

# Elementi družboslovne analize mita: ali je mogoča celovita analiza mita

## Uvod

Mit kot objekt analize je v križišču tako rekoč vseh humanističnih in družboslovnih disciplin, od teologije, filozofije, literarne teorije, zgodovine, pedagogike ipd. V pričujočem sestavku se omejujemo na štiri disciplinarne pristope k analizi mita: filološki, antropološki, psihoanalitski in etnološki pristop. Pregled literature o teorijah mita namreč pokaže, da so omenjeni pristopi po eni strani klasični, po drugi pa moderni. Klasični so po tem, da prav nobena predstavitev teorij o mitologijah ne izpušča Müllerjevega naturalistično-filološkega pristopa, R. Smithove šole mit-ritual, Frazerjevega načela komparativnosti, Tylorjevedefinicije prežitka, funkcionalistične razlage Malinowskega, Durkheimovega sociološkega pristopa, Lévi-Straussove strukturalne metode analize mita in Freudove analize sanj (prim. Maranda 1973, Kirk 1974, Goljevšček 1982, Dundes 1984, Meletinski 1985, Ilić 1988, Hribar 1990, Bennett 1996). Modernost omenjenih pristopov pa se kaže v tem, da mit demistificirajo in ga analizirajo v funkciji družbene realnosti, ne pa kot nosilce večnih resnic in nadnaravnih vednosti.

## Omejitve klasične filološke analize mita

Vse do konca 19. stoletja, ko so se za mit začeli zanimati tudi antropologi, je bila analiza mita področje, do katerega so imeli filologi

privilegiran dostop. Njihovo izhodišče analize mita je bilo besedilo, po možnosti izvirno. Konec koncev je ena od definicij mita tudi ta, da je mit predvsem sveto besedilo (prim. Belaj 1993: 82).

Filologi so tako na podlagi lingvističnih zakonov in primerjanja svetih besedil spremljali sorodnosti posameznih imen, ključnih besed, fraz in večjih delov posameznih mitskih besedil. Poleg besedila in načela primerljivosti besedil glede na jezikovno sorodnost je bil temeljni element filološke-naturalistične metode analize mita tudi simbolizem naravnih pojavov, po katerem so bili posamezni mitski liki upodobitve na primer nebesnih teles, metereoloških pojavov in podobno.

Najbolj razvpiti avtor naturalistično-filološke šole analize mita, Max Müller, je v delih *Introduction to the Science of Religion* (orig. 1873), *Lectures in the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India* (orig. 1878), *Custom and Myth* (orig. 1884) in *Science of Comparative Mythology* (orig. 1897) razvijal teorijo, da je mit "bolezen jezika". To bolezen opredelujeta predvsem dva jeziku lastna pojava: to sta polinimija, kjer ima ena beseda veliko pomenov; in homonimija, kjer eno idejo "nosi" veliko različnih besed. Najvišji bog, *Dyaus*, je tako lahko po načelu polinimije razumljen kot nebo, sonce, zrak, zora, luč, svetloba – in nasprotno – vse te besede lahko po načelu homonimije označujejo eno samo idejo, to je najvišjega boga *Dyausa* (Dorson 1965: 62). Zaradi teh značilnosti mitopoetične misli in jezika naj bi se pomeni besed izgubili in pomešali. S pomočjo etimologije naj bi ta izgubljeni pomen spet našli. Ker pa nam etimološko dešifriranje pomenov besed lahko da kakršenkoli rezultat, je treba pri takem podjetju imeti definirano smer iskanja. In Max Müller jo je imel; bogove si je zamišljal predvsem kot sončne simbole in označevalce luninih ciklusov. Slovanski mitski motiv, v katerem Jurij ubije zmaja, po Müllerju tako pomeni, da sonce prežene noč. Nekateri drugi predstavniki te šole so menili, da so glavni motivi mitov indoevropskih narodov nebo, grom, nevihta, ogenj in podobno (prim. Meletinski 1985: 24).

Z nastopom šole mit-ritual v okviru evolucionistične antropološke paradigme pa je postalo jasno, da mit ni samo sveto besedilo, temveč je sveto obredno besedilo. Mitski besedilo se namreč izgovarja samo ob posebnih priložnostih, na primer ob obredih, kjer izgovarjava mita sproža poseben učinek, ali ob iniciacijah, ko jih mladina prejme od starejših in se jih nauči na pamet ter s tem zapopade svojo vlogo v družbi, času, prostoru in vesolju.

Ali kot pravi Belaj: "Obred, njegova funkcija in pomen, v okviru katerega deluje mit, ne more biti predmet filologije, temveč etnologije in kulturne antropologije, zgodovine religije ipd." (ibid.). In še: "Mit se lahko 'v celoti' razume samo, če se postavi v družbeni in kulturni kontekst in predvsem, če se opazuje skupaj z obredom, ki mu je prvobitno pripadal. Mit sam je zgolj jezikovno ogrodje posebnega dela človeške realnosti, ki ga lahko, nekoliko nespretno,

poimenujemo verovanje. Tu nastopijo etnologi, kvalificirani za preučevanje obreda, oziroma tistega, kar je od njega ostalo, torej običaja” (Belaj 1990: 74).

### **Etnološki pristop k analizi mita**

Med omenjenimi pristopi se prav etnologija danes nemara najbolj intenzivno ukvarja z rekonstrukcijami in interpretacijami starih mitoloških sklopov. V nasprotju z antropološko in psihoanalitsko obdelavo mito, za katero so značilni visoka stopnja posploševanja, sintetiziranja in sinhroničen pristop, se etnološka analiza mita osredotoča na logiko konkretnega. Izhaja iz elementov materialne kulture, išče njihovo krajevno in časovno razprostranjenost ter poskuša sklepati na diahron razvoj. Tako si etnologi pri rekonstrukciji in analizi mita pomagajo s splošno evolucionistično predpostavko, da je mogoče v folklornem gradivu najti številne prežitke, katerih pomen je pozabljen. Z raziskovanjem prežitkov je mogoče odkriti smisel različnih iracionalnih praks in verovanj v sodobnosti ter sklepati na dogajanje v preteklosti. Etnološka definicija mita je tako izrazito ozka – mit se običajno pojmuje kot sveta zgodba davne preteklosti, ki razlaga obred.

### **Mit in red – antropološki pristopi k analizi mita**

V predgovoru k angleški izdaji Durkheimovega in Maussovega dela *Primitive Classification* je R. Needham zapisal: “Fokus socialne antropologije je red in ta je zagotovljen in označen s sistematično nanašajočimi se kategorijami, torej s klasificiranjem.” (V Durkheim & Mauss 1969: xl)

Ugotovimo lahko, da sta v antropološki teoriji mit in red univerzaliji. Prav tako obstaja med različnimi antropološkimi šolami konsenz o tem, da je mit dejavnik vzpostavljanja družbenega reda.

Mit je eno od sredstev reprodukcije, integracije in vzdrževanja stabilnosti družbenega reda. Še posebej se nanaša na njegove bolj problematične vidike, kot so na primer prehodi iz enega starostnega obdobja v drugo, rojstvo, smrt, produkcija in razdelitev dobrin, sorodstvena razmerja, avtoriteta institucij in posameznikov, nepredvidljivost narave in podobno.

Ker je torej v antropološki perspektivi temeljna vsebina mita družbeni red, se antropološke interpretacije mita nanašajo predvsem na iskanje vzporednic in povezav med mitom in družbenim redom.

<sup>1</sup> Več o difuzionističnem pristopu k analizi mita glej v zborniku Boasovih tekstov *Race, Language and Culture*. New York: Free Press, 1966.

## Evolucionistični in difuzionistični pristop

Tako je evolucionistična paradigma mit raziskovala s pomočjo komparativne metode in ga interpretirala na podlagi njegove geneze in z opredelitvijo mentalnih pogojev, ki so mit generirali. Pri tem so mit opredeljevali kot izrazito iracionalen, družbe, v katerih je mit živ, pa kot primitivne. Med evolucionističnimi raziskavami mita so najbolj uveljavljene naslednje tri razlage: R. Smithova in Frazerjeva "mit-ritual" šola, Tylorjeva animistična in Langova etiološka razlaga mita. Tylor je izpeljeval mit iz verovanja v poduhovljeno naravo in ga prav tako kot Lang opredeljeval kot naivno in napačno razlago naravnih pojavov. Smithov in Frazerjev zelo pomemben prispevek k analizi mitov je bilo njuno poudarjanje družbenega konteksta religioznih praks in verovanj. Malinowski je o Smithu menil, da "je bil morda prvi, ki je jasno insistiral pri sociološkem kontekstu v vseh razpravah, povezanih ne samo z organizacijo skupin, ampak tudi z verovanji, obredi in miti" (Bennett 1996:43).

Skupne poteze evolucionističnih pristopov k mitu so vsekakor načelo komparativnosti, geneze in iskanja izvora mita.

Vendar družbena razsežnost reda pri evolucionistih ni prav pogost preblisk. V evolucionistični opciji je red nekaj apriornega, progresivno napredujočega k bolj kompleksnemu, bolj razvitemu, razumnemu in urejenemu stanju, ki naj bi imelo svojo matrico oziroma oporo v metafizični kozmični ureditvi ali v Spencerjevi različici, v organskem modelu biološkega organizma. Interpretacija mitov se zato v tej perspektivi bolj ali manj nanaša na to, kako so si spoznavno in materialno manjvredna ljudstva naivno razlagala naravni in kozmični red stvari. Morebiti je prav evolucioniste najbolj mučila iracionalnost mitov, kajti po evolucionistični teoriji je človek razumno, racionalno bitje in prav take so njegove družbene institucije. Kasnejše antropološke in sociološke teorije so človeško in družbeno iracionalnost v veliki meri integrirale v svoje razlage in jih zato ni toliko presenečala.

Difuzionistični pristop k mitu, ki ga je dosledno izvajal predvsem Boas<sup>1</sup>, temelji na korektnem zapisu mita, na kartografiji njegove razprostranjenosti in na iskanju zgodovinskih in psiholoških motivov razprostranjenosti določene mitske zgodbe. Iz študija distribucije in kompozicije mitskih zgodb je Boas sklepal, da obstaja povezava med kulturno heterogenostjo in heterogenostjo zgodb. Tako naj bi v ameriški kulturi zaradi velike kulturne raznolikosti obstajale bolj raznolike zgodbe, medtem ko naj bi se uniformnost evropske kulture izražala tudi v uniformnosti evropskih mitov (Boas 1966: 402-403). Iz tabulacij razširjenosti mitov na severnopacifiški obali je opazil vpliv geografskega dejavnika na vsebino mitov. Bolj ko so si bila plemena blizu, bolj so si bili njihovi miti podobni in nasprotno. Sicer pa ga je proučevanje indijanske mitologije navedlo na sklep, da njihovi miti niso nastali organsko, temveč so nastali s kompiliranjem tujega

gradiva, ki so ga prevzeli že zgotovljenega, ga nato adaptirali in preoblikovali glede na svoje sposobnosti. Zaradi te "selitve" in preoblikovanja mitskih elementov, ki jih nekje najdemo, res težko sklepamo na njihov pomen. Kajti v resnici so nastali nekje drugje in njihov izviren pomen je bil čisto drug. Celo pomen, ki ga interpretirajo domačini, je že drugoten (ibid: 427-428). S tem Boas predvideva, da obstaja izvorno besedilo, ki je nosilec pravega pomena zgodbe.<sup>2</sup> Sicer pa je Boas podobnosti med mitologijami na širšem geografskem območju izrecno razlagal z difuzijo. Kljub upoštevanju elementarnih oblik človeškega mišljenja se mu je zdelo nemogoče, da bi tako kompleksne zgodbe lahko nastale neodvisno druga od druge. Če na dveh območjih najdemo zgodbi, ki imata identično kombinacijo, moramo sklepati, da je njuna podobnost posledica difuzije, pravi Boas. Bolj ko so medsebojno podobne zgodbe kompleksne, večja je verjetnost difuzije in manjša je verjetnost neodvisnega izvora (ibid: 430, 438).

<sup>2</sup> Ta predpostavka je v kasnejši antropološki teoriji mita, zlasti v strukturalnem pristopu, problematizirana.

## Funkcionalizem

Temeljni obrat od evolucionistične diahronne perspektive k sinhroni in funkcionalni perspektivi je, tako v antropologiji širše kot tudi pri pojmovanju in analizi mita, naredila funkcionalistična teorija. Za funkcionalizem je pri interpretaciji mita bistvena funkcija mita v družbi. V pragmatičnem funkcionalizmu Malinowskega je funkcija mita opredeljena z njegovim prispevkom k zagotavljanju univerzalnih bioloških potreb človeka. Malinowski je mitologije eksplicitno povezoval z vzpostavljanjem družbenega reda. Na splošno meni, da "tisto, kar počnejo vsi drugi, tisto, kar se zdi kot norma splošnega vedenja, tisto je pravilno, moralno in ustrezno. Pogledam čez ograjo, da vidim, kaj počne moj sosed, in si iz tega izdelam pravilo svojega vedenja" (v Strenski 1992: 33). Tako počnemo danes, tako počnejo v drugačnih družbah, tako so počeli v preteklosti in, pravi Malinowski, tako počnejo tudi Trobriandci. Striktna zvestoba običajem, temu, kar počno vsi drugi, je glavno pravilo vedenja, izraža pa se v načelu, da je preteklost pomembnejša od sedanjosti. Zato imajo mitski dogodki, ki se nanašajo na paradigmatske mitske 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 normativno moč fiksiranja običajev, sankcioniranja načinov vedenja ter poudarjanja dostojanstva in pomena institucij (ibid.: 33-35).

Strukturfunkcionalisti – če omenimo samo najvplivnejša predstavnik, sta to Radcliffe-Brown in Evans-Pritchard – pa so funkcijo mita opredeljevali z njegovim prispevkom k reprodukciji in stabilnosti

<sup>3</sup> *Med te Leach, ki sicer deli interpretacije mita na simbolistične in funkcionalistične, poleg psihoanalitikov prišteva tudi Frazerja in Cassirerja (Leach 1972: 48). Meletinski pa med simboliste prišteva tudi Campbella, Langerjevo in Eliadeja (Meletinski 1985: 46-76).*

družbene strukture. Temeljno izhodišče analize mita v funkcionalistični analizi je konkreten družbeni kontekst.

Iracionalnost mita za funkcionaliste ni več bistveno vprašanje, kajti iracionalnost je lahko funkcionalna pri ohranjanju nekonfliktnosti in stabilnosti družbenega reda. Lahko bi rekli, da je za funkcionaliste racionalno tisto, kar je funkcionalno, kar pripomore k nemotenemu delovanju in reprodukciji družbe. Zato ni pomembno, ali so posamezni miti, verovanja in obredne prakse "objektivno racionalni", temveč je bistveno to, da pripadniki določene družbe ta verovanja in te prakse dojemajo kot racionalna, logična, konsistentna in predvsem zavezujoča. Zato funkcionalisti raziskujejo družbeno specifične racionalnosti.

### **Srukturalna metoda analize mita**

Je nemara najbolj odmevna in kontroverzna antropološka metoda analize mita.

Lévi-Strauss opaža temeljno kontradikcijo mita, ki je v tem, da je mit popolnoma naključen in poljuben, v njem lahko primeri prav vse, da ni podrejen nikakršnim pravilom logike in kontinuitete in da je v njem mogoč kakršenkoli odnos ali subjektov predikat. Če je torej vsebina mita tako poljubna, kako je potem mogoče, da so si miti na vseh koncih sveta tako podobni, se sprašuje. Podobno dilemo zaznava Lévi-Strauss v jezikoslovju "stare šole", ki predpostavlja, da določena skupina glasov ustreza določenemu smislu oziroma, v strukturalistični terminologiji, da označevalec sovпада z označencem. Zato so poskušali dojeti, katera notranja nujnost povezuje prav te smisle s prav temi glasovi. Problem pa je bil v tem, da so se v drugem jeziku isti glasovi povezovali z drugim smislom. Kontradikcija je bila, tako v jezikoslovju kot v mitologiji (vendar samo v strukturalni), rešena takrat, ko so ugotovili, da pomen v jeziku ni vezan na foneme, temveč na način, kako se ti medsebojno kombinirajo (Lévi-Strauss 1977: 215). S tem je Lévi-Strauss potegnil radikalno mejo med simbolističnimi<sup>3</sup> metodami analize mita in strukturalno metodo interpretacije mita. Mitski simboli namreč nimajo nikakršnega apriornega, stalnega in večnega pomena, temveč njihov pomen izhaja iz njihovih medsebojnih odnosov. Tako kot so lingvisti identificirali najmanjše brezpomenske enote jezika, foneme, ki s svojo prisotnostjo ali odsotnostjo diferencirajo besede, je tudi Lévi-Strauss identificiral najmanjše enote mita, ki jih je imenoval mitemi. Odnosi med mitemi torej tvorijo pomen mita. Najbolj elementaren odnos med mitemi pa je opozicija. Binarni kod je torej kod dešifriranja odnosov med mitemi in s tem pomena mita.

Vendar mit ni navadno lingvistično dejstvo. Lévi-Straussova primerjava mita s poezijo, pri kateri se pri prevajanju velik del pomena izgubi, predvsem tisti del, ki pripada kontekstu, medtem ko

vrednost mita ne glede na prevod vztraja, kaže na to, da mit spada na področje metagovorice. Zato je miteme treba iskati na ravni stavka oziroma mitem že vsebuje odnos ali celo paket odnosov (ibid: 218, 219). Na ravni jezika je torej mitem že obremenjen s pomenom.

Mit oziroma mitski sistem, ki zaobsega vse verzije istega mita, torej vse mite z isto strukturo odnosov, pa ima dve dimenziji, sinhrono in diahrono dimenzijo. Diahrona dimenzija je časovno zaporedje mitemov, medtem ko sinhrona dimenzija pomeni različne oblike istih odnosov.

Namen oziroma funkcija mita je, kot pravi Lévi-Strauss, pragmatična. Gre za poskus vzpostavitve logičnega modela za razrešitev različnih paradoksov, ki izhajajo iz radikalnega preloma med naravo in kulturo, torej iz, za Lévi-Straussa, temeljne opozicije, ki je vir vseh nadaljnjih opozicij.

Strukturalizem je tako ravni analize mita bistveno razširil. Pomen mita namreč išče na treh ravneh: prvič, v družbenem okviru, ki ga je opredeljeval kot celoto tehnično ekonomskih oblik dejavnosti, političnih in družinskih struktur, estetskih izrazov, obrednih dejanj in religioznih verovanj; drugič, v mitskem okviru, pri čemer sta mogoči dve opredelitvi mitskega okvira: lahko gre za skupino mitov z isto strukturo ali pa za skupino mitov določene družbe; tretjič, v opozicionalnih odnosih med mitemi v posameznem mitu. Na tristopenjsko analizo mita bistveno vpliva struktura mita. Po ugotovitvah strukturalistov je mit strukturiran kot govorica na drugo stopnjo, torej kot metagovorica.

Rdeča nit antropoloških razmišljanj o mitu je tudi vprašanje razlike med mitsko in znanstveno mislijo. Glede tega vprašanja se v antropološki teoriji krešejo različna mnenja. Za najbolj plodne se izkažejo pristopi, ki poskušajo najti skupni imenovalec različnih oblik misli. Tako je Lévi-Strauss ugotavljal, da je ravno kategorija reda tisti skupni imenovalec mitske in znanstvene misli, Evans-Pritchard pa je poudarjal družbeno pogojenost in s tem relativno objektivnost različnih oblik misli.

Če povzamemo prispevke antropološke teorije k analizi mita, so ti naslednji: preučevanje mita v družbah, kjer je le-ta živ; osebna izkušnja življenja v teh družbah; korektno zapisovanje in zbiranje mitskega gradiva; analiziranje mita v skladu s kontekstom, v katerem se nahaja; odkrivanje funkcije mita v konkretni družbi; prekinitev z apriornimi simbolističnimi razlagami mitskih simbolov; uporaba odkritij strukturalne lingvistike na preučevanju mita. To so danes temeljna načela v antropološki analizi mita in pomembne novitete v zgodovini raziskovanja mita.

<sup>4</sup> *Kot opozarja Freud, potlačeno je nezavedno, ni pa vse nezavedno potlačeno.*

## **Psihoanalitski prispevki k teoriji mita**

Poleg začetnega dogmatskega simbolizma, ki ga podrobneje sploh ne bi obravnavali, ker se je večina avtorjev, ki pomenijo psihoanalitski pristop k obravnavi mita, temu podrobno in izključno posvetila (prim. Jones 1965, Campbell 1956 in 1991, Matic 1972 in 1976, Kerényi & Jung 1973, Jung 1974, Bettelheim 1979, Devereux 1988, Hogenson 1994), je mogoče v psihoanalizi zaslediti še dva koncepta, ki osvetljujeja tudi mit. To sta Freudova metoda analize sanj ter Lacanova opredelitev fantazme.

### **Struktura in interpretacija sanj**

Ključ za razumevanje strukture sanj je Freudova izjava, da so elementi sanj nadomestki za nekaj drugega, sanjalčevi zavesti nedostopnega, torej, da so popačeni nadomestki nezavednega (Freud 1977: 115). To, kar je v sanjah nezavedno, prikrito z elementi sanj, Freud imenuje latentne misli sanj, same elemente sanj pa poimenuje manifestna vsebina sanj in le-ta izhaja iz sistemov zavesti in predzavesti (ibid: 121). Treba je povedati, da kljub stanju primarnega narcizma, ki ga povzroči umik objektivnih investicij z objektivnih predstav, potlačeni delež nezavednega<sup>4</sup> povsem ali delno obdrži svojo investicijo in ima zaradi potlačanja določeno mero neodvisnosti od jaza, katerega namen je v tem primeru spanje (Freud 1987: 186). Umik objektivnih investicij je torej vedno le delen. Nezavedni nagib (latentna misel sanj) se poveže z vsebino sistema predzavesti, na primer z dnevnimi ostanki (manifestna vsebina sanj), katerih odpornost Freud razlaga z njihovo, že za časa budnosti prisotno povezanostjo z nezavednimi nagibi, in oblikuje se predzavestna sanjska želja, ki izraža nezavedni nagib v materialu predzavestnih dnevnih ostankov (ibid: 187). Zato so sanje, kot pravi Freud, "kraljevska pot" do nezavednega.

Odnosi med manifestno in latentno ravni sanj so lahko različni: manifestni element sanj je lahko sestavni del latentnih misli ali pa aluzija nanje, lahko gre za simboličen odnos, za plastično besedno ponazoritev latentnih misli ali pa za približno ujemanje, kot velja v primeru otroških in infantilnih sanj. Za popačenje latentne misli sanj je odgovorna cenzura sanj.

Maskiranje nezavedne želje, torej prestavljanje latentne misli sanj v manifestne, očitne sanje, Freud imenuje delo sanj (ibid: 168). Delo sanj popači latentno misel sanj s plastičnim predstavljanjem, kjer gre za prevajanje misli v vizualne slike, in s sekundarno obdelavo, ki poskuša iz rezultatov dela sanj narediti neko celoto in jo za silo racionalizirati. Bistveni aktivnosti dela sanj pa sta zgoščanje in premeščanje. Zgoščanje nastaja tako, da se nekateri latentni elementi popolnoma izpustijo, da le drobci latentne vsebine sanj preide v manifestno vsebino ali pa da se latentni elementi, ki imajo kaj skupnega, združujejo. Premeščanje pa pomeni, da latentnega elementa ne nadomešča del njega samega, temveč nekaj



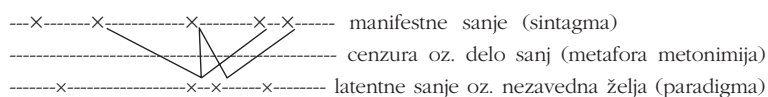
oddaljenega, ali pa da psihični poudarek preide s pomembnega elementa na drugega, nepomembnega (ibid: 169-171). Rezultat cenzure oziroma dela sanj, ki je pravzaprav prelisičenje cenzure, je ta, da predstavljeno (manifestna vsebina sanj) nima zveze s predstavljenim (latentno mislijo sanj). Ali kot pravi Lacan: "Freud (v delu *Die Traumdeutung* (1900); op. M. H.) z vsemi sredstvi ponazarja, da označevalna vrednost podobe nima nič skupnega z njenim pomenom." (Lacan 1994: 157).

Lingvistično rečeno gre pri zgoščanju za metaforo, pri premeščanju pa za metonimijo. Po Lacanu sta metafora in metonimija temeljni označevalski funkciji, s katerima označevalec konstituira pomen, oziroma sta "pobočji, po katerih označevalec vdira v označeno" (ibid: 158).

Ko delo sanj opravi svoje, smo soočeni s svojimi sanjami, ki za nas in za Freuda pomenijo rebus, ki ga je treba dešifrirati.

Prav jezikovna struktura sanj ima bistven pomen za način interpretacije sanj, torej za podajanje njihovega konkretnega smisla.

Jezik sanj torej tvorita dve ravni, ki bi ju lahko opredelili tudi kot Saussurjevi sintagmatsko in paradigmatsko strukturo jezika: manifestna raven (sintagma), na kateri se sanje izkazujejo kot šifra, katere pomen je na prvi pogled neznan; in latentna raven (paradigma), ki je raven nezavedne želje, deloma in popačeno vsebovane v manifestni šifri. Vmes, med obema ravnema operira cenzura oziroma poteka delo sanj, ki opravlja zgoščanje in premeščanje manifestnih in latentnih elementov, zato med manifestno in latentno ravnijo ni mogoč nikakršen preprost in enoznačen odnos, ki bi resda bistveno olajšal interpretacijo sanj. Enostaven odnos bi pomenil, da se en, natančno določen element manifestnih sanj pri vsakem sanjalcu, v vsakem prostorskem, časovnem in kulturnem okviru nanaša na vedno en in isti latentni element. Dogaja pa se ravno nasprotno: nezavedna želja se v sanjah lahko pripne na več različnih manifestnih elementov, na nobenega, vsakič na drugega, skratka – označena je kompleksno in mnogostrano in vsak element sanj je nadoločen, se pravi, da ima več pomenov. V nasprotju z Jungom, vendar z njegovimi besedami, lahko rečemo, da ni arhetipskega pomena sanj. Ni neke univerzalne zbirke arhetipov, bivajočih v kolektivnem nezavednem, ki bi bila univerzalen kod za interpretacijo sanj.



Kako potem interpretirati sanje?

Preden Freud razkrije svojo metodo, omenja dve razširjeni, vendar po njegovem mnenju problematični metodi. Prva je simbolična metoda interpretacije sanj, ki temelji na že omenjenem

<sup>5</sup> *Mimogrede, Lévi-Strauss je odsotnost metagovorice tematiziral s tem, da je interpretacijo mita izenačil s samim mitom oziroma s tem, da je interpretacijo postavil na isto raven kot mit. S tem je tudi prekinil s privilegirano t.i. izvornih verzij mita (Lévi-Strauss 1977: 227).*

enopomenskem in stalnem odnosu med manifestno in latentno vsebino sanj. Freud pravi: "Takšno stalno razmerje med elementom sanj in njegovim prevodom imenujemo simbolično, sam element sanj pa simbol nezavedne misli sanj." (Freud 1977: 150). Po Freudovem mnenju se simboli nanašajo pretežno na spolno življenje, zato je označenih vsebin zelo malo, simbolov zanje pa neverjetno veliko. Ernest Jones meni, da se vsi simboli nanašajo na lastno telo, sorodstvena razmerja, rojstvo, življenje in smrt (Jones 1965: 95).

Drugo metodo Freud označuje kot metodo šifriranja, ki s sanjami ravna kot nekakšnim skrivnim jezikom, katerih nerazumljive elemente po nekem ključu preobrazi v poznane znake. To je metoda sanjskih knjig (Freud 1970: 103). Problem te metode je zanesljivost oziroma univerzalnost ključa, ki prevaja elemente sanj v njihove pomene. Iz zgoraj nakazane strukture jezika sanj in lastnosti drsenja nezavedne želje pod manifestno ravnijo namreč lahko sklepamo, da univerzalnega koda ni. Ali z Lacanovimi besedami – ni metagovorice, ni metapozicije.<sup>5</sup>

Freud je sanje interpretiral z metodo, po kateri je interpretiral tudi spodrsaljaje, šale in nevrotične simptome, torej z metodo "svobodnih" asociacij. Bistveno pri metodi "svobodnih" asociacij je to, da asociacije nikakor niso svobodne, temveč so motivirane z nezavedno željo. Temeljna predpostavka psihoanalize je namreč deterministična: vse ima svoj vzrok ali ni naključij (prim. Miller 1983: 64).

Latentni vsebini sanj je tako v analitičnem položaju znižanega praga cenzure olajšan dostop do zavesti. Pri vsakem elementu sanj analitik spodbudi nadomestne predstave in nanje navezujoče se asociacije, vedoč, da je vsak domislek motiviran, čaka, da se iskano nezavedno samo prikaže.

Sicer pa se Freud osredotoča na posamezne dele manifestne vsebine sanj, katerih pomen šele pozneje poveže v celoto, kar je tipičen postopek reševanja rebusov. Pomen Freudovega poudarka na interpretaciji posameznih elementov sanj je, kot navaja Žižek, v tem, da gre pri tem za prehod od imaginarnega polja označenega, za katerega je značilna koherentna, neprotislovna povezanost idej ali stvari, k označevalcu in avtonomni povezanosti njegovih elementov (Žižek 1977: 25–28).

### **Strukturalna metoda analize mita in Freudova metoda analize sanj**

Freud se je, kot smo videli, analize sanj lotil kot reševanja rebusa. Tudi Lévi-Strauss primerja mit z rebusom in pravi, da je mit vrsta rebusa, ki se razlaga le s pravili svoje konstrukcije (Eribon 1989: 155). To pa ni edina podobnost v njunih metodah. Freudova metoda analize sanj ter Lévi-Straussova metoda analize mita sta si edini tudi v tem, da izhajata iz dveh ravni – manifestne in latentne ravni oziroma

sinhrono in diahrono ravni – ter da bistveni pomen mita in sanj s posebnimi postopki (binarni kod, metoda svobodnih asociacij oziroma logika označevalca) iščeta na latentni ravni. Freud interpretira sanje na način prikazovanja latentne, nezavedne želje, Lévi-Strauss pa interpretira mit na način prikazovanja latentne, nezavedne strukture človeškega duha. Kot smo že omenili, se po Lévi-Straussu mit strukturira kot poskus razrešitve nekega nereduktibilnega družbenega nasprotja. Tudi sanje se, po Freudu, strukturirajo kot poskus realizacije onemogočene želje.

Na tej točki pa se podobnosti med mitom in sanjami, kot izhajajo iz Freudove in Lévi-Straussove teorije, nehajo. Bistvena razlika med mitom in sanjami je namreč v tem, da so sanje strukturirane kot govornica, medtem ko je mit strukturiran kot metagovornica. Sanjamo, če lahko tako rečemo, v nacionalnem jeziku ali vsaj v jezikih, ki jih poznamo. Asociacijske vezi med nezavedno željo in besednimi zastopniki kontekstualnih elementov, ki potekajo po načelu metafore in metonimije, nastajajo in so razumljive v okviru materne jezikovnega univerzuma. Ta značilnost nezavednega je morebiti še bolj očitna pri šalah in spodrsaljkih. Ti fenomeni pri prevajanju v druge jezike izgubijo velik del svoje poante (pa ne samo zaradi kontekstualnih elementov, temveč predvsem zaradi logike avtonomne verige označevalcev), pogosto pa so tako rekoč neprevedljivi. Čisto drugače pa je z mitom.

Po Saussuru je za jezikovna dejstva značilna dvakratna inkarnacija: v zvoku in smislu. Lévi-Strauss je z namenom, da bi prikazal specifičnost strukture mita, vzpostavil model jezikovnih struktur, kjer ta dva pogoja jezikovnih dejstev variirata. Matematični jezik je zgolj zapis, kot tak je čista struktura, osvobojena zvoka in smisla ter je, po merilih zvoka in smisla, v opoziciji z naravnimi jeziki. Glasba je struktura, odrezana od smisla in zreducirana na zvok. Mitologija pa je struktura, odlepljena od zvoka in pritegnjena k smislu (Lévi-Strauss 1974: 30). Tako se: "... mit kot prenosnik pomena lahko odlepi od svoje lingvistične podlage, s katero je zgodba, ki jo mit pripoveduje, manj tesno povezana, kot je povezano običajno sporočilo" (ibid.). Zato pri mitu lahko popolnoma različni jezikovni izrazi prenesejo isti mitski pomen in lahko rečemo, da so torej miti absolutno prevedljivi.

Na tem mestu je nemara umestno opozoriti na razliko med mitom kot simboličnim sistemom in mitom kot metagovornico. Hipoteza o mitu kot simboličnem sistemu predpostavlja, da imajo isti ali podobni mitski simboli v različnih kontekstih isti pomen. Teza o mitu kot metagovornici pa trdi nasprotno: v različnih kulturnih kontekstih se pojavljajo različne mitske podobe, ki imajo isti pomen.

## Paradoksalnost Lacanovega pojmovanja fantazme

Lacan se je upiral z vajanju fantazme na zgolj imaginarni scenarij z učinkom iluzije, ki onemogoča korektno videnje realnosti. Tako kot je za antropologe mit sredstvo vzpostavljanja, reprodukcije in vzdrževanja družbenega reda, tako je tudi za Lacana fantazma konstitutivna za realnost. Kajti tudi realnost sama v psihoanalitični teoriji ni neproblematična danost in zato do nje nikoli ne moremo vzpostaviti enoznačnega, objektivnega, "prilnega" odnosa. Realnost je namreč "skonstruirana diskurzivno" (Evans 1996: 59). Ali drugače rečeno: sredi realnosti se nahaja travmatično realno in realnost se vzdržuje tako, da to realno prikriva. Tako ne gre za dualno razmerje fantazma – realnost, pri čemer bi fantazma prekrivala realnost – le-ta je namreč vedno že fantazmično oblikovana – temveč fantazma prikriva Realno (Žižek 1980: 21). Lacan tako eksplicitno pravi: "Ta fantazma, v katero je ujet subjekt, je kot takšna opora temu, kar se v freudovski teoriji izrecno imenuje načelo realnosti." (Lacan 1985: 65). Ali z Žižkovimi besedami: "Lacanova temeljna teza je, da je neka minimalna 'idealizacija', neki poseg ali posredovanje fantazmatskega okvira, s pomočjo katerega subjekt zavzame distanco do Realnega, konstitutiven za naš 'občutek realnosti' – 'realnost' nastopi, če Realno ni (če se ne znajde) 'preblizu' nas." (Žižek 1997: 88)

Paradoksalnost Lacanovega pojmovanja fantazme je večplastna: prvič, v odnosu do Realnega, ki ga fantazma po eni strani odpira, po drugi strani pa daje oporo objektu, a kot izvržku Realnega; drugič, v odnosu do realnosti, za katero je fantazmatika, v nasprotju z običajnim pojmovanjem, konstitutivna, ker proizvaja imaginarni videz povezanosti idej in stvari oziroma nemanjkivosti Drugega; in tretjič, je fantazma kot evokacija manka bolj realna od same realnosti, ki je organizirana tako, da manko prikriva. Zato je treba poudariti, da onstran fantazmatske realnosti ni nobene bolj resnične realnosti. Fantazma, ki naj bi po utečenem pojmovanju prikrivala to resničnejšo realnost, je sama srčika družbene realnosti. Kot pravi Žižek: "...za razlago ideološke fantazmatike ne zadošča, da jo postavimo v razmerje do 'družbene dejanskosti', marveč je v igri še tretji moment: realno. Drugače povedano: nezavedna fantazmatika ni "ideološka maska", ki bi preprečevala neposreden stik z realnostjo, ne drži nas s tem, da bi nam ponudila imaginarno vizijo, ki bi naredila znosno bivanje v neznosni realnosti, marveč nas drži s tem, da ponuja že samo – fantazmično posredovano – realnost kot beg – pred neznosnostjo realnega" (Žižek 1980: 23).

Po psihoanalitski teoriji je bistvena lastnost fantazme ta, da je ni mogoče interpretirati (v nasprotju s sanjami oziroma simptomom, ki kar sam napotuje k svoji simbolni realizaciji skozi interpretacijo). Fantazma je namreč neki imaginarni scenarij, ki je inerten in neposredovan. Kot take se fantazme ne da simbolno posredovati oziroma

razrešiti skozi interpretacijo. "Fantazma je preporosto dana, drži se je značaj neke brezdanje fakticitete" (ibid). Je "podoba v označevalni strukturi" (Lacan 1994: 224), na mestu manka v tej strukturi. Zato pri fantazami ni česa interpretirati. V psihoanalitični praksi je konec analize opredeljen kot "prekoračitev svoje temeljne fantazme, fantazme, ki je kot osnovna 'matrica', 'aksiom', organizirala celotno njegovo (analizantovo, op. M. H.) dojemanje 'realnosti' – prekoračitev fantazme pri tem ne pomeni, da subjekt prodre 'izza' nje v nekaj, kar bi se (kot 'prava resnica') skrivalo za njo – za fantazmo ni ničesar." (ibid: 24). Izkustvo prekoračitve fantazme subjekt doživlja kot pravo opustošenje svojega sveta, saj se mu zamaje ogrodje, skozi katero je doživljal realnost.

### Elementi družboslovne analize mita

Če tako strnemo prispevke etnološkega pristopa ter antropoloških in psihoanalitskih pristopov k mitu, ugotovimo, da nadaljujejo tam, kjer se filološka metoda nujno ustavi – mit analizirajo iz njegove geneze, družbenega in kulturnega okvira, funkcije in strukture, psihoanalitski pristop pa nakazuje tudi meje analize mita.

Etnološki pristop k mitu izhaja predvsem iz predpostavk šole mit-ritual in iz evolucionistične paradigme ter iz kulturne antropologije.

Socialno-antropološki pristopi k mitu so se osredotočili predvsem na družbeni okvir mita in na funkcijo mita v družbi. Metodološko je bila glavna inspiracija k temu opazovanje mita na terenu, v neevropskih družbah. Teoretsko pa je socialna antropologija izhajala iz pragmatičnega in biološkega funkcionalizma kot ga je opredelil Malinowski ter iz strukturfunkcionalizma Radcliffe-Browna, ki se je napajal tudi pri Durkheimovem sociološkem pristopu (prim. Kuper 1991: 36-68).

Tako so britanski funkcionalisti in strukturfunkcionalisti lahko na konkretnih primerih opredelili vpetost mita v družbeno življenje, njegov pomen za utemeljevanje tradicionalnih vzorcev, vrednot in institucij ter njegovo funkcijo pri družbeni reprodukciji in vzdrževanju družbene stabilnosti. S tem je socialno-antropološka analiza mita dala pred diahronim vidikom mita prednost sinhronemu vidiku, torej povezanosti mita z drugimi deli socialnega sistema.

Znotraj antropološke teorije mita je v okviru strukturalističnega pristopa, prišlo do odkritja še enega elementa, ki bistveno pripomore k celovitejši obravnavi mita. Leta 1958 je Lévi-Strauss v delu *Strukturalna antropologija* objavil spis *Struktura mita*, v katerem je, izhajajoč iz Saussurjeve strukturalne lingvistike, ugotavljal, da je mit strukturiran kot govorica, natančneje, kot metagovorica (prim. Lévi-Strauss 1977: 213-240). S tem pa so se odprle tudi nove možnosti analize mita. Tako se poleg filoloških zakonitosti izvirnega besedila, geografske razprostranjenosti mita, komparacije, poveza-

nosti mita z obredom, geneze mita, njegove vpetosti v družbeni okvir in iz tega izhajajoče funkcije mita, kot zelo ploden element analize mita izkaže tudi struktura mita. Struktura mita, kot jo je definiral Lévi-Strauss, omogoča razbiranje pomena mita z vzpostavljanjem binarnih opozicionalnih odnosov med najmanjšimi enotami mita (mitemi) in z vzpostavljanjem prav takih odnosov med posameznimi deli mita, celimi miti ali kar celimi mitskimi kompleksi. Rezultat tovrstne analize mita je bolj ali manj preprosta enačba, ki je nekakšen nek temeljni, nerazrešljiv družbeni antagonizem.

Na tej točki lahko strnemo bistvene elemente celovite analize mita, kot so se izkazali skozi analizo primerjalno filološkega in etnološkega pristopa ter antropoloških in psihoanalitskih prispevkov k analizi mita. Jasno je, da pri praktičnih poskusih analize mita vedno prihaja do kombinacije različnih pristopov, vendar teoretska izhodišča posameznih pristopov dajejo poudarek določenim elementom analize mita, druge pa imajo za manj pomembne ali jim celo nasprotujejo. Treba je tudi omeniti, da se opredelitve posameznih elementov analize mita od pristopa do pristopa razlikujejo in tako ti elementi niso enoznačni. Te razlike bomo, tam kjer so prisotne, poskušali v grobih potezah nakazati.

Elementi celovite analize mita so naslednji:

– Izvirno besedilo. Običajno vključuje predpostavko, da gre za obredno besedilo, torej za sveti besedilo. Značilnost obrednih in svetih besedila je ta, da so frazeološko strukturirana in pisana v obliki ritmičnih verzov. Namen take oblike je lažje pomnenje obrednega besedila, kar je pogoj za pravilno izvedbo obreda. Izvirno besedilo je izhodišče analize predvsem komparativnim filologom.

– Geografska razprostranjenost mita. Je bistven element etnološkega, difuzionističnega in filološkega pristopa k mitu, predvsem kot merilo morebitne primerjave.

– Primerjava. Je eden temeljnih elementov analize mita, ki ga vključujejo tako rekoč vsi pristopi. Medsebojno pa se pristopi razlikujejo po tem, po kakšnih merilih je primerjava dopustna. Tako filologi prisegajo na merilo jezikovne sorodnosti besedilo; difuzionisti, ki sicer niso preveč naklonjeni primerjavam, dopuščajo primerjavo na podlagi geografske bližine kultur, v katerih so prisotni analizirani miti; funkcionalisti se omejujejo bolj na eno samo družbo in primerjajo mite družbe, kjer so pač na terenu; strukturalisti pa na podlagi strukture mita dopuščajo primerjavo mitov vsega sveta.

– Obred. Izhajajoč iz latinskega korena *ritus* lahko obred ali ritual poenostavljeno definiramo kot predpisano dejanje. Po predpostavkah šole mit-ritual, ki se je razvila v okviru evolucionizma, k izhodiščem svojih pristopov k analizi mita pa jo vključujejo tako etnologi kot tudi funkcionalisti, je mit obredno besedilo, ki razlaga ritual.

– Geneza. Ta element vključuje predpostavko, da obstaja izvorno mitsko besedilo, ki je nosilec pravega pomena mita. Tako na primer etnologi poskušajo na podlagi elementov materialne kulture in

folklore rekonstruirati izvorno mitsko besedilo in iz tega sklepati na zgodovinski razvoj; filologi iščejo čim bolj izvorna besedila, da lahko rekonstruirajo na primer indoevropske korene besed in s tem razložijo njihov pomen; difuzionisti pa se omejujejo predvsem na genezo "izposojanja" mitskih elementov med kulturami.

– Simbolizem. Ko je govor o simbolizmu, imamo v mislih opredelitev, po kateri se iste mitske podobe v različnih prostorskih, časovnih, družbenih in kulturnih okvirih interpretirajo z istim pomenom. Tako je na primer Müllerjeva filološka šola izhajala iz simbolizma meteoroloških pojavov, zgodnje psihoanalitske interpretacije mita pa so izhajale iz seksualnega simbolizma.

– Družbeni in kulturni okvir. Tam, kjer kot element analize mita nastaja okvir, je izključen vsak simbolizem, kajti hitro se izkaže, da imajo lahko iste mitske podobe v različnih kontekstih različni pomen. Lévi-Strauss je kontekst definiral kot "etnografijo družbe", ki vključuje "celotno družbeno življenje, od tehnično-ekonomskih oblik dejavnosti, do političnih in družinskih struktur, estetskih izrazov, obrednih dejanj in religioznih verovanj" (prim. Lévi-Strauss 1988: 160). Kontekst je bistven element analize mita tako etnološkega pristopa kot tudi antropoloških pristopov.

– Teren. Pri tem elementu gre za opazovanje učinkovanja mita v družbah, kjer je mit "živ"; nemara še pomembnejša funkcija terena pa je v tem, da gre za natančno spoznavanje okvira, iz katerega se potem interpretira mit. Teren je značilen element analize mita predvsem antropoloških pristopov.

– Funkcija. Tudi ta element analize mita so "uzakonili" antropologi. Šola mit-ritual je, kot smo že omenili, mitu določila funkcijo razlage obreda; pragmatični funkcionalizem in strukturfunkcionalizem sta funkcijo mita opredelila kot prispevek k reprodukciji in stabilnosti družbe; strukturalizem je funkcijo mita definiral kot poskus razreševanja nekega temeljnega družbenega antagonizma, pri čemer je matrica takega nezvedljivega antagonizma prehod med naravo in kulturo; v psihoanalizi pa je funkcija mita kot simptoma zadovoljitev onemogočene in potlačene želje.

– Struktura. Strukturalistični pristop k mitu je strukturo mita opredelil na podlagi jezika kot modela te strukture. Najmanjše enote mita, mitemi, se medsebojno kombinirajo – tako kot se v jeziku kombinirajo fonemi – razlike med njimi pa tvorijo pomen mita. V nasprotju s fonemi, ki so najmanjše brezpomenske enote jezika, so mitemi na ravni jezika že obremenjeni. Zato je mit strukturiran kot metagovorica. Iz take strukture mita je mogoče izpeljati tudi ustrezno metodo analize mita, ki temelji na "branju razlik" med mitemi in med miti.

– Diahron vidik. Čeprav že geneza vključuje diahron vidik, smo ga vseeno posebej omenili, kajti določeni pristopi dajejo temu vidiku izključno prednost. Strukturalistični pristop, ki je sicer izrazito usmerjen k sinhronemu vidiku, je kot diahron vidik mita opredelil sam potek zgodbe, zaporedje mitemov torej, ki pa ni nujno omejeno na

en sam mit, temveč gre lahko za diahronijo enega mitema skozi različne mite. Običajno pa se diahron vidik opredeljuje kot spreminjanje mita skozi čas.

– Sinhron vidik. Ta element je značilen predvsem za funkcionalistični in strukturalistični pristop. Gre pa vsaj za dva vidika sinhronije: povezanost mita z drugimi deli socialnega sistema, kar poudarjajo predvsem funkcionalisti; in odnosi oziroma razlike med mitemi v okviru enega mita ali celega mitskega sistema, kar poudarjajo predvsem strukturalisti.

Naslednja tabela prikazuje našteje elemente analize mita (vertikalna linija) in njihovo razporejenost po posameznih pristopih k analizi mita (horizontalna linija), kot izhaja iz teoretskih izhodišč posameznega pristopa.

pristopi k analizi mita / elementi analize mita	primerjalna filologija	etnološki pristop	evolucionizem	difuzionizem	funkcionalizem	strukturalizem	zgodnje interpretacije	analiza simptoma	analiza fantazme
izvirno besedilo	×		×	×					
prostorska razprostranjenost	×	×	×	×		×			
obred		×	×		×				
geneza	×	×	×	×					
simbolizem	×		×				×	×	
primerjava	×	×	×			×			
družbeni okvir		×		×	×	×		×	
teren				×	×	×			
funkcija		×			×	×		×	
struktura						×		×	
diahron vidik		×	×	×			×	×	
sinhron vidik					×	×		×	

Medsebojna primerjava etnološkega pristopa, kulturno in socialno antropoloških ter psihoanalitskih pristopov pokaže naslednje:

– Etnološki pristop izhaja predvsem iz metodoloških in teoretskih predpostavk kulturne antropologije (znotraj nje predvsem iz Tylorjeve opredelitve prežitkov in iz Boasovega difuzionizma) in šole mit-ritual. Bistvena elementa, ki ju etnologija tako prispeva k analizi mita, sta predvsem diahron vidik, torej geneza, in povezanost mita z obredom. Pri konkretnih analizah mitov pa si etnološki pristop



pomaga z vsemi sredstvi, se pravi, da v analizo pritegne tudi druge elemente in tako kombinira različne pristope.

– Znotraj antropološke teorije je mogočih več različnih pristopov k mitu, ki se na podlagi svojih teoretskih izhodišč omejujejo na posamezne elemente analize mita. Kombinacija antropoloških pristopov vključuje vse zgoraj naštet elemente analize mita in tako se antropološki pristop izkaže za nemara najbolj celovit pristop k analizi mita, če je ta sploh mogoča.

– Psihoanalitski pristop v svojih prvih, simbolističnih poskusih se v primerjavi z etnološko in antropološko analizo mita izkaže za redukcioniističen poskus, saj vse mite interpretira s simboli ojdipskega zapleta. Freudova metoda analize sanj (simptomov) je primerljiva z dosežki celovite antropološke analize mita, predvsem s strukturalističnim pristopom, vendar je njena aplikativnost na mit dvomljiva. Sanje so namreč individualni fenomen in od posameznega individuuma lahko dobivamo svobodne asociacije. Mit pa je kolektiven fenomen in od mita ne dobivamo svobodnih asociacij. Zato se v psihoanalizi govori predvsem o individualnih mitih.

## Meje celovite analize mita

Z zgodnjim simbolizmom in metodo analize simptomov pa psihoanaliza o mitu ni rekla svoje zadnje besede. Psihoanalitski koncept fantazme, njene strukture, njenega objekta in njenega odnosa do realnosti se je izkazal za primerljivega z mitom in za zelo učinkovitega pri globljem razumevanju mita. Obenem pa je nakazal epistemološke meje celovite obravnave mita.

Mitologija s svojo fantazmatsko oporo kaže na manko v realnosti, kaže na realno, ki je v jedru realnosti, hkrati pa organizira imaginarni scenarij kot beg pred realnim. Mit kot fantazma tako odpira manko, po drugi strani pa je zaslon, ki zastira realno.

Po psihoanalitski teoriji fantazme ni mogoče interpretirati, mogoče jo je rekonstruirati in "prekoračiti". Bistveno pa je to, da se onstran fantazme ne nahaja neka bolj resnična realnost kot je ta, fantazmatsko posredovana, temveč – onstran fantazme ni ničesar (prim. Žižek 2985a: 24). Ker je realnost strukturirana kot beg pred realnim, ker je vselej že fantazmatsko posredovana in ker je imaginarnost njena konstitutivna poteza, popolna analiza mita ne bi imela učinka *demitizacije* realnosti, temveč bi povzročila *derealizacijo* realnosti – realnosti bi se polastile "fantazmatske prikazni" (prim. Žižek 1994: 111).

Če je torej fantazmatika nezavedna opora mitologij oziroma če je mit strukturiran kot fantazma, torej ima svoje realno in imaginarno pobočje in ima svoj nemogoči objekt, *objekt a*, potem je celovita analiza mita nemogoča.<sup>6</sup> Temeljna fantazma je tista meja, ki je subjekt ne more prestopiti, ne da bi se mu porušil svet,

<sup>6</sup> V zvezi z mejo psihoanalitske interpretacije kot se ta kaže pri analizi fantastičnih zgodbic in učinka *Das Unheimliche* prim. Dolar 1994: predusem str. 107.

ne more pa je tudi subjektivizirati, torej v celoti vzeti nase.

Zato je, kot pravi Žižek, osnovni paradoks fantazmatske tvorbe ta, da mora, če naj deluje, ostati implicitna, torej mora ohraniti distanco do eksplicitnega tkiva, ki ga ohranja (Žižek 1997: 37).

LITERATURA:

- BARTHES, R. (1979): **Književnost, mitologija, semiologija**. Beograd: Nolit.
- BELAJ, V. (1990): **"Hoditi-goniti"**; v *Studia Ethnologica* Vol.2. Zagreb: Filozofska fakulteta. Str.: 49-76.
- BELAJ, V. (1993): **"Jedna druga Marija"**; v *Bogoslowska Smotra* br. 1-2. Zagreb. Str.: 150-167.
- BENNETT, C. (1996): **In Search of the Sacred**. *Anthropology and the Study of Religions*. London: Cassell.
- BETTELHEIM, B. (1979): **Značenje bajki**. Beograd: Prosveta.
- BOAS, F. (1966): **Race, Language and Culture**. New York: The Free Press.
- BRANDON, S. G. F. (1958): **"The Myth and Ritual Position Critically Considered"**; v Hook, S. H. (ur.): str.: 261-291.
- CAMPBELL, J. (1956): **The Here with a Thousand Faces**. New York: Meridian Books.
- CLEMENT, B. C., BRUNO, P., SEVE, L. (1980): **Marksistička kritika psihoanalize**. Beograd: Prosveta.
- DOLAR, M. (ur.) (1994): **Das Unheimliche**. Ljubljana: Analecta.
- DORSON, R. M. (1965): **"The Eclipse of Solar Mythology"**; v Dundes, A. (ur.): str. 57-83.
- DUMÉZIL, G. (1987): **Tridelna ideologija Indoevropejcev**. Ljubljana: Škuc.
- DUMÉZIL, G. (1996): **Mit in epopeja**. Ljubljana: Hieron.
- DUNDES, A. (ur.) (1965): **The Study of Folklore**. New York: Englewood.
- DUNDES, A. (ur.) (1984): **Sacred Narrative**. *Readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press.
- DURKHEIM, E. in MAUSS, M. (1963) (orig. 1903): **Primitive Classification**. London: Cohen & West.
- DURKHEIM, E. (1982) (orig. 1913): **Elementarni oblici religijskega života**. Beograd: Prosveta.
- ERIBON, D., LÉVI-STRAUSS, C. (1989): **Izbliza i izdaleka**. Sarajevo: Stjetlost.
- EVANS, D. (1996): **An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis**. London: Routledge.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1972): **Theories of Primitive Religion**. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1976) (orig. 1936): **Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande**. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1983): **Socijalna antropologija**. Beograd: Prosveta.
- FRAZER, J. G. (1977) (orig. 1922): **Zlatna Grana**. Proučavanje magije i religije; I, II. Beograd: BIGZ.
- FREUD, S. (1970a): **Dosetka i njen odnos prema nesvesnom**. Beograd: Matica srpska.
- FREUD, S. (1970c): **Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu**. Beograd: Matica srpska.
- FREUD, S. (1970d): **Tumačenje snova I**. Beograd: Matica srpska.
- FREUD, S. (1970e): **Tumačenje snova II**. O snu. Beograd: Matica srpska.
- FREUD, S. (1977): **Predavanja za uvod v psihoanalizo**. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- FREUD, S. (1987): **Metapsihološki spisi**. Ljubljana: Škuc.
- GOLJEVŠČEK, A. (1982): **Mit in slovenska ljudska pesem**. Ljubljana: Slovenska matica.

- HARRIS, M. (1972): *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- HOGENSON, B. G. (1994): *Jung's Struggle with Freud*. Illinois: Chiron Publications.
- HOOKE, S. H. (ur.) (1958): *Myth, Ritual and Kingship*. London: Oxford University Press.
- HRIBAR, T. (1990): "Mitični horizonti znanosti"; v *Nova revija* 103. Ljubljana. Str.: 1503–1517.
- ILIĆ, V. (1988): *Mitologija i kultura*. Beograd: Književne novine.
- JAMESON, F. (1978): *U tavnici jezika. Kritički prikaz strukturalizma i ruskog formalizma*. Zagreb: Stvarnost.
- JONES, E. (1965): "Psychoanalysis and Folklore"; v *Dundes (ur.) 1965*: str. 88-102.
- JUNG, C. G. (1974): *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: Mladost.
- KERENYI, K., JUNG, C. G. (1973): *Essays on Science of Mythology*. Princeton: Princeton University Press.
- KIRK, G. S. (1974): *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkely and Los Angeles: University of California Press.
- LACAN, J. (1980): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LACAN, J. (1988): *Hamlet*. Ljubljana: Analecta.
- LACAN, J. (1988a): *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- LACAN, J. (1988b): "Individualni mit nevrotika"; v *Razpol 4*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Str.: 3-13.
- LACAN, J. (1994): *Spisi*. Ljubljana: Analecta.
- LANG, A. (1996) (orig. 1887): *Myth, Ritual and Religion I, II*. London: Senate.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966): *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1974): "Finale mitologika"; v *Marksizam. Strukturalizam*. Beograd: Nolit.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1977): *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1978): *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1988): *Strukturalna antropologija 2*. Zagreb.
- LEVY-BRUHL, L. (1954) (orig. 1922): *Primitivni mentalitet*. Zagreb: Kultura.
- MALINOWSKI, B. (1963): *Sex, Culture, and Myth*. London: Rupert Hart-Davis.
- MALINOWSKI, B. (1979): *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: BIGZ.
- MALINOWSKI, B. (1995): *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: Škuc.
- MARANDA, P. (ur.) (1973): *Mythology. Selected Readings*. London: Penguin Books.
- MATIĆ, V. (1972): *Zaboravljena božanstva*. Beograd: Prosveta.
- MATIĆ, V. (1976): *Psihoanaliza mitske prošlosti*. Beograd: Prosveta.
- MELETINSKI, E. M. (1985): *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
- MILLER, J. A. (1986): "Simptom-fantazma"; v *Razpol 2*. Ljubljana: RK ZSMS. Str.: 32-34.
- PROPP, V. (1982) (orig. 1928): *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1994) (orig. 1954): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Škuc.
- SAUSSURE, de F. (1969) (orig. 1949): *Kurz opšte lingvistike*. Beograd: Nolit.
- STRENSKI, I. (1992): *Malinowski and the Work of Myth*. New Jersey: Princeton University Press.
- TYLOR, B. E. (1994) (orig. 1871): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom I, II*. London: Routledge/Thoemmes Press.
- VOGET, W. F. (1975): *A History of Ethnology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- ŽIŽEK, S. (1976): *Znak/označitelj/pismo*. Beograd: Mladost.
- ŽIŽEK, S. (1980): *Osnovne poteze označevalne analize socialnih fantazem*. Ljubljana: ISU.

- ŽIŽEK, S. (1980a): **Hegel in označevalec**. Ljubljana: DDU Univerzum.
- ŽIŽEK, S. (1985b): "**Claude Lévi-Strauss ali nemožna struktura**"; v Lévi-Strauss: str.: 365-381.
- ŽIŽEK, S. (1988): "**Graf želje**"; v Želja in krivda. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Str.: 121-140.
- ŽIŽEK, S. (1994): "**Realnost fikcije**"; v Eseji 2-3. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ŽIŽEK, S. (1997): **Kuga fantazem**. Ljubljana: Analecta.