vastastikku isomorfsed ja reproduktiivsed. Ego “olemusliku omasuse” (“olemise universaalse *logos’e*”) perspektiivis on binaarsusel järelikult kommunikatsiooni ennetav ja psüühikast redutseeritud aprioorne intellektuaalne kvaliteet. Niisugust järeldust toetavad ka arengupsühholoogilised andmed: rääkima hakates ei alusta laps asjade nimetamise, vaid asjade vastandamise omandamisest (Jakobson, Halle 1962 [1956]: 499–500). Seega võib kooskõlas Husserli mõttekäiguga väita, et asjade vastandamine ego ontoloogilises ja kaemuslikus “vaadeldavussfääris” on intellekti binaarse algoritmi indeks. “Fenomenoloogiline endatõlgitus on aprioorne ning nõnda kehtib kõik iga võimaliku, mõeldava ego ja iga mõeldava oleva, niisiis kõigi mõeldavate maailmade jaoks” (Husserl 1993: 1418).

Äsjast analüüsi saab täiendada veel ühe tähtsa lüliga. Nimelt Juri Lotmani (Lotman 1992a [1990]: 26), Roman Jakobsoni jt uurijate andmeil kuuluvad binaarsed opositsioonid ka loomuliku keele “omastruktuuri” tunnuste hulka. R. Jakobson on jõudnud järeldusele, et kõikide loomulike keelte fonoloogiline ehitus on läbivalt binaarne (Jakobson, Halle 1962 [1956]; 1971a [1961]: 637 jj). Õeldu annab tunnistust sellest, et “vaadeldava” ja “vaatleja” reproduktiivset vastastikust antiteetilist kommunikatsiooni reguleerib “loomuliku” stabiilsusmehhanismina ka loomulik keel.

Lõppkokkuvõttes saab teha järelduse, et fenomenoloogilise analüüsi vaatepunktist on Aleksandr Pjatigorski etteheited meetodi “ontologiseerimise” ja “looduseks muutmise” asjus põhimõtteliselt tautoloogilised, sest Husserli ja Lotmani fenomenoloogilises maailmas ei ole meetod ja maailm ontoloogilised vastandid. Ontoloogilises redutseeritud ruumis võivad intellekt, tekst ja metatekst (meetod) vertikaalse isomorfismi loogika kohaselt vastastikku kohti vahetada — nad on komplementaarsetes suhetes (vt 5.2.1).

Ja veel üks detail. Juri Lotman on ühes oma varastest artiklitest märkinud, et “loogika fundamentaalse põhimõtte” järgi “objektkeel ja kirjeldav keel (metakeel) on teadusliku kirjelduse hierarhiliselt erinevad tasandid, mida ei tohi omavahel segamini ajada: objekti keel ei saa [teaduses! — *P. L.*] olla iseenese metakeeleks” (Lotman 1970g: 89–90). Ent tarvitseb silmas pidada, et näiteks binaarsed opositsioonid Lotmanil, millele Pjatigorski viitab, on ühtaegu nii objektikeele kui ka metakeele struktuurielemendid. Vertikaalse isomorfismi kontseptsioon võttis Lotmani jaoks päevakorrast maha keele ja metakeele, filosoofilise ja teadusliku analüüsi ontoloogilise vastandlikkuse probleemi (mis sugugi ei tähenda “loogika fundamentaalse põhimõtte” eiramist teadusliku diskursuse teistsugustes kontekstides).

5.2.2.2. Uurimisobjekti naturaliseerimisest.

Aleksandr Pjatigorski teine etteheide puudutas uurimisobjekti “naturaliseerimist”. Teatud terminoloogiline arusaamatus tekib ka siin.

Objekt ehk ese fenomenoloogilises süsteemis saab mõistagi olla ainult intentsionaalne ehk teadvuslik ese. Termin ‘intentsionaalne ese’ võib isegi asendada terminiga ‘intentsioon’ ja ‘intentsionaalsus’, mis täpsemalt tähendab teadvuse *suundumust* esemele: “Pigem on kogu intentsionaalsus kas ise evidentsiteadvus, see tähendab *cogitatum*’it [tunnetatavat eset = objekti — *P. L.*] ta endana evides, või on ta olemuslikult [---] sihitud endandmusele [*Selbstgebung*], sellele suunatud” (Husserl 1993:

1408).¹⁹ Kuid peale selle Husserl rõhutab, et fenomenoloogiline 'ese' ei ole "meelteandmete kompleks", mille abil näiteks konstrueeritakse gestalt-psühholoogiline "kujund" (Husserl 1993: 1400). Intentsionaalsel objektil (esemel) puuduvad fenomenoloogilises süsteemis üldse igasugused loodusliku ja/või faktilise eksistentsi "naturaalsed" tunnused. Husserli objektid "avanevad" tunnetamisprotsessis 'olemuslikkuse' kaudu, mida tabatakse vahetus 'kaemises' intuitsiooni teel.²⁰ Seega "olemuse kaemisel ei ole midagi ühist taju, meenutamise või nendesarnaste aktide näol "kogemisega"; või empiirilise üldistamisega, mille mõttesse on eksistentsiaalselt kaasatud kogemuslikult eraldioleva individuaalne eksisteerimine" (Husserl 2000 [1911]: 705, 707). Olemuse kaemisel on intentsiooni objektiks *eidos* — kaemuse kaudu antav ja ainult kaemusele kättesaadav üleüldine" (Husserl 1987 [1931]: 73); ja esemed kui kaemisel "konstitueerivad mõtteühtsused" (Husserl 1993: 1405).²¹

¹⁹ 'Intentsionaalsuse' kui kommunikatsiooni ja epistemoloogia jaoks keskse mõiste tõi filosoofiasse Franz Brentano. Sedasama lähenemisviisi arendab oma keelefilosoofilises uurimuses edasi John Langshaw Austin, eritledes kommunikatsioonis adressandi ja adressaadi vahelist illokutiivset (tegu määratlevat) ja perlokutiivset (teo tagajärgi avavat) kommunikatiivset suhet (Austin 1962: 99–107; 115–117). J. Lotmani semiootilise analüüsiloogika kohaselt saab *rääkija–kuulaja* või *kuulaja–rääkija* vastastikust asetust kommunikatsioonis käsitada protoverbaalse konventsionaalse märgina või protoverbaalse märgiloomelise aktina, millel on nt perlokutiivne = indeksiaalne struktuur ja mis kujutab endast teatud suhestumisalgoritmi. Terminit 'intentsionaalsus' Lotman ei kasuta.

²⁰ *intuitus* (ld) — vaade, sisepilg. Intuitsioon on loogikalist arutlust ennetav või sellele vastanduv vahetu teadlikkus kas mõne lause või mõiste tõesusest (Blackburn 2002 [1994]: 188) või adumisobjekti mõttekusest. Intuitsiooni terminiga sünonüümne on 'kaemus'.

²¹ *eidos* (kr) — võim, vaade, väljanägemine. Terminit rakendas esmakordselt Platon abstraktsete vormide ja ideede tähistamiseks. Pjotr Bogatõrjov ja Roman Jakobson kirjutasid juba 1929. aastal neidsamu küsimusi loomuliku keele pinnal analüüsides, et naiivse realismi tüüpiliseks produktiks "oli [...] noogrammatikute tees, et ainsaks reaalseks keeleks on individuaalne keel [...], et [...] tõeliselt reaalne on vaid ühe kindla inimese ühe kindla hetke keel ja kõik muu oleks justkui teaduslik, teoreetiline abstraktsioon. Ometigi pole miski keeleteaduse nüüdisaegsetele tendentsidele suuremal määral võõras. [...] nüü-

Siin on tähtis osutada, et nii Immanuel Kant kui ka uuskantiaanid ei tunnista oma filosoofias *intellektuaalset intuitsiooni*.²² Aga just sellele, nagu nägime, on rajatud kogu Husserli intentsioonikäsitus. “Mõtteühtsused” ja siit ego ise on “eideetilised” struktuurid. Selle terminiga rõhutab Husserl olemuslike konstruktsioonide aprioorsust, terviklikkust ja isegi kujukust:

Transtsendentaaelsele egole kui niisugusele kuuluv universaalne aprioorsus on olemuslik *vorm*, mis kätkeb endas lõpmatut hulka *vorme*, elu võimalike aktualiteetide ja potentsiaalsuste aprioorseid *tüüpe koos esemetega*, mis selles universaalses *a prioris* konstitueeritakse tõesti olevatena. (Husserl 1987 [1931]: 76; vt ka 73, 77, 134, 139–142; rõhutus — *P. L.*)

Husserli kaemuslikke olemusi illustreerib kujukalt monaadi mõiste, mis ka Juri Lotmani semiootikas omandab keske rolli.²³ Terminiga ‘monaad’ tähistab Husserl ühest küljest seda, mis on “minule olemuslikult omane”, seda, “mis mina oma täielikult konkreetsetel kujul iseendas olen” (Husserl 1987: 107). Teisest küljest on maailm monaadide korrastatud ühendus, millel on ka konstitutiivne funktsioon:

Minu [---] ego [---] võib aprioorselt olla üksnes maailma hoomav ego, kuuludes teiste enesesarnaste egode ühendusse, olles temast hargneva monaadide ühenduse liige. [---] minu jaoks ei ole mõeldav ükski monaadide hulk, ilma et ta oleks eksplitsiitsel või implitsiitsel kujul *korrastatud ühendus*. Siit järeldub, et see hulk *konstitueerib* eneses objektiivse *maailma* [---], *omandab* selles maailmas *ruumilise ja ajalise vormi* ning realiseerib end selles [---]

disaegne keeleteadus teab veel ka “*langue*’i”, see tähendab “harjumuste kogu, mille teatud kollektiiv on omandanud selleks, et tagada kõnest arusaamine” (Bogatõrjov, Jakobson 1971 [1929]: 369–370; autorid tsiteerivad Saussure’i).

²² Kanti filosoofias on küll kaemus (*Anschauung*) olemas, kuid see on loomult empiiriline, hõlmates asjade *meelelist* adumist, ning puhas kaemus on see, mis korrastab *aistingud* kogemusteks ajaliste ja ruumiliste esemete kohta (Kant 1982 [1785]: 41–42).

²³ Mõiste ‘monaad’ algupära ja rakendamise kohta lähemalt vt ka ptk 4, lk 116–119; samuti: (Husserl 1987: 131–134; 142–144 ja Lotman 1993b: 369–372).

olemusliku paratamatuse jõul. (Husserl 1987: 142–143; rõhutus — P. L.)

Just niisuguse “monaadide ühendusena” on Juri Lotman kirjeldanud semiosfääri (Lotman 1984), mida ta nimetab ka “semiootiliseks universumiks” (Lotman 1993b [1989]: 369)²⁴. Seda ruumi täidavad intellektuaalsed eideetilised objektid, milles Lotman eritleb kolme klassi: esiteks, loomulikku inimteadvust (inimese märgiliselt algoritmiseeritud teadvuse mõttes), teiseks, teksti ja kolmandaks, kultuuri kui kollektiivintellekti. Need objektid on hierarhiliselt “lävivad” monaadid, mis, nagu eespool nägime, on ühest küljest struktuuri poolest isomorfsed, teisest küljest aga vastastikku üksteist (innovaatiliselt) genereerivad: isiksus on käsitatav tekstina ja tekst (kultuur) intellektina (Lotman 1993b: 369; Lotman 1992a [1990]: 28–29).

See “märgiloomeline (semioosne) situatsioon” semiosfääris käivitaski Aleksandr Pjatigorski kriitika.

Kuid tundub, et kriitik ei ole arvestanud seda, et fenomenoloogilises mõttes intellekti *resp.* teksti poolt genereeritavad informatsioonivahetusaktid ((auto)kommunikatsioon) semiosfääris ei ole ei “naturaalsed” (s.t looduslikud) ega ka psühholoogilised — nad on semiootilised. Täpsemalt öeldes, intellekt, tekst ja kultuur käituvad “*semiootiliste* isiksustena”, kusjuures mõistet ‘isiksus’ tuleb siin käsitada (õieti: kaeda) eideetilise objekti — monaadina ja mitte metafoorina mõnes mängulises, kunstilises või — avaramalt — esteetilises tähenduses²⁵ või “loomana” või asjana “naturaliseeritud” mõttes.

Märgisüsteemide poolt tekitatava n-ö “kolmanda maailma” olemasolule, mis “paikneb” looduse ja inimpsüühika “vahel”, osutas läbinägelikult ja elegantselt juba 1632. aastal John Poinso oma “Tractatus de Signis’es”. Selles võime lugeda: “Arutledes

²⁴ On selge, et siin oleks Husserlile viitamine tsensuurseid tingimusi arvestades olnud täiesti mõeldamatu.

²⁵ Seda muidugi juhul, kui semiootiline isiksus *resp.* tekst ise ei ole kunstiline/mänguline/esteetiline tekst ja juhul, kui kommunikatsiooniaktis ei domineeri uut informatsiooni (“otstarbekat vigasust”) produtseerivad semiootilised protsessid.

märgist üldiselt, ei saa uurimisel piirduda kategooriatega sellest, mis eksisteerib sõltumatult mõtlemisest või siis kategooriatega sellest, mis eksisteerib sõltuvalt mõtlemisest, sest märk on verifitseeritav ja funktsioneerib mõlema suhtes.”²⁶

Niisiis Juri Lotmani arutlused “mõtlemisvõimelisest” semiootilisest süsteemist, teksti “mõtlemisvõimet” “käivitavast” teisest tekstist, semiosfäärist, kui “organismist” või siis tekstist või intellektist “semiootiliste isiksustena”, millel/kellel on informatsioonilised “sisendid” ja “väljundid” — kõiki neid avaldusi ja mõisteid tuleb lugeda kui — Lotmani sõnul — “semiootilise [loe: eideetilise — *P. L.*] situatsiooni” ilminguid, “mis tähistab hüppelist sөөstu Looduse olekust Kultuuri olekusse”, sest “inimene mitte ainult ei mõtle, vaid ta asub ka mõtlevas ruumis” (Lotman 1993b: 369, 372; Lotman 1992a: 27–29).

5.2.2.3. Semiootika muutumisest “peaaegu filosoofiaks”.

Kultuuri olemuse analüüs on Juri Lotmanit kahtlemata püsivalt ja intensiivselt huvitanud. Seda silmas pidades näib Aleksandr Pjatigorskil olevat õigus, kui ta Lotmanile ette heidab semiootika hülgamist filosoofia kasuks. Ometigi on ilmne, et Pjatigorski ei võta nii väites arvesse seda, et filosoof on ikkagi kutsutud seletama üht olemust teise olemuse kaudu ja teda ei huvita põhimõtteliselt küsimus sellest, missuguste formaalsete (märgiliste) vahenditega neid olemusi aistitakse, salvestatakse, transformeeritakse ja kommunikeeritakse; teda ei huvita, missuguseid märgilisi suhteid need olemused omavahel genereerivad. Oma analüüsides keskendub Juri Lotman (ja muidugi semiootika üldse) olemuste filosoofiavälistele formaal-

²⁶ Seda semiootilise mõtte jaoks fundamentaalset vaatekohta ei ole unustatud. Tabavalt on selle kohta öelnud Walther von Wartburg, keda Boriss Usepnski oma värskes monograafias tsiteerib: “Me räägime keele valdamisest, kuid tegelikult valdab keel inimest” (Uspenski 2007: 144).

setele aspektidele ja näitab ilmekalt, et ka abstraktsel olemusel saavad olla märgilised kvaliteedid.²⁷

Peab küll tunnistama, et semiootiline instrumentaarium olemuste märgiliseks analüüsiks ei ole Lotmanil alati olnud (ega saanud 60-ndatel aastatel veel ollagi) laitmatult läbi töötatud (nagu see on ilmnenud näiteks maagia puhul), kuid Juri Lotmani pärandi valdava osa moodustavad siingi õnnestumised — kas või näiteks mütoloogilise (koos Boriss Uspenskiga) ja kunstilise semioosi ning mängu olemuse märgilisel kirjeldamisel (Lotman 1967c; Lotman, Uspenski 1973). Või meenutagem vene kultuuri epohhide teravmeelset panoraamset liigitamiskatset (Lotman 1970g). Lotman tüpologiseerib seal kultuuri olemust märgilise asendussuhte (“Eksisteerib, sest asendab midagi tähtsamat, kui ta ise”) ja märkide sidestamise süntagmaatilise tehte (“Eksisteerib, sest on osa millestki tähtsamast, kui ta ise”) kaudu ja loob kaht formaalset tunnust omavahel kombineerides üheksat sajandit läbiva analüütilise terviku! Niisugust käsitlust tarvitseks õigemini tõlgendada “filosoofia” muutmisena semiootikaks, mitte aga vastupidi.

Või veel üks näide. Teatavasti valgustusaeg Prantsusmaal kutsus ellu uusaegse arusaama avalikust arvamusest ja kodanikust. Sellel on olnud oluline vaimuajalooline ja ka filosoofiline tähendus. Juri Lotman oma valgustusaega puudutavates käsitlustes kirjeldab selle fakti puhtalt semiootilist olemust (Lotman 1970g: 26–32; Lotman 1979: 270–276). Lotmani käsitlusest ilmneb, et mõistet ‘inimene’ ei saanud valgustusarusaamade kohaselt üldse väljendada märgid (tähistajad), mis osutavad inimese seisuslikule, rassilisele, kultuurilisele vm sotsiaalset tüüpi tunnusele. Kõige ‘inimliku’ tähistatavaks pidi olema Loodus. Tähistajate *inimene*, *kooslus*, *rahvus*, *rahvas*, *inimkond* tähistatavad said seega olla isomorfsed looduslikud

²⁷ Piir filosoofia ja semiootika vahel võib lingvistilise filosoofia kontekstides olla hägus, kuid jämedates joontes on nii, et filosoofia objektiks saab seal tõepoolest keel, kuid uurimisaineiks jääb ikkagi see, mida selles keeles räägitakse. Semiootika keskendub keelele endale, tema vormile.

kvaliteetidid. Inimkonna kirjeldamiseks piisas järelikult ühe inimese kirjeldamisest. Indiviid võis niisuguse semioosi formaalsete tunnuste poolest olla tähenduslikult ekvivalentne kõigi teiste mõeldavate indiviididega — olgu tegemist kas kerjuse, kuninga või ametnikuga. Siit järgnes vältimatult, et avalikku arvamust ei saanud defineerida kollektiivse arvamusega. Keegi ei olnud õigustatud seda usurpeerima. See samastus sünni ja funktsiooni poolest üksiku indiviidi ainsusliku arvamusega. See indiviid oli suveräänne seda väljendama igapäevaga võrdväärselt. Siit tulenes Lotmanil ka mõiste ‘kodanik’ tekkimise semiootiline interpretatsioon.

Eelöeldut arvestades tundub, et tees semiootika muutumisest filosoofiaks on “peaaegu” ebatäpne.

5.3. Intellekti reproduktiivsuse analüütilised ja generatiivsed vormid

Siinse peatüki aineks on reproduktiivse märgilise käitumise semiootiline analüüs analüütiliste ja generatiivsete tunnuste alusel. Nagu juba öeldud, idee niisuguseks liigituseks on laenatud (teatud muudatusi mööndes) Aleksandr Pjatigorskilt ja Boriss Uspenskilt, kes seda skeemi rakendasid personoloogiliste mudelite loomisel (Pjatigorski, Uspenski 1967: 7–29; vt ka 5.1.). Nemad seovad semiootilise käitumise analüütilisuse käitumise “ideaalsete situatsioonide” tajumise ja hindamisega käitumise *minevik-tulevik* teljel — seega mnemoonikaga —, millel nende sügavmõttelise tähelepaneku kohaselt võib olla ritualiseeriv tähendus. Käitumise generatiivsusega (*порождающее поведение*) käsitavad nad autokommunikatiivse või intersubjektse käitumise muutumist/muutmist teiste käitumistegevuste märkideks. Käitumise analüütilisusel ja generatiivsusel on A. Pjatigorski ja B. Uspenski arvates kollektiivne ja *mina* identiteeti kujundav iseloom (Pjatigorski, Uspenski 1967: 11–15).

Niisiis konkreetsemalt väljendudes tuleb järgnevalt vaatluse alla rituaali ja koodsignaalide kui (kultuuri) mällu talletatud

tekstide ja algoritmide struktuur, repertuaar ning selle mnemoonilise pagasi ritualiseeriv (sakraliseeriv) reprodutseerimine ja genereerimine (auto)kommunikatsiooniprotsessis.

5.3.1. Reproduktiivse käitumise analüütilisus

Kui intellekti reproduktiivsetele tunnustele heita pilk kultuuriajaloolist konteksti silmas pidades, siis ilmneb, et tsüklilise ajamudeli välja vahetanud ajalooline mõtlemine tekitas, nagu Juri Lotman on kirjutanud, “püsiva konflikti” käitumisvormide “korduvuslikkuse” (reproduktiivsuse) ja “seesmise dünaamika” (innovatsiooni) vahele (Lotman 1992b: 6, 21). Mõistagi omandasid innovatsioon ja reproduktsioon nendes seostes struktuurselt dominantsete vastandite rolli.

Kultuurinähtuste reprodutseerimise iseloom oleneb kultuuri (intellekti) orientatsioonist, (näiteks on võimalik (kollektiivset) mälu edukalt blokeerida), mäletamiseks vajalikest salvestamismehhanismidest (kaasa arvatud meid huvitavad intellektipõhised algoritmid) ja mälumustrite — tekstide — moodustamiseks kasutatavate koodide süsteemist.²⁸

Salvestamismehhanismid ja kultuurikoodid on ajaloolises plaanis seotud informatsioonikandjate iseloomuga. Verbaalse keele eelsest ja välisest kommunikatsioonist mõeldes ei saa mööda vaadata sellest intrigeerivast tõsiasiast, et inimese eellane *homo sapiens sapiens* hakkas sõnu kasutama alles umbes 100 000 aastat tagasi, aga mälu omav ja žestide ning häälsüste abil suhtlev *homo habilis* oli seks ajaks Maad asustanud juba umbes paar miljonit aastat. Tekib vältimatu ja semiootiliselt

²⁸ Nende aspektide analüüsil distantseerutakse reproduktiivsuse ajaloolisest, psühholoogilisest ja sotsioloogilisest problemaatikast ning reproduktiivsust vaadeldakse semiootilise mudelina ning mälu ja mnemoonilisi operatsioone selle mudeli struktuuri tunnustena. Semiootiline mudel jääb “kolmanda maailmana” reaalse maailma (sootsiumi) ja psühholoogilise maailma “vahele” ja selles asendis on tal mõlema suhtes — nagu juba arvas Poincaré — vahendav ja ühtlasi konstruktiivne roll.

kaalukas küsimus: kuidas, milliste vahenditega (missuguste märkide abil) oli suheldud enne kõnelema hakkamist igavikupikkusena tunduva aja jooksul?!

Illustreerigu niisugust küsimuseasetust kas või üks näitepesa verbaalse keele eelsest topoloogilisest semantikast. Tänapäeva inimese viisakusžest teretamisel — parema käe pigistamine parema käega (mõnede rahvaste juures mõlema käe pigistamine) tähendas esiaegse inimese jaoks lepingut teretajatevahelise agressiooni vältimiseks. Nüüdisinimene ei teadvusta, et tunnuste 'parem' ja 'vasak' seostamine vastavalt mehe ja naisega on olnud "peaaegu universaalne" (Ivanov 1968b: 11).²⁹ Küll on (ka verbaalse keele semantikas) kindlalt säilinud topoloogiliselt 'parema' sidumine positiivsete ja 'vasaku' sidumine negatiivsete omadustega — seda tuleb pidada universaalseks ja muidugi vanemaks kui verbaalne keel ise (Ivanov 1972: 114, 118).

Kuigi ei ole võimalik tagasi minna aegadesse, mil verbaalne keel tekkis (ja nagu juba öeldud, ei ole me kavatsenudki seda teha), võib siiski tõsikindlalt väita, et tühjale kohale ei teki ju midagi: on selge, et verbaalne keel pidi paratamatult (kas otseselt või kaudselt) üle võtma elemente mitteverbaalse kommunikatsiooni varamust. Plastika, miimika, häämitsused, laul ja käitumuslik märgilisus tervikuna lõi selle sünkreetilise tausta, millesse lõpuks põimus verbaalne keel. Just nendes seostes tuleb nõustuda Mihhail Bahtini etteheitega "enamikule lingvistidest", kes "näevad lausungis ainult puhtkeeleliste (leksikaalsete ja grammatiliste) vormide individuaalset kombinatsiooni; mingisuguseid teisi normatiivseid vorme nad praktiliselt ei märka ega uuri" (Bahtin 1979: 259–260).³⁰ Informatsioonivahetusprotsesside märgiloomeline sünkreetilisus (mitmekihilisus ja paljukeelelisus), millele Bahtin viitab, on olnud kultuuri struktuuri üks

²⁹ Niisuguse universaalsuse iidsust kinnitavad näiteks kiviaegsed kalmed, milles naised lamavad vasakul, mehed paremal küljel. Maja jaotatakse paljude rahvaste juures naiste vasakuks tiivaks ja meeste paremaks tiivaks (Ivanov, Toporov 1974: 267–268).

³⁰ Tarvitseb küll lisada, et lausungi keeleväliseid "vorme" fikseerida püüdes ei taotlenud Bahtin neid redutseerida universaalselt kehtivateks struktuurideks.

põhitunnustest. See verbaalsest keelest palju vanem nähtus tekkis tõenäoliselt koos rituaali ning rituaalsusega. “Inimene”, nagu on tabava lakoonilisusega väitnud Ludwig Wittgenstein, “on tseremoniaalne loom” (Wittgenstein 1997: 2537).

5.3.1.1. Rituaal ja ritualiseeriv reproduktiivsus.

Arhailise rituaali süstemaatiline analüüs ei ole käesoleva uurimuse aine. Siinsetes seostes huvitavad meid rituaali ja rituaalsuse need formaalsed aspektid, mis seovad rituaale nüüdisaegse diskursusega ja millel intellekti algoritmide kaudu on universaalne iseloom.

Müüdid on inimesele teda ennast ja ümbritsevat maailma seletanud. Nad on ajast aega olnud ja on nüüdisajalgi kutsutud kinnitama ja hoidma ettekujutusi maailma meelespidamist väärivast (kosmilisest) korrast ja eeskujudest. Müüdi efektiivsust on garanteerinud ja garanteerivad ritualiseeritud toimingud. Rituaal on müüdi säilitamise, vahendamise ja võimendamise instrument sootsiumis (vt ka Pjatigorski, Uspenski 1967: 23). Indiviidi jaoks on rituaal “mehhanismiks”, mille kaudu ta “pühendatakse grupimälusse” (Lotman 1992b: 6).

Seega on mütoloogilisel mudelil projektiivne struktuuritelg, mis ühendab mineviku (loomisaegsed) algallikad, ideaalsed algkujud (*прообразы*) oleviku ja tulevikuga (Meletinski 1976: 169–171). Aktant (olgu selleks indiviid või kooslus) reprodutseerib toiminguid, mis juuripidi ulatuvad mineviku “stabiilsesse semantilisse süsteemi” (kosmogoonilistesse esiaegadesse). Seejuures peab ta neid sündmusi nii oleviku kui ka tuleviku endeks (Uspenski 1989: 19–20; vrd ka Eliade 1992 IV: 69). Saatuse (tuleviku) määrab mineviku teleoloogiline funktsioon, mida rituaalis osaleja jaoks kannavad jumalad ja *patrum more*.

Märgiloomelisest vaatepunktist võttes torkab rituaali struktuuris silma kaks teineteise suhtes kontrastset konstruktiivset alget. Ühest küljest saab öelda, et sümboloid, s.t rituaali alfabeeti (žeste, üksiktoiminguid, kogu märgilist repertuaari) iseloomustab tähenduslik difuussus. Arhailist rituaali

süsteemaatiliselt uurinud Victor Turner väidab, et igas rituaalis kui terviklikus süsteemis on “dominantsetest sümbolitest koosnev tuum”, mida rituaali mis tahes esitamisel alati korratakse ja mille tunnuseks on “erakordne mitmetähenduslikkus [...] Iga sümbol väljendab palju teemasid ja iga teemat väljendatakse paljude sümbolitega” (Turner 1983 [1973]: 33, 36, 40). Teisedki rituaali uurinud autorid osutavad rituaali märgiliste elementide tähenduslikule elastsusele, umbmäärasusele, homoloogiliste analoogiate rohkusele, mis ilmnevad ka rituaali uuemates vormides (Leach 1991 [1971]: 43; Meletinski 1976: 165; Kolakowski 2004 [1982]: 192). Märkide määramatuse struktuurset tähenduslikkust maagias, nagu juba teame, on spetsiaalselt uurinud ka Umberto Eco (Eco 1997a; Eco 1997b). Mida tahetakse öelda näiteks maagiliste koodsignaalidega “Õnn kaasa!”, “Häid pühi!”, “Sa oled neetud!”?³¹ Me tavaliselt ei mõtlegi, mis mõte neil ütleja suus täpsemalt on... Edmund Leach tuletab meelde, et ristiusu eri sektidel on kasutusel ühedsamad müüdid ja nad rakendavad ühtesid ja samu rituaalseid toiminguid, kuid nad on “kirglikult eriarvamusel” selle kohta, mida need rituaalid tähendavad (Leach 1991: 43).

Teisest küljest saab aga öelda, et rituaali märgiliste üksikelementide tähenduslikku mitmeplaanilisust kontrollib nendesamade elementide jäik süntagmaatiline korrastatus rituaalis kui terviktekstis.³² Rituaalis tõuseb domineerima süntaks!

Neid kaht konstruktiivset aspekti sobib illustreerida ristiusukiriku kõigile tuttava armulauasakramendi näitel, millel on

³¹ Koodsignaali mõiste lähem avamine järgneb paragrahvis 5.3.2.3.

³² Nii defineerib ka Victor Turner rituaali kui “žeste, sõnu ja objekte hõlmavate tegevuste järgnevuslikkust [...]” (Turner 1983 [1973]: 32). Konrad Lorenz pöörab tähelepanu sellele, et ritualiseeritud käitumise puhul (nii loomade kui ka inimeste juures) “peetakse orjalikult silmas” tegevuste järjekorda (Lorenz 1966: 280); Erik Eriksoni arvates peab ritualiseeritud käitumine sisaldama vähemalt kahe indiviidi kokkuleppelist tegevust (*interplay*), mida “mõtestatud intervallidega” ning “korduvates kontekstides” korratakse [Erikson 1969: 712]. Seejuures võivad need kordused paradigmaatilises plaanis “alati olla kergelt variatiivsed” (Leach 1991 [1971]: 81).

olemas kõik rituaali tunnused ja mis samal ajal on evangeelse diskursuse ja ristiusukiriku liturgia keskne element.

Teoloogid, loogikud ja empiristid on sajandeid piike murdnud evangeeliumide kirjakohtade pärast, millest võiks nagu järeldada, et 'leib' ja 'Jeesuse (armulaual Jeesuse Kristuse) ihu' on üks ja seesama substantis (Mt 26: 26; Mk 14:22; Lk 22: 19). Selles ei ole olnud ju midagi ootamatut katoliiklaste jaoks, kes tõlgendamisel lähtuvad metakeelest, mille kood eeldab imede olemasolu. Ratsionalist Martin Luther väitis aga kategooriliselt, et "katoliiklaste "leib on ihu" on täielik mõttetus — leib ei saa olla ihu ja Jeesus ei öelnud "*panis est corpus meum*, vaid *hoc est corpus meum*"". (Rõhutus — P. L. Vt selle kohta ka Kołakowski 2004: 184).³³ Niisugust koodi kasutades võtab Martin Luther päevakorrast maha leiva transsubstantsiatsiooni ja isegi transsessantsiatsiooni semantilise probleemi.³⁴

Kuid see avaldus on tähenduslik teiseski mõttes: Luther samastab ka ise leiva Jeesuse (Kristuse) ihuga, kuid mitte substantsi, vaid *funktsiooni* poolest püha õhtusöömaaja struktuuris, mis *süntagmaatilisel* on omakorda Jeesuse ristisurma homeomorfne analoog — *leib*, *vein*, *paasatall* ja *Jeesus* ise moodustavad nüüd semantilisel lahknevate, kuid funktsionaalselt ja süntagmaatilisel identsete ohvriandide paradigma. Aga ohverdaja (ohvri) ja ohvrisaaja vastastikune asetus toimingus on jäik, kestav ja topoloogiliselt ühemõtteline. Niisiis SEE (kui olemus ja funktsioon) = OHVRIAND (kui olemus ja funktsioon), millele Martin Luther ilmselt osutabki.

Rituaali väljendustasandi, (vormi) aktsenteeritust on kahasse kirjeldanud ka Juri Lotman ja Boriss Uspenski. Nad on kõrvutanud rituaali sümboliga märgilisuse pinnal ja järeldanud, et neid tuleb käsitada antipoodidena — kui silmas pidada semioosi iseloomu. Sümboli (kui üksikmärgi) väljendustasandi

³³ *panis est corpus meum* (ld) — leib on minu ihu; *hoc est corpus meum* (ld) — see on minu ihu.

³⁴ *transsessantio* < *essentia* (ld — olemus) — olemusmuundus; transsubstantsiatsioon — substantsimuundus. Substantsimuunduse aristoteelilik tõlgendus eeldaks olemuse + vormi (seega füüsilist) muundumist.

suhe sisuga on “suhteliselt meelevaldne”. Rituaal seevastu “annab sisule vormi” (*формулы содержания*) ja “see eeldab alati küsimust “õigest tähistamisest”, “õigest nimetamisest””. Maailm kangastub eri iseloomuga märkidest koosneva terviktekstina, milles sisu on ette ära määratud ning on vaid vaja osata keelt, et väljendustasand sisuga kokku viia. (Lotman, Uspenski 1971: 152).

Siit paistab kätte, et üksiksümbolite semantilist kirevust ja mitmekihilisust kontrollib rituaali jäik *tervikstruktuur*. Seda rituaalsuse üldiselt kehtivat aspekti on religiooni pinnal analüüsinud Leszek Kołakowski. Tema sõnutsi on

müütide keel teatavas mõttes suletud või ennastkinnitav [---]. Kõik, mida religiooni keeles öeldakse, on mõistetav ainult pühaduse semiootilises tervikraamistuses [---] religioon ei ole väidete kogum, ta on kultuse sfäär, kus mõistmine, teadmine, osasaamine ülimast tõelusest [---] ja moraalne pühendumus esinevad üheainsa aktina, mille hilisem lahutamine metafüüsiliste, moraalse ja teiste otsustuste klassiks võib olla otstarbekas, kuid moonutab paratamatult alge kultuse mõtet. (Kołakowski 2004: 191, 194)

Mis tahes rituaal on integraalne tervik — “üksainus akt”, monaad, Maailm. Näiteks surnu muldasängitamistoimingute rida (usutunnistuse iseloomust olenemata) või käitumisaktid initsiatsiooniriitusel on tekstisiseselt täiesti ühemõttelised, püsivad ja ümberliigendamatud.

Rituaalil kui maailmal on kolm topoloogilist põhitunnust (tunnuste rühma).

1) rituaal on toimingute, käitumisaktide ahel, mis leiab aset Maailmas, mis jaguneb kaheks eksistentsiaalses mõttes vastandlikuks ruumiks, mida lahutab ühine piir või nagu on sõnastanud Mircea Eliade — “lävi” (Eliade 1992 [1957] I: 55–56; Leach 1991 [1971]: 34–35);

2) rituaali toimingud on kommunikatiivsed — neil on adressandid ja adressaadid. Seejuures adressant võib rituaalis olla kas *rääkija* või *kuulaja* või nii *rääkija* kui ka *kuulaja* — mõlemad;

3) rituaali adressandi ja adressaadi vastastikust suhestumist, asetumist teineteise suhtes saab kirjeldada aktina, mille märgilisust iseloomustavad aktantidevahelise käitumise erinevat tüüpi positsioonilised ja projektsioonilised tunnused. Nende tunnuste alusel on võimalik siin visandatud mudelit analüüsida, kirjeldades tema toimimise analüütilisi, aga ka generatiivseid tunnuseid.

“Rituaali põhirolliks”, nagu rõhutas Juri Lotman, “on mälu korrastamine” (*организация памяти*) (Lotman 1992b: 6). Rituaali põhitunnustel tuleb peatuda lähemalt.

Rituaal, nagu juba öeldud, on müüdi reprodutseerimisele orienteeritud diskursus; ta on “mälu mehhanism” (Leach 1991: 38–40). Reprodutseerigu rituaalid ürgalgse loomise müüte, Jeesuse ohvrisurma, esiaegsete heeroste tegusid või riitusi ajaloolise mineviku kangelaste auks — igal niisugusel juhul omistatakse reprodutseeritava(te)le sündmus(t)ele vaieldamatus, puutumatus, majesteetlikkus ja autoriteetsus, mis võib tipneda pühadusega. Ühesõnaga — kirjeldatavate aktide toimumis- ja toimimisahel kui süntagmaatiline tervik ümbritsetakse puutumatus, autoriteetsuse ja sakraalsuse auraga.

Mõiste ‘sakraalne’ tõi teaduslikku käibesse Émile Durkheim religioossete uskumuste iseloomustamiseks. Ta vastandas selle kaudu religioosse maailma kui keeldudega kaitstud suletud süsteemi “profaansele” maailmale. Seega lahutas just tema maailma sakraalseks ja profaanseks ruumiks (Durkheim 1965 [1912]: 52, 56).

Nende kahe eksistentsiaalse kategooria suhteid analüüsib sellele pühendatud monograafias ka Mircea Eliade. Oma käsitluses avardeb ta sakraalse kehtivussfääri, kaasates sakraalse mõistesse religiooniga piirnevaid teisi eksistentsiaalseid sfääre.

Tema vaadete kohaselt kaldub arhailiste ühiskondade inimene “nii palju kui võimalik, elama sakraalsuses”. Eliade jaoks sakraalne reaalsus on miski, mis on määramatu — “*ganz andere*”, mis jääb väljapoole inimese loomulikku kogemust, inimese võimekust seda väljendada ja vastandub kõigele sellele,

mis on profaanne (loe: “loomulik”). (Eliade 1992 I: 52–53)³⁵ Seega Mircea Eliade osutab sakraalse ja profaanse ruumi märgiliste tunnuste erinemisele. Tõepoolest, sakraalse teksti (ruumi) vastandlikkust profaansele väljendatakse sageli näiteks keele määramatuse kaudu: *rääkija* kõneleb *kuulajaga* viimasele arusaamatus keeles (Tambiah 1968: 177–179).³⁶

Mis puutub mõistesse ‘loomulikkus’, siis sellega peab Eliade silmas substanttsiaalset, mitte kultuuriliselt konventsionaalset loomulikkust.³⁷ “Profaanne” loomulikkus on “absoluutne” loomulikkus ja see vastandub “teispoolsele” transtsendentsele substantstile kui loomulikkuse müsteriaalsele vastandile. Rudolf Otto jälgedes seob Eliade kogu sakraalsuse teispoolse “üleküllase”, “võimsa jõuga”, mille ees inimene tunnetab oma sügavat tühisust (Eliade 1992 I: 52–53, 57). Eliade käsitluses on reproduktiivse käitumise vaatepunktist tähelepanuväärne veel üks asi: ta sedastab, et *sakraalne* saab olla ekvivalentne “võimu” (*resp.* väe), “jätkuvuse”, “tegususe” ja isegi “*reaalsusega*” (muidugi substanttsiaalses, mitte sotsiaalses mõttes!) ja on seda

³⁵ Neid sakraalsuse jooni kirjeldades on Eliade tuginenud Rudolf Otto seni aegumata teosele “Das Heilige” (1917).

³⁶ Sakraalse ruumi lahushoidmisele profaansest osutab ka Piiblist teada “keeltega rääkimine”, mis gnostitsismist ristiuku üle võeti (Vt 1Ko 14: 1–25). Profaanses ruumis viibija jaoks on *rääkija* keel arusaamatu. Seda mõistab vaid “teispoolne” *kuulaja*. Pauluse sõnutsi “keeltega rääkija” “ei kõnele inimestele, vaid Jumalale, sest keegi [muu — P. L.] ei saa temast aru, vaimust ta ju räägib saladusi” (1Ko 14: 2).

³⁷ Viimase eredaks näiteks on valgustusaegne ‘loomulikkus’, mis oli plussmärgiga vastand kõigele märgilisele ja kultuurilisele üldse. ‘Loomulik’ oli ekvivalentne kõigega, mis oli märgilisusest “puhas”, nagu: laps, loom, “lihtne” inimene, “siirad” tunded jms (Lotman 1970e: 26–32). Sellele risti vastupidi väärtid jälle modernistid, et ainus “loomulik” keskkond on inimese poolt loodud ruum, mis russoistlikule “loomulikkusele” vastandati. See, et Charles Baudelaire oma tuntud essee pealkirjaks pani “Minkimise (s.t ‘*mittelloodusliku*’ — P. L.) ülistuseks”, ei olnud muidugi juhuslik. Samale laienele jäädes mõnitab ta selles essees arrogantselt kunagist Prantsuse kuningat ja teeb seda nii: “Häda sellele, kes Louis XV kombel (kes polnud mitte tõelise tsivilisatsiooni, vaid tagasipöördunud barbaarsuse saadus) suudab maitsta veel ainult “lihtsat loodust”! (Baudelaire 1938 [1860]: 260).

nii loodusrahvaste kui ka “postmodernistlike ühiskondade” silmis (Eliade 1992 I: 53). Esemete ja tegevuse “tervendavast jõust” rituaalis kirjutab ka Victor Turner (Turner 1983 [1973]: 40). Vladimir Toporov on esile tõstnud ühe järeltõlge Mihhail Jevzlini monograafiast “Kosmogoonia ja rituaal”, mis sobib resümeerima siinset mõttekäiku “...rituaal modelleerib loodust, olles omamoodi operatiivseks mudeliks, mille kaudu maailma kontrollitakse ja juhatakse” (Jevzlin 1993: 17).

5.3.1.2. Rituaalse kommunikatsiooni reproduktiivsus.

Järgnevalt on meie ülesandeks rituaalis asetleidva märgilise käitumise (kommunikatsiooni) kirjeldamine.

Rituaalse tegevuse defineerimiseks sobib lähtuda Émile Durkheimi määrangust: riitus on “juhatuse selle kohta, kuidas inimene peaks käituma kokkupuutel sakraalsete objektidega” (Durkheim 1965 [1912]: 56). Ühtlasi tuleb küll (Durkheimi määrangut laiendades) huvi tunda ka selle vastu, kuidas sakraalsed objektid sellel kokkupuutel ise “käituvad”.

Algupärane rituaal on kollektiivne diskursus, mida on võimalik käsitada integraalse tervikuna.³⁸ Rituaali aktantide (kollektiivi) käitumine on funktsionaalselt identne ja see võimaldab mudelit vastavalt lihtsustades kirjeldada rituaali ühe adressandi käitumisakti(de ahela)na või sümbioosina, mida on võimalik interpreteerida ühe, ainsusliku tekstina — isegi ühe märgina.

Durkheimi poolt formuleeritud rituaalse käitumisülesande semiootiliseks kirjeldamiseks tuleb “juhatuse” tõlkida kommunikatsiooniliste ja märgiliste kategooriate keelde, millel me teistes seostes oleme ka juba riivamisi peatunud.

Rituaali kui käitumusliku diskursuse semiootilisel kirjeldamisel tuleb arvestada, et adressant (kelleks saab olla *mina* või *meie*), on rituaalis kõnereaalsuse genereerija.

Reaalsuse iseloom rituaalis väärleb täpsemat määratlemist.

³⁸ Selle kohta vt ka Leach 1991: 43–44.

‘Objektiivse reaalsuse’ all mõeldakse reaalsuse seda sfääri, mis eksisteerib väljaspool mõtlemist ja keelt. Epistemoloogilises kontekstis muutub tähtsaks subjekti ~ *ego* ~ *mina* suhe selle objektiivse reaalsusega (muidugi kui seda olemasolevaks või tunnetatavaks peetakse)³⁹. Semiootika “näeb” reaalsust läbi märgisüsteemide (märgisüsteemide kaudu).

Märkide maailm tunneb põhimõtteliselt kolme tüüpi reaalsust — virtuaalset, aktuaalset ja kõnereaalset. Virtuaalne reaalsus on niisugune reaalsus, mis eksisteerib keele (või ka kultuurikeele) tähenduste suletud süsteemina. Seda reaalsust ei ulata muutma ei üksikindviid ega konkreetsete situatsioonid: ühtesid sõnu saab seletada teiste sõnadega sellest eneseküllasest süsteemist ja selle süsteemi siseste reeglite kaudu. Aga ühtlasi tähendab see seda, et oma mõtete selgitamiseks ei pea asju endid enesega kaasas kandma, nii nagu seda tehti lilliputtide maal Jonathan Swifti “Gulliveri reisides”.

Aktuaalseks reaalsuseks on keeleväline (või sellena käsitatav) denotaatide maailm, mida keeles märkidega tähistatakse.

Kõnereaalsus on *mina* ja *sina* kommunikatsiooniaktis loodav reaalsus, milles märkide neutraalsed sõnaraamatulikud tähendused, nagu igaüks omast käest teab, oluliselt transformeeruvad.⁴⁰ See juhtub mitmesugustel põhjustel, kaasa arvatud nendel, mis realiseeruvad siin käsitletavate intellekti algoritmide toimel.

Siin tarvitseb lisada, et virtuaalne reaalsus on mõistagi kõnereaalsuse allikas, ja vastupidi (kuigi hoopis aeglasemas tempos).

Rituaal on *mina* (*resp. meie*) egotsentriline rekursiivne kõnereaalsus. Selle kõnereaalsuse edasise analüüsi huvides on

³⁹ Husserl ja teised fenomenoloogid (nagu lugeja juba teab) on taandanud selle objektiivse reaalsuse intellekti-siseseks ontoloogiliseks fenomeniks.

⁴⁰ Aktuaalses kõneaktis saab *tema* (*nemad*) ka esineda, kuid kellegi *mina* (*meie*) vahendusel. Eraldiolev *tema* saab funktsioneerida vaid potentsiaalses kõneaktis. Reaalsuse defineerimisel on oluliselt toetunud Boriss Uspenski värsele monograafiale kommunikatiivsest ruumist. Vt (Uspenski 2007: 9–10, 12, 14, 35–36, 56).

hädavajalik kirjeldada märgiloomelist substraati, mis aktantidevahelist kommunikatsiooni rituaalis “vormistab”. Selleks tuleb kõigepealt selgeks teha märkide kategoriaalne repertuaar.⁴¹ Märgid on referentsi iseloomu poolest jagatavad kolme klassi: informatiivseteks, performatiivseteks ja formatiivseteks märkideks (Uspenski 2007: 50–52).⁴²

Informatiivsete märkide referentsi objektiks ei ole kõne (*parole*), vaid ainult keel (*langue*) — virtuaalsete tähenduste maailm, mõistete süsteem. Referents välistab aktuaalse reaalsuse. Aktant võib muidugi suhestuda ka reaalse objektiga, mida saab tähistada näiteks sõnaga ‘puu’, kuid see referents on vahendatud: tähistatavaks sel juhul on semiootilises mõttes ikkagi abstraktne tähenduste klass — antud juhul ‘*puu*’.

Seevastu performatiivse märgi referents kandub vahetult reaalse maailma denotaadile endale (või ka kujuteldavale denotaadile, mis siis omandab reaalse eksistentsi staatuse). See denotaat asub väljaspool keeleliste tähenduste sfääri. Selles mõttes ongi performatiiv vastvuses reaalsusega. Performatiivi tähendus ei sõltu vahetult ei keelest ega konkreetsest kõneaktist. Selle märkideklassi ilmekaks näiteks ongi pärisnimi: pärisnime tähistatav ei ole tähistajast lahutatav — nad on Üks. Tähistajal endal kui sõnal ei ole reeglina mingit tähendust ega mõtet.⁴³

Performatiivideks saavad olla ka vahetult tegu väljendavad verbid (tegu sõnad selle termini kitsas tähenduses) (nt “...vannun”) või lausungid (nt “Siin ei suitsetata!”), mis hakkavad kandma nime funktsiooni (Uspenski 2007: 51).

Formatiivsed märgid, nagu määratleb Boriss Uspenski, ei suhestu reaalsusega (aktuaalse või virtuaalse, keelelise

⁴¹ Järgneva klassifikatsiooni sõnastas Boriss Uspenski (Uspenski 2007: 50–52).

⁴² Nagu varem öeldud, käsitatakse rituaali kui tervikteksti siin ühe märgina ja rituaali etendavat kooslust — *ühe* aktandina. Niisugune lähenemisviis on rituaali kommunikatsioonimudeli kirjeldamiseks ökonoomne ja semiootiliselt õigustatud.

⁴³ Mõiste ‘tähendus’ on siin kutsutud märkima informatiivse märgi keelesisest referentsi; ‘mõtte’ referents kujuneb kommunikatsiooniaktis endas. (On pikematagi selge, et kahe mõiste mahud on osaliselt kattuvad.)

reaalsusega) vahetult, vaid ainult kõneakti kaudu — kommunikatsiooniprotsessis. Referentsi otseseks objektiks on niisugusel juhul kommunikatsioon ise. Kõige selle juures võib formatiivne märk olla seotud denotaadiga, s.t aktuaalse reaalsusega ka ilma et seda suhet vahendaksid tähendused — niisugused on asesõnad ja deiktilised mäarsõnad, näiteks 'siin', 'nüüd' jt, mis kommunikatsioonis märgivad formatiivset suhet virtuaalse reaalsusega (Uspenski 2007: 51–52). Kommunikatsioonis avalduv topoloogiline dimensioon on aga kõikidel formatiivsetel märkidel olemas.

Rituaali adressaadid *sina (teie)* (ja *tema (nemad)*) — võivad olla jumal(ad), vaim(ud), *patrum more* — ja ka aktant ise autokommunikatiivne adressaadina⁴⁴. *Mina (meie)* ja *sina (teie)* täidavad kas *rääkija* või *kuulaja* või *rääkija ja kuulaja* — mõlema rolli vaheldumisi või samaaegselt⁴⁵. Aktantide suhestumine leiab aset Maailmas (monaadis), mis jaguneb sakraalseks ja profaanseks sfääriks, mille märkideks aktandid on. Sakraalse ja profaanse sfääri vahel on piir, mis eraldab rääkija(d) ja kuulaja(d) eksistentsiaalselt, aksioloogiliselt, topoloogiliselt ja intellektuaalselt.

Märkide eksistentsiaalsel staatusel (tähendusel) me siin pikemalt ei peatu: selle määrab kuulumine kas sakraalsesse või profaansesse maailma, mida oleme juba iseloomustanud.

Aksioloogiliselt on nende kahe sfääri omavahelised suhted "kaardistatud" positiivsete, neutraalsete või negatiivsete väärtuste (sümmeetriliselt) vastanduvate hierarhiate kujul.

Hoopis peidetum, aga meid sinse töö eesmärkide kohaselt eriti huvitav on märkide (aktantide) topoloogiline iseloom rituaalse kommunikatsiooni kaudu eksplitseeritavas maailmas.

Kõigepealt olgu osutatud tõsiasi, et aksioloogilisi hierarhiaid ei ole üldse võimalik defineerida topoloogilisi para-

⁴⁴ Rekursiivsus (*recurrere* (ld) — tagasi jooksmas, tagasi tulemas) väljendab rituaalis ühe ja sellesama suhestumismotiivi ja/või -rolli juurde tagasipöördumist kommunikatsiooni käigus (vrd Eliade 1992 [1957]: 57).

⁴⁵ Lähemalt allpool.

meetreid välistades. Topoloogilist substraati rituaali tekstis vahendavad ka deiktiliste ja pärisnimeliste märkide struktuuri-tunnused⁴⁶. Deiktilisteks märkideks on asesõnad (nende hulgas kommunikatsiooni seisukohast eriti olulised isikulised asesõnad), mis ei suhestu objektidega, mida nad tähistavad, vahetult, vaid ainult kommunikatsiooniprotsessis. (Lähemalt vt Uspenski 2007: 12–13, 17.)⁴⁷ Deiksis on “orientatsiooniparaat”, mis grammatiseerib ja topologiseerib aktantide omavahelise asetuse (vt ka Merilai 1995: 2090–2091). Niisiis — *mina* on topoloogiliselt määratletav asetusviisi poolest *sina* (*teie*, *tema*, *nende*) ja teiste asesõnaliselt (määrsõnaliselt) fikseeritavate ruumiliste substantside suhtes kui formatiivne märk.

Ent *rääkija(d)* ja *kuulaja(d)* võivad, nagu öeldud, olla seotud ka pärisnimeliselt, mis topoloogilises mõttes kujutab endast 0-distanti: nime funktsiooni täitev märk (lekseem või toiming) samastub nimekandjaga ja võib niisuguse operatsiooni tulemusel põhimõtteliselt olla mis tahes objekti tähistaja.⁴⁸

Ka *patrum more* “juhatusi” võib käsitada nimedena, millega rituaali adressant ja/või adressaat reproduktiivse *kuulajana/rääkijana* samastub, luues sellega topoloogilise null-distanti. Nii ongi Juri Lotman ja Boriss Uspenski ühiselt deklareerinud, et “mütoloogilises teadvuses on märk analoogiline pärisnimega” ja et “maksimaalse abstraktsioonina taandub pärisnime üldine tähendus müüdiks” (Lotman, Uspenski 1973: 284, 286) — seda

⁴⁶ *deiknynai* (kr) — osutama, kinnitama > *deiktikos* — võimeline osutama.

⁴⁷ Sõnal *mina* (jt isikulistel asesõnadel) ei ole keeles mingisugust tähendust, kui ei peeta silmas isikut (isikuid), kes kõnesituatsioonis seda enda kohta ütleb (ütlevad) — keda isikulise asesõnaga tähistatakse. “Mina” ütlev inimene kommunikeerub automaatselt kas teis(t)ega — *sina* (*teie*) kui aktuaalse või *tema* (*nende*) kui potentsiaalse adressaadiga ja/või iseendaga — autokommunikatsioonis. Kuid *mina* erinevalt nimest (nt Mari) saab määratleda ainult kõnesituatsiooni ja mitte objekti kaudu, mis nimemärgi puhul on loomulik (Uspenski 2007: 86).

⁴⁸ Rituaali mütoloogilises sfääris on pärisnimedel siiski selgesti väljenduv mittekonventsionaalne iseloom, millega rõhutatakse nende ontoloogilist olemust (Lotman, Uspenski 1973: 286–287).

nii eksistentsiaalses, funktsionaalses kui ka intellektuaalses mõttes.

Eelnenut kokku võttes saab nüüd sedastada, et profaanse ja sakraalse sfääri vaheline aktuaalne kommunikatsioon rituaalis on kõnereaalsus, mis toimub formatiivse ja performatiivse semioosi vormis.

5.3.2. Rituaali universaalsed generatiivsed funktsioonid

Rituaali aktantide performatiivse ja formatiivse kommunikatsiooni kirjeldus referentsiaalsete tunnuste alusel heidab valgust tõsiasjale, et intellektuaalsed algoritmid, mida me eelmistes peatükkides oleme iseloomustanud intellektipõhiste aprioorsete fenomenidena, on rituaali struktuuris eksplitseeritud teatud märgiloomeliste tunnuste kaudu.

Kuid kõigil intellekti algoritmidel on rituaali struktuuris ka oma spetsiifiline roll ning kokku moodustavad nad süsteemse terviku.

Vaadeldgem neid funktsioone (kommunikatsiooniskeeme) ükshaaval.

Võib väita, et aktant, asudes rituaalis reprodutseerima *patrum more* juhatusi (teksti) on operatsionaalses mõttes profaanse sfääri kuulaja, kes samastub eksistentsiaalselt teatud rolliga sakraalsetes toimingutes ja võtab omaks sakraalse sfääri mütoloogilise keele. Seda vahendab (kultuuri)mälu ja selles keeles antakse toimuvale ka nimi (nimed). Kui Rooma rahvale etendati keisri hinge taevasseminemist kotkana, kes lõkkest laotusse sööstab (kotkas oli eelnevalt jalgupidi puude külge kinni seotud ja süttinud tuli põletas nõõrid läbi), siis rituaali arhailine keel ei lubanud seda “pettuseks” pidada (ei siis ega nüüd). Rituaalis samastus kotkas keisriga, ja sugugi mitte sümboolselt, vaid mütoloogiliselt. Selle stseeni jälgijate hulgas piisas neid, kes mõtestasid toimuvat sakraliseeritud sfääri mütoloogilist alfabeeti kasutades (sedasama alfabeeti, mille pärast nüüdisajalgi peetakse

arvu “13” õnnetuse nimeks).⁴⁹ Ernst Cassirer on rõhutanud, et rituaal kui toiming ei kujuta ega imiteeri sündmusi, asjaolusid, isikuid ja ideid, vaid ongi need sündmused, isikud, asjaolud ise. “Mütoloogilises mõtlemises puudub üldse ideaalse kategooria.” Tantsija esitus mütoloogilises etenduses ei ole mäng: see, kes tantsib, ongi (näiteks) jumal, ta samastub jumalaga (Cassirer 1966 [1955]: 38–39; vt ka Lotman, Uspenski 1973: 282–293). See on performatiivset referentsi iseloomustav protsess. Jevgeni Bertels on kirjeldanud *ta’zije*’d, mis niisugust referentsi hästi iseloomustab.⁵⁰ Etendus, mida kirjeldatakse, toimub igal aastal šiiitide juhi, prohvet Muhammadi tütrepoja Husain ibn Ali tapmise aastapäeval (Ali mõrvarid olid sunniidid). Pärast Bertelsi poolt kirjeldatud etendust pidi esitajate trupp liikuma läbi linna, kus rahvas osatäitjaid tervitas. Sunniitidest mõrtsukate osi sunniiti aga mängima Vene sõjavange (rituaalseid sündmusi lavastati 19. saj II poolel, mil toimus Venemaa ulatuslik sissetung Kesk-Aasiasse). Kõik “negatiivsed” tegelased peksti publiku poolt protsessiooni ajal armutult vaeseomaks (nii olevat see juhtunud igal aastal) (Bertels 1924). Publik kasutas siin etenduse mõtestamiseks mõistagi mütoloogilist alfabeeti: Vene vang mängis oma “nimeks” ‘*Husaini mõrtsukas*’.

Mütoloogilise samastumise protsessis võib aktant muutuda koguni ruumi nimeks, milles ta esineb.

Neenetsi šamaanid kannavad rituaali toimetades rõivastust, milles peakate samastub Kõrgema Maailma (*nuw nyangi*), ürp — Keskmise Maailma (*jer nyangi*) ja jalanõud Allmaailmaga (*ngilad nyangi*) (Hoppál 2000: 124)⁵¹. Samas performatiivses võtmes on käsitatavad mikrokosmose (*Mina*) ja makrokosmose

⁴⁹ Ethelbert Stauffer, kes niisuguseid stseene oma paeluvas raamatus kirjeldab, ei näi seda aspekti arvestavat (Stauffer 1966: 204).

⁵⁰ *ta’zije* on teatud sakraalsete sündmuste meenutamiseks korraldatav ritualiseeritud etendus islami kultuuris.

⁵¹ *nuw nyangi* — Taevale kuuluv; *jer nyangi* — Keskmise Maailma kuuluv; *ngilad nyangi* — Allmaailma kuuluv (neenetsi k). (M. Hoppál on siin refereerinud L. Lar’i 1998. a avaldatud uurimust “Шаманы и боги”).

(*Laotus*) identifitseerimisaktid (vt (Segal, Senokossov 1970: 80; Gurevitš 1972: 52–56; Meletinski 1976: 212).

Niisuguseid mütoloogilisi toiminguid tohiks Pjatigorski ja Uspenski eespool tutvustatud klassifikatsiooni põhjal nimetada analüütiliseks käitumiseks. Ühtlasi tuleb silmas pidada seda, et sakraalne sfäär, mida reprodutseerib maag või kes tahes rituaalis osaleja, on aksioloogilises ja topoloogilises plaanis hierarhiseeritud ruum, mis jaguneb “kõrgema ja tavasakraalsuse” suhtelisteks astmeteks (Segal, Senokossov 1970: 80).⁵²

Kuid mis tahes rituaalil, nagu on üksmeelselt sedastanud uurijad, on alati olnud pragmaatiline otstarve: ta on kutsutud mõjutama vaime, jumalaid, loodusjõude ja inimesi endid — rituaal on üldjuhul tervikuna maagiline (instrumentaalne) toiming, mida sooritab või inspireerib oma mälu sakraalsesse sfääri “sisenenud” aktant (aktantide kogu).

Nendes seostes on vältimatu, et *kuulaja* rolliga samaaegselt hakkab adressant täitma *rääkija* rolli. Selles funktsioonis hakkab ta käitumisteksti genereerima.⁵³ Märgiloomelises plaanis produtseerib ta siingi performatiivseid märke: maagiline akt — käitumis-, lausumis- vm osutamistoiming on nimi, mille esilekutsumine märgib sellega tähistatava akti lahutamatu toimingust. Sõna lausumine võrdub sellega märgitud teo sooritamise (Uspenski 2007: 51). “Tegelikkuse nimetamine muudab selle olemust ja käitumise iseloomu.” Performatiivsete märkide generatiivsest iseloomust lähtub (sealsamas) ka teine Juri Lotmani arutlus (õigemini oletus) selle kohta, et “kõnelemise algne funktsioon seostus maagiaga” (Lotman 1992b: 8, 20). Need

⁵² Niisugusest lähenemisviisist tuleneb loogiliselt, et mütoloogilisel performatiivsel reproduktsioonil võib eksistentsiaalses plaanis olla ka n-ö null-variant: rituaalseid toiminguid sooritades ei “siseneta” alati sakraalse eksistentsi sfääri, vaid toimingud sooritatakse profaanses argirütmis igapäevase rutiinina. Ohtlikumad ja muus mõttes marginaalsed toimingud tavaliselt sakraliseeritakse. (Selle kohta vt Malinowski 1926: 107–119; Segal, Senokossov 1970: 76–77).

⁵³ Vrd Mauss 2000 [1904]: 154. Rituaali maagilisuse etaloniks saab pidada kosmogooniat, mis on igasuguse loomise ja olemise paradigmaatiline mudel (Eliade 1992 IV: 53–57).

väited kooskõlastuvad Clyde Kluckhohni andmetega navaho indiaanlastest, kes rituaalsetest toimingutest osavõtmiseks pidid kõik kohustuslikult olema kursis nõidumise saladustega. Vastasel juhul pidi neid rituaali esitamise ajal surm ähvardama (Tsit. Segal 1973: 40). Nad ei olnud kõrvaltvaatajad.

Maagiline efekt sünnib vahetult, pöördumatult, automaatselt ja isikustatult. Just maagilise toimingu performatiivsus loob formaalse aluse väita, et “rahvaluules on inimene suur iseenesest, mitte aga tänu teistele, ta on ise suur ja tugev, ta suudab üksipäini võita kogu vaenlase väe (nagu Cuchulinn⁵⁴)” (Bahtin 1987 [1975]: 96).

Niisiis kommunikatsioonis on nii mütoloogilisel kui ka maagilisel toimingul märgiloomelises plaanis performatiivne roll. Ühtlasi ilmneb, et mütoloogiline ja maagiline käitumine on struktuuri poolest osaliselt kattuvad mõisted. Erinevused performatsioonis seisavadki selles, et mütoloogilise toimingu aktant on *kuulaja* (see on nimevõtmise situatsioon); maagilise toimingu aktant on *rääkija* (see on nimepanemise situatsioon). Nimevõtmine on analüütiline mimeesiakt; nimepanemine aga *väge* rakendav generatiivne, pöördumatu performatiivne toiming. Seejuures *väe* kasutamine seotakse sageli *rääkija* rolli “võimendava” delegeerimisega “kolmandale”.⁵⁵

Erinev on ka piiri-“probleem”. Mütoloogilises aktis profaanne ja sakraalne sfäär sulavad kokku ja piir lakkab olemast. Maagilise toimingu aktant inspireerib uue piiri.⁵⁶ Maagiline toiming eeldab piiri: objekt, keda/mida mõjutatakse/keelitatakse, asub “seal” või teda pole silmapiiril või rõhutab (kui ta siiski on),

⁵⁴ Cuchulinn — iiri saagade kangelane.

⁵⁵ Vrd selles plaanis eesti või vene väljendeid: “Andku Jumal sulle (talle) tervist”; “Õnn kaasa!”; “Бог в помощь!” jmt. Siin on kõigil juhtudel tegemist maagi toimingute (osalise) delegeerimisega “kolmandale”.

⁵⁶ Olgu siinkohal täpsustatud, et rituaali sooritanud ürginimene ei tajunud piiriga eraldatud sfääre muidugi abstraktsete kategooriaalsete tunnuste kaudu, vaid eksistentsiaalsete ja aksioloogiliste väärtuste hierarhilises vormis (vt Lotman, Uspenski 1973: 283–284), ja — *nota bene!* — seda kõike inimesele antud intellektuaalsete “võimekuste” piires, mille semiootilised tunnused on siin vaatluse all.

maagilise toimingu adressant objekti asumist enese suhtes “teises” sfääris. Isegi siis, kui maagilise toimingu objektiks on *mina* (autokommunikatiivses toimingus) — isegi siis on käitumisakti maagilisus võimalik üksnes kahe eksistentsiaalselt, aksioloogiliselt ja topoloogiliselt erineva osapoole teadvustamise korral.⁵⁷

Siinne analüüs lubab märgata veel üht nüanssi — performatiivse märgilooma sekundaarset deiktulist iseloomu. Boriss Uspenski vastandab performatiivse ja deiktalise märgilooma kõneaktide suunatuse tunnuste põhjal, mida esimesel juhul ei esinevat. Tarvitseb siiski lisada, et performatiivsele aktiga võib meie arvates deiktiline struktuuritunnus siiski kaasneda — selle märgiliseks kujud on performatsiooniakti kulg ja seda süžeeks arendavad käigud. Maagiline efekt on küll automaatne (pöördumatu), kuid toiming ise võib olla (ja reeglina ongi) kestvuslik ja semantiliselt aktsenteeritud (ranges vastavuses *patrum more* kehtestatud etaloniga)⁵⁸.

Ja veel üks üldistav osutus. (Profaanne) aktant, “sisenedes” rituaalsesse toimingusse, on, nagu juba märgitud, samaaegselt nii *kuulaja*, kes reprodutseerib (kultuuri)mällu salvestatud teksti (= analüütiline toiming), kui ka *rääkija*, kes teksti genereerib, mõjutades jumalaid, vaimu ja iseennast. On tähelepanuväärne, et *kuulaja/rääkija* säärase kaksikrolli semiootiline mehhanism ei ole sugugi marginaalne, s.t rituaalispetsiifiline. Boriss Uspenski,

⁵⁷ Rituaali kui kollektiivse maagilise akti oluline — autokommunikatiivne — adressaat on rituaali etendav kooslus (kollektiivne isik) ise.

⁵⁸ Näiteks riituse käik võib sisaldada koguni “eksitava” efektiga (antiteetilisi) kõrvalpõikeid (metafoore): maagilise initsiatsiooniriitusega võib kaasneda soovahetamise rolli läbimängimine, mida Carl Jung on käsitanud initsiatsiooniarhetüübi elemendina, aga mis lõppkokkuvõttes ei väära märgilise akti lõppefekti — maagilist soo-omandamist (Jung *et al* 1964: 128–132). Mircea Eliade on aga siin hoopis näinud maagiliste aktide seaduspärast rida: “seksuaalselt küpseks meheks ei ole võimalik saada, enne kui ei koge sugude kooselu — androgüünust; teisisõnu: ei saa jõuda mingi eraldivõetava ja kindlaksmääratud olemisviisi äratundmisele [nime ei saa võtta — *P. L.*] enne, kui ei koge olemisviisi üldiselt [täpsustaksin: enne kui ei läbi nimepanemise reeglustatud jada. — *P. L.*]” (Eliade 1998 [1958]: 175).

kirjeldades mis tahes teksti dekodeerimisprotsessi, on rõhutanud, et tekstist “arusaamine”, s.t teksti ‘mõte’ kui “tõlge” ei ole kommunikatsiooniprotsessist üldse lahutatav, ning peale selle on ka “arusaamisel mõtet loov iseloom”. Selle väite tähendusest järgneb, et “arusaamine [reproduktseerimine — *P. L.*] osutub modelleerimisega [genereerimisega — *P. L.*] analoogseks, arusaamine realiseeritakse modelleerimise kaudu”: tekstist arusaamiseks peab adressaat suutma end asetada adressandi = teksti looja genereerivasse positsiooni (Uspenski 2007: 101, 112–113).⁵⁹

Profaanse ja sakraalse sfääri kommunikatsioon rituaalis ei piirdu rituaalile läbivalt iseloomuliku performatiivse märgiloommega. Adressandi maagilisele rollile sekundeerib religioosne alistumissuhe jumala(te)le, vaimudele, *patrum more* autoriteedile. Usk jõududesse, mis inimesest üle käivad, kuulub rituaali juurde olemuslikult (Malinowski 1998 [1925]: 87–91; Wittgenstein 1997 [1979]: 2532–2534). Üleloomulikud jõud “nõuavad allaheitlikkuse [*submission*] “märke” (Leach 1991 [1976]: 83). Enamik suuri religioone on rituaalse käitumise sellele struktuuritunnusele (ja seda aktsenteerides) rajanud inimese ja Jumala vahelise kommunikatsiooni fundamentaalse õpetuse: Friedrich D. E. Schleiermacheri sõnutsi on religioon sündinud “jumalikule suunatud absoluutsest sõltuvustundest” (Tsit. Cassirer 1997 [1944]: 138). Vrd: “Aga Aadamale ta [Jumal] ütles: “... sa oled põrm ja pead jälle põrmuks saama!”” (1Mo3: 17, 19). Inimese alistumine Jumalale on ristiusus vormistatud ontoloogiliselt ja (paradiisiaia õndsuste taustal) traagiliste imperatiivide vormis: sündimisest patune ja sellest patususest suurema määratud inimese ainus pääs Jumala armu

⁵⁹ Traditsiooniliselt on neid kommunikatsiooniprotsesse analüüsitud kodeerimise (adressandi tegevus) ja dekodeerimise (adressaadi tegevus) vastandamisena. Vt nt Jakobson 1968 [1960]. Boriss Uspenski arvab, et inimese ajus ei ole nähtavasti spetsiaalset dekodeerimismehhanismi olemas. Adressaadi mälus on leida vaid vahendid keele (teate) formaalsete elementide identifitseerimiseks, mis ei ole aga piisav ümberlülitumiseks vormilt sisule. (Uspenski 2007: 111–112).

paistesse on allaheitlikkuse tee: “Aga nüüd, et ta oma kätt ei sirutaks ega võtaks ka elupuust ja ei sööks ega elaks igavesti”, — siis saatis Jehoova Jumal tema Eedeni rohuaiast välja, et ta hariks maad, millest ta on võetud” (1 Mo 3: 22, 23).

Ent religioossetes toimingutes võib *kuulaja* end teatud mõttes asetada ka *rääkija* rolli. Nende maagia tunnuste vaimus, millele me varem oleme juba osutanud, tuuakse jumalate armulikkuse saavutamiseks *religio*’sse (teadmisse sellest, et sa sõltud jumalatest) ja kultusesse Jumalale ohverdamise (vt Lotman 1992b: 13) ja Jumalale lähenemise — “seega maagia võtted” (Balthasar 1994 [1974]: 1900), mis kajastuvad seal nii- või teistsugustes sümboolsetes toimingutes. Nii maagilisi kui ka religioosseid juhatusi annavad (suunavad) transtsendentsed jõud, personifitseeritud või adressandiga samastuv (samastatav) ‘vägi’ (vt ka Malinowski 1998 [1925]: 87). Religioossetes kommunikatsioonis toimib see *vägi* adressaadi funktsioonis oleva *rääkijana*, kes rituaalsete toimingute käigus on alistuva *kuulaja* kommunikatsioonipartner.

Märgiloomeliselt on tekkiv situatsioon läbinisti formatiivne. Seejuures suured religioonid on *mina* ja *sina* (või *tema*) kommunikatsioonile omistanud vertikaalsuse. Adressandi (*kuulaja*) ning adressaadi (*rääkija*) asetus teineteise suhtes on rõhutatult topoloogiline. Hans Urs von Balthasar väidab kristliku ja mittekristliku müstograafia analoogiat põhjendades, et “parimaga, mis temas [inimeses — *P. L.*] on, kuulub ta “ülespoole”” (Balthasar 1994 [1974]: 1901). Ka Mircea Eliade on järeldanud, et “ükski maailm pole mõeldav vertikaalsuseta” (Eliade 1992 VI: 69). Ühtlasi on sellel vertikaalsusel aksioloogiline kaal: “Ja ta [Jeesus — *P. L.*] ütles neile [juutidele — *P. L.*]: “Teie olete alt, mina olen ülalt; teie olete sellest [profaansast — *P. L.*] maailmast, mina ei ole sellest maailmast. Sellepärast ma ütlesin teile, et te surete oma pattudesse”” (Jh 8: 23, 24).⁶⁰ Religioosne kommunikatsioon nii paganlikus kui ka

⁶⁰ Selle ülal-all vertikaalse asetuse domineerimist rituaali adressaadi-adressandi topoloogilistes suhetes tuleb siiski pidada hiliseks ja suurte religioonide poolt

kristlikus rituaalis on hierofaaniline — ilmutuslik: “sakraalne näitab end meile — aktuaalse või kujuteldava *rääkija* kaudu (Eliade 1992, I: 53; rõhutus — *P. L.*). Rituaali adressant transformeerub religioosses formatiivses asetuses *kuulajaks*, kes usub ja alistub.

Teiseks formatiivse referentsi ilminguks rituaali struktuuris on sakraalse (*resp.* sakraliseeritava) sfääri binaarne vastandumine profaansele sfäärile.⁶¹ Polariseeritakse ‘*sealpoolne*’ (maailm) — ‘*siinpoolne*’ (maailm), *nemad-meie* ja niisuguste vastanduste mitmesugused variandid (*yin-yang*, taevast-maa, surnud-elavad, parem-vasak, mütoloogilised kaksikud, vaeslaps-peretütar jm (selle kohta vt ka Abramjan 1977: 72–73)).⁶² Maailma korraldamine polaarseste tunnuste alusel on universaalsete klassifikatsioonide ürgne ilming. Nähtavasti on see intellektile iseloomulik operatsioon leidnud nii ulatusliku kultuuritekstilise kehastuse loomulikust vajadusest vastandada *kaos kosmosele* ja piiritagune (võõras) välisilm omailmale.

Arhailine kultuur, nagu rõhutab Dmitri Segal, on seejuures antinoomiline nii paradigmaatilises kui ka süntagmaatilises plaanis. Iga kord, kui käitumisakt puudutab kontrasti üht poolust, antakse märku ka teisest (Segal 1973: 39). Referentsi adressaat on antiteetilises kommunikatsioonis defineeritav adressandi eksistentsiaalse, aksioloogilise ja/või topoloogilise antipoodina (peegelprojektsioonina), ja vastupidi (Abramjan 1983: 136–137).⁶³ Väljaspool seda kommunikatsioonilist vastandust ei ole kumbagi aktandi antiteetilised tunnused aktuaalsed või nad taanduvad hoopis (nt *meie–nemad* mõte). Kõik see väljendab

kultiveeritud fenomeniks. Nagu osutab Edmund Leach, võisid piiriks, mis sakraalset ‘teist maailma’ profaanselt sfäärist eraldas, olla nii taevast kui ka meri, mäed, mets või kõrb (Leach 1991 [1971]: 72).

⁶¹ Antiteesi on lähemalt analüüsitud käesoleva raamatu kolmandas ptk-s.

⁶² Hiinlaste *yin* kui tume alge jaguneb omakorda mütoloogiliste samasuste reaks, mille järgi kõik naiselik, maa, kuu, põhjakaar, videvik, surm, paarisarvud jm vastanduvad heledale algele — *yang*-ile, mis samastab meheliku, taeva, päikese, lõunakaare, valguse, elu, paaritud arvud jm (Riftin 1982: 547).

⁶³ Käsitlesime 3. peatükis seda formaalset nähtust nõukogude ideoloogia sümmeetrilise reduktsioonina ja peegelprojektsioonina.

referentsi suunatust deiktilistele ja topoloogilistele protsessidele — ühesõnaga formatiivset märgiloomet. Seejuures kahe antipoodi vaheline formatiivne referents ei pea tingimata olema jäägitult eksklusiivne. Näiteks kui kahest vastandatavast fraatriast⁶⁴ üht kujutatakse negatiivsete väärtuste kehastusena ja teist domineerivalt positiivsena, siis võidakse kummagi puhul “vihjeliselt” osutada vastaspooluse mõnede väärtus(t)e kaasesinemisele.⁶⁵ Väga jäigad antiteetilised struktuurid on suhteliselt hilised ning ilmnevad eriti Vana ja Uue Testamendi mõjusfääri jäänud kultuurides (Segal 1973: 40, 42, 44) ja nagu esimeses peatükis ilmnas — teatud tüüpi uusaegsetes kultuurides.

Antiteetilised asetused rituaalis, mida formatiivne referents seob, võivad olla eksistentsiaalsed (*‘siinpoolne’ contra ‘sealpoolne’*), kalendaarsed (käitumine tava- ja pööripäevadel), funktsionaalsed (identiteedivahetus karnevalidel), rollipõhised (tegevus, mis tavapraktikas sümboliseerib elu, võib šamaani toiminguna märkida surma (Segal 1973: 40–41), efektipõhised (valge ja must maagia; igal maagilisel aktil saab olla maagiline vastuakt (Malinowski 1998 [1925]: 85)), ontogeneetilised ja sotsiaalsed (initsiatsiooniriitusega kaasnev sotsiaalse ja soolise staatuse vahetus). Üks on aga selge: antiteetiline formatiivne referents on rituaali struktuuri läbivaks tunnuseks. Kahe vastandatava sfääri piir võib kulgeda profaanse ja sakraalse, kahe sakraalse või sakraalse ja sakraliseeritava sfääri vahelt. Üks antiteesi poolustest peab rituaalis olema positiivse väärtusskaala sakraalne või sakraliseeritud tegur.

Formatiivne referents antiteetilises semioosis võimaldab teha veel ühe üldise (ja mõneti problemaatilise) järelduse. Kultuuri uurivad teadlased on antiteetilisi kommunikatiivseid asetusi uurides märganud, et arhailine formatiivne antinoomilisus ei ilmne üksnes funktsionaalses või pragmaatilises käitumuslikus plaanis, vaid ka abstraktsemal kognitiivsel tasandil (Segal 1973:

⁶⁴ fraatria — sugukondade koondis ürgkogukondlikul ajastul.

⁶⁵ Mõnedes kultuurides, nagu näiteks navaho indiaanlaste juures, on see “vihje” Clyde Kluckhohni andmetel lausa kohustuslik (vt Segal 1973: 40).

39). Me oleme juba osutanud Boriss Poršnevi andmetele selle kohta, et *mina* ja *meie*'t märkivad isikulised asesõnad on keelde tekkinud hoopis hiljem kui *nemad* ja *tema* märkivad pronoomenid (Poršnev 1979 [1966]: 81). Sellest näib paratamatult järelduvat, et formatiivne referents '*tema*' ja '*nemad*' semantiliseks identifitseerimiseks ei saanud lähtuda *mina*'st ja *meie*'st. Mida sai siis arhailiste aegade inimene üldse *tema* ja *nemad* all semantiliselt silmas pidada? Vastusena saab oletada vaid üht: rituaali *tema* ja *nemad* konstrueeriti sakraalse sfääri aktantide traditsioonis juurdunud käitumuslike etalonide enantiomorfse peegelpjektsioonina. Nii tekkiv negatiivse märgiga referentsiaalne objekt sai omakorda olla *mina* (*meie*) kujunemise antiteetiliseks aluseks. See on oletus, kuid võimaldab seletada nii *mina* (ja *meie*) mõistete sekundaarsust ja ähmasust ning ühtlasi nende performatiivsete toimingute struktuurset tähendust rituaalis, mida me eespool iseloomustasime kui rituaali adressandi mütoloogilise samastumise akti sakraalse sfääriga (*patrum more*'ga). Tõenäoliselt *mina*'l ja *meie*'l puudus kaua *patrum more*'st eraldatud identiteet.

Oleme seni iseloomustanud mütoloogilise, maagilise, religioosse ja antiteetilise semioosi funktsioone rituaali profaanse ja sakraalse sfääri vahelises kommunikatsioonis. Kuid on veel üks referentsi tüüp ja sellele vastav funktsioon, mida tuleks nimetada metafooriliseks ehk figuratiivseks.

Selle mõiste avamiseks sobib lähtuda ühest Roman Jakobsoni klassifikatsiooniskeemist, mis lubab figuratiivsust iseloomustada avaramas kontekstis ja süsteemselt. Jakobson lülitab figuratiivsuse (metafoorilisuse) Peirce'i tuntud referentsi kolmiksüsteemi — ikoon/indeks/sümbol — kui uue, neljanda elemendi ja nimetab seda *artifice*⁶⁶ (Jakobson 1985h [1975]: 215–216).

⁶⁶ Sisuliselt peab Jakobson silmas figuratiivset märki (referentsiakti). Termin endi väidab Jakobson laenanud olevat Gerald Hopkinsi raamatust "Poetic Diction" (1865), milles Hopkins iseloomustab parallelismi figuratiivsust (*artificiality*) luules. (Eesti regivärsi parallelismiridade kumuleeruv metafoorilisus saab olla selle heaks illustratsiooniks.)

Seda käiku toetab järgnev loogika. Jakobson postuleerib, et tegelikult kombineerib Peirce'i triaadi kahe binaarse opositsioonipaari elemente. Need alusopositsioonid on ühelt poolt — '*kontaktné*' (*contiguous*) — '*kokkulangev*' (*similar*) ja teiselt poolt '*tegelik*' (*factual*) — '*omistatud*' (*imputed*). Kandnud selle tähelepaneku Peirce'i süsteemi, järeldeb Jakobson, et märgi väljendustasandi ja sisutasandi "kontaktsus" on tegelik *indeksis*; *sümbolis* muutub "kontaktsus" "omistatuks". Märgi kahe komponendi "tegelik sarnasus" *ikoonis* pöördub "omistatud sarnasuseks" (loomingulisest) *artifice*'is (*resp.* metafooris)⁶⁷. Lisaks juhib Jakobson tähelepanu metafoori referentsiaalse struktuuri ühele topoloogilisele iseärasusele, mis kooskõlastub Peirce'i referentsiskeemi temporaalsete tunnustega. Nimelt seob Peirce ikooni minevikukogemusega, indeksi oleviku- ja sümboli tulevikukogemusega. Jakobson väidab, et referentsi niisuguste tunnuste süsteemis iseloomustab loovreferentsi (*artifice*) atemporaalsus: metafoori ekvivalentsed "paralleel"-komponendid asuvad alati "ühises kontekstis" (ja seda isegi siis, kui see on elliptiliselt implitseeritud) (Jakobson 1985h [1975]: 215–216).

See Jakobsoni tähelepanek väärib arendamist. Saab väita, et kõik viis semioositüüpi (funktsiooni) — (mütoloogiline, maagiline, religioosne, antiteetiline ja figuratiivne) — on rituaalis eristatavad ja kirjeldatavad kolme paradigma alusel, milleks on märgi klass ja funktsioon (performatiiv(ne), informatiiv(ne); referentsi tüüp (ikoon, indeks, sümbol ja loovreferents — *artifice*) ning märgi komponentide topoloogiline ja eksistentsiaalne sidestamisviis (kokkulangev — kontaktné; tegelik — omistatud).

Esitame selle süsteemi tabeli kujul.

⁶⁷ Seda terminit eesti keelde tõlkida on üpris problemaatiline. Tüvi kunst- ja arte- ei sobi eksitavate assotsiatsioonide tõttu. Esialgselt kasutatakse siin terminit loovreferents.

Tabel 1. Märjilise kommunikatsiooni tüpoloogia (rituaalis).⁶⁸

Semioosi tunnused Märgi tüüp ja funktsioon	Märgi klass ja funktsioon	Referentsi tüüp	Märgi komponentide tüpoloogiline ja eksistentsiaalne sidestamisviis
1	2	3	4
mütoloogiline (Mt) ⁶⁹	Performatiiv(ne)	ikoon	tegelik/kokkulangev
maagiline (Mg)	Performatiiv(ne) (formatiiv(ne))	sümbol ⁷⁰ (indeks, ikoon)	omistatud/kontaktne (kokkulangev)
religioosne (R)	Formatiiv(ne)	indeks	tegelik/kontaktne
antiteetiline (Ant)	Formatiiv(ne) (performatiiv(ne))	sümbol (ikoon, indeks)	omistatud/kontaktne (kokkulangev) ⁷¹
figuriitvne (metafooriline) ⁷² (Mf)	Informatiiv(ne)/ performatiiv(ne)/ formatiiv(ne) ⁷³	sümbol/ ikoon/indeks	omistatud/ kokkulangev (tegelik, kontaktne)

Metafoori kohta üldse ja metafoori kohta rituaalis tuleb siinsetes seostes öelda järgmist.

Metafoor kuulub troopide süsteemi, kui üks paljudest “semantilise määramatuse” mehhanismidest (funktsioonidest).⁷⁴

⁶⁸ Tabelit tuleb käsitada orientatsiooni korrastava operatsionaalse vahendina. Tegelikud protsessid on muidugi keerukamad ja hajusamad.

⁶⁹ Allpool võidaksegi kasutada lühendeid Mt, Mg, R, Ant ja Mf veerus “1” osutatud viisil.

⁷⁰ Sümbol on teatavasti sünkreetiline referentsitüüp, mis reeglina sisaldab ikoonilisi ja indeksiaalseid elemente.

⁷¹ Siin on kõne all miinus-märgiga enantiomorfne kokkulangevus (vt ptk 3).

⁷² Selle märgitüübi esinemine rituaalis on olnud ajalooliselt piiratud.

⁷³ Märjikklasside määramatuse mõistmiseks tarvitseb viidata Lotmani poolt sõnastatud ja eespool juba viidatud “mänguvalemile”, mis on ka metafoorsuse formatiivse suhte aluseks: ma tean, et $S \neq P$, aga ma usun, et $S = P$.

⁷⁴ J. Lotman defineerib troopi kui “kaht vastastikku ühtimatut tähendust omavat elementi, millede vahel teatud kontekstis kujuneb adekvaatsussuhe” (Lotman 1981: 10).

Troop sünnib kahe keele kokkupuutepiiril ja nagu väidab Juri Lotman, on ta ses mõttes “isostruktuurne loomingulise teadvusega”.⁷⁵ Troop “tõuseb esile süsteemides, mis on orienteeritud keerulisusele, mitmemõttelisusele või tõe väljendamatusele” (Lotman 1981a: 18).

Metafoori defineerimisel võtan aluseks John Searle'i arutlused, mis kooskõlastuvad Juri Lotmani seisukohtadega. Sisuliselt metafoori formatiivsust aktsenteerides väidab Searle, et metafoor on kõneakt, milles lausungi “S on P” mõtteks saab “S on R”. Püüdes edasi täpsustada põhimõtteid, mis siis ikkagi “P”-d (lausungis “S on P”) “R”-iga üldse ühendada võib, loetleb Searle üles järgmised võimalused:

- i) asjad, mis on P, on definitsiooni kohaselt R;
- ii) asjad, mis on P, on tinglikult R;
- iii) asjad, mis on P, räägitakse või usutakse olevat R;
- iv) asjad, mis on P, ei ole R ega ole R-asjade sarnased ja neid ei usuta olevat R; sellegipoolest jääb meie sensibiilsuse tõsiasiaks fakt (mis on kas kultuuriliselt või looduse poolt tingitud), et me seda seost tegelikult tajume. (Searle 1979: 107–108)

Siit teeb Searle järelduse, et meie mentaalse võimekuse produktideks saavad olla ka metafoorid, mis ei teki mingite “reeglite” või “printsipide” alusel. Nende kohta saab lihtsalt öelda, et nad on assotsiatsioonid, mida saab pidada mentaalsuse mittereformatiivseks võimekuseks.

Rituaaliga on metafooril (ja teistel troopidel) erisuhed. Alustama peab sellest, et arhailisel rituaalil on jäigad reeglid. Rituaal on tsükliiliselt vahendatav muutumatu käitumistekst. Rituaali sündmused leiavad aset (neid reprodutseeritakse) sakraalses (*resp.* sakraliseeritud) sfääris, mille suhtes tuntakse harrast, alandlikku ja tabudega kaitstud distantssi.⁷⁶ Mitmemõttelisus ja määramatus on rituaalis põhimõtteliselt välistatud —

⁷⁵ iso- <isos (kr) — sama, võrdne.

⁷⁶ Kui niisugune suhe puudub, siis on tegemist praktilise toiminguga, mis ei ole märgiliselt mõtestatud ja metafoorilisus langeb ära.

“mütoloogilises tekstis endas on metafoor kui selline õigupoolest võimatu” (Lotman, Uspenski 1973: 293). Tõesti: maagiline akt on ainutähenduslik (leekidest väljalendav kotkas on keisri hing *tegelikult*), performatiivne nimi on unikaalne ja vaenlane kujutab endast sakraliseeritud etaloni ettearvatult sümmeetrilist antipoodi.⁷⁷

Kuid tsüklilise maailmapildi kõrval tekkis vektoriaalne arengumudel. Vajadus teavet aina suuremas mahus meelde jätta “sünnitas mäletamismehhanismi, mis oma olemuselt oli kunstiline” (Lotman 1992b: 20). See “kunstiline” (loe: mänguline, ambivalentne) mäletamismudel (milles lihtsustatult öeldes ühel märgil on vähemalt kaks tähendust korraga) sai määratu arenguhoo siis, kui inimene oli õppinud sõna ja sõnaga märgitud asja teineteisest lahutama. Kuid “määramatu” tähendusega tekst jäi sakraalse rituaali kõrval profaanse sfääri “lobaks”. Metafoorsus sai tekkida sakraalse ja profaanse sfääri üleminekupiiril. Siin pörkusid erinevad keeled, millest ühe osa moodustasid kollektiivsed ja “seaduspärased” keeled ja teise osa — individuaalsed ning juhuslikud keeled.

Ja isegi siis, kui “mängu, joomingute ja kõikelubatavuse” profaanne sfäär lõhkus sakraalse maailma jäigad piirid, oli esialgu tulemuseks profaansuse (mitmemõttelisuse) enda ritualiseerimine (loe: seaduspärasustamine) (Lotman 1992b: 20). See kõik ilmneb eriti kujukalt keskaegses karnevalikultuuris, mida Mihhail Bahtin on põhjalikult dokumenteerinud. Jumal ja keiser võivad rooma saturnaaliates ja kristlikes kannatusmängudes “mängult” ümber kehastuda orjaks, kurjategijaks või narriks (Bahtin 1987 [1975]: 106). Ent inimintellektile aprioorset omene mängulisus (metafoorsus) lõhkus lõpuks sakraalse ja profaanse maailma vahelised piirid pöördumatult, asus rituaalis teiste märgifunktsioonide kõrvale ning

⁷⁷ Clyde Kluckhohn, kelle uurimusi Dmitri Segal refereerib, on navaho indiaanlaste juures täheldanud küll näiteks ka seda, et vastandid konstrueeritakse alati nii, et antipood sisaldab “vähemalt üht tunnust, mis on omane vastandkategoriale” (Segal 1973: 40), mis muidugi ei muuda olematuks antiteesi ennast materjali struktureerimise printsiibina.

transformeeris rituaali kunstiks — muistendite, muinasjuttude, kangelaseposte teatraliseeritud kannatusmängude näol. Seejuures ei tähendanud see üldse rituaali sakraalse keele lõplikku kadumist, nagu nähtub näiteks *ta'zije* poolteist sajandit tagasi toimunud etendamisest.

Siinsed arutlused ei ole asi iseeneses, vaid need illustreerivad tõsiasi, et metafoor kuulub intellektuaalse algoritmina, märgitüübina ning teksti, s.h uuema rituaali funktsioonina teatavasse kultuuriliselt dominantsesse ja traditsionaalsesse süsteemi, milles tal on kindel generatiivne roll maailma mõtestamise teiste — juba vaadeldud — instrumentaalsete, s.t märgiloomeliste ja kommunikatiivsete algoritmide kõrval.

5.3.2.1. Rituaal ja koodtekst.

Rituaal on polüfunktsionaalne diskursus. Ta koondab heterogeensed spetsiifilised struktuurielemendid sünkreetiliseks monoliitseks tervikuks. Koodide süsteem, mis rituaali struktuuri kujundab, on generatiivses mõttes produktiivne. Profaanse kultuuri võidukäiguga kohanedes on see leidnud endale uusi rakendussfääre.

Rituaal kui etendus koos oma mütoloogilise süžeeilisusega on tekitanud tekstitüübi, millel kultuuris on olnud kestav, rituaalsust täiendav ja laiendav reproduktiivne mõju. Pean silmas koodteksti, millel teistes seostes peatuti 4. peatükis.

Juri Lotman on koodteksti mõistet küllaltki napilt kirjeldanud. Peale tõdemuse, et koodi ja teksti aktsenteeritakse sünkroonselt; et kommunikatsioonis saab iga niisuguse teksti elementi käsitada (kultuuri)mällu “alateadlikult” salvestatud paradigmana, mis seda mälu “organiseerib”, et koodtekst on iseenese vaatepunktist monoliitne süntagmaatiline tervik, kuigi võib ehituselt olla polüvalentne; ja et tal on diskursiivsetes protsessides generatiivne roll, mis ilmneb näiteks kriminaalromaanide või muinasjutukoodi vahelises produtseerimises erinevate tekstivariantide näol

— peale nende joonte pole ta muud olulist öelnud⁷⁸ (Lotman 1981b: 6–8).

Koodile orienteeritud tekstilist reproduktiivsust on kirjeldanud küll ka teised Tartu–Moskva koolkonna semiootikud ja Lotmanist varemgi, pruukimata seejuures terminit ‘koodtekst’. Analoogilist analüüsiloogikat on kasutanud Isaak Revzin kriminaalromaani uurides (Revzin 1964: 38–40); Vladimir Toporov konstrueerib Peterburi teksti, rakendades koodteksti analüüsile lähedast meetodikat (Toporov 1995b [1971/1993]: 194–195; Toporov 1995a [1972]: 279–281).

Koodtekstide repertuaari peaks lisama ka ristiusu pühakulugude tekstimassiivi, millel on asjaomase žanri tunnused. Islami traditsioonis sekundeerib nendele sufide “teed” (*tarīqat*) kujutav diskursus, mis ei ole sugugi ahtram (selle kohta vt ka Toporov 1982: 352–353). Teadmise (= Jumala) juurde jõudmise rada sisaldab Teadmisele alistumise hardaid kirjeldusi, absoluutset usaldust (*tawakkul*) Jumala vastu, ränka praktiliste ja müstiliste võtete repertuaari (*tarīq-al’amal*) eesmärgile jõudmiseks ja järjekindlat ning ranget vastandumist profaanse maailma peibutustele, et lõpuks kaduda, lahustuda Teadmises (*fana’*), mis viib üliolemise (*bakā*) juurde, igaviku ja absoluudi embusse, mida sufi võib läbi elada juba enne, kui ta siit ilmast lahkuma peab.⁷⁹

⁷⁸ Vladimir Propp meetodika, millele Lotman muinasjutu koodtekstilisuse puhul viitab, oli orienteeritud sellele, et tuletada erinevatest tekstidest, mida Propp esitab ühe teksti variantidena, see kõikide tekstide aluseks olev ühtne kood (Lotman 1981b: 6–7).

Niisuguse vaatluse lähteideid, mille kohaselt kood muinasjutus on teksti suhtes suveräänne ja domineeriv element, tuleks küll otsida veelgi varasematest uurimustest. (Propp transformeerib tegelikult selle koodteksti metatekstiliseks kirjelduseks (Propp 1969 [1928]: 23–28).) Ma pean silmas Axel Olriki muinasjutu eepiliste seaduste kirjeldusi (Olrik 1909) ja Antti Aarne poolt koostatud rahvajuttude (s.h eesti rahvajuttude) tüübiregistreid (Aarne 1918).

⁷⁹ Üks markantseid näiteid siin vaadeldava teema illustreerimiseks on kindlasti Ibn Tufaili “Elav ärganu poeg” Haljand Udami tõlkes ja kommentaaridega (Ibn Tufail 1992).

Koodteksti juures on tähelepanuväärne see, et teksti informatsiooniline kaal langeb miinimumini. Funktsionaalses mõttes käibib tekst nagu kood, mida adressant ja adressaat teineteisest arusaamiseks peavad valdama. Koodtekst ei lisa uusi teadmisi, vaid genereerib ühise koodi alusel uue tekstivariandi.⁸⁰ Nii tuleb mõista keskaegseid pühakulugusid ja ka nende geniaalset pahupidipööratust paroodias “Dekameron”, mis teksti enantiomorfelt “kopeerib” pühamehe (alati kiiduväärseid) pingutusi taevassepääsemise katsumusterohkel astmestikul — küll selle vahega, et Boccaccio kangelased peavad “taevassepääsemiseks” “kuradi ajamist põrgusse” (vt Boccaccio 1957 [käsikiri 1354]: III–4 jm).

Kood teatavasti on konventsionaalsete reeglite ja piirangute kogu, mis tagab teate arusaadavuse kommunikatsioonis.⁸¹ Mõiste ‘koodtekst’, nagu siin ja varem juba öeldud, seob koodi ja teksti kategooriad: kommunikatsiooniprotsessis on mõlemad — nii kood kui ka tekst struktuurselt ja funktsionaalselt aktsenteeritud. See kommunikatsiooni iseloomu sügavalt puudutav väide väärrib detailsemaid selgitusi.

Asja olemuse on Lotman tabanud ühes hoopis teises seoses ja juba 1971. aastal, kui ta uuris “kultuuri õppimise” protsessi (Lotman 1971: 167–170). Tundes huvi selle vastu, kuidas kultuuri õppimisviis oleneb kultuuri koodi iseloomust, võrdles Lotman kultuuri õppimise protsessi loomuliku keele õppimisega ja tegi sellest mõned järeldused, mis siinset probleemistikku valgustavad.

Emakeele omandamiseks ei lähe lapsel üldse reegleid vaja. Neid asendavad tekstid. Laps jätab meelde selle, kuidas millegi kohta räägitakse ja hakkab ütlemissuise matkides iseseisvalt tekste produtseerima. Ent kõige elementaarsemagi võõrkeelse lause kokkuseadmiseks peab õppur üldjuhul paratamatult pähe tuupima terve sarja reegleid. Muidugi, nagu igaüks meist teab, on

⁸⁰ Teabe sedalaadi transformatsioonil, nagu osutab Lotman, on eriti oluline koht autokommunikatsioonis (Lotman 1973b: 238).

⁸¹ Koodi ilmekateks näideteks on morsetähestik või mis tahes loomuliku keele grammatiline süsteem.

mõlemad õppimisviisid praktikas segunenud: ka emakeelt õppides ei pääse reeglitest ja võõrkeel võib selgeks saada tekstuaalse keelekeskkonna vahendusel. Tähtis on ka veel see, et mis tahes loomuliku keele õppimisel — olgu siis tegemist emavõi võõrkeelega — jääb keelega vahendatav tekstide semantika ja pragmaatika (rääkimata adressandi ja adressaadi poolt lisatavast modaalsusest ja intellektuaalsest kontekstist) keele kui suveräänse ja “kinnise” süsteemi suhtes väliseks, piiritaguseks, teisejärguliseks mängumaaks.⁸²

Kui kaht siin kirjeldatud õppimismeetodit võib põhimõtteliselt rakendada ja kombineerida mis tahes loomuliku keele puhul, siis kultuuriga on teisiti. Meetod, kuidas kultuuri (tuleb) õppida, dikteerib kultuuri enese sisemine ehitus. “Ühed kultuurid käsitavad end teatava pretsedentide, kasutamiskiiside ja tekstide summana, teised — normide ja reeglite koguna. Esimesel juhul on õige see, mis eksisteerib, teisel juhul eksisteerib see, mis on õige” (Lotman 1971: 167). Niisiis õppimismehhanism, õppimisviis ise ei ole kultuuri omandamisel midagi kultuuri keele välist, vaid on ka ise kultuuri osa. Seejuures üks kultuuritüüpe eeldab õppimisprotsessis toetumist tavale, tekstile, teine — seadusele, grammatikale, koodile. Vastavalt sellele mõtestatakse ka kultuuri sisestavat Maailma. Kood, mis sisestatakse “teksti”-kultuuri, transformeeritakse pretsedendiks, eeskujuks; pretsedendid aga, sattudes “reegli”-kultuuri, hakkavad funktsioneerima grammatikana, koodina. Printsip “olla tekstikogu” või “olla reeglitekogu” muutub kultuuri genereerivaks (*культурообразующей*) implitsiitseks programmiks. Eriti tähendusrikkaks osutub see küsimus kultuuri eneseteadvuse seisukohast, siis,

kui kultuur sisestab oma mällu enesekontseptsiooni. [...] Iseenda mudel mingis kultuuris tõstab selles reeglina esile teatud dominandid, mille alusel hakatakse konstrueerima unifitseeritud

⁸² Nõukogudeaegses koolis oli muidugi tüütu vene keelt õppida, kui õpikud kubisesid lausetest nagu näiteks “Lenini-nimelise kolhoosi viljapõldudel ületati kvartaliplaan”, kuid ideoloogia ei saa (ei saanud) siiski deformeerida keele täiesti iseseisvat grammatilist tervikkust.

süsteemi, mis peab täitma selle kultuuri tekstide autorefleksiooni ja enesedešifreerimise koodi rolli. (Lotman 1971: 170)

Rituaal, sõandaksin väita, on niisugune tekstitüüp, mis ühendab endas kindlasti nii teksti, tava, pretsedendi kui ka grammatika ja enesedešifreerimise koodi ülesanded. See tähendab ühtlasi, et mütoloogilised, maagilised, religioossed, antiteetilised ja metafoorilised märgid ning funktsioonid kultuuris saavad koodi elementidena täita teatud unifitseeritud autoreflektiivset ja generatiivset rolli.

Termini kohaselt saab niisugune roll olla ka koodtekstil. Nähtavasti ehk kõige ilmekamalt paistab see paralleelsus kätte muinasjutust. Küllap just seda on silmas pidanud ka Eleazar Meletinski, Sergei Nekljudov jt, kui nad muinasjutu semantikat analüüsides kirjutasid, et “globaalsus on just muinasjutu spetsiifiline tunnus”, sest muinasjutt kui žanr “modelleerib maailma tervikuna” (Meletinski, Nekljudov jt 1970: 9). Seejuures tegelikkuse “skelett” — kood, mille abil maailma liigendatakse, on rõhutatult konventsionaalne, kollektiivne, traditsioonipärane ja jäik. Ja seda koodteksti termin märgibki.

Kogu muinasjutt on üles ehitatud rikka–vaese, oma–võõra, enantiomorfelt seotud “targa”–“loll”, “kodu”–“metsa”, kolmanda (katse) ja esimese+teise (katse) semantilisele ja/või süntaktilisele vastandamisele — nii rakendatakse *Ant*-koodi; enam-vähem kogu tegevuse käik eeldab ebaharilike protseduuride, võluvormelite ning imeliste abinõude kasutamist eesmärkide saavutamiseks, “väega” “kolmanda” sekkumist (... *siis võttis vanamemm hõbeville, puhus ja ...; ... kotkas käskis poisil liivatera alla pillata — sellest sai suur mägi...*) — nii rakendatakse *Mg*-koodi; muinasjutukangelase tegusid läbib vääramatu usk kangelase missiooni edusse ja “kolmanda” igasse sõnasse. Abiliste suhtes väljendatakse/rõhutatakse erilist aupaklikkust, isegi alistuvust (... *hea, et sa mulle “emakene” ütlesid, muidu...*). Sakraalne (sakraliseeritud) sfäär on profaansast sfäärist distantseeritud nii eksistentsiaalselt, topoloogiliselt kui ka aksioloogiliselt — ja profaanne sfäär

oleneb temast täielikult — nii rakendub *R*-kood; arvude, vasak-parem-suuna, tegelaste ning kogu muinasjutumaailma performatiivne samastamine ette teada semantiliste/süntaktiliste väärtuste/käikude võrgustikuga, mida kroonib ülima kõiketeadmise akt — ... *ja siis tehti uhked pulmad*... — nii kehastub *Mt*-kood; arhailise rituaali “tõlkimine” kõrvaltvaataja — *tema* — kujundlikku ja profaansesse ümberütlemiskeelde (... *ja kui nad veel surnud ei ole, siis elavad nad tänaseni*...) jms — see on *Mf*-kood.

Kõik need viis rituaalist tuntud koodi (*resp.* koodielementi) märgitüüpi ja -funktsiooni kujutavad endast muinasjutu kui Maaailma konstruktiivseid dominante, konstruktiivset karkassi.

Ent tarvitseb vaid pisutki süveneda pühakueluloo, rüütliromaani või siis nende kirjanduslike töötluste ülesehitusse, kui paistab kätte rituaalist tuntud koodtekstiliste dominantide reprodutseerimine. Rüütliromaani vaimustava teravmeelsusega parodeerinud Cervantes (täpsemini väljendudes on “Don Quijote” näol pigemini tegemist travestiaga) rakendab seal mahlakalt *R*-koodi, kujutades Don Quijote lausa orjalikku alistumist oma ettekujutusele Dulcineast, mis tõstab tahumatu maaplika pühaku staatusesse⁸³; pidevad tegelaste, sündmuste ja tegevuste samastamismängud sellega, mis nad tegelikult ei ole; kogu romaani struktuuri identifitseerimine (teatud formaalsel tasandil) Cervantese eluajal ülipopulaarse žanritüübi — rüütliromaaniga eksplitseerivad *Mt*-koodi; pidevad veidrad protseduurid, mida Don Quijote või Sancho Panza välja mõtleavad oma eesmärkide saavutamiseks või mida nakatava teravmeelsusega rakendatakse Don Quijote lollitamiseks *Mg*-

⁸³ Romaani kood parodeerib keskaegset daamikultust kui rüütliromaanide klišeed, mille juured omakorda ulatuvad sufide tavalisse kujutada oma suhteid Jumalaga ülisensuaalse (et mitte öelda — erootilise) luule ja rituaalide vormis. Tooksin öeldu illustreerimiseks ühe pärsia luuletaja Ansari (1006–1089) kirjutatud rubaii (Haljand Udami siinkirjutaja valduses olevas ja veel avaldamata tõlkes): “Mu soonte sisse voolas arm, me liitusime. /Ta sunnil sündis minu teisekssünni ime. /Mu sõber enesega äärteni mu täitis, /sain sootu temaks, kuigi kannan oma nime.” Ansari sõber on siin Jumal.

koodi võtted; võitlus “vaenlastega”, tuuleveskitega ja igasugused maailmavaatelised opositsioonid on loodud *Ant*-koodi võtmes; ja muidugi kogu romaani läbiv rõhutatud mitmeplaanilisus, mille selgrooks on rüütlikultuse figuratiivne “nihestamine” — tekstitüübi ja selle paroodia mitmetähenduslikud asendussuhted ja paralleelsused, aga ka Don Quijote sakraalse maailma traagiline vastandumine profaanse argielu masendava ja ühtlasi koomilise labasusega — kõik see on *Mf* (Cervantes 1955 [1605–1615]).

5.3.2.2. Koodsignaali mõiste ja struktuur.

Koodsignaali mõiste allikateks on, esiteks, intellekti fenomenoloogiline kontseptsioon, teiseks, rituaali ning koodteksti kaksik-kategooria ja, kolmandaks, käsitlus tekstist kui signaalist.

Intellekti fenomenoloogiline kontseptsioon siinsetes seostes lisakommentaare ei vaja (selle kohta vt ptk 4). Küll aga väärivad lähemat sissevaadet koodsignaali suhted ritualiseeritud teksti mõistega.

Koodsignaali, nii nagu koodtekstki, on rituaali sugulas mõiste nii semantilises, süntaktilises kui ka pragmaatilises plaanis. Kuid mõiste mahu poolest ei ühti ta neist kummagagi. Tõenäoliselt on koodsignaali struktuuri kujunemine tagasi viidav sellesse Juri Lotmani poolt kirjeldatud mütoloogilise keele algusjärku, “mil praktilist käitumist ja selle märgilist mõtestamist teineteisest veel ei eristatud”. Mingi toiming võis muutuda retseptiivseks allikaks kultuurilise käitumise teatud vormi semantikale (Lotman 1992c: 12). Tõepoolest, eriti selgesti paistab see seos kätte kultuuri-tekstide teatud väga arhailistest ladestustest, näiteks “ekspressiivses fraseoloogias” või maakeeli öeldes — sõimuvormelites, millel nagu Boriss Uspenski tähelepanekud tõestavad, on sügavad maagilised, religioossed ja mütoloogilised juured (Uspenski 1994a [1983, 1987]). Toiming (sõimuakt) ja selle semantiline mõtestamine on olnud lahutamatud ja reaalseid tagajärgi eeldavad — see on olnud koodsignaali. “Käi põrgusse!” (et mitte tsiteerida “kolmekordseid”), mida me nüüdisajal

metafooriliselt (figuratiivselt) interpreteerime, oli arhailises kultuuris tõenäoliselt täiesti ühemõttelise maagilise “väega” sanktsioon.

Kuivõrd koodsignaali ‘*signaal*’ on tekst, siis tuleb kõigepealt alustada ‘signaali’ mõistest.

Juba termin ‘signaal’ ise reedab ühemõtteliselt, et tegemist on kommunikatsiooni väljendava mõistega. Signaal märgina eeldab vahetut või vahetuna tõlgendatavat kontakti ja ühest interpretatsiooni. See tähendab, et signaali adressant ja adressaat peavad asuma ühes kronotoobis ja ühes “situatiivses ruumis” (Uspenski 2007: 33, 103). Ses mõttes on signaalina loodud suhe kausatiivne (teleoloogiline), automaatne ning konventsionaalne (Leach 1991: 12–13). Signaalid ei eelda tagasisidet ega vaja tõlkimist; vastasel juhul ei täidaks nad oma ülesannet. Sellepärast signaalil ei ole tunnetuslikku kaalu.

Aleksandr Pjatigorski rakendas signaali mõistet teksti funktsioneerimise kirjeldamiseks. Selle lähenemisviisi eesmärgiks oli taandada tekst “elementaarmõisteks”, mis praktiliselt tähendas teksti sisemise ehituse, tema elementide paljuse ning omavaheliste funktsioonide vaatlemise elimineerimist. Sellisena on tekst interpreteeritav käitumisaktina. Suhtlemisprotsessis saab nüüd jälgida teksti — kui signaali — poolt tekitatavate kommunikatiivsete seoste variante (*разновидности связи*) ja signaliseerimise iseloomu, millel võivad olla ka mittelingvistilised (näiteks topoloogilised) tunnused (Pjatigorski 1962: 144–147).

Koodsignaali mõistet tuleb käsitada just selles võtmes. Tegelikult ongi Juri Lotman oma “Loengutes” maagilist, religioosset ja mängulist (kunstilist) kommunikatiivset suhet visandades lähtunud ülal sõnastatud kriteeriumidest, kuid ei ole seda teksti erikuju koodsignaaliks nimetanud ega ole ka neid tunnuseid lahti seletanud.

Alljärgnevalt üritame modelleerida selle kultuuri jaoks olulise kategooria üldtunnused.

Koodsignaal on ühest küljest kultuurikoodide arsenalis element, mille juured on rituaalis; teisest küljest on koodsignaal

intellektuaalne fenomen — intellekti operatsioonides aprioorselt avaldub algoritm. Niisiis koodsignaal on tekstiks vormistatud intellektuaalne fenomen.

Koodsignaalil kui käitumisaktil (selle sõna avaramas, semiootilises tähenduses) on signaali tunnused. Niisugune signaal realiseerub “lavalise kaksuse” topoloogilises vormis.⁸⁴ Selle kaksuse aktantideks on adressant ja adressaat, kellest viimane peab küll asuma adressandiga ühises kõnereaalsuses ja samas kronotoobis, kuid ei pea tingimata olema eksplitsiitselt määratav (“Maha oportunitysm!”, “Saagu valgus!”).

Tegevuse toimumine esmase reaalsuse sfääris (s.t situatsioonis, mis eeldab vahetut reageerimist) tähendab, et kommunikatsioon peab aset leidma *mina* (*meie*) ja *sina* (*teie*) või nende rolli transformeeritud *tema* (*nemad*) vahel, keda saab pidada *kuulajaks* ja *rääkijaks*.⁸⁵ Seejuures signaali adressant ja adressaat võivad mõlemad esineda nii *kuulaja* kui ka *rääkijana*. (Näiteks adressant, nagu teame, võib olla *kuulajaks* religiooses koodsignaalis.)

Adressaat on koodsignaali kui teksti struktuuri element. Näiteks maagilise koodsignaali “Ole neetud!” *kuulaja* ja needmise sisu moodustavad performatiivse, lahutamatu terviku — nime.⁸⁶

Märgiloomeliselt on koodsignaal, nagu lugeja rituaalis esinevate märgiloomede klasside analüüsist juba mäletab, kas performatiiv (*Mt* ja *Mg* puhul) või formatiiv — (*Ant* ja *R*; *Mf* võib kombineerida mõlemaid).

Topoloogiliselt esindavad mõlemad performatiivid, näiteks sajatus (*Mg*) või ka mütoloogiline performatiiv — 0-distanti.

⁸⁴ Axel Olrik märkas muinasjuttu uurides juba sada aastat tagasi, et kõnelustest muinasjutus ei võta iialgi osa üle kahe tegelase korraga — valitseb range *scenischen Zweiheit* (Olrik 1909: 5–6).

⁸⁵ Boriss Uspenski tähistab terminiga ‘esmane reaalsus’ (*первичная реальность*) kommunikatsioonipartnereid ühendavat reaalselt kõneakti (Uspenski 2007: 86, 89).

⁸⁶ Olgu lisatud, et Lotman on adressaadi lülitamist teksti mõistesse käsitlenud teistes seostes kui adressandi ja adressaadi ühise mälu probleemi; ühine mälu muudab adressaadi ja tema ettekujutuse oma auditooriumist teksti osaks (Lotman 1977b: 55–56; vrd ka Uspenski 2007: 176).

Balti kett 1989. aastal oli sadade kilomeetrite pikkune kolmest rahvusest indiviidide poolt moodustatud mütoloogiliste aktide ahel: iga '*mina*' hoian '*sinu*' käest kinni kui märgi *signans* (tähistaja) oli nimemärk, mis samastus *signatumiga* Nimeks, mille sisu oli *vabadusiha, mis mind (eestlast) Sinuga (lätlane) ja Sinuga (leedulane) ühte hoiab*.⁸⁷

Teatavasti II maailmasõja lahingutes läksid sajad tuhanded Nõukogude sõdurid, kes eesliinile saadeti, sageli peaaegu kindlasse surma ja seda tavaliselt loosungist "*За Сталина, за Родину!*" tiivustatuna.⁸⁸ Siin liituvad maagiline eneseohverdus (Mg) ja andumus "Suurele Juhile" (R), kellel sõja ajal laiades massides oli tõepoolest semiootilises mõttes Jumala staatus.⁸⁹

Tooksimе näite ka teise formatiivsesse märgiloomeklassi kuuluva märgitüübi — antiteesi (Ant) kohta.

Koodsignaal "*Долой эстонский фашизм!*", mida 2007. aasta aprillirahutuste ajal ulatuslikult kuulutati, pidi tähendama, et "fašism" on midagi niisugust, mis eestlast kui selles plaanis iseloomulikku "elementi" iseloomustab.⁹⁰ Antiteetilistele vastandamistele omase sümmeetrilise reduktsiooni tõttu kalduti seda "elementi" või olemust sündmuste ajal nägema eestlases "üldse" või iga eestlase ja iga eesti asja "küljes" (näiteks juustu või raudtee küljes...). Antiteesi enantiomorfse struktuuri kohaselt vastandus säärane määrang muidugi automaatselt adressandi enda kontradiktoorselt vastupidisele "pluss"-märgiga *meie*-olemusele.

⁸⁷ See lause mõistagi on *signatumi* interpretatsioon. Niisuguse *signatumi* olemusest vt allpool.

⁸⁸ "Stalini eest, Kodumaa eest!" (vn k).

⁸⁹ See koodsignaalide toimetehhanism heidab minu arvates valgust ühele Teise maailmasõja traagilisele imele: siinkirjutaja on täiesti veendunud, et need religioosse alistuvuse ja maagilise ohverdamise märgilised vahekorrad olid väga oluliseks faktoriks, mis aitas Nõukogude poolel sõjas võita Saksamaad. (Muidugi: kes küll võinuks siis või võiks praegu neid mõjusid statistiliselt registreerida?...)

⁹⁰ "Maha eesti fašism!" (Näide Venemaa ametlike ringkondade Eesti-vastasest propagandasõjast 2007. a aprillis.) Hoopis leebem sõnastus olnuks "Maha fašism Eestis!", mida saanuks tõlgendada osa-otsustusena (*mõned S on P*).

Ent kontradiktoorsuse kõrval äratav siin tähelepanu üks teine huvitav struktuurne dominant. Torkab silma, et fašismi mõiste ise — see, millest räägitakse, see, mida see sõna ikkagi tähendab (kaasa arvatud kas ja kuivõrd sellega märgitavat nähtust Eestis on üldse esinenud) — kõik see, nagu aprilli “lahinguväljal” ilmnes, ei olnud üldse tähtis. Selle vastu ei tuntud (ei tunta) vähimatki huvi.⁹¹ Tähtsaks osutus üksnes pragmaatiline eesmärk luua “fašismile” vastanduv “pluss”-tervik — “meie” positiivne, “patriootiline” rahvast ühendav kuvand. Aga siingi jääb täiesti segaseks, mida need sõnad ja see kuvand täpsemalt märkisid ~ märgivad.

Kui heita veel kord pilk meie poolt analüüsitud koodsignaali teistele näidetele, siis ilmneb ootamatu tõsiasi. Tuleb välja, et kõik koodsignaalide suhted kannavad samasugust semantilise ähmasuse pitserit. See ähmasus vaatab vastu “sajatamisest” (mida märgib “...Neetud!...” või näiteks hüüe “Elagu!?”); sama võib küsida kolme riiki läbiva inimaheliku kohta (Mida käest kinnihoidmine vabaduse realiseerimise kontekstis operatsioonalselt (konkreetselt!) märgib?); mõiste ‘fašism’ (rääkimata sellest, et referentsi objektiks oli ikkagi hitlerism ehk natsionaalsotsialism⁹²) jäi nähtavasti 99 protsendil nendest, kes seda sõna eestlastele külge pookisid, ehtsaks “mustaks kastiks”; ja mida surmajooksja jaoks reaalselt ja konkreetselt sisaldas loosung Stalinist, keda Jumalana käsitati? Kommunikatsiooni niisugust tüüpi väljundite interpreteerimiseks ja mõistmiseks tarvitseb tähelepanu juhtida veel ühele tunnusele, mille Boriss Uspenski omistas signaalile ja mis koos selle mõistega on muutunud ka koodsignaali uususeks. Signaal “põhimõtteliselt ei eelda dialoogi tekkimist” ning ta “eeldab adressaadi-poolset vahetut reaktsiooni, mis *ei ole arusaamine* viimase sõnaga märgitavas mõttes”, sest puudub aktantide kogemuse

⁹¹ Tõsi, ilmus rida absurdse argumentatsiooniga võltsinguid, kuid need ei suutnud negatsiooni aplombile olulist lisa pakkuda.

⁹² Viimast terminit nõukogude ideoloogid ja nendest mõjutatud hilisemad ringkonnad ei ole kasutanud vist sõna ‘sotsialismi’ kaudu tekkida võiva ebasoovitav assotsiatsiooni tõttu...

vastastikune koordinatsioon ja “sellest tulenev tegelikkuse kontseptualiseerimine” (Uspenski 2007: 103. Rõhutus — *P. L.*). See signaliseerimise struktuuri puudutav asjaolu “lubab” signaalil olla semantiliselts ähmane. Ei ole üleliigne lisada, et teatud märgiloomelistes situatsioonides ja muidugi eeskätt koodsignaalides muutub see kommunikatsiooni “viga” loomulikuks, vajalikuks ja lausa obligatoorseks. Mõelgem propagandasõja kõrval ideoloogilisele “töötlemisele” laiemalt, reklaamile, religioossetele ja müstilistele rituaalidele ning muidugi maagiale — kõigi nende koodsignaalideks redutseeritavate kommunikatsioonivormide efektiivsus “toitub” märkide mõtte (salapärasest) ähmasusest. Sellest tunnusest ei pääse tõenäoliselt ükski riitus.

Kui eeldada (ja me eeldame) koodsignaali ja rituaali struktuuride sugulust, siis lubab see järeldus valgust heita ühele vastuolule, mida tähelepanelik lugeja meie rituaali-käsitlusest välja võib lugeda.

Me oleme varem ühest küljest sedastanud rituaali tähenduslikku mitmeplaanisust; teisest küljest oleme aga kirjeldanud rituaali struktuurielementide jäikust. Nüüd on põhjust tunnustada see vastuolu näiliseks. Rituaali ja nüüd võime öelda, et ka koodsignaali jäikuse üks olulisi tunnuseid ongi semantiline ähmasus. Ähmasus rituaalis osutub kontseptualiseerituks. Jäikuse formaalsed tunnused on aga defineeritavad märgitüüpide ning neid vormistava performatsiooni/formatsiooni ning referentsi tüpologia terminites. (Vt tabel 1.)⁹³

⁹³ Informatsiooni ähmasuse fenomeni kommunikatsioonis ei saa kitsalt taandada sotsiaalpsühholoogia, retoorika või kultuuriajaloo fenomeniks. Näiteks Umberto Eco on seda küsimust oma erakordselt rikkaliku andmebaasiga uurimustes (toetudes muuhulgas Pico della Mirandola seisukohtadele) püüdnud siduda heebrea keele kui Aadama ja Piibli keele funktsioonidega: “Et kasutada seda sakraalset keelt pigem toimiva jõu kui kommunikatsioonivahendina — selleks ei olnud isegi vaja [heebrea — *P. L.*] keelest aru saada. [...] Mida läbipaistmatum ta oli, seda säravam tema “manast” paistev aura tundus ja mida rohkem ta ettekirjutused vältisid inimese intellektuaalseid võimeid (intelligences), seda selgemaks ja vältimatumaks muutusid [pidid muutuma — *P. L.*] nad üleloomulikele jõududele.” (Eco

Koodsignaalide tähenduslik ähmasus tekitab veel ühe küsimuse, küsimuse selle kohta, mis seda ähmasust toidab. Meie näidetest paistab kätte, et kõigi kirjeldatud kommunikatiivsete suhete semantiliseks dominandiks on Maailma sakraalne või sakraliseeritud sfäär (*'meie'* patriootiline vaba-olemise unistus, neetuks muutumise transtsendentne paine, *mina* kui ohver Jumalale). Kõik need modaalsused on sakraalse sfääri väärtused, mis vastanduvad kultuuri profaansele sfäärile. Seejuures need aktuaalse või virtuaalse reaalsuse objektid on koodsignaali teksti seisukohast implitsiitsed: tekst *osundab* nendele sakraalsetele ähmasustele nime(tamise) — performatiivide puhul — või implitsiitselt, aga ühtlasi püsivate konventsionaalsete reeglite “analüütilisel” survel — formatiivide puhul. See tekitab seaduspärase küsimuse: kas koodsignaalide struktuuris on formaalseid indikaatoreid, mis kõneakti dominantide sakraliseerimist “vormistada” ja genereerida suudavad?

Sellele küsimusele vastamiseks tuleb teha kommunikatsioo-
niteoreetiline kõrvalpõige.

Loomuliku keele ja teiste keelte koodis on elementide klass, mille tähendust ei saa määrata kõneaktist (teatamisest) eraldi. Näiteks *'mina'* ei saa olla muud, kui isik (1), kes enda kohta ütleb (2): “mina”. Sisuliselt on siin tegemist kategooriaga, mis osutab teisele teatele. See on teade teates. Niisugune teatamise ümberlülitamise akt on kõnealusele kategooriale andnud ka nime — šifter⁹⁴. *roheline* liiklusfooris on osutus liikluse peatamiseks (indeks); *'roheline'* ise selles kontekstis ei tähenda mitte midagi muud (ei osuta millelegi muule) — teist teadet siin ei ole. Mõnedel rahvastel (Vjatšeslav Ivanovi toodud andmetel ka saamid) on tava, mille kohaselt igal inimesel on oma unikaalne laul (Ivanov 1998: 554). Laul on selle inimese *sümbol*; ometigi selle laulu laulmise fakt (kui kõneakt) osutab vältimatult isikule, kelle nimeks laul on. Laul on siin ühtlasi ka *indeksiks*. Roman

1997b: 51). On põhjust arvata, et kuigi Eco poolt osutatud seos on kindlasti olemas, on ta teiste semiootiliste mehhanismide suhtes, millele me oleme osutanud, tõenäoliselt sekundaarne.

⁹⁴ *shifter* (ingl k) — ümberlülitamismehhanism, ümberlülitaja.

Jakobson on Charles S. Peirce'i kannul väitnud, et šifterid ühendavad sümboli ja indeksi funktsioonid. Ta on defineerinud šiftereid kui indeksiaalseid (indikatiivseid) sümboleid (Jakobson 1972: 97). Šifteritel, nagu on rõhutanud René Thom, on kõneaktis silmatorkav ajalis-ruumilisi asetusi koordineeriv roll (Thom 1975 [1970]: 203–205). Roman Jakobson on selles võtmes spetsiaalselt uurinud verbikategooriaid (vene keele baasil) ning kirjeldanud aja- ja kõneviisi kategooriate šifteriaalset olemust (Jakobson 1972: 100–109).⁹⁵

Nende elementaarsete grammatiliste kategooriate kõrvale asetab Jakobson aga veel ühe, mille rakendatavus näib ulatuvat loomuliku keele grammatilise süsteemi piiridest väljapoole. Ta nimetab seda kategooriat '*osundatuseks*'.⁹⁶ Osunduslikkus on loomuliku keele ja kultuurikeele kategooria. Ta arvestab kolme "fakti": edastatavat fakti (Eⁿ)⁹⁷ edastamisfakti (E^s) ja peale selle veel edastatavat edastamisfakti (E^{ns}) — s.t "edastatavale faktile osutavat teabeallikat". Niisiis: "*rääkija* E edastab teate sündmuse kohta, toetudes mingi teise isiku [täpsem oluks siin vist öelda 'allika' — P. L.] teatele (tsiteeritavatele, s.t kelleltki saadud andmetele), unenägudele (ilmutuste kaudu saadud teabele), oletustele (oletatavatele andmetele) või iseenese möödunud kogemusele (mälust ammutatud andmetele)" (Jakobson 1972: 101).

Allikad ja andmed, mida koodsignaali adressant "tsiteerib" või kasutab, lähtuvad *patrum more* sakraliseeritavast kogemusest, mis on mälus talletatud. Mälu kaudu osundatavaid mütoloogilisi ja maagilisi "tsitaate" rakendatakse samastumis- / (ümber)nimetamisoperatsioonides; religioosne ja antiteetiline

⁹⁵ Tõepoolest: *istun, istusin, olen istunud* kui tegevust väljendavad märgid ei viita üksnes istumisele kui kehaasendile (sümbol), vaid lokaliseerivad ühtlasi aja, millal 'istumine' toimub.

⁹⁶ Vastava venekeelse termini '*засвидетельствованность*' ingliskeelseks vasteks annab Jakobson '*evidential*'. (Osundatuse esinemist loomuliku keele grammatikas illustreerib Jakobson bulgaaria ja makedoonia keele näitel.)

⁹⁷ Tähis 'E' märgib fakti: 'n' (inglise sõnast '*narrate*') märgib teate teemat ja 's' (= inglise '*speech*') — teadet ennast.

“ilmutuslikkus” vermitakse märkideks alistumis- või enantio-morfsetes peegelmallides.⁹⁸

Nüüd saab öelda, et topoloogiliselt ja operatsioonalselt jaguneb koodsignaali eksistentsiaalne ruum kolmeks sfääriks, milleks on sakraalne osundamissfäär (mälus), adressandi profaanne argisfäär ja sakraliseeruv (sakraliseeritav) generatiivne sfäär. Topoloogiliselt väljendudes võib öelda, et osundamise fakt, mis (üldiselt) eelneb generatiivsele aktile, on kõigi koodsignaalide ühine struktuuritunnus.⁹⁹ Osundamine seob kõik koodsignaalid sakraalse ruumi (*patrum more*) reprodutseeritavate normidega. Seega on koodsignaalid topeltšiftered: esiteks, *mina* (*meie*) kaudu ja, teiseks, *patrum more* sakraliseeritud koodide automaatse reprodutseerimise kaudu.

Mütoloogilise ja maagilise performatiivse akti puhul adressant identifitseerub (samastub) mälutsitaadiga. Religioosne alistumis-operatsioon sisestab adressandi sakraalsesse ruumi *kuulajana* — nii nagu Paulus kirjast heebrealastele väitis: “Aga usk on kindel usaldus selle vastu, mida oodatakse, ja veendumus selles, mida ei nähta (He 11: 1).

Intellektuaalne hoiak, mida religioosne osundamisakt eeldab, kajastub adekvaatselt protestantliku teoloogi Rudolf Bultmanni vaatekohas, mille järgi “väide Jumalast kui Loojast [lisaksin omalt poolt: Jumalaks peetavast Loojast — *P. L.*] saab olla ainult

⁹⁸ Siin tarvitseb juhtida tähelepanu sellele, et suurte religioonide ilmutuslikkuse ulatuslikult läbimõtestatud ja läbikirjutatud ning traditsiooniga rikastatud refleksioon peaks tüpoloogiliselt olema siin vaadeldava intellektuaalse osundamismehhanismi krestomaatiline variant. Ühtlasi tuleb tunnistada, et arvestades mõiste ‘religioon’ enda ajaloos välja kujunenud institutsionaalset sisu, oleks vahest siin kõne all olevat märgitüüpi ja vastavat funktsiooni olnud õigem nimetada kuidagi teisiti, näiteks submissiivseks funktsiooniks (*submissus* (ld) — alistuv, allaheitlik, vaikne), kuid autor loobus sellest soovi pärast säilitada Juri Lotmani kasutatud terminoloogiat.

⁹⁹ Ajakategooria erinevusi mütoloogilises ja ajaloolises teadvuses on detailselt uurinud Boriss Uspenski. Seal Uspenski mäletatavasti kirjutab, et mütoloogilises teadvuses on minevik samaaegselt nii oleviku kui ka tuleviku endeks (Uspenski 1989: 20); maagiline akt annuleerib maagilise toiminguga ja efekti ajalise järgnevuslikkuse üldse; performatiivne semioos tekitab ajalisi ja topoloogilisi null-distantse.

isiklik tunnistus” oma tänust ja andumusest. “Me ei saa rääkida sellest, mis on Jumal iseendas, vaid ainult sellest, mida ta teeb meie juures ja meiega” (Bultmann 2006 [1958]: 2151, 2153). Semiootiliselt väljendudes võib öelda, et see on *mina* ja Jumalaks peetava aktandi vaheline kommunikatiivne (seejuures osunduslik) modaalsus, mille kaudu aktant “siseneb” sakraalsesse ruumi.¹⁰⁰

On üks mõiste ja selle kommunikatiivne struktuur, milles nii koodsignaali, konfessiooni(de) kui ka profaanse argielu vaatepunktist ühtviisi leiab väljenduse kommunikatsiooni religioosne modaalsus. See fenomen on armastus, mille pühakirjaliseks, rituaalseks ja profaanseks dominandiks (olgu siis vaimses, erootilises või sotsiaalses plaanis) on andumus: “Otsustav on, et pruut anduks isetult; ta ei küsi, kui palju *tema* kokku puutudes läbi elab või mil viisil peigmees teda võtab, vaid kas *peigmees* leiab temas seda, mida soovib” (Balthasar 1994: 1912).

Antiteetilise operatsiooni korral adressant võtab omaks osundaja (*patrum more*) sakraalse pluss-positsiooni (asub selle vaatekohale) ja konstrueerib selle kaudu *tema* (*nende*) enantiomorfse peegelpildi.

Nüüd saab öelda, et signaliseerimisprotsess koodsignaalis tõstab osundamise kaudu profaanse adressandi staatust, mis aktiveerib tema analüütilist mälu ja generatiivset (maagilist) väge.

Koodsignaalide tähenduslikkust kommunikatsioonis näib toetavat üks tähelepanu vääriv asjaolu. Muinasjutt, nagu eespool illustreerisime, on koodsignaalide ammendamatu kogu. Koodsignaalide koguna, nii nagu oleme juba rõhutanud, ei sisalda muinasjutt uut informatsiooni. Kõik on ette teada, tegelased, katsumused ja õnnelik lõpp on pähe kulunud. Ja ometigi torkab silma, et lapsed võivad lõpmatult nuruda, et neile ikka uuesti ja uuesti ette loetaks ammu kuuldud ühte ja sedasama juttu. On põhjust arvata, et muinasjutt oma koodsignaalide osundamis-

¹⁰⁰ Siinsele vaatekohale lähedaselt on sellest kirjutanud Boriss Uspenski (Uspenski 1994c: 7).

repertuaariga on lapse jaoks kultuuri õppimise dominantne allikas. Laps suhestab ja kooskõlastab oma intellektuaalsete algoritmide aprioorse süsteemi tekstiga, mis omakorda osundab nende rakendamissfääri pragmaatilisele repertuaarile ja sfääri, mis hõlmab kogu Maailma... On lausa kummaline, kuidas laps on võimeline selle mälumustri analüütilist ja generatiivset tähenduslikkust intuiitiivselt tabama.

Niisiis: mütoloogiline, maagiline, religioosne, antiteetiline ja metafooriline koodsignaal on šifterid ja sakraliseeriv osunduslikkus koos semantilise määramatusega on koodsignaalide struktuuri tunnused. Ühtlasi on koodsignaalid tõenäoliselt intellekti aprioorsed algoritmid.

5.3.2.3. Koodtekst ja koodsignaal.

Nagu nägime, on koodsignaalid rituaali struktuuris järjekindlalt esindatud. Kuivõrd koodsignaali ja rituaali ühendavasse paradigmasse kuulub ka koodtekst, siis dikteerib see paralleelsus vajaduse koodsignaali ja koodteksti omavahel võrrelda.

Koodsignaali ja koodteksti märkivate terminite kaheosalisus aktsenteerib tõsiasja, et kummalgi juhul märgitakse mõistet, milles konkureerivad koodi ja teksti (*resp.* signaali) — s.t kahe alge dominantsused. Koodi dominantne funktsioon tähendab seda, et kumbki neist tekstitüüpidest uut informatsiooni ei genereeri, vaid tekstid reprodutseerivad teatud algkuju variantidena. Nad on reproduktiivsed tekstitüübid ja neid iseloomustab struktuuri jäikus, kusjuures ka struktuuril endal on siin reprodutseeriv iseloom. Seega on mõlemal tekstitüübil mnemooniline, orientatsiooni loov ja (kultuuri)mälu korrastav põhiväärtus.

Oluliseks koodsignaali ja koodteksti sarnastavaks struktuuritunnuseks on sakraliseeritud *resp.* autoriteetseks peetav osundamissfäär. Osundamissfääri autoriteetsed või sakraliseeritud aktandid (objektid) asuvad profaanse ruumiga võrreldes eri sfääris, milles neil on / nad kehtestavad (on kehtestanud) endale profaansest ruumist erinevad “mängureeglid”.

Mõistete ‘detektiiv’, ‘kolmas poeg’ (‘kolmas katse’, ‘parem suund’), ‘mets’, ‘vaeslaps’ vms kasutamine kõnes osundab, s.t “edastab edastamisfakti” selle kohta, et detektiiv on (peaks olema) Sherlock Holmes või Poirot, et kolmas poeg on targaks osutuv loll (et kolmas katse = õnnestumine ja paremsuund viib sihile), et mets on ettevaatusele suunav salapärane keskkond ja vaeslaps — kaitsetu headuse kehastus. Elmar Holenstein toob kentsaka näite Roman Jakobsoni 1931. aastal avaldatud artiklist “Der russische Frankreich-Mythus”, mis illustreerib eriti ilmekalt seda, kuidas osundatus antiteetilisest koodsignaalist “töötab”. Põhja-Venemaalt Moskvasse põllumajandusnäitusele sattunud harimatu ja bolševikes pettunud talupoeg, kes seal juhtus esmakordselt elus nägema kaamelit, rõõgatas ahastavalt: “Lurjused niisugused! Vaadake, kuidas nad selle hobuse on ära sandistanud!” (Holenstein 1976a: 58). Niisamasugust antiteetilist osundamisloogikat kasutas ka keskaegne katoliiklane, kui ta mitmenaisepidamisest rääkides mõtles põrgule ja Muhammadi samastas Antikristusega. Eelnenuga tuttavale lugejale ei pea siin enam lisaselgitusi jagama selle kohta, et osundamisfakti taga on omakorda jäigad formaalsed (antud juhul antiteetilisest kontradiktoorsusest tulenevad) struktuuritunnused. (Ühes Mark Soosaare dokumentaalfilmis arutles nälgiv laps nii: “Kui teispoolne on olemas, siis peab see olema paradiis, sest meie elu on põrgu.”)

Koodsignaali ja koodteksti erinevus paistab kõigepealt kätte sellest, et koodtekst on väljaarendatud süžeeaga diskursus. Teda iseloomustab teksti kuuluvate koodsignaalide rohkus ja tüpoloogiline mitmekesisus (nagu me muinasjuttu või “Don Quijotet” lähemalt vaadeldes kogesime). Signaal tekstina kujutab endast ühepoolset ja ühekordset käitumisoperatsiooni. Koodtekst on dialoogiline, koodsignaal — monoloogiline. Erinevalt koodsignaalist, millel on maksimaalselt kaks aktanti ja üks reaalsusse suunatud vaatepunkt, iseloomustavad koodteksti tegelaste ja vaatepunktide paljus.

Oluline on veel see, et suhe reaalsusega on kummagi teksti-tüübi vaatepunkti kehastavatel aktantidel erinev. Koodsignaali

adressant on aktant, kes viibib kõnereaalsuse ruumis: siin on tegemist *mina-sina*-(või *sina*'na esineva *tema*-)-suhtega, mida kirjeldatakse “kõne genereerimise” terminites (selle kohta lähemalt vt Uspenski 2007: 36, 38). Ühtlasi seob deiktiline *mina*-suhe koodsignaali adressandi aktuaalse reaalsusega, s.t reaalsusega, mis on kommunikatsiooni aineks (vt lähemalt Uspenski 2007: 12, 56).

Seega võib öelda, et koodsignaal vaatleb reaalsust “seestpoolt”, koodtekst aga — “väljast”. Seepärast koodteksti kui diskursuse adressaat on määramatu. Koodsignaali adressaat on teksti struktuuri element.

Nii koodtekst kui ka koodsignaal — mõlemad on šifterid, kuid koodsignaal on topeltšifter: esiteks — *mina* kaudu; teiseks — osundamisakti tõttu ja kolmandaks — aktuaalse reaalsuse ajalis-topoloogiliste koordinaatide tõttu. Koodteksti ajalis-topoloogilisi suhteid vahendab tekstiväline vaatepunkt.

Reaalsuse ruum määrab ka vaatepunktist lähtuva käitumise märgitüpoloogilise iseloomu. Koodsignaali vaatepunkti suhe reaalsusega on mütoloogiline; koodteksti oma — metafooriline (mänguline).

Nii koodteksti kui ka koodsignaali kultuuriajalooline ja intellektipõhine seotus rituaaliga tingib nende mõistetega märgitud tekstide vastastikuse komplementaarsuse. Seda on sobiv illustreerida reklaami näitel.

Kui reklaami käsitada tekstitüübina, siis torkab silma tema struktuuri üksühene kokkulangevus maagia formaalsete tunnustega.

Reklaami andja (edastaja) on firma, kes võtab endale maagi rolli. Firma vormistab reklaamiklipi vmt näol maagilise toimingu. See toiming keskendub vormelitele, mis reklaamis on seotud brändiga — kaubamärgiga, mida kasutatakse teatud firma (*resp.* partei) toodete (ideede) identifitseerimiseks. Bränd ümbritsetakse sakraalsuse auraga: me kõik teame, missugused fataalsed õnnetused juhtuvad nendega, kes brändi püha vormi kallale sõandavad kippuda, või kes selle autoriteeti üritavad määrada. Seejuures ükski reklaam “ei tööta” osundamiseta

(*evidential*) brändi ümbritsevale sakraalsele ruumile ja see osundamine peab firma sügava veendumuse kohaselt olema efekti saavutamise üks põhitegureid.

Maagilise toimingu ainus eesmärk on efekt. Effekt reklaamis, nii nagu maagiaski on saavutatav kommunikatsioonimehhanismidega, mille ainus mõte on see, et edastatav info ei jõuaks tarbija ajusse, vaid realiseeruks automaatse ostmisrefleksi (hääletamise, teo) kujul. Ja selleks, nagu teame, kulutatakse maailmas miljardeid (isegi vist sadu miljardeid).

Kirjeldatava kommunikatsioonimehhanismi üheks komponendiks, nii nagu maagiaski, on “kolmas”, kelle ‘väge’ kasutades toode (idee) inimesele pähe määratakse. “Kolmandateks” — ja me ei saa seda tänavale minnes märkamata jätta — on reklaamitulpadel ja majaseintel ilutsevad David Beckham, Madonna, Erki Nool või keegi veel, kelle nahal, kelle seljas, kelle suu kaudu jne jne jne reklaamitav toode peab saama efekti toetava “lisaväe”.

Kuid huvitav küll: reklaami struktuur on rituaali kui tekstitüübiga seotud veelgi sügavamalt. Ei ole raske märgata, et kõik rituaali viis kommunikatiivset põhifunktsiooni ning semioositüüpi on reklaami struktuuris kergesti märgatavad.

Reklaam konstrueerib tarbija anduva ja kriitilisust välistava suhte firma — Tema Pühadusega ja kõigega, mis seda firmat esindab. Struktuurselt on see suhe (asetumine) isomorfne religioosse koodsignaaliga. Reklaamitava kauba (idee) vältimatu vastandamine kõigile “senistele”, “tavalistele”, “endistele” kaupadele (ideedele) on eksplitsiitselt või implitsiitselt antiteetiline. Iga hea reklaamiklipp loob ostmisega kaasneva õndsuse õhkkonna — sakraalse sfääriga kokkusulamise mütoloogilise efekti. (Reklaami maagilisuse või figuratiivsuse kirjeldamiseks ei ole siin enam tarvis ruumi kulutada.)

Seega saab järeldada, et reklaam kannab ka koodteksti dominantseid tunnuseid. Ühtlasi peaks see näide ühemõtteliselt osutama rituaali ja rituaalsuse elujõulisusele ja aktuaalsusele nüüdisaegses kultuuris ning sellele, et intellekti algoritmide

süsteem võib efektiivselt toimida ka rituaalist näiliselt kauges tekstitüüvides.

KOKKUVÕTE

Järgnev kokkuvõte ei taotle esitada kõikide monograafias käsitletud probleemide statistilist loetelu, vaid keskendub sisulistele dominantidele. Selles võtmes tarvitseb universaalide analüüsi ja selle kontekstide kohta Juri Lotmani semiootikas öelda järgmist.

Autoril tuli eelnenud lehekülgedel leida vastus küsimusele, mida endast kujutavad sotsiaalsete tekstide “kommunikatiivsed funktsioonid”, mida Juri Lotman oma siin avaldatud IV loengu skeemis silmas pidas. Need otsingud tõstsid kohe päevakorda mitu põhiküsimust: (1) kas peale semiootiliste funktsioonide, mis skeemi moodustasid, on veel funktsioone, mida saaks käsitada samasse ritta kuuluvatena?; (2) missugused isomorfsed märgilised tunnused on tekstidel, mis niisuguseid funktsioone kannavad?; (3) kas tekstid, mis niisuguseid funktsioone täidavad, moodustavad süsteemse terviku ja kui moodustavad, siis mis on seda tervikut genereerivaks allikaks? ja veel (4): mis garanteerib nende funktsioonide reproduktiivsuse (s.t püsimise kultuuri reproduktiivses arsenalis)?

Arutluste lähtepunktiks sai võtta kaks Lotmani ideed. Siinses IV loengus ta väidab, et sotsiaalne tekst ja sotsiaalne funktsioon on “eri asjad”: ühiskonnas elab sotsiaalne funktsioon “oma elu” ja võib olla “väga püsiv”. Siit sai teha järelduse, et Lotmani “sotsiaalsed funktsioonid” on teksti suhtes aprioorsed fenomenid. Teiseks, Lotman ei sidunud oma “funktsioone” ühegi konkreetse tekstitüübiga, ühegi kultuuri ega ajastuga, millest tulenes, et ta omistab niisugustele funktsioonidele universaalsuse.

Neid kaht tunnust kandvate kommunikatsioonialgoritmide analüüsi juurde asudes sattus autor Lotmani tekstides ilmnunud ootamatutele asjaoludele.

Selgus, et Lotman on niisuguseid funktsioone kõikjal interpreteerinud virtuaalsete — keeleliste (selle termini saussure’likus

tähenduses) fenomenina. Sellega kooskõlastus tõsiasi, et Lotman ei olnud nendele funktsioonidele vastavaid tekstilisi ekvivalente kusagil terminoloogiliselt käsitlenud (kui mitte arvestada 'pärisnime' ja 'müüdi' mõistete kasutamist mütoloogilisuse analüüsil või 'antiteksti' ja 'antikultuuri' mõiste defineerimist. See avastus kajastub mõistagi ka siinses monograafias: esimeses kolmes peatükis on autor koodsignaale nimetanud küll "univer-saalseteks algoritmideks", küll "kognitiivseteks struktuurideks", küll "skeemideks" ja "kujutluskeemideks". (Viimane termin on laenatud Lakoffi ja Johnsoni uurimistraditsioonist, kuid autor andis endale peatselt aru, et Tartu–Moskva koolkonna uurimis-paradigmad ei kattu kognitiiv-lingvistilise empirismiga, mida Chicago koolkond esindab.)

Edasi ilmnes, et skeem "Loengutes" jäi ainsaks siinsete algoritmide repertuaari ja süsteemsust määrata püüdvaks katseks ja et Lotman ei ole hiljemgi kuskil püstitanud küsimust sellesse skeemi kuuluvate fenomenide arvulisest väärtusest (selle arvu täiendamise vajalikkusest/mittevajalikkusest). Ta asub küll peatselt pärast "Loenguid" uurima skeemi elementidega samasse ritta kuuluvaid mütoloogilist ja antiteetilist kommunikatiivset funktsiooni (mõlemat Boriss Uspenskiga kahasse ja mõneti teistes seostes). Mõlema puhul iseloomustab neid analüüse põhjalikult väljaarendatud tekstiline rakendusväli. Iseseisvalt süveneb Lotman eriti põhjalikult metafoorsuse käsitlemisel kunstiliste tekstide struktuuris, pühendumata siingi eksklusiivselt 'metafoorsuse' uurimisele.

Kuid Lotman ei jäta lahtiseks üksnes siinsesse repertuaari kuuluvate funktsioonide arvu — ta ei püstita kuskil ka küsimust selle kohta, missuguseid semiootilisi ühistunnuseid need funktsioonid kommunikatsioonis evivad ja missuguste ühistunnustega tekste nad produtseerivad. Mõistagi jäid nüüd lahendamata probleemid, mis on seotud funktsioonide süsteemi, nende generatiivse allika ja reproduktiivsust genereerivate mehhanismidega (kõik see piirdub üksnes funktsioonide käsitlemisega kas *kuulajalt* või *rääkijalt* lähtuvatena).

Nende faktide valguses pidi siinne autor tunnistama, et tähendusrikastest ideedest ja intrigeerivast algusest hoolimata olid lahenduste otsingud sellel uurimissuunal, mis puudutab mütoloogilise, maagilise, religioosse, antiteetilise ja metafoorilise kommunikatiivse algoritmi formaalsete ühistunnuste määratlemist, poolele teele pidama jäänud (kui mitte öelda, et neid polnud alustatudki).

Ja ometigi tuleb kohe rõhutada, et mitmed põhjalikult läbitöötatud semiootilised mõisted, milleta intellekti algoritme ja nendele vastavaid “sotsiaalseid funktsioone” ei saa üldse defineerida, olid Juri Lotmani töödes olemas (lugejal oli ka võimalus nendega tutvuda). On lausa kahju, et Tartu professor neid ise ei rakendanud (ei jõudnud rakendada?). Sellepärast tahab autor toonitada, et siin valminud monograafia on suurel määral katse rekonstrueerida Lotmani ideedest lähtuv terviksüsteem mudeli kujul, mis tegelikult oleks võinud sündida Juri Lotmani enda sulest. Minu süsteem lähtub ideedest, mida võiks nimetada Juri Lotmani semiootika kontseptuaalseks teljeks.

Ma pean silmas kolme fundamentaalset kategooriat, millega märgitavatel fenomenidel kultuuris oli universaalne iseloom ja millesse lugejal oli võimalik põhjalikumalt süveneda eelnenud lehekülgedel. Nemad moodustavadki selle universaalse konteksti, mida monograafia pealkirja sõnastades arvestati. Need kategooriad on *‘intellekt’*, *‘vertikaalne isomorfism’* ja kultuuri innovaatiliste ning reproduktiivsete protsesside komplementaarne, konstruktiivne ja generatiivne roll kultuuris.

Vertikaalse isomorfismi idee lubas avastada veel ühe Lotmani pärandi tahu — nimelt tema semiootilise süsteemi fenomenoloogilise tausta, mille üksikasjadel ma pikemalt peatusin. Selle tausta ja Lotmani semiootika kontaktide olemuse juurde juhatab üks Aleksandr Pjatigorski kolmest etteheitest, mis ta Lotmanile 1994. aastal esitas. Nagu lugeja juba teab, leidis Pjatigorski, et kultuuri “naturaliseerimine” Lotmani semiootikas olevat viinud selleni, et nüüd võis kõnelda “mitte üksnes sellest, “kuidas mina mõistan kultuuri” (millest on varemgi kõneldud), aga ka sellest, kuidas üks konkreetne kultuur mõistab teist kultuuri või

iseennast” (Pjatigorski 1994: 326). Tahaksin seda Lotmani ja Pjatigorski vahelist arusaamatust veel kord kommenteerides juhtida tähelepanu ühele uuele aspektile, mis võis põhjustada Lotmani kontseptuaalsete aluste vigase (see on mujalgi esinenud) tõlgenduse. Asja tuum on järgmises.

Kui Lotman kirjeldab intellekti, teksti ja kultuuri vastastikuse komplementaarsuse ja funktsioonide vastastikuse vahetatavuse küsimust, siis ei pea ta sugugi silmas seda, et kui intellekt hakkab kommunikatsioonis täitma teksti rolli, siis lakkab ta seejuures olemast intellekt, ja vastupidi. Lotman on korduvalt rõhutanud, et tekst on küll (elav) organism, kuid temas toimuda võivate protsesside “käivitamiseks” on alati tarvis lülitada ta intellektiga ühisesse “vooluahelasse”. Lotman ei ole kusgil kirjutanud sellest, et tekstid saaksid üksteisega “kõnelda” intellektivabalt.

Lotmani seisukoht, mida Pjatigorski minu arvates valesti on tõlgendanud, loob olulise kontakti tema semiootilise kontseptsiooni ja Eduard Husserli dualismivaba ning intuiitsust ja “olemuslikkust” aktsenteeriva intentsioonikäsituse vahele.

Võtmemõisteteks monograafias on viis koodsignaali. Koodsignaal kuulub universaalide kategooriasse. Universaalsust kui mõistet üldse käsitatakse monograafias kui kõnereaaalsuse fenomeni: intellekti ja kultuuri universaalseid elemente iseloomustab funktsionaalne ja struktuurne konstantsus, kuid nad on kõneprotsessides eksplitseeritud variatiivselt.

Termin ‘*koodsignaal*’ ja sellele vastav mõiste on tuletatud Lotmani ‘*kommunikatiivse funktsiooni*’, ‘*intellekti*’, ‘*koodteksti*’ ja Pjatigorski defineeritud ‘*signaali*’ mõistetest. Koodsignaal on kõne ja käitumise suhtes aprioorne ja universaalne intellekti-põhine algoritm. Ta on konstitutiivne (vertikaalse isomorfismi kontekstis), reproduktiivne (kultuurimälu vahendav), kommunikatsiooni struktuuri (aktantide vastastikust asetust) määrav ja generatiivne (märgiloomeline) fenomen. Koodsignaali mõiste süstemaatiline kirjeldamine on olnud siinse monograafia põhieesmärk.

Koodsignaalide repertuaarist on autor võtnud lähema vaatluse alla intellekti maagilise (kaks kontseptuaalset skeemi!) ja

antiteetilise algoritmi ning nende struktuuri üksikasjalikult kirjeldades märganud mõlema struktuurides osunduslikku “kahesuunalisust”, mida võib käsitada ka koodsignaali analüütilise (mälu suunal) ja generatiivse (märgiloomes suunal) funktsionaalse omadusena.

Koodsignaali struktuuri säärase kaksuslikkuse iseloom avanes autorile täiel määral siis, kui ta (läbi koodteksti mõiste) avastas, et kõik viis koodsignaali moodustavad rituaali funktsionaalse põhistruktuuri.

Olles rituaali relik, reprodutseerib koodsignaal rituaali struktuuri põhitunnust — profaanse ja sakraalse maailma obligatoorset sidestatust. Selles mõttes on iga koodsignaal *n*-ö kahekordne šifter: signaalina eksplitseerib ta *mina-sina*-suhet; indeksiaalse ‘*osundatuse*’ (‘*evidential*’) kaudu peab ta alati olema sidestatud sakraalse sfääriga, mis annabki koodsignaalile nõutava autoriteetsuse ja eksklusiivsuse. Koodsignaal on *ritualiseeriv* kommunikatsioonivorm ja *rituaal* on ajalooliselt ja funktsionaalselt määranud nii koodsignaalide repertuaari kui ka struktuuri olulised tunnused (osaliselt läbi koodteksti).

Autor arvab, et koodsignaali mõiste läbitöötamisega täitis ta teatud lünga Juri Lotmani intellekti-käsituses ja arendas lõpuni tema 1967. aastal algatatud väärtusliku idee. Samuti loodab ta, et koodsignaalide intellektipõhise ja rituaalipõhise loomuse avamine monograafias võimaldab paremini mõista seda, et näiteks vaimu kriitikavaba alistumise kommunikatiivne akt võib olla nii emotsionaalne puhang kui ka intellektuaalne operatsioon, mille nimeks on koodsignaal. Metafooriline kommunikatsioonakt võib olla retooriline kõneakt; ent siis, kui see mitmetähenduslik teade osundab sakraalsele mäluväljale, tekib esteetiline struktuur, millel on koodsignaali väärtus. Kui Marcel Duchamp kinnitas Pariisis galerii seinale pissuaari, siis omandas see metafooriline akt sakraalse dimensiooni osundatuse kaudu nendele programmistele allikatele, mis pissuaari eksponeerimise vastandasid “profaansele” “muule” “tavalisele” kunstile. Siin peab lisama, et vaatamata metafoori põhjalikule käsitlemisele on ka see metafooriline koodsignaali struktuuri-

tunnus jäänud Lotmani poolt kirjeldamata. Autor näeb siin semiootika ja esteetika viljaka perspektiiviga kokkupuutepunkti.

Tehtud vihje lubab lõpetada lootusega, et eelnenud ridadest võib olla mõningast kasu kommunikatsiooniteooria, propaganda (s.h reklaami) uurijatele ja tegijatele, (sotsiaal)psühholoogidele, rahvaluuleteadlastele ning retoorikas ja mõistagi esteetikas. Võib-olla aitab see raamat maha jahutada ka nende inimeste kirgi, kes religiooni ja religioossust rünnates ei ole vaevunud vaatama sügavamale.

Juri Lotmani enese semiootilise süsteemi kirjeldamise jaoks peaks siin vaadeldud probleemistik looma teatud uue, ruumilise mõõtme. Autor tahaks loota, et selle raamatu lehekülgedel läks tal korda rekonstrueerida ja realiseerida mõned Lotmani ideed, mis Tartu–Moskva semiootikakoolkonna liidril realiseerimata jäid. Ja see sai olulisel määral võimalikuks tänu teistele Tartu–Moskva koolkonna suurmeestele, kelle ideedele ma seda ülesannet lahendades toetusin.

LISA

Juri Lotman

ISIKSUSE JA ÜHISKONNA SEMIOOTIKA¹

I [loeng]

17. nov 1967

Semiootika tegeleb märgilisuse ja kommunikatsiooni küsimustega. Aga mis meid inimesest rääkides üldse õigustab mõtlema kommunikatsioonist? Millisel määral mina-mõiste on seotud märgilisuse ja kommunikatsiooniga?

XIX saj teadus lõi ettekujutuse isiksusest ~ bioloogilise isendina. Meie jaoks on isiksuse piirid seotud bioloogilise üksuse piiridega. Teisest küljest XIX sajand kummutas [senised eelarvamuslikud?] ettekujutused inimesest ja piir inimese ja looma vahel on meile selge. Sellel tugineb darvinism. Kuid —

¹ Siinne loengusari peeti Tartu Ülikoolis 1967. aasta lõpul sotsiaalsetest probleemidest (eriti sotsioloogiast) huvitunud üliõpilaste initsiatiivil. Need loengud (nagu enamik J. Lotmani loenguid) on jäänud publitseerimata. Sarjast on säilinud ainult ühe kuulaja (Marju Lauristini) konspekt ja seegi jõuab esmakordselt lugeja lauale minu kopeerituna ja lünklikult, sest neljast loengust üks oli jäänud kuulamata. Loengutekstid sain ma enda kätte 1968. aasta suvel ja kirjutasin need käsitsi ümber, säilitades täielikul kujul konspekterija sõnastuse, lühendid, keele ja interpunktsiooni. (Alustekst on konspekterijal tänaseks kaotsi läinud.) Tarvitseb osutada, et olulist osa loengutest on J. Lotman suuremate või väiksemate muudatustega reprodutseerinud kahes kirjutises (vt Lotman 1967c ja Lotman 1970e). Siinne “Loengute” publikatsioon on esmatrükk, kui mitte arvestada neljanda loengu katkendi ilmumist ühe artikli lisana (Lepik 2002a).

M. Lauristin salvestas loengud kahes keeles: esimese ja teise loengu vene keeles (üksikute eestikeelsete fragmentidega) ja viimase, neljanda loengu eesti keeles (üksikute venekeelsete katketega). Loengute tõlge eesti keelde ja joonealused märkused on publitseerijalt. Nurksulgudes olev on publitseerija täiendus konspekti mõistetavuse huvides. Esimese kohatine lünklikkus on konspekti puhul paratamatu ja publitseerija ei pidanud võimalikuks teksti teistkordselt “konspekterida”.

klassikaline loodusteadus ei ole [loomariigis] hõlmanud kõike: näiteks loomade enesetappu, mis vihjab [sellele], et üksuseks ei ole üksik loom, vaid populatsioon. Altruism loomade juures ei ole seletatav võitluse kaudu individuaalse eksisteerimise pärast. Esineb juhte (ülepopulatsioon), mil loomad lakkavad paljune-
mast. Bioloogilise isendi mõiste on ebaselge.

Üksikisend ei lange kokku antud süsteemi “aatomiga”. Ettekujutus, et üksikisend inimühiskonnas langeb kokku selgeid piire omava olendiga, pole kaugeltki universaalne.

Kerge on veenduda selles, et isiksuse mõiste ise ei ole kommunikatsiooni mõistest lahutatav. Teisest küljest sõltub see mõiste kommunikatsiooni iseloomust.

Ligilähedaselt on olemas 2 liiki kommunikatsiooni:

a) organismi sees

b) organismide vahel;

[organismide] sees — toimub märkideväline [kommunikatsioon]

[organismide] vahel — toimub märgiline [kommunikatsioon]

(Suhtlemist iseendaga märkide kaudu ei saa pidada kommunikatsiooniks organismi sees):



Autokommunikatsioon osutub kommunikatsiooni huvitavaks ja ulatuslikuks liigiks. Ta on seotud mäluaga.

On selge, et isiksus on [tema] teatud olekute ühendamine mälu kaasabil. Inimene kasutab sõnu, et korrastada oma isiksust (jagu saada valust jne). Minu käitumine oleneb suuresti sellest, kuidas ma ennast nimetan. Enese äratundmine: “mina ei ole veel lurjus”. “Mina” ja “teise” probleem on alati märgiline probleem.

Ühe kultuuri sees liikudes peame me paljutki “sünnipäraseks”, “loomulikuks” jne. Rohkesti sellest, mida meie loomulikuks peame, osutub iseenesega kõnelemise omaduseks.

Isiksuse probleem on keele kui *mina* ja *sina* vahelise sidesüsteemi probleem.

Paradoksid.

Usk enese, sealhulgas teadusliku keele suhtelisusesse — vastasel juhul oleks tegemist religiooniga.

“Vene õigus” (XII saj): tapmise korral au haavamise eest — tapjalt kompensatsiooni ei nõutud. Rusikalöök oli halvem kui tapmine mõõgaga. Paljastamata mõõgaga — halvem kui teraga. “kahju” — “isiksus” [?]². Tapsin indiviidi, ent rusikalöögiga solvasin suguvõsa.

Majakovski: “tilgana sulada hulgasse”. 1920-ndate aastate õigus ülikooliharidusele sõltus sotsiaalsest päritolust. (Inimene eksisteeris kui *osa*, nagu keskajal.)

Eksisteerimine on isiksuse oluline element. Kuid ilmneb, et “eksisteerimise” mõiste on ise märgiline ega lange kokku bioloogilise eksistentsi mõistega.

Hegelil on “eksisteerivad” rahvad = [rahvad], kes on seotud maailma [arengu]protsessiga, ja “mitteeksisteerivad” rahvad. Eksisteerimine tähendab osa-olemist. Kuid ka osadus ise on erinev. Inimene, kes keskajal korporatsiooni ei kuulunud, ei eksisteerinudki, ta oli null. Vaenlase tapmine oli tegu, heidiku tapmine ei olnud.

Kuid igas kultuuris see nii ei ole. Eksisteerida tähendas valgustajatel olla tervik. Rousseau: eksisteerib üksikisik.

Kollektiivi suurenemisega kaasneb minu osaduse vähenemine, mina muutun osaks, [s.t] mitte millekski. Evides teenrit, olen ma oma teenri ori, olen murdosa, ma ei eksisteeri.

$$\frac{1}{\dots\dots}$$

Olla osa, sellel on erinevates kultuurides erinev tähendus — alandav või ainuõigustav.

² Selle vastanduse mõte jääb ähmaseks.

Keskaegse inimese jaoks on väga tähendusväärne teine maailm, mis ei ole meile vahetult antud.

taevas
 „meie”

Põhimõtteliselt seisab kogu maailm koos otsekui määratu sõna, millel on väljendus (kõik see, mida me näeme) ja sisu — tähendus, mõte. Meie märkame sõnas seda, mis on seotud tähendusega ja muud ei pane tähele: Б 6 δ В

Keskajal: kes “elab”? Ainult need, kes “esindavad”. Missugune armastus on teistest väärtuslikum? See, milles armastus ise midagi tähendab. Ja see on seda väärtuslikum, mida lahutatam ta praktilisest tegevusest on. Inimese käitumise seletamine majanduslike põhjustega — kahtlemata on see meie keeli õige. Kuid rüütlike keeli on see mõttetu.

Kuid märk on samuti osa. Kuid osa, mis tervikuga ei suhestu killuna, vaid esindajana: mina esindan enese näol kogu tervikut: minu solvamine ei ole osa solvamine, vaid terviku solvamine.

Isiksus ei ole keskajal mahasurutud, ta kas ei eksisteeri või esindab oma gruppi täies mahus. Maailm on osadest ehitatud mitte niimoodi: О О О О О, vaid nii:  — otsekui matrjoška.

Tervik on osast sügavam, kuid sellega isomorfne. Liikumine osalt tervikule on liikumine sügavuse suunas. Ühes sõnas on öeldud *kõik* (Jumala jaoks).

Kõige suuremat õiguste määra kasutas kas vürst või kerjus. Absolutismi ajal [oli] teine arusaamine: mina eksisteerin üksnes kui oma riigi poeg, mul on vaid osa õigustest.

Niisiis me veendume, et kõige põhilisemad, harjumuspärasemadki mõisted — eksisteerimine, kasu jne osutuvad tuletatuks sellest keelest, mis korrastab antud kooslust. Me võime endale ette kujutada sotsiaalsete suhete ajalugu kui keelte ajalugu ja sootsiumide tüpoloogiat kui keelte tüpoloogiat.

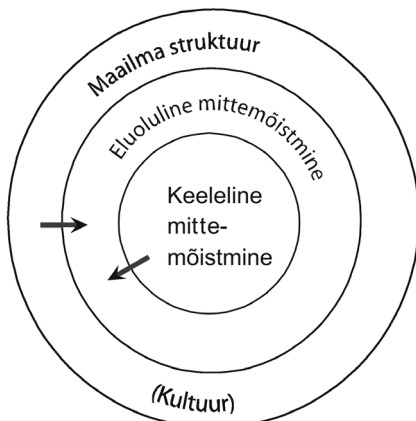
II [loeng]

Võib [ette] kujutada sotsiaalset struktuuri, mis dikteeris sotsiaalseid käitumisi kui teatavaid keeli. Inimese tegevus ühiskonnas on siis kujuteldav rääkimisena, sõnadeks saavad teod, kujutlused, mida võib selle keele vaatepunktist hinnata õigeteks või valedeks.

Mis tahes individuaalne käitumine on teatav lülitumine korrastatud kooslusse, millel on olemas käitumise reeglid, mida eksplitseeritakse (juriidilisi, näiteks) või ei eksplitseerita, kuid mis sellegipoolest eksisteerivad. Reegli rikkumise tunne reedab nende olemasolu.

Mitte üksnes reegli rikkumine, vaid ka reeglite täitmise vabadus reedab võõra. (“Te kõnelete kreeka keelt liiga õigesti!”) Väga püüdlik normide täitmine võrdub [normi] rikkumisega.

Kui lingvistilise kommunikatsiooni andis eelkõige “mõistmine”, siis sotsiaalsetes mehhanismides [on] tähtsaim “mittemõistmine”. See on kesksemaid sotsiaalseid probleeme. Mõistmist ja mittemõistmist sarnastab sama mehhanism.



Eluolu on reeglite süsteem — [selles on] normid, nii nagu ka keeles. Vaid võõra eluolu keskkonnas paistab tavaline ebatavalisena

NB! — käitumise moonutatud tõlgendamine!

Mõista, mis on maailm, võib seda maailma teise maailmaga kõrvutada. Kokkupuude ise eeldab mitte üksnes loomuliku keele, vaid ka teiste keelte valdamist, alates kõige lihtsamatest,

loomuliku keelega lähedalt seotuist (žestid) kuni väga kaugeteni välja. Niisiis kogu kontaktide süsteem on mitmekihiline.

Oma käitumises inimene sarnastub polüglotiga. Käitumist reguleerivad keerulised süsteemid. Käitumise polüglotismi määrab:

a) koosluste erinemine — erinevad käitumisstiilid erinevates situatsioonides ja erinevas kohas.

Blok: [“]Niipea, kui soni pähe tõmban ja trammi sisenen, tuleb tahtmine tõugelda.[“] Situatsioon surub peale [oma] keele. Kuid asi on selles, et mis tahes sotsiaalne käitumine on kõnelemine mitmes keeles.³

Niisiis praktilised esemed on pea alati ka märgid (labidas praktilises elus; labidas muuseumis).

Kultuuritüübid seoses tähenduse tüübiga.

On kaks tähenduste tüüpi:

a) miski omab tähendust, sest asendab teist asja.



semantiline tähendus.

b) $a + b = c$. Tähendus tekib sõltuvuse kaudu elemendi ja [tema] naabrite vahel samast elementide reast; (Võime muuta semantilist tähendust, kui asendame [elementide väärtusi] $a = 5$ jne; ent [teises tüübis] pole see vajalik, võime väljendada “a” “b” kaudu [jne]). [Nii tekib] *süntagmaatiline tähendus*.

Kujutagem ette kultuuriliste tähenduste erinevaid tüüpe:⁴

³ Konsektis järgneb siin pooleleheküljeline tühik.

⁴ Siin on tekkinud ilmsed konsekteerimislüngad. J. Lotmani poolt esitatud tabel on konsektis reprodutseeritud ähmaselt:

Sem
Sünt

Sem	Sünt
+	+ -
	- -

1 semantilisus + süntaktilisus –	2 semantilisus – süntaktilisus +
3 semantilisus – süntaktilisus –	4 semantilisus + süntaktilisus +

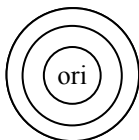
On neli kultuuritüüpi[:]

- | | |
|---|----------------|
| 1. Keskaegne (semantiline) | [kultuuritüüp] |
| 2. Süntagmaatiline | [“ ”] |
| 3. Valgustuslik (– –) | [“ ”] |
| 4. Semantilis-süntagmaatiline –
(näiteks hegeliaanlus) | [“ ”] |

[I. Keskaegne kultuuritüüp]

Kogu maailm (ja inimene) saab tähenduse temast väljaspool asuva olemuse kaudu. Selleks, et kanda tähendust, pole tarvis kuuluda mingisugusesse märkide ritta. Et omada tähendust, selleks:

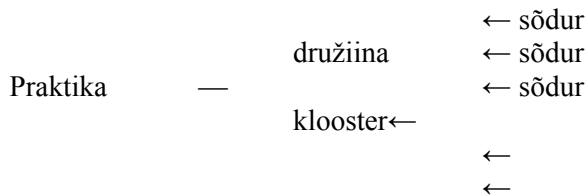
- peab märgil olema materiaalne väljendus (reaalne maailm, inimene);
- iga asi [peab olema] ainuline;
- maailm ei seisa koos mitte summana, vaid kontsentriliste ringide süsteemina



pühak – patune – sõdur – ori

Seepärast esitatakse see tabel J. Lotmani poolt 1970. a avaldatud artikli versioonis, milles sedasama tähenduste tüpoloogiat käsitletakse. Loetavuse huvides on ka seda siin kergelt lihtsustatud (Lotman 1970e). “Plussid” ja “miinused” tähistavad “semantilisuse” ja “süntagmaatilise” olemasolu või puudumist kultuuritüübis.

Kuid maailm ei ole nende summa, vaid kulgemine orjast pühakuni. Et omada tähendust, selleks ei pea ma moodustama *gruppi* teise sõduriga, patusega jne (kuigi praktiliselt on see vältimatu). Teooria jagab grupid [osadeks]:



On huvitav, kuidas praktika ja teooria kaklevad. (Teooria–praktika vahekord on üldse huvitav.)

Kloostri teooria: hoiduda hulgast kaugelt, jääda üksi, saada *ise kõige* väljenduseks. Keskaja inimesed püüvad üksiolekusse *normide poolest* — mägedesse, kõrbetesse, metsadesse. Praktiliselt toob see kaasa kolonisatsiooni (ühe koopa kõrvale tekib teine jne). Niisamuti ei ole au sees tapmine grupi poolt täideviiduna, hinnatakse kahevõitlust.

Meile näib, et inimesele on loomulik pürgida *enamuse* poole, kuid erinevates süsteemides hinnatakse “enamusse kuulumist” erinevalt.

Keskajal: pürgida vähemuse poole on norm. Sünnis on astuda nende ridadesse, kellel on halvem. Näib loomulikuna, et inimene pürib olema *edukas*. Kuid “edu” mõiste sõltub keelest. Keskajal on kõrgeimaks tasuks surm, mis realiseeritakse reegleid järgides (surm lahingus). Surm kodus voodis on võrdne eluga. (Galiitsia–Volõõnia kroonikas [on] põlglik väljend: “nood eluarmastajad”.)

Pühaku edu peitub loobumiste süsteemis, ebaedu — saamiste süsteemis.

Tähenduslikkus suureneb

a) [ühisest] reast eraldumise [või]

b) märgi materiaalse poole vähenemise arvel.

Väärtuslik on see, milles tähenduslikkuse aspekt on tähtsam kui väljenduslikkuse aspekt.

Niisugust laadi kultuurisüsteem ei paku pelgalt tähenduste süsteemi, vaid annab ka väärtussüsteemi. Sellega ühenduses luuakse ka ettekirjutuslikud käitumise tüüpnormid, mis igas süsteemis jagunevad kahele sihtrühmale:

- a) inimeste rühmale, kes sooritab tegusid,
- b) inimeste rühmale, kes tegusid ei soorita.

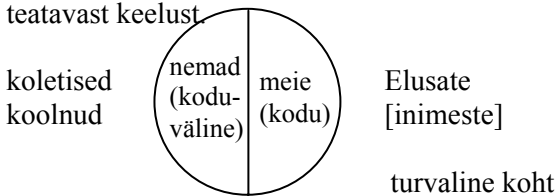
Teo sooritamine kultuurisüsteemi vaatepunktist.

[Seda] võib tõlgendada keeldude reana. Käitumine on keeldude ahel. On huvitav, et antud süsteemi sees on alati 2 inimeste rühma:

- 1) need, kelle jaoks keelud on täielikud;
- 2) need, kellel on õigus keelu rikkumiseks.

Normide jäikuse järgi võib eristada rühmi.

Tegu on see eluoluline käitumisakt, millega astutakse üle teatavast keelust.



Kodus toimetatakse olmesättumuste kohaselt, imesid ei toimu.

Nõid ajab taga vaid kodu piirini, sellest üle astumata.

On kaht tüüpi kangelas: “meie” ja “nemad”.

Mida turvalisem kodu, seda hirmsam on mets. Püstitage sein enese ja “sealse” vahele ja otsekohe hakkab “seal” tunduma

ohtlikuna. *Kangelasel* on võimalik minna “sinna” ja “sealt” tagasi tulla.

Tähtis sotsiaalne motiiv:

meie	nemad
meie [oma], meil	nende [oma], neil

Käitumisakt on mingisuguse sotsiaalse keelu rikkumine, piiri rikkumine.

Keskajal:

käitumisakt — sisemine tegu

väljendus — väline tegu

Põhikeelud käivad sisemiste tegude süsteemi kohta.

II. Süntagmaatiline süsteem

See on praktilise käitumise süsteem. (“Aitab meie müstifitseerimisest!”)

Keskajal: praktika on ülendatud teooriaks. Süntagmaatilises süsteemis eksisteerib vaid reaalne praktiline elu. Kuid et see on ainureaalne, siis eksisteerivad *inimesed*, kes moodustavad ahela. Tähendust evib tervik — progress, riik, kirik. Tähendus tekib *kuulumise* kaudu. Sellel, mis eksisteerib eraldi, mõtet ei ole. “Meie ehitame teokraatlikku riiki, aga sina tahad teada, kuidas Maa pöörleb.” — See on mõttetu!

I [= keskaegne] süsteem välist aega ei sisestanud. Maailm kui tähendus oli ette antud, liikumine toimub selle sees.

II [= süntagmaatiline] süsteem arvestab välist aega.

 avatud rida

Üksikindiviidilt nõutakse taas altruismi, kuid teises mõttes: kasulik on see, mis on soodus tervikule. Enamus on vähemusest väärtuslikum, võit on liitumine enamusega. Kaotamine võrdub reetmisega.

XIV sajandist pärineb õel sapine kirjeldus samast süžest, mis “Igori sõjaretkes”. See, mis XII sajandil oli kangelaslik, paistab nüüd irvitatav (“Lugu taplusest Pjanal”).

Inimene ise ei tähenda midagi, tähenduslik on koht süsteemis. Groznõi: “Sina, valitseja, oled otsekui jumal — sa lood kasinast suurt.” Groznõi Kurbskile: “Süsteemi ma ei hukka, aga täidan, millega tarvis.” Groznõi samastab end süsteemiga.

Peeter I motiveerib poja hukkamist sellega, et too “ei kõlba”. Peeter teeb enamgi — ta lülitab süsteemi ka enda, ta ülendab süsteemi printsipiibiks kapriisi ajel.

Kuulutatakse praktikat, kuid reaalsed faktid lükkuvad tagaplaanile ja esile tõstetakse süsteem. Bürokratia on puhtal kujul süntagmaatika — reastamine. Küsimust mingi tühimiku täitmise õiguse pärast ei tekigi.

[III loeng puudub]

IV loeng.

22. detsember 1967

Kui tahame teksti kaudu uurida ühiskonda või inimest, peame selgitama märkide iseloomu ja nende kasutamise reegleid. (See sõltub kultuuritüüpidest.)

Oleme harjunud hõlpsasti eraldama näiteks teaduslikku teksti religioossest jne, teeme näo, et teame, kuidas kumbagi dešifreerida.

Igäüht neist erinevatest tekstidest uurime eri viisil. Räägime, et on olemas eri tüüpi märke:

- 1) loomuliku keele märgid — neid määratleme grammatika ja sõnastiku abil või koostame need [s.t grammatika, sõnastiku];
- 2) müüt — eeldame, et meil on võimalik luua mingid reeglid mütoloogilise teksti märkide ja grammatika selgitamiseks [= tõlgendamiseks];
- 3) teaduslik tekst — [me] ei rakenda ju siin müüdi uurimise teid.

See näib ilmselgena. Ent nii see tegelikult pole. Võime võtta näiteks teadusliku teksti ja näidata, et eri situatsioonides võib see toimida kui religioosne.

Ka olustikuline nähtus võib omandada müüdi jooned või muud talle mitteomased jooned. (Penitsilliin võib funktsioneerida mitte ainult kui ravim, ta võib olla ka mütoloogiline ühik — Päästja.)⁵

Kui avastame mõne teadusliku idee ja hakkame temasse suhtuma kui päästjasse kõigis situatsioonides, siis on tulemuseks religioon.

Vähe on teada teksti. Peab tundma tema funktsioone ühiskonnas. Üht funktsiooni võivad täita eri tekstid. (Religioosset funktsiooni võivad täita sport, sõda, teadus, ravimid jne). Teksti ja funktsioonide vahel valitseb teatavasti sõltuvus, kuid see pole lineaarne.

Tuleb eristada sotsiaalseid funktsioone sotsiaalsetest tekstidest! Kui ütleme, et teadus on asendanud religiooni, tähendab see tavaliselt *tekstide* asendamist, sest religioosne *funktsioon* on ühiskonnas säilinud. (Prantsuse arsti artikkel meditsiini kriisist: haige suhtumine arstisse peab olema religioosne. Kriitiline suhtumine segab meditsiinilist mõju. Raske on olla iseendale arst, õpetaja, täiskasvanu. Siin [kehtib] usalduse suhe, mis ei põhine teadmisel.)

⁵ Pigem on raviprotseduuri eesmärgistamine ravimi (= Päästja) vahendusel maagiline toiming. See näide osutab, et maagilisuse, mütoloogilisuse ja religioossuse kriteeriumid ei ole Juri Lotmanil päris selgeks mõeldud.

[On] rida suhteid, millest ühed [on sellised, kus indiviid on vastastikustes suhetes] rääkija [rollis] ja teised [milles indiviid on] — kuulaja osas.

MITTEMÄRGID⁶

I. PRAKTIKA

Mina teen

III. TEADUS

Mina hangin tõde (protseduur)

MÄRGID

II. MAAGIA

Mulle tehakse⁷

IV. RELIGIOON, USK

Mulle antakse tõde

Siit neli funktsiooni:

I. [**Praktika**]. Minu tegevus toimub mitte märkide, vaid praktilise tegevuse sfääris.

II. [**Maagia**]. Situatsioon, kus [teie] ise põhimõtteliselt pole võimeline midagi praktiliselt mõjutama, teile ainult antakse. Kui sealjuures te ei tunne seaduspärasusi, mille alusel teile seda *antakse* (näiteks takso [seletamatu ilmumine], tekib *maagiline situatsioon*.

Inimene loob seose enda ja selle situatsiooni vahel mingi tegevusega selleks, et *ära teenida* selle seletamatu anni saabumist. Inimene teeb mõndagi, mis teadvuse tasemel pole seletatav ja [mis on] praktiliselt tarbetu selleks, et mõjutada asju, mis pole mõjutatavad. (Takso hilinedes püüame seda [jalgadega

⁶ Tõenäoliselt peab klassifikatsioon silmas seda, et praktik toimingutes, millel puudub märgiline funktsioon (I) suhestub alati ja teadlane (II) valdavalt — muidugi, kui ta on loodusteadlane — märgivälise tegelikkusega. Maagilistes ja religioossetes suhetes on indiviidil alati tegemist märgiliste struktuuridega.

⁷ Kui mulle tehakse seda, mida isegi võin [teha], siis see suhe ei kehti. (J. Lotmani märkus).

vastu kapotiseina rõhudes] “tagant tõugata”. NB! Piletijärjekord enne etendust! [Eesolija taganttõukamine.] *Maagiline funktsioon*: ma loodan, et toimub midagi mulle soodsat, mis [on] mulle seletamatu, mõjutamatu. Tegevusel on *märgiline iseloom*, et demonstreerida oma *usaldust* selle tundmatu jõu vastu.

III. **Teadus**. Eeldatakse, et mõnede protseduuride tulemusel ma olen võimeline hankima tõde. Teadus algab seal, kus *protseduur*. Algab formalism. Kui protseduur [on] ebakorrektn, siis tulemust ei loeta *tõeks*. Teaduses ei ole nii tähtis tõde, kui tee tõeni. Andja on tarbetu. Andmise suhtes valitseb kriitiline hoiak, [teaduslikku suhet iseloomustab] *mitteusalduse vahekord*.

IV. **Usk**. [Religioon. See on] *ka tõde*, kuid eeldatakse, et see [on] *kellelgi* olemas, kes peab selle *andma*. Ise seda saavutama pole subjekt võimeline. *Tõde on siin* [sellesse] *pühendamise akt*. Tegevusel on siin teine mõte kui teaduses. Kerkib esile *see, kes annab* ilma kellela ma ei saa hakkama, kellega tekib eriline *usalduse* vahekord. [Situatsioon eeldab küsimust:] Mida ma pean tegema, et mulle antaks?

Miks inimene [tavaliselt] ei saa uskuda nagu Jumalasse. Sel on *eri tähendused*. Jumala vastu valitseb piiritu usaldus, mis põhimõtteliselt ei allu kontrollile. (Teaduse juhul, kuna [teadlane on] tegevuses *ise*, pole esoteerilisus mõeldav.) Religiooni juhul [kehtib] andmise situatsioon, [kusjuures] tekib kohe küsimus: kellele antakse, kellele mitte. [Ilmneb] vajadus erilise *märgilise* tegevuse järele, et *ära teenida*.

I [Praktika ja] III [Teadus on] rääkija [tekstid], II [Maagia ja] IV [Usk] — kuulaja [tekstid].

Võime jälgida, kuidas näiteks teaduslik tekst muutub religioosseks või isegi maagiliseks, muutub rääkija tekstist kuulaja tekstiks.

Seega võime öelda, et ühest küljest töötab teatav ajalooline tüpoloogia, kus [teatud ajastul] domineerivad teatavat laadi tekstid, näiteks [kultuuriajaloos on] mütoloogiaperiood, religiooniperiood, teaduseperiood. [Teisest küljest võivad vaadeldud funktsioonid põimuda:] palve — [võib täita nii]

religiooset + maagilist [funktsiooni]; usulistel tekstidel on teatud teaduslikud funktsioonid jne.

Olla kuulaja pole igand. Mitte kõiki sotsiaalseid funktsioone ei saa täita teadus. Vaieldamatult on hulk tekste, mille puhul teaduslik lähenemine võib osutuda kahjulikuks. Või vastupidi: piiritu usaldus mõne teadusliku kontseptsiooni vastu annab talle religioosse funktsiooni.

Ülal [vaatlesime juhte, kus] tekstil on teatud funktsioonis alati üks tähendus. Teksti funktsioon võib muutuda, kuid korraga on tal üks funktsioon.⁸

On olemas aga neljast [eelnenust] erinev funktsioon, millel on ka oma tekstid.

Kaks funktsiooni korraga on tekstil, mis on korraga kahes keeles:

1) *mängusituatsioon(is)* [käivitub] kaks käitumist (= teksti tähendust) korraga. Mängu võib rikkuda kahel viisil:

a) lapsed kalduvad triibulise riidega kaetud tooli võtma ehtsa tiigrina — *mängu ei teki*;

b) täiskasvanud ei suuda kujutleda, et tool on tiiger — *mängu ei teki*;

2) kunst ühendab samuti vähemalt kaks [käitumist korraga].

Kui kunsti mõista *ühetähenduslikult*, ei saa me temast aru. Seletame valesti näiteks ühiskonda tema põhjal.

Milleks on inimkonnal vaja sellist mitmetähenduslikkust?

(NB! Mitte segada allegoorilise (mitmetähenduslikkusega) mitmemõttelisusega. Iga lugeja jaoks tähendab see [ainult] üht!) Aga teatris on igal [elemendil korraga vähemalt] kaks tähendust. Kui arvaksime, et laval on tõelisus, kaoks täiesti kunsti mõju, [etendus] võrduks lukuau gust piilumisega.

Filmi vaadates 1) elame kaasa nii, *nagu toimuksid tõelised sündmused*, kuid 2) *ei sekku*.

⁸ See väide on vastuolus väitega, et palve võib korraga olla nii religioosne kui ka maagiline funktsioon (vt ülalpool).

Kui tajuksime sama teksti religioossena, oleksime lülitunud ühte käitumissüsteemi. Kui Lope de Vega kaotas missat kuulates teadvuse, kujutledes Kristuse kannatusi, polnud muusika tema jaoks kunst, vaid religioon.⁹

Religioosne suhtumine on hukatuslik nii kunstile kui ka teadusele!

Miks inimesed mängivad kogu elu ja kogu ajaloo vältel? Seda uurivad etnograafid (ajaloolased tegelevad “tõsisemate” asjadega, poliitikaga, näiteks!)

Loomad hakkavad mängima siis, kui tekib mitteinstinktiivne käitumine. Amööb ei mängi!

Loomad mängivad, et õpetada.

1) Mäng on selliste käitumistüüpide õpetamine, mis pole antud genotüübis, bioinformatsiooni abil.

2) Mäng on emotsionaalsete mudelite loomine.

Mängufunktsiooni võivad täita hoopiski mitte mängutekstdid.

Ühele sootsiumile piisab teatrist, teisele on vajalikud sõjateated või gladiaatorid.

Inimühiskonnas on olemas keeruline mängude süsteem, mille funktsiooniks on põhiliselt

a) treening;

b) tinglik lubamine, lahendus.

Surm on kodeerimatu süsteem. Ent sõjas tuleb see “kodeerida”, luua võitmatu vaenlase üle võidu saavutamise emotsionaalne mudel.

Huvitav oleks jälgida, missugustel epohhidel, missugustel sotsiaalsetel kihtidel [tekib] vajadus *happy end*’i järele. Kõige sagedasemaks muutub see vajadus katastroofilistel epohhidel!

(Tšernõševski: Kirjanduse süngus näitab, et tegelik olukord on paranemisevõimeline.)

Lootusetule haigele räägitakse julgustavaid sõnu!

Heal lõpul on spetsiifiline funktsioon — fiktiivne lahendus, mänguline situatsioon.

⁹ Siin räägib loengute autor iseenesele vastu: see, et Lope de Vega minestas, ei pidanud tähendama, et ta lakkas muusikas kunsti kuulmast!

Millises keskkonnas armastatakse “õilsat”, “peenendunud” kirjandust?

Kõige idealiseerivamat kirjandust armastavad l...d.

Kirjandusteadlane ja sotsioloog lähenevad tekstile erinevalt:

Kirjandusteadlane [küsub]: mis keeles räägib autor?

Sotsioloog [küsub]: mis keelde tõlgib seda lugeja?

Lugejal *alati* kalduvus tõlkida kahetähenduslikku, mängulist teksti üheselt. Kahene lähenemine omane autorile.

Ühene [tõlgendus] — “ideeline mõte”, “moraal” jne — on iseloomulik lugejale. Lugeja ootab üheseid vastuseid.

See on kunsti tingimus. Pole tõelist kirjanikku, kes ei põlgaks kirjandust. Puškin: “Kui silme all toimuvad niisugused tragöödiad — kas on siis mahti mõelda kirjanduse kirbutsirkusele?”¹⁰

Kunst: — on tõsiseltvõetav mäng.

Kunst ei ole tagasiviidav ühele funktsioonile, kuid ta peab olema sellesse tõlgitav, kuigi *kadudega*; ja lugeja peab teadma, et need *kaod* on olemas ja et just kadude hulka võis jääda kõige tähtsam.

Kunst erineb mängust, sest ta on samaaegselt nii mitme- kui ka ühetähenduslik.

Ainult mitmetähenduslikkus — see on luksus.

Ainult ühetähenduslikkus — see pole kunst.

Ka mittekunst võib esineda kunsti funktsioonis, eriti kui läheneme võõrale kultuurile või näiteks vaimustume evangeeliumi poeetilisusest või naudime tulekahju esteetilisest küljest.¹¹

Absoluutselt harjumuslik keel lülitub välja kultuuri süsteemist.

Kuulajal on aga *alati* nõue harjumusliku järele; ta on *alati* ärritatud rääkija “targutamisest” (*умничанье*). Seepärast iga uus süsteem algab tavaliselt *skandaaliga*, seda võetakse vastu kui

¹⁰ Когда на глазах такие трагедии, пора ли думать о собачьей комедии литературы?

¹¹ Ka siin räägib loengute autor iseenele vastu: kunstilise semioosi selles variandis tõuseb *kuulaja/rääkija* kahetisuses lihtsalt valdavaks kuulaja funktsioon.

ebasündsat, seni, kuni see ei muutu harjumuspäraseks ja sellega labaseks.

Sellepärast kunst alati *ärritab* meid. Kui ei ärrita, siis ta *ei toimi*. Kui Beethoven on “meeldiv”, “mitteärritav”, siis me tegelikult teda enam vastu ei võta.

Seetõttu *kuulaja seisund* [kunstilises kommunikatsioonis] on *rahuolematuse seisund* sellega, kes räägib.

Kunst on alati määratud tekitama skandaali. Deržavin arvestas skandaaliga, kui riimis “muusa” “arbuusiga”.

Kunst on aktiivne vananenud vormi foonil. Kuulaja kaldub seda aga pidama vigaseks (*неправильностью*).

See viib aeg-ajalt plahvatusteni (nt *иконоборчество*¹²). Eri epohhidel tekivad kuulajal erinevad võimalused oma tahte dikteerimiseks.

Kui *kuulaja* ja *rääkija* vastastikku ignoreerivad teineteist, siis kommunikatsiooni ei toimu.

¹² S.t pildirüüste, ikonoklastia.

KIRJANDUS

- Aarne, Antti 1918. Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen. *FF Communications* 25.
- Abramjan, Levon 1981 = Абрамян, Левон А. Типы симметрии и человеческое общество. — *Семиотика и проблемы коммуникации*. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 77–88.
- 1983 = Абрамян Л. А. *Первобытный праздник и мифология*. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР.
- Allik, Jüri 1981. Metafoorist psühholoogi pilguga. *Looming* 1: 102–113.
- Andrews, Edna 1999. Lotman's communication act and semiosis. *Semiotica* 126(1/4): 1–15.
- 2003. *Conversations with Lotman: Cultural Semiotics in Language, Literature, and Cognition*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Arán, Pampa Olga; Barei Silvia 2002. *Texto/Memoria/Cultura. El Pensamiento de Juri Lotman*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Arasteh, A. Reza 1970. Patterns and processes of self-liberation in the Near Eastern Sufism: Art of rebirth. *Psychologia* 13: 5–11.
- Armstrong, David M. 1989. *Universals: An Opinionated Introduction*. Boulder, San Francisco. London: Westview Press.
- Austin, John Langshaw 1962. *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Averintsev, Sergei 1991 = Аверинцев, Сергей. О. Шпенглер. Закат Европы: Примечания. — *Самосознание европейской культуры XX века*. Москва: Изд. полит. литературы, 54–68.
- Bahtin, Mihhail 1979 = Бахтин, Михаил. Проблема речевых жанров. — Бахтин, М. М. *Эстетика словесного творчества*. Москва: Искусство, 237–280.
- 1987 [1975]. Aja ning kronotoobi vormid romaanis. — Bahtin, Mihhail. *Valitud töid*. Koost. P. Torop. Tallinn: Eesti Raamat. 44–184.
- Balthasar, Hans Urs von 1994 [1974]. Kristliku müstika piiritleu. *Akadeemia* 9: 1980–1913.

- Baudelaire, Charles 1938 [1860]. Moodsa elu maalija. — Aspel, A. (koost.). *Valik prantsuse esseid*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 251–262.
- Betz, Hans D. 1987. Magic in Greco–Roman Antiquity. — Eliade, Mircea (ed. in chief). *The Encyclopedia of Religion*, vol. IX. London: MacMillan Publishing Company, 93–97.
- Bertels, Jevgeni 1924 = Бертельс, Евгений. *Персидский театр*. Ленинград: Academia.
- Bickerton, Derek 1990. *Language and species*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Blackburn, Simon 2002 [1994]. *Oxfordi filosoofialeksikon*. Tallinn: Vagabund.
- Boccaccio, Giovanni 1957 [käsikiri 1354]. *Dekameron*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Bogatõrjov, Jakobson 1971 [1929] = Богатырёв, Пётр; Якобсон, Роман. Фольклор как особая форма творчества. — Богатырёв, П. Г. *Вопросы теории народного искусства*. Москва: Искусство, 369–383.
- Bultmann, Rudolf 2006 [1958]. Jeesus Kristus ja mütolooogia. *Akadeemia* 10: 2115–2161.
- Cassirer, Ernst 1966 [1925]. *The Philosophy of Symbolic Forms, II: Mythical Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- 1979 [1945]. The Technique of our Modern Political Myths. — *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 242–270.
- 1997 [1944]. *Uurimus inimesest: Sissejuhatust inimkultuuri filosoofiasse*. Tartu: Ilmamaa.
- Cervantes Saavedra, Miguel de 1955 [1605–1615]. *Don Quijote La Manchast*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Chernov, Igor 1988. Historical survey of Tartu–Moscow Semiotic School. — Broms, Henri; Kaufmann, Rebecca (eds.). *Semiotics of Culture: Proceedings of the 25th Symposium of the Tartu–Moscow School of Semiotics*, Imatra, Finland, 27th–29th July, 1987. Helsinki: Arator Inc, Publishers, 7–16.
- Clark, Stuart 1997. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- Daddesio, Thomas C. 1995. *On Minds and Symbols. The Relevance of Cognitive Science for Semiotics*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

- Donskis, Leonidas 1995. Ideoloogia ja utopia: Kas utopismi lõpp? *Akadeemia* 10, I: 2151–2167; 11, II: 2352–2372.
- Durkheim, Émile 1965 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Eco, Umberto 1997a. Some remarks on perfect languages. — Rauch, I.; Carr, G. F. (eds.). *Semiotics around the World: Synthesis in Diversity*, Vol. I. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 45–56.
- 1997b [1993]. *The Search for the Perfect Language*. London: Fontana Press.
- 2000. Introduction. — Lotman, Yuri. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington: Indiana University Press, vii–xiii.
- EE 1996. Sümmeetria. — *Eesti Entsüklopeedia*, 9. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 88–90.
- Eliade, Mircea 1992 [1957]. Sakraalne ja profaanne. *Vikerkaar* 4, I 52–58; 5, II: 78–82; 6, III: 65–69; 7, IV: 65–70; 8, V: 73–80; 9, VI: 67–75; 10, VII: 58–63; 11, VIII: 65–70; 12, IX: 73–78.
- 1995 [1963] = Элиаде, Мирча. *Аспекты мифа*. Москва: Инвест-ППП.
- 1998 [1958] = Элиаде, Мирча. *Мефистофель и андрогин*. Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя».
- ENE 1968–1978 = *Eesti nõukogude entsüklopeedia*, I–IX. Tallinn: Valgus.
- Erikson, Erik H. 1966. Ontogeny of ritualization in man. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, series B, 251 (772): 337–349.
- 1969. The development of ritualization. — *The World Year Book of Religion, vol I: The Religious Situation*. London: Evans Brothers Ltd., 711–733.
- Florenski 1999 [1920?] = Флоренский, Павел. Мысль и язык. — *Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырёх томах*, т. 3 (1). Москва: Мысль, 104–362.
- Foucault, Michel 1994 [1966] = Фуко, Мишель. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург: А-сэд.
- Frazer, James G. 2001 [1890]. *Kuldne oks: Uurimus maagiast ja religioonist*. Tallinn: Varrak.
- Freud, Sigmund 1938 [1906]. Totem and Taboo. — Brill, A. A. (ed.). *The Basic Writings of Sigmund Freud*. New York: The Modern Library, 807–930.

- Geissler, Friedmar 1955. *Brautwerbung in der Weltliteratur*. Halle (Saale): Niemayer.
- Greenberg, Joseph H.; Osgood, Charles E.; Jenkins, James J. 1970 = Гринберг, Джозеф; Осгуд, Чарльз; Дженкинс, Джозеф. Меморандум о языковых универсалиях. — *Новое в лингвистике*, вып. V: Языковые универсалии. Москва: Прогресс, 31–34.
- Greimas, Algirdas Julien; Courtés, Joseph 1982 [1979]. *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Gross, Toomas 1996. Mõistmisest ja teisest antropoloogias. *Akadeemia* 8: 1717–1737.
- 1997. Enne ja pärast Frazerit. *Akadeemia* 12: 2516–2529.
- Gurevitš, Aron 1972 = Гуревич, Арон. *Категории средневековой культуры*. Москва: Искусство.
- Hall, James 1997 = Холл, Джеймс. *Словарь сюжетов и символов в искусстве*. Москва: Крон-Пресс.
- Heusden, Barend van 1997. *Why Literature: An Inquiry into the Nature of Literary Semiosis*. Tübingen: Stauffenburg-Verlag.
- Hill, Donald R. 1987. Magic in primitive societies. — Eliade, Mircea (ed. in chief). *The Encyclopedia of Religion*, IX. London: MacMillan Publishing Company, 89–92.
- Hoebel, Edward Adamson 1966. *Anthropology – The Study of Man*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Hoffmann-Krayer, Eduard (Hrsg.) 1987 [1935/1936]. Ring. — *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. VII. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 702–724.
- Holenstein, Elmar 1975. Jakobson and Husserl: A contribution to the genealogy of structuralism. *Human Context* 7: 61–83.
- 1976a [1974]. *Roman Jakobson's Approach to Language: Phenomenological Structuralism*. Bloomington and London: Indiana Univ. Press.
- 1976b. The structure of understanding. *A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1: 223–238.
- 1977. Jakobson's contribution to phenomenology. — Armstrong, Daniel; Schooneveld, Cornelis H. van (eds.). *Roman Jakobson: Echoes of his Scholarship*. Lisse: Peter de Ridder Press, 145–161.
- Hoppál, Mihály 2000. Studies on mythology and Uralic shamanism. *Ethnologica Uralica* 4. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2003 [2002]. *Šamaanid Aasias ja Euroopas*. Tallinn: Varrak.

- Husserl, Edmund 1987 [1931]. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- 1993 [1950]. Pariisi ettekanded. *Akadeemia* 7: 1389–1424.
- 2000 [1911] = Гуссерль, Эдмунд. *Философия как строгая наука*. — Гуссерль, Эдмунд. *Логические исследования и др. работы*. Минск, Москва: Харвест; АСТ, 667–743.
- Ibn Tufail 1992 [12. saj]. *Elav ärganu poeg*. Tallinn: Olion.
- Izutsu, Toshihiko 1956. *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*. Tokyo: The Keio Institute of Philological Studies.
- Ivanov, Vjatšeslav Vs. 1967 = Иванов, Вячеслав. Реконструкции и универсалии. — *Межвузовская конференция по порождающим грамматикам. Кязерику. 15–25 сентября 1967 г. Тезисы докладов*. Тарту: ТГУ, 37–39.
- 1968a = Иванов, Вячеслав. Дуальная организация первобытных народов и прохождение дуалистических космогоний / Рецензия на книгу: А. М. Золотарёв. Родовой строй и первобытная мифология. *Советская археология* 4: 276–287.
- 1968b = Иванов, Вячеслав. Об асимметричности универсальных семиотических оппозиций. — *III летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Доклады*. Тарту: ТГУ, 10–12.
- 1972 = Иванов, Вячеслав. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. — Мелетинский, Елеазар (ред.). *Ранние формы искусства*. Москва: Искусство, 105–147.
- 1973. On binary relations in linguistic and other semiotic systems. — Bogdan, Radu J; Niiniluoto, Ilkka (eds.). *Logic, Language and Probability*. (Series: Synthese Library, Vol. 51.) Dordrecht, Holland: D. Reidel, Publishing Company, 196–200.
- 1978a = Иванов, Вячеслав Вс. *Чёт и нечёт: Асимметрия мозга и знаковых систем*. Москва: Советское радио.
- 1978b. The Science of Semiotics. *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation* IX (2): 199–204.
- 1998 [1978] = Иванов, Вячеслав. Чёт и нечёт: Асимметрия мозга и динамика знаковых систем. — Иванов, Вячеслав Вс. *Избранные труды по семиотике и истории культуры*, I. Москва: Школа «Языки русской культуры», 379–602.
- Ivanov, V. V.; Lotman, J. M. et al. 1998 [1973]. *Theses on the Semiotic Study of Cultures*. (Tartu Semiotics Library 1.) Tartu: Tartu University, 33–60; eesti k: Ivanov, V. V.; Lotman, J. M., jt.

- Kultuurisemiootika teesid.* (Tartu semiootikaraamatukogu 1.) Tartu: Tartu Ülikool, 61–88.
- Ivanov, Toporov 1974 = Иванов, Вячеслав; Топоров, Владимир. *Исследования в области славянских древностей.* Москва: Наука.
- Jacob, François 1974. Le modèle linguistique en biologie. *Critique* 322: 197–205.
- Jakimovitš, Aleksandr 1998 = Якимович, Александр К. Культура 20 века. — Левит, С. Я. (сост.). *Культурология. XX век: Энциклопедия*, I. Санкт-Петербург: Университетская книга Алтейя, 339–346.
- Jakobson, Roman 1968 [1960]. Linguistics and poetics: Closing statement. — Sebeok, Thomas A. (ed.). *Style in Language.* Cambridge Mass: The M.I.T. Press, 350–377.
- 1971a [1961]. Retrospect. — Jakobson, Roman. *Selected Writings I.* The Hague: Mouton, 631–658.
- 1971b [1967] = Якобсон, Роман. Да и нет в мимике. — Jakobson, Roman. *Selected Writings II: World and Language.* The Hague-Paris: Mouton, 360–365.
- 1972 [1971] = Якобсон, Роман. Шифтеры, глагольные категории и русский глаголь. — *Принципы типологического анализа языков различного строя.* Москва: Наука, 95–113.
- 1983 [1965] = Якобсон, Роман. В поисках сущности языка. — Степанов, Юрий (ред.). *Семиотика.* Москва: Радуга, 102–116.
- 1985a [1938] = Якобсон, Роман. О теории фонологических союзов между языками. — Якобсон, Роман. *Избранные работы.* Москва: Прогресс, 92–104.
- 1985b [1969]. The fundamental and specific characteristics of human language. — Jakobson, Roman. *Selected Writings VIII.* Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers, 93–97.
- 1985c [1970] = Якобсон, Роман. Лингвистика в её отношении к другим наукам. — Якобсон, Роман. *Избранные работы.* Москва: Прогресс, 369–420.
- 1985d [1970] = Якобсон, Роман. Язык в отношении к другим системам коммуникации. — Якобсон, Роман. *Избранные работы.* Москва: Прогресс, 319–330.
- 1985e [1972] = Якобсон, Роман. Речевая коммуникация. — Якобсон, Роман. *Избранные работы.* Москва: Прогресс, 306–318.

- 1985f [1975]. The grammatical buildup of child language. — Jakobson, Roman. *Selected Writings* VIII: Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology 1972–1982. Berlin–New York–Amsterdam: Mouton Publishers, 141–147.
- 1985g [1976] = Якобсон, Роман. Звук и значение. — Якобсон, Роман. *Избранные работы*. Москва: Прогресс, 30–91.
- 1985h [1975]. A glance at the development of semiotics. — Jakobson, Roman. *Selected Writings* VII. Stephen Rudy (ed.). Berlin, New York and Amsterdam: Mouton Publishers, 199–218.
- 1996a [1974] = Якобсон, Роман. Структурализм и телеология. — Якобсон, Роман. *Язык и бессознательное*. Москва: Гнозис, 181–184.
- 1996b [1977] = Якобсон, Роман. Несколько слов о Пирсе, первопроходеце науки о языке. — Якобсон, Роман. *Язык и бессознательное*. Москва: Гнозис, 162–169.
- Jakobson, Roman; Halle, Morris 1962 [1956]. Phonology and phonetics. — Jakobson, Roman. *Selected Writings* I, 464–504.
- Jevzlin, Mihhail 1993 = Евзлин, Михаил. *Космогония и ритуал*. Предисловие В. Н. Топорова. Москва: Радикс.
- Johnson, Mark 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jung, Carl 1994 [1930] = Юнг, Карл Г. *Проблемы души нашего времени*. Москва: Универс.
- Jung, Carl G.; von Franz, Marie-Luise; Henderson, Joseph L. et al. 1964. *Man and his Symbols*. London: Aldus Books and Jupiter Books.
- Kim Su Kwan 2003 = Ким Су Кван. *Основные аспекты творческой эволюции Ю. М. Лотмана: «иконичность», «пространственность», «мифологичность», «личностность»*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Kant, Immanuel 1902 [1790]. *Immanuel Kants Kritik der Urteilkraft*. (Philosophische Bibliothek, 39.) Leipzig: Verlag der Dürß'schen Buchhandlung.
- 1960 [1871]. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reklam.
- 1964 [1768] = Кант, Иммануэл. О первом основании различия сторон в пространстве. — Кант, Иммануэл. *Сочинения в шести томах*, 2. Москва: Мысль, 369–379.

- 1982 [1783]. *Prolegomena igale tulevasele metafüüsikale, mis on võimeline esinema teadusena*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Kluckhohn, Clyde 1970 [1962]. Universal categories of culture. — Tax, Sol (ed.). *Anthropology Today: Selections*. Chicago: Chicago University Press, 304–319.
- Kołakowski, Leszek 2004 [1982]. *Religioon: Kui Jumalat ei ole olemas*. Tallinn: Vagabund.
- Lacan, Jacques 1977 [1937]. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. — Lacan, Jacques. *Écrits*. New York: W. W. Norton and Company, 1–7.
- LaBarre, Weston. 1979. Species-specific biology, magic and religion. — Hook, R. H. (ed.). *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation*. London, New York: Academic Press, 57–63.
- Lakoff, George 1990a [1987]. *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- 1990b. The invariance hypothesis: Is abstract reason based on image-schemas? *Cognitive Linguistics* 1: 39–74.
- Lakoff, George; Johnson, Mark 1980. *Metaphors we Live by*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Leach, Edmund 1991 [1971]. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1982a [1718] = Лейбниц, Готфрид Вильгельм. Начала природы и благодати, основанные на разуме. — Лейбниц, Готфрид Вильгельм. *Сочинения в четырёх томах*, I. Москва: Мысль, 404–412.
- 1982b [1721] = Лейбниц, Готфрид Вильгельм. Монадология. — Лейбниц, Готфрид Вильгельм. *Сочинения в четырёх томах*, I. Москва: Мысль, 413–429.
- Lenin, Vladimir 1946c [1902] = Ленин, Владимир. Что делать?: Наболевшие вопросы нашего движения. — Ленин, Владимир. *Сочинения*, 5, 319–494.
- 1947 [1905] = Ленин, Владимир. Партийная организация и партийная литература. — Ленин, Владимир. *Сочинения*, 10, 26–31.

- 1948b [1913] = Ленин, Владимир. Критические заметки по национальному вопросу. — Ленин, Владимир. *Сочинения*, 20, 1–34.
- 1950b [1920] = Ленин, Владимир. Задачи союзов молодежи. (Речь на III Всероссийском съезде Российского коммунистического союза молодежи 2 октября 1920 г.) — Ленин, Владимир. *Сочинения*, 31, 258–275.
- 1950c [1920] = Ленин, Владимир. Речь на Всероссийском совещании политпросветов губернских и уездных отделов народного образования 3 ноября 1920 года. — Ленин, Владимир. *Сочинения*, 31, 338–348.
- Lepik, Peet 2000. Antikultuuri fenomen nõukogude kultuuris. *Akadeemia* 4: 718–754.
- 2001a. Myth and magic as semiotic phenomena. — Bernard, Jeff; Withalm, Gloria (eds.). *Myths, Rites, Simulacra. Semiotic Viewpoints: Proceedings of the 10th International Symposium of the Austrian Association for Semiotics / Angewandte Semiotic 18/19*, vol I. Vienna: ÖGS, 201–216.
- 2001b. L'antitesi come schema intellettuale nella cultura sovetica. — Calefato, Patrizia; Caprettini, G. Paolo; Colaizzi, Giulia (eds.). *Incontri di culture. La semiotica tra frontiere e traduzioni*. Torino: UTET Libreria, 192–201.
- 2001c. Müüdi ja maagia semiootiline spetsiifika. — Lepik, Peet (toim.). *Uurimusi müüdist ja maagiast*. Tallinn: TPÜ, 69–94.
- 2001d. Nõukogude kultuur ja ideoloogia. *Acta Universitatis Scientiarum Socialium et Artis Educandi Tallinnensis. Humaniora* A19: 9–16.
- 2001e. The semiotic specificity of myth and magic. An introduction. — Tarasti, Eero (ed.). *ISI Congress papers. Nordic-Baltic Summer Institute for Semiotic and Structural Studies. Part I*. Imatra: ISI, 363–378.
- 2001f. The semiotic specificity of myth and magic (An introduction to the topic). — *Congress Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum 7.–13.8.2000 Tartu, pars VII: Dissertationes sectionum: Folkloristica et Ethnologia*. Tartu, 109–117.
- 2002a. On universalism in connection with the interpretation of magic in the semiotics of Juri Lotman. *Sign Systems Studies* 30.2: 555–576.

- 2002b. The anticulture phenomenon in Soviet culture. *Semiotica* 138 (1/4): 179–203.
- 2003. The anticulture phenomenon in Soviet culture. — Tarasti, Eero (ed.). *Understanding / Misunderstanding: Contributions to the Study of the Hermeneutics of Signs. Acta Semiotica Fennica XVI*: 501–521.
- 2007. Maagia unikaalsus ja universaalsus kultuuris: Kultuurisemiootilise tõlgendamise katse. *Akadeemia* 6: 1270–1296; 7: 1555–1586.
- Levin, Juri 1988 = Левин, Юрий И. Зеркало как потенциальный семиотический объект. *Труды по знаковым системам XXII (Sign Systems Studies)*: 6–24.
- Lévi-Strauss, Claude 1967 [1958]. *Structural Anthropology*. Garden City – New York: Anchor Books.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1925. *La mentalité primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Leyton, Michael 1992. *Symmetry, Causality, Mind*. Cambridge Mass: The MIT Press.
- Lorenz, Konrad 1966. Evolution of ritualization in the biological and cultural spheres. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, 251: 273–284.
- Lossev, Aleksei 1993a [1927] = Лосев, Алексей. Философия имени. — Лосев, Алексей. *Бытие. Имя. Космос*. Москва: Мысль/Российский открытый университет, 613–801.
- 1993b [käikiri 20-ndatest aa.] = Лосев, Алексей. Вещь и имя. — Лосев, Алексей. *Бытие. Имя. Космос*. Москва: Мысль/Российский открытый университет, 802–880.
- Lotman, Juri 1966 = Лотман, Юрий. О построении типологии культуры. — *Тезисы докладов во второй летней школе по вторичным моделирующим системам: 16 – 26 августа 1966*. Тарту: ТГУ, 82–83.
- 1967a = Лотман, Юрий. От редакции. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* III: 5–6.
- 1967b = Лотман, Юрий. К проблеме типологии культуры. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* III: 30–38.
- 1967c = Лотман, Юрий. Тезисы к проблеме «Искусство в ряду моделирующих систем». *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* III: 130–145.

- 1969a = Лотман, Юрий. О метаязыке типологических описаний культуры. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* IV: 460–477.
- 1969b = Лотман, Юрий. О некоторых принципиальных трудностях в структурном описании текста. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* IV: 478–482.
- 1970a = Лотман, Юрий. Культура и язык. — Лотман, Юрий. *Статьи по типологии культуры*, I. Тарту: ТГУ, 6–11.
- 1970b = Лотман, Юрий. К проблеме типологии текстов. — Лотман, Юрий. *Статьи по типологии культуры*, I. Тарту: ТГУ, 78–83.
- 1970c = Лотман, Юрий. О двух моделях коммуникации и их соотношении в общей системе культуры. — *Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, 163–165.
- 1970d = Лотман, Юрий. *Структура художественного текста*. Москва: Искусство.
- 1970e = Лотман, Юрий. Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI – XIX вв. — Лотман, Юрий. *Статьи по типологии культуры*, I. Тарту: ТГУ, 12–35.
- 1970f = Лотман, Юрий. О двух моделях коммуникации и их соотношении в общей системе культуры. — *Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, 163–165.
- 1970g = Лотман, Юрий. О типологическом изучении культуры. — Лотман, Юрий. *Статьи по типологии культуры*, I. Тарту: ТГУ, 86–102.
- 1970h = Лотман, Юрий. Проблема «обучения культуре» как типологическая характеристика. — Лотман, Юрий. *Статьи по типологии культуры*, I. Тарту: ТГУ, 36–48.
- 1970i = Лотман, Юрий. Некоторые выводы. — Лотман, Юрий. *Статьи по типологии культуры*, I. Тарту: ТГУ 1970, 103–105.
- 1971 = Лотман, Юрий. Проблема «обучения культуре» как её типологическая характеристика. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* V: 167–176.
- 1972 = Лотман, Юрий. *Анализ поэтического текста*. Ленинград: Просвещение.

- 1973a = Лотман, Юрий. Знаковый механизм культуры. — *Сборник статей по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, 195–199.
- 1973b = Лотман, Юрий. О двух моделях коммуникации в системе культуры. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* VI: 227–243.
- 1974 = Лотман, Юрий. О соотношении первичного и вторичного в коммуникативно-моделирующих системах. — *Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам* I(5). Тарту: ТГУ, 224–228.
- 1977a = Лотман, Юрий. *Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума*. Москва: Академия наук СССР.
- 1977b = Лотман, Юрий. Текст и структура аудитории. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* IX: 55–61.
- 1978 = Лотман, Юрий. Феномен культуры. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* X: 3–17.
- 1979. Groteski ja filosoofia maailmas: Järelsõna. — Voltaire. *Filosoofilised jutustused*. Tallinn: Eesti Raamat, 260–289.
- 1981a = Лотман, Юрий. Риторика. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XII: 8–28.
- 1981b = Лотман, Юрий. Текст в тексте. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XIV: 3–18.
- 1981c = Лотман, Юрий. Семиотика культуры и понятие текста. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XII: 3–7.
- 1983 = Лотман, Юрий. Асимметрия и диалог. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XVI: 15–30.
- 1984 = Лотман, Юрий. О семиосфере. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XVII: 5–23.
- 1992a (1990) = Лотман, Юрий. Мозг – Текст – Культура. — Лотман, Юрий. *Избранные статьи в трёх томах*, I. Таллинн: Александра, 25–33.
- 1992b = Лотман, Юрий. О динамике культуры. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XXV: 5–22.
- 1992c = Лотман, Юрий. *Культура и взрыв*. Москва: Гнозис.
- 1993a [1981] = Лотман, Юрий. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры. — Лотман, Юрий. *Избранные статьи в трёх томах*, III. Таллинн: Александра, 345–355.

- 1993b [1989] = Лотман, Юрий. Культура как субъект и сама-себе объект. — Лотман, Юрий. *Избранные статьи в трёх томах*, III. Таллинн: Александра, 368–375.
- 1994a [1964] = Лотман, Юрий. Лекции по структуральной поэтике. — Кошелев, Алексей Д. (сост.). *Ю. М. Лотман и Тартуско-московская семиотическая школа*. Москва: Гнозис, 10–263.
- 1994b = Лотман, Юрий. Тезисы к семиотике русской культуры (Программа изучения русской культуры). — Кошелев, Алексей Д. (сост.). *Ю. М. Лотман и Тартуско-московская семиотическая школа*. Москва: Гнозис, 407–416.
- 1998 = Лотман, Юрий. Охота за ведьмами: Семиотика страха. *Sign Systems Studies* 26: 61–82.
- Lotman, Juri; Mints, Zara 1981 = Лотман, Юрий; Минц, Зара. Литература и мифология. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XIII: 35–55.
- Lotman, Juri; Pjatigorski, Aleksandr 1968 = Лотман, Юрий; Пятигорский, Александр. Текст и функция. — *III летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Доклады: Кязьрику 10 – 20 мая 1968*. Тарту: ТГУ, 74–88.
- Lotman, Juri; Uspenski, Boriss 1971 = Лотман, Юрий; Успенский, Борис. О семиотическом механизме культуры. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* V: 144–166.
- 1973 = Лотман, Юрий; Успенский, Борис. Миф – имя – культура. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* VI: 282–203.
- 1975 = Лотман, Юрий; Успенский, Борис. Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры (“Происшествие в царстве теней или судьбина российского языка” — неизвестное сочинение Семена Боброва). *Труды по русской и славянской филологии*, XXIV. Тарту: ТГУ, 168–322.
- 1982 = Лотман, Юрий; Успенский, Борис. “Изгой” и “изгойничество” как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода. (“Свое” и “чужое” в истории русской культуры.) *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XV: 110–121.
- 1984. Author’s introduction. — Lotman, Juri; Uspenskij, Boris. *The Semiotics of Russian Culture*. Ann Arbor, IX–XIV.

- 1993 [1976] = Лотман, Юрий; Успенский, Борис. Отзвуки концепции “Москва – третий Рим” в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко). — Лотман, Юрий. *Избранные статьи*, III. Таллинн: Александра, 201–212.
- 1994 [1977] = Лотман, Юрий; Успенский, Борис. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры. — Успенский, Борис А. *Избранные труды*, I. Москва: Гнозис, 219–253.
- Lotman, Uspenskij et al. 1975 [1973]. *Theses on the Semiotic Study of Culture*. Lisse: The Peter de Ridder Press.
- Lotman, Mihhail 1994. Teksti taga: märkmeid Tartu semiootika filosoofilisest taustast. *Keel ja Kirjandus* 10: 592–597.
- Lühikursus 1951 [1938] = *Üleliidulise kommunistliku (bolševike) partei ajalugu: Lühikursus*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Machado, Irene 2003. *Escola de Semiótica. A Experiência de Tártu-Moscou o Estudo das Cultura*. Granja Viana: Ateliê Editorial.
- Majakovski, Vladimir 1956 = Маяковский, Владимир. *Избранные произведения*. Москва: Изд-во детской литературы.
- 1958 = Маяковский, Владимир. *Полное собрание сочинении в 13 томах*, 8. Москва: Гос. изд-во художественной литературы.
- Malinowski, Bronislaw 1926. *Myth in Primitive Psychology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co Ltd.
- 1936. The problem of meaning in primitive languages: Supplement I. — Ogden, C. K.; Richards, I. A. *The Meaning of Meaning*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co Ltd., 296–336.
- 1965 [1935]. *Coral Gardens and their Magic, I: Soil-Tilling and Agricultural Rites in the Trobri and Islands*. London: George Allen and Unwin LTD.
- 1965 [1935]. *Coral Gardens and their Magic, II: The Language of Magic and Gardening*. London: George Allen and Unwin LTD.
- 1998 [1925] = Малиновский, Бронислав. Магия, наука и религия. — Малиновский, Бронислав. *Магия, наука и религия*. Москва: Рефл – бук., 19–91.
- Marx, Karl 1955 [1844] = Маркс, Карл. К критике гегелевской философии права: Введение. — Маркс, Карл; Энгельс, Фридрих. *Сочинения*, I. Москва: Изд-во политической литературы.
- 1977 [1844] = Маркс, Карл. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс, Карл; Энгельс, Фридрих.

- Сочинения*, 42. Москва: Изд-во политической литературы, 43–174.
- 1980 [1859]. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Erstes Heft. — Karl Marx. *Ökonomische Manuscripte und Schriften 1858–1861: Text*. Berlin: Dietz Verlag, 95–245.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich 1958 [1846]. *Die deutsche Ideologie*. — Karl Marx; Friedrich Engels. *Werke*, 3. Berlin: Dietz Verlag, 9–529.
- 1965 [1846] = Маркс, Карл; Энгельс, Фридрих. Фейербах: Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. Фрагмент I главы “Немецкой идеологии” К. Маркса и Ф. Энгельса. *Вопросы философии* 10: 81–107, 11: 111–137.
- Matjus, Ülo 1993b. Edmund Husserl Descartes’i teil. *Akadeemia* 8: 1571–1603.
- Mauss, Marcel 2000 [1904] = Мосс, Марсель. Набросок общей теории магии. — Мосс, Марсель. *Социальные функции священного*. Санкт-Петербург: Евразия, 105–232.
- Meletinski, Eleazar 1976 = Мелетинский, Елеазар М. *Поэтика мифа*. Москва: Наука.
- Meletinski, Nekljudov jt 1970 = Мелетинский, Елеазар; Неклюдов, Сергей; Новик, Елена; Сегал, Дмитрий. Вопросы семантического анализа волшебной сказки. — Лотман, Юрий (ред.). *Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам (17–24 августа 1970)*. Тарту: ТГУ, 7–8.
- Melvin, M. A. 1960. Elementary particles and symmetry principles. *Reviews of Modern Physics* 32(3): 477–518.
- Merilai, Arne 1995. Artur Alliksaare luule pragmaatika: I. *Akadeemia* 10: 2086–2111.
- Merrell, Floyd 2001. Lotman’s semiosphere, Peirce’s categories, and cultural forms of life. *Sign Systems Studies* 29(2): 385–415.
- Middleton, John 1987. Theories of magic. — Eliade, Mircea (ed. in chief). *The Encyclopedia of Religion*, IX. London: MacMillan Publishing Company, 82–89.
- Nöth, Winfried 1986. Semiotics of magic in children’s folklore. — Deely, John (ed.). *Semiotics 1985*. Lanham: University Press of America, 390–400.
- 1990. Semiotics of magic. — Koch, Walter A. (ed.). *Aspekte einer Kultursemiotik*. Bochum: Universitätsverlag Dr. Norbert Brockmeyer, 141–163.

- 1994a. Opposition at the roots of semiosis. — Nöth, Winfried (ed.). *Origins of Semiosis: Sign Evolution in Nature and Culture*. Berlin–New York: Mouton de Gruyter, 37–60.
- 1994b. Symmetry in oral and written language. — Čmejrková, Světlá; Daneš, František; Havlová, Eva (eds.). *Writing vs Speaking: Language, Text, Discourse, Communication: Proceedings of the Conference held at the Czech Language Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic, Prague, October 14-16, 1992*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 97–110.
- 1994c. Semiotic foundations of the cognitive paradigm. *Semiosis* 73 (1): 5–16.
- 1997. Semiotic foundations of the cognitive paradigm. — Rauch, I.; Carr, F. G. (eds.). *Semiotics around the World: Synthesis in Diversity / Proceedings of the Fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies, Berkley 1994, Vol 2*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 785–788.
- 1998. Symmetry in signs and in semiotic systems. *Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis* 3 (1): 48–62.
- 1999. Peircean semiotics in the study of iconicity in language. *Transactions of the Charles S. Peirce Society XXXV* (3): 613–619.
- Olrik, Axel 1909. Epische Gesetze der Volksdichtung. *Zeitschrift für Deutsches Altertum* 51: 1–12.
- Peirce, Charles S. 1931–1958. *Collected Papers*, Vols 1–6, C. Hartshorne and P. Weiss (eds.); Vols 7–8, A. W. Burks (ed). Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Piaget, Jean 1951 [1927]. *The Child's Conception of the World*. London: Routledge and Kegan.
- 1970 [1946]. Piaget's theory. — Mussen, Paul (ed.). *Carmichael's Manual of Child Psychology*, I. New York, London, Sydney, Toronto: John Wiley and Sons, Inc., 703–732.
- 1994 = Пиаже, Жан. *Речь и мышление ребенка*. Москва: Педагогика–Пресс.
- Piibel: Vana ja Uus testament* 1968. BFBS: Piibliseltsi väljaanne.
- Pjatigorski, Aleksandr 1962 = Пятигорский, Александр. Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала. — Молошная, Т. Н. (ред.). *Структурно-типологические исследования: Сборник статей*. Москва: Изд АН СССР, 144–154.

- 1965 = Пятигорский, Александр. Некоторые общие замечания о мифологии с точки зрения психолога. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* II: 38–48.
- 1973 = Пятигорский, Александр. О некоторых теоретических посылах семиотики. — *Сборник статей по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, 187–191.
- 1992 = Пятигорский, Александр. “Другой” и “свое” как понятия литературной философии. — Мальтс, Анн (ред.). *Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана*. Тарту: ТГУ, 3–9.
- 1994 = Пятигорский, Александр. Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов. — Кошелев, Алексей Д. (сост.). *Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа*. Москва: Гнозис, 324–329.
- Pjätigorski, Uspenski 1967 = Пятигорский, Александр; Успенский, Борис. Персонологическая классификация как семиотическая проблема. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* III: 7–29.
- Poršnev, Boriss 1979 [1966] = Поршневу, Борис Ф. *Социальная психология и история*. Москва: Наука.
- Portis-Winner, Irene 1999. The dynamics of semiotics of culture; its pertinence to anthropology. *Sign Systems Studies* 27: 24–45.
- 2002. *Semiotics of Peasants in Transition: Slovene Villagers and their Ethnic Relatives in America*. Durham: Duke University Press.
- Predlozheniya 1970 = Предложения по программе IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. — *Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, 3–5.
- Propp, Vladimir 1969 [1928] = Пропп, Владимир. *Морфология сказки*. Москва: Наука.
- Rastier, François 2001. Sémiotique et sciences de la culture. *LINX* 44(1): 149–166.
- Redkollegija 1988 = Редколлегия. К семиотике зеркала и зеркальности. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XXII: 3–6.
- Revzin, Isaak 1964 = Ревзин, Исаак. К семиотическому анализу детективов (на примере романов Агаты Кристи). — *Программа и тезисы докладов в летней школе по вторичным моделирующим системам, 19–29 августа 1964 г.* Тарту: ТГУ, 38–40.

- Riftin, Boriss 1982 = Рифтин, Борис. Инь и янь. — Токарев, Сергей Александрович (ред.). *Мифы народов мира: Энциклопедия*, том I. Москва: Советская энциклопедия, 547.
- Rosenthal, Franz 1978 [1970] = Розентал, Франц. *Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе*. Москва: Наука.
- Russell, James A. 1979. Affective space is bipolar. *Journal of Personality and Social Psychology* 37(3): 345–356.
- Saussure, Ferdinand de 1959 [1916]. *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library
- Searle, John 1979. Metaphor. — Searle, John. *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 76–116.
- Sebeok, Thomas A. 1989. The notion ‘Semiotic Self’ revisited. — Deely, John (ed.). *Semiotics 1988*. Lanham: University Press of America, 189–193.
- Segal, Dmitri 1973 = Сегал, Дмитрий. Антиномичность и архаическая культура. — *Сборник статей по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, 39–45.
- Segal, Dmitri; Senokossov, Juri 1970 = Сегал, Дмитрий; Сенокосов, Юрий. К типологии культур с точки зрения ритуала. — Лотман, Юрий (ред.). *Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, 76–81.
- Shils, Edward 1958. Ideology and civility: On the politics of the intellectual. *The Sewanee Review* 66: 450–480.
- Shukman, Ann 1977. *Literature and Semiotics: A Study of the Writings of Yu. M. Lotman*. Amsterdam: North Holland.
- Smith, Hedrick. 1976. *The Russians*. New York: Ballantine Books.
- Sowell, Thomas 1987. *A Conflict of Visions*. New York: William Morrow and Co.
- Spengler, Oswald 1991 [1922] = Шпенглер, Освальд. Закат Европы, т. 2. [отрывок] — *Самосознание европейской культуры XX века*. Москва: Изд. полит. литературы, 23–68.
- Stalin, Jossif 1935a [1924] = Сталин, Иосиф. Об основах ленинизма: Лекции, читанные в Свердловском университете в начале апреля 1924 г. — *Вопросы ленинизма*. Москва: Партиздат ЦК ВКЛ(б), 1–74.
- 1935d [1931] = Сталин, Иосиф. О задачах хозяйственников: Речь на первой Всесоюзной конференции работников социалистической промышленности 4 февраля 1931 г. — *Вопросы ленинизма*. Москва: Партиздат ЦК ВКП(б), 439–447.

- 1947 [1924] = Сталин, Иосиф. По поводу смерти Ленина: Речь на II Всесоюзном съезде Советов 26 января 1924 г. — Сталин, Иосиф. *Сочинения*, 6. Москва: Гос. изд-во политической литературы, 46–51.
- Stauffer, Ethelbert 1966 [1952] *Christus und die Caesaren: Historische Skizzen*. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- Špet, Gustav 1996 [1914] = Шпет, Густав. *Явление и смысл: Феноменология как основная наука и её проблемы*. Томск: Водолей.
- Zamechaniya 1966 = Замечания по программе занятия. — *Тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам: 16–26 августа 1966*. Тарту: ТГУ, 3–5.
- Żylko, Bogusław 2001. Culture and semiotics: Notes on Lotman's conception of culture. *New Literary History* 32(2): 391–408.
- Tambiah, Stanley J. 1968. The magical power of words. *Man* 3(2): 175–208.
- 1999 [1990]. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: University Press.
- Thom, René 1975 = Том, Рене. Топология и лингвистика. *Успехи математических наук* XXX (1): 199–221.
- Toporov, Vladimir 1973 = Топоров, Владимир. О космологических источниках раннеисторических описаний. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* VI: 106–150.
- 1982 = Топоров, Владимир. Путь. — Токарев, Сергей Александрович (ред.). *Мифы народов мира*, т. II. Москва: Советская энциклопедия, 352–353.
- 1995a [1971, 1993] = Топоров, Владимир. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему). — Топоров, Владимир Н. *Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического*. Москва: Прогресс/Культура, 259–367.
- 1995b [1972] = Топоров, Владимир. О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»). — Топоров, Владимир Н. *Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического*. Москва: Прогресс/Культура, 193–258.
- Tulviste, Peeter 1984. *Mõtlemise muutumisest ajaloos*. Tallinn: Valgus.
- Turner, Victor 1983 [1973] = Тэрнер, Виктор. Символы в африканском ритуале. — Тэрнер, Виктор. *Символ и ритуал*. Москва: Наука, 32–46.

- Udam, Haljand 1992. Seletusi ja lisandusi. — Ibn Tufail. *Elav ärganu poeg: Filosoofiline jutustus*. Tallinn: Olion, 119–136.
- 1998. Totalitaarse võimu semiootilised praktikad. *Vikerkaar* 10/11: 138–144.
- Uexküll, Thure von 1986. *From Index to Icon. A Semiotic Attempt at Interpreting Piaget's Developmental Theory*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 119–140.
- Undusk, Jaan 1994a. Stalinismi müstilised ja maagilised märgid: Juhan Smuuli *Poeem Stalinile* oma retoorilises ümbruses. *Akadeemia* 9: 1863–1889.
- 1994b. Keelelise substantsi põhikujundid. *Akadeemia* 3: 463–485; 4: 692–709.
- Uspenski, Boriss 1963 = Успенский, Борис. Universals of Language. J. H. Greenberg (ed.). Рецензия. *Вопросы языкознания* 5: 115–130.
- 1965 = Успенский, Борис. *Структурная типология языков*. Москва: Наука.
- 1966 = Успенский, Борис. Персонологические проблемы в лингвистическом аспекте. — *Тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам: 16–26 августа 1966*. Тарту: ТГУ, 6–12.
- 1970 = Успенский, Борис. Проблема универсалий в языкознании. — *Новое в лингвистике*, вып. V: Языковые универсалии. Москва: Прогресс, 5–30.
- 1989 = Успенский, Борис. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема): Статья вторая. *Труды по знаковым системам (Sign Systems Studies)* XXIII: 18–38.
- 1994a [1983, 1987] = Успенский, Борис. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. — Успенский, Борис А. *Избранные труды*, II: Язык и культура. Москва: Гнозис, 53–128.
- 1994b [1985] = Успенский, Борис. Анти-поведение в культуре Древней Руси. — Успенский, Борис. *Избранные труды*, I. Москва: Гнозис, 320–332.
- 1994c = Успенский, Борис. Предисловие к Избранным трудам.
- Успенский, Борис. *Избранные труды*, II: Семиотика истории. Семиотика культуры. Москва: Гнозис, 5–8.
- 2007 = Успенский, Борис. *Ego Loquens: Язык и коммуникационное пространство*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет.

- Vernadski, Vladimir 1975 = Вернадский, Владимир. *Размышления натуралиста: пространство и время в неживой и живой природе*. Москва: Наука.
- Voigt, Vilmos 1995. In memoriam of 'Lotmanosphere'. *Semiotica* 105(3/4): 191–206.
- Wallon, Henry 1945. *Les origines de la pensée chez l'enfant*. Vol I. Paris: Presses Universitaires de France.
- Watt, William 1976 [1972] = Уотт, Вильям Монтгомери. *Влияние ислама на средневековую Европу*. Москва: Наука.
- Weyl, Hermann 1968 [1951] = Вейль, Герман. *Симметрия*. Москва: Наука.
- Winner, Ellen; Rosenstiel, A. K.; Gardner, H. 1976. The development of metaphoric understanding. *Developmental Psychology* 12: 289–297.
- Wittgenstein, Ludwig 1996 [1921]. *Loogilis-filosoofiline traktaat*. Tallinn: Ilmamaa.
- 1997 [1979]. Märkused Frazeri "Kuldse oksa" kohta. *Akadeemia* 12: 2530–2548.
- Wodak, Ruth 1989. *Language, power and ideology: Studies in political discourse*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

INDEKS

- Aarne, Antti 177
Abramjan, Levon 37, 53–54,
76, 170
Allik, Jüri 35
Andrews, Edna 12
Ansari, Abu 182
Arán, Pampa Olga 12
Arasteh, A. Reza 29
Aristoteles 67
Armstrong, David M. 15
Austin, John Langshaw 30, 45,
51, 54, 98, 144
Averintsev, Sergei 84
Bahtin, Mihhail 151, 166, 176
Bally, Charles 53
Balthasar, Hans Urs von 169,
192
Barei, Silvia 12
Barthes, Roland 36
Baudelaire, Charles 157
Beethoven Ludwig van 221
Belobrovtsseva, Irina 56
Bertels, Jevgeni 164
Betz, Hans D. 33
Bickerton, Derek 53
Blok, Aleksandr 209
Boccaccio, Giovanni 179
Bogatõrjov, Pjotr 110, 144–
145
Brežnev, Leonid 76
Bultmann, Rudolf 191–192
Burke, Kenneth 46
Caesar, Julius 31
Caligula 31
Cassirer, Ernst 33, 72, 86, 94,
109, 164, 168
Cervantes Saavedra, Miguel de
182–183
Chernov, Igor 21
Clark, Stuart 27
Cohen, Hermann 137
Commodus, Lucius Aelius
Aurelius 31
Courtés, Joseph 92
Daddesio, Thomas C. 40
Deržavin, Gavriila 221
Domitianus, Titus Flavius 31
Donskis, Leonidas 54
Duchamp, Marcel 202
Durkheim, Émile 156, 158
Eco, Umberto 12, 37, 52, 153,
188–189
Eliade, Mircea 33, 37, 49, 152,
155–158, 161, 165, 167,
169–170
Engels, Friedrich 55–56, 59
Erikson, Erik H. 37, 54, 153
Flaubert, Gustave 79
Florenski, Pavel 117
Foucault, Michel 37, 57
Frazer, James 26–29, 33, 81–
85, 98, 104, 106, 132
Freud, Sigmund 15, 72
Galenos 67
Gardner, H. 35
Geissler, Friedmar 84
al-Ghazali 29
Greenberg, Joseph H. 15

- Greimas, Algirdas Julien 92
 Gross, Toomas 73, 85, 104
 Gurevitš, Aron 33, 165
 Hall, James 76
 Halle, Morris 142
 Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich 20, 56, 206
 Heusden, Barend van 34, 100
 Hill, Donald R. 33
 Hoebel, Edward Adamson 28
 Hoffmann-Krayer, Eduard 84
 Holenstein, Elmar 108, 110,
 114, 138, 194
 Hopkins, Gerald 172
 Hoppál, Mihály 33, 164
 Hruštšov, Nikita 76
 Husserl, Edmund 17, 108–
 119, 127, 137–140, 142–
 146, 159, 201
 Ibn Tufail 178
 Izutsu, Toshihiko 94–97, 99–
 100, 108
 Ivan IV 141, 214
 Ivanov, Vjatšeslav 19, 21, 24,
 36–37, 44–45, 53–54, 59,
 61–63, 65, 68, 71, 73, 75,
 79, 134, 151, 189
 Jacob, François 54
 Jakimovitš, Aleksandr 71
 Jakobson, Roman 27, 29–30,
 35, 39, 43, 51, 53–54, 63,
 65, 68–69, 88, 90–94, 107–
 108, 110, 113–115, 119,
 138, 142, 145, 168, 172–
 173, 190, 194
 Jenkins, James J. 15
 Jevzlin, Mihhail 158
 Johnson, Mark 37, 40–41, 133,
 199
 Jung, Carl Gustav 15, 54, 167
 Kant, Immanuel 40, 62, 75,
 112, 137–140, 145
 Katariina II 105
 Kim Su Kwan 12
 Kluckhohn, Clyde 15, 166,
 171, 176
 Kolakowski, Leszek 153–155
 Kurbski, Andrei 214
 LaBarre, Weston 35, 88
 Lacan, Jacques 53, 75
 Lakoff, George 15, 37, 40–41,
 133, 199
 Langer, Susan 94
 Lar, Leonid 164
 Lauristin, Marju 204
 Leach, Edmund 122, 153, 155–
 156, 158, 168, 170, 184
 Leenhardt, Maurice 34
 Leibniz, Gottfried Wilhelm
 115–118
 Lenin, Vladimir 54–56, 58–59,
 70, 180
 Levin, Juri 74
 Lévi-Strauss, Claude 33, 36, 54
 Lévy-Bruhl, Lucien 29, 34
 Leyton, Michael 37
 Lope de Vega 104, 219
 Lorenz, Konrad 37, 153
 Lossev, Aleksei 104–105, 138
 Louis XV 157
 Lotman, Mihhail 92, 117, 135,
 137
 Luther, Martin 154
 Machado, Irene 12
 Majakovski, Vladimir 56, 74,
 78, 206

- Malinowski, Bronislaw 28–30,
33, 45, 47, 83, 88–90, 95–
96, 98, 106, 108, 165, 168–
169, 171
- Marx, Karl 55–56, 59, 72
- Mauss, Marcel 103, 106, 165
- Meletinski, Eleazar 33, 53,
152–153, 165, 181
- Melvin, M. A. 67
- Merrell, Floyd 12
- Middleton, John 33
- Mints, Zara 34, 69
- Natorp, Paul 138
- Nekljudov, Sergei 181
- Nero, Claudius Caesar 31
- Nöth, Winfried 27–28, 37–40,
43–47, 54, 66–67, 69, 76
- Octavianus 31
- Olrik, Axel 53, 71, 79, 178,
185
- Osgood, Charles E. 15
- Otto, Rudolf 157
- Peeter I 71, 214
- Peirce, Charles Sanders 37–40,
44–45, 47, 68, 114, 172–
173, 190
- Piaget, Jean 35–36, 40, 45, 87–
88, 90, 108
- Pico della Mirandola 188
- Pjatigorski, Aleksandr 19, 22,
25, 36, 38, 48, 54, 60, 102–
103, 118, 131, 134, 136–
137, 139, 141, 143, 146,
147, 149, 152, 165, 184, 201
- Platon 144
- Poinsot, John 147, 150
- Poršnev, Boriss 54, 72, 172
- Portis-Winner, Irene 12
- Prigogine, Ilya 16
- Propp, Vladimir 49, 178
- Pugatšov, Jemeljan 105
- Rastier, François 12
- Revzin, Isaak 178
- Riftin, Boriss 170
- Rosenstiel, A. K. 35
- Rosenthal, Franz 29
- Rousseau, Jean-Jacques 206
- Russell, James A. 54
- Saussure, Ferdinand de 22, 39,
53, 108, 138, 145
- Schleiermacher, Friedrich 168
- Searle, John 174
- Sebeok, Thomas A. 53
- Segal, Dmitri 165–166, 170–
171, 176
- Senokossov, Juri 165
- Shils, Edward 54
- Shukman, Ann 12
- Smith, Hedrick 72
- Solženitsõn, Aleksandr 57
- Soosaar, Mark 194
- Sowell, Thomas 54
- Spengler, Oswald 29, 106–108
- Stalin, Jossif 31, 54, 57–59,
71, 76, 83, 186–187
- Stauffer, Ethelbert 31, 164
- Špet, Gustav 108, 138
- Żyłko, Bogusław 12
- Tacitus, Publius Cornelius 31
- Tambiah, Stanley J. 26–28,
33–34, 37, 46–47, 49, 51,
98, 106, 157
- Thom, René Frédéric 63, 190
- Tolstoi, Lev 79, 121
- Toporov, Vladimir 37, 134,
151, 158, 178
- Trotski, Lev 58

- Tšernõševski, Nikolai 219
Tulviste, Peeter 37
Turner, Victor 153, 158
Tylor, Edward 28, 85, 104,
106, 132
Udam, Haljand 29
Uexküll, Thure von 35, 37, 88
Undusk, Jaan 34, 57–58, 96–
100, 108
Uspenski, Boriss 15, 19, 21–
22, 28, 34, 36, 42–43, 48,
50, 54, 57–62, 69–71, 73,
75, 82, 98–99, 101–102,
105, 115, 120, 122, 124,
127, 131, 134, 147–149,
152, 154–155, 159–162,
164–168, 176, 183–185,
188, 190–192, 195, 201
Vernadski, Vladimir 66
Wodak, Ruth 54
Voigt, Vilmos 16
Võgotski, Lev 125–126
Wallon, Henry 35
Wartburg, Walther von 147
Watt, William Montgomery
141
Weyl, Hermann 67
Winner, Ellen 12, 35
Wissova, Georg 31
Wittgenstein, Ludwig 26–28,
45, 61, 98, 152, 168