

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO KULTURE

PONOVNO REKANJE

Tavtegorično razumevanje mitičnih podob

Diplomsko delo

Mentor filozofskega dela: dr. Borut Ošljaj
Mentor sociološkega dela: dr. Igor Škamperle
Somentor: dr. Marko Uršič

Avtor: David Ožura
filozofija
sociologija kulture

Ljubljana, avgust 2002

ZAHVALA

Zahvaljujem se mojima mentorjema, dr. Borut Ošlaju in dr. Igor Škamperletu, ter somentorju dr. Marko Uršiču za nasvete, usmeritve in posojlo literature pri izdelavi diplomske naloge. Zahvaljujem se tudi moji mami Nataši, očetu Jožetu in sestri Vesni, ker so mi pri tem vseskozi stali ob strani.

PONOVNO REKANJE

Izveček: F.W.J. Schelling s pomočjo pojmovnih sredstev Kantove kritične misli mitologiji zagotovi avtonomnost znotraj filozofskega preučevanja in postavi zahtevo po tavtegoričnemu razumevanju mitičnih podob, tj. razumevanju iz njih samih, ki predstavlja nasprotje dotedanji alegorični pojasnitvi. Zahtevo ponovi E. Cassirer v svojem delu *Filozofija simbolnih form*, opirajoč se pri tem na Husserla in Kanta – objektivna (konstruktivna) analiza mu služi kot stopnja v subjektivno (rekonstruktivno) analizo, v kateri poskuša prodreti do struktur zavesti kot take. Menimo, da s tem Cassirer ne preseže novoveškega subjektivizma in fundamentalne pozicije samozavedanja. Preboj iz imanence zavesti v transcendenco stori šele hermenevtika, ki os interpretacije obrne iz vprašanja subjektivitete na vprašanje sveta – subjektiviteta predstavlja zadnjo in ne prvo kategorijo. Šele hermenevtična metoda pravzaprav izpolni zahtevo po tavtegoričnemu razumevanju. To pa uporabljata v raziskovanju človekovega duha in kulture tako C.G. Jung (metoda amplifikacije) kot tudi M. Eliade (kreativna hermenevtika in fenomenologija svetega).

Ključne besede: mitologija, tavtegorija, amplifikacija, simbolne forme, hermenevtika

TO ARTICULATE AGAIN

Abstract: F.W.J. Schelling's use of concepts of Kant's critical thought ensures autonomy of mythology within philosophical studies and demands tavtegorical understanding of mythological images, thus understanding from themselves, representing the opposite to allegorical explanation. This demand is repeated by E. Cassirer in his work *The Philosophy of symbolic forms*, responding to Husserl and Kant – objective (constructive) analysis is used as a step to subjective (reconstructive) analysis where he attempts to find structures of consciousness itself. It is our opinion that Cassirer fails to surpass modern subjectivism and fundamental position of self awareness. The breach of imanence of consciousness to transcendence is achieved only by hermeneutic that shifts the axis of interpretation from a question of subjectivity to the question of the world – the subjectivity represents the last and not the first category. It is the hermeneutical method that actually complies with the demand for tavtegorical understanding. This is used when exploring human soul and culture by C.G. Jung (method of amplification) as well as by M. Eliade (creative hermeneutic and phenomenology of sacred).

Keywords: mythology, tavtegorija, amplification, symbolic forms, hermeneutic

KAZALO

1. UVOD - Problematika filozofije mitologije	str. 6
2. POT DO CASSIRERJEVE FILOZOFIJE SIMBOLNIH FORM	9
2.1. Kantova razrešitev vprašanja odnosa forme in materije	11
2.2. Schellingovo tavgorično razumevanje mitičnih podob	18
3. ERNST CASSIRER	21
3.1. Kritika kulture	21
3.2. Simbolna pregnanca	28
4. MITIČNA ZAVEST	31
4.1. Objektivna in subjektivna analiza	31
4.2. Dvojna narava mitične zavesti	38
4.3. Sinhronost mitične zavesti	48
5. TRI SODOBNE TEORIJE IN ANALIZE MITA	55
5.1. Fenomenološki pristop	61
5.1. Funkcionalni pristop	64
5.1. Strukturalni pristop	66
6. CARL GUSTAV JUNG	69
6.1. Jungova metoda v luči fenomenologije in hermenevtike	69
6.2. Metoda amplifikacije kot neskončne interpretacije	77
7. MIRCEA ELIADE	85
7.1. Eliade med fenomenologijo in hermenevtiko	85
7.1.1. Fenomenologija svetega	85
7.1.2. Kreativna hermenevtika	87
7.2. Simbolizem "Središča" in "vzpona na Nebo"	92
8. ZAKLJUČEK - Moderni človek in mit	103
9. LITERATURA	106

"Bralec se ne zadržuje v distanci, temveč se besedilu približa z dušo.

Na ta način se krožnost [vzajemne povezave dela in celote] polasti samega bralca in ga tako rekoč naredi za lik svoje igre: splošna veljavnost hermenevtičnih pravil in pripomočkov ne temelji na brezosebni tehnični učinkovitosti, temveč na njihovi rabi v luči verske občutljivosti samega bralca.

Prav ta občutljivost se tako ponuja kot bistveno in kritično občutena pot k besedi in k ponovni prisvojitvi zastrtega izročila."

Matija Vlačić, Napotila k branju Svetega Pisma, zbrana ali zamišljena po naši presoji

1. PROBLEMATIKA FILOZOFIJE MITOLOGIJE

Preučevanje mitologije se že od samega začetka srečuje s težavami. Začetki grške filozofije so tesno prepleteni z mitologijo in njenim razumevanjem sveta. Filozofija se ravno rodi iz mitologije, »logos postane tisti mitos, ki je sposoben motriti samega sebe in ki v tem procesu motrenja in dejavnega opredmetovanja ve, da ni identičen s tistim, kar motri in ustvarja.«¹ Filozofija si šele preko dialoga z mitologijo ustvari svoje lastno področje in zastavi svoje naloge. Mnogo preden je bil svet razumljen kot celota empiričnih stvari in lastnosti, je predstavljal sklop mitskih sil in bogov. Mitični svet je predvsem svet akcije, sil in konfliktnih moči. V vsakem fenomenu mit odkriva nasprotje teh sil. Mitični univerzum ni neka mrtva materija, temveč so tu stvari in dogodki vedno emotivno obarvani – bodisi so dobro ali zlonamerni, prijateljski ali sovražni, privlačni ali nasprotno, odbojni. Tudi ob rojstvu filozofije mitični svet še kar nekaj časa biva sočasno in vzporedno z njo. Šele s Platonom in Aristotelom se nam mitični svet začne kazati kot svet bajke. Čeprav je mit nekaj, kar sega daleč v predlogično dobo mišljenja in čeprav se logično mišljenje preko njega pravzaprav šele vzpostavi, je usoda mita s tem za nekaj časa zapečaten – mit postane odrinjen in je potisnjen v svet pravljič, bajk, iluzij in neresnice. Mit se prikazuje kot primitivna predstopnja sveta logosa, v njegovih podobah se resnica kaže zgolj posredno. Mitični svet sedaj predstavlja svet, ki v sebi vsebuje in skriva racionalno resnico, ki pa jo mora filozofska refleksija nekako razkriti. Govorico mita se razume tako, da se jo skuša prevesti v pojmovno govorico. Mit se tako prične tolmačiti *alegorično*. Metoda alegorije zaznamuje zelo dolgo obdobje filozofske misli – od starih Grkov do romantike in še dalj. Alegorično pojasnjevanje je prisotno celo v današnjem času. Alegorična metoda branja mitičnih zgodb temelji na podmeni, da ima pripoved v starodavnih simbolih in prilikah skriti pomen, ki ga uspešno razkrije šele kritično distanciranje. Skratka, mitična pripoved ima po eni strani takoj na površini besedila vsakomur dostopno in preprosto resnico, po drugi strani pa so globlje resnice skrite izza teh preprostih podob in prilik, ter jih lahko doumejo le poznavalci.

»Renesančna kultura... je svojo transferno investicijo polagala natančno v ta aspekt interpretacije in je v branju aluzivnih in alegoričnih mitičnih elementov iskala ključ za razumevanje stvarstva. Miti naj bi, primerno dešifrirani (naravna magija, kabala), vsebovali izvorno modrost sveta.«²

Mit ostaja potisnjen na rob nekako do konca renesanse. Šele Giambattista Vico v 18. stoletju

¹ Borut Ošlaj, Človek in narava: Osnove diaforične etike narave, Sophia 3, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 2000, str. 109

² Igor Škamperle, Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari, spremna beseda k delu M. Meletinski, Bogovi, junaki, ljudje, cf/*, Ljubljana, 1991, str. 230-231

stori prvi odločilni interpretativni rez. Z Vicom mit v filozofiji zopet postane problematičen, saj je, po Vicu, v mitu izraženo prvobitno delovanje človekovega duha, mit predstavlja prvotni način oblikovanja človekove zavesti. Mitološka zgodba je artikulacija arhaične zavesti, njena predlogična koncepcija sveta. Kljub poskusu ostaja Vicova misel nesistematična. Za njeno koherentnost poskrbi romantična filozofija F.W.J. Schellinga, ki s pomočjo pojmovnih sredstev Kantove kritične misli mitologiji zagotovi njeno avtonomnost, objektivnost ter s tem njeno mesto znotraj filozofskega preučevanja. Schelling sam prvič jasno postavi zahtevo po *tavtegoričnemu* razumevanju mitičnih podob, tj. razumevanju podob kot avtonomnih, ki jih je potrebno razumeti iz njih samih. Sedaj se odnos do mita močno spremeni, zanj je ponovno oživljen interes. Nastanek sodobnih disciplin – etnologije, primerjalnih študij religij, jezikoslovja, itd. – prinese raziskovalcem kopico novega materiala za znanstveno preučevanje. Vendar večina med njimi posveča pozornost analizi same materije in ne toliko njene oblike (forme), kar ima za posledico izgubo same koherence. Nihče izmed njih si ne zastavi jasnega vprašanja o enotnosti te heterogene in pisane množice.

Šele Ernst Cassirer s svojim obsežnim delom *Filozofija simbolnih form* poveri mitološkim raziskavam novo metodološko strogost in odgovor na zastavljeno vprašanje o enotnosti materije odkrije v skupni nalogi vseh posameznih form kulturnega ustvarjanja (jezik, mit, religija, umetnost in znanost), tj. pasivni svet golih vtisov preoblikovati v svet povsem duhovnega izraza. S Cassirerjem v središču pozornosti zopet srečamo *simbol*. Simbol je znak, ki ga uporablja duh v svojem ustvarjanju in ima zato ustvarjalni značaj. Kot organon mišljenja sodeluje pri konstituiranju miselnih vsebin. Dana vsebina tako poleg same sebe predstavlja istočasno še nekaj drugega, ima svoj idealni pomen. Čutna vsebina se povsem zlije s funkcijo označevanja in je s tem postavljena v odnose z ostalimi entitetami. Pri tem celota čutne posameznosti šele konstituira in jim tako podeljuje njihov specifični pomen in smisel.

C.G. Jungu simbol nasprotno ne predstavlja znaka, ki svoj pomen dobiva iz razmerij do ostalih znakov neke strukture, temveč simbol presega jezikovni in označevalni medij in predstavlja neke vrste razodetje – zavezan je področju neizrekljivega oziroma nezavednega. Razumljen je kot manifestacija skozi katero se udejanja določena arhetipska forma in se kot tak izmika vsakršni dokončni interpretaciji. Interpretacija kot taka tako ostaja nezaključena in nas vedno znova sili iti onkraj teksta, sili nas dojeti to, kar *tekst sam hoče reči*. Interpretirati tekst s pomočjo hermenevtičnih vodil pomeni postaviti se v smisel teksta in ga *ponovno rekat*. Le na ta način ostaja interpretacija odprta in nezaključena. Odprtost Jungu omogoča njegova metoda *amplifikacije*, ki je hkrati podobna Husserlovim imaginativnim variacijam in hermenevtični analizi tekstov.

Hermenevtična vodila pri raziskovanju in primerjavah različnih verovanj, religij in mitologij uporablja tudi M. Eliade, ki svojo metodo označi kot *kreativno hermenevtiko*, ki z vedno vnovičnim razkrivanjem mnogoterosti pomenskih plasti religioznih dejstev ustvarja nove vrednote in s tem spreminja tudi njega (raziskovalca) samega.

Menimo, da Cassirer kljub uporabi fenomenološke metode, opirajoč se pri tem na Husserlovo transcendentalno fenomenologijo, pri analizi mitične zavesti in mitičnih podob ostaja zaradi svojega pojmovanja simbola mnogo bliže strukturalizmu kot pa stičišču fenomenologije in hermenevtike. Problem, kako neka čutna vsebina postane nosilec občega duhovnega pomena Cassirer razreši s svojim pojmovanjem dela in celote – celota dele šele konstituira in jim daje pomene.

Rdečo nit diplome predstavlja F. W. J. Schellingova zastavitev zahteve po tavtegoričnemu razumevanju mitičnih podob, dalje Cassirerjev poskus takšnega branja opirajoč se pri tem na Kanta in Husserla ter fenomenološko-hermenevtična interpretacija C. G. Junga in M. Eliadeja, ki po našem mnenju dano zahtevo pravzaprav šele zares izpolnjujeta. Pri dokazovanju uspešnosti hermenevtičnega branja mitičnih podob se bomo naslanjali na sodobne hermenevtične filozofe - predvsem Roger Brooka, Paul Ricoeurja, Hans Georg Gadamerja ter Wilhelm Diltheyja.

2. POT DO CASSIRERJEVE FILOZOFIJE SIMBOLNIH FORM

Cassirerjeva misel je v slovenskem prostoru le malo znana, v našem jeziku imamo na voljo le nekatera njegova dela oziroma članke. Zato bo uvod v Cassirerjevo misel predstavljala kratka predstavitev njegovega osebnega življenja in delovanja.

Ernest Cassirer se je rodil leta 1874 v Breslavu (današnjem Vroclavu na Poljskem). Med drugim je študiral tudi v Marburgu pri Herman Cohenu, ki ga štejemo med zadnje predstavnike tedanje Marburške novokantovske šole. Ker je bil židovskega rodu, je moral prisilno zapustiti svoje mesto profesorja na Hamburški univerzi in se izseliti v Oxford in kasneje v ZDA, kjer je leta 1945 tudi umrl.

Njegova prva dela – Znanstvene osnove Leibnitzovega sistema (1902), Pojem substance in pojem funkcije (1910), Problem spoznanja v filozofiji in znanosti sodobnega časa (1906-1920), Kantovo življenje in učenje (1918) ter O Einsteinovi relativnostni teoriji (1921) – se še vedno giblje v okvirih problematike Marburške šole, tj. v interpretacijah Kanta (večinoma se bere le njegova Kritika čistega uma), analizi naravoslovno-matematičnih znanosti, ki se jih jemlje kot paradigmatski model znanosti sploh.

Cassirer nato postopoma začenja prekoračevati ta tematski okvir ter že leta 1916 objavi delo Svoboda in forma, leta 1923 pa je izdan prvi zvezek (*Jezik*) njegove najpomembnejše knjige *Filozofije simbolnih form (Philosophie der symbolischen Formen)*, ki je posvečen problemu jezika. Kasneje, leta 1925 in 1929 izda še preostala dva zvezka – drugi zvezek (*Mitično mišljenje*), v katerem analizira mitsko-religiozno mišljenje in njegovo oblikovanje slike univerzuma, tretji zvezek (*Fenomenologija spoznanja*) pa je namenjen predvsem znanosti in njenem razumevanju sveta. Sočasno z izhajanjem posamičnih zvezkov *Filozofije simbolnih form* napiše leta 1927 še delo *Individuum in Kosmos v filozofiji renesanse in študijo o neplatonikih* ter knjigi *Filozofija razsvetljenstva in Esej o človeku*.

Od tega širnega sklopa so v slovenski jezik prevedena le nekatera dela – prej omenjena *Filozofija razsvetljenstva*, *Filozofija narave* ter članka *Tehnika sodobnih političnih mitov* ter *Relativnostna teorija in problem relativnosti*. Upajmo, da na prevod njegovega temeljnega dela *Filozofija simbolnih form* ne bomo več dolgo čakali.

Na Cassirerjev razvoj filozofske misli bistveno vplivajo filozofi nemške klasične šole, predvsem Kant in Hegel, a hkrati tudi tokovi, ki so tej šoli bili vzporedni in manj opazni, tj. filozofija jezika, ki se je tedaj počasi začela razvijati z glavnima predstavnikoma Herderjem in fon Humboltom ter filozofijo mitologije Max Müllerja, Uzenerja, Giambattista Vica ter najpomembnejšega med njimi Friedrich Wilhelm Joseph Schellinga. Hkrati analizi zavesti in

njenih aktov mnogo obeta tudi raziskovanje fenomenologov, kjer Cassirerja pritegne predvsem Husserlova transcendentalna fenomenologija.

V nadaljnjem se bomo omejili zgolj na (za nas) najpomembnejše filozofe, ki na Cassirerja in zasnovo Filozofije simbolnih form znatno vplivajo – Kanta, Schellinga ter Husserla.

Kant prispeva svoj delež s svojim kopernikanskim obratom (raziskovanjem spoznavnih zmožnosti razuma samega) in njegovo razrešitvijo vprašanja odnosa forme in materije oziroma čutnosti in razuma, ki jih Cassirer povzame v terminih simbolne pregnance in vprašanju funkcije in njenega predmeta.

Schelling vpliva na Cassirerja s svojo zahtevo po tautgoričnemu razumevanju mitičnih podob ter postavitvijo preučevanja mitologije na raven znanosti, etike in estetike.

Husserl s svojo transcendentalno fenomenologijo razkrije različnost duhovnih form in vpelje nov način njihovega razumevanja. Poleg predmetnega področja znanosti vzporedno obstoje še ostala področja, ki jih je potrebno analizirati glede njihovega pomena in ne njihove "resničnosti". Zato bi ideacijska analiza vsekakor morala zajeti tudi svet mitičnih podob. Vendar se Husserlova idealistično zasnovana fenomenologija konča v subjektivizmu, kot bomo videli mu ne uspe prodreti iz imanence zavesti, saj v njegovi transcendentalni redukciji in njej sledeči konstituciji razumeva konstitucijo sebstva in sveta kot skozi samokonstitucijo čistega jaza. Namesto, da bi se Husserl držal odkritij fenomenologije, tj. zavest je vedno zavest o nečem, nasprotno konča v redukciji vsega smisla na intencionalno življenje ega, kjer se drugo konstituira "v meni" in "izhajajoč iz mene."

Menimo, da Cassirerju znotraj Filozofije simbolnih form pri razumevanju mitičnega univerzuma ne uspe preseči danega subjektivizma, temveč ostaja zavezan tako Husserlu kot Kantu, kjer je podobno objektiviteta objekta poistovetena s subjektiviteto subjekta, tj. svet fenomenov je popolnoma odvisen od subjektive apriorne strukture.

Mimogrede – kasneje je bil Cassirer ravno zaradi tega večkrat napaden in kritiziran. Ravno zato je v svojih kasnejših delih (predvsem delu *Metafiziki simbolnih form*, ki predstavlja četrti del Filozofije simbolnih form in izide šele posthumno) svoje stališče nekoliko omilil ter skušal svoje pojmovanje simbola pripeljati v bolj življenjsko, dialektično zvezo. Njegova filozofija postaja bližja filozofiji življenja in je vedno manj husserljansko naravnana.

Pa pojdimo lepo po vrsti.

2.1. KANTOVA RAZREŠITEV VPRAŠANJA ODNOSA FORME IN MATERIJE

V tem poglavju nas bodo zanimali Kantovi prispevki k Filozofiji simbolnih form in napake, ki jih skuša Cassirer popraviti. Za predlogo bomo vzeli Kantovo *Kritiko čistega uma*, na katero se Cassirer tudi nenehno sklicuje.

Velik prelom v zgodovini filozofije predstavlja Kantova zahteva, t.i. kopernikanski obrat, po zaokrenitvi smeri analize od predmeta mišljenja k spoznavnim zmožnostim mišljenja samega. Po Kantu je človekova spoznavna zmožnost sestavljena iz zorov in pojmov, tj. čutnosti in razuma, zato tudi *Kritika čistega uma* razpade na dva večja sklopa – transcendentalno estetiko in transcendentalno analitiko, kar pa kasneje Kantu prinese več težav kot pa koristi, kar se odraža že znotraj same kritike v iskanju razrešitve vprašanja odnosa med materijo in formo. Nastali problem mu uspe zadovoljivo premagati šele v transcendentalni analitiki, kjer poleg objektivne dedukcije kategorij doda še subjektivno dedukcijo, ki prvo dopolnjuje. Šele slednja pokaže zmožnost aplikabilnosti kategorij na vse, kar je dano v čutnosti, šele slednja obravnava vse specifične značilnosti človekovih spoznavnih zmožnosti. Šele v transcendentalni analitiki Kant uspe povezati čutnost in razum, njuno enotnost odkrije v funkciji sintetične enotnosti apercepcije, ki je enaka za vse človekove spoznavne zmožnosti, tako za razum kot tudi čutnost. Po Kantu transcendentalna enotnost apercepcije ni le pogoj znanstvenega mišljenja in njegovega predmeta, temveč predstavlja pogoj zaznave nasploh. Čutnost in razum sedaj ne predstavljata več zaporednih faz spoznanja, temveč nastopata hkratio kot momenta spoznanja – pojmovna komponenta (rekognicija) je pogoj za oblikovanje vsakršne čutne (in ne le intelektualne) predstave, že tu leži akt spontanosti in produktivnosti. Subjektivna dedukcija tako pokaže, da materija v čutih ne predstavlja več nečesa povsem prosto danega, temveč je nujno vpeta v samo formo. Kot bomo videli kasneje, Cassirer to ugotovitev povzame pod imenom simbolna pregnanca.

Toda na žalost Kant, sledeč cilju *Kritike čistega uma*, dosežke subjektivne dedukcije podredi objektivni dedukciji, zaradi česar posledično enači forme zorov s formami pojmov – ista intelektualna sinteza omogoča predmet naravoslovno-matematičnih znanosti kot tudi predmet "vsakdanjega" sveta. Končni rezultat *Kritike čistega uma* je povsem logično določeni predmet kot nujen korelat sintetične enotnosti razuma.

Za Cassirerja je tako dobljeni predmet razumljen preozko, saj v njem še zdaleč ni zajeto celotno delovanje človekovega duha in njegovih spoznavnih zmožnosti. Zato ohrani dosežke subjektivne dedukcije in kopernikanski obrat razširi na vsakršno smer in vsakršen princip duhovnega oblikovanja in spremeni prvotno vprašanje odnosa spoznanja in njegovega

predmeta v vprašanje odnosa funkcije in njenega predmeta. Kritiko uma razširi v kritiko celotne kulture. Toda pojdimo lepo po vrsti.

Kant revolucijo v načinu mišljenja izvede v radikalnem preobratu odnosa med spoznanjem in njegovim predmetom.

»Doslej se je privzemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; vendar so se ob tej predpostavki izjalovili vsi poskusi, da bi o njih izvedeli kaj a priori skozi pojme, ki bi razširili naše spoznanje. Zato poskusimo enkrat, ali ne bi v nalogah metafizike napredovali bolje, če privzamemo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju.«³

Za razliko od svojih predhodnikov, predkritične filozofije, Kant sedaj predmet spoznanja razume kot nekaj, kar se vzpostavi skozi to spoznavanje samo. Da je torej spoznavanje proces konstitucije predmeta in da zato predmet ni nekaj, kar bi bilo mogoče odtrgati od tega procesa.

»Toda čeprav se vse naše spoznanje začne z izkustvom, pa zato vse še ne izhaja iz izkustva. Kajti možno je, da je tudi naše izkustveno spoznanje nekaj sestavljenega iz tistega, kar sprejmemo skozi vtise, in tistega, kar poda naša lastna spoznavna zmožnost... sama iz sebe.«⁴ Ker pa je naša spoznavna zmožnost sestavljena iz zorov in pojmov oziroma čutnosti in mišljenja, s tem tudi *Kritika čistega uma* razpade na dva dela: na transcendentalno estetiko in transcendentalno analitiko, ki predstavlja prvi razdelek transcendentalne logike.

»Naše spoznanje izvira iz dveh temeljnih virov duha, od katerih je prvi sprejemati predstave (receptivnost vtisov), drugi pa zmožnost, da skozi te predstave spoznamo predmet (spontanost pojmov); skozi prvega nam je predmet dan, skozi drugega je v razmerju do tiste predstave... predmet mišljen. Zor in pojmi tvorijo torej elemente vsega našega spoznanja, tako da niti pojmi brez zora, ki jim na neki način korespondira, niti zor brez pojmov ne morejo podati spoznanja.«⁵

V transcendentalni estetiki izolira Kant čutno komponento spoznanja, izhajajoč pri tem iz konkretnega spoznanja nekega predmeta, ki mu po poti redukcije nato odstrani vse, kar pri tem misli razum s svojimi pojmi in nato še vse dodatke aposteriornega čutnega materiala in tako dobi čisti zor in golo formo pojavov, kar je edino, kar lahko čutnost poda *a priori*.

»Znanost o vseh apriornih principih čutnosti imenujem transcendentalna estetika... čiste... imenujem vse predstave, v katerih ni ničesar, kar spada k občutku. Potemtakem se bo čista

³ I. Kant, *Kritika čistega uma* ¼ (krajše: KČU), Analecta, Problemi 1-2, Ljubljana, 2000, str. 21

⁴ I. Kant, KČU, str. 37

⁵ I. Kant, KČU, str. 84

forma čutnih zorov nasploh... a priori nahajala v duhu. Ta čista forma čutnosti se bo tudi imenovala čisti zor.«⁶

Kant pokaže, da obstajata dve čisti formi čutnega zora, dva apriorna principa spoznanja, namreč prostor in čas.

»Čas in prostor sta potemtakem dva spoznavna vira, iz katerih je mogoče a priori oblikovati različna sintetična spoznanja... oba skupaj sta namreč čisti formi vsega čutnega zora in s tem omogočata apriorne sintetične stavke.«⁷

Pazimo, ta dva apriorna spoznavna vira si »ravno s tem (da sta zgolj pogoja čutnosti) določata svoje meje: nanašata se namreč zgolj na predmete, kolikor jih obravnavamo kot pojave, in ne prikazujeta reči samih na sebi.«⁸

In dalje: »Kaj bi utegnilo biti s predmeti na sebi in ločenim od vse receptivnosti naše čutnosti, je nam docela neznan. Mi ne poznamo ničesar drugega kot svoj način njihovega zaznavanja, ki je svojski nam in ki tudi ni nujno lasten vsakemu bitju, vsekakor pa vsakemu človeku.«⁹

Po Kantu tako ustroja reči samih na sebi (transcendentalnih objektov) skozi čutnost sploh ne moremo spoznati, v svetu čutov imamo povsod opravka izključno s pojavi.

»Stvari na sebi pa ni nikoli mogoče spoznati skozi gola razmerja; in ker so nam skozi zunanji čut dane zgolj relacijske predstave, je torej vsekakor treba soditi, da lahko zunanji čut v svoji predstavi vsebuje le razmerje nekega predmeta do subjekta in ne do tistega notranjega, kar na sebi pripada objektu. Z notranjim zorom je povsem enako.«¹⁰

Kant formi prostora in časa jemlje kot enoznačno določeni apriorni formi čutnosti, ki sta povsem statični, nespremenljivi, večni in dani enkrat za vselej, saj, kot bomo v nadaljevanju videli, subjektivno dedukcijo podredi objektivni, kar potegne za seboj določene konsekvence.

Delitev *Kritike čistega uma* na estetiko in analitiko Kantu prinese več težav kot pa koristi – tu merim namreč na njegov poskus razrešitve vprašanja odnosa med materijo in formo, oziroma posledično med čutnostjo in razumom, ki se že tekom samega dela korenito spreminja. Sprva, v transcendentalni estetiki, Kant materiji občutkov¹¹ ne pripisuje kakšnega večjega pomena, saj mu predstavlja zgolj nekaj prosto stoječega, nekaj, kar se nahaja pred in izven vsakršnega oblikovanja. Materija ostane zanj neprežvečeni ostanek spoznanja. Vse, kar je empirično, vse kar še ni določeno v prostoru, času, številu in velikosti, se tu ne šteje za spoznanje, temveč

⁶ I. Kant, KČU, str. 60

⁷ I. Kant, KČU, str. 73

⁸ I. Kant, KČU, str. 73

⁹ I. Kant, KČU, str. 75

¹⁰ I. Kant, KČU, str. 79

ostaja v razmerju do spoznanja le kot gola materija. Kant tu vso pozornost raje obrne le k analizi tega, kako se to dano uklanja apriornim oblikam čutnosti in razuma. Izvor občutkov tu ostaja neznan in nespoznani, pojasnjuje se ga lahko le z aficiranjem duše s stvarmi na sebi.

Kant se, sluteč nastalih težav, že v sami transcendentalni analitiki ponovno vrne k zastavitvi problema razmerja materije in forme. Pri tem stori v analitiki korak dalje – poleg objektivne dedukcije kategorij analitika vsebuje še subjektivno dedukcijo, ki prvo dopolnjuje. Skratka, Kantova objektivna dedukcija »se nanaša na predmete čistega razuma in naj bi pokazala in pojasnila objektivno veljavnost njegovih apriornih pojmov«¹² in se suče predvsem okoli spoznanja predmeta matematično-naravoslovnih znanosti. Pokaže, da se predmetni odnos lahko vzpostavi le iz pojmovno predelanega raznoličja¹³, ne pokaže pa, da se iz vsakega danega raznoličja nujno vzpostavi nek predmetni odnos.

Torej prekratnost objektivne dedukcije Kant popravi s subjektivno, v kateri pokaže, da je vse pojave mogoče objektivirati, oziroma bolje rečeno, gre za nujnost te možnosti, t.j. nujnost aplikabilnosti kategorij na vse, kar je dano v čutnosti. »Sedaj bi pojasnili možnost, da se skozi kategorije a priori spozna predmete, ki bi kdajkoli utegnili nastopati v naših čutih...«¹⁴

Šele subjektivna dedukcija obravnava vse specifične značilnosti človekovih spoznavnih (duhovnih) zmožnosti.

Tako »obstajajo trije izvorni viri... duše, ki vsebujejo pogoje možnosti vsega izkustva... namreč čut, upodobitvena moč in apercepcija. Na njih temeljijo: 1) sinopsis raznoterja *apriori* skozi čut; 2) sinteza tega raznoterja skozi upodobitveno moč; slednjič 3) enotnost te sinteze skozi izvorno apercepcijo.«¹⁵

Rezultat, ki ga subjektivna dedukcija prinese, je naslednji: to, kar mi običajno imenujemo zaznavni svet, nikakor ne predstavlja amorfnih gmote vtisov, temveč ta gmota že vsebuje določene osnovne in prvobitne oblike sinteze.

Poglejmo to še preko nekega drugega zornega kota – problem odnosa forme in materije je tesno povezan s problemom odnosa čutnosti in razuma, problemom njune enotnosti.

V transcendentalni estetiki Kant išče in najde njuno enotnost v obema skupnem, toda nepoznanem in nedoločljivem pra-izvoru, ki predhaja vsem empiričnim razlikovanjem:

¹¹ »Učinek predmeta na predstavno sposobnost, kolikor smo aficirani od njega, je občutek... V pojavu imenujem to, kar korespondira občutku, materija pojava, tisto, kar naredi, da je mogoče raznoterje pojava urediti v neka razmerja, pa imenujem forma pojava.« – I. Kant, KČU, str. 59

¹² I. Kant, KČU, str. 13

¹³ »Kar je raznotero dano v kakem čutnem zoru, nujno spada pod izvorno sintetično enotnost apercepcije, ker je enotnost zora možna edino skozi njo.« – I. Kant, KČU, str. 124

¹⁴ I. Kant, KČU, str. 133

¹⁵ I. Kant, KČU, str. 116, opomba 1

»Obstajata dve debli človekovega spoznanja, ki morda rasteta iz neke skupne, vendar nam neznane korenine, namreč čutnost in razum...«¹⁶

V transcendentalni analitiki skuša to nedoločljivost popraviti ter enotnost razmerja razuma do čutnosti in prek nje do vseh predmetov izkustva najde v spoznanju samem, natančneje, v funkciji *sintetične enotnosti apercipije*. Ta najvišja točka je ena in ista za vse človekove duhovne zmožnosti, velja tako za razum kot tudi za čutnost. »"Jaz mislim" mora moči spremljati vse moje predstave; kajti sicer bi bilo mišljeno, kar pomeni, da bi bile te predstave ali nemožne ali da vsaj zame ne bi bile nič.«¹⁷ S tem je postavljen nek obči pogoj, ki velja tako za čutne kot tudi vse intelektualne predstave. Transcendentalna apercipija predstavlja most, ki povezuje bregova čutnosti in razuma, ravno preko nje Kant pokaže, da ne more obstajati neka povsem ločena in avtonomna čutna zavest, ki bi se nahajala povsem izven vseh določil in pomenov ali jim predhajala.

Vse raznotero zora je »v nujnem odnosu do "Jaz mislim" v istem subjektu, v katerem se nahaja to raznotero. Ta predstava pa je akt spontanosti, t.j. ne moremo je imeti za pripadajočo čutnosti. Imenoval bi jo čista apercipija... ali tudi izvorna apercipija...«¹⁸

Združevanje čutnih zaznav oziroma predstav ni nikoli stvar gole recepcije, temveč predvsem akt *produktivnosti* in *spontanosti*. Transcendentalna enotnost apercipije ne predstavlja le pogoja čistega znanstvenega mišljenja in njegovega predmeta, temveč predstavlja pogoj *vsake* možne zaznave sploh. Kakor torej obstaja spontanost razuma, znanstvenega mišljenja, enako obstoji tudi spontanost upodobitvene moči.

»Ker so vsi naši zori čutni, sodi upodobitvena moč zaradi subjektivnega pogoja, pod katerim lahko razumskim pojmom edino poda kak korespondentni zor, k čutnosti... kolikor pa je njena sinteza vendarle udejanjanje spontanosti, kolikor lahko potemtakem a priori določi notranji čut glede na njegovo formo v skladu z enotnostjo apercipije, je toliko upodobitvena moč zmožnost apriornega določanja čutnosti; in njena sinteza zorov, v skladu s kategorijami, mora biti transcendentalna sinteza upodobitvene moči, ki je učinek razuma na čutnost in njegova prva aplikacija...na predmete za nas možnih zorov.«¹⁹

Čutnost in razum sedaj ne predstavljata sukcesivnih faz spoznanja, temveč prehajata druga v drugo kot konstitutivni momenti spoznanja.

¹⁶ I. Kant, KČU, str. 55

¹⁷ I. Kant, KČU, str. 118

¹⁸ I. Kant, KČU, str. 118

¹⁹ I. Kant, KČU, str. 129

»Od gole afekcije čutov, s katero se začinja *Kritika*, do oblik čiste intuicije, in od njih nazaj do izgradnje raznoličja in do enotnosti, ki se izraža v sodbi čistega razuma, sedaj vodi enotna pot.«²⁰

V tem vidi Cassirer bistveni dosežek Kantovega mišljenja ali kot pravi sam: »Ni šele območje znanstvenih, "abstraktnih" pojmov, temveč je že območje "običajnega" izkustva prežet s teoretskim razumevanjem in s pomeni.«²¹ Rečeno drugače: rekognicija je prisotna že na ravni danosti raznoličja; aprehenzija predpostavlja reprodukcijo, reprodukcija pa rekognicijo – zor tako ni neodvisen od pojma, pojmovna komponenta je potemtakem pogoj za oblikovanje vsake empirične predstave. Čisti zor, povsem neodvisen od pojma, kot čista čutna predstava, je lahko zgolj neka naknadna rekonstrukcija, ki pa kot taka ne more biti neposredno realizirana. Ni mogoče, da bi najprej imeli aprehenzijo, potem reprodukcijo in nazadnje šele rekognicijo; ni možno, da bi najprej oblikovali zor, ki bi ga šele v naslednjem, logično neodvisnem koraku, obdelali skozi pojem. Tako leži že v vseh čutnih (in ne le intelektualnih) predstavah akt spontanosti in produktivnosti.

Materija sedaj, s Kantom, ne predstavlja nečesa zgolj prosto danega, nahajajoč se povsem izven in pred vsakršnim aktom oblikovanja. Nikjer ne naletimo zgolj na golo recepcijo vtisov in njihovo reprodukcijo, temveč sta si materija in forma v *metodološki korelaciji*. Ni forme brez materije in prav tako velja obratno – ni materije izven forme. Že svet raznoličja vsebuje poteze enotenja. To predstavlja bistven prispevek subjektivne dedukcije.

Toda Kant ga enostavno prezre, zaradi zadane naloge *Kritike* subjektivno dedukcijo podredi objektivni. Subjektivna dedukcija mu služi le kot predpriprava na zanj pomembno vprašanje - o pogojih in predpostavkah, na katerih leži izkustvo znanosti.

»Čeprav je ta ekspozicija z ozirom na moj glavni namen zelo pomembna, vendarle ne sodi bistveno k njemu. Kajti poglobljeno vprašanje vedno ostane to, kaj in koliko lahko spoznata razum in um brez vsakega izkustva, in ne, kako je možna sama zmožnost mišljenja... potem naj dobi vso moč objektivna dedukcija, za katero mi tu zlasti gre...«²²

Po Kantu *ista* intelektualna sinteza omogoča in pogojuje tako predmet naravoslovno-matematičnih znanosti kot tudi predmet "vsakdanjega" sveta.

»Ko torej npr. empirični zor kake hiše skozi aprehenzijo njegovega raznoterja pretvorim v zaznavo, mi kot temelj nastopa nujna enotnost prostora in zunanjega čutnega zora nasploh, in tedaj tako rekoč zarišem njeno obliko v skladu s to sintetično enotnostjo raznoterja v prostoru.

²⁰ Ernst Cassirer, *Filozofija simboličih oblik: Fenomenologija saznanja*, (krajše: FSF III), Dnevnik, Novi Sad, 1985, str. 16

²¹ E. Cassirer, FSF III, str. 17

²² I. Kant, KČU, str. 13, 14

Toda, če abstrahiram od forme prostora, ima prav ista sintetična enotnost svoj sedež v razumu, in je kategorija homogenega v zoru nasploh, tj. kategorija velikosti, in tako mora biti tista sinteza aprehenzije, tj. zaznava skozinsko v skladu s to kategorijo«²³

Zato je »sinteza aprehenzije, ki je empirična, nujno v skladu s sintezo apercepcije, ki je intelektualna in je docela vsebovana v kategoriji. Prav ena in ista spontanost tako, tam pod imenom upodobitvene moči in tu razuma, vnese povezavo v raznoterje zora.«²⁴

Oblike zorov so tako analogne oblikam matematičnih pojmov; obliki se medsebojno razlikujeta, strogo vzeto, le v jasnosti izraza, ne pa v sami strukturi. Cassirer bo, kot bomo videli, tu postopal bistveno drugače.

Torej, Kantov prispevek h Cassirerjevi filozofiji simbolnih form predstavlja njegova zaokrenitev mišljenja k njemu samemu, k njegovim spoznavnim zmožnostim, ki bistveno sodelujejo pri konstituciji predmeta izkustva. Prav tako Cassirer sprejme Kantovo razrešitev problema odnosa forme in materije v subjektivni dedukciji, ki ga privzema v svojem pojmovanju simbolne pregnance.

Glavni napaki Kantove *Kritike* Cassirer vidi v Kantovem statičnem pojmovanju čistih zorov prostora in časa in podreditvi subjektivne dedukcije in s tem posledično enačenju oblik zorov z oblikami pojmov, zaradi česar mora vsako zaznavanje nujno preiti skozi obča matematična določila (pojem števila, prostora, mere...), da bi se sploh lahko oblikovalo; vprašanja "kaj?" in "kako?" se morata nujno preoblikovati v vprašanje "koliko?" Tako je predmet, ki ga postavi pred nas transcendentalna analitika kot korelat sintetične enotnosti razuma, zgolj in povsem *logično* določeni predmet, ki zato

»ne označuje celotne objektivnosti, temveč le ono obliko zakonitosti, ki se lahko zajame in prikaže s temeljnimi pojmi znanosti... Matematično-naravoslovno bistvo v svojem idealističnem izrazu in razumetju še ne izčrpa vse objektivnosti, zato ker v njej niti približno ni zajeto celotno delovanje in spontanost duha.«²⁵

Tega se zave tudi Kant sam, zato poleg *Kritike čistega uma* napiše še dve kritiki, v katerih postopno razvije kritično-idealistično zasnovan pojem realnosti in pojem duha. S tem tudi njegov kopernikanski obrat dobi nov in širši smisel, saj se ne nanaša zgolj na logično funkcijo sodbe, temveč se razteza čez različne načine in smeri duhovnega oblikovanja. A to že vodi preko okvira naše razprave.

²³ I. Kant, KČU, str. 135

²⁴ I. Kant, KČU, str. 135, opomba

²⁵ Ernst Cassirer, *Filozofija simboličnih oblik*: Jezik, (krajše:FSF I), Dnevnik, Novi Sad, 1985, str. 28

2.1. SCHELLINGOVO TAVTEGORIČNO RAZUMEVANJE MITIČNIH PODOB

Na začetku tega poglavja bomo najprej (ponovno) vpeljali razliko med alegoričnim in tavtegoričnim razumevanjem mitičnih podob, nato pa bomo prešli na F. W. J. Schellinga in njegov poskus zagotovitve avtonomnosti in objektivnosti preučevanja mitologije s pomočjo sredstev Kantove kritične misli in njegovo tavtegorično razumevanje mitičnih podob..

Alegoričnih poizkusov razumevanja mitičnih podob je v zgodovini filozofije vse polno. Skupno vsem tem pristopom je, da izza mitskih podob iščejo nek skriti pomen, izmikajoče se bistvo, ki naj bi ga filozofsko mišljenje s svojimi pojmovnimi sredstvi nekako razkrilo. Mične podobe razumejo kot simbole, katerih vidni del jih usmerja onkraj njih, v svet transcendence. Nasprotno alegoričnemu pojasnjevanju se z G. Vicom in predvsem F. W. J. Schellingom znova skuša uveljaviti tavtegorično pojasnjevanje. Ti pristaši skušajo razumeti podobe kot so jih razumeli tvorci sami, tj. na podobe skušajo gledati s stališča mitične zavesti. Mitična zavest ustvarja podobe, za katere meni, da niso simboli, saj v sebi ne skrivajo presežnih pomenov, temveč so v celoti vezani na tisto, kar izrekajo. Mitična podoba pomeni natanko to, kar izreče; izza nje se ne nahaja nikakršna čutno-zaznavni svet presegajoča realnost.

»Med jezikom kot sistemom komunikacijskih znakov in tistim, kar ti znaki pomenijo, predstavljajo, ni nobene razlike. Če neki mit govori o tem, da so bili predniki tvorcev tega mita medvedi, potem tudi misli, da so bili ti predniki medvedi.«²⁶

Schelling enako kot Kant išče sistematiko duha in njegovih zmožnosti in pri tem skuša Kanta razširiti na področje mitologije. S svojo zahtevo po mitologiji uma se Schelling zateče k pojmovnim sredstvom, ki jih je ustvarila Kantova kritična misel. Kritično vprašanje izvora (porekla), ki ga Kant postavi za teoretično, etično in estetično sodbo, Schelling prenese na področje mita in mitične zavesti. »Izraz filozofija mitologije postavlja filozofijo mitologije v razred predmetov, ki niso slučajni, nekaj golo narejenega, faktičnega (*factii quid*), temveč bivajo po neki vrsti nujnosti.«²⁷ Rečeno še drugače: »Ko je govora o filozofiji mitologije, moramo tudi mitologiji pripisati objektivno resnico.«²⁸ Sedaj se, prvič v zgodovini filozofije, mitu, enako kot spoznanju, etiki in estetiki, prizna njegova avtonomnost in objektivnost, ki pa je »povsem drugačna od kakršnegakoli znanstvenega ali pa religioznega sistema.«²⁹

Mit se začne preučevati kot vase zaprt univerzum, ki se nikakor ne sme meriti z njemu tujimi, zunanji merili, temveč je potrebno poiskati njemu lastno imanentno strukturo zakonitosti, »skrivnost našega ravnanja je predpostavka, da ima mitologija svojo lastno zgodovino, da ne

²⁶ Borut Ošljaj, *Sinhronost mitične zavesti*, Zemljevidi časa, Župančičeva knjižnica, Ljubljana, 2001, str. 77

²⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filozofija mitologije*, Demetra, Zagreb, 1997-2000, str. 3

²⁸ F.W.J. Schelling, *Filozofija mitologije*, str. 3

²⁹ F.W.J. Schelling, *Filozofija mitologije*, str. 4

potrebuje predpostavke, ki bi ležala izven nje..., temveč da edino ona lahko samo sebe v popolnosti pojasni...«³⁰

Podobno kot preseže Herder v filozofiji jezika trdovratno uporabljano načelo alegorije, to stori Schelling na področju mita. Predstava o mitu kot iluziji, mitu, ki je potisnjen in izgnan v svet domišljije in prevare, subjektivnosti in neresnice, je s tem dokončno zavržena. Schelling se vrne z alegoričnega pojasnjevanja nazaj na problem samega simbolnega izraza. Alegorično razumetje mitičnega univerzuma zamenja s tavtegoričnim, t.j. razumevanje mitičnih podob kot avtonomnih, ki jih je potrebno razumeti iz njih samih, iz njihovega specifičnega podeljevanja smisla in pomena.

»Stališče, s katerega bomo preučevali mitologijo je, da nismo mi postavili mitologije, temveč mitologija nas... Ne pojasnjujemo mi mitologije, temveč ona samo sebe... za mitološke predstave nam ni potrebno iskati neki nepravi smisel (*sensu inproprium*), jih razumeti alegorično... Mi bomo mitološke predstave poiskali v njihovem lastnem smislu.«³¹

Schelling uvidi, da se mit ne giblje v svetu neresnice in iluzije, temveč ima svoj lasten način nujnosti in tako tudi svojo lastno realnost. Samo tam, kjer je nujnost, pa je um in filozofija. In ravno naloga filozofije je, da v tem iluzornem ne-umu odkrije um, v tem, kar se kaže kot nesmiselno smisel in pomen.

Pravi fenomen mita ni njegova vsebina, material, temveč pomen, ki ga ima za zavest. Srčika mitologije se nahaja v intenzivnosti človekovega doživljanja, v človekovem verovanju vanjo kot v nekaj objektivno obstoječega in realnega.

Čeprav Schelling še tako poudarja tavtegorično razumevanje mita, vseeno ostaja vpet v alegorično pojasnjevanje, meni Cassirer, saj mitološki proces pojasnjuje kot poseben primer, kot določeno in nujno fazo procesa same absolutne identitete.

»Mitologijo se spozna v svoji resnici in resnično le, ko se spoznava v njenem procesu: a proces, ki se v njej na poseben način pojavlja, je obči, absolutni proces; tako je resnična znanost o mitologiji ta, ki prikazuje proces v njej... «³²

Cassirer uvrsti Schellinga med tiste filozofe, ki pri svoji analizi uporabljajo metafizično-deduktivno metodo. Za filozofski idealizem je značilno podrejanje vseh duhovnih form eni sami, ki s tem prevzame vodilno mesto in predstavlja njihov temelj. Če bi se tej točki opore odrekli, bi se s tem izgubila sistematična povezanost in koherentnost, sistem pa bi razpadel v amorfno gmoto med seboj nepovezanih form.

³⁰ F.W.J. Schelling, *Filozofija mitologije*, str. 589

³¹ F.W.J. Schelling, *Filozofija mitologije*, str. 116

³² F.W.J. Schelling, v: Cassirer, *Filozofija simboličkih oblik: Mitsko mišljenje*, (krajše: FSF II), Dnevnik, Novi Sad, 1985, str. 18

Tako je pri Schellingu mit (enako kot tudi narava) razumljen kot nujen moment v procesu samorazvoja absolutne identitete.

»Ni mitologija nastala pod vplivom narave, ki se ji je notranjost človekovega življenja izmaknila, temveč je po tem istem zakonu... mitološki proces prešel iste faze, kot jih je pred njim prehodila narava... torej mitološki proces nima le religioznega, temveč ima tudi neki pomen, ker se v njej ponavlja obči proces.«³³

»Za raziskovanje narave je dokončno priznано, da se vsak njen predmet nujno pojasni iz njega samega, tj. da se vsi vzroki njenega bivanja in nastanka lahko najdejo in odkrijejo v samem tem nastanku. No, enako mora to veljati tudi za duhovne proizvode, ki jih je zaradi njihove notranje nujnosti in zakonitega razvijanja potrebno izenačiti s predmeti narave.«³⁴

Schelling je eden tistih, ki so ponovno odkrili mit kot pristno življenjsko in duhovno kategorijo. Človekovo zavest skuša predstaviti kot mitično naravnano.

»Mitologija nastane po nezadržnem procesu (glede na zavest), katerega začetek se izgublja v nadzgodovinskosti in se temu procesu podreja. Zavest se temu procesu morda v posamičnih trenutkih lahko zoperstavi, toda v celoti se mu ne more upreti in še manj spremeniti njegovo smer... Mitološke predstave niso niti izmišljeni niti prosto izbrani dokazi nekega procesa, ki je neodvisen od mišljenja in hotenja, ampak so za podrejeno zavest resničnost, ki jo ne sme zanemariti. Ljudstva in posamezniki so le orodje tega procesa, ki pa ne spregledajo in ne razumejo, da mu služijo. Ni jim dano umakniti se tem predstavam, jih sprejeti ali ne; te so v njih, ne da bi se dobro zavedali kako. Te predstave pridejo iz notranjosti zavesti same, v kateri se izkažejo z neko nujno, o kateri ni dovoljeno dvomiti.«³⁵

Nasprotje te dialektične metode filozofskega idealizma predstavlja po Cassirerju empirično-induktivna metoda, katera zaradi kopičenja raziskovalnega materiala izgublja svojo prejšnjo enotnost in povezanost, zato ji preostane zgolj še deskripcija duhovnih form, popis njihovih značilnosti in posebnosti. Sem sodita empirična psihologija in etnologija. O tem več kasneje, ko bomo govorili o Eliadejevem pristopu in njegovi metodi kreativne hermenevtike, ki empirično-induktivno metodo bistveno presega.

³³ F.W.J. Schelling, v: Cassirer, FSF II, str. 22

³⁴ F.W.J. Schelling, Filozofija mitologije, str. 590

³⁵ F.W.J. Schelling, Filozofija mitologije, str. 193

Mimogrede kot uvod v C.G. Junga – kar Schelling tu imenuje "notranja zavest", bi se v današnjem načinu izražanja reklo "nezavedno". Ko pa pravi, da se oblikovanje mitov ne kaže le pri posameznikih, temveč tudi v izročilu narodov, pomeni da je ta "notranja zavest" ne le posamična, temveč velja tudi za "kolektivno zavest".

3. ERNST CASSIRER

3.1. KRITIKA KULTURE

Za Cassirerjevo filozofijo je torej značilno, da se v svojih analizah človekovega vedenja in analizah človekove zavesti ne omejuje in zadržuje zgolj na področju znanstvenega mišljenja, temveč raziskuje apriorne forme *celotnega* človekovega življenja. Ne velja več, da zgolj in samo človekov um vodi k razumevanju realnosti, temveč celoten človekov duh z vsemi svojimi funkcijami in impulzi, z vsemi svojimi močmi imaginacije, občutenja, volje in logičnega mišljenja določa in oblikuje naše pojmovanje realnosti.

V toliko »običajno razumevanje in omejevanje obče teorije spoznanja ne zadostuje za metodološko utemeljitev duhovnih ved. Da bi lahko dosegli takšno utemeljitev, je bilo potrebno, kot se zdi, načelno razširiti razumevanje same teorije spoznanja. Namesto da se raziskujejo samo obče predpostavke znanstvenega *spoznanja* sveta, bi bilo nujno potrebno pričeti razlikovati različne osnovne forme *razumevanja* sveta in čim natančneje dojeti njihovo svojevrstno težnjo in specifično duhovno obliko vsake izmed njih. Šele, ko dobimo vsaj splošen obris takega vedenja o formah duha, bomo lahko upali, da je tudi za posamezne discipline duhovnih ved mogoče dobiti jasen metodološki pregled in vzrok zasnove.«³⁶

Cassirer skuša rezultate poprejšnjih analiz struktur matematično-naravoslovnega mišljenja prenesti sedaj na analizo vseh duhovnih ved.

Ravno v znanosti kot paradigmatskem primeru se je jasno pokazal simbolni karakter njenih osnovnih sredstev in pojmov.

»Osnovni pojmi vsake znanosti, sredstva, ki jih uporablja pri postavljanju vprašanj in formiranju rešitev, ne predstavljajo več pasivnih *izrazov* nekega danega bistva, temveč so samoustvarjeni intelektualni *simboli*.«³⁷

S tem znanost zapušča zahtevo po neposrednem doumetju in prikazovanju realnosti. Znanost se kot prva zave, da je vsako znanstveno objektiviranje nujno posredovanje. Predmet znanosti se nam ne daje kot nekaj povsem neodvisnega od kategorij, temveč se lahko predstavlja zgolj in edino skozi te kategorije, ki šele konstituirajo njegovo obliko.

To pa vodi do nadaljnje konsekvence: različnim spoznavnim medijem ustreza različna narava predmetov in različni smisel predmetnih celot. Različne naravoslovne znanosti nimajo skupnega spoznavnega predmeta, ampak ima vsaka svoj lasten predmet, pogojen z vsakokratnim specifičnim pristopom posamezne znanosti.

³⁶ E. Cassirer, FSF I, str. 17

³⁷ E. Cassirer, FSF I, str. 20

Tako dobljeno množstvo predmetov in metod spoznanja ne zanika osnovne zahteve po enotnosti, saj Cassirer to enotnost začne pojmovati drugače. Zahteva po enotnosti znanja sedaj ne pomeni več zahteve po skupnem predmetu vseh oblik spoznanja, temveč je to zahteva, »da se različne metodološke smeri znanja, poleg svojih avtonomnosti in specifičnosti, združijo v en *sistem*, v katerem se posamezni elementi ravno v tej nujni raznolikosti vzajemno pogojujejo in zahtevajo. Zahteva povsem funkcionalne enotnosti sedaj zavzame mesto zahtevi enotnosti substrata...«³⁸

Ta enotnost ni vsebinske ali materialne narave, temveč povsem formalne. Cassirer ne išče enotnosti »afektov, ampak enotnost akcije; ne enotnost proizvodov, temveč enotnost *kreativnega procesa*.«³⁹

S tem pa je filozofska kritika spoznanja postavljena pred novo nalogo: intelektualne simbole, ki jih uporabljajo različne znanosti na poti svoje objektivacije, mora uvideti kot različne izraze *iste duhovne funkcije* in nato pokazati na njene obče pogoje in poiskati zakonitost (pravilo), »ki vlada konkretnemu množstvu in raznolikosti spoznavnih funkcij in ki jih, ne da bi jih pri tem ukinila, povzema v enotno delovanje, v sebi zaokroženo duhovno akcijo.«⁴⁰

Na tem mestu začne Cassirer vidno odstopati od Kanta oziroma ga skuša do kraja razviti in dopolniti. Znanost, naj bo še tako univerzalna, za Cassirerja sedaj predstavlja le eno specifično obliko razumevanja realnosti. Znanost oblikuje raznoličje pod vodstvom enega, točno določenega in zamejenega, njej lastnega principa.

»Vsa znanstvena spoznanja, najsi so njihove poti še tako različne, se navsezadnje kot množstva pojavov podredijo enotnosti "principa razloga". Posamezno ne sme ostati posamezno, temveč se mora uvrstiti v celoto, v kateri se pojavlja kot del najsi bo logičnega, teleološkega ali pa vzročnega "sklopa". Spoznanje ostaja bistveno usmerjeno na ta cilj: posamezno uvrstiti v enotno univerzalno obliko zakona in porekla.«⁴¹

Znanstveno spoznanje tako ni edini način duhovnega oblikovanja: poleg spoznavne oblike intelektualne sinteze, ki se izraža v sistemu znanstvenih pojmov, obstajajo tudi nekateri drugi načini oblikovanja duhovnega življenja, pri čemer imajo tudi ti načini nekatere lastnosti, ki so skupne spoznanju. Tudi oni se lahko pojmujejo kot načini objektiviranja, tj. kot sredstvo, s katerim se posamezno dvigne do obče veljave, vendar ta cilj obče veljavnega dosežejo po povsem drugačni poti, kot je pot logičnega pojma in logičnih zakonitosti. Vsaka simbolna forma človekove kulture ima svojo pot, svoj način artikuliranja čutnega raznoličja v občost,

³⁸ E. Cassirer, FSF I, str. 26

³⁹ Ernst Cassirer, Ogleđ o čovjeku: Uvod v filozofiju ljudske kulture, Naprijed, Zagreb, 1978, str. 98

⁴⁰ E. Cassirer, FSF I, str. 23

⁴¹ E. Cassirer, FSF I, str.27

vsaka ima svojo lastno notranjo formo, svojo lastno oblikovanje predmeta, svojo kavzalnost, svojo aprehenzijo prostora, časa in števila. Še drugače: kolikor so različna sredstva, ki se jih pri tem poslužuje določena funkcija, kolikor so različna merila in kriteriji, ki jih vsaka predpostavlja in sprejema, toliko je različen tudi rezultat. Pojem resnice in realnosti znanosti je drugačen kot v religiji, umetnosti, jeziku ali mitu.

Sedaj imajo vse simbolne forme (jezik, mit, religija, umetnost in znanost) prvotno ustvarjalno (kreativno) moč, ne zgolj posnemovalne (reproduktivne). Nobena izmed simbolnih form ne predstavlja zgolj pasivnega izraza nečesa obstoječega, temveč vsaka v sebi vsebuje samostojno energijo duha, s katero prosto obstoječi pojavi dobijo svoj določeni pomen, svojo ideelno vsebino.

Vsaka simbolna forma ustvarja svoje lastne simbolne podobe, ki so intelektualnim simbolom enakovredni, čeprav se od njih razlikujejo.

»Nobena podoba se ne more povsem prevesti v neko drugo, niti se je ne more iz nje izvesti, ampak vsaka izmed njih označuje točno določen način duhovnega razumevanja in se zato v njem in z njegovo pomočjo konstituira določena vrsta "realnosti".«⁴²

Te podobe torej ne predstavljajo različnih načinov, v katerih bi duh odkrival nekaj po sebi realnega, temveč so poti, po katerih stopa duh v svojem objektiviranju, v spoznavanju in odkritju samega sebe.

S Kantovim kopernikanskim obratom se kritična analiza ne začne več pri predmetu, temveč pri spoznanju samem, pri odkrivanju njegovih zakonitosti, ki se artikulirajo v osnovnih oblikah sodb. Toda predmet, ki ga transcendentalna analitika postavi pred nas, je kot korelat sintetične enotnosti razuma povsem logično določeni premet. Zato ne označuje celotne objektivnosti, temveč le tisto, ki se lahko zajame in prikaže z osnovnimi pojmi znanosti. Za Cassirerja je tako razumljeni predmet preozek, saj v njem še zdaleč ni zajeto celotno delovanje človekovega duha. Tega se zave tudi Kant, zato svoje pojmovanje duha in objektivne realnosti že s *Kritiko presodne moči* in *Kritiko praktičnega uma* postopno razvija in razširja.

S tem dobi prvotno zastavljeni kopernikanski obrat nov in polnejši smisel, ki se sedaj ne nanaša zgolj na logično funkcijo sodbe, temveč na vsako smer in vsak princip duhovnega oblikovanja. Cassirer, sledeč Kantovem razvoju totalitete duha in njegovega delovanja, spremeni prvotno vprašanje o odnosu spoznanja in njegovega predmeta v vprašanje odnosa funkcije in njenega predmeta. »Vedno je odločilno vprašanje o tem, ali bomo poskušali razumeti funkcijo iz predmeta ali predmet iz funkcije, ali hočemo funkcijo "zasnovati" v

predmetu, ali predmet v funkciji.«⁴³ Pri tem je Cassirer zagovornik primata funkcije nad njenim predmetom (enako Kant: predmeti se ravnajo po našem spoznanju). Poleg analize povsem logične funkcije, je sedaj potrebna tudi natančna analiza funkcije umetniškega, jezikovnega in mitično- religioznega mišljenja, saj

»osnovni princip kritičnega mišljenja, princip "primata" funkcije v odnosu na predmet, dobi na vsakem posebnem področju novo podobo in zahteva nov samostojni zasnutek... in to tako, da postane vidno, kako se v vseh njih dogaja točno določeno oblikovanje, ne oblikovanje *sveta*, temveč oblikovanje *v svet*, v edino objektivno smiselno prepletenost in v objektivno celoto zaznavanja.«⁴⁴

S tem "kritika uma" postane "*kritika kulture*", kar je osnovna poteza Cassirerjeve revizije Kanta, ki pomeni predvsem kritično analizo vseh specifičnih osnovnih form kulturnega ustvarjanja: jezika, mita, religije, umetnosti in znanosti. Pri tem naj filozofska analiza posamezne forme (poleg njihovih posameznih in ločenih analiz) medsebojno poveže s tem, da uvidi njim vsem skupno nalogo, ki jih drži skupaj: kljub raznolikosti njihovih pristopov so vse usmerjene na isti cilj, tj. »pasivni svet golih *vtisov*, v katere je duh sprva ujet, preoblikovati v svet povsem duhovnega *izraza*.«⁴⁵ Le tako bi dobili poskus *filozofske sistematike duha*, v katerem bi vsaka forma dobila svoj smisel zahvaljujoč mestu, na katerega bi bila postavljena; sistem, v katerem bi vsaka vsebina in vsak pomen bila določena skozi odnose, v katere stopa z ostalimi duhovnimi formami in njenimi vsebinami in nenazadnje tudi skozi odnos, ki ga ima do celote kot take.

Cassirer razgrne pred nas predhodne poizkuse sistematizacije duha, ki pa se po njegovem mnenju bistveno razlikujejo že v samem izhodišču. Filozofija je v svoji zgodovini bolj ali manj zavestno analizirala posamične forme kulture, a večinoma je pristopila k problemu zgolj z "negativnega" vidika. Predhodni misleci so analizirali kulturne forme večinoma z namenom, da bi dosežke in vplive določene kulturne forme zmanjšali ali jih celo izničili. Kar jih je k temu napeljevalo, pravi Cassirer, je težnja vsake posamične forme duha, da se prikaže kot celota, namesto kot zgolj del v tej celoti; težnja po absolutnem pomenu, ki naj bi ga posamezna forma imela. Ta težnje po zajetju celote se navzven kaže v obliki kulturnih bojev. Posamezne kulturne forme ne žive v sožitju, kjer bi se vzajemno dopolnjevale, temveč vsaka forma postane to, kar je, šele zahvaljujoč temu, da nasproti drugim in v borbi z drugimi dokazuje svojevrstno moč.

⁴² E. Cassirer, FSF I, str. 27

⁴³ E. Cassirer, FSF I, str. 28

⁴⁴ E. Cassirer, FSF I, str. 29

⁴⁵ E. Cassirer, FSF I, str. 29

Toda če hoče filozofija ostati kritična, se ne sme omejevati in pustiti zapeljati težnjam posamične forme duha, temveč se mora dvigniti na vsem skupen in neodvisen položaj. Tako je glavna naloga filozofije kulture

»poiskati edino stališče, ki se nahaja *iznad* vseh teh form kulture, ki pa hkrati ni absolutno izven njih; stališče, ki bi omogočilo, da se njihovo celoto zajame le z enim pogledom, in ki bi poskušalo s tem pogledom odkriti samo tisti povsem imanentni odnos, ki povezuje vse te forme, in ne odnos, ki bi ga imeli do nekega njim zunanjega, transcendentalnega bistva oziroma principa.«⁴⁶

Tako je filozofija kulture sedaj postavljena pred nalogo, ki je, kot pravi Cassirer, dotedanji dogmatski sistemi metafizike⁴⁷ niso mogli razrešiti, ravno zato, ker so vedno zastopali le eno stran, zgolj posamezno duhovno smer - za hipostazo so postavljali zgolj en princip, najsi bo to logični, estetični ali pa religiozni. In čim bolj se zapirajo v abstraktno občost tega principa, tem bolj se s tem odvrčajo od ostalih form duhovne kulture in njene totalitete.

Cassirer verjame, da je iz nastalih protislovij in zagat predhodnikov oziroma enostranskosti "metafizično-deduktivne" in "empirično-induktivne" metode našel primeren izhod:

»izhod iz te metodološke dileme bi lahko našli le tedaj, če bi nam uspelo pokazati in razumeti moment, ki se ponavlja v vseh duhovnih formah, a ki bi se po drugi strani v nobeni izmed njih ne pojavi v povsem enaki obliki.«⁴⁸

Moment, ki bi hkrati kazal na povezanost posameznih področij in hkrati na njihovo neprimerljivo specifičnost, predstavlja *znak* ali *simbol*.

Pri tem se nam z analizo razvoja znanosti razkrije njegovo bistvo – znak prvotno ni namenjen izražanju dokončnih miselnih vsebin, temveč znak kot organon mišljenja sodeluje v njihovem konstituiranju in razvoju. Določanje vsebine in njena fiksacija v znaku sta medsebojno vzajemno povezani. Tako razvoj znanosti, vsako njeno napredovanje v postavitvi vprašanj in problemov ter postavitvi njenih pojmovnih sredstev koraka vzporedno s samim izpopolnjevanjem znakovnega sistema.

Cassirer zavrže tradicionalno razlikovanje idealistične filozofije na svet vtisov (*mundus sensibilis*) in svet izrazov (*mundus intellegibilis*), tj. svet pasivnega sprejemanja in zrcaljenja ter svet aktivnega delovanja in svobodnega ustvarjanja. Med čutnim in duhovnim postavi most tako kot Kant v transcendentalni analitiki. Metafizični dualizem je premagan s tem, ko se pokaže, da funkcija duha že v sami čutnosti išče svoj izraz, svojo dovršitev. Meja, ki je

⁴⁶ E. Cassirer, FSF I, str. 31

⁴⁷ Sem sodi tudi Schelling, čigar kritiko smo podali že v poglavju "Schellingovo tavgorično razumevanje mitičnih podob"

⁴⁸ E. Cassirer, FSF I, str. 33

poprej ločevala univerzum čutnega in intelegibilnega, se sedaj pomakne v čutno samo. Cassirer tako že v samem čutnem strogo razlikuje med sfero zgolj vtisov in sfero izrazov, razlikuje med tistim, kar je zgolj pasivna reakcija in tistim, kar vsebuje že neke akte oblikovanja in artikuliranja. »Tu ni govora o zgolj prosto danem čutnem, temveč o strukturi čutnih raznolikosti, ki se ustvarja v katerikoli formi svobodnega izražanja.«⁴⁹ Tako tu že čutni svet predstavlja svojevrstno sintezo vtisov in izrazov, sintezo pasivnega in aktivnega, pasivnega sprejemanja in ustvarjalnega delovanja.

Znaki, ki jih pri tem uporablja duh v svojem ustvarjanju, ne predstavljajo zgolj pasivnih sredstev, temveč so predvsem konstitutivni momenti ustvarjalnega delovanja in tudi sami nosijo *ustvarjalni* značaj. Nasproti bežečim in nestalnim vsebinam zavesti znak fiksira njihov idealni pomen. Vsebine niso več ločene in ne stoje neodvisno od znaka, temveč se ravno s pomočjo znaka konstituirajo in izražajo. Dana vsebina sedaj poleg same sebe predstavlja istočasno še nekaj drugega, ne neposredno danega, temveč nekaj, kar je preko nje posredovano: vsebina se povsem zlije s funkcijo označevanja.

»Tako se povsod, zahvaljujoč svobodi duhovne aktivnosti, urejuje kaos čutnih vtisov, ki začne dobivati čvrsto obliko. Samo kadar nasproti bežečemu vtisu postopamo ustvarjalno... dobi za nas obliko in trajnost.«⁵⁰

Jezik, mit, umetnost in znanost ne predstavljajo zgolj odslikave (reprodukcije) realnosti, ne predstavljajo zgolj podob, ki bi se realnosti le naknadno dodale, temveč so predvsem funkcije, s pomočjo katerih se posamično bistvo šele oblikuje in ga naredijo trajnega. Forme duha ne predstavljajo nekakšnih indiferentnih medijev, temveč so nasprotno pravi "viri svetlobe", pogoji vidnosti in izvori vsakega oblikovanja.

»Zdi se kot da na prvi stopnji fiksacije vsebine s posredstvom jezikovnega znaka, s posredstvom mitične ali umetniške podobe, vsebina ne prehaja okvirov njenega zadrževanja v *spominjanju*, njene gole reprodukcije... Vendar kolikor bolj posamezne smeri izražajo svojo specifično energijo, toliko bolj se vse jasneje kaže, da ima tudi vsa iluzorna "reprodukcija" za svojo predpostavko neko prvobitno in avtonomno delovanje zavesti. Možnost reprodukcije same vsebine je vezana na svobodno proizvajanje znaka zanjo... Tu ne zadostuje gola ponovitev danega v nekem drugem trenutku, temveč se v njem mora hkrati kazati neka oblika in razumevanje. Saj vsaka "reprodukcija" vsebine v sebi že vključuje "refleksijo".«⁵¹

⁴⁹ E. Cassirer, FSF I, str. 35

⁵⁰ E. Cassirer, FSF I, str. 52

⁵¹ E. Cassirer, FSF I, str. 37

Vsebina, ki jo znak zaustavi, tako ni zgolj reproducirana, temveč se v njej odkrivajo določeni pregnantni momenti, tj. tisti momenti, preko katerih se prej dano razširi čez svoje okvire. In ravno fiksacija v znaku posamezni vsebini omogoči, da se poveže in združi s celoto in postane njen inherenten del. Posamezno se tako zaradi integracije v celoto navidezno umakne.

Novo nastali problem, kako neka čutna vsebina postane nosilec občega duhovnega pomena, Cassirer razrešuje ravno v prej omenjenemu razumevanju *odnosa dela do celote*, ki ji pripada. V duhovnih tvorbah se čutne posameznosti ne pojavljajo izolirano in ločeno, temveč so del ene celote zavesti, od katere tudi prejmejo kvalitativni smisel.

»V zavesti ne obstaja noben "nekaj", ne da bi tu ne bilo *eo ipso* še nekaj "drugega" in niz drugih. Vsako posamezno bistvo ima svojo določenost ravno zaradi hkratne reprezentacije celote zavesti v njem...«⁵²

Tu se celota ne sestoji iz delov, temveč vsakršna določitev dela v sebi že predpostavlja celoto, a ne v smislu njene vsebine, ampak v smislu njene forme. Tako celota ne nastaja iz delov, saj celota dele šele konstituira in jim s tem daje pomen.

V želji po čim bolj ustreznemu prikazu odnosa med deli in celoto zavesti se Cassirer zateče k posrečeni analogiji iz sveta matematike: »Element zavesti stopa v odnos s celoto zavesti ne kot nek ekstenzivni del nasproti vsoti delov, temveč kot diferencial nasproti svojemu integralu.«⁵³ Kot se v diferencialni enačbi nekega gibanja izraža nek obči zakon gibanja, tako so tudi v vsakem posameznem elementu prisotni neki obči strukturni zakoni, a ne kot neke neodvisne in samostojne vsebine, temveč ravno kot bistveni momenti konstitucije teh elementov. Tu vsako posamezno vedno že pripada nekemu določenemu sistemu in v sebi vedno že izraža zakon (pravilo) tega sistema. Enako kot zavest o nekem posameznem vedno že usmerja k občemu in je v njem vedno že izražena oblika celote, podobno zavest o nekem časovnem izseku (trenutku) v sebi vedno fungira na časovni niz in podobno tudi zavest o nekem posameznem prostorskem izseku (mestu v prostoru) kaže na prostor kot sklop vseh mogočih položajev.

»Tako, kot se je pokazalo, kadar mislimo o določenem izseku prostora, s tem že predpostavljamo prostor v njegovi celoti, kadar mislimo o posameznem časovnem trenutku, že predpostavljamo občo obliko zaporednosti, tako kot predpostavljamo posamezne lastnosti v sebi že skriva nek obči odnos med "substanco" in "akcidenca" in s tem obliko stvari.«⁵⁴

⁵² E. Cassirer, FSF I, str. 44

⁵³ E. Cassirer, FSF I, str. 50

⁵⁴ E. Cassirer, FSF I, str. 49

3.2. SIMBOLNA PREGNANCA

Človekova zavest pričinja v svojem razvoju postavljati znakovne sisteme in namesto da bi se neposredno obračala k neposredni realnosti reči, se raje uči te znake uporabljati kot njene predstavnike. Kolikor bolj znaki služijo kot predstavniki reči, toliko bolj se bistvo reči pretvarja v neko določeno celoto, v jasno pregleden sklop. Vsako posamezno bistvo ali dogodek je toliko bolj prežet z občimi določili, kolikor bolj znaki zastopajo njihovo vsebino. Sedaj se zavesti ni potrebno več posvečati posameznim rečem in dogodkom, temveč išče in skuša razumeti celoto vezi; namesto materialnih posamičnosti, se pred njo odpira svet zakonov. »Umik v svet izrazov predstavlja odločujoč preboj, s posredstvom katerega misel osvoji svoj lasten svet, svet ideje.«⁵⁵ Zavest sedaj v svetu znakov, v njihovih strukturah, v zmožnostih, da z njimi postopa na določen način in jih povezuje po občih zakonih, spozna, da ima opravka sama s seboj, s svojo lastno formalno strukturo.

To pa nas vodi k naslednji, še kako pomembni, konsekvenci:

»Človek se ne more neposredno soočiti z realnostjo: ne more je videti tako rekoč iz obličja v obličje. Fizična realnost se oddaljuje v tolikšni meri, v kateri človekova simbolična aktivnost napreduje. Namesto da ima človek opravka z rečmi samimi, v nekem smislu stalno občuje sam s sabo. On se je tako vpletel v jezikovne oblike, v umetniške slike, v mitične simbole ali religiozne rituale, da ne more ne videti, ne vedeti karkoli razen vrinjenosti tega umetnega medija.«⁵⁶

Cassirer razširi klasično pojmovanje človeka kot *animal rationale* v *animal symbolicum* – človek je sedaj razumljen kot simbolno bitje. »Človek ne živi le v fizičnem univerzumu, temveč živi v simboličnem. Jezik, mit, umetnost in religija so deli tega univerzuma.«⁵⁷

Hkrati jasno razlikuje med simboli (*symbols*) in signali (*signs*). Že v živalskem svetu smo priča kolikor toliko skladnemu sistemu signalov, le človeku pa je lasten svet simbolov.

»Simboli - v pravem pomenu besede - se ne morejo reducirati na običajne signale. Signali in simboli pripadajo dvema različnima univerzumoma govora: signal je del fizičnega sveta bivanja, simbol je del človekovega sveta pomena. Signali so "operaterji"; simboli so "designatorji". Signali, tudi kadar se ravnajo in uporabljajo kot taki, imajo vsemu navkljub svojevrstno fizično ali substancialno poreklo; simboli pa imajo zgolj funkcionalno vrednost.«⁵⁸

⁵⁵ E. Cassirer, FSF III, str. 45

⁵⁶ E. Cassirer, Ogleđ o čovjeku, str. 42

⁵⁷ E. Cassirer, Ogleđ o čovjeku, str. 42

⁵⁸ E. Cassirer, Ogleđ o čovjeku, str. 50

Zid simbolnih posrednikov ni postavljen med človeka in realnost le v njegovem teoretskem delovanju, temveč tudi v človekovi praktični sferi. Tudi tu človek ne živi v svetu dejstev svojih neposrednih potreb in želja, temveč med imaginarnimi emocijami, v upanju, strahovih, iluzijah, fantazijah in sanjah. Celotno človekovo življenje je prežeto z zavrnitvijo realnosti in njenim nadomeščanjem s simboli.

Filozofija simbolnih form izhaja iz predpostavke, da če že obstaja kaka definicija človekove narave, je le-ta lahko le funkcionalne narave, ne pa substancialna. Človeku imanentno bistvo je predvsem njegovo delovanje; sistem ljudskih delovanj definira in določa krog človeškost, njegovi konstitutivni deli so jezik, mit, religija, umetnost in znanost, ki jih medsebojno v organsko celoto povezuje funkcionalna vez. Filozofija simbolnih form ima torej nalogo, da analizira strukturo različnih form človekovega kulturnega ustvarjanja in hkrati razkrije njihovo enotnost.

Tako kmalu uvidimo, da vse simbolne forme izhajajo iz vsem skupnega načela, tj. načela, ki je postalo povsem razvidno in jasno edino v svetu znanosti, kjer je izključitev in odvrnitev od neposrednega, vsebinskega, konkretnega in čutnega prignana do svojih mej na področje čistih odnosov. Po Cassirerju ravno znanost služi kot paradigmatični primer, da je celotno človekovo delovanje prežeto z odvrnitvijo od realnosti in neposrednosti in njenim nadomeščanjem s svetom simbolov.

Mi vedno ostajamo »ujeti v svetu podob – a tu ni govora o podobah, ki bi ponavljale po sebi obstoječi svet reči, temveč gre za svet podob, katerega izvor in princip je potrebno iskati v nekem avtonomnem ustvarjanju duha samega. Edino skozi te svetove vidimo in v njih posedujemo to, kar imenujemo "realnost"..."⁵⁹

Cassirer se s svojim pojmovanjem simbolnih form od sveta neposrednosti ne odvrta v navadnem pomenu besede, saj nam ravno ta odvrnitev omogoča, da nekaj postane vidno in dostopno, skratka razumljivo. »Posamezno se tako le iluzorno umakne – s pomočjo integracije v celoto posamezno šele pričinja zares obstajati, preide iz gole potencialnosti v resnično aktualnost.«⁶⁰ Simbolno delovanje v umetnosti, mitu ali religiji ustvarja različne podobe, ki si jih človek postavlja medse in neposredni svet reči: ne da bi ga od sebe oddaljil, temveč da bi ga od gole nedotakljivosti, ki terja neposredno bližino, dvignil do vidnosti. Tako nam odvrnitev realnost šele zares približuje in nas nanjo veže. Simbolna forma je pri tem »razumljena kot neki proces *hkratne odvrnitve in povrnitve* od sveta k svetu realnih stvari.«⁶¹

⁵⁹ E. Cassirer, FSF I, str. 55-56

⁶⁰ E. Cassirer, FSF I, str. 53

⁶¹ Damir Barbarić, S puta mišljenja, Što je to »simbolička forma«?, Demetia, Zagreb, 1997, str. 86

S svojim razumevanjem simbolne forme Cassirer torej zagovarja načelno nedostopnost neposrednega, kar povzema tudi v svojem pojmu *simbolne pregnance*.

»Pod "simbolno pregnanco" razumemo način, kako neka posamezna vsebina, ki jo zaznavamo kot "čutno" vsebino, hkrati vsebuje določen neintuitivni "smisel" in ga neposredno prikazuje. Tu ni govora o čistih "perceptivnih" danostih, na katere se šele naknadno vežejo "aperceptivni" akti... Nasprotno, sâmo zaznavanje... dobi neko vrsto duhovne artikuliranosti... zaznavanje je hkrati življenje "v" smislu. Smisel se ne doda šele naknadno, temveč je, tako rekoč, z rojstvom šlo v njo«⁶²

Drugače rečeno: »Ni nobenega zavestnega zaznavanja, ki bi bil le gola danost,... temveč vsako zaznavanje vključuje v sebi določen "karakter usmerjenosti", s katerim kaže preko svojega tu in sedaj. Kot goli *diferencial* zaznavanja v sebi vključuje hkrati *integral* izkustva.«⁶³

Cassirer se s tako zastavljeno vseobčo simbolno pregnancijo bori proti filozofiji življenja in neoromantikom (Klages, Simmel in Bergson). Ti vidijo ravno v tako pojmovani simbolni formi in simbolni pregnanci prepričanje, da bi se nam polnost življenja pokazala takšna kot je. Njim nasprotno pa Cassirer pojmuje filozofijo kot tisto, »ki se izpolnjuje šele v ostrini pojma in v jasnosti diskurzivnega mišljenja, medtem ko je zaprt raj mistikov, raj čiste neposrednosti.«⁶⁴ Filozofiji ravno zaradi njenih sredstev, tj. pojmov in diskurzivnega mišljenja, ne preostane drugega kot da obrne smer opazovanja in analiziranja. V tem smislu lahko "pot nazaj" predstavlja "pot naprej", »saj najvišja objektivna resnica, ki jo odkrije duh, v zadnji instanci, predstavlja njegovo lastno delovanje.«⁶⁵

Skratka, celotna zgodba o simbolni pregnanci in njeni vse prisotnosti govori v prid človeku in njegovim zrcalnim podobam, reč na sebi pa postane načelno nedostopna.

»Na vprašanje, kaj se nahaja izven celote duhovnih funkcij, tisto absolutno realno, kaj je "stvar na sebi" v *tem* smislu - na to vprašanje duh več ne dobi odgovora, temveč lahko le uvidi, da je to napačno zastavljen problem, da je le prevara mišljenja.«⁶⁶

Cassirer se tu vidno naslanja na Kanta, na analizo aktov zavesti, namesto na analizo predmetov zavesti, tj. mitičnih podob. Kasneje bomo videli, da se s tem Cassirer kljub uvrstitvi med fenomenologe, bistveno razlikuje od Junga in Eliadeja.

⁶² E. Cassirer, FSF III, str. 177

⁶³ E. Cassirer, FSF III, str. 178

⁶⁴ E. Cassirer, FSF I, str. 58

⁶⁵ E. Cassirer, FSF I, str. 56

⁶⁶ E. Cassirer, FSF I, str. 56

4. MITIČNA ZAVEST

4.1. SUBJEKTIVNA IN OBJEKTIVNA ANALIZA

Transcendentalno vprašanje, ki ga zastavi Kant, vsebuje v sebi dve vrsti opazovanj: prva, t.i. objektivna dedukcija preučuje predmete čistega razuma in kaže objektivno veljavnost njihovih apriornih pojmov, druga, t.i. subjektivna dedukcija pa preučuje razum v njegovem subjektivnem oziru, tj. spoznavnih zmožnosti razuma samega. Obe, subjektivno in objektivno dedukcijo, uspe Kantu postaviti v vzajemno dopolnjevanje (korelacijo), in se s tem izogniti nasprotju subjekta in objekta, toda kot smo že omenili, za ceno podreditve subjektivne dedukcije objektivni, tj. subjektivnost prostora in časa Kantu služi le kot dodatno pojasnjevanje in pritrjevanje objektivnosti matematike in geometrije.

Cassirer v svoji filozofiji simbolnih form skuša ponovno, toda tokrat bolje, zavzeti transcendentalno stališče. Pri tem se mu znova pojavi nevarnost nasprotja subjekta in objekta, ki pa jo skuša rešiti na drugačen način. Tako popravi analizo subjektivnosti, ki sedaj ni več izražena v principih in sintetičnih načelih apriori: »Jezik ne smemo razumeti zgolj kot abstraktno formo mišljenja, temveč predvsem kot konkretno formo življenja.«⁶⁷ Enako kot za jezik velja tudi za mit. To predstavlja edino mogočo pot iz "abstraktne" subjektivnosti v "konkretno" subjektivnost, pot preboja iz forme "mišljenja" v "formo življenja".

Do samega življenja zavesti pa je mogoče prodreti le posredno:

»zavesti... se ni mogoče dotakniti neposredno, v njej sami, temveč v njenem pozunanjenju, ki je kot pozunanjenje vedno že izstopanje, izstopanje iz lastne sfere v sfero objektivitet (katerekoli stopnje).«⁶⁸

Zavest kot taka ni nekaj, kar se pojavlja, ampak to pojavljanje šele omogoča; zavest ni neke vrste predmet, ki bi ga lahko opisali s kategorialnim pojmovnim aparatom, z metodami znanosti in predmetne stvarnosti. Zato je po Cassirerju potrebno spremeniti smer analize zavesti in njene strukture začeti pri problemu objektivitete duha, začevši pri oblikah, v katerih se duh nahaja in biva, ti. konstruktivni analizi, vendar se pri njej *ne zaustaviti*, temveč poizkusiti v drugem koraku z rekonstruktivno analizo prodreti do njihovih elementarnih predpostavk, do pogojev njihovih možnosti, tj. do zavesti kot take.

Analiza tako poteka hkrati v obeh smereh, od "*terminus a quo*" do "*terminus ad quem*" in nazaj. Le v tem povratnem poteku analize, le preko ovinka, lahko po Cassirerju uspemo prodreti do struktur same zavesti. Da bi zares videli »konkretno celotno objektiviteto duha, z

⁶⁷ E. Cassirer, FSF III, str. 50

⁶⁸ E. Cassirer, FSF III, str. 50

ene strani, in njegovo subjektiviteto z druge, moramo postaviti metodološko korelacijo... vseh področij duhovnega oblikovanja.«⁶⁹

Z metodološko korelacijo se Cassirer izogne Kantovi napaki, podreditvi subjektivne dedukcije, saj sedaj *razlikam* med objektivnimi formami nujno ustrezajo tudi razlike v specifičnem ravnanju zavesti. Večdimenzionalnost duhovnega sveta »ne dopušča, da se tok objektivirizajočega in subjektivirizajočega opazovanja, tega konstruktivno-graditeljskega in rekonstruktivnega spoznanja, enostransko prikaže.«⁷⁰ Razlika med posameznimi področji duha je specifična, kvalitativna razlika, nikakor pa ne kvantitativna. Jezik, mit, religija in umetnost ne predstavljajo nekakšnih pred-stopenj objektivacije, temveč so stopnje, ki so znanosti povsem enakovredne. Te smeri objektivacije je sedaj treba medsebojno strogo ločevati in jih tako ohranjati v njihovi svojevrstnosti, saj bo le tako zagotovljeno, da je naloga rekonstrukcije uspešno zastavljena in izpeljana.

»Videli bomo, da je funkcija prikaza, ki daje jeziku vsebino in značaj, ni enaka funkciji pomena v pojmih znanosti... obe smeri v sebi vsebujeta kvalitativno različne vrste podeljevanja smisla.«⁷¹

Drugače rečeno: »Že v območju teoretične objektivacije postane vloga zakona problematična, ko analiziramo... jezikovne pojme namesto pojmov znanosti. Jezikovni pojmi imajo vedno že določeno obliko, ki nikakor ni identična z določitvijo zakona in s posredstvom zakona.«⁷²

Občnost jezikovnih pojmov tako ni enaka občnosti znanstvenih pojmov, občnost prve tako ni zgolj nekakšno nadaljevanje druge, temveč se obe gibljeta po različnih poteh in izražata različne smeri duhovnega oblikovanja.

Za analizo *vseh* apriornih struktur zavesti po Cassirerju ne zadostujejo le njej predhodne analize treh glavnih smeri objektivacije, ki so jih pred nas postavile Kantove kritike, temveč je (konstrukcijsko) analizo potrebno razširiti, tj. v svojo sfero mora zajeti še forme jezika in forme mita, če hoče biti, v njej sledečem, drugem koraku, rekonstrukcijska analiza uspešna v razkritju prav vseh subjektivnih izvorov. Kratko rečeno: pravilno in celostno zastavljena konstrukcijska analiza šele zagotavlja uspešnost rekonstrukcije.

V nadaljnjem nas bo zanimala predvsem aplikacija tako zastavljene metodologije na mitični univerzum. Kmalu se pokaže, da metodološko korelacijo zavesti in njenega predmeta, subjekta in objekta, Kant v *Kritiki čistega uma* razume preozko. Resda *zaznavanje* s Kantom

⁶⁹ E. Cassirer, FSF III, str. 55

⁷⁰ E. Cassirer, FSF III, str. 53

⁷¹ E. Cassirer, FSF III, str. 54

⁷² E. Cassirer, FSF III, str. 54

ni več pogojeno z zunanjim svetom kot svojim vzrokom, temveč je določeno s ciljem – ta cilj je, po Kantu, omogočiti izkustvo znanosti. Zaznava je določena preko funkcij čistega razuma, ki se stalno nanašajo na empirično raznoličje, dano v zaznavi, zato je struktura zaznave venomer analogna strukturi sveta naravoslovnih znanosti.

Cassirer skuša razumeti zaznavanje kot tako širše, saj za človeka tako pogojeni intelektualni svet nikakor ni edini svet, v katerem živi in deluje. Za širše razumljeno zaznavo se je potrebno vrniti do prvotnih oblik zaznave, tj. do sloja *čistega izraza*.

»Torej, če filozofija mitologije želi izpolniti zahtevo, ki jo prvi postavi Schelling, če želi razumeti mit ne zgolj alegorično kot neko vrsto primitivne fizike ali primitivne zgodovine, temveč "tavtegorično" kot smiselno tvorbo s samostojnim pomenom, mora biti pravična tudi do tiste oblike *doživetja zaznave*, v katerem je mit prvotno ukoreninjen... Brez takšne utemeljitve v prvotnem načinu zaznave same, bi mit lebdel v praznem prostoru; namesto *univerzalne pojavne* forme duha bi bil... slučajen in patološki fenomen.«⁷³

Pri tem Cassirer, kot si je zastavil v programu svoje analize zavesti, skuša prodreti do funkcij čistega izraza preko analize področja objektivnega duha tj. preko sveta mitičnih podob. Šele nato skuša iz njih izstopiti po poti rekonstrukcije do sfere subjektivnosti.⁷⁴ Tok analize nas tako vodi v prvem koraku skozi področje objektivnega duha, skozi svet mitičnih podob, ki nam kažejo pot k razumetju fenomenov čistega izraza.

V svetu mitičnih podob je smisel izraza vezan na samo zaznavanje, danemu raznoličju se ne dodaja šele naknadno z aktom mitične apercepcije nek smisel in pomen.

»Tu ono "dano" ne obstaja najprej in zgolj v nečem povsem čutnem, v kompleksu občutkov, na katere bi se šele naknadno, z aktom "mitične apercepcije"... podeljevala duša in "smisel". Smisel izraza je vezan že od začetka na samo zaznavanje; v njem se ta smisel doumeva in se s tem dobi neposredno "izkustvo" o njem.«⁷⁵

Mitični svet se od sveta logične (teoretične) zavesti razlikuje predvsem v *ravnodušnosti* mita do diferenciacije pomena in vrednosti sveta znanosti. Ta ravnodušnost postane povsem jasna, ko opazimo, da mitični svet ne pozna kakršnega koli smisla logičnega znaka, temveč tu vlada smisel čistega izraza. Za mitični svet je značilno, da je vsebina nekih sanj enakovredna vsebini kateregakoli doživetja v budnem stanju; za njega je slika enaka stvari, ime enako predmetu, ki ga označuje. Mitična zavest se razlikuje od teoretičnega spoznanja tako po načinu, po katerem oblikuje svet stvari, kot po načinu, kako oblikuje svet oseb. Mit ne začenja

⁷³ E. Cassirer, FSF III, str. 59

⁷⁴ Akti izraza, prikaza in pomena niso neposredno prisotni, temveč so vidni le v celoti svojega učinka. Spoznamo jih lahko šele v njihovem delovanju.

⁷⁵ E. Cassirer, FSF III, str. 64

pri neki že dokončno zgrajeni podobi jaza in duše, temveč mit šele predstavlja sredstvo zanjo. Mit služi kot medij, s posredstvom katerega se subjektivna resničnost šele odkriva in razumeva v svoji specifičnosti. Ne le da mit spremlja proces osamosvajanja jaza, temveč ga predvsem posreduje in pogojuje.

»Mit moramo razumeti kot sredstvo same "krize", kot sredstvo velikega duhovnega procesa podvajanja, s posredovanjem katerega iz kaosa sprva nedoločenega občutenja življenja šele nastajajo določene pra-oblike družbene in individualne zavesti.«⁷⁶

Mit v svojih zgodnjih oblikah ne ve ne za pojem substance duše, ne za pojem substance stvari v strogem pomenu besede. Bistvo, tako telesno kot duševno, zanj še ni nekaj trajnega in dokončnega, temveč ima "*fluidno*" naravo. Enega glavnih motivov mita je ravno motiv metamorfoze.

S tako zastavljeno analizo objektivnega duha mita je sedaj mnogo lažje analizirati in razumeti *subjektivnost* duha. Fenomenološka analiza zavesti spremlja tok zaznave vse do točke, kjer se zaznava pretvori od zaznave predmeta v *zaznavo čistega izraza* in v kateri sta zunanje in notranje, fizično in psihično še povsem nerazlikovana. Fenomenološka analiza se sedaj skuša vprašati ravno po *pogojih možnosti* razlikovanja kot takega.

Fenomenološka analiza zavesti pokaže, da razlikovanje ni nekaj že vnaprej danega, temveč šele predstavlja *rezultat* nekega procesa. Šele tekom procesa nam fenomeni čistega izraza postopno prehajajo v druge: v fenomene prikaza in pomena. Značilno za mitsko sliko sveta je »dejstvo, da v tej podobi vedenje o "lastnem jazu", o strogo individualnem "sebstvu", v kolikor ga sploh ima, ne stoji na začetku, temveč na koncu.« Šele tu bi pravzaprav lahko govorili o nekakšnem "pozunanjenju", o projiciranju subjektivnih vsebin v objektivni svet reči in dogodkov; saj si pred tem subjekt in objekt ne stojita nasproti in se medsebojno omeujeta in določata, temveč sta medsebojno nerazlikovana in prepletena.

Svetu izraza je na začetku tuja neka določena zavest o jazu in predmetu. V mitičnem svetu se pokaže, da se ta napetost, to razlikovanje med subjektom in objektom začenja šele tam, kjer človek ne jemlje realnosti, ki ga obkroža, kot take, temveč se ji *aktivno* zoperstavi in jo prične aktivno oblikovati. Človek pride do zavesti o lastnem jazu šele v svojih duhovnih aktih.

»Človek ima svoje sebstvo šele, ko se preneha zadrževati v vedno istem toku doživetij in začenja ta niz deliti in oblikovati. Samo v tej podobi oblikovane realnosti jaz najde samega sebe kot "subjekt"«. ⁷⁷

⁷⁶ E. Cassirer, FSF II, str. 173

⁷⁷ E. Cassirer, FSF III, str. 83

Prva sila, s katero se človek aktivno zoperstavi realnosti, je želja. Sedaj se človek več ne prepušča toku doživljajev, več ne prisluškuje rečem, temveč začenja sam aktivno oblikovati bistva, graditi svet predmetov. Sedaj afekt in volja več ne zagrabit neposredno in brezpogojno reči, temveč se želja in njen objekt vedno bolj definirata: tako objekt na eni strani in jaz na drugi pričenjata dobivati svojo samostojno vrednost in eksistenco. Že v mitično-magičnem univerzumu se vrši to razlikovanje, čeprav je tu še povsem formalne narave, saj jaz, v kolikor lahko tu o njem sploh govorimo, še ne ve za samega sebe – vse njegove notranje vsebine se projicirajo navzven kot jazu nekaj povsem tujega. Duša se jazu kaže kot neka tuja, njemu sovražna demonska sila, ki ga od zunaj nadzira in skuša uničiti telo in šele kasneje postane duša bolj domača, nastopati prične kot osebni duh zaščitnik, vendar vseeno še vedno predstavlja neko zunanjo, objektivno silo, ne pa jaza kot takega. Tu smo priča neki dvojnosti: jaz se po eni strani dojema kot vsemogočen, kot tisti, ki ima podvrženo celotno bivanje, tj. hipertrofija jaza, a hkrati tu pravzaprav o jazu kot takem pravzaprav še ne moremo govoriti.

V mitično-magičnem univerzumu ni ločevanja med materialnim in duhovnim, fizičnim in psihičnim, zato se fenomen *mane* pripisuje tako materialnim kot tudi duhovnim stvarim in dogodkom.

»Mana je tisto, kar predstavlja moč, delovanje, proizvajanje, a to delovanje ni mišljeno kot nekaj zavestnega, "duševnega" ali osebnostnega v ožjem smislu... [temveč] je le eden od izrazov za "moč nasploh", a še ni določena kot "psihična moč"...«⁷⁸

Primitivno mitično mišljenje zaznamuje fluidnost, zato duša tu ne predstavlja neke povsem zase stoječe, od telesa neodvisne in ločene substance, temveč je tu duša nujno vezana na telo (svet materialnega), predstavlja tako rekoč življenje samo. Zaradi tega nerazlikovanja je lahko katerikoli del telesa (npr. srce, trebuh, glava,...) središče življenja.

»Celo pljunek nekega človeka, njegovi izločki, njegovi nohti, odstriženi lasje – so v tem smislu nosilci življenja in duše: vsako delovanje na njih ogroža neposredno življenje v celoti.«⁷⁹

Duša, čeprav ji je iluzorno dana celotna oblast nad telesom, je v resnici ujeta v čutno ter se pojavlja kot povsem konkretna in materialna. Celo fenomen smrti temu ne more uiti – duša nadaljuje svoje materialno bivanje celo, ko človek umre. Arhaični človek na grob umrlega prinaša darove v obliki hrane, pijače, obleke, ki jih duša človeka uživa v "drugem svetu".

⁷⁸ E. Cassirer, FSF II, str. 156

⁷⁹ E. Cassirer, FSF II, str. 157

»Medtem ko imajo v kasnejših oblikah kultov duše takšne daritve predvsem simbolno naravo, so prvotno mišljene kot realne in so namenjene mrtvim za realno uporabo. Tudi v tem smislu se svet onstranskega sprva kaže kot gola podvojitvev, kot čuten duplikat tuzemskega sveta.«⁸⁰

Ravno tam, kjer se zdi, da mit prehaja meje neposredno čutno danega bivanja, da ga nekako transcendira, se ga v resnici krčevito drži in oklepa. Na tej stopnji niso ne človekov jaz, ne njegova samozavest, ne samoobčutenje konstituirani s posredovanjem duše kot samostojnega, od telesa ločenega načela.

»Vse dokler človek živi, vse dokler je prisoten kot konkretno telesen, sta njegovo sebstvo [Selbst] in osebnost vključena v celoto človekovega bivanja. Njegov materialni obstoj in "psihične" funkcije, njegovo čutenje, čustvovanje in hotenje predstavljajo nerazdvojeno in nerazlikovano celoto.«⁸¹

Jaz prihaja za svoj hrbet, do svojega sebstva šele, ko se prične zavedati lastnega delovanja. Pri tem se realnost, sprva nedoločeno demonska, prične deliti na med seboj vedno bolj jasno razmejene podobe bogov in demonov. Kaos prej različnih vtisov, ki so se brez reda menjavali, se sedaj začne razmejevati v oblike in bistva. Pri tem fenomen čistega izraza *ohranijo* svojo moč, a hkrati stopijo v nove odnose. Izraz se pričinja vrednotiti, ne le doživljati. Toda

»propad *vsebine* mitične zavesti ne pomeni nujno propada tiste duhovne funkcije, iz katerih so izšle... Izkaže se, da se tista moč duha, katere prvo pozunanjenje predstavlja mit, potrjuje v nekem novem vidiku tudi v okviru nove dimenzije teoretične samozavesti in tako še naprej živi in deluje v novi formi, v neki vrsti metafore.«⁸²

Vsaka forma, skozi katero preide zavest, še vedno njej nekako pripada. Prehajanje določene forme je omogočeno ravno s tem, da se forma pri tem ne razblini, temveč še nadalje ostaja prisotna in ohranjena v celoti zavesti. V tem smislu je funkcija čistega izraza vseobsegajoča funkcija, ki predhodi vsakršnemu diferenciranju na različna področja smisla, predstavlja skupna tla, iz katerih šele izhajajo vsa oblikovanja in na katera le-ta še naprej ostajajo vezana. Funkcija čistega izraza predhaja tako teoretičnemu razumevanju in diferenciranju sveta, estetskemu pogledu na svet, jezikovnemu pojmovnemu zajetju in tudi mitičnemu razbitju univerzuma na bogove in demone.

Skratka, Cassirejevo pojmovanje simbolnih form je mnogo bolj dinamično kot Kantovo, v njegovem pojmovanju lahko slutimo veličino Heglovega mišljenja, ki nanj močno vpliva in na katerega se v svojih tekstih tudi velikokrat sklicuje.

⁸⁰ E. Cassirer, FSF II, str. 158

⁸¹ E. Cassirer, FSF II, str. 159

⁸² E. Cassirer, FSF III, str. 73

»Življenje sedanjega duha je krožni tok stopenj, ki po eni strani žive sočasno, po drugi pa se pojavljajo le kot pretekle. Duh ima tudi v svoji sedanji globini tiste momente, ki jih je, kot se zdi, pustil za seboj.«⁸³

⁸³ G.W.F. Hegel, V: E. Cassirer, FSF III, str. 73

4.2. DVOJNA NARAVA MITIČNE ZAVESTI

Funkcija čistega izraza ne razlikuje med znakom in označenim, med sliko in stvarjo, tu ni prisotno razlikovanje med povsem čutnim in zgolj duševnim. Po svojem bistvu je izraz pozunanjenje, a vseeno hkrati ostajamo ujeti v sami notranjosti. »Tu ni ne lupine, ne jedra: tu ni nič "prvega" in "drugega", ni ne "enega" ne "drugega".«⁸⁴

Fenomen izraza pa kljub temu predstavlja neko vrsto simbolnega, saj Cassirer sam pojem *simbola* razume širše – z njim hoče zajeti vse fenomene, v katerih se v kakršni koli obliki prikazuje čutno kot manifestacija smisla, kjer smisel predstavlja dopolnitev čutnega. Tu še ni nujno potrebno povsem strogo razlikovanje obeh momentov, spoznanje njihove drugačnosti in nasprotja. Resda sta oba momenta prisotna v vsaki, še tako primitivni zavesti, vendar še nista prisotna v vsej njuni dejanskosti, ampak se nahajata zgolj v možnosti. Zavest ni nikoli povsem brez svojega nasprotnega pola, nikoli ni nekaj povsem enostavnega, pred vsakršnim ločevanjem in razlikovanjem. Toda do ločitve kot take prihaja šele z razvojem same človekove zavesti, njenega prehoda iz neposrednega življenja v obliko spontanega duhovnega ustvarjanja, »tisto, kar je bila prej, ne glede na notranjo nasprotnost, konkretna enotnost, se sedaj pričinja analitično razstavljati in razlikovati.«⁸⁵

Mit predpostavlja prvo podvojitvev in s tem uvod v duhovno krizo, a ta podvojitvev je pri mitu zgolj *formalnega* značaja, zato je lahko tudi kriza, na katero namiguje Cassirer, zgolj formalna kriza, ki še ni za mitično zavest.

»Tudi mit predpostavlja takšno duhovno krizo, tudi on se oblikuje šele tako, da se v celoti zavesti izvršuje takšno razdvajanje, glede na katerega zdaj tudi v zaznavanje celote sveta prodira neko določeno podvajanje, ki izziva razlaganje te celote sveta na razne sloje pomenov. To prvo podvajanje vsebuje v klici vsa poznejša podvajanja, jih pogojuje in jim gospoduje...«⁸⁶

Podvojitvev za mitično zavest še ne pomeni ločitve, mitični odnos kot živo razmerje med zavestjo in rečjo je namreč v *vsebinskem* oziru odnos *identitete*, zato na različnih ravneh mitičnega dojemanja rečnosti »nikjer ni neke ostre meje, s katero bi se človek ločeval od skupnosti živega sveta, od živalskega in rastlinskega sveta.«⁸⁷ Sorodnost človeka in živali (oziroma človeka in rastline) ter njenega totema je za mitičnega človeka resnična, saj med seboj, totemom in njemu pripadajočo določeno vrsto živega bitja ne občuti nobene razlike.

⁸⁴ E. Cassirer, FSF III, str. 86

⁸⁵ E. Cassirer, FSF III, str. 86

⁸⁶ E. Cassirer, FSF II, str. 79

⁸⁷ E. Cassirer, FSF II, str. 174

V povsem zgrajenih sistemih totemizma se ta delitev »razteza na celotno bivanje in dogajanje, celoten svet se deli in ločuje na posamezne, strogo razmejene mitične rodove in vrste. Toda čeprav ta diferenciacija postopoma postaja vse bolj razločna, se v mitični zavesti in mitičnemu občutju še naprej nahaja ideja *enotnosti življenja*.«⁸⁸

Življenje se doživlja kot neprekinjena celota, v kateri ni razlikovanja med posameznimi področji. »Zaradi tega občutja človekovo življenje nima določenih mej v *prostoru*, ne v *času*, občutje se razteza čez celotno stvarstvo in zgodovino.«⁸⁹ Tako se navkljub mogočni delitvi sveta totemizma človek, živali in rastline medsebojno ne razlikujejo, diferenciacija tu predstavlja zgolj videz, saj mitično občutje enotnosti vseh živih bitij venomer izniči ali ignorira tako vse čutno-zaznavne razlike kot tudi razlike, ki jih postavlja logično (kavzalno) mišljenje. Dejstvo, da je v primitivni mitični zavesti mogoča ravno takšna nediferenciranost živega sveta, njegova popolna *fluidnost* - to dejstvo je utemeljeno ravno v načinu oblikovanja mitične zavesti, v njeni svojevrstni logiki.

Vendar to še ne pomeni, da arhaični človek ne zaznava empiričnih razlik. Stanje je tu kvečjemu obratno – njegova eksistenca je povsem odvisna od daru opazovanja okolice. »Neverjetno natančen čut za orientacijo, ki ga imajo mnogi domorodci, izhaja iz vaje. Zanje je absolutno nujno, da se znajdejo v gozdovih in džunglah.«⁹⁰ Hkrati z zaznavanjem prostora ima arhaični človek izredno prefinjen občutek tudi za čas in njegove cikle. Vendar empirično razlikovanje pri arhaičnemu človeku prepusti mesto močnejšemu občutju, tj. globoki veri v neizbrisno složnost življenja, ki premešča mnogovrstnosti in raznolikosti njegovih posameznih oblik. Vera v enotnost življenja zasenči vse razlike, ki so za nas neznanske in nepojmljive, le v religioznem smislu, v empiričnem smislu pa so prisotne in velikokrat odločijo o življenju in smrti.

Poleg znanosti tudi mit živi v svetu mnogoterih podob, ki mu stoje nasproti kot nekaj absolutno objektivnega, celo objektivno samo.

Toda »odnos do njih v ničemer ne razkriva tiste odločilne krize, s katero se pričinja empirična in pojmovna vednost. Mitična oblika resničnosti je v sebi še povsem homogena in nediferencirana. Tu ni niti sledu o odtenkih pomenov in vrednosti, ki jih izraža spoznanje v svojem pojmovnem mišljenju in s pomočjo katerih pride do strogega ločevanja različnih predmetnih področij, do ločitve med svetom resnice in svetom privida. Mit se nahaja

⁸⁸ E. Cassirer, FSF II, str. 181-182

⁸⁹ E. Cassirer, Ogleđ o čovjeku, str. 111

⁹⁰ Carl Gustav Jung, Sodobni človek išče dušo, Založba J. Pergarja, Ljubljana, 1994, str. 102

izključno v sedanosti svojega objekta - v intenzivnosti, s katero v določenem trenutku zagrabi svet in ga spremeni v svojo posest.«⁹¹

Teoretično mišljenje stvari medsebojno povezuje v rodove in vrste predvsem zaradi njihove vzročne odvisnosti in ne toliko na podlagi njihovih čutnih podobnosti. Ne razvršča jih glede na način, kako jih človek občuti in zaznava, temveč njihova razvrstitev povsem sledi zakonom njegovega vzročnega mišljenja. Po pravilih tega mišljenja je strukturiran prostor v znanosti - način, kako v prostoru posamezna bistva medsebojno ločujemo in jih zoperstavljamo, način, kako določamo njihovo medsebojno oddaljenost in njihov položaj, ki ni zasnovan na golem občutenju, temveč v obliki vzročne koordinacije in povezovanja, v aktih vzročnega sklepanja. Mitično mišljenje ne ve za takšno delitev in ne povezuje posamičnih bistev na osnovi njihove bodisi čutne podobnosti ali pa vzročne odvisnosti, temveč jih spaja na podlagi njihovega magičnega izvora v nediferencirano celoto.

»Medtem, ko teoretično mišljenje te elemente, čeprav jih na določen način spoji v sintezi, kljub temu ohranja kot samostojne, dokler jih ono v vzajemnem odnosu hkrati razdvaja in spaja, je v mitičnem mišljenju tisto, kar je vzajemno povezano, tisto, kar je poenoteno v nekakšni magični vezi, potopljeno v *eno* nediferencirano obliko.«⁹²

V mitični zavesti obstoji razlika med idealnim in realnim, med znakom in njegovim pomenom zgolj po svoji formi, zato postane to razlikovanje evidentno le za njej zunanjo, logično zavest, ki ji je razlika (diafora) že notranja, medtem ko mitična enotnost znaka in pomena ostaja ravno zaradi odsotnosti reflektivne meta-zavesti bistveno neokrnjena in celovita.

»Če pogledamo sam mit, to, kar je in kako samega sebe vidi, spoznamo, da mu je tuje prav to ločevanje sveta neposrednega bistva od posredovanega pomena, to nasprotje med podobo in rečjo. Šele mi, opazovalci, ki nismo več del mitosa in v njem več ne živimo, temveč mu razmišljujoči stojimo nasproti, vnašamo vanj tovrstna ločevanja.«⁹³

Če izhajamo iz fenomena podvojitve, pri tem pa ne upoštevamo njenega *formalnega* značaja, potem zlahka zaidemo v slepo ulico še vedno zastopanih interpretacij mitične zavesti, ki vidijo v njenem odnosu do bivajočega lažni, iluzorični koncept totalitete. Ravno podvajanje je tisto, ki je tu iluzorno, umetelno, ki je zgolj formalni stranski produkt, ki nikakor ne uspe in ne more prikriti temeljne mitične resnice, da je vse *Eno*. Podvajanje zavesti je tu le strukturna predpostavka, formalni pogoj, da je neki odnos sploh možen, da se sploh lahko vzpostavi.

⁹¹ E. Cassirer, FSF II, str. 47

⁹² E. Cassirer, FSF II, str. 176

⁹³ E. Cassirer, FSF II, str. 49

»V mitu je jaz v samemu sebi le v toliko, kolikor je sočasno v svojem predmetu in se odraža na to nasprotno sebe, na neki "ti". V kolikor ve za samega sebe, ve za sebe le kot o odnošujoči točki v svojem osnovnem odnosu in pra-odnosu. Poleg te usmerjenosti, težnje k drugim centrom življenja, tu ta jaz nikjer nima samega sebe.«⁹⁴

To, »kar v ta proces vnaša diskontinuiteto ni nič drugega kot znak, ime, "predmet"; ne torej mitična zavest... temveč tisto, kar ostane kot materialni rezultat njene dejavnosti- jezik in umetnost.«⁹⁵

Tisto, kar enotni univerzum dejansko podvoji, kar vzpostavi ločitev (diaforo), so materializirane sledi, ki jih kreativnost mišljenja pušča za seboj.

»Za mitično zavest so sledi, ki jih pušča za seboj, istovetne z njo samo in tistim, kar podvaja, medtem ko logična zavest to, zgolj formalno razlikovanje preoblikuje v vsebinsko, bistveno razliko.«⁹⁶

Logična zavest med znakom kot svojo sledjo in tistim, čemur naj bi sledila, postavlja razmik; med znakom in rečjo, med imenom in rečjo tu zija nepremostljiv prepad. Tako »postane logos tisti mitos, ki je sposoben motriti samega sebe, in ki v tem procesu motrenja in dejavnega opredmetovanja ve, da ni identičen s tistim, kar motri in ustvarja.«⁹⁷

Ali drugače rečeno: mitos nenazadnje ni nič ne-logičnega, ne-umnega, temveč mitos logos pravzaprav napoveduje - mitos je namreč po svoji formi že nek logos. Kar loči mitos od logosa, je ravno nek presežek reflektirajoče zavesti, ki nam ta postopek privede v jasno vednosti (presežek vednosti o lastnem delovanju). Ravno tega pa mitična zavest ni sposobna, ravno odsotnost razlike je tista, ki jo bistveno loči od zavesti logosa.

Mitična zavest med seboj, tj. svojimi mentalnimi stanji, in predmeti na katerega se nanaša, ne občuti razlike. Zanj se zdi *kot da* je v neposrednem odnosu do reči kot nasebnih bitnosti in ne do predmetov kot človeku priličenih, preoblikovanih reči. Mitična zavest se vede *kot da* je dejansko celovita in nerazcepljena (v nekem smislu pred-razlikovanja), kljub njenemu stalnemu ustvarjanju umetelnih struktur.

Mitična zavest po eni strani (na vsebinski ravni) verjame, da znaki (mitične podobe), ki jih ustvarja, neposredno zgrabijo reči same. Mitični znaki tako za mitično zavest niso simboli v pravem pomenu besede, kajti zanjo v sebi ne skrivajo presežnih pomenov, nas ne napotujejo k nečemu drugemu, temveč so v celoti vezani na tisto, kar izrekajo. Za to zavest med jezikovnim sistemom komunikacijskih znakov in tistim, kar ti znaki zastopajo, med

⁹⁴ E. Cassirer, FSF III, str. 82

⁹⁵ B. Ošljaj, Človek in narava, str. 108

⁹⁶ B. Ošljaj, Človek in narava, str. 109

⁹⁷ B. Ošljaj, Človek in narava, str. 109

označevalci in označenci, ni nobene razlike. Mit še ne »ve za razliko med "realnim" in "idealnim", med "resnico" in "prividom", kakršno nujno vsebuje povsem teoretska objektivacija.«⁹⁸ Šele mi v vlogi zunanjih opazovalcev vnašamo v mit razlikovanja med idealnim in realnim, med znakom in pomenom, šele mi v njem vidimo odnos reprezentacije, medtem ko mitična zavest vidi odnos realne identitete. »Za nas je samoumevno, da vsebine mitične zavesti razumemo kot "simbolične", saj izza njih iščemo skriti pomen, na katerega posredno kažejo.«⁹⁹ In ravno takšno, tj. alegorično razumetje mita, iskanje v njem skritega pomena in smisla, moramo po Cassirerju zamenjati s *tavtegoričnim* razumevanjem, tj. fenomen mita razumeti iz njega samega.

Beseda v formi imena je za arhaičnega človeka istovetna z rečjo. Za mitično zavest reč na formalni ravni kot ime sicer preneha biti reč, medtem ko na vsebinski ravni še naprej vztraja in biva v svoji nespremenjenosti. Toda forma, v kateri se neka reč podvaja, je za mitično zavest nepomembna, saj ta zavest ne loči med formo in vsebino, temveč je zanjo bistveno le to, da pri tem verjame, da ohranja svojo vsebino.

V mitu mitični znak, »"podoba" ne predstavlja "stvari", temveč ona je ta stvar; ne le, da je ne zastopa, temveč celo deluje kakor ona, tako da jo zlahka zamenja v njeni neposredni prisotnosti.«¹⁰⁰ Vsi obredi in vsa delovanja arhaičnega človeka imajo tako realen in ne alegoričen (simbolni) smisel.

»Povsod dani fenomen tu nima značaja reprezentacije, temveč značaj resnične prisotnosti: neko bivajoče in realno je tu povsem *prisotno*, namesto da se zgolj posredno "kaže". Ko se pri nekemu magičnemu delovanju, recimo klicanju dežja, poškropi z vodo, ta voda nikakor ne pomeni simbola ali "*analogona*" "pravega" dežja, temveč je z njim povezana in združena s spono prvobitne "simpatije".«¹⁰¹

Mitično-religiozni rituali niso nekakšna predstava ali igra, temveč realno dogajanje; akter v njem ni človek, ki nekoga zgolj igra, temveč »akter *je* bog, akter *postane* bog.«¹⁰² Tu smo priča občutju realne identitete - to, kar se dogaja v številnih obredih »ni *predstavljanje* nekega dogodka, temveč je ta dogodek, njegovo neposredno *izvrševanje*.«¹⁰³

In dalje: » Tam, kjer mi vidimo zgolj znak, je za magično zavest... prisotna reč sama. Le na takšen način lahko razumemo vero v magijo: ne le, da je magiji potrebno verovanje v

⁹⁸ E. Cassirer, FSF III, str. 64

⁹⁹ E. Cassirer, FSF II, str. 49

¹⁰⁰ E. Cassirer, FSF II, str. 49-50

¹⁰¹ E. Cassirer, FSF III, str. 64

¹⁰² E. Cassirer, FSF II, str. 50

¹⁰³ E. Cassirer, FSF II, str. 51

delovanje magičnih sredstev, temveč magija v tem, kar mi imenujemo zgolj sredstvo, poseduje stvar kot tako in jo neposredno zagradi.«¹⁰⁴

Zgoraj omenjena "nesposobnost" mitičnega mišljenja, da ne pozna idealnega kot takega, pomena kot takega, se lepo vidi v jeziku in njegovi mitično-magični moči, kjer »beseda in ime nimajo povsem reprezentativne funkcije, temveč sta tako v enem kot drugem vsebovana sam predmet in njegove realne moči. Ne beseda ne ime ne označujejo nečesa, temveč sta in delujeta.«¹⁰⁵

Beseda oziroma ime za arhaičnega človeka ni znak, temveč živa bitnost; tako kot reč tudi ona je in deluje. Na formalni ravni reč kot ime za mitično zavest sicer preneha biti reč, medtem ko na vsebinski ravni še naprej vztraja in biva v svoji nespremenljivosti. Toda forma, v kateri se neka reč pojavlja, je za mitično zavest nepomembna, saj ne loči med vsebino in formo, temveč je zanjo bistveno le to, da pri tem verjame, da ohranja svojo vsebino. V toliko mitična beseda ni znak v današnjem pomenu besede, saj ji je tuje prav prej omenjeno razlikovanje realnega in idealnega. Videti je,

»da na prvi stopnji fiksiranja vsebine s pomočjo jezikovnega znaka, mitične ali umetniške slike, ta ne prehaja okvirov njihovega ohranjanja v spominu, torej njihove enostavne reprodukcije. Zdi se, da znak ničesar ne dodaja vsebini... temveč jo zgolj ohranja in ponavlja njen čisti obstoj.«¹⁰⁶

V doživljanju reči se arhaični človek povsem predaja njeni prisotnosti – mitična zavest »obstoji in živi v neposrednem vtisu, kateremu se predaja. Vtis za zavest ni nekaj relativnega, temveč je nekaj absolutnega; vtis ne obstaja preko posredovanja nečesa drugega in od njega ni odvisen, to drugo ga ne pogojuje, temveč se kaže in potrjuje zavesti s svojo lastno intenzivnostjo.«¹⁰⁷ Na vsebinski ravni sta zavest in reč ena in ista stvar:

»zavest ima predmet le v toliko, kolikor on njo obvladuje; ona ga ne poseduje, postopoma gradeč ga za sebe, temveč je enostavno odvisna od njega. Tu ni prisotne neke želje po miselnem zajetju predmeta... temveč tu obstaja zgolj popolna predanost predmetu.«¹⁰⁸

To velja zlasti za lastno ime, ki je nerazdružljivo z njegovim lastnikom; izraža ravno človekovo notranjost, ime *je* ta notranjost.

¹⁰⁴ E. Cassirer, FSF II, str. 51

¹⁰⁵ E. Cassirer, FSF II, str. 51

¹⁰⁶ E. Cassirer, FSF I, str. 37

¹⁰⁷ E. Cassirer, FSF II, str. 83

¹⁰⁸ E. Cassirer, FSF II, str. 84

»Lastno ime nekega človeka... ni podobno plašču, ki ga zgolj pokriva in katerega lahko vlečemo za rokav, temveč je kakor koža na človeka povsem priraslo in ga zato ne smemo mečkati in drgniti ne da bi pri tem poškodovali človeka.«¹⁰⁹

Skratka: znak kot beseda, predmet ali dejanje na vsebinski ravni mitičnega mišljenja predstavljajo reč samo.

Podobno kot ime tudi podoba (slika) nekega človeka ali predmeta »predstavlja del resničnosti predmeta. Tako kot lastno ime nekega človeka je tudi njegova podoba *alter ego*: tisto, kar se dogaja njej - se dogaja tudi samemu človeku.«¹¹⁰

Tu ravno »slika odkriva in označuje bistvo. Tudi vsaka "magična podoba" leži na predpostavki, da mag v njej nima opravka z mrtvim posnemanjem stvari, temveč nasprotno slika poseduje bistvo, dušo predmeta.«¹¹¹

Mitični univerzum se razlikuje od znanstvenega po osebni ravnodušnosti mita do diferenciacij pomena in vrednosti v znanosti.

»Za mitični svet je vsebina sanj enakovredna vsebini katerega koli doživetja v budnem stanju; za njega je podoba enaka stvari, ime enako predmetu, ki ga označuje. Ta "ravnodušnost" postane nam povsem jasna, ko opazimo, da mitični svet ne pozna kakršnega koli smisla logičnega prikaza ali pomena, temveč tu vlada smisel čistega izraza... V mitu se neko bistvo ne opazuje s stališča, ki ga bistvo zavzema v empirični "realnosti", kot celota vezi, vzrokov in posledic. Tu bistvo ne dobi svoje vsebine šele preko posrednih posledic, ki jih skriva v sebi, temveč ta pomen leži v njem samem. Tu ni odločujoče dejstvo tega bistva, temveč to, kar on "je" kot bivajoče in kakor se kaže v svojem bivanju. "Pojav" in "dejstvo" in s tem pojav in realnost tu nista razlikovana: ker je vsa moč vsebine nad mitično zavestjo zasnovana ravno v načinu pojavljanja kot takega. S tega stališča je odnos med "podobo" in "stvarjo", kolikor med njim sploh obstaja razlika, ravno nasproten. Tu ima podoba prednost pred stvarjo. To, kar "je" v stvari, se v podobi ne ukinja in ne izničuje, temveč se v njej še okrepi in potencira.«¹¹²

Mitični znak, čeprav navsezadnje tudi on iz reči ustvarja predmete, ne ukinja rečnosti, tako kot to počne pojem, temveč deluje *kot da* bi bila edini pravi subjekt tega razmerja reč in ne človek.

¹⁰⁹ E. Cassirer, FSF II, str. 52

¹¹⁰ E. Cassirer, FSF II, str. 53

¹¹¹ E. Cassirer, FSF III, str. 65

¹¹² E. Cassirer, FSF III, str. 65

Arhaični človek »reči preoblikuje v predmete tako, da se zdi, *kot da* reči pri tem ostanejo reči in ohranijo svoj *kot-da-subjektni* položaj.¹¹³ Arhaični človek samega sebe postavlja v položaj medija, skozi katerega deluje nekdo ali nekaj drugega; pri tem pa se mu zdi največje zlo možnost, da bi ta "odvisni" položaj izgubil in postal to, kar – ne da bi to vedel – na neki elementarni ravni že vselej je, subjekt kot aktivni krmar in postavljalec vrednot.«¹¹⁴

Tu se nam kaže dvojnost: po eni strani mitična zavest s svojimi simbolnimi dejanji ustvarja predmete kot oblike opredmetovanj same sebe, po drugi strani pa se ta predmet zanjo kaže kot reč sama, kot nekaj nasebnega in od človeka povsem neodvisnega in ne kot nekaj subjektnega – kot pred-met.

Razmerje arhaičnega človeka do reči je tako na vsebinski ravni razmerje dveh prvih oseb ednine, jaz – jaz. Razmerje jaz – jaz je razmerje, ki ne temelji na razločku, za to razmerje je značilen občutek sopripadnosti (identifikacije).

Arhaični človek »ne poseduje predstave nečesa objektivno drugega – tisto, kar bi temu utegnilo ustrezati, tabuizira in s tem izvrže iz svojega simbolnega sveta. Področje drugosti in drugačnosti je postavljeno v časovno dimenzijo "tam" in "ne-zdaj", kar pomeni, da ne biva sočasno z njim, da biva v drugi dimenziji, oziroma s tem zanj pravzaprav sploh ne biva.«¹¹⁵

Za arhaično zavest reč v znaku (besedi, predmetu ali dejanju) živi naprej in je v njem dejavna, tj. čeprav živi na drugi ravni, ohranja svojo subjektivnost.

»Ker beseda, predmet in dejanje za mitično zavest še niso simboli, manjka jim namreč sposobnost razločevanja med znakom in pomenom, ohranjajo izvorno učinkujočo moč in s tem subjektivni položaj. Posamičen simbolni modus je v mitični zavesti znak – ki nekaj pomeni – le za nas, ne pa tudi za mitično zavest kot takšno. Tako dolgo, dokler *rečnost* – pa čeprav je formalizirana – ni znak, ki pomeni nekaj drugega, le ta *je* in *deluje*; tisto, kar je in deluje, pa ni simbol, temveč subjekt; natančneje rečeno: presubjektivna oziroma nečloveška oblika subjekta«¹¹⁶, saj je mitični zavesti tuje ravno razlikovanje med subjektivno in objektivno sfero.

¹¹³ »Mitično izkustvo zaznava bistvo posameznih stvari ne kot golih objektov, temveč... kot živih subjektov.«– E. Cassirer, FSF III, str. 60

¹¹⁴ B. Ošljaj, Sinhronost mitične zavesti, str. 81

¹¹⁵ B. Ošljaj, Sinhronost mitične zavesti, str. 81

¹¹⁵ B. Ošljaj, Sinhronost mitične zavesti, str. 85

¹¹⁶ B. Ošljaj, Sinhronost mitične zavesti, str. 86

Vendar to še ne pomeni, da razlikovanja kot takega še ni – na formalni ravni je razlika (diafora) *vselej že* prisotna, razmerje jaz – jaz je na formalni ravni vedno že razmerje jaz – ti (ono).¹¹⁷

Mitična zavest »že implicitno vsebuje tista razlikovanja, ki se v znanstveni zavesti pojavljajo v eksplicitni obliki. To smo pokazali že na primeru *zavesti o prostoru*: kar velja za prostor, velja tudi za vse druge oblike, ki posredujejo in konstituirajo "predmet izkustva".«¹¹⁸

Vsaka čutna zaznava že vsebuje določeno merilo objektivnosti, vsako zaznavanje je hkrati že proces izbire in razlikovanja, v katerem zavest stopa v razmerje s kaotičnimi vtisi.

»Na takšni "selekciji", ki jo počnemo na materiji čutne zaznave... leži katera koli možnost, da se tej materiji da določena oblika in s tem določen "predmet" – možnost, da se čutna zaznava sploh lahko vzpostavi razmerje z nekim predmetom.«¹¹⁹

Kaj kmalu postane jasno, da resda tudi mitična zavest rečnost podvaja (reproducira), a naj ta reprodukcija še tako ustreza tistemu, kar je bilo podvojeno, *za nas* ta rečnost nikakor ni istovetna z originalom. Mitična zavest celo bolj kot katera druga zavest ustvarja umetelni simbolni svet, plete neke vrste mrežo, ki jo postavlja med človeka in svetom reči.

»Po eni strani se torej zdi, kakor da človeka tukaj neposredno nagovarjajo reči... same, po drugi strani pa ta dialog učinkuje le, kolikor je brez vrzeli vpet v simbolno strukturirano mrežo umetelnega... sveta mitologije, religioznih obredov in ritualov.«¹²⁰

Novejše raziskave mitične zavesti (Wolfgang Kaempfer) kažejo, da je njeno paradokсно naravo (hkrati celovito in necelovito, neposredno in posredujočo) mogoče pojasniti s predpostavko, da je

»pred konstituiranjem mitične zavesti nujno moralo biti obdobje... v katerem se je človek, z vso pripadajočo grozovitostjo... zavedel lastne izvrženosti iz kontinuuma naravnega reda. Ta zavest je morala biti po svoji formalni strukturiranosti podobna logični zavesti tj. zavesti razlike... Primordialna travmatična rana... je po našem prepričanju neposredno povezana z vznikom specifično človeške, v tem primeru še predmitične (proto-logične) zavesti, ki pa

¹¹⁷ Z našim razlikovanjem med formalno in vsebinsko ravno smo s tem prišli do navideznega terminološkega nasprotja s Cassirerjem, ki mitično razmerje človeka do reči pojmuje kot razmerje jaz – ti. Trdimo, da je razmerje jaz – ti razmerje jaza do nečesa povsem drugega in drugačnega in je zato za vsebinsko raven neprimeren termin, medtem ko je za formalno raven povsem ustrezen. Do enakih ugotovitev prihaja tudi B. Ošljaj v svoji knjigi *Homo diaphoricus*: uvod v filozofsko antropologijo. S tem je terminološka zmeda urejena in nadaljnje branje Cassirerja poteka brez težav.

¹¹⁸ E. Cassirer, *FSF II*, str. 46

¹¹⁹ E. Cassirer, *FSF II*, str. 46

¹²⁰ B. Ošljaj, *Sinhronost mitične zavesti*, str. 77

fungira kot nujna predpostavka, na kateri je edino lahko zrasel veličastni religiozno-mitološki univerzum.«¹²¹

Prvotna bolečina ob izkustvu minljivosti, smrtnosti in razcepa je v mitični zavesti prikrita z mogočnim mitičnim aparatom, ki omogoča (na videz) podobno neposredno in celovito doživljanje sveta in reči, kakršno je obstajalo pred vznikom zavesti razlike, tj. diaforične zavesti. To prikritje pa omogoča ravno njena lastna simbolna moč *zajetja* in *ohranitve* prej minljivih in bežečih vsebin v znaku. Prikritje omogoči ravno podvojitve v znaku, ki nekaj gibljivega naredi za vselej prisotnega, negibnega in stalnega. Tako diaforična zavest ne misli le minljivosti in trajanja, temveč tudi tisto, kar ostaja.

Izkaže se, da je predpostavka cikličnega (reverzibilnega) časa ravno izkustvo linearnega (ireverzibilnega) časa oziroma za predpostavko mitične zavesti se nam razkrije določena oblika logične zavesti, t.i. proto-logične zavesti. Predpostavka poudarjanja cikličnega časa je šok ob izgonu iz raja. Da bi pravilno razumeli naravo mitične zavesti je potrebno sočasno misliti prvo in drugo hkrati. V toliko bi lahko mitično zavest označili za "paradokšno" zavest, tj. zavest dveh narav.

¹²¹ B. Ošljaj, *Sinhronost mitične zavesti*, str. 79

Ta usodni trenutek (iz)ločitve skušajo zajeti ravno miti o izgonu iz raja in o zatonu zlate dobe - te bomo kasneje (pri Eliadeju) omenili tudi mi. Vendar Eliade te mite ne gleda s stališča zavesti, temveč kot mitične podobe, ki imajo svoj pomen znotraj določenega konteksta, do katerega se skuša s svojo kreativno hermenevtiko dokopati.

4.3. SINHRONOST MITIČNE ZAVESTI

Mitični svet je torej po svoji formalni strukturiranosti dvojni svet, ki pa na vsebinski ravni, tj. v mišljenju in delovanju mitičnega človeka, skuša dokazati ravno nasprotno - celovitost oziroma *sinhronost* obeh po sebi nezdružljivih dimenzij časa. Mitični človek si v veri v obnavljajoče celovitosti človeka in reči prizadeva, kolikor je le mogoče, potlačiti ireverzibilno fazo. S pojmom sinhronosti »želimo paradoksnost mitične zavesti prenesti na tisto področje, na katerem je ta najočitnejša, tj. na mitično razumevanje časa in prostora.«¹²² Sinhrono doživljanje rečnosti se razprostira onstran časovno-prostorske vrzeli; natančneje rečeno se kaže *kot da* je onstran razcepa med predmetom in rečjo, onstran razlike med subjektom in objektom.

Pri tem bo uporaba pogojnika "kot da" pomenila, da »pojem sinhronosti v strogem smislu ne zastopa brezčasja oziroma večnosti, temveč določeno formo časovnega paralelizma, igro dveh časov, ireverzibilnega in reverzibilnega, linearnega in cikličnega, v kateri je izid vnaprej določen v dobro reverzibilnega oziroma cikličnega časa. Dve formi časovnosti sta v mitični zavesti sicer sinhronizirani, toda to ne pomeni, da ne obstajata... Paradoksnost je torej v tem, da je vsa razslojenost že tu, da je minevanje že na delu, vendar ovito v vseobsegajočo simbolno strukturo mitične zavesti, ki ji nič ne more uiti, tudi čas ne.«¹²³

Omenili smo že, da se ravno z aktom podvojitve v znaku prej gibljive in bežeče reči in dogodki spremene v nekaj stalnega in vselej prisotnega: mitična zavest, ki vztraja v bližini privilegiranih znakov svetih reči in dogodkov s podvojitvijo ukinja tako pojem linearnega prostora kot tudi časa. Ravno v podvojitvi se izraža sinhronost kot temeljna intenca mitične zavesti:

»S tem, ko se reč od "tam" prenese v "tukaj", se ukinja klasični pojem prostora, s tem ko se iz nje kot nečesa začasnega in gibljivega naredi nekaj, kar je trajno in mirujoče, pa se ukinja še klasični pojem časa.«¹²⁴

Arhaični človek ukinja tako čas kot prostor - s podvojitvijo izniči prostorsko-časovno razdaljo med seboj in rečjo, tako da med njim in rečjo zavladava prostorsko-časovna indiferenca. Za mitično zavest obstajata zgolj sinhronizirana pojma "sedaj" in "tu", medtem ko so pojmi "prej/potem" in "tam" zgolj profani izrazi, ki sicer služijo za sporazumevanje v vsakdanjem življenju, nikakor pa ne predstavljajo linearnega (diahronega) prostora in časa. Za mitičnega človeka je to, kar je onkraj "tu" in "sedaj" nekaj ne-ustvarjenega in s tem ne-resničnega.

¹²² B. Ošljaj, *Sinhronost mitične zavesti*, str. 78

¹²³ B. Ošljaj, *Sinhronost mitične zavesti*, str. 87

¹²⁴ B. Ošljaj, *Človek in narava*, str. 112-113

O sinhronosti je veliko pisal tudi *C.G. Jung*, kateremu bomo posvetili posebno pozornost v naslednjem poglavju, tu pa bomo zgolj na kratko izpostavili njegovo razumevanje pojma sinhronosti oziroma *sinhronicitete* (nem. *Sinhronizität*).

Jung uporablja pojem sinhronicitete kot časovno koincidence dveh ali več nevzročno povezanih dogodkov, ki imajo isto ali podobno vsebino; istočasnost določenega psihičnega stanja z enim ali večimi zunanji dogodki pri čemer je časovni in prostorski faktor izključen. »Na tem mestu uporabljam torej splošni pojem sinhronicitete v posebnem pomenu časovne koincidence dveh ali več nevzročno povezanih dogodkov, ki imajo isto ali podobno vsebino... sinhroniciteta tako najprej pomeni istočasnost določenega psihičnega stanja z enim ali večimi zunanji dogodki, ki se pojavljajo kot smiselne paralele trenutnemu subjektivnemu stanju – včasih pa tudi obratno.«¹²⁵

»V teh primerih se zdi časovni faktor izključen, in sicer s pomočjo neke psihične funkcije ali bolje rečeno s psihičnim stanjem, ki lahko eliminira tudi prostorski faktor.«¹²⁶ V svetu arhaičnega človeka tako o prostoru in času v današnjem pomenu besede ne moremo govoriti, šele tekom duševnega razvoja postaneta pojma prostora in časa trdna pojma.

»Sinhroniciteta kot psihično pogojena relativnost prostora in časa... Videti je, kot da sta prostor in čas psihično pogojena in da nasebno sploh ne obstajata ter ju "postavlja" zgolj zavest. Prostor in čas sta v izvornem razumevanju, tj. pri primitivnih ljudstvih, nadvse dvomljiva stvar. Šele v toku duhovnega razvoja sta postala "čvrsta" pojma... Prostor in čas po sebi sploh nista iz ničesar. Kot hipostazirana pojma izhajata šele iz razločujoče dejavnosti zavesti ter oblikujeta njune koordinate za opis obnašanja gibajočega se telesa. Zato sta v bistvu psihičnega izvora, kar je bil gotovo razlog, ki je Kanta napeljal na to, da jih razumemo kot apriorni kategoriji.«¹²⁷

Za razliko od vzročnega povezovanja dogodkov in reči, ki je predvsem razumsko dejanje, so pojavi sinhronosti odvisni predvsem od *čustev* in *afektov*. To še ne pomeni, da mit ni koherenten, brez smisla in razuma. Vendar je njegova koherentnost odvisna od enotnosti občutij, ne pa logičnih zakonitosti. Značilnost arhaičnega mišljenja ni njegova logičnost, temveč *obče občutje življenja* – ravno ta čustvena osnova prežema vse mitične podobe. Mitični svet je predvsem svet akcije in konfliktov, ki jih mitična zavest odkriva v rečeh in dogodkih. Vse reči so tu bodisi dobro bodisi zlonamerne, prijateljske ali sovražne, privlačne ali odbijajoče, nam dobro znane ali skrivnostne in tuje.

¹²⁵ Carl Gustav Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*, Katedra, Maribor, 1995, str. 207

¹²⁶ C.G. Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*, str. 199

¹²⁷ C.G. Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*, str. 201

Če želi logično mišljenje opisati in razumeti resničnost, se pri tem spretno poslužuje svojih specifičnih sredstev in metod, tj. klasificiranja in sistematiziranja, ki prej enotno življenje razdele na med seboj ločena področja. Mitična zavest tu postopa ravno nasprotno – mej med področji ne pozna in ne prizna, njeno razumevanje življenja je bistveno sintetično in ne analitično. Smiselna koincidenca se ne da razložiti vzročno, temveč z *istosmiselnostjo*. En in isti smisel se lahko pojavi v človekovi psihi in pojavu zunanjega in neodvisnega dogodka. Že arhaični človek to pojasnjuje s pomočjo magične vzročnosti oziroma magične simpatije – »eno zlivanje, en dih, vse čuti skupaj. Vse je v odnosu do celote... Univerzalni princip se nahaja tudi v najmanjšem delu, ki se zato ujema s celoto.«¹²⁸ Tako kot v človekovem telesu učinkujejo njegovi deli istočasno v smiselnem soskladju, obstajajo tudi »dogodki v svetu v neki medsebojni smiselni povezavi, ki je ne moremo izpeljati iz imanentne vzročnosti.«¹²⁹

Ker arhaični človek, kot smo rekli, bolj čuti kot misli, lahko zato pri njemu nastopi določeno emocionalno stanje,

»ki prostor in čas predrugači v smislu kontrakcije. Vsako emocionalno stanje deluje na spreminjanje zavesti... kar pomeni, da prihaja do nekakšne zožitve zavesti in istočasno do ojačitve nezavednega.«¹³⁰

Ravno za nezavedni del duševnosti se zdita čas in prostor relativna, »kar pomeni, da se védenje nahaja v prostorsko-časovnem kontinuumu, v katerem prostor ni več prostor in čas ne čas.«¹³¹ Tako Jung.

Vrnimo se nazaj. Mitična zavest zahvaljujoč podvojitvi v znaku na *vsebinski* ravni doživlja reči in dogodke onkraj časovno-prostorske vrzeli, oziroma strogo rečeno, doživlja jih *kot da* je onkraj. Toda na *formalni* ravni zavest med reči in sebe postavlja diaforo – mitična pojma prostora in časa sta tu posrednika.

Rezultat analize simbolnih form »ni v tem, da se dana vsebina... pasivno sprejme in se šele naknadno oblikuje... temveč se značilne lastnosti duha javljajo že mnogo prej. Z natančno analizo se tudi tisto, kar je iluzorno zgolj "dano", izkaže za nekaj, kar je že prešlo določene akte, bodisi jezikovne, mitične ali pa logično- teoretske "apercepcije". Ono "je" le v toliko, kolikor je pretvorjeno v teh aktih; že v svojem na videz svobodnem in neposrednem obstoju je pogojeno in določeno z neko primarno funkcijo, ki mu podeljuje pomen.«¹³²

¹²⁸ C.G. Jung, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, str. 251-252

¹²⁹ C.G. Jung, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, str. 252

¹³⁰ C.G. Jung, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, str. 201

¹³¹ C.G. Jung, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, str. 244

¹³² E. Cassirer, FSF II, str. 102

Na formalni ravni poteka razlikovanje v *prostoru* mitičnega univerzuma na podlagi *prvobitnega mitičnega občutja*, razlikovanja med svetim in ne-svetim (profanim). Ta prvotna delitev določa tudi vse ostale kasnejše oblike delitve v prostoru, tj. določa mesta in smeri v njem. Obratno rečeno: v mitičnem prostoru ima vsako mesto in vsaka smer svoj poudarek (akcent), v čigar osnovi leži prvobitni mitični akcent, tj. delitev na sveto in profano.

V mitičnem prostoru nobeno "tu" in "tam" ni golo "tu" in "tam", temveč ima vsako mesto in vsaka smer v prostoru svoj razločujoči značaj. »Tu ni vzajemne menjave desne in leve, pred in za, gor in dol, ker so z gibanjem v vsaki izmed teh smeri... povezana določena specifična mitična občutja.«¹³³ V mitičnem prostoru ima vsako mesto in vsaka smer svoj akcent. Mesto je tu vsebina, med mestom in vsebino ni razlikovanja; mesto obstoji le v toliko, kolikor ga zapolnjuje neka individualno-čutna vsebina.

»Kadarkoli daje mitično mišljenje in občutenje neki vsebini določeno vrednost, kadarkoli ta vsebina postane poudarjena in prične nekaj pomeniti, se ta kvalitativna poudarjenost prikaže kot določitev v prostoru. Vsaka vsebina, ki vzbudi pozornost mitičnega interesa in je izločena iz območja irelevantnega in vsakdanjega, tvori svoje lastno področje bivanja, ki je od okolice ograjeno in omejeno ter šele v tej izločenosti dobi specifično individualno-religiozno obliko.«¹³⁴

Prostor znanosti (geometrije) pa je povsem homogen, elementi v tem prostoru poleg določila svojega mesta, tj. ideelnih razlik, ne poznajo razlikovanja glede na njihovo vsebino; bistvo vsebine je tu povsem funkcionalne narave.

A kljub veliki raznolikosti med prostorom mita in prostorom znanosti imata oba neko skupno lastnost: pri obeh predstavlja prostor *shemo*, ki povezuje (na prvi pogled) povsem različne vsebine v vzajemne relacije, posamezne elemente v sklop (celoto) vezi in razmerij. Toda način povezovanja se razlikuje:

»Nasproti funkcijskemu prostoru čiste matematike je prostor mita povsem strukturni prostor. Tu celota ni dobljena genetično iz svojih delov na podlagi določenega zakona, temveč naletimo tu na povsem statično razmerje bistvenega nahajanja v njej.«¹³⁵

V mitičnem univerzumu je v vsakem izmed njegovi elementov prisotna struktura njegove celote. Del tu predstavlja celoto, struktura mikrokozmosa se ujema s strukturo makrokozmosa in obratno. Osnovna struktura sveta je prisotna v še tako majhnem elementu:

¹³³ E. Cassirer, FSF II, str. 93

¹³⁴ E. Cassirer, FSF II, str. 110

¹³⁵ E. Cassirer, FSF II, str. 97

»Bodisi gledamo vrsto naravnih elementov ali časovni niz, telesne sokove ali značaje ljudi, povsod naletimo na enako obliko razčlenjevanja, enako "artikulacijo", na osnovi katere vsako posamično prejeme pečat celote.«¹³⁶

Medsebojna podobnost elementov v mitičnem univerzumu je *identiteta* njihovih bistev. Na podlagi te specifične lastnosti mitičnega mišljenja mit »stalno negira in ukinja prostorsko razdaljo. Tisto, kar je najdlje, se poveže z onim najbližjim, če se le lahko v njem "zrcali".«¹³⁷ Kakor je človek (mikrokozmos) pomanjšana podoba univerzuma (makrokozmosa), tako je še tako neznatna vsebina podoba celote, najbližja vsebina identična najbolj oddaljeni. In seveda obratno. V mitični "anatomiji in geografiji" je podoba sveta identična podobi človeka oziroma zgradbi njegovega telesa.

»Na karti sveta, ki je sestavljena iz sedmih področij... je Zemlja prikazana kot človekovo telo: glava predstavlja Peloponez, hrbtenica zemeljsko ožino, Ionija pa se nam kaže kot diafragma, tj... kot "popok sveta".«¹³⁸

Na formalni ravni je osnovni moment mitičnega mišljenja mitično zaznavanje prostora, saj to mišljenje skuša pretvoriti vse (kvalitativne) razlike v prostorske razlike. Te prostorske razlike tako niso lastne čutnemu vtisu kot takemu, temveč postavitev čutnih vsebin v prostor že predpostavlja določeno aktivnost duha samega. Vsakršno predstavljanje (intendiranje) vsebine v zavesti je vedno že predstavljanje v prostoru, vsebina kot predstava je vedno že prostorsko posredovana in oblikovana.

Mitično mišljenje postopa pri postavitvi prostorskih razlikovanj povsem drugače kot znanstveno, ki čutne vtise medsebojno razlikuje le na podlagi povezave s svetom ideelnih tvorb in preoblikuje čutno raznoličje v svet geometrijskih teles in likov. Mitično mišljenje podvaja raznoličje drugače – posamezne vtise medsebojno razlikuje na podlagi prvobitnega mitičnega občutka.

»Do postavitve mej in razlik v prostoru mita ne prihajamo preko določevanja mišljenja, po poti intelektualne analize in sinteze, ampak v osnovi razlikovanja v prostoru leži tista diferenciacija, ki se godi ravno zaradi prej omenjenega občutka. Mesto in smeri v prostoru se razhajajo zato, ker se na njih veže različen akcent pomena.«¹³⁹

Razvoj mitičnega občutja prostora je vezan na osnovno nasprotje dneva in noči, svetlobe in teme.

¹³⁶ E. Cassirer, FSF II, str. 98

¹³⁷ E. Cassirer, FSF II, str. 99

¹³⁸ E. Cassirer, FSF II, str. 100

¹³⁹ E. Cassirer, FSF II, str. 103

»Sonce je rodilo in hranilo ne le našo zemljo, temveč tudi nas same, naše duhovno bistvo... Postopno razumetje razlike med dnevom in nočjo, med svetlobo in temo, je najpomembnejši izvor razvoja človeške kulture. Ravno na to razliko se nanaša vsakršna podvojitve posameznih prostorskih področij in s tem vsakršno razčlenjevanje celote mitičnega prostora.«¹⁴⁰

In obratno:

»Čeprav se ono povsem notranje mora objektivirati v nekaj zunanega, kljub temu vsako zaznavanje zunanjega ostaja čvrsto določeno z notranjostjo. Zato celo tam, kjer mislimo da gre zgolj za opazovanje zunanjega sveta, lahko zasledimo utrip notranjega življenja.«¹⁴¹

Vsaka posamezna prostorska določitev dobi točno določeno božansko ali demonsko, prijateljsko ali sovražno naravo.

»Vzhod in zahod, sever in jug: tu ne pomenijo razlik, ki bi služile za orientacijo v svetu empirično-čutne zaznave, temveč je vsem njim svojstveno njihovo lastno bistvo in pomen, notranje mitično življenje.«¹⁴²

Skratka, v obliko prostora je vtisnjena celotna mitična oblika življenja in je v njej v določenem smislu razvidna.

Meje, ki si jih človek postavi v občutju svetega so začetna točka postavitve mej v prostoru in ki se postopoma v organiziranju in razčlenjevanju razširijo na celoto fizičnega univerzuma. Posvečevanje nekega področja se prične, ko se iz celote loči in od nje omeji določeno področje:

»Ta pojem religiozne posvetitve, ki se hkrati predstavlja kot prostorska razmejitev ima svoj jezikovni izraz *templum*... ki izhaja iz korena $\tau\epsilon\mu$ = "deliti", torej označuje ono, kar je omejeno, izolirano.«¹⁴³

Beseda *templum* tako izvorno pomeni neko sveto ozemlje, ki pripada bogu, vendar se kasneje uporablja kot izraz za katerokoli omejeno področje zemlje, bodisi gozda, gore, polja in lahko pripada bogu, kralju ali junaku. Beseda *templum* predstavlja tudi nebo kot tako. Delitvi Neba ustrezajo delitve spodaj na Zemlji. Na Nebu je črta vzhod-zahod, ki predstavlja pot Sonca, pravokotno presekana s črto sever-jug. Ti dve črti predstavljata osnovno koordinatno shemo, po kateri se nato orientira ves (zemeljski) svet: »Shema se iz področja religioznega življenja prenese na vsa področja pravnega, socialnega in državnega življenja in postaja v tem procesu vse natančnejša in vse bolj diferencirana.«¹⁴⁴ Struktura Neba se tako ponavlja v strukturi

¹⁴⁰ E. Cassirer, FSF II, str. 104 -105

¹⁴¹ E. Cassirer, FSF II, str. 110

¹⁴² E. Cassirer, FSF II, str. 105

¹⁴³ E. Cassirer, FSF II, str. 106

¹⁴⁴ E. Cassirer, FSF II, str. 107

mest, vaseh, hišah, jurtah in šotorih. Prisotna je tudi v oblikovanju sakralnega (cerkvenega) prostora:

»V strukturi srednjeveških cerkvenih zgradb se kažejo ravno tiste poteze, ki so značilne za mitično oblikovanje prostora... Tu je kult *sol invictus* zamenja verovanje v Kristusa kot "Sonca pravičnosti". V zgodnjem krščanstvu se zato ohranja orientacija božjega hrama in oltarja proti vzhodu, jug je simboliziral svetega Duha, sever, nasprotno, odvrnitev od Boga, svetlobe in vere.«¹⁴⁵

Kasneje, pri obravnavi Eliadejeve metode kot kreativne hermenevtike, bomo lahko opazili znatno razliko, ki Cassirerjevo metodo znotraj same Filozofije simbolnih form loči od hermenevtične. Cassirer v svoji analizi mitologije obravnava besedo *templum* oziroma sveto ozemlje na povsem drug način – sveti prostor oziroma struktura celotnega prostora odseva strukturo same mitične zavesti, njeno apriorno formo, iz katere šele vznikata predmet zavesti, tj. mitični univerzum. Kasneje, kot smo že omenili, svoje stališče delno spremeni in omili, njegova filozofija pa postaja vedno bližja filozofiji življenja.

Nasprotno hermenevtična metoda ostaja v svetu mitičnih podob – zanjo pomen svetega ozemlja vznikata šele iz konteksta, v katerem se nahajata, tj. simbolizma "Centra sveta" in "vzpona na Nebo".

¹⁴⁵ E. Cassirer, FSF II, str. 108

5. TRI SODOBNE TEORIJE IN ANALIZE MITA

Menimo, da Cassirerjeva analiza mitične zavesti in njenih predmetov novoveškega *subjektivizma* ne preseže – skrajni vrhunec, tako kot v tradiciji nemškega idealizma oziroma nemške filozofije identitete, je sintetični dosežek heglvske dialektike, ki skozi vsa zamisliva nasprotja in razlikovanja ponovno vzpostavi identiteto subjektivnega in objektivnega, tj. v spoznanju duha samega, kateremu je podrejena celotna zgodovina. Resda Hegel na nek način novoveški subjektivizem že preseže s svojim pojmovanjem objektivnega duha, s tem da duha misli kot objektivnega. Toda gibanje heglvske dialektike se znova konča v absolutni prezenci samemu sebi pričujočega duha.

Enako kot marburški novokantovci, kamor sodi Cassirer, tudi novokantovsko preoblikovana Husserlova transcendentalna fenomenologija ne preseže samonanašanja duha in s tem fundamentalne pozicije samozavedanja. Husserlova fenomenologija je resda sicer privedla do odkritja univerzalnega značaja interpretacije, a ni sledila nasvetu, ki ga je sama našla, tj. zavest ima svoj smisel izven sebe. Paradoks je naslednji: na eni strani redukcija vsega smisla na intencionalno življenje ega implicira, da se drugo konstituira "v meni" in "izhajajoč iz mene"; po drugi strani pa mora fenomenologija obrazložiti izvornost izkustva drugega prav toliko, kolikor je sama izkustvo nekega drugega od mene. Gre za paradoks konstituirati drugo v *meni*, konstituirati ga kot *drugo*, paradoks redukcije in deskripcije, projekt konstitucije v imanenci in načelom deskripcije transcendence. Husserlu sicer uspe razrešiti paradoks, a ne potegne vseh zaključkov – možnost prehoda od mene k drugemu je zapisana v strukturi horizonta, ki sprašuje po razlagi, tj. "po razlagi mene lastne biti". Husserlu tako ne uspe izvršiti preboja iz imanence zavesti, saj se njegova teorija o konstituciji smisla v zavesti izteče v hipostazo subjektivitete.

Preboj iz imanence v transcendenco po našem mnenju stori šele *hermenevtika*, ki os interpretacije preobrne iz vprašanja subjektivitete na *vprašanje sveta*.

»Fenomenologija je [tako] vedno v nevarnosti, da se reducira v transcendentalni subjektivizem. Radikalen način, da odpravimo z zmedo, ki se vselej na novo ponavlja, je premaknitev osi interpretacije od vprašanja subjektivitete na vprašanje sveta.«¹⁴⁶

Radikalen način, da postavimo pod vprašaj subjektiviteto je ta, da kot hermenevtično os jemljemo *teorijo teksta*; naloga hermenevtike je razpoznati stvar besedila, ne pa psihologije oziroma namen njegovega avtorja. Sedaj ni več bistveno, da izza teksta ponovno najdemo izgubljeni namen pisca, ampak da pred tekst "razgrnemo svet", ki ga sam tekst razpira in odkriva. Tekst se ne javlja več kot zbirka priročnih predmetov, ampak kot obzorje našega

življenja, tj. kot biti-v-svetu. »Stvar ni več v tem, da definiramo hermenevtiko kot izpraševanje po psiholoških namerah, ki se skrivajo za tekstom, ampak kot obrazložitev biti-v-svetu, ki jo tekst pokaže.«¹⁴⁷

Razrešitev je mogoča na sledeči način: subjektiviteto je potrebno razumeti kot *zadnjo*, ne pa kot prvo kategorijo teorije razumevanja. Subjektiviteto kot izvor je treba izgubiti, če jo hočemo ponovno najti v nekoliko bolj skromni vlogi. Pri tem nam tekstovna teorija pokaže, da dejanje subjektivitete pravzaprav ne razpira razumevanja, temveč ga *dovršuje*. To zaključno dejanje Paul Ricoeur označi kot dejanje *prisvojitve*, ki nastopa hkrati s svojo protipostavko distanciranja (epoche), ki določuje tekst v njegovi avtonomiji do avtorja, do situacije in prvotnega namena. »Prisvojitve je odgovor na tako distanciranje, ki se oklepa stvari besedila v zvezi z njegovim smislom kot v zvezi z njegovo referenco.«¹⁴⁸

Pri tem prisvojitve ne implicira povratka subjektivitete:

»če še velja, da se hermenevtika dovrši v samorazumevanju, moramo popraviti subjektivizem iz tega stavka, rekoč, da razumeti se pomeni razumeti se *pred* tekstom... Prisvojiti je narediti za lastno, kar je tuje. Stvar teksta pa ne postane moja drugače kot tako, da razlastim samega sebe in stvari besedila pustim biti. Tedaj zamenjam svoj *jaz*, *učitelja* samega sebe, za sebe, *učenca* teksta.«¹⁴⁹

Proces je proces distanciranja poleg ostalega tudi do sebe znotraj same prisvojitve.

»S to *zadnjo* in radikalno obliko distanciranja propade zahteva *ega*, da se konstituira v zadnji izvor. *Ego* mora vzeti nase "imaginativne variacije", s katerimi naj *odgovori* na "imaginativne variacije" stvarnosti, ki jih porajata fikcijska literatura in pesništvo pred katerokoli drugo obliko.«¹⁵⁰

Fiktivno ali pesniško besedilo se ne meni za to, da postavi smisel teksta na razdaljo pisčeve namere, ampak da »postavi referenco teksta v razdaljo sveta, ki jo artikulira vsakdanja govorica. Stvarnost na ta način preoblikujemo s sredstvom, ki ga bom poimenoval "imaginativne variacije" literature nad stvarnim.«¹⁵¹

V Husserlovem fenomenološkem raziskovanju je kljub vsej usmeritvi k svetu življenja (*Lebenswelt*), dimenzija jezika ostala povsem zasenčena. Še nekaj časa je potrebno čakati, da jezik postane predmet filozofske analize.

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, Fenomenologija in hermenevtika, Phainomena, št. 33-34, Ljubljana, 2002, str. 212

¹⁴⁷ P. Ricoeur, Fenomenologija in hermenevtika, str. 211

¹⁴⁸ P. Ricoeur, Fenomenologija in hermenevtika, str. 212-213

¹⁴⁹ P. Ricoeur, Fenomenologija in hermenevtika, str. 213

¹⁵⁰ P. Ricoeur, Fenomenologija in hermenevtika, str. 213

¹⁵¹ P. Ricoeur, Fenomenologija in hermenevtika, str. 212

Čeprav se je »tradicija nemškega idealizma od Humbolta, bratov Grimm, Schleiermacherja in Schleglov do Diltheya posvečala fenomenologiji jezika... je vseeno ostala v okvirih filozofije identitete. Identiteta subjektivnega in objektivnega, mišljenja in biti, narave in duha, je vztrajala tja do Filozofije simbolnih form [E. Cassirerja], med katerimi izstopa jezik.«¹⁵²

Menimo, da Cassirer ostaja preveč zavezan tako Kantu kot Husserlu, zato je preboj iz imanence v transcendenco že v osnovi nemogoč.

Cassirer resda popravi Kantovo napako analize subjektivnosti in je ne razume zgolj kot abstraktne forme mišljenja, temveč predvsem kot konkretno formo življenja. Pri svoji metodi subjektivne in objektivne analize se naslanja tako na dosežke Kantove kritične filozofije kot tudi Husserlove fenomenologije. Prispevek fenomenologije je, da je zavest *vedno že* zavest *o* nečem, zavest je dana vedno kot *intencionalna* zavest.

Toda Cassirer namesto, da bi se zadrževal na intendiranih predmetih zavesti, v objektivni analizi, skuša namesto tega ravno preko objektivne oziroma konstruktivne analize (saj se zavesti ni mogoče dotakniti neposredno, temveč le v njenem pozunanjenju v sferi objektivitet), v naslednjem koraku s subjektivno oziroma rekonstruktivno analizo prodreti do struktur same zavesti. Resda skuša s tem njegova analiza zajeti celotno delovanje človekovega duha, zato razlikam med objektivnimi formami nujno ustrezajo tudi razlike v apriornih strukturah zavesti. Tako fenomenom čistega izraza (mitičnim podobam) ustrezajo zaznave čistega izraza (struktura mitične zavesti).

Citirajmo Cassirerja še enkrat: »Torej, če filozofija mitologije želi izpolniti principiелno zahtevo, ki jo prvi postavi Schelling, če želi razumeti mit ne zgolj alegorično kot neko vrsto primitivne fizike ali primitivne zgodovine, temveč "tavtegorično" kot smiselno tvorbo s samostojnim pomenom, mora biti pravična tudi do tiste oblike *doživetja zaznave*, v katerem je mit prvotno ukoreninjen... Brez takšne utemeljitve v prvotnem načinu zaznave same, bi mit lebdel v praznem prostoru; namesto *univerzalne pojavne* forme duha bi bil... slučajen in patološki fenomen.«¹⁵³

Skratka, Cassirer skuša prodreti do funkcij čistega izraza preko analize področja objektivnega duha, tj. preko sveta mitičnih podob. Menimo, da tavtegorična zahteva po razumetju mitičnih podob iz njih samih pomeni ravno zadrževanje v svetu podob in ne prehajanje iz tega sveta do njegovih izvorov, tj. do mitične zavesti kot take.

Le s tem, če se fenomenološka metoda prevesi v hermenevitično metodo branja mitskih podob in tako izogne Husserlovi idealistični zasnovi, se lahko zares izpolni Cassirerjeva oziroma

¹⁵² Hans Georg Gadamer, *Destrukcija in dekonstrukcija*, Phainomena, št. 29-30, Ljubljana, 1999, str. 248

¹⁵³ E. Cassirer, *FSF III*, str. 59

Schellingova zahteva po tavtegoričnemu razumevanju mitičnih podob. Samo stik fenomenologije s hermenevtiko omogoča preboj iz imanence zavesti, preboj iz subjektivne sfere v objektivno, iz analize mitične zavesti v analizo mitičnih podob. Fenomenologija in hermenevtika se vzajemno predpostavljata in dopolnjujeta le, če ostaja idealizem Husserlove fenomenologije podrejen hermenevtični kritiki.

Še drugače: »z ene strani se hermenevtika izgrajuje na temelju fenomenologije in tako ohranja tisto, od česar se pravzaprav loči: fenomenologija ostaja neprekoračljiva predpostavka hermenevtike. Z druge strani se niti fenomenologija ne more konstituirati brez hermenevtične predpostavke, ki zaseda samo mesto *Auslegung* [razlage] v izpeljavi fenomenološko filozofskega načrta.«¹⁵⁴

Hermenevtika torej fenomenologije kot take ne uniči, temveč zanika le eno od njenih interpretacij, tj. Husserlovo idealistično interpretacijo.

Prava analiza se prične šele s *hermenevtičnim obratom*, ki je zasuk od dialektike nemškega idealizma nazaj k *dialogu* in *razgovoru*. Jezik kot govorica je po svojem bistvu razgovor. Biti-v-razgovoru pa pomeni biti-preko-sebe, misliti z drugim in prihajati nazaj k sebi kot k nekomu drugemu.

»Treba je iskati in mogoče je tudi najti besedo, ki naj doseže drugega, mogoče se je celo učiti tujega jezika, jezika Drugega. Mogoče je preiti v govorico Drugega, da bi se doseglo Drugega.«¹⁵⁵

Tu se skriva hermenevtični prispevek k zahtevi po tavtegoričnemu razumevanju mitičnih podob.

V nadaljevanju bomo pokazali C. G. Jungovo in M. Eliadejevo aplikacijo hermenevtike v analizah človekovega duha in ju uvrstili v enega izmed treh sodobnih pristopov analize mita, tj. v fenomenološkega oziroma bolje – fenomenološko-hermenevtičnega – v opoziciji s strukturalnim in funkcionalnim. Te tri pristope si bomo na kratko tudi ogledali ter jih primerjali med seboj. Pri tem se bo po našem mnenju pokazala prednost fenomenološko-hermenevtične metode, ki še najbolje opravlja dano nalogo – tavtegorično razumevanje mitičnih podob iz njih samih. Funkcionalna metoda se tu odreže še najslabše, edina zares primerljiva s fenomenološko analizo je strukturalna analiza teksta kot pojasnjevanje teksta glede na njegova notranja razmerja, ki fenomenološko metodo dopolnjuje in predstavlja stopničko pri sestopanju iz površinske v globinsko semantiko. Strukturalna metoda se zadržuje zgolj na mestu teksta, v njegovi strukturi. Nasprotno hermenevtično-fenomenološka

¹⁵⁴ P. Ricoeur, *Fenomenologija in hermenevtika*, str. 202

¹⁵⁵ H.G. Gadamer, *Destrukcija in dekonstrukcija*, str. 251

analiza teksta skuša priti onkraj teksta, skuša dojeti to, kar tekst *hoče reči*. S tem se interpretacija loči od pojasnjevanja – interpretacija kot prisvojitvev teksta je *udejanitev, aktualizacija semantičnih možnosti teksta*. Interpretacija se po našem mnenju izkaže kot najboljši poskus tavgoričnega razumevanja mitičnih podob – interpretirati kot hermenevt pomeni postaviti se v smisel teksta, ga *ponovno rekati*.

Bistveno je, da je interpretacija *odprt* proces, ki ga nobeno videnje ne zaključí, vsaka interpretacija postavlja interpreta vedno že in *media res* in nikdar ne na začetek ali konec. To pa je tudi moment *hermenevtičnega kroga*, katerega temeljni pogoj je v strukturi predrazumevanja, ki je razlagi predhodno in jo prinaša.

»Tu stopi v veljavo osrednja težava vse veščine razlaganja. Celoto nekega dela naj bi razumeli iz posamičnih besed in njihovih zvez. Vendar to polno razumetje posameznega že predpostavlja razumetje celote... Teoretično tu trčimo ob meje vsega razlaganja. Svojo nalogo izvaja vedno le do določene meje. Tako ostane vse razumevanje vedno le relativno in ga nikoli ni mogoče dovršiti. *Individuum est inffabile* [Individuum je neizrekljiv].«¹⁵⁶

Vse izkustvo ni v moči interpretacije, celota izkustva je interpretativno neizpolnjiva. Dogaja se izkustvo, ki ni v moči interpretacije, in prav to izmaknjeno izkustvo zahteva zase hermenevtični zasnutek, ki naredi interpretacijo kot tako šele možno.

Pri strukturalistih »namen, situacija in prvotni naslovník konstituirajo *Sitz-im-Leben* [sedež življenja] besedila. Tekst, ki se je osvobodil svojega *Sitz-im-Leben*, zatorej razpira mnogotere možnosti interpretacije. Onkraj polisemije besede v govoru se razkriva polisemija teksta, ki vabi k pluralnemu branju.«¹⁵⁷

Natanko to pa po našem mnenju, v svojih analizah človekovega duha počneta Jung in Eliade, Jung s svojo metodo amplifikacije, ki je podobna hkrati Husserlovim imaginativnim variacijam in hermenevtični analizi teksta, slednji pa razpira mnogotere možnosti interpretacije mitičnih podob s svojo fenomenologijo svetega in kreativno hermenevtiko, ki z vedno vnovičnim razkrivanjem mnogoterosti pomenskih plasti religioznih dejstev ustvarja nove vrednote in s tem spreminja tudi raziskovalca samega. Ponovno rekanje teksta, njegovo dovršitev poteka hkrati z umevanjem samega sebe – konstitucija smisla in sebstva sta hkratni. Skratka, znotraj sodobnih fenomenoloških pristopov do mitskega gradiva se Cassirer v prej naštetem bistveno razlikuje od Junga in Eliadeja. Menimo, da tako Jungova kot Eliadejeva uporaba hermenevtične metode v analizi duševnih pojavov stori odločilen korak v smeri

¹⁵⁶ Wilhelm Dilthey, Nastanek hermenevtike, Phainomena, št. 25-26, Ljubljana, 1998, str. 268-269

¹⁵⁷ P. Ricoeur, Fenomenologija in hermenevtika, str. 208

preseganja prej omenjenega subjektivizma in zaprtosti v imanenco zavesti. Šele s tem je pravzaprav izvršena zahteva pa *tavtgoričnemu* razumevanju mita, tj. zahtevo po razumetju iz mita samega, ki jo jasno postavi že Schelling sam.

5.1. FENOMENOLOŠKI PRISTOP

Fenomenološko razumevanje mita sta razvila Walter Otto in Gerardus von der Leeuw, katerima sledijo in jih nadaljujejo še Karl Kérenyi, René Guénon, Carl Gustav Jung in Mircea Eliade. Njihovo izhodišče je Cassirerjeva teorija simbolnih form, pa tudi kategorije nezavednega, simbolne zgošitve in premestitve, kakor sta jih razvila Freud in Jung. Kar jih od ostalih izhodišč (strukturalizma in funkcionalizma) analize mita ločuje, je predvsem njihovo drugačno razumevanje *simbola*, ki ga razumejo kot

»izvirno celico, ki je nad kodificirano strukturo, ki jo ozaveščajo fenomeni, in nastopa kot poskus, da bi v človeško govorico prevedel tisto, kar osebni intimni izkušnji uhaja oziroma je tudi za širšo kolektivno zavest konceptualno nezapopadljivo in obstaja na robovih kategorialnega razumevanja. Simbol skratka nosi to, česar v pravem pomenu ne moremo spoznati, lahko pa to "mislimo" oziroma doživljamo v konkretnih nazorskih oblikah izražanja, ki jih naša kultura pozna.«¹⁵⁸

Ta način razumetja simbola loči fenomenološko smer od strukturalne, C. G. Junga od S. Freuda, J. Lacana in C. Lévi-Straussa, ki simbol razumejo podobno kot strukturalna lingvistika znak – znak dobiva svoj pomen iz razvoja do ostalih znakov, njegova vrednost je povsem arbitrarne narave. V strukturalizmu označevalec deluje na označenec, kar je v nasprotju z mislijo, ki bi hotela, naj označevalec rabi zgolj za izražanje označenca. Lacanova teza je, da označevalec deluje na označenec in da ga v nekem radikalnem smislu celo ustvarja: pomen se poraja iz označevalnega ne-smisla. Podobno kot Lacan govori tudi Claude Lévi Strauss:

»Simbol, kljub temu, da se razlikuje od znaka po tem, da ostaja večpomenski, nastopa kot člen v mreži, ki ga psihološka analiza določa preko poti asociacije oziroma konvencije. V tem je simbol zamenljiv, taki pa naj bi bili tudi posamezni členi mitološke naracije oziroma mitemi, kakor jih je definiral Claude Lévi-Strauss.«¹⁵⁹

Fenomenološko-hermenevtični pristop razume simbol povsem drugače, skorajda diametralno nasprotno od strukturalizma – tu je označenec tisti, ki določa označevalec; označenec je tisti, ki terja vedno novo in novo artikulacijo in prosi za pomoč jezik pesnikov.

Jung simbol loči od znaka oziroma loči njuni funkciji, tj. simbolno in semantično. Simbol je vedno najboljši možni znak (označba) za stanje stvari ali dogodka, ki je relativno neznano; je najboljša možna reprezentacija neke stvari, ki je ne moremo označiti na boljši način.

¹⁵⁸ I. Škamperle, Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari, str. 236

¹⁵⁹ I. Škamperle, Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari, str. 236-237

»Simbol za Junga ni arbitrarni znak, ampak izraz, ki lahko obvelja za simbol samo takrat, kadar zmore obdržati polivalenco pomenov, ki so obče dojemljivi na nezavedni ravni. Če tega pretoka ni, potem imamo opravka s šibkim simbolom ali znakom.«¹⁶⁰

Simbol izreka nekaj več in nekaj drugega od tega, kar vemo,

»je živ in dinamičen, ko deluje na opazovalca kot najboljši in najmočnejši izraz tega, kar zgolj sluti, pa še ne ve... Z drugimi besedami, simbol je zavezan področju neizrekljivega (*inffabile*) oziroma področju nezavednega.«¹⁶¹

Samo miselno zajetje simbola se nam vedno že izmika, njegovo dokončno razkritje (pojasnitev ali razlaga) bi pomenilo zgolj to, da bi tak simbol postal (le) neki znak.

Kasneje bomo videli, kako močno se tudi Jung približa *hermenevtiki* pri razumevanju simbolov oziroma arhetipov z uporabo svoje metode *amplifikacije*. Menimo, da s tem dejanjem izpolnjuje Cassirerjevo zahtevo po tavgoričnem razumevanju.

Jungovo razumevanje simbola presega jezikovni in označevalni medij in ne predstavlja arbitrarnega znaka s konvencionalnim pomenom, katerega vsebina predstavlja njegovo mesto opozicij z ostalimi členi (znaki) znotraj neke strukture, temveč je razumljen kot manifestacija (najsi bo vidna, narativna, slušna ali prostorska), skozi katero se udejanja določena arhetipska forma, je tako rekoč neke vrste razodetje. Simbol je na nek način pozunanjenje, razkritje, tj. razodetje arhetipa – na nek način pomeni simbol odpiranje svetemu. Simbol pomeni »izrazni modul, predstavo, podobo, formulacijo nekega globljega, na formalni podlagi temelječega pravzorca, ki ga je [Jung] pozneje definiral kot arhetip.«¹⁶² Arhetip na sebi ni spoznan, vendar pa na ravni nezavednega tvori formalno matrico, ki dobiva svoje izraze v simbolni manifestaciji. Simbol arhetip kot univerzalno strukturno celico prevaja v čutno razviden izraz, katerega vsebina je dojemljiva predvsem nezavedno in se izmika vsakršni dokončni interpretaciji. »Skozi simbol se razodeva arhetipska razsežnost, s katero je simbol v stiku, vendar ne na evidentni ravni, ampak v idealnem pomenu, na ravni pojma...«¹⁶³

Med fenomenološke pristope spada tudi Mircea Eliade s svojo fenomenologijo svetega. Podobno kot Jung tudi Eliade razume simbol (znak) kot manifestacijo svetega, tj. hierofanijo. Hierofanija je manifestacija nečesa povsem drugega (*ganz andere*) in se lahko razodeva praktično v čemerkoli ter določa orientacijo in vedenje človeka v svetu. Poleg svoje konkretne manifestacije v sebi skriva še transhistorično in kolektivno (arhetipsko) razsežnost.

¹⁶⁰ I. Škamperle, Jung in alkimija: mistična poroka, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996, str. 50

¹⁶¹ Boris Vežjak, O simbolih, simbolizmu in simbolizaciji, Dialogi, št. 1-2, Ljubljana, 1997, str. 30

Vežjak se v svojem članku osredotoča na razlikovanje med Freudovim in Jungovim pojmovanjem simbolov, simbolizmu in simbolizaciji. Bralca, ki ga to zanima, pozivam na njegovo branje.

¹⁶² I. Škamperle, Jungova psihologija: Pater eius sol, mater eius luna, Dialogi, št. 3-4, Ljubljana, 1996, str. 19

Večja pomanjkljivost, ki bi jo lahko očitali fenomenološki metodi in na kateri grade svoje teorije ostala dva sodobna pristopa – funkcionalni in strukturalni pristop – je izogibanje konkretnemu družbenemu in socialnemu kontekstu, v katerem se mit nahaja in živi.

¹⁶³ I. Škamperle, Jungova psihologija: Pater eius sol, mater eius luna, str. 23

5.2. FUNKCIONALNI PRISTOP

Med utemeljitelje funkcionalne analize mita šteujemo Bronislawo Malinowskega, kateremu kasneje sledi Radcliffe Brown. Malinowski se je odlikoval predvsem s svojim terenskim delom. Načelo njegovega dela na terenu je bilo opazovanje z udeležbo. Na Trobriadskih otokih je opazoval in analiziral funkcioniranje mita in skušal doumeti kaj pomeni mit domačinom. Menil je, da je pogosto glavna *funkcija* mitov ta, da služijo kot temelj za sistem magije. Ker pa je magija pogosto hrbtenica institucij, je torej tudi mit temelj institucionalizacije. Mitologija je Malinowski eksplicitno povezoval z vzpostavljanjem družbenega reda, funkcija mita je predvsem *sociološka*. Striktna zvestoba običajem, temu, kar počno vsi ostali, je glavno pravilo vedenja, izraža pa se v načelu, da je preteklost bolj pomembna od sedanjosti. Zato imajo mitični dogodki, ki se nanašajo na paradigmatične prednike in njihovo delovanje, izjemno socialno težo. Miti prinašajo sankcije pravilnosti in spodobnosti s svojima kvalitetama univerzalnosti (mit vendar vsi poznajo in ga imajo za resničnega) ter avtoriteto preteklosti. Tako skozi operaciji univerzalizacije mita in njegove postavitve v preteklost, kar Malinowski imenuje elementarni sociološki zakon, mit poseduje narativno moč fiksiranja običajev, sankcioniranja načinov vedenja ter poudarjanja dostojanstva in pomena institucij.

»Funkcija mita je v tem, da v okviru skupnega idejnega prostora legitimira oziroma pojasnjuje funkcionalnost vezi med različnimi družbenimi vlogami in poklici... Legitimacijski učinek mit doseže s tem, ko s svojo specifično narativno formo od poslušalca zahteva določeno identifikacijo z eno od vlog... Mit potemtakem ustreza potrebam kolektiva, saj zagotavlja sprejemljivi red, stabilnost, legitimnost in neizogibne forme, ki so potrebne za eksistenco.«¹⁶⁴ V grobem rečeno, funkcija in pomen mita je zgolj v tem, da ponazarja funkcije, ki jih že vzdržujejo socialna razmerja in družbene vezi, ki življenju neke skupnosti omogoča, da deluje.

Poleg sociološke funkcije mita je Malinowski poudarjal tudi njegovo *psihološko funkcijo*, ki je v tem, da ponuja emocionalno olajšanje, sprostitvev napetosti in premagovanja strahu v različnih življenjskih kriznih obdobjih kot so rojstvo, puberteta, poroka in smrt.

Interpretacija mita je zato, kot je Malinowski neprestano poudarjal, nujno zavezana *kontekstu, družbi*, v katerem mit živi, in funkciji, torej prispevku mita kot družbene institucije. S tem Malinowski *zavrne* vsako možnost *simbolistične* razlage mita.

Funkcionalisti tako poudarjajo razdaljo do simbolne interpretacije in poudarjajo predvsem konkretno vlogo, ki jo mit zastopa v določenem kulturnem in socialnem okolju. »Za

antropologa mit ni posrednik skritega pomena, niti nima splošne duhovne vsebine, ni hierofanija in ne manifestacija univerzalnih form.«¹⁶⁵ Funkcionalisti mit razlagajo izrazito kontekstualno in s tem prekinejo s simboličnimi razlagami, saj je vsak mitični element sedaj odvisen od konkretnega družbenega konteksta in podobni mitični simboli imajo lahko, če izhajajo iz različnih družbenih okolij, povsem različen pomen.

¹⁶⁴ I. Škamperle, Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari, str. 239-240

¹⁶⁵ I. Škamperle, Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari, str. 239

5.3. STRUKTURALNI PRISTOP

Glavni predstavnik te metode in analize mita je Claude Lévi-Strauss. Lévi Strauss je prej omenjena metodološka pristopa k analizi mita označil za dve nasprotni strani iste medalje, saj vsaka od njiju zanika to, kar druga poudarja.

Strukturalisti očitajo funkcionalistom, da sicer resda »iščejo dejavnike sistema, ki mitu daje razumljivost: toda namesto, da bi analizo iskali v besedilu, v njegovi na videz prikriti razvrstitvi, se pravi na objektu, jo postavljajo drugam, v družbeno-kulturni kontekst, v katerem poteka pripoved.«¹⁶⁶

Kritični so tudi do fenomenološkega (simbolnega) pristopa – simbolistom očitajo, da se vse preveč posvečajo

»narrativni pripovedi in njeni partikularni formi, pozabljajo pa na kontekst, v katerem mit nastopa; osredotočajo se na eno besedilo; namesto na sistem, v katerem deluje, se omejujejo na posamezne pojme, iztrgane iz celostnega slovarja.«¹⁶⁷

Lévi-Strauss skuša med obema pristopoma poiskati ravnotežje, nekakšno srednjo pot – poudarja dvojno determiniranost mita. Vsako diferencialno odstopanje, do katerega prihaja med posameznimi različicami mita, je funkcija dveh dejavnikov.

Prvi dejavnik spreminjanja mita je vpliv konkretnega *družbenega konteksta*, ki nalaga preoblikovanje določenega mitičnega elementa, iz česar sledi, da se mitični sistem reorganizira zaradi usklajevanja razlik z zunanjimi nujnostmi. Resda miti sicer mnogo povedo o družbah, iz katerih izhajajo, pomagajo pri razlaganju njihovih nevidnih mehanizmov, pojasnjujejo razloge za obstoj verovanj, običajev in ustanov, ki izgledajo na prvi pogled nerazumljivi, najbolj pomembno pa je to, da nam »nakazujejo posamezne vidike delovanja človekovega duha, ki so tako obstojni tekom časa in tako razprostranjeni po svetu, da jih moramo smatrati za fundamentalne.«¹⁶⁸

Ta drugi dejavnik je *notranje* narave in izhaja iz tega, da je vsak mit povezan z nizom predhodnih verzij in s skupinami tujih verzij. Lahko bi rekli, da daje strukturalna analiza temu dejavniku prednost, saj Lévi-Strauss, ko razlaga metodološko ukinitev subjekta v razlagi pri interpretaciji mita pravi, da to

»nalaga zavesti, da vse, kar je v zvezi z mitom, pojasnjuje izključno z njim samim. S tem izključujemo stališče študij, ki mit raziskujejo od zunaj, in tako najdevajo njegove zunanje

¹⁶⁶ I. Škamperle, *Bajka je namreč* sestavljena iz čudovitih stvari, str. 240

¹⁶⁷ I. Škamperle, *Bajka je namreč* sestavljena iz čudovitih stvari, str. 240

¹⁶⁸ Claude Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, str. 20

vzroke. Nasprotno, treba je priti do prepričanja, da se izza vsakega mitičnega sistema nahajajo – kot odločilni dejavniki – drugi mitični sistemi.«¹⁶⁹

Rečeno v terminologiji Paul Ricoeurja: strukturalisti kot bralci teksta ostajajo v njegovi suspenziji in ravnajo z njim kot s tekstom brez sveta in pisca. Tedaj ga *pojasnjujejo* ozirom na njegova notranja razmerja, glede na njegovo strukturo, kar jih tako bistveno loči od drugega možnega pristopa k besedilu, tj. *interpretaciji*, ki je domač fenomenologiji in hermenevtiki.

K analizi mita Lévi-Strauss pristopa izrazito lingvistično, izhajajoč iz načel strukturalne lingvistike Ferdinanda de Saussurja in Romana Jakobsona. Lévi-Strauss opaža temeljno kontradikcijo mita – na eni strani se zdi kot da je mit povsem slučajen in poljuben, brez vsakršnih pravil in logičnosti. Če je torej vsebina mita tako poljubna, kako je potem po drugi strani mogoče, da so si miti na vseh koncih sveta tako podobni, se sprašuje. Podobno dilemo so poznali že jezikoslovci – določena skupina glasov ustreza določenemu smislu (označenec sovpaše z označenim) – zato poskušajo dojeti, katera notranja nujnost povezuje prav te smisle s prav temi glasovi. Problem je bil v tem, da so se v drugem jeziku isti glasovi povezovali z drugim smislom. Kontradikcija je bila, tako v jezikoslovju kot strukturalni analizi mita, rešena takrat, ko so ugotovili, da pomen v jeziku ni vezan na foneme, temveč na način kako se ti medsebojno kombinirajo.

Lingvistika pozna le pomenov proste sisteme enot, izmed katerih se vsaka določa izključno na podlagi razlike do vseh drugih. Te enote bodisi kot razločevalne bodisi kot označevalne so opozicijske enote. Igra nasprotij in njihovih kombinacij znotraj sestoja razločenih enot določa pojem strukture v lingvistiki. Pri tem velike enote govorice (enota na višji ravni od stavčne) nudijo organizirane zveze, ki so primerljive s tistimi, ki so navzoče v majhnih enotah govorice (enote na ravni stavka). To ugotovitev vzame nase strukturalna metoda:

»Kot vso jezikovno bit tudi miti sestavljajo konstitutivne enote; te konstitutivne enote implicirajo navzočnost tistega, kar navadno posega v strukturo jezika, se pravi fonemov, monemov in semantemov... Vsaka oblika se razlikuje od predhodne po višji stopnji kompleksnosti. Iz tega razloga bomo imenovali elemente, ki se vzpostavljajo v mitu (in ki so od vseh najkompleksnejši), velike konstitutivne enote [miteme].«¹⁷⁰.

Strukturalizem tekste obravnava s pomočjo eksplikacijskih pravil, ki jih lingvistika z uspehom aplicira na sisteme znakov, ki konstituirajo *langue* v nasprotju s *parole* – *parole* pripada fiziologiji in psihologiji, medtem ko *langue* jezikoslovju. Za jezikoslovca fonem ni nek konkreten zvok, temveč funkcija, ki se zvede na njeno lastno opozicijsko vrednost glede na

¹⁶⁹ C. Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, str. 16

¹⁷⁰ C. Lévi Strauss, *Strukturalna antropologija*, str. 43

vse druge, tj. fonem ni nekakšna substanca, ampak oblika kot igra relacij. Enako v strukturalizmu mitem ni eden izmed stavkov, ampak je opozicijska vrednost, ki se oprime več posameznih stavkov in tvori tako imenovani paket relacij. »Samo v obliki kombinacije takšnih paketov konstitutivne enote pridobijo označevalno funkcijo.«¹⁷¹

Toda po čemer Lévi Strauss razume »označevalno funkcijo, sploh ni tisto, kar mit "hoče reči", njegov filozofski ali bivanjski domet, temveč aranžma, dispozicija mitemov, skratka, struktura mita.«¹⁷² In dalje: »[v strukturalizmu je] tekst le tekst in branje ga naseljuje samo kot tekst, v suspenziji njegovega pomena za nas, v suspenziji njegovega učinkovanja v aktualni besedi.«¹⁷³ Strukturalizem se odloči, da se bo zadrževal na mestu teksta in znotraj njegove ograjenosti – na podlagi te izbire tekst nima zunanosti, ima samo notranjost; »ne ozira se na transcendenco, kot bi se beseda, ki je nekomu namenjena o nečem.«¹⁷⁴

V globinski semantiki teksta, na katero se nanaša do neke mere tudi strukturalna analiza prvobitna intenca ni dojemanje pisčevega namena, temveč tega kar tekst *hoče reči*. Resda strukturalizem na neki način vseeno spada v globinsko analizo tekstov, saj razlikuje v mitični pripovedi med dvema ravninama – med očitno ali manifestno (kjer je pomen prisposodob najbolj očiten, pa čeprav včasih paradoksen in nesmiseln) in globljo ali latentno (pomen je tu skrit in nerazviden). Ravno te druge ravni se s strukturalno analizo, podobno jezikovni, lotimo in v njej odkrijemo trdno jezikovno strukturo.

»Mit se nam tako pokaže v dvojni luči; ni le zgodba, ki poteka na manifestni ravni, upoštevajoč sintakso, razvrščeno po diahronični ravnini... ampak je, podobno kot jezikovna struktura, kompozicija, urejena z elementi, ki skupaj tvorijo sinhronični sistem, permanentni red, ki konstituira semantično ravnino, iz katere se pripoved sploh lahko oblikuje, ne da bi se uporabniki mita tega zavedali, ne bolj kot to zahteva osnovno poznavanje fonoloških in sintaktičnih pravil, ki jih pri govoru spontano uporabljajo.«¹⁷⁵

Z analizo latentne ravni iz nje potegnemo osnovne celice (elemente) naracije imenovane mitemi, ki so medsebojno v polarnih nasprotjih in tako tvorijo strukturo.

Vendar, strukturalisti mit sicer razložijo (pojasnijo), ne pa tudi interpretirajo.

Smatramo, da je fenomenološko-hermenevtični pristop k tekstu bistveno bolj prodoren od strukturalističnega – interpretacija teksta bistveno bolj ustreza naši zahtevi po tavtegoričnemu razumevanju mitskih podob kot razlaga.

¹⁷¹ C. Lévi Strauss, *Strukturalna antropologija*, str. 47

¹⁷² Paul Ricoeur, *Kaj je tekst?: pojasniti in razumeti*, *Phainomena*, št. 25-26, Ljubljana, 1998, str. 291

¹⁷³ P. Ricoeur, *Kaj je tekst?*, str. 292

¹⁷⁴ P. Ricoeur, *Kaj je tekst?*, str. 289

¹⁷⁵ I. Škamperle, *Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari*, str. 242

6. CARL GUSTAV JUNG

6.1. JUNGOVA METODA V LUČI FENOMENOLOGIJE IN HERMENEVTIKE

Jung v letih svojih ukvarjanja s človekovim duševnim življenjem ogromno napiše. Njegov opus obsega številne teorije in koncepte, ki se z leti dopolnjujejo, spreminjajo in si začno celo nasprotovati. Mnenja smo, da bi hermenevtično branje Jungovih del povrnilo spisom koherentnost in jih globlje utemeljilo. Resda je Jung tako fenomenologijo kot hermenevtiko poznal, toda ne s prodornostjo filozofskega mišljenja in izrazja, temveč ga je vodila pri hermenevtičnem razumevanju duševnih dejstev (pojavov) predvsem njegova enkratna intuicija. Medtem ko je s svojo intuicijo Jung ostajal na področju hermenevtike, je s svojim razmišljanjem in izražanjem segal čez njene epistemološke meje in se s tem zapletal v ontološke in znanstvene predsodke.

»Jungova metoda je splošno rečeno hermenevtična. Ravno s tega hermenevtičnega stališča Jung kritizira psihoanalizo. Toda hkrati je ravno s stališča hermenevtike napisano kar nekaj kritik o njegovem konceptu arhetipa.«¹⁷⁶

»Le malokdo ve, da Jung kritizira Freuda in osnuje svoje stališče ravno v imenu fenomenologije, čeprav je bil njegov odnos do nje nesofisticiran in nekonsistenten. Vseeno... je kljub nekonsistentnosti Jungov odnos do fenomenologije središčna točka za razumevanje njegovih del.«¹⁷⁷

V tem poglavju bomo v luči fenomenologije in hermenevtike bomo brali Jungovo razumevanje arhetipov, katerih bistvo je transcendentne narave in katere Jung razume hkrati kot instinkte in podobe, kot nekaj, kar je sočasno v telesu in v podobi. V okviru hermenevtike bomo skušali utemeljiti Jungovo pojmovanje arhetipov kot bistveno referenčnih, odnošujočih se na kontekst, ter njegov opis človekove psihe kot imaginacijske strukture, iz katere izhajata tako oseba kot njen svet.

Prej smo Jungov pristop k analizi mita uvrstili med fenomenološkega. Sami menimo, da se, strožje gledano, Jungova metoda uvršča v presek tako fenomenološke kot hermenevtične metode. Menimo celo, da tam kjer fenomenološka metoda Husserla zapade v idealizem, kjer Husserlu ne uspe narediti preboja iz imanence zavesti, Jung postopa kot hermenevt in s tem uspe ohraniti temeljno fenomenološko načelo – "Nazaj k stvarjem samim!".

Kar Junga po našem mnenju zares odlikuje je njegova uporaba *hermenevtičnih* vodil v svojih raziskavah človekove psihe. Jung s svojo *intuicijo* psihologa ne zapade Husserlovo

¹⁷⁶ Roger Brooke, *Jung and phenomenology*, Routledge, London, 1991, str. 144

¹⁷⁷ R. Brooke, *Jung and phenomenology*, str. xvi

idealistično zasnovani transcendentalni fenomenologiji, ki je v svojih osnovah še vedno novoveško subjektivistična, temveč se obrne po pomoč h hermenevtiki. Rečeno drugače: da je mogoče sobivanje tako fenomenološke kot hermenevtične metode, je nujen rez s Husserlovo interpretacijo fenomenologije. Po našem mnenju s tem preseže tako subjektivizem nemške klasične filozofije kot tudi Cassirerja, tj. novokantovsko marburško šolo. Šele z uporabo hermenevtične metode je Cassirerjeva (oziroma še pred njim Schellingova) zahteva po preučevanju mita iz njega samega, tj. njegovo *tavtgorično* razumetje, prišla do resnične veljave.

Čeprav se Jung drži osnovnega prizadevanja fenomenologije – povratek k stvarem samim – in s tem preseganja znanstvenih in metafizičnih predsodkov¹⁷⁸, z namenom, da bi se vrnil k neposrednemu izkustvu, kjer je mogoče pojave opisati v njihovi bistveni polnosti, pa Jungova metodologija kot fenomenološka ni povsem konsistentna. Svoj uspeh fenomenologa Jung dolguje svoji sposobnosti psihologa, vendar mu umanjka filozofsko razumevanje, tako da v fenomenološko redukcijo kot srž fenomenološke metode vstopi brez zadostne strogosti in samokritike.

Pokazali bomo, da Jungova uporaba metode kot *fenomenološke* ni povsem konsistentna in zato na določenih točkah Jung ne uporablja sistematično in natančno fenomenološke redukcije in epoche in se zato zapleta v predsodke kartezijanske ontologije. Čeprav priznava in elaborira intencionalnost eksistence, pa vseeno ne podvomi o ontoloških podmenah tako osrednjih izrazov kot so psiha in zunanje in notranje.

»Posledica je, da gleda skozi racionalistične in materialistične predsodke, pri tem pa spregleduje kartezijansko ontologijo, ki ostaja v njegovi misli celo takrat, ko jo njegovo videnje nenehno presega.«¹⁷⁹

Jungova fenomenologija kljub vsemu prej omenjenemu vseeno ni povsem enaka Husserlovi transcendentalni ("čisti") fenomenologiji, saj ostaja za Junga fenomenološka redukcija vedno in za vselej *nepopolna* – zanj ne more obstajati noben *čisti* zor doživete strukture, saj je po načelih hermenevtike vsako dejanje razumevanja že neka interpretacija.

Kjer gre Husserl "dalj" oziroma "stran" od Junga je, da v tretjem in hkrati zadnjem koraku fenomenološke redukcije, tj. *transcendentalne ali čiste redukcije* in njej pripadajoče epoche, Husserl pride do elementa, ki strukturo zavesti šele omogoča, tj. *transcendentalni ali čisti jaz*

¹⁷⁸ »Čeprav so me večkrat imenovali filozofa, sem vendarle empirist in kot takšen izhajam iz fenomenološke osnove... K psihološkim situacijam ne pristopam ne iz naravoslovne in ne iz filozofske perspektive... kar pomeni, da se v svojem pristopu omejujem na opazovanja fenomenov ter se izogibam vsakršnemu metafizičnemu ali filozofskemu načinu razlage.« – Carl Gustav Jung, Avtonomija nezavednega, Poligrafi, št 3-4, Ljubljana, 1996, str. 109

kot stalni spremljevalec, vedno v sebi identičen nosilec vseh nastopov in spreminjanj zavesti – čisti jaz kot transcendentalni subjekt, ki oblikuje svoj lasten svet fenomenov. Ta *svet fenomenov je tako popolnoma odvisen od transcendentalnega subjekta*, njegova objektiviteta je, tako kot pri Kantu, poistovetena s subjektiviteto, s samo strukturo tega subjekta – osmislitev fenomenov kot takih in v celoti (svet kot fenomen) izvira iz njega. Osmislitev se zgodi prav s *konstitucijo*, tj. sestopanja od nadbivajočnostne transcendentalne ravni. Konstitucija posamičnih fenomenov poteka sočasno s konstitucijo sveta kot njihovega horizonta – svet kot univerzalni horizont predstavlja vnaprejšnje obzorje vseh možnih premetov oziroma njihovih področij.

Tudi Cassirer kot novokantovec ostaja zavezan subjektivizmu, najsi enako kot Hegel poudarja objektivno plat duha, saj se na koncu zgodba izteče v samospoznanje duha: smisel in pomen dobi posamični element zavesti šele prek in v celoti zavesti (spomnimo se analogije iz sveta matematike – element zavesti stopa v odnos s celoto zavesti ne kot nek ekstenzivni del nasproti vsoti delov, temveč kot diferencial nasproti svojemu integralu). Konstitucija sveta se tako dogaja skozi *samokonstitucijo* čistega jaza, tj. razgrnitvijo obćih struktur zavesti.

To pa je tudi točka, kjer se kaže Husserlov idealizem, njegova *nemoć stopiti ven iz imanence* zavesti. Husserl tako kljub zahtevku – "Nazaj k stvarjem samimi!" – ne uspe premagati idealizma in subjektivizma nemške klasične filozofije.

Husserlova transcendentalna fenomenologija ostaja idealistično zasnovana. Čeprav je Husserl odkril univerzalni značaj interpretacije, ni sledil nasvetu, da ima zavest vedno svoj smisel izven sebe. Zavest je vedno že *zavest o nečem*. Tako k apriornim strukturam čistega jaza, ki tvorijo izhodišče konstitucije sveta kot fenomena, spada tudi struktura zavesti kot *intencionalna* struktura, tj. strukturna korelacija med mislijo in mišljenim, med *noesis* in *noemo*. Človek je ravno na podlagi obćih struktur zmožen oblikovati in urediti raznoličje. Ureditvev raznoličja spada v *noesis*, a ker je mišljenje zaradi svoje intencionalnosti vedno že naravnano na nekaj, se skozi to naravnanoost pasivna sinteza vtisov sproti prevaja v aktivno sintezo, tj. v konstitucijo intencionalnega korelata: *noeme* oziroma intencionalnih predmetov. Oblikovanje vtisov na ravni *noesis* ni nič drugega kot postavljanje predmetov na ravni *noeme*. Še drugače: intencionalnost ni nekakšen povezujoči člen med dvema bitnostima, med zavestjo in nečem, temveč je ontološki "tu" odpiranja sveta, ki omogoča, da stvar "je" in da je zavest last "nekoga". Skratka, postavljanje stvari in nekoga je *posledica* zavesti kot intencionalne zavesti, ne pa njen pogoj.

¹⁷⁹ Roger Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996, str. 101

Ker Jung pozitivnih dosežkov fenomenološke metode ne uporablja dovolj strogo in dosledno, se zapleta v ontološke predsodke – psiho, zunanje in notranje obravnava kot vnaprej dane bitnosti. O intencionalnosti kot taki Jung sicer ne govori na ekspliciten način, a jo lahko razberemo iz njegovega pojmovanja introverzije, fantazije, razumevanja in finalnosti.

Intencionalnost »ima v njegovem razumevanju nereduktibilno mesto. Prvič, njegovo delo *O psiholoških tipih* razkriva strukturno enotnost Sebstva in sveta; celo introverzija je nekakšen način biti-v-svetu. Drugič, Jung uvršča fantazijo neposredno v intencionalnost kot psihološko bogato ontološko matrico, na katero se nanašata Sebstvo in svet. Tretje priznanje intencionalnosti se pokaže pri temi razumevanja (Heideggrovo *Verstehen*)... Četrtrič, Jung priznava in se loteva intencionalnosti v svojem poudarjanju "finalnosti".«¹⁸⁰

Intuitivno je Jung zelo blizu hermenevtičnemu odkritju univerzalnega značaja interpretacije. Toda čeprav Jung znova in znova poudarja, da vsak akt zaznavanja ali refleksije zajema tako subjekt kot objekt, kljub temu govori o intencionalnosti kot "relaciji med" jazom in svetom kot da bi bili jaz in svet vedno že dani bitnosti, intencionalna zavest pa šele njun rezultat in ne obratno njun pogoj.

»Jung dejansko ne gre čez običajno nagnjenje "naravne drže" in začenja svoj premislek z nedvoumno postavitvijo dveh *apriorijev*, nedotaknjenih polov, subjekta in objekta in potem obravnava fantazijo [tj. intencionalnost] kot kraj in sredstvo izmenjave med obema.«¹⁸¹

Zavest je vedno že zavest o nečem, intendiranje kot tako je vedno že na delu. Šele intencionalni akt omogoča tako konstitucijo subjekta kot objekta, šele iz njega vznikata tako naš smisel sebstva kot tudi smisel sveta. Intencionalnost je razpetost eksistence (*ek-sistere*) do sveta in je razumevanje eksistence in sveta. Tako razumevanje je večinoma nezavedno (implicitno prisotno) in ni to, kar si običajno predstavljamo kot spoznavno. Ni psiholoških funkcij, ki ne bi zavestno ali nezavedno na nek način posegale v svet in ga s tem razkrivale, »celo "iracionalni" funkciji zaznavanja, namreč zor in občutek, ne delujeta brez nekakšnega vrednotenjskega procesa. Nobenega občutka ni, ki ne bi bil organiziran, pa četudi neuspešno; nobene delujoče funkcije, ki ne bi bila način razumevanja.«¹⁸²

Menimo, da tudi *projekciji* kot psihični funkciji pripada mesto enega od *načinov razumevanja* (in to nezavednega) *tako sveta kot tudi svojega sebstva*. Skozi to optiko bi lahko brali sledečo poved:

¹⁸⁰ R. Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, str. 99-100

¹⁸¹ R. Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, str. 96

¹⁸² R. Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, str. 97

»Ker večji del psihološkega življenja preživimo nezavedno, "to določeno" nezavedno v svojem lastnem prvobitnem delovanju doživlja izvirno razumevanje osebnih situacij, tako da oseba (ego) tega ne mara ali celo ne razume.«¹⁸³

Še enkrat – tu nam ne bo šlo toliko za ugotavljanje nekonsistentnosti Jungove metode kot fenomenološke, temveč hočemo predvsem poudariti Jungove prispevke k tavgoričnemu razumevanju psihičnih pojavov. To razumevanje pa se nahaja v prepletu tako fenomenologije kot hermenevtike.

Če hoče biti fenomenolog zares opisen, se mora otresti svojih znanstvenih in filozofskih predsodkov. Ravno to nam omogoča *fenomenološka redukcija*, katere namen je postavitv naravne držv v oklepaj (*epoche*). Fenomenološka redukcija skupaj z njej pripadajočo epoche predstavlja prvo stopnjo fenomenološke metode, kjer svet zunaj nas, svet vsakdanjega izkustva z redukcijo zvedemo na svet kot fenomen, hkrati pa se od sveta s fenomenološko epoche že tudi poslovi in ga kot takega suspendira. S tem prekinemo z naravno držo, v kateri ontološki predsodki ovirajo dostop do razumevanja pojavov. Le na ta način se lahko vrnemo v ti. svet življenja (*Lebenswelt*).

»Psihologija, ki naj bi bila znanstvena, si ne sme več privoščiti, da bi se utemeljevala na filozofskih podmenah, kakršni sta materializem ali racionalizem. Če hoče neodgovorno prekoračiti svoje pristojnosti, lahko nadaljuje zgolj fenomenološko in mora opustiti vnaprej ustvarjena mnenja... Če hočem razumeti posamezno človeško bitje, moram odvreci vso znanstveno vednost povprečnega človeka in se znebiti vseh teorij, da bi privzel popolnoma novo in nepredsdokovno držo. Naloga razumevanja se lahko lotim zgolj s svobodnim in odprtim duhom.«¹⁸⁴

Jung je v svojih analizah, tako kot fenomenologi, v bistvu *opisen*, njegove analize so prej poskus *razumevanja* psiholoških pojavov kot pa poskus njihove pojasnitve. Opisovanje je v fenomenologiji nenehno vračanje k samemu pojavu, ki se nam s tem razkriva na vedno globlji in bogatejši način. To nenehno vračanje k pojavu poznamo tudi pod imenom *hermenevtični krog* razumevanja, o katerem bomo še govorili.

Jung podobno kot Husserl v želji po razumevanju psiholoških pojavov po izvršeni redukciji in epoche analizira le-te znotraj zavesti kot take, empirični svet pa trenutno ukine.

Jung za svoje metodološko izhodišče pravi, da je

¹⁸³ R. Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, str. 97

¹⁸⁴ C.G. Jung, The undiscovered Self in Studies in Analytical Psychology, v: R. Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, str. 80-81

»izključno fenomenološko: to pomeni, da se ukvarja s pojavi, dogajanjem, izkustvi; na kratko rečeno – z dejstvi. Njena resnica je neko dejansko stanje in ne sodba. Ko psihologija govori o motivu brezmadežnega rojstva, se ukvarja zgolj z dejstvom, da takšna ideja obstaja, ne zanima pa je vprašanje, ali je ta ideja v kateremkoli drugem smislu resnična ali napačna.«¹⁸⁵

Na ta način tudi Jungova psihologija tako začasno postavlja empirični svet v oklepaj. Deviško rojstvo je dejstvo, ki ga je potrebno jemati v njegovih lastnih psiholoških okvirih, saj ravno to omogoča neredukcionistično raziskovanje psihološkega izkustva, ravno opisovanje preprečuje njegovo pojasnjevanje.

Enako postopa, ko preučuje sanjski material: »Dvomim, ali smemo domnevati, da so sanje nekaj drugega od tega, za kar se predstavljajo. Bolj se nagibam k temu... da so sanje svoja lastna razlaga. Z drugimi besedami: *sanje jemljem takšne kot se kažejo*.«¹⁸⁶

Iskanje razlag (pojasnitev) sanjske podobe bi vodilo stran od pomena, ki je podobi imanenten – pomeni redukcijo, ne pa prizadevanje po *razširitvi*. V tem se Jung močno loči od Freuda, saj se ukvarja s pomeni psiholoških pojavov in njihovo razširitvijo, ne pa razvezavo v redukcionistično pojasnjevanje. S fenomenološko redukcijo in epoche se Jung skuša izogniti psihoanalitskim predsodkom in domnevam, ki obskurnost sanj in fantazije obravnava kot funkcijo prevare in se osredinja na podobe kakor in kot se nam kažejo. Menimo, da je ravno to odločilni korak k *tavtgoričnemu* razumevanju – to mu omogoči ravno njegova metoda *amplifikacije*, ki jo bomo v nadaljnjem omenili. Podobno stori tudi Eliade v svojem razumevanju religiozних fenomenov, ki jih razume iz njih samih, onstran slehernega redukcionizma.

Jungov nauk o psihičnih dejstvih zaobsega tudi Boga kot psihično dejstvo: »Bog [je] očitno psihično in ne fizično dejstvo, tj. dejstvo, ki ga je mogoče potrditi zgolj psihično, ne pa fizično.«¹⁸⁷ Dejstvo je tu treba razumeti kot psihični fenomen, saj se »psihologija ukvarja s psihičnimi dejstvi in samo z njimi.«¹⁸⁸ Stvar je za nas resnična le tedaj, kadar se nam kaže kot psihični fenomen, saj »ima zgolj psihično neposredno realnost.«¹⁸⁹ O resničnosti (realnosti) stvari na sebi je tu nesmiselno govoriti, saj je njena eksistenca začasno postavljena v oklepaj.

Jung postopa enako kot Husserl in ostali fenomenologi – na zunanji svet se sploh ne ozira. Ozira se zgolj in samo na realnost zavesti – zato dejansko bivajočega ne opredeljuje glede na razliko med zunaj in znotraj zavesti bivajočega, marveč glede na razliko med dejansko in

¹⁸⁵ C.G. Jung, Avtonomija nezavednega, str. 110

¹⁸⁶ C.G. Jung, Avtonomija nezavednega, str. 119

¹⁸⁷ Carl Gustav Jung, Odgovor na Joba (odlomki), Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996, str. 276

¹⁸⁸ Carl Gustav Jung, Poskus psihološke razlage dogme o Sv. trojici, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996, str. 203

zgoj domnevno bivajočim znotraj zavesti kot take. Stvar kot stvar predstave ni nič drugega kot pred-stavljena stvar, nič drugega kot intencionalni objekt intencionalne zavesti, ki je kot zavest *vselej že zavest "o"*, tj. zavest, ki ne obstaja brez svojega intencionalnega objekta. Če se v zavesti kot intencionalni zavesti nekaj prikaže, tako da si v intencionalnem doživljanju lahko predstavlja, kaj to je (eidos ali kajstvo), potem ta stvar v mojem doživljanju nastopi v vsej svoji realnosti.

Jung zunanji svet postavi v oklepaj, začasno se mu odpove in se usmeri na zavest samo in to, kar je v njej predstavljeno. Toda tudi znotraj same zavesti ločuje med iluzornim in resničnim – resnični so le oni fenomeni, ki imajo *objektivno* in ne subjektivne eksistence. Objektivno eksistenco opredeli kot njeno intersubjektivnost, tj. kot vsesplošno sprejetost in prisotnost.

»Idea je psihološko resnična, če eksistira. Psihološka eksistenca je subjektivna v primeru, ko se ideja pojavi pri samo enem posamezniku. Postane pa objektivna, ko je s *consensus gentium* kolektivno sprejeta.«¹⁹⁰

Skratka, resnično je zgoj tisto, kar izvira iz *kolektivnega nezavednega*.

Fenomenološki redukciji in *epoche* sledi v drugem koraku *eidetska redukcija* in nanjo vezana *epoche*. Fenomene, ki jih doživljamo kot nenehen in raznovrsten tok, razporedimo z eidetsko redukcijo po njihovem izgledu, jih klasificiramo in diferenciramo glede na njihovo bistvo (*eidos*), na njihovo posamične raznolikosti pa se ne oziramo več (jih damo v oklepaj). Bistva pojava so dana znotraj stvari samih, toda pri tem jih ne smemo zamenjavati z njenimi dejansko danimi lastnostmi (razsežnost, barva, oblika, itd.). Nasprotno, bistvo stvari je dato znotraj zavesti, ki je poprej že razklenila verige naravne drže, znotraj zavesti, ki to bistvo razločuje od njegovih empiričnih prigradnosti.

Husserl imenuje ta postopek klasificiranja in artikulacije eidetska redukcija, ki jo doseže s svobodnim uporabljanjem *imaginativne variacije*. Jungovo iskanje bistev (eidosov) je podobno Husserlovim prostim imaginativnim variacijam in hkrati hermenevtični analizi tekstov – svojo metodo označi za metodo *amplifikacije*.

Za razliko od Husserlovih eidetskih in nespremenljivih bistev Jung v svojih raziskavah išče bistva, ki so *zgodovinsko nastala* in so *spremenljive* narave.

Jung priznava, da je vse razumevanje interpretativno in je še posebej občutljiv na jezik kot konstituirajočo moč v hermenevtičnem razumevanju. Ko je Jung pričel iskati globlje (prvotnejše) temelje za osnovanje analitične psihologije in njene avtentične govorice, se je

¹⁸⁹ C. G. Jung, v: Marko Uršič, Teorija arhetipa – nostalgija po platonizmu?, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996, str. 20

¹⁹⁰ C. G. Jung, Avtonomija nezavednega, str. 110

obrnil na pomoč k izročilu naših prednikov. Tu je odkril koncepte, ki še niso bili pomešani s predsodki današnjega časa in so bili zato bližji primarnemu izkustvu: duh, duša, anima, animus, senca, itd. Zato Jung v večini svoji del uporablja predrazsvetljenski jezik, tj. *jezik mita, religije, alkimije, sanj in pravljič*. Verjame, da je *metafora* najbolj natančen način govorjenja o človeku. »Tako kot nekateri sodobni fenomenologi se zaveda epistemološke pomembnosti metafore in uporablja njeno izkustveno / terapevtsko moč za artikulacijo psiholoških pojavov.«¹⁹¹

Prepoznati Jungova dela kot poetična pomeni sprejeti epistemološko vrednost metafore.

¹⁹¹ R. Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, str. 99

6.2. METODA AMPLIFIKACIJE KOT NESKONČNE INTERPRETACIJE

Ko Jung govori o simbolih, smatra hermenevtiko za uspešno metodo pri razsvetlitvi njihovih pomenov – sanje, simptome in človekovo vedenje obravnava podobno kot *tekste*, saj izražajo neki *pomen*.

»Bistvo hermenevtike... se sestoji iz dodajanja nadaljnjih analogij tistim, ki jih je simbol že oskrbel: najprej subjektivnih analogij, ki jih naključno ustvari pacient, potem objektivnih analogij, ki jih je priskrbel analitik iz svoje splošne vednosti. Ta postopek razširja in bogati začetni simbol, končni rezultat pa je neskončno zapletena in pisana slika...«¹⁹²

To metodo Jung imenuje metoda amplifikacije, ki je podobna Husserlovi imaginativni variaciji v tem, da se obe poskušata s postavitvijo grobih zunanjih okvirov (meja) bistvenemu pomenu pojava in razsvetlitve konteksta razkritja pojava spiralasto vse bolj približati vselej se odtegujočemu jedru pomena v samem pojavu.

»S sanjami torej ravnaj, kakor da bi bile tekst, ki ga ne razumemo ustrezno... Moja misel je, da sanje ničesar ne skrivajo; mi njihovega jezika preprosto ne razumemo. Domneva, da hočejo sanje nekaj skriti, je zgolj antropomorfná ideja... Torej privzemam metodo filologa, ki... je preprosta metoda iskanja vzporednic.«¹⁹³

Alegorično pojasnjevanje, ki išče za pojavom neko skrito resnico, je tu zamenjano s tavitgoričnim razumetjem.

»Rad bi poudaril, da ne bi smeli razlagati nobenih sanj, ne da bi nadvse skrbno upoštevali podrobnosti konteksta. Nikoli se jih ne lotevajte s teorijo, marveč bolnika zmeraj vprašajte, kaj podobe iz sanj pomenijo *njemu*... Če kake sanje nesporno tvorijo *osebno gradivo*, potem potrebujemo osebne asociacije; če pa imajo v glavnem *mitološko* strukturo... govorijo univerzalni jezik in potem lahko bodisi vi ali jaz sežemo po vzporednicah in z njimi vzpostavimo kontekst tako dobro kot kdorkoli drug, zmeraj seveda pod pogojem da imamo potrebno znanje.«¹⁹⁴

Jung priznava, da je vse razumevanje *interpretativno* in je še posebno občutljiv na jezik kot konstituirajočo moč hermenevtičnega izkustva. Priznati konstituirajočo moč jezika pomeni priznati fenomenološko razumevanje kot interpretativni zasnutek, ki v samem dejanju ustvarjanja pojava spreminja tako zaznavajočo zavest kot sam pojav. Zato Jung uporablja jezik mita, pravljičice, sanj in alkimije, saj se le-ta ujema s strukturami arhaične psihe.

¹⁹² C.G. Jung, *Strukture nezavednega*, v: R. Brooke, *Jungova metoda v luči fenomenologije*, str. 86

¹⁹³ C.G. Jung, *Tavistock*, v: R. Brooke, *Jungova metoda v luči fenomenologije*, str. 87

¹⁹⁴ C. G. Jung, *O arhetipskih sanjah*, *Poligrafi*, št. 3-4, Ljubljana, 1996, str. 136

Natančna in specifična uporaba jezika služi boljšemu razumevanju človekove preteklosti, tako filogenetske kot onotogenetske.

Pri tem se Jung pri uporabi metode amplifikacije zaveda, da »vsaka interpretacija ostaja "kakor da", kajti metafore, s katerimi se pojav razkriva, ga vselej nujno puščajo ravno tako skritega (to dvoumje v središču fenomenološke interpretacije postane posebno pomembno pri razumevanju odnosa med arhetipi in arhetipskimi podobami).«¹⁹⁵

Ali kot pravi Jung: »Bistvo arhetipa je nemožno priti v zavest in je transcendentno, zaradi česar ga tudi označujem kot psihoidno.«¹⁹⁶ Jungov pristop je bistveno hermenevtičen, saj skuša psihološke fenomene ne le razgrniti, temveč tudi razumeti. Skrivni pomeni psiholoških pojavov pa so za Junga ravno arhetipi.

Pojem arhetipa se skozi razvoj Jungove misli spreminja, v splošnem pa arhetip predstavlja obliko (formo) človekovega zaznavanja, mišljenja in ravnanja – je nekakšna apriorno, platonsko transcendentalna forma človekovega duševnega izkustva.¹⁹⁷

Pri tem Jung v svojih delih bolj ali manj, včasih celo zelo izrazito ločuje med arhetipom in arhetipsko predstavo.

»Arhetip se praviloma vselej kaže kot arhetipska *predstava*, za katero je značilen neki lik oziroma podoba (*Gestalt*). Najbolj konkretne arhetipske podobe so, na primer, junak, mati, drevo, križ, star modrijan, kralj, idr.; a tudi takrat, kadar so arhetipi bolj zakriti za fenomeni, tj. kadar gre za abstraktne entitete kot so duša, oseba, demon, se arhetipi teh entitet odenejo v podobe, ki jih notranji zor predstavlja zavesti kot *gestalte* anime, persone, sence ipd... Pri tem ni izjema niti najvišji, najbolj nenazorni arhetip, namreč sebstvo (*das Selbst*), saj se zavesti kaže po mandalah in drugih nazornih simbolih celosti...«¹⁹⁸

V nekaterih tekstih zelo eksplicitno ločuje med arhetipom in arhetipsko podobo in sviri pred njeno zamenjavo oziroma enačenjem.

»Arhetipskih predstav, ki nam posredujejo nezavedno, ne gre zamenjevati z arhetipi na sebi. Te so na številne načine variirane podobe, ki nakazujejo neko na sebi nepredstavljeno temeljno formo. Zadnje se kaže v določenih formalnih elementih in določenih načelnih pomenih, ki pa so le približno dosegljivi. Arhetip je na sebi psihoidni faktor, ki tako rekoč

¹⁹⁵ R. Brooke, Jungova metoda v luči fenomenologije, str. 88

¹⁹⁶ C. G. Jung, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, str. 160

¹⁹⁷ V Jungovih zrelih letih, ko postopno in vztrajno sestopa k starejšim izročilom – (novo)platonizmu, gnozi, alkimiji, hermetizmu – pa se definicija arhetipa vse bolj približuje hipostaziranim idejam mističnega platonizma, ki preeksistirajo v pleromi in se človeštvu razodevajo v kozmično-zgodovinskem razvoju zavesti. M. Uršič v svojem članku "Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu?" zastopa zanimivo tezo, da se je prav v tej zadnji fazi Jungovega miselnega razvoja artikulirala in zbistrila prava resnica arhetipa, ki je bila v zgodnejših fazah nedoločljiva in zastrta z raznimi heterogenimi elementi.

¹⁹⁸ M. Uršič, Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu?, str. 17-18

spada k nevidnemu, ultravioletnemu delu psihičnega spektra. Kot takšen se zdi nesposoben preiti v zavest.«¹⁹⁹

Arhetipi se ne tako neznatno razlikujejo od zgodovinsko nastale in izdelane formule, »namreč še posebej na višjih stopnjah skritih znanj se arhetipi pojavljajo v formi, ki praviloma nedvoumno kaže na vrednostni vpliv obdelave. Arhetip v bistvu predstavlja nezavedno vsebino, ki se na način ozaveščanja in percipiranja spreminja, in sicer v smislu ustrezne individualne zavesti, znotraj katere se pojavlja.«²⁰⁰

Arhetipi se sicer manifestirajo skozi konkretne situacije, predstave, simbole, v osnovi pa kljub temu vseskozi ostajajo nezapopadljivi in transcendentni. »Narava arhetipa ali pralika ostaja apriorni in mejni koncept, ki transcendira empirično realnost... Zato nas Jung svari, da bi arhetipsko predstavo kot konkretno manifestacijo zamenjali s samim arhetipom.«²⁰¹

Izkustvo prinaša arhetipskim strukturam novo vsebino, kar pomeni, da so arhetipi vedno individualno, lokalno in začasno pogojeni. Hkrati pa Jung na teh arhetipskih podobah opaža nekaj "neizrekljivega", še posebej če imajo te arhetipske podobe numinozen značaj in se nanašajo na nekaj transpersonalnega. Ravno to neizrekljivo jedro pomena terja od Junga vedno nove artikulacije in razumevanja, vodi ga do nadaljnjih amplifikacij. Amplifikacije spiralno krožijo okrog vedno izmikajočega se jedra pomena – zato arhetipska podoba ali zbirka teh podob kliče po vedno novi artikulaciji. »Vsaka interpretacija nujno ostaja "kot-da". Osnovno jedro pomena je lahko opisano [*circumscribed*], a ne popisano [*described*].«²⁰² To osnovno jedro, izmikajoče se dokončnemu razumevanju, ki je hkrati prisoten v podobi in hkrati nedostopen, imenuje Jung arhetip.

Prej omenjeno razlikovanje med arhetipom in arhetipsko podobo, skritim jedrom in njegovo pojavitvijo, pomenom podobe in podobo samo, odseva strukturalno napetost znotraj podobe same. »Podoba in pomen sta identična; ko prva dobi obliko, slednji postane jasen.«²⁰³ Ta napetost med razodetim in skritim zatorej ni ontološka napetost med dvema bitno si različnima, toda med seboj povezanima entitetama, temveč je ta napetost *hermenevtične* narave, ki je vsebovana v podobi sami.

Interpretativni akt je potemtakem vedno zgodovinsko pogojeno dejanje artikulacije, ki spiralno kroži okrog transzgodovinskega jedra, ki se interpretaciji vseskozi nujno izmika. »Niti za trenutek si ne upamo kloniti iluziji, da je arhetip lahko dokončno pojasnjen. Celó

¹⁹⁹ C.G. Jung, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, str. 159

²⁰⁰ C.G. Jung, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, str. 41

²⁰¹ I. Škamperle, Jungova psihologija: Pater eius sol, mater eius luna, str. 20

²⁰² C.G. Jung, The psychology of the child archetype, str. 156, v: R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 144

²⁰³ C.G. Jung, On the nature of the psyche, str. 204, v: R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 144

najboljši poizkusi razlage so bolj ali manj uspešni prevodi v drugo metaforično govorico.«²⁰⁴ Arhetipsko jedro ostaja skrito v podobi in se skozi hkrati tudi daje – podoba je neke vrste metafora in vse, kar je človeku dano, je ta metaforična realnost podobe, katere vedno vnovični vznik omogoča človeku za vekomaj nedostopno jedro.

Skratka, Jungovo intuitivno razumevanje arhetipa kot hkrati skrivajoče-razkrivajočega jedra pomena se povsem sklada s hermenevtičnim razumevanjem.

Zaradi že omenjenega slabega poznavanja fenomenologije in hermenevtike se Jung v svojih etoloških raziskavah (raziskave o značajih človeka) zapleta v ontološke in znanstvene predsodke, toda s svojo intuicijo sega daleč izven njih – v hermenevtiko. Resda so Jungove reference do genetskega materiala ali možganov včasih problematične, saj ponekod meša obe metodologiji, hermenevtično in etološko in s tem presega hermenevtične epistemološke meje. Vendar bi hermenevtična zavrnitev Jungovega (biološkega) redukcionalizma lahko ogrozila številne dimenzije koncepta arhetipa in s tem onemogočila njegovo celostno razumevanje.

Skušali bomo pokazati, da tudi Jungov poizkus umestitve arhetipov v možgansko strukturo lahko ostaja znotraj polja hermenevtičnega razumevanja.

»Medtem, ko se strinjamo, da je Jungov poizkus umestitve arhetipov v možgane napaka, njegov *poskus* lahko pomeni nekaj specifičnega na arhetipih kot takih. Mogoče... leži Jungova napaka bolj v njegovem mišljenju in izražanju kot v njegovi intuiciji.«²⁰⁵

Skušali bomo razrešiti problem, kako lahko Jung arhetip hkrati razume kot jedro s pomenom znotraj podobe in hkrati kot zmožnosti (potencialnosti) človeškega bitja, ki strukturirajo specifično človekovo vedenje in izkustvo ter s tem na videz protislovni metodi medsebojno približati. Eksistencialno-fenomenološka interpretacija arhetipov lahko obdrži Jungove poizkuse povezave arhetipa s človekovo telesnostjo kot tudi njegovim razumevanjem arhetipa kot neizrekljivega jedra pomena znotraj same podobe. Termin "biti-v-svetu" opisuje ontološko enotnost človeškega bitja kot razkrivajoče prezence v svetu, in s tem tematsko združi telo in svet, oziroma v Jungovi terminologiji, instinkte in arhetipske podobe.

Fenomenologija razumeva telo in izkustvo sveta kot eksistenco, biti-v-svetu. Telo se razume kot razkrivajočo pričujočnost (prezenco), ki hkrati zrcali in je zrcaljena v svetu. »Zato deli telesa, drža telesa, genetski material,... niso nekaj, kar povzroča razprtje sveta, temveč so ravno telesni izrazi eksistence kot take.«²⁰⁶ Celotno človekovo telo je izraz (ekspresija) pomena in ne njegov vzročni vir.

²⁰⁴ C.G. Jung, *The psychology of the child archetype*, str. 160, v: R. Brooke, *Jung and phenomenology*, str. 144

²⁰⁵ R. Brooke, *Jung and phenomenology*, str. 145

²⁰⁶ R. Brooke, *Jung and phenomenology*, str. 148

»Napaka ni v postavitvi arhetipov v telo (dokler se "v" ne razumeva dobesedno), temveč v postavljanju arhetipov v telo, kakršnega razume medicinska anatomija, tj. kot brezpomenskega.«²⁰⁷

To Jung tudi natančno izrazi: »Telo je vidni izraz tega tu in zdaj.«²⁰⁸ Telo odkriva svet pomenov na svoj lasten način – v svoji drži, starosti, spolu, zdravju, itd. Arhetipi so človekovi telesni potenciali, ki strukturirajo biti-v-svetu specifično človeško. Biti-v-svetu pomeni, da človeško strukturirano življenje telesa predstavlja prezenco, ki razpira človeško strukturiran svet. Toda to še ne pomeni, da arhetipi niso hkrati prisotni tudi kot neizrekljivo jedro pomena v podobah.

»Če arhetipi niso telesne entitete [*bodily entities*], temveč temeljne zmožnosti telesne prezenze, potem arhetipi predstavljajo enako temeljne načine [*modes*], v katerih se svet razkriva in pojavlja kot človeški svet. Arhetipi so dani kot razkrivajočo-skrivajoče prezentnosti tako v svetu kot tudi v telesu.«²⁰⁹

Eksistenca človeka je ontološka enotnost, v kateri "arhetip kot telo" in "arhetip kot podoba" sovpadeta. Fenomenološko razumevanje človekove eksistence postavlja arhetipe znotraj telesnega življenja, ko hkrati vztraja na hermenevtičnem pristopu, ki razume, da arhetipi razodevajo telesno življenje in izkustvo. Jung je tu s svojo intuicijo izredno blizu – na arhetipe gleda hkrati kot na instinkte in kot podobe. Fenomenologija uvršča arhetipske podobe znotraj sveta kot rojstnega kraja psihološkega življenja. Umestitev arhetipov znotraj biti-v-svetu pomeni razumeti strukturo psihološkega življenja dano znotraj eksistence kot take.

Dalje. Eksistencialna fenomenologija skuša Jungovo misel, da je treba arhetipe razumeti *referenčno*, kot odnošujoče na kontekst, v katerem se nahajajo, metodološko globlje utrditi in narediti konsistentno.

Arhetipi so »neopisljivi [*indescrivable*] zaradi njihovega bogastva nanašanja, čeprav so kot taki spoznani [*recognizable*]. Zapostavljeni razum vseeno skuša dokazati njihov singularen pomen in potemtakem zgreši osnovni pomen: kar mi lahko predvsem konsistentno dokazujemo o njihovi naravi, je njihova mnogotera pomenljivost, njihovo skorajda brezmejno bogastvo nanašanja, ki onemogoča vsakršno enostransko izražanje... [Ko je podoba oblikovana, predstavlja kot taka] zgoščen izraz celotne psihične situacije«²¹⁰

²⁰⁷ R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 148

²⁰⁸ C.G. Jung, The vision seminars, str. 475, v: R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 148

²⁰⁹ R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 148

²¹⁰ C.G. Jung, Psychological types, str. 442, v: R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 151

Jung vztraja, da arhetipske podobe ne le vodijo globlje vase do arhetipskega jedra, temveč se hkrati obračajo *navzven* k drugim podobam. Arhetipska podoba je bistveno vezana na svoj kontekst iz katerega izhaja – le-ta jo določa, da se kaže kakor se kaže. To bistveno odnašanje arhetipske podobe na svoj kontekst ima za posledico spremembo lastnega pomena, kadar se spremeni kontekst, znotraj katere se podoba nahaja. Določena podoba se vrača k nam z vsakokrat novim, spremenjenim pomenom.

Skratka, eksistencialna fenomenološko interpretacija arhetipa ponuja trdnost in jasnost Jungovi trditvi, da so arhetipi bistveno odnošujoči.

Dalje. Dihotomija med dušo in telesom, subjektom in objektom je dosegla svojo največjo ostrino z Descartesom kot *res cogitans* in *res extensa*. Descartes locira človekovo zavest v možgane in jo ima za nekaj povsem nematerialnega in ločenega od telesa in telesnosti. Z razvojem psihologije se je ta opozicija omehčala, vendar le do mere, da je zavest sedaj imenovana *psiha*, ki vsebuje tudi čustva, fantazije in nezavedne vsebine. Menimo, da šele poskus fenomenologije in hermenevtike dokončno premaga Descartesa. Pri tem imajo veliko zaslug tudi Jungovi poizkusi.

Hermenevtično branje Jungovih del nam omogoča razumevanje Jungovega pojmovanja psihe: zanj psiha ni entiteta, ki bi bila ekvivalentna ostalim navadnim entitetam, temveč je iluminacijska imaginativna luč, ki razjasnjuje stvari. Dojemljiva je kot tisto svet-odpirajoče, znotraj katere svet prihaja v bivanje kot človeško osnovani svet. Psiha ni entiteta v svetu, temveč je imaginacijska struktura, ki je dana skozi manifestacijo stvari. Kot imaginativna avtonomija je psiha tisto vmes, od koder izhajata oseba in njen svet in v kateri se nahajata.

Pojmovanje psihe je Jungov intuitivni poskus razumevanja človekove eksistence. Ker je celotno človekovo izkustvo psihične narave, ni dostopa do sveta na sebi, temveč le do psihičnih podob: »Brez psihe ne bi bilo sveta, še manj človeškega sveta.«²¹¹, »samo psihično ima neposredno realnost.«²¹², ne-psihični svet pa je nedostopen. »Nimam niti najmanjše predstave, kaj pomeni psiha na sebi.«²¹³

Vendar je nemogoče izstopiti iz kroga samorazumevanja, saj tisto, kar hočemo razumeti, je pogojeno prav s tem razumevanjem – le psiha lahko razume psiho. Psiha je mesto izkustva in to mesto je svet, v katerem mi živimo. Ni neke Arhimedove točke zunaj psihe, na katero bi se lahko postavili in opazovali psiho povsem "objektivno". Tu se Jung močno približa

²¹¹ C.G. Jung, *The undiscovered self*, str. 291, v: R. Brooke, *Jung and phenomenology*, str. 64

²¹² C.G. Jung, *The real and surreal*, str. 384, v: R. Brooke, *Jung and phenomenology*, str. 64

²¹³ C.G. Jung, *Letters*, str.57, v: R. Brooke, *Jung and phenomenology*, str. 63

Heiddegru, njegovem pojmovanju krožne strukture (hermenevtičnem krogu) tubiti, ki s tem ko živi, to življenje že nekako razumeva.

Psiha se ontološko ne razlikuje od telesa, Jung je ne ločuje na kartezijski način od vsega telesnega, temveč je psiha telesno izkustvo samo. Telo pri tem ne smemo razumeti kot anatomsko telo, telo brez pomena, temveč kot materializirano, utelešeno psihološko življenje. »Zato Jung, ko govori, da ne živimo v materialnem svetu, temveč v psihičnem, s tem ne misli, da je psiha vase zaprt svet, temveč da je svet, v katerem mi živimo, psihične narave.«²¹⁴ Drugače rečeno, kar Jung imenuje za psiho, fenomenologija označuje z življenjskim svetom (*Lebenswelt*).

Jung psiho imenuje tudi kot objektivno psiho, saj želi s tem poudariti neosebno naravo psihe, ki živi svoje lastno in samostojno življenje. Strukture psihinega razkrivanja so tisto, kar Jung imenuje kolektivno nezavedno in njegove potencialne strukture, tj. arhetipi. »Tako je, strogo rečeno, ne njegova ne njena psiha, ampak psiha kot taka [*the psyche*], znotraj katere on ali ona igra svojo vlogo.«²¹⁵ Psiha obkroža življenje individuuma in ga predhaja. Za Junga psiha ni v vsakem izmed nas, temveč "smo mi vsi v psihi". S tem ne zanikamo psihine zgodovinskosti, kulturnosti in strukturiranosti v jeziku, temveč hočemo poudariti, da so zgodovinskost, kultura in jezik derivati transzgodovinskih struktur, ki jih Jung imenuje arhetipi. Izraz subjektivna psiha pa Jungu označuje zavest in osebno nezavedno.

Arhetipi so zmožnosti (potence), ki so dani v sami imaginativni strukturi, ki razkriva entitete znotraj sveta. Arhetipi so imaginacijske zmožnosti, kjer prihajata v jasno subjekt in svet.

Kot temeljna struktura biti-v-svetu so arhetipi nujni v človekovem psihološkem življenju; arhetipi so pred-osebne strukture, znotraj katerih se konstituirata tako *oseba* kot tudi *pomen*. Arhetipi niso nekakšne posledice individuuma, temveč obratno – arhetipi so pred-individualne strukture znotraj katerih individuum šele dobi svoje mesto.

Moč arhetipov leži v njihovi *imaginativni* pomembnosti – Jung arhetipe opisuje kot "*kategorije imaginacije*". Imaginativna razsežnost je temelj, na katerem se gradita tako subjekt kot svet, šele imaginativna razsežnost pravzaprav omogoča njuno pojavitev. Imaginativna avtonomnost je *ireduktibilni* temelj, ki arhetipsko realnost konstituira kot konkretno realnost. Zato je imaginativna razsežnost tista, ki dovoljuje stvarjem postati pomenjujoče in ki postavlja človeško bitje v razmerje s stvarmi.

Jungov odnos do Kanta, pojavov in reči na sebi, je zapleten in bi zahteval posebno razpravo. Bralca raje usmerjam na delo R. Brooka, Jung in phenomenology, str. 75-76. Kratko rečeno: Jung Kantovo filozofijo premalo pozna, zato termine uporablja v drugem kontekstu.

²¹⁴ R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 80

²¹⁵ R. Brooke, Jung and phenomenology, str. 77

Toda fenomenološko odkritje imaginativne avtonomije *ne* pomeni umika iz sveta stvari in padca nazaj v subjektivizem. Čeprav imaginativna avtonomija dovoli rečem biti, so reči tiste, ki hranijo in nosijo arhetipsko imaginacijo.

Dalje. Na ta način bi lahko razložili tudi zakaj Jung izmenično govori enkrat o arhetipih, drugič o bogovih, zakaj vpeljuje novo, metaforično govorico znotraj znanstvenega diskurza. Arhetipi se ne morejo več opisovati z antropocentričnega gledišča kot zmožnosti človeškega bitja, temveč kot zmožnosti, ki razkrivajo Bivanje kot tako in znotraj katerih človeško bitje naleti na svojo temeljno osnovanost. Govorjenje o bogovih je zadnje, kar lahko človek ve o skrivnosti Bivanja. Poslednje reči, skrivnosti bivanja pa so od nekdanj rezervirane za pesnike in njihovo govorico.

7. MIRCEA ELIADE

7. 1. ELIADE MED FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

7.1.1. FENOMENOLOGIJA SVETEGA

V fenomenološko-hermenevtično analizo mita spada tudi Mircea Eliade, ki mit razumeva kot hierofanijo, formo razodevanja svetega, ki ima poleg svoje konkretne zgodovinske kodifikacije še kolektivno, transhistorično tj. arhetipsko razsežnost.

Eliade postopa kot fenomenolog, saj uporabi fenomenološko redukcijo in njej pripadajočo epoche, s čimer se začasno odreče zunanjemu svetu in vso pozornost posveti analizi religioznih pojavov znotraj same zavesti. Z začasno ukinitvijo zunanjega sveta in razklenitvijo naravne drže se načelno otrese vseh osebnih, znanstvenih in teoretskih postavk in predsodkov. Sveto se mu v fenomenološki redukciji izkaže za nekaj, kar je povsem različno od božjega, kot nekaj kar božje pravzaprav šele omogoča. S fenomenološko analizo sveto kot tako postane očiščeno vseh zunanjih, formalnih in instrumentalnih predikatov, ki izvirajo iz redukcije mnogoštevilnih oblik religioznosti na model judovsko-krščanskega monoteizma. Sveto ni vezano na religiozno, temveč obratno: sveto je pogoj vsakršne religioznosti.²¹⁶

Eliade predlaga za kazanje (manifestacijo) svetega v svetu izraz *hierofanija*. Kot hierofanija se sveto lahko manifestira praktično v čemer koli, zadostuje celo katerikoli znak, ki kaže na svetost mesta:

»od najenostavnejše hierofanije: na primer, razodevanje svetega v katerem koli predmetu, kamnu ali drevesu, do najvišje hierofanije, ki je krščanska inkarnacija boga v Jezusu Kristusu... Hierofanija je manifestacija nečesa povsem drugega, neke realnosti, ki ne pripada našemu svetu, v predmetih iz našega prigradnega in profanega sveta.«²¹⁷

Nekaj, kar ni iz našega sveta, se manifestira na apodiktichen način in s tem določa orientacijo ali pa odloča o obnašanju. »Znak, ki je nosilec religioznega pomena, prinaša absolutni element in s tem izniči relativnost in zmedo... V znaku hierofanije izničijo homogenost prostora in kažejo na točke opore.«²¹⁸ Zato človek arhaičnih družb kaže močno težnjo po bivanju v bližini svetega, saj sveto odraža moč in realnost, je kot tako nasičeno z bivanjem. »Religiozni človek globoko želi biti, želi učestvovati v realnosti, biti zasičen z močjo.«²¹⁹

Vendar o tem več kasneje - v poglavju Simbolizem "Središča" in "vzpona na Nebo"

²¹⁶ O tem je veliko pisal slovenski filozof Tine Hribar. Radovednega bralca usmerjam na njegov članek "Razlika med božjim in svetim".

²¹⁷ Mircea Eliade, Sveto i profano, Anthropos, Novi Sad, 1986, str. 56-57

²¹⁸ M. Eliade, Sveto i profano, str. 65

²¹⁹ M. Eliade, Sveto i profano, str. 57

V svoji uporabi fenomenološke metode redukcije Eliade trči na nekakšni nereduktibilni preostanek (element), ki ga imenuje *homo religiosus*.

»V najstarejših plasteh kulture je živeti kot človeško bitje samo na sebi religiozno dejanje, saj imajo prehranjevanje, spolno življenje in delo zakramentalno vrednost. Z drugimi besedami, biti – ali bolje: postati – človek pomeni biti religiozen.«²²⁰

Biti-v-svetu za človeka pomeni biti-religiozen, njegov način eksistence je njegova udeležba na svetu kot takem.

Homo religiosus ne glede na družbeno obliko, zgodovinsko obdobje ali socialni položaj vselej že ohranja vero v eksistenco neke absolutne resničnosti, v eksistenco svetega kot svetega, ki obstoječi svet sicer neskončno presega, vendar se v njem razodeva.

»*Homo religiosus* ni strukturna dominantna izključno religioznih situacij in njihovega družbenega okvira, ampak nekakšno *transcendentalno jedro* sleherne simbolne, družbene in intersubjektivne vezi.«²²¹

Le če je človek kot *homo religiosus* udeležan na absolutni realnosti, lahko (in zgolj na ta način) realizira vse svoje možnosti. To ne velja le za pripadnike preteklih (arhaičnih) družb, temveč tudi za ljudi modernega in sekulariziranega sveta. Pazimo – sekularizacija še ne pomeni desakralizacije, temveč zgolj dedivinacijo (razbožanstvenje). Sveto kot tako je tudi v današnjem času prisotno, resda umaknjeno in potisnjeno v ozadje, vendar ne ukinjeno. Sveto kot sveto še nadalje ostaja povezano z eksistencialnim bistvom človeka, zato lahko preživi sleherno smrt boga, oziroma še bolje, smrt boga šele omogoči njegovo možnost razkritja in pojavitve.

²²⁰ Mircea Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej I*, DZS, Ljubljana, 1996, str. 9

²²¹ Aleš Debeljak, *Oblike religiozne imaginacije: Mircea Eliade, sveto in kreativna hermenevtika*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1995, str. 71

7.2. KREATIVNA HERMENEVTIKA

Drugi razlog, ki Eliadeja uvršča med fenomenološko-hermenevtične analize mita, je njegova metoda kot kreativna hermenevtika, ki zaznamuje njegovo zgodovino religij (oziroma sinonim zanjo – primerjalno religiologijo). Eliade je mnogo bliže filozofski spekulaciji kot pa empirični znanstveni paradigmi, saj ne našteva zgolj številnih dejstev in fenomenov religioznih sistemov, ampak celotno zbrano gradivo vključi v enotno interpretacijsko strukturo. Hermenevtika religij mora preseči golo zbiranje empiričnih dejstev, filološko kritiko, klasifikacijo dokumentov in mora odkriti eksistencialni *pomen* religijski fenomenov. S tem prej naznačena Cassirerjeva kritika etnologov, ki uporabljajo empirično-induktivno metodo, Eliadeja ne zadane, saj se njegove analize ne razpuste v množstvo partikularnih raziskav, temveč jih skupaj veže enoten interpretacijski okvir.

Eliade se zavzema, da bi dopustil vstop metahistorične dediščine človeka, tj. človeka kot *homo religiosus*, v kreativno hermenevtiko, saj le tako lahko določen religijski fenomen *razume iz njega samega* – razume ga onstran slehernega redukcionalizma in alegorične razlage. Skratka, hermenevtika religij se skuša izogniti slehernemu golemu zbiranju in klasificiranju religijskih dejstev ter zahteva razumetje le-teh na njihovem lastnem področju – *tavtgorično* razumetje.

Hkrati pa opozarja, da kreativna hermenevtika nikoli povsem ne izčrpa pomenskih plasti svojega predmeta, temveč predvsem razkriva njegovo *mnogoterost*. S tem se močno približa prej omenjenim "*imaginativnim variacijam*" oziroma Jungovi metodi amplifikacije.

Hermenevtika je kreativna, saj z razkrivanjem pomenov in smislov religioznih in mitoloških dejstev ustvarja *nove vrednote* in nenazadnje spreminja tudi *opazovalca* samega. Duhovne (humanistične) znanosti se razlikujejo od naravoslovno-matematičnih ravno v načinu razumevanja, tj. interpretacije. V duhovnih znanostih raziskovalec nikdar ne more ostati izven horizonta razumevanja, fenomeni, ki jih raziskuje od njega terjajo, da se vanje vključi s svojo zavestjo. Prav z razkrivanjem pomenov in smisla mitoloških in religioznih dejstev kreativna hermenevtika nenazadnje spreminja tudi opazovalca samega.

»[Duhovna] znanost se potemtakem dopolni s prepoznavanjem ponotranjenosti smisla, kolikor je hermenevtika smisla mitov, religij in ritualov orodje za človeško določitev smisla eksistence.«²²²

Pojem interpretacije po Wilhelm Diltheyju in Paul Ricoeurju naravo prisvojitve, tj. dovršitvijo interpretacije teksta v samorazumevanju subjekta, ki se po tem bolje razumeva oziroma

²²² A. Debeljak, *Oblike religiozne imaginacije*, str. 85

razumeva drugače. Gre za dovršitev teksta v umevanju samega sebe – konstitucija smisla in sebe sta hkrati.

»Po eni strani tu poteka samorazumevanje po ovinku skozi razumevanje znakov kulture, v katerih se sestvo dokumentira in formira, po drugi strani razumevanje teksta ni samo sebi cilj, marveč posreduje razmerje subjekta do sebe.«²²³

Kreativna hermenevtika predstavlja niz nezaključenih interpretacij. Vsaka interpretacija ne pomeni nič drugega kot poskus nove sinteze religijskih dejstev, kar vpliva vzvratno na interpretira samega – "delo v laboratoriju je hkrati delo na sebi". S tako zastavljeno metodologijo tu ni prostora za neki "objektivno-nevtralen" pristop, ki si ga skušajo zagotoviti matematično-naravoslovne znanosti, saj vsak akt interpretacije konstituira celotno spoznanje raziskovalca samega. Eliadejeva zgodovina religij ni neka nevtralna veda, temveč nujno zahteva in predpostavlja avtorjevo vpetost v njeno gradivo.

»Dešifriranje tistega, kar je najbolj stvarno, tj. sveto za druge, se artikulira tudi kot anatomija našega lastnega odnosa do svetega.... Zato je mogoče reči, da kreativna hermenevtika Mircea Eliadeja znotraj dialoga z arhaičnimi religijskimi fenomeni in z modernimi (šifriranimi) hierofanijami omogoča opis, prepoznavanje in razumevanje univerzalne strukture *homo religiosusa*, hkrati pa tudi raziskovalčeve eksistence same. Dešifriranje hierofanijskih modelov namreč informira in formira zavest tistega, ki jih dešifrira.«²²⁴

Da Eliade uporablja hermenevtično metodo potrjuje poleg zlitja interpretacije teksta z interpretacijo samega sebe tudi njegov *boj zoper kulturno oddaljenost*, oziroma hermenevtično rečeno, boj zoper oddaljevanje od samega smisla, tj. od ozira na sistem vrednot, v katerem se je tekst nastanil. »Interpretacija "približa", "izenači", naredi za "istočasno in podobno" tisto, kar je treba narediti za *svoje* in kar je bilo najprej *tuje*.«²²⁵

Toda interpretacija je več kot le prisvojitvev – *branje zariše udejanitev, aktualizacijo semantičnih možnosti teksta*. Ta zadnja poteza interpretacije je pomembnejša od prej naštetih, je celo njihov pogoj.

»Ta interpretaciji lastna narava udejanitve dejansko razgrne odločilen aspekt branja, to je, da branje govor besedila dovrši v dimenziji, ki je podobna dimenziji besede [kot dogodka govora].«²²⁶

Prvobitna namen (cilj) teksta tako ni dojemanje avtorjevega namena ali doživetja, v katerega se lahko prestavimo (kot po Ricoeurju napačno meni Dilthey), temveč to, kar tekst *hoče reči* –

²²³ Paul Ricoeur, Kaj je tekst?, str. 295

²²⁴ A. Debeljak, Oblike religiozne imaginacije, str. 91

²²⁵ P. Ricoeur, Kaj je tekst?, str. 295

²²⁶ P. Ricoeur, Kaj je tekst?, str. 296

besedilo nas postavlja v svoj lastni smisel. Interpretacija tako ni dejanje *nad* tekstom, temveč dejanje *teksta*. Interpretacija kot prisvojitev teksta je »repriza tistega, kar deluje, kar je na delu, kar se vrši, se pravi tega, kar je v objemu smisla v tekstu. Rekanje hermenevta je ponovno rekanje (*re-dire*), ki reaktivira rekanje teksta.«²²⁷

Pokazali smo, da strukturalna analiza predstavlja etapo med površinsko in globinsko semantiko – predstavlja sestopanje k od nje globlji fenomenološko-hermenevtični analizi. »*Pojasniti* pomeni sprožiti strukturo, se pravi notranje relacije sovisij, ki konstituirajo statiko teksta; *interpretirati* pomeni kreniti na miselno pot, ki odpira tekst, narediti korak v smeri *vzhoda* teksta.«²²⁸

Menimo, da s tem korakom fenomenološko-hermenevtična metoda predstavlja proti strukturalni njen nujen vrh, najboljši pristop k poskusu tavgoričnega razumetja mitskih podob – interpretirati kot hermenevt pomeni postaviti se v smisel teksta, in ga s tem ponovno rekati. Pri tem ne želimo zdrsniti v kvantitativno razlikovanje med strukturalno in fenomenološko-hermenevtično analizo, v razlikovanje manj in več, slabše in boljše, temveč menimo, da razlika hkrati pomeni identiteto v optiki branja tekstov, kjer se »branje pokaže kot tisto konkretno dejanje, v katerem se dovrši usoda teksta (*destinée*) teksta. V sami sredici branja si nedoločno medsebojno protivita in se spravljata pojasnitev in interpretacija.«²²⁹

Dalje. Omenili smo že, da kreativna hermenevtika presega mehanično zbiranje empiričnih dejstev, ki bi drugače lahko zaradi njihove mnogoštevilnosti raziskovalca zaslepila za njihov eksistencialni *pomen*.

»Kolikor namreč empirična dejstva, religiozne situacije in hierofanijske forme tvorijo zgodovinski okvir, ki ga je človek sprejel za svojega, ga ponotranjil in ritualiziral kot "drugo naravo", toliko ne zadošča samo rekonstruirati prvotnih koordinat posameznega religioznega dejstva, marveč je treba razumeti in interpretirati *razloge njegove eksistence*.«²³⁰

Tako je avstralsko pleme Achilpa razvilo mitologijo, v kateri njihov bog Numbakula ustvari svet in ga napolni s smislom, hkrati pa oblikuje tudi njihovega prednika in osnuje zakone. Iz debla evkaliptusovega drevesa je naredil sveti steber (*Kauwa-Auwa*), ga poškopil s krvjo in se po njem povzpел in izginil na Nebo, od koder kljub temu še nadalje vzdržuje stik s svojim ljudstvom. Ta steber predstavlja kozmično os (*axis mundi*), ki izžareva kozmično moč in napravlja prostor okrog sebe absolutno resničen in s tem vedno že domač. Od tod izhaja ritualni pomen svetega stebra: ko se pleme seli, pripadniki plemena izbirajo smer svojega

²²⁷ P. Ricoeur, Kaj je tekst?, str. 301

²²⁸ P. Ricoeur, Kaj je tekst?, str. 298

²²⁹ P. Ricoeur, Kaj je tekst?, str. 301

²³⁰ A. Debeljak, Oblike religiozne imaginacije, str. 87

odhoda glede na smer nagiba stebra; nato ga vzamejo s seboj na pot. To jim omogoča, da se neprestano selijo, a vseeno žive v svojem domačem svetu in občujejo z Nebom. Če bi se steber zlomil, bi prišlo do kulturne, socialne in ekonomske katastrofe, na nek način do konca sveta in regresije v kaos. Po nekem mitu se je sveti steber nekoč že zlomil in s tem privedel celotno pleme v stanje obupa in strahu. Pripadniki plemena so begali naokoli in sedali na tla ter pasivno čakali na smrt.

»Primer izvrstno kaže kozmološko funkcijo stebra in njegovo soteriološko vlogo: z ene strani Kauwa-Auwa preslikava steber, ki ga je uporabljal Numbakula pri stvarjenju sveta, toda po drugi strani, se zahvaljujoč njemu, pleme Achilpa lahko upa na občevanje z Nebom. "Svet" plemena Achilpa postane njihov svet samo, v kolikor zrcali kozmos, ki ga je organiziral in posvetil Numbakula. Nemogoče je živeti brez odprtine k transcendenci, kar pomeni z drugimi besedami, nemogoče je živeti v Kaosu. Če bi izgubili stik s transcendentnim, bi eksistenca v svetu postala nemogoča in pripadniki plemena Achilpa bi se prepustili smrti.«²³¹

Eliadejeva kreativna hermenevtika nam nazorno pokaže, da izvira pasivnost iz nemoči in eksistencialne dezorientacije, ki nastopi z regresijo v kaos. Katastrofa – zlom stebra – namreč izniči vertikalno os, ki predstavlja kozmično os, s katero je ljudstvo živelo povezano s svojim bogom in s pomočjo katere se je navzlic življenjskemu stilu nomadskega preseljevanja na eksistencialni ravni vselej že počutilo kot doma. Vertikalna os podeljuje kozmični (sveti) status njihovemu vselejšnjemu prostoru naselitve zato, ker je povezana s prostorom transcendence.

Eliade se zavzema za razumevanje določenega religijskega fenomena *iz njega samega*, onstran slehernega redukcionizma. Tako za razumevanje prej omenjenega religijskega fenomena (po zlomu stebra nujno sledi katastrofa in smrt plemena) ne zadošča več reči, na primer v slogu enostavnega vulgarnega materializma,

»da zaradi nerazvitih proizvodjalnih sil plemenski kolektiv projicira svoje tostranske težave v onstransko silo, s tem pa se obsoja na pasivnost, ker še nima razvitih pojmovnih instrumentov za racionalno (moderno) razumevanje sveta... Gre skratka za to, da se postavimo po robu preprosti demistifikacijski metodi marksizma, freudizma in strukturalizma... saj odpraviti nek pojav z iluzijo še ne pomeni njegovega razumevanja.«²³²

Tovrstne interpretacije tako že v osnovi zgrešijo temeljne eksistencialne razloge za pasivnost in nemoč, v katero je potisnjeno pleme ob zlomu stebra. Po Eliadeju modalitete eksistencialnega izkustva, ki jih je potrebno najprej razumeti, po svoji osnovni strukturi vselej

²³¹ M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 69

²³² A. Debeljak, *Oblike religiozne imaginacije*, str. 88

že vsebujejo izkustvo svetega, saj se človek vedno že orientira glede na svoj položaj med štirimi stranmi neba ter nebom in zemljo.

7.2. SIMBOLIZEM "SREDIŠČA" IN "VZPONA NA NEBO"

Pleme *Kwakiutl* verjame, da bakreni steber prehaja skozi tri kozmična področja – Nebo, Zemljo in Spodnji svet. Tam, kjer se steber dotika Neba, se nahaja odprtina, "Vrata Gornjega sveta". Ponekod obredno vlogo stebra prevzame najvišja odprtina, ki opravlja funkcijo današnjega dimnika. Tako imajo pastirji iz Centralne Azije namesto šotorskega krila in osrednjega stebra jurto in najvišjo odprtino, iz katere moli vrh posekanega drevesa in simbolizira kozmično drevo.

Steber ima pomembno vlogo v obredju – postane podpora sveta (*universalis columna quasi sustienens omnia*), človekovo bivališče pa postane *imago mundi*. S tem dobi bivališče sakralni pomen in se nahaja v Centru sveta. Vsako bivališče se nahaja poleg *Axis mundi*, ki med seboj povezuje tri kozmična področja, saj arhaični človek želi živeti v Centru sveta.

»Človek predmodernih družb hoče živeti, kolikor je le mogoče, blizu Centra sveta... Pripadniki plema Achilpa s seboj stalno nosijo svoj sveti steber, *Axis mundi*, da se ne bi oddaljili od Centra sveta in bi ostali v stiku z Nebom.«²³³

Tako lahko pojasnimo vzklik iniciiranih za časa obredov: "Jaz sem v Centru sveta!", "Jaz sem poleg stebra sveta!".

Številni narodi si nebo predstavljajo kot velikanski šotor, zvezde na nebu pa si zamišljajo kot odprtine oziroma okna na šotorskem krilu. Na sredini neba sije zvezda Severnica, ki ta šotor nekako pričvrščuje. Ljudstva jo zato imenujejo "Klin neba", "Zvezda klin", "Steber neba" ali pa "Zlati steber". Ta transcendenčni model reproducira zemeljski, kozmogonija dobi svojo podobo tudi na mikrokozmičnem nivoju, v svetu ljudi in človekovih bivališč. Os sveta tu zastopa osrednji steber, ki podpira hišo oziroma šotor. Večinoma je ta steber svete narave, v njegovem vznožju se nahaja oltar, kamor ljudje prinašajo darila bogovom.

Podobni mikrokozmični simbolizem imajo tudi pastirska ljudstva, ki žive v jurtah – tu vlogi stebra pripada odprtina na vrhu jurte, skozi katero izhaja dim. Ta odprtina odgovarja odprtini zvezde Severnice na Nebu. Pot k Nebu vodi skozi to odprtino. Skoznjo se bogovi spuščajo na Zemljo, mrtvi pa v Spodnji svet, prav tako duša šamana v ekstazi poleti v Nebo ali pa se spusti v svet mrtvih.

Arhaične kulture imajo izredno razširjen simbolizem vzpona na Nebo skozi *tesna vrata*. Razmak med dvema kozmičnima nivojema se razširi le za trenutek in heroj oziroma šaman mora izkoristiti ta paradoksalni trenutek, da bi lahko vstopil na oni svet.

Idejo nevarnega, paradoksalnega prehoda simbolizira poleg podobe tesnih vrat še podoba *mostu*. *In illo tempore*, v rajskih časih, je Zemljo in Nebo povezoval most in po njem se je

sprehajalo iz enega področja na drugega brez preprek in težav. Po nekem dogodku, obredni napaki, pa se je ta lahka povezava prekinila in je bila odtlej mogoča le še poredkoma in le za izbrane ljudi. Prehod postane težaven, posut s številnimi preprekami. Včasih most ob prečkanju postane ozek kot britev. Tako na primer srednjeveške legende o Sv. Gralu govore o mostu-meču, katerega prečka vitez Lancelot bosonog in golorok. Ta most je ostrejši od britvice in čezenj se pride le v mukah in trpljenju. Vizija Sv. Pavla nam kaže most ozek kot vlakno, ki povezuje naš svet z Edenskim vrtom. Enako podobo lahko srečamo pri arabskih piscih in mistikih – most je tesnejši od vlakna in povezuje Zemljo z nebeškim Rajem. Po frizijskih verovanjih nad Peklom visi most prekrit z britvicami, žebli in iglami. V iranski mitologiji je most za pravične širok devet korakov, za grešne pa postane tesen kot britev. Pod mostom se nahaja brezno-pekkel. Na podoben način lahko razumemo Matejev Evangelij: »Ozka so vrata in tesna je pot, ki vodi v življenje in malo je tistih, ki ga najdejo.«²³⁴ Samo dobri in posvečeni z lahkoto prečkajo most – hitrost in lahkotnost sta simbolna izraza za modrost in bistrumnost.

Enako kot most in tesna vrata ima tudi *lestev* vlogo selektivne preizkušnje za zaslužne in grešne duše. Tudi lestev povezuje naš svet z onstranskim in je kot taka znana že v starem Egiptu, Indiji, judovski kabali, islamu in krščanstvu. V prvi Mojzesovi knjigi je opisano, kako je pastir Jakob, sedeč v puščavi, sanjal lestev, ki je segala od Zemlje do Neba, po njej pa so se dvigovali in spuščali angeli. Kamen, na katerem je Jakob zaspal, je bethel in se nahaja v Centru sveta, ker tu obstaja vez med kozmičnimi področji. Tu ozek most, tanek kot britev, zamenja lestev s svojimi preprekami, tj. številom prečk. Število prečk na lestvi je različno, npr. »30 prečk so razlagali kot 30 let, ki jih je Kristus preživel, preden je začel učiti, torej je ponazarjala njegov duhovni razvoj.«²³⁵ Nekje drugje se število petnajstih prečk ujema s številom stopnic, ki vodijo k Salomonovem templju.

Nebo se poleg lestev lahko doseže še preko ognja, dima, vzpenjanja na drevo ali goro, po mavrici ter sončnih žarkih.

Pot v Nebo je polna nevarnosti in preizkušenj, saj podoživlja obredni prehod iz profanega v sveto, iz smrti v življenje, iz iluzorne eksistence v novo, resnično življenje in večnost.

»Pot, ki vodi k središču, je "naporna pot"... to se potrjuje na vseh ravneh resničnosti: pristop k svetišču otežuje ovinkasta pot... To velja za romanje v sveta mesta... nevarna potovanja

²³³M. Eliade, Sveto i profano, str. 74

²³⁴ Sveto pismo Stare in nove zaveze, Mt (7,14)

²³⁵ Zmago Šmitek, Kristalna gora: mitološko izročilo Slovencev, Forma 7 d.o.o., Ljubljana, 1997, str. 39

junaških ekspedicij in njihovo iskanje zlatega runa, zlatih jabolk; beganja po blodnjakih; nenazadnje je težavno iskanje poti k samem sebi, v svoje središče.«²³⁶

Vsako pomembnejše početje, ki se ga loti arhaični človek, vsaka ponovitev arhetipskega dejanja, začasno ukine in izniči profani čas in njegovo trajanje – začasna ukinitve profanega časa ustreza globoki potrebi arhaičnega človeka. Tako v vseh kulturah poznajo koncept konca in začetka časovnega obdobja, ki je zasnovan na opazovanju biokozmičnih ciklov narave. Občasno obnavljanje časa bolj ali manj eksplicitno predstavlja novo stvarjenje, torej ponovitev kozmogonijskega dejanja.

»Pomen obreda... je povsem jasen: ob času delitve časa na posamezne enote, na "leta", smo priče ne le učinkoviti zaustavitvi časovnega intervala in začetka novega, temveč tudi ukinitvi leta, ki se je izteklo, in sploh preteklega časa.«²³⁷

Letno izganjanje grehov, bolezni in demonov je poizkus, da se ohrani, čeprav le začasno, mitski čas začetka stvarjenja. Vsako novo leto je nadaljevanje časa od začetka, tj. ponovitev kozmogonije. Obred prenavljanja obsega vrsto dramatičnih elementov, katerih namen je ukinitve preteklosti, ohranitev prvobitnega kaosa in ponovitev kozmogonijskega dejanja.

Prvo dejanje obreda opozarja na sestop v mitsko dobo pred stvarjenjem. Gre za ukinitve reda in hierarhije, vstop v vsesplošno zmedo in orgiastičnost, skratka kaos, kjer se vsi obrisi ukinejo, vse oblike zlijejo. Gre za povratek v brezobličnost, kjer je profani čas ukinjen in kjer gre za paradoksalno realizacijo sobivanja preteklega in zdajšnjega. Izničenje vseh oblik naredi prostor za rojstvo novih, ki bodo vzniknile po novem stvarjenju. Da bi postal človek človek v pravem pomenu besede, mora prej umreti v prvotno danem, naravnem stanju in se nato ponovno roditi v višjem. »Lahko bi rekli, da gre za "povodenj", ki razveljavi človeštvo, da bi pripravila prostora za novo, prenovljeno človeško vrsto.«²³⁸ Obe dejanji, novo stvarjenje kot uničenje pošasti in zmage nad vodami, sta ekvivalenta stvarjenju kozmosa in istočasno človekovi odrešitvi.

Sočasno ob letnem izganjanju demonov, bolezni in grehov, ki jih spremlja post, obredno umivanje in očiščenje, izganjanje demonov s truščem, kriki in udarci, poteka tudi *obredna iniciacija mladeničev*.

Obred se ponavadi prične z odstranitvijo iniciranega mladeniča od njegove družine in njegovim odhodom v gozd oziroma džunglo. Že tu naletimo na *simbol smrti*: gozd, džungla, mrak simbolizirajo onostranstvo. V ritualih iniciacije je smrt simbolizirana v obliki

²³⁶ Mircea Eliade, Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju, Nova Revija, Ljubljana, 1992, str. 29-30

²³⁷ M. Eliade, Kozmos in zgodovina, str. 62

²³⁸ M. Eliade, Kozmos in zgodovina, str. 65

iniciacijske kolibe, ki predstavlja materinski trebuh. Smrt iniciranega označuje regresijo na embrionalno stanje. Ponekod kandidate zakopljejo v zemljo oziroma sveže izkopane grobove, jih prekrijejo z vejami ali pa premažejo z belo snovjo, da tako postanejo podobni pošastim, ki jih nato oponašajo – hrane ne jedo več kot ljudje, temveč jo trgajo z zobmi kot to počno duše umrlih. Prav tako tudi pohabljanja tekom iniciacije simbolizirajo smrt – puljenje zob, sekanje prstov, prebadanje različnih delov telesa, itd. – so sestavni deli teh ritualov. Trpljenje in muke, ki jih inicirani prenašajo, pomenijo poleg vsega tudi to, da jih tepejo in mučijo demoni – učitelji iniciacije, tj. mitski predniki. Te fizične muke odgovarjajo situaciji nekoga, ki ga je požrl demon-zver, ki ga razkosa s svojimi zobmi, pogoltne in prebavi v svojem trebuhu.

»Mitski junak je učitelj iniciacije, ki vodi inicirane dečke v Pekel. Lahko si nadene podobo tigra oziroma pošasti, ki golta dečke – v njegovem grlu vlada tema, tj. embrionalni stadij eksistence.«²³⁹

Simbolika povratka v trebuh ima določen kozmološki pomen. Z iniciranim se celoten univerzum simbolično vrne v kozmično Noč, da bi lahko bil ponovno ustvarjen oziroma prenovljen. Biti v trebuhu pošasti oziroma biti simbolno pokopan ali zaprt v kolibi ustreza regresiji na stopnjo primordialne brezobličnosti. Izhod iz trebuha oziroma teme kolibe ali groba ustreza ponovitvi kozmogonije.

V iniciacijskih scenarijih *simbolizem prenovitve* (ponovnega rojstva) vedno spremlja simbolizem smrti. Simbolična prenovitev je izražena v številnih oblikah – kandidati dobe tekom iniciacije druga imena v zameno za prejšnja. V nekaterih plemenih mladi po prestani iniciaciji pozabijo vse iz obdobja pred njo, zato jih starejši člani vodijo za roko in jih ponovno uče, skratka inicirani postanejo ponovno otroci in se tako tudi vedejo. Simbolika ponovnega rojstva se lahko tudi konkretno kaže – kandidati so po nekaj dni oblečeni v kože žrtvovanih živali. Še predno se deček pusti starejšim zaviti v kožo, spleza na posteljo, kjer leži skrčen kot embrio, ima stisnjene pesti in noge privite k trupu, pri tem pa se joka kot majhen otrok.

»Regresija v kaos se včasih zgodi dobesedno: takšen je primer npr. pri iniciacijskih boleznih bodočih šamanov, ki so včasih razumljene kot resnična norost. Gre za globoko krizo, ki včasih vodi k osebni dezintegraciji. Ta psihični kaos je znak, da se profani človek ravnokar razstavlja in napoveduje novo osebnost.«²⁴⁰

Strnimo. Eliade nam v svojem razumevanju dejstev in fenomenov religioznih sistemov nudi vse polno vzporednih primerjav, vzporednih amplifikacij, ki jih medsebojno povezuje enoten interpretacijski okvir, v katerega je vpet tudi avtor sam. Da hermenevtična metoda omogoča

²³⁹ M. Eliade, *Sveto i profano*, 156

²⁴⁰ M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 160

možnost neskončne interpretacije, pluralnega branja in dopušča uvajanje številnih vzporednic nam dokazuje tudi prepletenost *kozmogonijskih* simbolov s *potjo individuacije*, kar je razvidno tako iz Eliadejevih regioloških del kot tudi Jungovih spisov o človekovi duševnosti in njenem razvoju.

»Z razodevanjem nezavednega se začenja njegov razcep – enako kot pri stvarjenju – vsako dejanje ozaveščanja je dejanje stvarjenja, zato iz *psihološkega* izkustva izhajajo *kozmogonijski* simboli.«²⁴¹

S spustom v nezavedno oseba pride v pogubni položaj, »to je položaj junaka, ki ga požre zmaj... Junaki so pregnani v podzemlje, in to na dnu morja, kjer so podvrženi vsem mogočim strahotam... Njih je torej prevladalo nezavedno in njemu so predani na milost in nemilost; to ne pomeni ničesar drugega, kot da so se oni po svoji volji izročili smrti, da bi s tem obnovili življenje.«²⁴²

Psihološka poguba, ki pri tem nastane je razpad (razcep) jaza na njegove dele. Ta razcep simbolno odgovarja smrti in regresiji v Kaos. V junaških mitih je to psihično stanje znano kot stanje, v katerem se junak nahaja v trebuhu kita ali zmaja. V trebuhu je ponavadi velikanska vročina, zaradi česar junaku odpadejo lasje – on se ponovno rodi kot otrok.

Skratka, možnosti branja in primerov "vzpona na Nebo" in simbolike "Središča sveta" je praktično neomejeno.

Poleg dejanj, ki posnemajo neko prvobitno arhetipsko dejanje, ki so ga *ab origine* storili bogovi, junaki ali heroji dobe resničnost in svetost tudi vsi zemeljski fenomeni, ki se vključijo v *simbolizem središča* – »dejstva, ki kažejo, da realnost vznikne zaradi vključenosti v simbolizem središča: mesta, svetišča, hiše postanejo resnični zato, ker so se prilagodili središču sveta.«²⁴³

Arhitektoniko simbolizma središča Eliade definira na kratko nekako takole:

1. sveta gora, ki predstavlja kraj, kjer se stikata Nebo in Zemlja in stoji sredi sveta
2. vsako svetišče ali palača in tudi vsako kraljevo prebivališče ali sveto mesto je sveta gora in zaradi tega središče in s tem stičišče Nebes, Zemlje in Spodnjega sveta

Tako kot pri posnemanju vseh arhetipskih dejanj, prihaja do sinhronizacije prostora in časa tudi pri vseh zemeljskih fenomenih, ki se vključijo v simbolizem središča. Prostor arhaičnega človeka je sinhroniziran s cikličnim časom. Obredna platforma predstavlja v času obreda centralno točko, okrog katere se širi prostor in predstavlja središče kozmosa, kjer je razlika

²⁴¹ Carl Gustav Jung, *Psihologija i alhemija*, Naprijed, Zagreb, 1984, str. 33

²⁴² C.G. Jung, *Psihologija i alhemija*, str. 33

²⁴² C.G. Jung, *Psihologija i alhemija*, str. 343-344

²⁴³ M. Eliade, *Kozmos in zgodovina*, str. 17

med prostorom in časom nična. Ker »obred iniciacije ponavlja kozmogonične dogodke in dejanja prednikov, pomeni dejanje, kije potekalo na obredni platformi, sinhronizacijo prostora in časa.«²⁴⁴ Vsak obred se ne dogaja le na posvečenem prostoru, marveč tudi v posvečenem času, torej takrat, ko je obred prvič izvedel bog, prednik ali junak.

»Vsak blagoslovljen prostor sovpade s središčem sveta, pa tudi čas kateregakoli obreda je enak mitskemu času začetka. S ponovitvijo kozmogonijskega dejanja se konkretni čas vpiše v mitskega. Resničnost in trajnost potemtakem ne zagotavlja le transformacija profanega prostora v transcendentalni prostor (v središče), temveč tudi transformacija konkretnega časa v mitski čas.«²⁴⁵

Dejstvo, da se arhaični prostor širi okrog neke svete točke, imenuje Eliade *nehomogenost prostora* – hierofanije ukinjajo homogenost prostora in odkrivajo točke opore. Vsaka vrsta svetega prostora predpostavlja hierofanijo, izliv svetega, s čimer se določen del področja loči od kozmične celote, ki ga obkroža in se od nje kvalitativno prične razlikovati.

Hierofanija označuje manifestacijo nečesa povsem drugega, »manifestacijo neke realnosti, ki ne pripada našemu svetu, v predmetih iz našega prigradnega in profanega sveta... Sveti kamen, sveto drevo nista oboževana kot takšna, ona sta to ravno in zgolj zato, ker sta hierofaniji, zato ker kažeta nekaj, kar več ni ne kamen, ne drevo, nekaj povsem drugega.«²⁴⁶

Manifestacija svetega ontološko zasnuje svet, ravno prekinitiv omogoča to osnivanje, ker odkriva "točke opore" (Centra sveta), centralno os vseh bodočih orientacij v svetu. V različnih kulturah in verovanjih najdemo najrazličnejše manifestacije svete realnosti, od najenostavnejše hierofanije v kateremkoli kamnu ali drevesu do inkarnacije v Jezusu Kristusu. Iz Centra sveta (*omphalosa*) se dviguje Drevo sveta, čigar veje sežejo do Neba, njegove korenine pa se razraščajajo po Spodnjem svetu. Drevo sveta povezuje med seboj vsa tri kozmična področja, njegova simbolika je izredno bogata in navzema številne podobe: po njem lahko izbranec doseže nebo na različne načine – drevo sveta je lahko predstavljeno kot lestev, gora, stopnice, most, vrv ali liana, mavrica ali kot žarki zahajajočega sonca.

»Simbolizem Stebra sveta je blizu tudi razvitim kulturam: Egiptu, Indiji, Kitajski, Grčiji, Mezopotamiji. Pri Babiloncih... je vez med Nebom in Zemljo – ki jo simbolizira kozmična gora ali pa njena slika ziqqurat, svetišče, grad, palača – včasih predstavljena kot nebesni steber.«²⁴⁷

²⁴⁴ Borut Ošljaj, *Homo diaphoricus: Uvod v filozofsko antropologijo*, Deu, Ljubljana, 1999, str. 54

²⁴⁵ M. Eliade, *Kozmos in zgodovina*, str. 32

²⁴⁶ M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 56-57

²⁴⁷ Mircea Eliade, *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, str. 203-204

Simbolika kozmičnega drevesa

Drevo v mitologijah in verovanjih predstavlja središče stvarstva in svetovno os oziroma njeno bolj razdelano podobo. Njegova simbolika je komplementarna simboliki kozmične gore, s katero se prekriva in dopolnjuje kozmično drevo, imenovano tudi Drevo sveta, ki se dviguje iz Centra Zemlje, iz njenega popka (*omphalos*), njegove gornje veje se dotikajo Neba, korenine pa se razraščajo v Spodnji svet. Po obredni napaki se lahko le redki izbranci vzpenjajo po Drevesu in s tem dosežejo Nebo, le njim je omogočena komunikacija z bogovi.

»Po deblu drevesa se je mogoče povzpeli iz zemeljske sfere v nebo ali pa se spustiti v podzemlje. Po Trdinovi močno literatizirani varianti je deblo... brez vej in ima le 7 počivališč... Ta počivališča so tako daleč vsaksebi, da se od enega do drugega še ne vidi... Zato si junak vzame na pot 7 sekir in 7 parov čevljev.«²⁴⁸

Nekatere legende opisujejo kozmično drevo, ki sega do neba. Opisano je kot

»čuda visoko... kakršnega še ni videl svet in ga ne bo. Raslo je proti nebu kakor dim goreče zemlje. Videti je bilo samo deblo, listja pa ne. Če si gledal to drevo in iskal vejevje orjaka, si zagledal sonce, vejevja pa ne.«²⁴⁹

Na to drevo je vztrajno plezal neki pastir, toda bilo je tako visoko, da je prvo vejo dosegel šele po 7 letih in ko je prišel v sam drevesni vrh, je prispel do pokrajine s kraljevskim gradom.

Druga izročila omenjajo, da vrh drevesa žari od dragih kamnov. Včasih je med vejami strašno visoka planina ali pa na njegovi suhi (zlati) veji leži mesto. V nekaterih mitologijah je drevesna krošnja okrašena z zlatimi resami, zlatimi češariki in zlatimi jabolki, pojavljajo pa se tudi zlate hruške. Ti sadeži zaradi svojih čudežnih lastnosti privabljajo junake, ki postanejo cilj njihovih drznih potovanj: »Tam za gozdom je velik grad; tam rastejo lepa jabolka. Pošlji ga, naj ti prinese ta jabolka, ki jih boš jedla, pa potem popolnoma ozdraviš.«²⁵⁰

Simbolika svetih gora

Prvobitno gora zaznamuje maso, materijo, predstavlja element zemlje, iz katere je tudi nastala. Pogled nanjo vabi vzdolž nerodovitnega skalovja v višino, k prebivališču in prestolu bogov, ki vodijo usodo ljudi. Gora predstavlja predvsem srečanje Neba in Zemlje, je prebivališče bogov in vzpon nanjo je prikazan kot dviganje k Nebu in tako predstavlja cilj človekovega duhovnega razvoja.

²⁴⁸ Z. Šmitek, Kristalna gora, str. 58

²⁴⁹ Z. Šmitek, Kristalna gora, str. 58

²⁵⁰ Z. Šmitek, Kristalna gora, str. 63

»Na sliki sveta se sveta gora dviga iz zemlje kot nepremagljiva trdnjava. Naj bi ta enojni, včasih dvojni ali celo trojni vrh gore bil iz ledu ali železa, v vsakem primeru se kaže kot prapodoba vsega, kar je čvrsto, trdno... in seveda – nespremenljivo.«²⁵¹

Pri Afričanih imajo gore pogosto obliko in vlogo bajnih bitij, krajev, kjer strašijo bogovi, demoni in skrite vile, ki se jih ne sme zmotiti. Šumi in petje gora so polni skrivnosti za navadnega smrtnika – gre za skriti in skrivnostni svet. Gora je tudi prebivališče svetega, kamor ni mogoče priti brez vodnika – vpeljevalca v skrivnost – sicer se človek znajde v smrtni nevarnosti. Pri vzponu se naleti na težave in nevarnosti, če človek ni duhovno pripravljen, saj gre za preizkušnje in neznane reakcije nezavednega. Včasih je gora naseljena z demonskimi bitji, ki branijo dostop na vrh.

Inicirani, ki je spoznal skrivnosti, je tisti, ki ve. Ne le, da je ponovno rojen, temveč postane tudi človek, ki pozna skrivnosti. Inicijacija tako odgovarja duhovnemu spoznanju. V arhaičnih družbah inicirani »tekom svojega učenja v džungli, kamor ga nasilno odpeljejo, spozna svete skrivnosti: mite, ki govore o bogovih, izvoru in poreklu orodja, ki se uporablja tekom iniciacije.«²⁵²

Kozmična gora tako kot v primeru kozmičnega drevesa predstavlja središče sveta. Sveta gora je središče sveta, *omphalos*, tj. točka, kjer se je začelo stvarjenje in skozi katerega poteka svetovna os *axis mundi*. Vrh gore predstavlja stik med Zemljo in Nebom, ravno zato vrh gore predstavlja tudi raj. Gora je mesto hierofanij in teofanij, tj. gora predstavlja mesto oznanjenja in razodetja. Na svetih gorah so gradili templje ali pa so templji sami predstavljali svete gore. Splošno znano je, da imajo vse dežele, vsa ljudstva svojo sveto goro. Med najbolj znane gore spadajo: indijska Meru, Kailaro in Mandaro, perzijska Alborz, Kaba v Meki, islamski Qaf, tibetanska Potala, japonska Fudžijama, kitajska Kunlun, palestinska Tabor, gora Ararat na meji Turčije in Irana, itd.

»Po indijskem prepričanju stoji Mount Meru sredi sveta, nad goro pa sije Severnica. Tudi Urartajci poznajo središčno goro, Sumeru, na vrh katere je nabodena Severnica. Po iranskih prepričanjih stoji sveta gora Haraberezaiti (El-burz) sredi zemlje in je povezana z nebesi. Budistično prebivalstvo v Laosu, severno od Siama, ve za Mount Zinnalo v središču sveta... Semanji z Malajskega polotoka so prepričani, da se ogromna skala Batu-Ribu dviguje iz središča sveta... Ime gore Tabor v Palestini lahko pomeni *tabbur*, tj. popek, *omphalos*.«²⁵³

²⁵¹ Damjan Ovsec, Gora kot splošni simbol, *Gea*, št. 3, Ljubljana, 1994, str. 26

²⁵² M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 156

²⁵³ M. Eliade, *Kozmos in zgodovina*, str. 24-25

Palestine, po tamkajšnjih prepričanjih najvišje dežele, zaradi bližine vrha kozmične gore vesoljni potop ni prizadel.

»Neki rabinski tekst nam govori: "Dežele Izraelcev vode niso poplavile." Veliko vlogo imajo svete gore v krščanstvu. Za kristjane se Golgota nahaja v središču sveta, saj je bila vrh kozmične gore in obenem mesto, kjer je bil Adam ustvarjen in pokopan. Ker so Adama pokopali točno na vznožju križa, je Odrešenikova kri kapljala na njegovo lobanjo in ga s tem odrešila.«²⁵⁴

V biblijskem izročilu je veliko gora s sakralno vrednostjo: Sinaj, Sion, Golgota, gora Skušnjave, Blaženosti, Kalvarije, gora Vnebohoda, itd. Tem goram kasneje po celotnem krščanskem svetu sledijo gore, na katerih naj bi se pred očividci pojavili Kristus, Marija in drugi svetniki. Že Stara Zaveza je polna prizorov teofanij in hierofanij – razodetje na Sinaju, Izakova daritev na gori, razodetje boga Eliji na gori Horeb, Elija na vrhu Karmela izprosi čudež, itd.

Krščanski svet je del svojih svetih gora prevzel od poganstva; tam, kjer so bili poganski templji ali žrtveniki, so na njihovih ruševinah postavili nove krščanske cerkve in kapelice. Na ta način je Cerkev domiselno odstranila poganske malike. Tu se kaže dvojni vidik simbola gore, ki jo bomo zasledili tudi v simboliki babilonskega stolpa

»Bog se sicer razodeva na vrhovih gora, toda vrhovi, na katere se človek povzpne samo zato, da bi malikoval človeka in njegove malike, so s tem onečaščeni. Postanejo znamenja ošabnosti, prevzetnosti in propada.«²⁵⁵

Večina svetih gora pri nas je povezana z Marijo in njenim čaščenjem. Tako k Mariji na Slovenskem pri Gorici romajo na Sveto goro (prej imenovano Skalnica). Po legendi naj bi se revni pastirici Uršuli v 16. stoletju prikazala devica Marija in jo prosila, naj ji tam postavijo cerkev. Ena najbolj znanih slovenskih romarskih poti je pot na goro Višarje, ki sedaj pripada Italiji. Znana je tudi primorska romarska pot na Mengore, v bližini Ljubljane pa na Šmarno in Limbarsko goro. Ljudje iz okolice Kamnika romajo k Sv. Primožu, roma se še na savinjsko Goro Oljka, Ptujsko goro na Štajerskem, itd. Na nekatere gore vodi križev pot s kapelicami, ki jih je praviloma štirinajst.

²⁵⁴ M. Eliade, Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze, str. 206

²⁵⁵ Damjan Ovsec, O svetih gorah v krščanstvu, Gea, št. 5, Ljubljana, 1994, str. 46

Simbolika stolpa, svetišča in ziqqurata

Simbolika svetišča, ziqqurata, stopa predstavlja sestavni del simbolizma središča. Vsako svetišče ali palača in tudi vsako sveto mesto ali kraljevo prebivališče je sveta gora in zaradi tega središče sveta.

»Že sam imena babilonskih svetišč (v Nipupu, v Larsi, v Siparu, itd.) in svetih stolpov pričajo o njihovi vključenosti v kozmično goro: "Gora hiše", "Hiša gore vseh dežel, "Gora viharjev", "Zveza med Nebom in Zemljo".«²⁵⁶

Kozmično goro lahko simbolizira celo skromno človekovo bivališče – koliba ali jurta. Velikokrat simbolizira kozmično goro *ziqqurat*, tj. stopničasti stolp, velik tempelj babilonske, asirske in sumerske umetnosti, na večstopenjskih terasah, navadno z monumentalnimi zunanji stopnišči. Ena od oblik ziqqurata je tudi babilonski stolp, podobne ziqquratu pa so tudi majevske in azteške stopničaste piramide. Sedem nadstropij ziqqurata predstavlja sedem nadstropij Neba. Na njegovem vrhu, v templju, pa so se odvijali sveti obredi.

»Ziqqurat je bil v pravem pomenu besede kozmična gora: sedem nadstropij je predstavljalo sedem nebesnih sfer. Vzpenjajoč se po njih, je svečenik prispel do vrha Univerzuma.«²⁵⁷

Simbolika ziqqurata je podobna simboliki gore in templjev. Enako se nahaja v središču sveta. Ko se romar vzpenja, se približuje središču sveta in na najvišji terasi stopi iz profanega, posvetnega prostora v sveti prostor.

Simbolika *stolpa* je podobna simboliki lestve in stebra, pa tudi osi, ki poteka v notranjosti gore. Stolp je v osnovi simbol za vzpon. Postavljen je v središče sveta. Gradnja stolpa oživlja spomin na Babilonski stolp, božja vrata, katere cilj je bil rekonstruirati zlomljeno prvobitno os in se po njej povzpeti v prebivališče bogov. »Dajmo sezidajmo si mesto in stolp z vrhom do Neba in si naredimo ime, da se ne razkropimo po vsej zemlji.«²⁵⁸ Babilon je *Bab-ilani*, "Vrata bogov", saj so se bili ravno tam na tistem kraju bogovi spustili z Neba. *Babel* pomeni v akadskem jeziku božja vrata. Tradicija svete zgradbe, ki se dviguje v Nebo in simbolizira človekov duhovni razvoj na poti k bogu, se je v svetopisemskem razodetju sprevrgla v svoje nasprotje: Babilonski stolp je postal delo človekovega napuha, poskus človeka, da bi se dvignil na višino božanstva in se postavil zoper njega. Zato je Gospod razgnal njegove graditelje.

Njegovo nasprotje v Svetem pismu predstavlja božje mesto Jeruzalem. Babilon je vedno bil mesto, kjer je Zemlja povezana s Spodnjim svetom, ker je bilo mesto zgrajeno na *bab-apsu*, tj.

²⁵⁶ M. Eliade, *Kozmos in zgodovina*, str. 26

²⁵⁷ M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 72

²⁵⁸ Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997, 1 Mz (11, 4)

vratih *apsu*-ja (Vodah kaosa iz časa predstvarjenja). Vrata *apsu* simbolizirajo Kaos, brezoblično kozmično materijo in svet mrtvih. Označujejo točko prehoda in občevanje med Zemljo in Spodnjim svetom, kažejo razliko kozmičnih področij. Kaos, ki predhodi stvarjenju, simbolizira regresijo v amorfno, embrionalno stanje eksistence.

Analogni simbolizem kot *ziqqurat* ali stolp ima tudi *svetišče*. Javansko svetišče Borabudur, ki je samo na sebi podoba kozmosa, saj je vgrajeno kot umetna gora. Vzpon nanj odgovarja ekstatičnemu potovanju v Center sveta. Dosegajoč najvišjo raven vzpenjajoči vzpostavi prekinitvev nivojev in pride v čisti predel, ki transcendirajo pojavnemu svetu.

8. ZAKLJUČEK – MODERNI ČLOVEK IN MIT

Zanimanje za mitologijo v zadnjem času nenehno narašča, spodbuja pa ga spoznanje, da miti niso otročje zgodbe ali popreproščene predznanstvene razlage sveta, temveč resne slike resničnosti, navzoče v vseh družbah sedanosti in preteklosti. Dandanes domišljija ne velja več za golo fantaziranje, temveč je sestra razuma, navdihovalka odkritij in napredka. »Mit ni nekaj, kar pripada "otročko" primitivni zavesti, ampak alternativni izziv racionalnemu razumu, ki od mišljenja zahteva, da dopušča možnost obstoja heterogene realnosti.«²⁵⁹ Moderni človek ni samo racionalno bitje, temveč tudi njega dopolnjuje domišljija, ki zahteva svoje življenje in uveljavljanje, podobno kot njegov umski potencial.

»Eden izmed razlogov, da je treba mitologijo jemati resno, je ta, da družbe ne moremo razumeti, če jo ločimo od njenih mitov. Drugi je, da miti osvetlujejo ne samo druge ljudi, temveč tudi nas same. Če je mitologija način mišljenja, ki je skupen vsem človeškim bitjem, potem je študij mitologije študij nas samih.«²⁶⁰

Starinska zasmehljiva raba izraza mit v pomenu "neumna zgodba" ali "izmišljotina" je marsikoga zapeljala v zgrešeno mišljenje, da so miti nepomembni. Resničnost je ravno nasprotna. Stvari, ki se zdijo ljudem pomembne, najdejo mesto tudi v njihovi mitologiji. Še več – miti ne samo odsevajo človekovo doživljanje življenja, temveč ga celo oblikujejo, kajti ljudje seveda interpretirajo vse, kar se dogaja okoli njih, v luči svojega splošnega odnosa do resničnosti, ki vključuje tudi mitologijo.

Mitologija predstavlja enega od načinov spoznavanja naše realnosti, „mit je temeljni način človekovega spoznavanja stvarnosti: s pomočjo mitične pripovedi človek doživi stvarnost živo, neposredno, intimno, brez distance.“²⁶¹

V zadnjem stoletju so časi spet postali naklonjeni simbolom. „Simboli so v središču, v srčiki a domišljijškega življenja. Razodevajo skrivnosti nezavednega, vodijo k najbolj skritim vzgibom dejanj, odpirajo duha v neznano in neskončno.“²⁶² Sveta, v katerem je mitologija živela, danes kot celote ni več in o njem, vsaj zavestno, vemo bore malo. Vendar je po drobcih ta pisani svet še vedno prisoten in živ, ohranjajo ga umetnost, religije, ljudsko slovstvo, ponavlja se kot neizbrisen vzorec v naših sanjah, željah in domišljiji. Mitske podobe niso nikakršni zgodovinski ostanki, ampak nekaj, kar nadvse živo deluje v nas.

²⁵⁹ I. Škamperle, Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari, str. 235

²⁶⁰ Mitologija, Velika ilustrirana enciklopedija, MK, Ljubljana, 1988, str. 11

²⁶¹ Gerhard J. Bellinger, Leksikon mitologije, 3000 gesel iz kulture Vzhoda in Zahoda, DZS, Ljubljana, 1997, str. 6

²⁶² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila, MK, Ljubljana, 1995, str. 5

Ena največjih ugotovitev in odkritij na področju psihoanalize je trditev švicarskega psihiatra in psihologa C.G. Junga, da se premalo ali skoraj nič ne zavedamo, da nismo od danes in ne od včeraj, ampak je vsa naša psiha sestavljena iz tisočev let človeške zgodovine. Veže se na preteklo izkušnje vsega človeškega, kar nas vse, čeprav mnoge nevede, globoko zaznamuje. Mitologija je preteklost, ki ni pretekla. Zato nam je obenem tuja in domača, nas odbija in hkrati privlači. Vedeti nekaj več o njej, pomeni nekaj več vedeti tudi o sebi in o današnjem svetu.

Po Jungu so miti plod nezavednih plasti človekove duševnosti, v mitih vidi proizvod kolektivnega nezavednega, ki je skupen vsem človeškim bitjem in ki so ga oblikovale izkušnje arhaičnih ljudstev. Jung je ugotovil, da mitične podobe ne nastajajo samovoljno, da mnogokrat celo ne ustrezajo podobam, ki si jih človek pridobi v budnem stanju in jih zato ni moč spraviti v zvezo z le-temi. Ugotovil je, da mora pri spontanem nastanku mitičnih podob v duševnem doživljanju iti za neko avtohtono nastajanje, ki ni odvisno od kateregakoli izročila. Odkritje kolektivnega nezavednega, človekove strukture duše, ki oblikuje mite, predpostavlja, da arhaičnega človeka ne smemo iskati le v neki potopljeni preteklosti, temveč da ga najdemo kot neko ustvarjalno moč človeške duše prav tako danes, pa četudi miti in oblikovanje mitov zgodovinsko in psihično izvira iz arhaičnega sloja človeške zavesti.

S svoje strani prihaja do podobnih ugotovitev tudi M. Eliade:

»Profani [moderni] človek ohranja, hočeš nočeš vedno še sledi ravnanja religioznega človeka, le da jim odreka njihov religiozni pomen. Dedič je, pa naj dela karkoli. Svoje preteklosti ne more dokončno izbrisati, zakaj on sam je produkt svoje preteklosti. Sestavljen je iz mnogega zanikanja in odkazovanja, toda še vedno ga zasledujejo stvarnosti, ki jih je zavrnil in zanikal.«²⁶³

Moderni človek, čeprav se čuti in označuje za areligioznega, ima vsemu navkljub globoko v sebi prikrito mitologijo in številne popačene rituale. Velika večina ljudi v današnjem svetu ni zares brez religioznega vedenja. Resda so te mitološke in religiozne predstave večinoma tako spačene in karikirane, da jih je težko prepoznati, toda še vedno spadajo v območje religijskega in žive v človeku še naprej, čeprav se jih on večinoma ne zaveda. Pomislimo samo na številna množična praznovanja in tabuje modernega človeka. Ravno tako imajo rojstno dnevne ali novoletne zabave ali posvetitve hiš, čeprav so posvetno spremenjene, še vedno strukturo prej omenjenih prenovitvenih ritualov. Enako velja tudi za praznike, slavlja ob rojstvu otroka, ob poroki, z nastopom novega delovnega mesta, ter ob uspešnem zaključku šolanja. Številne iniciacijske prvine še vedno žive v dejavnostih in kretnjah ljudi. Iniciacija je tako tesno

prepletena z bitnim načinom človekove eksistence, da se v mnogih dejanjih še vedno ponavljajo iniciacijske drže, ki se kažejo v številnih preizkušnjah, ki jih prestaja mlad človek na svoji poti v svet odraslih.

Skratka, po Eliadeju je moderni človek potomec *homo religiosus* in je kot tak

»nezmožen prečrtati svojo lastno zgodovino, držo svojih religiozних prednikov, ki so ga naredili to, kar je; to pa tem manj, ker se njegova eksistenca večidel hrani z impulzi, ki prihajajo iz globine njegove biti, iz tistega območja, ki mu pravimo nezavedno.«²⁶⁴

Enako kot Jung tudi Eliade odkriva številne povezanosti med strukturo nezavednega ter mitološkimi in religioznimi predstavami in verovanji, pri čemer tudi moderni človek ohranja na dnu svoje biti religiozno držo. Toda s to bistveno razliko, da resda prejema še naprej hrano in pomoč od delovanja svojega nezavednega, toda resničnega religioznega sveta skorajda ne more več ne videti ne doživeti.

»Toda "zasebne" mitologije modernega človeka – njegove sanje in sanjarjenja – ne dosegajo več ontološke stopnje mita, ki jih pač ne doživlja ves človek, zato ne preoblikujejo zasebne situacije v eksemplarično. Zato tudi bojzani, sanjska in domišljajska doživetja modernega človeka, čeprav so v formalnem smislu "religiozna", niso več integrirana kakor pri *homo religiosus* v svetovni nazor in zato ne utemeljujejo njegove drže.«²⁶⁵

Eliade ostaja z vso svojo dušo vpet v svoja raziskovanja, njegov pristop ne predstavlja nekega objektivno-nevtralnega stališča, temveč je kot raziskovalec bistveno vezan na razumevanje predmetov raziskovanja in ga le-ta tudi spreminjajo. Njegova primerjalna religiologija je tako hkrati etično naravnana – modernega človeka želi sočasno na nevsiljiv način poučiti, kako naj bolje in pristneje živi.

²⁶³ M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 166

²⁶⁴ M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 168

²⁶⁵ M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 169

LITERATURA

- 1 - Barbarić Damir, S puta mišljenja, Što je to "simbolička forma"?, Demetia, Zagreb, 1997
- 2 - Bellinger Gerhard J., Leksikon mitologije, 3000 gesel iz kulture Vzhoda in Zahoda, DZS, Ljubljana, 1997
- 3 - Brooke Roger, Jung and Phenomenology, Routledge, London, 1991 (v slovenščino je prevedeno 3. poglavje – Jungova metoda v luči fenomenologije, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996)
- 4 - Cassirer Ernst, Filozofija simboličkih oblika, Jezik, Dnevnik, Novi Sad, 1985
- 5 - Cassirer Ernst, Filozofija simboličkih oblika, Mitsko mišljenje, Dnevnik, Novi Sad, 1985
- 6 - Cassirer Ernst, Filozofija simboličkih oblika, Fenomenologija saznanja, Dnevnik, Novi Sad, 1985
- 7 - Cassirer Ernst, Oglad o čovjeku: Uvod u filozofiju ljudske kulture, Naprijed, Zagreb, 1978
- 8 - Chevalier Jean in Gheerbrant Alain, Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila, MK, Ljubljana, 1995
- 9 - Debeljak Aleš, Oblike religiozne imaginacije: Eliade, sveto in kreativna hermenevtika, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1995
- 10 - Eliade Mircea, Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju, Nova Revija, Ljubljana, 1992
- 11 - Eliade Mircea, Cbeto v poθaho (Sveto i profano), Anthropos, Novi sad, 1986
- 12 - Eliade Mircea, Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990
- 13 - Eliade Mircea, Zgodovina religioznih verovanj in idej I, Od kamene dobe do elevzinskih misterijev, DZS, Ljubljana, 1996
- 14 - Dilthey Wilhelm, Nastanek hermenevtike (1900), Phainomena, št. 25-26, Ljubljana, 1998
- 15 - Gadamer Hans Georg, Destrukcija in dekonstrukcija, Phainomena, št. 29-30, Ljubljana, 1999
- 16 - Jung Carl Gustav, Avtonomija nezavednega, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996
- 17 - Jung Carl Gustav, O arhetipskih sanjah, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996
- 18 - Jung Carl Gustav, Odgovor na Joba (odlomki), Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996
- 19 - Jung Carl Gustav, Poskus psihološke razlage o sveti Trojici (odlomki), Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996
- 20 - Jung Carl Gustav, Sodobni človek išče svojo dušo, Založba J. Pergarja, Ljubljana, 1994
- 21 - Jung Carl Gustav, Psihologija i alkemija, Naprijed, Zagreb, 1984
- 22 - Jung Carl Gustav, Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta, Katedra, Maribor, 1995

- 23 - Kant Imanuel, Kritika čistega uma ¼, Analecta, Problemi 1-2, Ljubljana, 2000
- 24 - Mitologija, Velika ilustrirana enciklopedija, MK, Ljubljana, 1988
- 25 - Ošljaj Borut, Človek in narava: Osnove diaforične etike narave, Sophia 3, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 2000
- 26 - Ošljaj Borut, Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo, Deu, Ljubljana, 1999
- 27 - Ošljaj Borut, Sinhronost mitične zavesti, Zemljevidi časa, Župančičeva knjižnica, Ljubljana, 2001
- 28 - Ovsec Damjan, Gora kot splošen simbol, Gea, št. 3, Ljubljana, 1994
- 29 - Ovsec Damjan, O svetih gorah v krščanstvu, Gea, št. 5, Ljubljana, 1994
- 30 - Strauss Claude Lévi, Strukturalna antropologija, Stvarnost, Zagreb, 1989
- 31 - Ricoeur Paul, Fenomenologija in hermenevtika, Phainomena, št. 33-34, Ljubljana, 2002
- 32 - Ricoeur Paul, Kaj je tekst?: Pojasniti in razumeti, Phainomena, št. 25-26, Ljubljana, 1998
- 33 - Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, Filozofija mitologije, prvi in drugi zvezek, Demetra, Zagreb, 1997-2000
- 34 - Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997
- 35 - Škamperle Igor, Jung in alkimija: mistična poroka, Poligrafi št. 3-4, Ljubljana, 1996
- 36 - Škamperle Igor, Jungova psihologija: Pater eius sol, mater eius luna, Dialogi, št. 3-4, Ljubljana, 1996
- 37 - Škamperle Igor, Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari, spremna beseda k delu Meletinski, Bogovi, junaki, ljudje, cf/*, Ljubljana, 1991
- 38 - Šmitek Zmago, Kristalna gora: mitološko izročilo Slovencev, Forma 7 d.o.o., Ljubljana, 1998
- 39 - Uršič Marko, Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu?, Poligrafi, št. 3-4, Ljubljana, 1996
- 40 - Vezjak Boris, O simbolih, simbolizmu in simbolizaciji, Dialogi, št. 1-2, Ljubljana, 1997
- 41 - Vlačić Matija, Napotila k branju Svetega Pisma, zbrana ali zamišljena po naši presoji, Phainomena, št. 21-22, Ljubljana, 1997