

stavlja pravno razmerje med človekom in živaljo in na antropocentrično civilizacijo človekovih pravic uperi očitke zoofobnosti. Če je ideja človekovih pravic etično-pravni izraz humanizma moderne dobe, naša družbena pogodba in družbena vez, jo Serresova ideja "naravne pogodbe", ki bi povezovala človeka z drugimi bitji, prebija in morda vrača v predmoderno dobo. Ferry meni, da pripisati pravice živalim pač ni isto kot pripisati jih človeku. Človek je govoreče bitje, ki lahko drugemu sporoča svoje misli in se med drugim tudi prepozna kot nosilec pravic, jih zahteva zase. Človek je zanj kantovsko bitje svobode, žival pa to ni. Lahko bi tudi rekli, da je človek bitje besede, ki lahko spregovori v svojem imenu, žival pa tega ne more. Zato predpostavka živali-nosilk pravic pomeni, da v njihovem imenu nujno spregovori nekdo drug in to počne nepooblaščen. Od tod pa je le kratek korak do klasičnih naravnopravnih teorij, ki so v naravi videli idealen red in cilj, ki so ga vsa bitja zavezana izpolnjevati po svojih najboljših močeh in tako doseči svojo popolnost. Ko pripišemo živalim pravice, se človek kot vrsta iz imetnika pravic dejansko spremeni tudi v imetnika dolžnosti do živali.

Za marsikaterega bralca bo morebiti eno od presenetljivih odkritij ob branju te knjige spoznanje, da je nacistem poleg rasnih zakonov sprejemal zakone, s katerimi je varoval živali in ki bi jih danes opredelili za ekološko naravnane, celo za globoko ekološke. Ta epizoda v zgodovini ekoloških politik je Ferryjev kronski dokaz bližine ekologije in duha "krvi in zemlje". Na to nevarno bližino Ferry namiguje že v naslovu: "Novi ekološki red" vešče spominja na Hitlerjeva gesla o novem svetovnem redu. V ideologiji globoke ekologije Ferry vidi nevarnost nastanka nove totalitarne ureditve, ekofašizma, ekološkega integralizma itd. Ta njegov strah preveva večino strani Novega ekološkega reda, Toda realpolitično gledano je ekološki fundamentalizem, pred katerim svari Ferry, zelo oddaljena nevarnost. Samo pomisliti je treba, kako malo konsenza in priprav-

ljenosti je zaslediti za resno zastavljeno akcijo omejevanja naših apetitov do neomejenega uveljavljanja naših sedanjih svobod, čeprav so ekološko oporečne. Že plitva, na koristi človeka zaznamovana ekološka zavest, je politično šibka. Vprašanja, ki jih odpira globoka ekologija, so stvar elitnega kluba ljudi. Res pa je, da se lahko stvari spremenijo, če globalni politični sistem ne bo upošteval rastoče potrebe volivcev po okoljevarstveni naravnosti in se še naprej sprejemal samo zakone in dogovore, ki bodo le kozmetični popravki sedanjega trenda, v katerem so kratkoročni cilji ekonomskega dobička pred dolgoročnimi cilji ohranitve biološkega ravnovesja.

Vsakdo, ki ga ta vprašanja zanimajo, bo v "Novem ekološkem redu" in zanimivem razpravljanju Luke Omladiča v spremni besedi našel zanimivo, jasno in duhovito napisano knjigo, ki ga ne bo pustila ravnodušnega. Ferryjevi argumenti proti globoki ekologiji so nemara prepričljivi, toda ob njenem teoretskem porazu vseeno ostane grenak priokus. Vprašanje, ki si ga Ferry ne postavlja, je: Kako to, da je ideja pravic živali nastala in se uspešno širi? Verjetno zato, ker dosedanje reševanje ekološke problematike mnogih ne zadovoljuje. Morda je "ekološki ekstremizem" res izraz neke nevidne, politično še neartikulirane in razpršene, a široke manjšine, ki se lahko okrepi, če se stvari ne bodo spremenile.

Igor Pribac

Zmago Šmitek

Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev. Forma sedem. Ljubljana 1998.

Že pol leta po tem, ko smo v Belajevi knjigi *Hod kroz godinu* spoznavali drobce mitološkega ozadja slovenskih ljudskih običajev, smo doživeli razkošje še ene etnološke rekonstrukcije praslavovskih in indoevropskih korenin posameznih elementov slovenske ljudske kulture. Dr. Zmago Šmitek, sicer redni profesor za neevropsko etnologijo in antropologijo religije na ljubljanski filozofski fakulteti, nam v delu *Kristalna gora* skozi poglavja *Stvarjenje sveta; Zemlja in onostranstvo; Gorski demon; Vedomec; Gospodar gore; Kresnik; Deveta dežela izobilja, Atila, bič božji ter Uničenje in preroditev sveta*, predstavlja "slovensko mitološko izročilo".

V okviru slovenskega mitološkega izročila (da ne bo pomote, dr. Šmitek se povsem jasno zaveda, da se "ni ohranilo nobeno izvorno slovansko mitološko besedilo" / str. 6/) avtor osrednjo pozornost nameni Kresniku. Tako pravi: "Če je v slovenskem ljudskem izročilu mogoče najti mitološko figuro, ki spominja na 'višje' božanstvo, je to prav gotovo Kresnik" (str. 89). Z naddrobno predstavitevijo literature in hipotez o Gospodarju gore, Kresniku, z etimološkimi in primerjalno mitološkimi analizami avtor pokaže, kako "se v Kresnikovem 'mitološkem' ciklusu prepletajo sestavine osnovnega indoevropskega mita o boju junaka s kačjim demonom in mita o vsakoletnem vračanju in svatbi božanstva vegetacije in plodnosti (Jarylo/Zeleni Jurij)" (str. 130, 131). Tako avtorja na Zelenega Jurija spominjajo omembe "Krvavega morja", Kresnikove incestne poroke, svatbe, njegove nezvestobe in nasilne smrti. Po drugi strani pa Kresnika od Jurija loči to, da ga v obhodih lahko predstavlja tudi dekle, da se periodično rojeva in umira, da prihaja iz podzemlja

(domovanja vodnega demona) in ima zato telesni stik z vodo (ibid.). Poglavitna funkcija slovenskega Kresnika je bila, tako kot pri Zelenem Juriju ali Jarylu, glede na obred kresovanja vezana na plodnost. Po analogijah z Jurijem bi bil tako Kresnik sin najvišjega boga – gromovnika, njegova sestra in žena pa gromovnikova hči.

Šmitek natančno razdela tudi analogije med slovenskim Kresnikom in iranskim Yimom (mimogrede, tudi Belaj je našel vzporednice Zelenega Jurija v zgodnjih poljedelskih kulturah Bližnjega vzhoda)¹. Kresnik naj bi bil nekoč tako kot iranski Yima, indijski Yam ali skandinavski Ymir junak kozmogonskega mita, torej mita o stvarjenju sveta, kar morda nakazuje predvsem možnost, da je imel brata dvojčka (primerjaj str. 132). Če je tudi Kresnik tako kot Yima veljal za prvega kralja, potem je bila njegova vloga trifunkcionalna, saj je bila takšna praviloma v indoevropski mitologiji. V irskem primeru je mitološki kralj skrbel za ohranjanje religije in pravičnosti, za zmagovito vojaško vodstvo v spopadih s sosedi in za mir doma ter za plodnost ljudi, živine in polj (str. 134).

Vendar prepustimo zapletne vzporednice in analogije med mitološkimi junaki raje etnologom.

Prej ali slej pa naletimo na vprašanje interpretacije mitskih podob in vzporednic med njimi, kjer je vsekakor nujno, da se teh vprašanj lotijo tudi druge humanistične discipline od antropologije, sociologije, primerjalne religije, filozofije ipd.

Nekih dokončnih interpretacij mitoloških in religioznih podob se avtor v pričujočem delu modro vzdržuje, vendar pa že v uvodu omenja, da so mu blizu predvsem njihovi simbolični vidiki in Jungova arhetipska šola tolmačenja mitologij. Tako pravi: "To ni daleč od razlage Carla Gustava Junga, da so miti, pravljice in sanje izraz temeljne človeške duševne strukture. Mit, tako kot pravljica, vsebuje arhetipsko plast doživljanja in je ena od izraznih možnosti opisovanja sveta. Arhetipske predstave so po Jungu vmesna stopnja med zavednim in kolektivnim nezavednim; so

nekakšno 'megleno predznanje'. Na tej ravni miti in pravljice tudi vzpostavljajo odnos do nadnaravnega. Mitološki in pravljicni junaki potujejo po pokrajinah imaginarne geografije in vstopajo v sfere onostranstva" (str. 7).

Med izrazito simbolističnimi psihoanalitskimi metodami analize mita je Jungova prav gotovo najbolj eksplicitna, dodelana, razširjena in priljubljena. Jung verjame, da človeški um ob rojstvu ni *tabula rasa*, temveč, da vsebuje arhetipe, ki so podedovane oblike psihičnega vedenja. Jung je Freudovo nezavedno kot prvo deseksualiziral in ga, kot drugo, razširil za dimenzijo kolektivnega nezavednega. Osebnost nezavedno naj bi po Jungu vsebovala posameznikovo zgodovino izkušenj, kolektivno nezavedno, ki je za Junga neprimerljivo globlji sloj človekove psihe, pa naj bi vsebovalo živo zgodovino cele človeške rase ali celo organskega sveta. Vsebine kolektivnega nezavednega naj bi tako bile skupne vsem ljudem. Iz kolektivnega nezavednega pa izhajajo tudi Jungovi arhetipi. Ti se manifestirajo prek nezavednega uma v simbolih, ki jih najdemo v mitih, pravljicah ali sanjah. Taki splošni simboli, ki jih v mitih pogosto najdemo, so npr. modrec, mati zemlja, božanski otrok, bog sonce, križ, mandala in drugi.²

Antropološka kritika tovrstne metode interpretacije mita se osredotoča predvsem na predpostavko, da so arhetipi apriorne, podedovane in predkulturne forme. Z naturalizacijo mitskih arhetipov so dosežene njihova večnost, nespremenljivost, absolutnost in samoumevnost. Več kot jasno pa bi moralo biti, da so zgoraj naštetih arhetipi, npr. mati zemlja, božji otrok, heroj ipd, kulturno, družbeno, zgodovinsko in ideološko posredovane podobe. S hipotezo o arhetipih je vpliv kulturnega in socialnega konteksta na nastanek, razvoj in razumevanje mitskih podob popolnoma eliminiran, hkrati pa so specifično evropski simboli svetovi in njihov pomen univerzalizirani.

Obenem pa je treba upoštevati tudi Lévi-Straussovo ugotovitev, da je mit me-

tajezik. Ta ugotovitev namreč popolnoma upošteva, da lahko na različnih koncih sveta najdemo skoraj identične mitske podobe, vendar opozarja, da imajo te podobe lahko različen pomen.³ Ta pa je odvisen tako od družbenega in kulturnega konteksta, v katerem se mitska podoba nahaja, njene funkcije in, nemara še najbolj, od mitskega konteksta, torej od strukture mita, katere del je.

Ob koncu je potrebno poudariti, da je delo Kristalna gora poglobljena etnološka študija slovenskega bajeslovja, ki je zelo obogatena z avtorjevimi poznavanjem drugih indoevropskih in celo neindoevropskih mitologij. Kot je v spremni besedi zapisal dr. Nikolai Mikhailov, delo pomeni vključitev slovenskega gradiva v okvir splošno primerjalno-mitoloških raziskav in je tako pomemben korak v razvoju slovenske mitologije in primerjalne mitologije kot znanstvene discipline.

Majda Hrženjak

¹ V zvezi s tem primerjaj Vitomir Belaj: "Zeleni Juraj" u Svetoj zemlji. V *Studia ethnologica 1*; Zagreb: 1989. Strani.: 65-77.

² Podrobneje o Jungovi metodi interpretacije mita primerjaj npr. Jung, C.G.: *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: Mladost, 1974. Tudi Kerényi, K., Jung, C. G.: *Essays on Science of Mythology*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

³ Primerjaj Lévi-Strauss, C.: *Struktura mita; v Strukturalna antropologija*. Zagreb: Svarnost, 1977.