

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Janja Koračin
Mentor: doc. dr. Igor Škamperle**

**POJEM INDIVIDUACIJE V JUNGOVI TEORII IN
RAZUMEVANJE SIMBOLA KOT POSREDNIKA
MED ARHETIPSKIM IN MANIFESTNIM**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2004

Zahvaljujem se svojemu mentorju
dr. Igorju Škamperletu za vso pomoč
ter vsem tistim, ki so mi bili v podporo.

KAZALO

1. UVOD	4
1.1. STRUKTURA ANALIZE IN METODOLOGIJA	6
2. RAZLIČNI PRISTOPI K ŠTUDIJAM SIMBOLOV	7
2.1. SIMBOLIČNA DINAMIKA IN NJENE FUNKCIJE	7
2.1.1. RAZISKOVALNA FUNKCIJA	8
2.2.2. FUNKCIJA NAMESTNIKA, SUBSTITUTA	8
2.2.3. POSREDNIŠKA FUNKCIJA	9
2.2.4. FUNKCIJA ZDRUŽEVALNIH SIL	9
2.2.5. PEDAGOŠKA IN TERAPEVTSKA FUNKCIJA	9
2.2.6. SOCIALIZACIJSKA FUNKCIJA	10
2.2.7. REZONANČNA FUNKCIJA	10
2.2.8. TRANSCENDENTNA FUNKCIJA	11
2.2.9. FUNKCIJA TRANSFORMATORJA PSIHIČNE ENERGIJE	11
2.2. RAZLIČNI POSKUSI KLASIFIKACIJE SIMBOLOV	11
3. SIMBOL PRI CARLU GUSTAVU JUNGU	16
3.1. NOMINOSUM KOT PSIHIČNA FUNKCIJA	16
3.2. SIMBOLI	21
3.3. ARHETIPI	26
3.4. KOLEKTIVNO NEZAVEDNO	33
4. PROCES INDIVIDUACIJE	41
4.1. MITI IN ODISEJA	47
4.2. STOPNJE INDIVIDUACIJE	53
4.2.1. PRVO SREČANJE Z NEZAVEDNIM	53
4.2.2. OZAVEŠČANJE SENCE	55
4.2.3. ANIMA IN ANIMUS	58
4.2.4. SEBSTVO: SIMBOL CELOVITOSTI	64
5. ZAKLJUČEK	70
6. VIRI	72

1. UVOD

Dandanes naš vsakdanjik polnijo številne vizualne podobe (na katere do določene mere postajamo imuni), a sočasno opažam, da je prišlo do hude osiromašitve simbolike. Zbledeli so tudi najvišji simboli, ki so imeli veliko moč v preteklosti. Pri svojem delu z mladimi opažam odsotnost simbolov, s katerimi bi se lahko identificirali. Obnašajo se kakor, da jim ni nič več jim ni sveto. Razlogov za to je gotovo več (od političnih do socialnih), a meni se zdi odločujoč predvsem način življenja, ki nas vabi in vleče samo navzven ter onemogoča ukvarjanje s samim sabo in s svojimi lastnimi simboli, ki jih tvori naše nezavedno. Vsako noč v sanjah namreč sprejemamo signale nezavednega. Prihajajo v obliki simbolnih podob, ki so zaradi svoje numinozne narave veliko več kot podobe.

Simbol je točka spoja na eni strani kolektivnega in osebnega nezavednega, ter zavestnega dela na drugi, ki je povezan z realnostjo v določenem času in prostoru. Razumu iz tega razloga simbol ni popolnoma dostopen, saj ga presega in napoveduje tudi drugo (čustveno / duhovno) raven razumevanja. Pravi, resnični simbol je skrivnosten, večpomenski, neizčrpen in poln slutenj, zato je njegovo popolno dešifriranje žal nemogoče. Simboli so, kakor sem že omenila, numinozne narave, kar pomeni, da ob našem stiku z njimi doživimo neko vznemirjenje, ki je fascinantno in grozljivo hkrati. Lahko bi rekli, da je ta dimenzija doživljanja »duhovna« ali celo »magična«. Kakorkoli že, gotovo je, da so ji ljudje v preteklosti vedno posvečali določeno mero pozornosti, medtem ko je danes le-ta skorajda povsem odsotna v življenju številnih ljudi. Racionalizmu in znanosti dajemo prioriteto, svet pa postaja vedno bolj nečloveški. Človek se počuti osamljenega in izgubljenega, zaveda se, da mu niti različne filozofije in celo velike religije ne ponujajo več močnih oživljajočih idej, ki bi mu omogočile, da bi se v sodobnem svetu počutil prijetno, varno in ki bi lahko osmislile njegovo življenje. Tudi človekov stik z naravo je popolnoma pretrgan, naravni pojavi pa so izgubili svoj simbolni pomen. Kompenzacija sicer nastaja v naši psihi, vendar le-ta tvori simbole, ki si jih ponavadi ne znamo razlagati. To je namreč jezik narave, ki nam je tuj. A obstaja možnost da se ga ponovno priučimo. Od nas je odvisno, ali bomo pokazali dovolj interesa in poguma, da se soočimo z njim, ga

poskušamo razvozlati in ponovno prisvojiti. Ključ zanj lahko najdemo v Jungovi globinski psihologiji; sama ga imam v roki in srčno upam, da mi bo pomagal odpreti kakšna vrata v odkrivanje skrivnosti življenja. Jungova teorija temelji na skorajda metafizičnih predpostavkah; te pa nosijo v sebi tudi širše filozofske, sociološke, deloma pa tudi fizikalne implikacije.

Ljudje smo racionalna bitja, vendar nismo zgolj to; smo veliko več od tega! Da bi spoznali to presegajočo dimenzijo, se moramo obrniti vase. Že Sveti Avguštin je zapisal: »Ne hodi ven, vrni se k sebi: resnica prebiva v notranjem človeku.«

Vem, da se teorija, s katero se bom ukvarjala v svoji nalogi, nahaja na robu znanosti, kjer je jezik pravljичni, pesniški in poln metafor ter so definicije precej ohlapne. To mi je postalo jasno že zelo kmalu, a ravno to je tisto, kar me je pritegnilo. Prepričana sem namreč, da mora družboslovje ostati odprto za teorije, ki znanstveno še niso dokazljive ter pokazati interes in razumevanje za poskuse razlage fenomenov, ki trenutno še veljajo za nerazložljive. Kar pa se meni zdi še pomembnejše, je dejstvo, da jih tudi ne moremo z gotovostjo ovreči. Čas bo naredil svoje in morda bodo nekoč ti fenomeni povsem razumljivi in teorije potrjene. Absolutnih resnic zaenkrat, po mojem mnenju, v svetu racionalnosti ni.

Številne discipline se ukvarjajo s preučevanjem simbolov; od zgodovine, antropologije, do medicine in psihologije. Mene pa zanima predvsem od kod izvirajo simboli in kaj lahko človeku nudijo. Zato bom v diplomski nalogi poskušala analizirati simbolno govorico, ki nam ustvarja vsakdan. V ta namen bom podrobno predstavila Jungovo teorijo o kolektivnem nezavednem, v katerem se nahajajo (univerzalne) arhetipske forme, iz katerih vzniknejo simbolne podobe. Ta kolektivna nezavedna matrica naj bi bila skupna vsemu človeštvu. A žal je to vsaj težko, če že ne nemogoče, dokazljivo.

Moje delovno vprašanje se torej deloma vrti okoli verjetnosti obstoja univerzalnih arhetipskih vzorcev v kolektivnem nezavednem. V nalogi se sicer ne bom trudila dokazovati univerzalne razširjenosti arhetipskih form (čeprav bi bilo to zelo zanimivo, a ta naloga bi vsekakor presegala predpisan obseg diplomske naloge), zato sem se odločila predstaviti konkretni primer iz prakse, kjer so te arhetipske simbolne podobe dobro vidne ter dostopne analizi in interpretaciji. Ep o Odiseju se mi je zdel primeren za aplikacijo teorije v praksi.

Če bom lahko pokazala na določeno verjetnost, da mit izvira iz kolektivnega nezavednega in ustreza tem arhetipskim vzorcem, bom lahko vsaj na tak način potrdila obstoj skupne baze, ki si jo deli vse človeštvo in iz katere izvirajo simboli (ter s tem pravilnost Jungove teorije).

Na tem mestu bom izpostavila misel izvrstnega poznavalca Carla Gustava Junga in njegovih teorij dr. Jožeta Magdiča: »Hodil po zemlji sem Jungovi... Bila mi je dana ta milost.« (Magdič v Jung, 1995: 7) Hvaležna sem poti, ki je tudi mene popeljala do te zemlje, polne skrivnosti in čarobnosti.

1.1. STRUKTURA ANALIZE IN METODOLOGIJA

Med uporabljene raziskovalne metode v moji nalogi sodijo: zbiranje dostopnih virov, analiza primarnih in sekundarnih virov, konceptualna analiza, analiza pojmov, komparativna analiza, Jungova globinska psihologija ter študij primera.

Po uvodu v nalogo bom začetno poglavje osrednjega besedila namenila krajšemu opisu različnih pristopov k študijam simbolov. Poglavje bom razdelila na dva podpoglavja. V prvem izmed njih bom spregovorila o simbolu na splošno in o njegovih funkcijah. V drugem pa bom predstavila različne poskuse klasifikacije simbolov.

V tretjem poglavju se bom posvetila Jungovi teoriji simbola, ki je povezana s konceptom kolektivnega nezavednega in arhetipi, ki tvorijo bazično matrico le-tega. Pisala bom tudi o *nominosumu*, tj. o občutenju, ki ga človek zazna kadar pride v globlji stik s pravim simbolom, ki ga ne pusti indiferentnega, temveč ga zdrami iz otopenosti (v kateri je prej živel).

V nadaljevanju se bom poglobila v proces individuacije, ki me je pritegnil med branjem literature. To je pot iskanja samega sebe, katerega cilj predstavlja sebstvo. Ko človek opusti kolektivne identitete in se poda na skrivnostno pot na svojih lastnih nogah, ter se posveti samemu sebi, se bo v začetku prav gotovo soočil s precejšnjimi težavami, a sčasoma bo spoznal kakšno vrednost ima spoznanje samega sebe in zmožnost združiti lastne mnogoterosti v enotnost. Takrat lahko človek v sebi odkrije Boga.

V tem zadnjem poglavju osrednjega dela bom predstavila stopnje procesa individuacije in jih aplicirala na mit o Odiseju, opozorila na katerih točkah v mitu se le-te pojavljajo, ter na kakšen način oziroma s kakšnimi simboli. Po zaključku sledi seznam virov.

2. RAZLIČNI PRISTOPI K ŠTUDIJAM SIMBOLOV

Simbol se zaradi svoje specifične narave bistveno razlikuje od pojmov (s katerimi se v vsakodnevni rabi pogosto zamenjuje) kot so: znak, podoba, metafora, parabola in drugi. Od teh pojmov se razlikuje predvsem po svoji »skrivnostni« naravi, ki presega racionalno razumevanje. Z besedami namreč ne moremo izraziti vseh vrednosti simbola, saj le-te presegajo jezikovne okvire. Zato smem trditi, da simbola ni mogoče definirati. S svojim pomenom razbija ustaljene okvire, združuje skrajnosti in, kot rečeno, presega razumsko razumevanje. O tem piše tudi Chevalier:

Simbol je več kot preprosto znamenje: sega onstran pomena, odvisen je od interpretacije, ta pa od nekakšne predispozicije. Je nabit s čustvenostjo in dinamiko. Ne le predstavlja in obenem zastira, marveč tudi udejanja in obenem razdira. Poigrava se z mentalnimi strukturami. Zato se primerja z afektivnimi, funkcionalnimi, motornimi shemami, s čimer naj bi bilo jasno, da nekako mobilizira celoto psihizma. (Chevalier, 1995: 8)

2.1. SIMBOLIČNA DINAMIKA IN NJENE FUNKCIJE

Nezavedni del človekove psihe je zmožen porajati simbole. Zato simbole najdemo povsod tam, kjer najdemo človeka – v vseh obdobjih in v vseh kulturah. Iz tega bi lahko sklepali, da je simbol univerzalni fenomen. Vedeti pa moramo, da je simbolična dinamika izredno bogata in da so njegove funkcije zelo raznolike. A potrebno je poudariti, da se posebni značaj simbola upira pojmovni razdrobljenosti, saj simbol učinkuje celostno in le tako lahko na človeka pozitivno vpliva.

Simboli imajo izjemen vpliv na posameznika: oblikujejo njegova čustva, hkrati pa tudi vplivajo na njegov duhovni in etični nazor. Silna moč nezavednega se pojavlja povsod tam, kjer se človek kreativno izraža. Simbolne kreacije človekovega nezavednega tako lahko najdemo v mitih, religioznih naukih, umetniških in vseh drugih kulturnih dejavnostih.

Kljub temu, da je to težavno delo, bom v grobem naštel funkcije simbola. Pri tem se bom oprla na J. Chevalierja, saj se mi zdi njegova razdelitev oziroma sistematizacija dobra in smiselna.

Funkcije simbola so torej naslednje:

2.1.1. Raziskovalna funkcija

Nastanek simbola je predvsem odvisen od dveh komponent: od nezavednega dela posameznikove duševnosti (v katerem so seveda tudi kolektivne vsebine) in od zavestnega dela njegove psihe (ki v skladu s človekovimi lastnostmi, predvsem pa glede na čas in prostor v katerem se posameznik nahaja, sooblikuje določen simbol). Tako je raziskovalna funkcija, po Chevalierjevem mnenju, poskus dojetja razmerja, ki ga razum ne more definirati, kjer je en njen del znan, drugi pa neznan. S tem se strinja tudi Jung, ki piše, da je simbol nekaj nejasnega, neznanega in za nas skritega. »Ko se duh loti raziskovanja simbola, se znajde pred idejami, ki so onstran tistega, kar naš razum lahko dojame.« (Chevalier, 1995: 12) Mircea Eliade pa zaplava v še bolj abstraktne vode, ko pravi, da simbol omogoča »svobodno kroženje po vseh ravneh resničnega«. Temu doda, da problemi in skrivnosti sami dajejo odgovore, vendar v obliki simbolov. (glej prav tam) Iz vsega tega lahko sklenem, da je raziskovalna funkcija simbolov precej pomembna, saj omogoča iz manifestne oblike simbola sklepanje na vsebino nezavednega, iz katerega je simbol izšel. A opozoriti moram, da je taka analiza simbola zahtevno in zelo težavno delo, ki se nikoli ne more končati, saj sta tako popolna in celostna definicija kot tudi analiza simbola nemogoči.

2.1.2. Funkcija namestnika, substituta

Prva funkcija je tesno povezana z drugo. »Neznano v simbolu namreč ni praznina nevednosti, temveč je nedoločenost slutnje.« (Chevalier, 1995: 12) Simbol namreč na nek način predstavlja substitut; kot odgovor, rešitev ali zadostitev nekega vprašanja, konflikta ali želje, ki so nerešeni v nezavednem. Gre za nekakšno nadomestilo, ki v zavest v simbolni obliki prenese nekatere vsebine, ki so zaradi svoje narave s stani zavesti cenzurirane. (glej prav tam)

Toda tisto kar bi simbol hotel predlagati, ni samo predmet potlačitve, o katerem govori Freudova šola, marveč je v Jungovi misli smisel raziskovanja in odgovor na intuicijo, ki je ni mogoče nadzorovati. Izvirna funkcija simbolov je prav v tem eksistencialnem odkrivanju človeka sebi, odkrivanju, ki ga omogoča

kozmoška izkušnja, v katero lahko vključimo vse osebne in družbene izkušnje. (Chevalier, 1995: 13)

2.1.3. Posredniška funkcija

Simbol gradi mostove, združuje ločene elemente, povezuje nezavedno in zavedno, resnično in sanje, naturo in kulturo, materijo in duha. Zaradi tega simbol prinaša izredno učinkovito pomoč pri razvoju osebnosti. »Simbol je rezultat spopada med nasprotnimi težnjami in silami, vendar jih povezuje v nekem razmerju.« (Chevalier, 1995: 13)

Posredniška funkcija simbola se mi zdi izrednega pomena za človeka, saj združuje nasprotujoče elemente in gradi središče teh razmerij ter v njem najde svojo enotnost.

2.1.4. Funkcija združevalnih sil

Posredovanje teži naposled k združitvi nasprotujočih si elementov. Gre za sintezo, postopek osebne integracije, ki vodi k enotnosti vseh ravni človekovega doživljanja ter povezovanje človeka s svetom. Vrednost simbola je, po mnenju Chevalierja, da povezuje v človeku njegovo imanentno globino in neskončno transcendo.

Nasprotujoče elemente v človeku je potrebno na primeren način povezati in jih spraviti v ravnovesje, ki vodi v zdravo duševno dejavnost, ki človeka osvobaja.

2.1.5. Pedagoška in terapevtska funkcija

Simbol kot združevalec opravlja tudi pedagoško in celo terapevtsko funkcijo, saj daje občutek povezanosti z nekakšno nadindividualno silo, z univerzumom – to pa človeku daje občutek varnosti in povezanosti z nekim višjim ciljem in smislom. S svojo podobo simbol namreč ne izraža zgolj lastnosti tistega objektivnega predmeta, ki ga predstavlja, temveč gre za neko globlje občutenje, ki se poraja ob pogledu nanj in ki ga racionalno ne moremo pojasniti in opredeliti (saj presega racio). To idejo je Chevalier podal v sestavku, ki krasno predstavi pomembnost simbolov za človeka: »Posameznik zaradi takšnih preprostih intuicij čuti, da pripada celoti, ki ga hkrati navdaja z grozo in pomirja, vendar ga usposablja za življenje. Upirati se simbolom pomeni amputirati del sebe,

osiromašiti vso naravo in bežati – češ da gre za realizem – pred najpristnejšim povabilom v celovito življenje. V svetu brez simbolov se ne bi dalo dihati: izzval bi človekovo duhovno smrt.« (Chevalier, 1995: 13)

2.1.6. Socializacijska funkcija

Simbol je s svojo socializacijsko funkcijo eden najmočnejših dejavnikov vključevanja v resničnost in povzroča tesno povezanost človeka z družbenim okoljem. »Vsaka skupina, vsaka doba ima svoje simbole; vibrirati s temi simboli pomeni pripadati neki skupini ali neki dobi.« (Chevalier; 1995: 14) Prodreti v pomen simbola nekega človeka ali skupine ljudi pomeni dobro spoznati tega človeka ali skupino. Simbol namreč »uprizarja« temeljno idejo, ki veže ljudi v skupino. Tu gre za kolektivno identiteto (ki se kaže kot pripadnost neki organizaciji ali skupini), simbol pa ima pri ohranjanju te identitete izjemno pomembno funkcijo.

2.1.7. Resonančna funkcija

Pri tej funkciji simbola gre za doživetje drhteče resonance, ki jo povzroči simbol, za katerega lahko rečemo, da je živ. Za razliko od mrtvih simbolov, ki ne odmevajo več niti v individualni, niti v kolektivni zavesti in katerega podobe so zgolj zunanji predmet, omejen na lastne objektivne pomene. Če pa lahko podobi simbola pripišemo še neke druge, skrivnosti polne pomene (ki jih popolnoma ne moremo racionalno razložiti), tedaj lahko z gotovostjo rečemo, da je simbol živ. Po Chevalierjevem mnenju so lahko iste podobe žive ali mrtve, glede na gledalčevo razpoloženje, njegova globoka nagnjenja in družbeni razvoj. »Vitalnost simbola je odvisna od stališča zavesti in podatkov nezavednega.« (prav tam)

Če to ugotovitev primerjam s študijami Carla Gustava Junga in postavim resonančno funkcijo simbola ob bok njegovi teoriji o *nominosumu* (o katerem je že pred njim pisal Rudolf Otto)¹, kot psihični funkciji, lahko sklenem, da gre pri obeh opisih za isto občutenje simbola. Gre za dotik oziroma, lahko bi rekla, vdor vizualne podobe v nezavedno psihično sfero, ki le-to aktivira. O tem bom več pisala v poglavju Nominosum kot psihična funkcija.

¹ Glej knjigo: Sveto, O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega (1993).

2.1.8. Transcendentna funkcija

Transcendentna funkcija simbola omogoča povezovanje in usklajevanje nasprotij. V tem je njegova presegajoča vloga. »C. G. Jung imenuje transcendentno funkcijo (eno najbolj kompleksnih in prav nič elementarnih; transcendentno v pomenu prehoda iz enega stališča v drugo, pod vplivom te funkcije) lastnost simbola, da postavlja zvezo med antagonističnimi silami, da potemtakem odpravlja nasprotja in s tem utira pot napredku zavesti.« (Chevalier, 1995: 15) Tako se zaradi transcendentne funkcije simbolov razvozlavajo, razvezujejo in sproščajo življenjske sile, ki so sicer antagonistične, a ne nezdružljive. Združijo se namreč lahko le v procesu integriranega in simultane razvoja. (glej prav tam)

2.1.9. Funkcija transformatorja psihične energije

V nezavednem se nahaja ogromna količina energije, katero lahko simbol aktivira, da se sprostí. Ta sprostitev energije je za posameznika lahko zelo koristna, a po drugi strani obstaja možnost, da je za posameznika pogubna. Simbol namreč z afektivnim nabojem podob spodbuja razvoj psihičnih procesov. Videti je kakor, da simbol »črpa iz nekoliko zmedenega in anarhičnega generatorja in potem normalizira tok in ga naredi uporabnega v osebнем vodenju življenja.« (Chevalier 1995: 15) Po mnenju G. Adlerja lahko simbol (ki bodisi prihaja iz sanj ali pa gre za kakšne druge manifestacije nezavednega) omogoči, da se nezavedna energija, ki se v obliki nevrotičnih znamenj ne more asimilirati, spremeni v energijo, ki se lahko integrira v zavestno vedenje. To nezavedno energijo, ki jo je sprostil simbol, mora asimilirati jaz, proces integracije pa je mogoč le, če je jaz zrel zanj. (glej prav tam)

2.2. RAZLIČNI POSKUSI KLASIFIKACIJE SIMBOLOV

Simbol je pri Freudu razmerje, ki združuje očitno vsebino vedenja, misli, besede z latentnim pomenom, ki ga imajo (očitni in latentni elementi simbola). Po Freudovem mnenju simbol na posreden, prispodoben ali šifriran način izraža željo ali konflikte. Tisto kar je simbolizirano je nezavedno. Os, okoli katere se artikulirajo simboli, pa je zanj načelo užitka – osredotočajo se na oralni, analni in

seksualni ravni te osi, kjer prevladuje dejavnost prepovedanega in potlačenega libida. (glej Chevalier, 1995: 11, 15)

Pri Freudu je bilo namreč posameznikovo nezavedno sestavljeno v glavnem z vsebinami, ki so bile nekoč zavestne, a so bile, zaradi takšnih ali drugačnih vzrokov, potlačene. Za vzrok potlačitve pa je navadno štel seksualno travmo. S tem pa se C.G. Jung ni mogel strinjati, saj je iz svoje prakse poznal številne primere nevroz, kjer je seksualnost igrala le podrejeno vlogo, v ospredje pa so bili drugi dejavniki (na primer problem socialne prilagoditve, prizadetost zaradi tragičnih življenjskih okoliščin, zahteva po prestižu itn.). (glej Jung, 1993: 162)

Za Junga torej simbol ni maska nečesa drugega, temveč je produkt narave in zato ni ne preprosto znamenje ne alegorija, temveč podoba, ki lahko na najboljši način določa nejasno sluteno naravo Duha². C. G. Jung nadaljuje, da »simbol ničesar ne skriva, ne razlaga, pošilja onstran sebe v smer, ki je še vedno onstran, neoprijemljivo in nejasno sluteno, česar nobena beseda iz jezika, ki ga govorimo, ne bi mogla zadovoljivo izraziti.« (Chevalier, 1995: 11)

V delu C. G. Junga je mogoče najti več načel klasifikacije: mehanizmi ali postopki ekstraverzije in introverzije lahko ustrezajo različnim kategorijam simbolov; ali temeljne psihološke funkcije v različnih režimih ekstravertnega ali introvertnega tipa; ali procesi individuacije s simboli, ki označujejo vsako razvojno fazo in spor ali pripetljaj. Vendar se veliki züriški analitik ni lotil metodične klasifikacije simbolov. (Chevalier, 1995: 15, 16)

V moji nalogi se bom naslonila zgolj na njegovo klasifikacijo simbolov glede na stopnje v razvoju procesa individuacije. To klasifikacijo simbolov je prevzela in se ji precej posvetila M.-L. von Franz, ki je bila Jungova učenka. Pri opisu stopenj procesa individuacije bom povzemala v glavnem njene misli.

Medtem ko se je Gilbert Durant³ pri svoji klasifikaciji simbolov naslonil na *načela iz strukturalne antropologije*⁴, pa C. Lévi-Strauss v svojih mitoloških

² »V besednjaku analitikov zajema duh tako zavedno kot nezavedno, združuje človekove verske in etične, ustvarjalne in estetične izdelke, barva vse posameznikove intelektualne, domišljajske, čustvene dejavnosti, kot oblikovalno načelo se upira biološki naravi in ohranja v nenehni budnosti tisto napetost nasprotij, ki podlaga našega psihičnega življenja.« (J. Jacobi v Chevalier, 1995: 11)

³ Bil je strokovnjak za »imaginarij«. Napisal je knjigo: *Science de l'Homme et Tradition* (1975).

⁴ S konceptom strukture sta se v antropologiji ukvarjala predvsem Radcliffe-Brown in C. Lévi-Strauss. Njuno mnenje pa se bistveno razlikuje glede širine pojma struktura: pri Radcliffe-Brownu je sistem širši od strukture, pri Lévi-Straussu pa obratno – zanj je struktura univerzalni globinski obrazec, ki se navezuje na mentalno osnovo. Ta univerzalnost naj bi bila po njegovem mnenju človeškemu umu vrojena.

študijah odločno zavrača zapiranje v okvire klasifikacije. Po Durantovem mnenju se simboli pojavljajo kot gonilne sheme, ki skušajo integrirati in uskladiti nagone in reflekse subjektov z zahtevami in spodbudami okolja. Pri tem se na videz najrazličnejši simboli lahko postavijo v tri velike celote, ki niso tesno zaprte in ki jih označujejo biopsihološke, tehnološke ali sociološke razlage. A žal se niti avtor sam ni držal teh meril pri klasifikaciji simbolov. (glej Chevalier, 1995: 16)

»Gérard de Champeaux in Sébastien Sterckx sta v delu *Svet simbolov*, ki obravnava predvsem simboliko romantike, razvrstila vse simbole okoli *preprostih likov ali temeljnih simbolov človeške psihe*. Ti liki so središče, krog, križ in kvadrat. Ne gre za to, da bi vse simbole izpeljevali iz teh likov ali da bi vse reducirali nanje. Takšen poskus bi bil v popolnem nasprotju s simbolično mislijo. (...) Potemtakem ta prožna klasifikacija sloni na razlagi, ki je lahko zelo daleč od videza in je usmerjena v globoke resnice.« (prav tam)

Paul Diel je v *Simboliki grške mitologije* razdelil mite in njihove teme po členih dialektike, ki se navdihuje pri bio-etično-psihološki koncepciji simbolike. Po njegovem mnenju je človeški psihizem tisti, ki vodi življenje kot razvojno silo. V središču tega psihizma je afektivna domišljija. Temelji zakon življenja je v zdravem delovanju psihe, se pravi v obvladovanju sebe in sveta. »Boji v mitih ilustrirajo pustolovščine vsakega človeškega bitja z njegovimi trajnimi možnostmi in izmeničnimi obdobji duhovnega zanosa in padca v sprevrženost. Mitični junak se kaže kot – delna ali popolna – simbolična projekcija nas samih, takšnih, kakršni smo v nekem obdobju obstoja. Zaradi počasnega, a v celoti nepremagljivega pritiska se življenje razvija v poduhovljenost.« (prav tam)

Iz tega Diel zaključí, da torej mit s simboličnimi podobami in situacijami ne odkriva ostankov poetizirane preteklosti, marveč kaže konfliktno sedanost, ki jo je treba premagati, in načrt za prihodnost, ki ga je treba uresničiti. »V takšni perspektivi zadevajo temeljni simboli tri instance, ki se v človeški psihi dodajajo živalskemu nezavednemu: domišljijo, ki vznemirja in tlači (podzavest), intelekt (zavest), in duh (nadzavest).« (Chevalier, 1995: 17) Tako avtor razvršča simbole v štiri kategorije: simbole domišljijanskega zanosa, simbole motenj, simbole banalizacije kot prve posledice motenj: banalizacije v treh oblikah – navadni, dionizijski in titanski ter simbole obvladovanja konfliktov ali boja z banalizacijo. (glej prav tam)

Po Chevalierjevem mnenju je sicer dobra stran te klasifikacije, da je koherentna in poglobljena, vendar temelji na sistemu interpretacije, ki je zanj preveč izključno osredotočen na etiko.

Zanimiva pa se mi zdi klasifikacija simbolov s katero se je spoprijel André Virel v delu *Zgodovina naše podobe*. Tu je domiselno vzel za referenčni sistem tri faze, ki se pojavljajo v razvoju pojmov čas in *prostor*, biološkem razvoju, človeški zgodovini in zgodovini posameznika. Prva faza, ki jo imenuje kozmogenična, ima značilnosti, ki so *osredotočene v skupini nepretrganega (kontinuiranega): valu, ciklu, alternanci*; gre za uransko fazo anarhičnega in zmedenega življenjskega prekipevanja. V drugi – shizogenični – fazi se individualno loči od magme: *to še ni diferenciacija, marveč je dvojnost, ločitev kot nasprotje sredine*; zanj je značilna diskontinuiteta: delimitacija, fiksacija, akumulacija, simetrija, ritmičen čas, regulacija itd.; to je saturnovska faza postanka, pavze, stabilizacije. Tretja faza, postavljena v znamenje Zevsa (ali Jupitra), je faza ponovne ekspanzije, vendar potekajoče v urejeni kontinuiteti. »Na začetku bitje ni bilo diferencirano od okolja, potem pa je. Kontinuiteta diferenciacije nasprotuje kontinuiteti nediferenciacije v prvotni fazi. V tretji fazi, ki ji pravimo avtogenična, bitje rodi sebe, obstaja po sebi. Je kot samostojen svet. Shizogenična dvojnost se umakne dinamičnemu razmerju med bitjem in svetom.« (Virel v Chevalier, 1995: 17)

Toda čeprav je mogoče grupirati določeno število simbolov okoli vsake omenjenih treh faz, pa to ne more biti načelo klasifikacije. Kajti vsak simbol sodi k celoti, ki gre skozi te tri faze: val na primer je v kozmogenični fazi prikazan kot hudouren, v shizogenični fazi kot zajezen, v avtogenični fazi kot urejen (reguliran); vsi ti izrazi predvsem pa val, se razumejo v simboličnem pomenu. Tudi tokrat gre torej za načelo analize, ne pa klasifikacije. (Chevalier, 1995: 17)

Sklenem lahko, da je zaradi posebne narave simbola (za katerega je značilna polivalenca, nedorečenost, skrivnostnost, transcendenca) sleherna sistematična klasifikacija simbolov nezadostna in pomanjkljiva. Imaginarno se namreč izmika vsem poskusom klasifikacije in nima hujšega sovražnika od racionalnosti. A vedeti moramo, da logika simbola ni racionalna, ampak se drži nekega drugega reda, ki ga razum ne more popolnoma zaobjeti in dojeti. Simbol torej ni zgolj

stvar spoznanja. »Simbolično spoznanje je eno, nedeljivo, mogoče pa je samo z intuicijo drugega pojma, ki ga izraža in skriva hkrati.« (Chevalier, 1995: 19)

3. SIMBOL PRI CARLU GUSTAVU JUNGU

3.1. NOMINOSUM KOT PSIHIČNA FUNKCIJA

Na začetku poglavja, ki ga bom posvetila predstavitvi Jungove teorije o simbolih, želim opisati *numinosum*, ki predstavlja posebno občutenje človeka, običajno doživeto ob pristnem stiku s pravim, živim simbolom. Kajti takrat simbol človeka na nek način vznemiri, saj aktivira njegovo nezavedno psihično vsebino. Numinosum je običajni sestavni del verskih izkušenj in zato tesno povezan z religijo. Zanimiva se mi zdi Jungova definicija religije:

Religija je, kot namiguje že latinska beseda religere, skrbno in vestno upoštevanje tistega, kar je Rudolf Otto imenoval za »numinosum«, tj. dinamično eksistenco ali delovanje, ki ni povzročeno z voljnim delovanjem. Še več, to delovanje ima za objekt človeški subjekt in ga obvladuje, tako da ta sploh ni njegov ustvarjalec, marveč njegova žrtev. Numinozno, karkoli že je njegov vzrok, je pogoj subjekta, neodvisnega od njegove lastne volje. V vsakem primeru tako religiozni nauk kot consensus genitum vedno in povsod pojasnjujeta, da moramo najti vzrok te izkušnje zunaj individuuma. Numinozno je bodisi lastnost nekega vidnega objekta ali učinkovanje neke nevidne prisotnosti, ki povzroči posebno spremembo zavesti. (Jung, 1996: 111)

Iz tega izhodišča v nadaljevanju izpelje trditev, da je religija »posebna naravnost človekovega duha, ki bi jo lahko v skladu z izvorno rabo pojma »religio« imenovali *skrbno ukvarjanje in upoštevanje* nekaterih dinamičnih faktorjev, pojmovanih kot »moči«: npr. duhov, demonov, bogov, zakonov, idej, idealov ali kakorkoli že človek imenuje dejavnike, ki jih v svojem svetu doživlja kot dovolj mogočne, nevarne ali dobrohotne, da zaslužijo skrbno pozornost, ali kot dovolj velike, lepe in smiselne, da so vredni pobožnega čaščenja in ljubezni.« (Jung, 1996: 112)

Z izrazom »religija« Jung ne označuje delitve na veroizpoved⁵ in želi jasno povedati, da vsaka veroizpoved temelji tako na doživetju numinoznega kakor na »pistis«, tj. verski pripadnosti (lojalnosti), veri in zaupanju v neko izkušnjo numinoznega delovanja in v spremembo zavesti, ki izhaja iz nje. Izraz »religija« torej označuje posebno stališče zavesti, ki se je spremenila skozi izkustvo

⁵ Veroizpovedi so kodificirane in dogmatizirane forme prvobitnih religioznih izkušenj. (Jung, 1996: 112)

numinoznega. (glej prav tam) Izkušnja numinoznega s svojo izjemno močno, s čustvi nabito naravo človeku pusti pečat in spremeni njegov pogled na svet.

Vezjak prav tako meni, da posameznikova volja nima nikakršnega vpliva na moč, ki jo poseduje *nominosum* - s katero lahko zmedenega, »kaotičnega« človeka zapelje v urejeni kozmos, kjer tudi etika izgubi vrednost, ki jo je imela za človeka pred to izkušnjo. Vse v človekovem življenju po doživetju numinoznega pridobi nov pomen.

*Numinoznost predstavlja ujetost in obvladanost po takšnih silnicah, na katere subjektova zavest in njegova volja nimata nobenega vpliva, prav tako pa ni mogoč noben zavesten napor, da bi se prisotnost numinoznega vpliva izničila. Po izkustveni plati gre za integracijo človekove psihe v celoto, neopisljivi in enkratni pečat v njegovo osebnost, v numinoznem izkustvu se nasprotji zavesti in nezavednega združita v enost, in enako velja tudi za moralni aspekt: dobro in zlo postaneta nerazločljiva. (...) Numinoznega izkustva se hkrati drži vtis absolutnosti: če do njega pride, ireverzibilno in popolnoma predrugači človekovo stališče in moralno držo; če do njega ne pride, mu ne bo dano razumeti njegove vsebine in bo ohranil distanco do kakršnekoli verske vsebine.*⁶ (Vezjak v Jung, 1996: 35)

Za doživetje numinoznega izkustva so značilna prav posebna občutja, na kar opozarja že Rudolf Otto v svoji knjigi *Sveto*, vendar pa Vezjak dodaja, da *nominosum* ni nujno religiozen: »*Numinositas* pa ne izvira izključno iz religioznega izkustva in ni njegovo popolno izhodišče ali začetek: tisto kar se subjektu kaže kot grozljivo in fascinantno hkrati, *mysterium tremendum et fascinans*, se lahko kot tip izkustva pojavi tudi v magičnem ritualu, umetniških vizijah ali poetičnem navdihu, skratka ne korenini zgolj v religioznih doživetjih.« (prav tam)

Vezjak opaža in opozarja, da je značilno za jungovski globinsko-psihološki pristop k verski problematiki tudi dejstvo, da se študij religioznih fenomenov ne omejuje samo na posameznika, ne izhaja zgolj iz subjektivnih psihičnih dejavnikov in človekovega enkratnega izkustva, ampak se mu enakovredno pridružujejo tudi verski in mitološki motivi, ki so v subjektu navzoči kot kolektivno, tj. objektivno nezavedno, njegova vsebinska določitev pa je zajeta v

⁶ »Numinozno izkustvo neogibno vodi v religiozno življenje.« (Otto v Jung, 1996: 35)

pojmu arhetipa. Arhetipi so torej tisti, ki vsebinam nezavednega dajejo obliko; so formalni faktorji, ki uravnavajo človekovo nezavedno psihično življenje. Kadar simboli (v sanjah, fantazijah ali tistih, ki jih percipiramo od zunaj) aktivirajo določen arhetip v našem nezavednem, je vedno hkrati mogoče opaziti spremljajoč močan čustveni »poriv« (nominozno delovanje), ki vpliva na znižanje intelektualne ravni in prepusti na površje primitivni naravi arhetipa – tako pride do precejšnje spremembe v miselni strukturi, do vdora iracionalnega. Začasno prevladajo afekti in instinkti, na katerih bazirajo arhetipi (okoli katerih so zgoščene vsebine nezavednega), zavest pa istočasno stopi v ozadje. V takih okoliščinah močnega čustvovanja pogosto prodre iz nezavednega v simbolni obliki neka vsebina, obeležena s pomembnim sporočilom. Pri prevajanju oziroma prehodu vsebin nezavednega v njeno manifestacijo (simbol) pa igra pomembno vlogo tudi zavestni del osebnosti. Ne smemo spregledati ali podcenjevati osebnega prispevka k nastanku simbola. Simboli pa vedno »nosijo« neko sporočilo, pomembno sporočilo. »Če sprejmemo jungovsko arhetipologijo, kaj kmalu pridemo do tega, da smo že vselej religiozni (ali bolje rečeno: ujeti v mrežo izključno verskih predstav, podob in simbolov), dasiravno se tega ne zavedamo ali ne želimo priznati.« (Vezjak v Jung, 1996: 37) Zdi se mi, da moram tukaj ponovno poudariti, da gre pri doživljanju simbolov za občutenje nominoznosti – da pa le-ta ne izvira zgolj iz religioznega izhodišča. Vedno pa gre za neke vrste »navdiha«, za katerega človek običajno verjame, da izvira iz neke višje, transcendentne, presegajoče instance. Tukaj pa bi že lahko uporabili besedo »religiozno«, kajti Jung je religijo označil kot *razodeto pot odrešenja* (pot ozdravljenja; sveto pot). Prepričan je bil, da so religiozna zrenja produkti predzvestnega védenja, ki se vedno in povsod izraža v simbolih. »Zato vera zadošča – kjer je prisotna.« (Jung, 1996: 228) Simboli namreč učinkujejo, tudi če jih naš razum ne doume. Še več, Jung meni, da nas vsaka razširitev in okrepitev racionalne zavesti pelje vse dalj od izvorov simbolov in da nas s svojo prevlado odvrča, da bi jih razumeli. Človekovo nezavedno namreč simbole prepozna kot izraze univerzalnih psihičnih stanj stvari. Nezavedno vsakega človeka namreč participira v kolektivnem nezavednem, oziroma kolektivno nezavedno je prisotno v vsakem posamezniku.

O obstoju kolektivnega nezavednega, ki je pri Jungu ena osnovnih idej, na katerih temelji njegova globinska psihologija, je razmišljal tudi že njegov

predhodnik Sigmund Freud, »že pri njem najdemo nastavke prepričanja o »filogenetskih sledovih« simbolnega in mitskega, ki bi jih morali upoštevati kot nasebno in drugim enakovredno psihično dejstvo. Toda Freud v »arhetipskih podobah« nikoli ni želel prepoznati avtonomne psihične funkcije.« (Vezjak v Jung, 1996: 38) Za razliko od njega, pa je Jung prepričan, da je religija dober primer vsebine, ki izvira iz kolektivnega nezavednega in nato pridobi na nek način avtonomni značaj, saj v simbolični obliki vznikne iz globin človekove psihe in se hkrati izogne razumski korekciji – s tem pa se dokazuje njeno avtonomnost. Šele naknadno pa je mogoče te vsebine ozavestiti.

Religija torej ni samo oseben, marveč predvsem kolektiven fenomen in zato »ji arhetipska struktura človeškega doživljanja pač v ničemer ne nasprotuje, ampak jo celo potrjuje... Religija je morebiti celo najbolj tipična forma ozaveščanja tega kolektivnega nezavednega in soočanja z njegovim izkustvom, ker nam predoka navzven projicirano psihično realnost religioznih predstav nekega obdobja, tako da postanejo konkretne in materialno vidne.« (Vezjak v Jung, 1996: 39, 40) Na tem mestu se lahko ponovno prepričamo o razširjenosti in pomenu projekcij pri človekovem doživljanju sebe in sveta. »Vsaka ideja Boga, izoblikovana v človeku, mora najti svoj odsev v psihičnih predispozicijah slednjega. Na mesto, kjer je Otto videl predvsem učinkovanje numinoznega, ki naznanja Božjo prezenco, stopijo zdaj pri Jungu arhetipi kot nosilci tega učinkovanja – avtor njihovih vsebin pa je vendarle človek.⁷« (prav tam)

Pri Jungu se torej, kakor lahko vidimo, numen oz. njegova psihična funkcija »nahaja« oz. izvira iz človeka, medtem ko je pri Ottu božanskega izvora. »Zunajpsihična funkcija numena pa ni nadosebnega, božanskega izvora, kot bi jo utegnili doživljati, temveč izhaja iz arhetipske baze nezavednih kolektivnih podob – prav v tem je bistveni premik od Ottovega nastavka tega pojma. Numen se ne naslavlja zgolj na nas, ampak je potencialno prisoten v vsakem posamezniku, ki nujno participira v kolektivnem nezavednem.⁸« (Vezjak v Jung, 1996: 42)

⁷ Arhetipi so »kolektivne oblike ali podobe, razširjene praktično po celotni zemeljski obli, ter so hkrati konstituenti mitov in avtohtoni, individualni proizvodi nezavednega izvora.« (Vezjak v Jung, 1996:40)

⁸ Otto ves čas vztraja na zunanosti, tj. objektivnosti numinoznega izkustva. Zato si numen predstavljamo kot objekt zunaj nas in ravno ta zunanost potem poraja občutje momenta iracionalnega pri subjektu. V nasprotju s tem pa je za Junga numinoznost intrapsihična,

Jung je sčasoma razvil tezo o obstoju nezavednega kompleksa o podobi Boga, *imago Dei*⁹. Podoba Boga pa ima predvsem izrazito močan numinozni značaj in lastna ji je neverjetna moč, da nase že tisočletja osredotoča energijo in pozornost človeštva na vseh koncih sveta. Vezjak meni, da je njeno enovito in univerzalno učinkovanje v resnici najmočnejša opora za naše verovanje o tem, da *imago Dei* dejansko obstaja, ne glede na naše prepričanje o eksistenci Boga. (glej Vezjak v Jung, 1996: 41) In ko Jung zapiše »Individuacija je življenje v Bogu.«, želi poudariti pomen podobe Boga, saj se mora, po njegovem mnenju, človekov samorazvoj nujno končati s poistovetenjem z »imago Dei«. Tukaj bi rada omenila Vezjakovo omembo Jungovih nasprotnikov, ki so imeli to točko identifikacije Sebstva z imanenco Boga za stalni predmet svojih kritik. (glej Vezjak v Jung, 1996: 47) Na primer teologi so bili prepričani, da bi moral Jung ostati pri zahtevi o človekovem približevanju Bogu. Jung pa vztraja pri iskanju Boga v človekovi psihi. Ta Jungov korak naprej, pri odkrivanju dimenzij človekovih projekcij, se mi zdi izrednega pomena za odkrivanje človekovega psihičnega življenja. Le- ta je, v to sem prepričana, ključ do vseh skrivnosti.

Pri jungovski rabi pojma numinoznega se ne moremo izogniti povezavi še vsaj z dvema pojmom, ki sta ključnega pomena za njegovo teorijo o arhetipih in kolektivnem nezavednem; to sta proces individuacije in Sebstvo kot cilj le-tega. Numinozno doživetje porodi v subjektu občutenje smisla in ker je »podoba Boga« simbolna nosilka tega izkustva, je tudi Sebstvo njena zrcalna slika v osebi. »Glede na to, da Jung postavlja oba koncepta v medsebojno odvisnost, pač lahko sklepamo, kako zelo centralna je morala biti povezava med človekom in Bogom sploh za ves njegov psihološki sistem.« (Vezjak v Jung, 1996: 44) Proces individuacije je verjetno ključni pojem v celotni jungovski teoriji osebnostnega razvoja (in to ne zgolj v njenem terapevtskem delu, ki ima hkrati povsem religiozne konotacije).

Če naj sklenem, bi na koncu želela poudariti, da jungovski *nominosum* ni več objekt, ki bi se kazal kot grozljivi in neizrekljivi *mysterium tremendum*, ampak je postal implicitna lastnost arhetipske strukture, sinonim za njeno fascinantno

»notranja«, ker arhetipi pač ne prebivajo v platonskem nadnebesnem prostoru. (Vezjak v Jung, 1996: 42)

⁹ Zanimivo je, da ta simbol pri Jungu nikoli ni zadobil statusa arhetipa, opisuje ga kot neki določen *kompleks* psiholoških dejstev, ki transcendira zavest in je neposredno identičen s Sebstvom. (Vezjak, 1996:41)

učinkovanje. »Ko se arhetipska vsebina prebije do zavesti – in sicer morajo biti po Jungu za to izpolnjeni nekateri pogoji (ponavadi gre za izkustvo smrti drugega, depresivno stanje, občutek ogroženosti ipd.) – se aktivira tudi ustrezni arhetip Sebstva, reprezentiran v *imago Dei*.« (prav tam)

Če pa se sprašujemo o resničnosti, objektivnosti ali verjetnosti numinosuma kot o psihični funkciji, moramo vedeti, da je resnično, če ga človek kot takega prepozna, saj ima potemtakem tudi resnične posledice. »... *numinozno* je objektivno resnično kot psihični fenomen in s tem tudi – seveda zgolj kot takšno – dostopno psihoanalizi.« (Jung, 1996: 275) Gotovi smo pa lahko šele, ko ga sami doživimo...

3.2. SIMBOLI

Na samem začetku v prikaz teorije simbolov moram poudariti, da Jungova teorija temelji na prepričanju, da posameznikove nezavedne vsebine niso zgolj individualnega značaja, na primer povezane s procesi potlačitve iz posameznikove osebne zgodovine, ampak individualno raven presegajo tako, da so v njih prisotne univerzalne simbolične forme.

Simbol za Junga ni arbitraren 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 opraviti s šibkim simbolom ali znakom, ki nagovarja pretežno z interpretativno govorico. V Jungovi perspektivi je simbol materialni izraz, ki razvidno, to se pravi čutno percipirano polje, dojemljivo predvsem nezavedno, povezuje z izvirnejšo in težje določljivo ravnino arhetipov (pralikov, ki spominjajo na platonistično matrico idej), nekakšnih univerzalnih celic, iz katerih se strukturirajo bistveni elementi, situacije in polarnosti psihičnega življenja. Imamo torej arhetip kot univerzalno strukturno celico, in simbol, ki to celico prevaja v čutno razvidni izraz, katerega vsebino posameznik dojema predvsem nezavedno in jo zato težko eksplicira. (Škamperle v Jung, 1996: 50)

Iz omenjenih izhodišč »je Jung sklepal na obstoj kolektivnega nezavednega, ki ni, kot rečeno, sežetek potlačenega materiala, ampak *virtualna resničnost*, ki jo posameznik nosi v sebi.« (prav tam) Gre za globlje temelje nezavednega, ki je skupno vsem ljudem; lahko bi si drznili celo reči, da je univerzalno (kar pa je seveda težko dokazljivo).

Pomembno se mi zdi omeniti še en psihološki vidik simbolnega, o katerem piše Jung pri obravnavi preobrazbenega simbolizma pri maši takole: »Dokler so naše vsebine nezavedne, jih namreč zmeraj projiciramo, in sicer v vse, kar se imenuje 'moje', tako v stvari kakor v živali in ljudi. In kakor so 'moji' lastninski predmeti projekcijski nosilci, tako so tudi več in tudi delujejo kot več, kar pravzaprav so. Imajo večplasten pomen in so zato simbolični, le da se tega zavedamo redko ali nikoli. Naša duševnost se v resnici širi daleč čez meje zavesti; to je očitno vedel že alkimist, ki je dejal, da je duša v glavnem zunaj človeka.« (Jung, 1996: 160) Iz tega lahko izpeljemo, da so tudi bogovi personifikacije nezavednih vsebin, kajti razodevajo se po nezavedni duševni dejavnosti. (glej Jung, 1996: 217) Pri ozaveščanju nezavednih vsebin pa je človek zmožen opustiti projekcije in spoznati, da so le-te del njegovega psihičnega ustroja.

Dejansko imajo predstave o Bogu, kakor vse podobe, ki izvirajo iz nezavednega, kompenzatorično ali dopolnjujočo funkcijo za vsakokratno celovito človekovo občutje ali držo, in šele z njimi se v človeku oblikuje duševna celost. »Zgolj zavestni človek« oziroma »človek jaza« je le fragment, kolikor se zanj zdi, da obstaja ločeno od nezavednega. Čim bolj je nezavedno odcepljeno, v tem silnejših podobah se postavlja nasproti zavesti; kadar ne nastopa v obliki božanskih likov, se kaže v nenaklonjeni obliki obsedenosti (»obsesij«) in morbidnih afektov. (Jung, 1996: 216, 217)

Iz tega je razvidno, kako velikega pomena je vzpostavitev in ohranjanje povezave med zavestjo in nezavednim. Naj na tej točki omenim, da je Jungov največji prispevek k razumevanju psihologije pojem nezavednega, »ki ni (tako kot Freudova 'podzavest') le starinarnica potlačenih želja, temveč svet, ki je enako tvoren in resničen del posameznikovega življenja kot zavestni, 'razmišljujoči' svet ega, hkrati pa neizmerno širši in bogatejši. Jezik in 'prebivalci' nezavednega so simboli, sredstvo komunikacije pa – sanje.« (Freeman, 2003: 15, 16) Raziskovanje človeka in njegovih simbolov je potemtakem pravzaprav raziskovanje človekovega odnosa do lastnega nezavednega. (glej prav tam) Po mojem mnenju je, za človekovo dobrobit in zdravje, nujno vzpostaviti odnos do lastnega nezavednega ter mu posvečati določeno mero pozornosti.

Zdi se mi pomembno tudi Jungovo prepričanje, da je nezavedno veliki vodnik, prijatelj in svetovalec zavesti. Nezavedno poznamo in z njim

komuniciramo zlasti prek sanj (proces je dvosmeren). Sanje so neposredno, osebno pomenljivo sporočanje sanjalcu – sporočanje, ki uporablja simbole, skupne vsemu človeštvu, a jih pri vsakem posamezniku uporabi na edinstven način, ki ga je mogoče tolmačiti le z docela individualnim »ključem«. (glej Freeman, 2003: 16, 17) Pomembnejši simboli v sanjah so seveda univerzalni, a pomen, ki ga imajo za posameznika, je edinstven in le njemu znan. Šele takrat (in samo takrat), ko se zavest in nezavedno naučita živeti v sožitju in se medsebojno dopolnjujeta, ko je proces individuacije končan, človek postane umirjen, srečen, ploden, popoln in cel.

Nekoliko sem se oddaljila od osrednje teme tega poglavja, od pojma *simbol*, zato se vračam k osnovni pojasnitvi le-tega. Jung piše, da so simboli znaki, ki zgolj označujejo predmete s katerimi so povezani. Tisto, čemur pravimo simbol, je, po njegovem mnenju, izraz, ime ali celo slika, ki nam je lahko v vsakdanjem življenju povsem domača, a ima poleg ustaljenega in očitnega pomena še neke specifične konotacije. Vsebuje namreč nekaj več, nekaj nedorečenega, neznanega ali prikritega. Ta »presežek« je tisto, kar naredi simbol, v pravem pomenu besede.

Beseda ali podoba je simbolna takrat, ko vsebuje nekaj več od očitnega in neposrednega pomena. Ima namreč neki širši »nezaveden« vidik, ki ga ni mogoče natančno določiti ali v celoti razložiti. (...) Ko razmišljamo o pomenu simbola, smo usmerjeni k idejam, ki so onkraj dosega razuma. (...) Ker onkraj človeškega razumevanja sega nešteto stvari, nenehno uporabljamo simbolne izraze, da bi si lahko predočili koncepte, ki jih ni mogoče ne opredeliti ne v celoti doumeti. To je eden od razlogov, zakaj jezik simbolov oziroma podob uporabljajo prav vse religije. A takšna zavestna raba simbolov je zgolj vidik zelo pomembnega psihološkega dejstva: človek proizvaja simbole tudi nezavedno in spontano – v obliki sanj. (Jung, 2003: 22, 23)

Simboli se torej pojavljajo v sanjah in človekovih fantazijah, vendar Jung poudarja, da ne zgolj tam. »Nastopajo v vsakovrstnih psihičnih pojavnih oblikah. Obstajajo simbolne misli in občutja, simbolna dejanja in okoliščine. Pogosto se zdi, da tudi neživi predmeti sodelujejo z nezavednim pri razvrščanju simbolnih vzorcev.¹⁰« (Jung, 2003: 57)

¹⁰» O tem priča število preverjenih zgodb o urah, ki so se ustavile v trenutku gospodarjeve smrti; takšna je bila nihalna ura v palači Friderika Velikega v Sans Soucyju, ki se je ustavila, ko je cesar

Kakor sem že omenila, pa vendar se mi ne zdi odveč ponoviti, obstaja veliko celo najpomembnejših simbolov, ki po svoji naravi in izvoru niso individualni, temveč *kolektivni*. To so predvsem religiozne podobe. »V resnici so te podobe 'kolektivne reprezentacije', izhajajo iz prvobitnih sanj in ustvarjalnih fantazij in so kot take neprostoVOLjne spontane pojavne oblike, ne pa hotene izmišljotine.« (prav tam) Kadar je nezavedno aktivirano, arhetipi pridobijo tolikšno količino energije, da pod vplivom močnega afekta (*nominosum*) samodejno proizvajajo simbole, ki nosijo pomembno sporočilo - ki pa je seveda reprezentirano tudi s pomočjo oziroma sodelovanjem vsebin bližjih površju (osebno nezavedno) psihe. Tukaj želim opozoriti na osebni prispevek k nastanku simbola. Le-tega je mogoče lažje analizirati in racionalizirati. Seveda pa so tudi religiozni simboli in koncepti že stoletja predmet natančne in povsem zavestne razlage. (glej Jung, 2003: 57) Tudi vsebinam in sporočilom kolektivnega nezavednega se je, kakor vidimo, do neke mere možno približati in jih spoznati.

O tem, kako se je razvijala duševnost skozi čas in kako le-ta razvoj vpliva na stanje današnje duševnosti, je Jung imel svojo teorijo, ki jo bom na kratko tukaj predstavila.

Človekova izvorna psiha poskuša preiti v »napredno« oziroma diferencirano stanje zavesti, zato v sanjah ustvarja simbole. V tem novem stanju, v katerem arhaična psiha še ni bila, se bo podredila kritični samorefleksiji. V daljni preteklosti je bila ta izvorna duševnost celota človekove osebnosti. Človek je zaradi tega, ker je začel razvijati zavest, delno izgubil stik s preostalim delom prvotne psihične energije. Zavest ni nikdar poznala arhaične duševnosti, ker je bila v procesu diferenciacije zavržena.

A zdi se, da je tisto, čemur pravimo nezavedno, ohranilo lastnosti, ki so bile nekoč del izvirne duševnosti. Simboli sanj se kar naprej sklicujejo prav nanje, kot da bi si nezavedno skušalo pridobiti nazaj arhaičnost, ki se je je duševnost v svojem razvoju otresla: iluzije, fantazije, arhaične miselne oblike, prvinske nagone in tako naprej. (Jung, 2003: 100)

Ker pa reliktnе vsebine niso nevtralne, ampak imajo močan naboj – ob njih nam je pogosto zelo neprijetno ali pa nas je celo močno strah - ljudje večkrat

umrl.« (Jung, 2003: 56) To je le eden od primerov, ki nakazujejo na neko vrsto učinkovanja, o kateri je govoril in pisal tudi Jung, ki obstaja in deluje poleg vzročnega učinkovanja (in v katerega ne dvomimo); le-tu nimamo opravka z vzrokom in učinkom, ampak s sovpadanjem v času, torej neke vrste istočasnostjo, ki jo je Jung označil z izrazom *sinhroniciteta*. (glej Jung, 1995: 201)

občutijo odpor, ko se približujejo proizvodom nezavednega. Jung je prepričan, da bolj ko so te vsebine potlačene, bolj prepričljivo lahko zajamejo osebnost v obliki nevroz. (glej prav tam) Razumljivo se mi zdi, da ločena dela psihe (zavest in nezavedno), težita k združitvi in uskladitvi, harmonizaciji obeh delov. Šele takrat lahko namreč govorimo o polnosti, enotnosti in mogočnosti človeške psihe.

In kako Jung argumenira to svojo teorijo? Opre se na splošno evolucijsko teorijo in sklepa, da se je, tako kot evolucija zarodka ponavlja svojo zgodovino, tudi duševnost razvijala skozi niz prazgodovinskih stopenj. Glavna naloga sanj pa je, po njegovem mnenju, da povrnejo nekakšen »spomin« na to prazgodovino in na infantilni svet, ter nas spomnijo na vse plasti nagonov, vse do najglobljih, najprvotnejših. Jungu se je zdelo pomembno, da je že njegov predhodnik Freud opazil, kako ima lahko tovrstno spominjanje v nekaterih primerih izjemno zdravilen učinek. Z njim se strinja, da vrzel v infantilnem spominu (tako imenovana amnezija) predstavlja pozitivno izgubo, saj če jo izpolnimo, posameznika obogati in mu omogoči širši razvoj njegovega individualnega življenja.

Jung je odkril, da infantilna amnezija razkriva nenavadne mitološke fragmente, ki jih lahko pogosto zasledimo tudi v kasnejših psihozah. Opazil je namreč, da so tovrstne podobe izjemno numinozne in zato menil, da so zelo pomembne. Če se namreč takšni spomini znova pojavijo v odraslem obdobju, lahko povzročijo globoke psihološke motnje, privedejo lahko do čudežnih ozdravljenj ali verskih spreobrnitev. Jung je sklepal, da je to tako zato, ker pogosto vrnejo tisti del življenja, ki ga je človek dolgo pogrešal in ki njegovemu življenju daje smisel ter ga bogati.

Obujanje infantilnih spominov in obnavljanje arhetipskih načinov psihičnega vedenja lahko razširi obzorje in podaljša domet zavesti – pod pogojem, da nam izgubljene in znova pridobljene vsebine uspe asimilirati in integrirati v zavest. Ker niso nevtralne, bo njihova asimilacija neizbežno spremenila posameznikovo osebnost, podobno kot bodo tudi same bržkone doživele neke spremembe. V tem delu tako imenovanega »individuacijskega procesa«, ima interpretacija simbolov pomembno praktično vlogo. Simboli so namreč naraven poskus, da se zgladijo in združijo nasprotja znotraj psihe. (Jung, 2003: 101)

Cilj individuacijskega procesa je torej združitev nasprotij znotraj psihe in posledična pomiritev človeka s samim seboj in svetom, ki ga obdaja.

Vsi simboli so zunanji izraz psihičnega doživljanja človeka. Tudi miti se potemtakem nanašajo na psihično; celo vsi mitologizirani dogodki v naravi, kot so poletje in zima, Lunine mene, deževna obdobja itd., niso alegorije¹¹ ravno teh objektivnih izkušenj, temveč so simbolični izrazi za notranjo in nezavedno dramo duše, ki je človekovi zavesti dosegljiva prek poti projekcije, torej zrcaljenih v dogodkih narave. Projekcija je torej temeljna v takšni meri, da je bilo potrebno veliko tisočletij kulture do zgolj delnega ločevanja od zunanjih objektov.

Primitivni človek je bil tako izrazite subjektivnosti, da je dejansko potrebno najprej domnevati, da se miti nanašajo na psihično. Njegovo spoznavanje narave se odvija v jeziku in v zunanjem opisu nezavednih duševnih dogodkov. Ravno zaradi nezavednega značaja teh dogodkov se ob razlagi mita doslej ni niti pomislilo na dušo. Tako se pač ni vedelo, da duša vsebuje vse tiste slike, iz katerih so nastali miti, in da je naše nezavedno nek delujoč in trpeč subjekt, katerega dramo primitivni človek najdeva na podoben način v vseh velikih in malih naravnih procesih. (Jung, 1995: 42, 43)

In kaj manjka sodobnemu človeku oziroma kaj je tisto, kar je na svoji razvojni poti človek izgubil? To je, po mojem mnenju, življenje prežeto s simboli, kar seveda vključuje tudi drugo dimenzijo bivanja (ločeno od danes prevladujočega racionalizma), kjer se srečujemo s čarobnostjo, čudežnostjo, transcendenco, torej z občutkom, da je nekaj sveto. Poglavlje zaključujem z Jungovo mislijo: »Dejstvo je, da v preteklosti ljudje niso razmišljali o svojih simbolih; preprosto so jih živeli, njihov pomen pa jih je nezavedno navdihoval.« (Jung, 2003: 83) To je tisto, za kar je sodobni človek prikrajšan. In kar, po mojem mnenju, tudi vedno bolj intenzivno išče...

3.3. ARHETIPI

Popolnoma se strinjam z Uršičevo ugotovitvijo, da je definicija arhetipa zelo težka in zahtevna naloga. Problem zasledimo že pri nejasnosti in ohlapnosti Jungovih definicij pojma arhetip; s čimer je Jung sicer popolnoma sprijaznjen, saj je po njegovem mnenju narava opisanega pojma pač takšna: težko

¹¹ »Alegorija je parafraza zavestne vsebine v nasprotju s simbolom, ki je najboljši možni izraz za še le zasluteno, toda še ne spoznano, nezavedno vsebino.« (Jung, 1995: 42)

oprijemljiva in opisljiva. Tako pač je kadar govorimo o nezavednem, kjer so obrisi podob zabrisani, kjer vse stvari izgubljajo svojo prvotno obliko in jasnost. »Definicija arhetipa¹² je najtrši oreh in obenem najranljivejša točka Jungove analitične psihologije ter njenih filozofskih, antropoloških, religioloških in drugih razsežnosti. Pojem arhetipa tudi po več desetletjih različnih razlag Jungove psihologije ostaja nejasen, kar je v precejšnji meri treba pripisati samemu Jungu, saj je v svojem obsežnem opusu navajal vrsto opredelitev arhetipa, med njimi tudi takšne, ki niso povsem medsebojno konsistentne. Zato nima smisla v tem pojmu iskati enopomenskosti oziroma popolne jasnosti, ker je preprosti ni.« (Uršič v Jung, 1996: 15)

Iz zgoraj napisanega lahko torej razberemo, da predstavlja točna in jasna definicija Jungovega pojma arhetip precejšen problem. Zato bom poskušala pojasniti pojem na opisen način in iz različnih zornih kotov, v povezavi z tudi drugimi pojmi, ki jih uporablja Jung pri svoji teoriji – tu gre za preplet pojmov in njihovih pomenov, ki le skupaj trdno podprejo njegovo teorijo.

Kakor sem poskušala pojasniti že v prejšnjem poglavju, je Jung odkril obstoj povezav med slikami sanj sodobnega človeka in proizvodi arhaičnega duha, njegovimi »kolektivnimi podobami« in mitološkimi motivi. Njegova stališča o »arhaičnih ostankih«, ki jim pravi »arhetipi« ali »prvobitne podobe«, so stalno kritizirali tisti, ki po njegovem mnenju, niso imeli zadostnega znanja o psihologiji sanj in o mitologiji. »Izraz »arhetip« se pogosto napačno razume kot nekaj kar pomeni točno določene mitološke podobe ali motive. Ti pa niso nič drugega kot zavestne reprezentacije. (...) Arhetip je težnja, da se oblikujejo različne upodobitve enega in istega motiva – reprezentacije, ki se lahko v podrobnostih sicer izredno razlikujejo, a pri tem ohranijo skupen osnovni vzorec. (...) Arhetipi pa so v resnici nagona *težnja*...« (Jung, 2003: 69) V nadaljevanju se mi zdi smiselno pojasniti odnos med nagoni in arhetipi.

Jung je prepričan, da so tisto, čemur pravilno rečemo nagoni, psihološki vzgibi, zaznani s čuti. Vendar opaža, da se obenem izražajo tudi v fantazijah in se pogosto razkrivajo samo prek simbolnih podob. Te pojavne oblike imenuje *arhetipi*. O njih pravi, da so »brez znanega izvora; razmnožujejo pa se povsod po svetu že od nekdaj – tudi tam, kjer je treba izvzeti možnost prenosa na

¹² Jung arhetipe imenuje tudi: »dispozicije«, »strukturne dominante psihe« in apriorni pogoji psihe. (Uršič v Jung, 1996: 20)

neposredno potomstvo ali 'križne oploditve' zaradi selitev.« (Jung, 2003: 71) Iz tega lahko sklepamo, da je specifična izrazna oblika bolj ali manj osebna, medtem ko je njihov splošni vzorec kolektiven; najdemo pa ga vselej in povsod. Jung še nadaljuje: kolektivni miselni vzorci človeške duševnosti so vrojeni in podedovani. Tudi čustveni izrazi, ki jim omenjeni miselni vzorci pripadajo, so razpoznavno enaki povsod po svetu. (glej Jung, 2003: 77) Morda bi celo lahko sklepali, da so univerzalni. A to bi bilo zelo drzno. Zaenkrat me zanima predvsem kakšno vlogo imajo arhetipi v človekovem življenju. Jung je opazil, da arhetipske oblike niso zgolj statični vzorci, temveč dinamični dejavniki, ki se izražajo v človeških vzgibih prav tako spontano kot nagoni. To se mi zdi zanimivo odkritje.

Neke sanje, vizije ali misli lahko vzniknejo nenadoma; in naj jih raziskujemo še tako natančno, ne bomo mogli ugotoviti, kaj jih je povzročilo. To ne pomeni, da nimajo vzroka – nasprotno, vzrok nedvomno imajo, vendar je ta lahko tako oddaljen ali prikrit, da ga ne moremo spoznati. Takrat moramo počakati, da postanejo sanje in njihov pomen dovolj razumljivi ali da se pojavi kak zunanji dogodek, ki nam sanje razloži. (Jung, 2003: 78)

Kar pa se mi zdi še zanimivejše, je Jungov namig na možnost, da je nezavedno sposobno proučevati dejstva in sklepati, prav tako kot zavest.¹³ Opazil je namreč, da lahko nezavedno določena dejstva celo uporabi in na njihovi podlagi predvidi možne posledice ravno zato, ker se jih ne zavedamo. Ta ugotovitev pa na nek način, po mojem mnenju, vsebuje tudi namig na zavesti presegajočo, transcendentno dimenzijo nezavednega. Veličina in domet nezavednega dela psihe pa sta še do danes ostali nedoumljivi in vprašljivi.

Ugotovitve nezavednega – kolikor je to mogoče razbrati iz sanj - so nagonske, in to je pomembno. Logična analiza sodi v domeno zavesti; izbiramo z razumom in znanjem. Nezavedno – vsaj tako se zdi – pa povečini obvladujejo nagonska nagnjenja, ki jih predstavljajo ustrezne miselne oblike, tj. arhetipi. (...) Arhetipi imajo torej lastno pobudo in specifično energijo, kar jim omogoča, da podajo smiselno interpretacijo dogodkov (v zanje značilnem simbolnem slogu) in posežejo v njih z lastnimi vzgibi in miselnimi tvorbami. (Jung, 2003: 80)

¹³ Do tega spoznanja je prišel že Jungov predhodnik, psiholog Sigmund Freud. Ugotavlja namreč, da tudi »ono misli«.

V tem smislu delujejo kot kompleksi, pravi Jung; kot se jim zahoče se pojavljajo in izginjajo, naše zavestne namene pa pogosto ovirajo ali jih spreminjajo na način, ki nas lahko spravi v neroden položaj. Osebne komplekse, v primerjavi s kolektivnimi, je Jung spretno razložil v naslednjem odstavku:

Specifično energijo arhetipov lahko zaznamo, ko začutimo posebno prevzetost, ki jih spremlja. Zdi se, da jih obdaja poseben čar. Ta nenavadna lastnost je značilna tudi za osebne komplekse; in tako kot imajo osebni kompleksi svojo individualno zgodovino, jo imajo tudi družbeni kompleksi arhetipskega značaja. Toda osebni kompleksi nikdar ne povzročijo kaj več od osebnih predsodkov, arhetipi pa ustvarjajo mite, religije in filozofije, ki zaznamujejo celotne narode in zgodovinske dobe. Osebne komplekse razumemo kot kompenzacijo za enostranska in sprevržena stališča zavesti; enako lahko v mitih religiozne narave vidimo vrsto duhovne terapije za trpljenje in tesnobe človeštva nasploh – lakote, vojne, bolezni, starost, smrt. (Jung, 2003: 81)

Vedeti moramo, da sta nezavedno in zavest v kompenzacijskem odnosu. Ko to idejo sprejmemo, nam marsikaj, o čemer govori in piše Jung, postane bolj jasno. Naj se vrnem k razlagi arhetipov. Arhetipi so, v kar je prepričan Vezjak (ki podpre Jungovo teorijo), na sebi nespoznavni, strukturni elementi duhovnega in duševnega življenja; so podedovane psihične forme, ki sooblikujejo naše duševno doživljanje. »Njihov obstoj je v tesni zvezi s kolektivnim nezavednim, ki predstavlja spekulacijo o participaciji vsakega individuuma na skupni, kolektivni podlagi »nezavednega« psihičnega dogajanja, ohranjenega v izročilu mitov, pravljič itd. Arhetipi so potemtakem »objektivno« prisotni v tej meri, kolikor se naslanjajo na človekovo obče izkustvo.« (Vezjak v Jung, 1995: 19, 20) Arhetipi (pravzorci) v tem smislu tvorijo matrico kolektivnega nezavednega.

Ob omembi nezavedne vsebine mitov in pravljič bom predstavila tudi mnenje Bruna Bettelheima, judovskega humanista iz Dunaja, ki ga je izrazil v knjigi *Rabe čudežnega*, v kateri opisuje pomen pravljič za razvoj otrok: »Obstoji splošno soglasje, da nam miti in pravljice govorijo v jeziku simbolov, ki predstavljajo nezavedno vsebino. Hkrati nagovarjajo našo zavestno in nezavedno duševnost. (...) Zato so pravljice tako učinkovite; njihova vsebina v simbolični obliki uteleša notranje psihološke pojave.« (Bettelheim, 1999: 51)

Strinjam se z njegovo ugotovitvijo, da so vsebine mitov in pravljic simboli duševnih procesov.

V nadaljevanju teksta je predstavil svoje opazke v zvezi z razliko med gledanjem psihoanalitikov freudovske in jungovske usmeritve na sestavo gradiva nezavednega dela duševnosti. Opazil je, da psihoanalitiki freudovske usmeritve skušajo pokazati, kakšna vrsta potlačenega ali drugače nezavednega gradiva tvori podlago mitov in pravljic, ter v kakšni zvezi so le-ti s sanjami in dnevnim sanjarjenjem. Medtem ko psihoanalitiki jungovske smeri poleg tega poudarjajo, da osebe in dogodki v teh zgodbah ustrezajo arhetipskim psihološkim pojavom in jih potemtakem predstavljajo ter simbolično nakazujejo potrebo po prehodu na višjo stopnjo razvoja osebnosti – po notranji obnovi, ki je mogoča, kadar človeku postanejo dosegljive njegove lastne in kolektivne nezavedne sile. (glej prav tam)

Psiho bi lahko v grobem razdelili na zavest, osebno ter kolektivno nezavedno. »V grobem« pravim zato, ker tu ni jasnih meja, temveč so prehodi »stopenjski« in težko določljivi. Jung definira v enem izmed njegovih prispevkov kolektivno nezavedno, v primerjavi z osebnim nezavednim, takole¹⁴:

Kolektivno nezavedno je del psihe, ki ga lahko ločimo od osebnega nezavednega kot njegov negativ, ker ne obstaja zahvaljujoč osebnemu izkustvu ter zato nima značaja osebne pridobitve. Medtem ko je osebno nezavedno v glavnem sestavljeno iz vsebin, ki so bile nekoč zavestne, vendar so nato iz zavesti izginile, ker so bile bodisi pozabljene ali potlačene, pa vsebine kolektivnega nezavednega nikoli niso bile v zavesti in zato niso nikoli postale individualne, tako da se morajo za svoj obstoj zahvaliti izključno dedovanju. (...) Pojem arhetipa, ki je neizogibni korelat ideje o kolektivnem nezavednem, pomeni navzočnost določenih oblik v psihi, ki so povsod prisotne in razširjene. (Jung, 1995: 25)

Jungova teza torej zagovarja obstoj (za razliko od osebne narave zavestne psihe) še nekega drugega psihičnega sistema kolektivnega neosebnega značaja ob naši zavesti. To kolektivno nezavedno se ne razvija individualno, temveč se (po)deduje; sestavljeno je iz predeksistentnih oblik, arhetipov, ki lahko šele

¹⁴ Na tem mestu se mi zdi smiselno podati kratko definicijo kolektivnega nezavednega, čeprav bom temu pojmu, ki je temeljen za Jungovo psihologijo, namenila naslednje poglavje.

drugotno postanejo zavestne ter vsebinam zavesti podelijo jasno očrtano obliko. (glej prav tam)

Če se sprašujemo po načinu vpliva arhetipa in njegovega vstopa v človekovo življenje, si lahko pri odgovoru pomagamo z Jungovo teorijo, ki pravi, da obstaja toliko arhetipov, kolikor je tipičnih situacij v življenju. Jung zatrjuje, da ko se v življenju dogodi nekaj, kar se ujema z nekim arhetipom, se bo ta aktiviral in nastopila bo prisila ponavljanja, ki bi, podobno kot instinktivna reakcija, vztrajala nasproti razumu in volji ali pa bo celo pripeljala do konflikta, ki lahko naraste do patološke ravni, se pravi do nevroze. (glej Jung, 1996: 31) Tukaj moramo opomniti, na kar je opozarjal tudi Jung, da patološki element ni v eksistenci teh arhetipskih predstav, ampak v disociaciji zavesti, ki nezavednemu več ne zmore vladati. V teh primerih disociacije, pravi Jung, se zato javlja nujnost integracije nezavednega v zavest. Gre za sintetični postopek, ki ga je označil kot »proces individuacije«¹⁵. (glej Jung, 1995: 77)

Na tem mestu se mi zdi potrebno poudariti, da nimamo opravka s podedovanimi *predstavami*, temveč s podedovanimi *možnostmi predstav*. Prav tako tukaj ne gre za individualno podedovanost, temveč za nekaj dejansko občega, kar lahko razberemo iz univerzalne prisotnosti arhetipov. (glej Jung, 1995: 96) Kakor sem že omenila, je že Freud sprejel ohranjanje arhaičnih ostankov v obliki primitivnega funkcioniranja, vendar jih on razlaga osebno.¹⁶ (glej Jung, 1995: 126) Jung pa gre tu v svojem razmišljanju še dlje, kar ga vodi v razvoj teorije o obstoju kolektivnega nezavednega in arhetipov, kot glavnih akterjev le-tega in nosilcev univerzalnih arhaičnih ostankov.

Če postavimo pod vprašaj *naravo arhetipa* nam pride prav naslednja Jungova razlaga: »Arhetipskih predstav, ki nam posredujejo nezavedno, ne gre zamenjati z *arhetipom na sebi*. Te so na številne načine variirane podobe, ki

¹⁵ »Ta proces v resnici ustreza naravnemu toku življenja, v katerem individuum postane tisto, kar je bil že od nekdaj. Ker ima človek zavest, se takšen razvoj ne odvija gladko, ampak večkrat variira in je zmoten v tem, ko zavest vedno znova zaide proč od arhetipske instinktivne podlage in se postavi z njo v nasprotje. Iz tega izhaja potem nujnost sinteze obeh pozicij in pomeni psihoterapijo že na primitivni stopnji, ...« (Jung, 1995: 78) Proces individuacije bom širše obravnavala v nadaljevanju naloge.

¹⁶ »Takšno razumevanje prikazuje nezavedno psiho kot subliminalni dodatek zavesti duše.« (Jung, 1995: 126) Freud razlaga obstoj nezavednega kot fenomena potlačitve, ki ga gre razumeti osebno. Njegove vsebine so, po njegovem mnenju, bile izgubljeni, včasih zavestni elementi. Zaradi nezdržljivosti vsebin z moralo, so bile podvržene procesu potlačitve v nezavedno. (glej Jung, 1995, 125)

nakazujejo neko na sebi *nepredstavljivo* temeljno formo.« (Jung, 1995: 159) Iz tega je razvidno, da je dejansko bistvo arhetipa nezmožno priti v zavest in je transcendentno. Tudi vsako opazovanje arhetipa je že zavestno in s tem v neki meri že različno od tega, kar je dalo povod opazovanju. Jung je prepričan in tudi sama verjamem, da so tisto kar zatrujemo o arhetipih vedno očitnosti in konkretizacije, ki spadajo k zavesti. Toda na drug način o arhetipih ne moremo govoriti. Jung nas opozarja, da se moramo vedno zavedati, da je tisto kar imenujemo »arhetip«, na sebi nespoznatno, toda ima takšne učinke, namreč arhetipske predstave, ki omogočajo očitnosti. (glej Jung, 1995: 160) Na tem mestu se dotikamo srčike problema, okoli katerega se vrtila moja naloga, namreč o točki kjer se dotikata dva nasprotujoča si pola: manifestno in arhetipsko. Simbol pa je tisti vezni člen, kjer pride do spoja očitnega (arhetipske predstave) in skritega, transcendentnega (arhetip).

V nadaljevanju svojega razmišljanja Jung to ugotovitev primerja s spoznanji iz fizike, kjer se soočajo s podobno situacijo¹⁷ in izpelje naslednjo ugotovitev:

Ker se psiha in materija nahajata znotraj istega sveta, sta med sabo v stalnem dotiku in se obe navsezadnje naslanjata na nevidne transcendentalne faktorje, obstaja ne le možnost, ampak celo določena verjetnost, da sta materija in psiha dva različna aspekta ene in iste stvari. Sinhronicitetni fenomeni¹⁸ po moje kažejo v to smer, ker se lahko brez vzročne povezave nepsihično obnaša kot psihično in obratno. (Jung, 1995: 161)

Ta ugotovitev se mi zdi neverjetno zanimiva. Z Jungovim konceptom sinhronicitete, bi si, po mojem mnenju, lahko namreč pomagali pri razlagi mnogih »mejnih primerov« in izjemnih dogodkov, ki so bili do sedaj nerazložljivi. V vsakdanjem življenju se pogosto srečamo s primeri smiselnih »naključnih« dogodkov. Jungova spoznanja jih razlagajo z aktivacijo določenega arhetipa. V primerih, kjer je prej človek iskal vzročno, racionalno razlago pojava, je Jung

¹⁷ V fiziki imamo najmanjše delce, ki so na sebi nevidni, vendar povzročajo učinke, iz narave katerih se potem lahko izpelje določen model. (glej Jung, 1995: 160)

¹⁸ »Sinhroniciteta je po Jungu istočasni in istosmiselni nastop dveh dogodkov, ki ju izkuša subjekt, vendar med njima ne moremo najti nobene kavzalne povezave.« (Vezjak v Jung, 1995: 20)

Vendar če kakšna psihična vsebina preseže prag zavesti, se njegov sinhronicitetni mejni fenomen izgubi. »Prostor in čas prevzameta svoj običajni absolutni značaj, zavest pa je ponovno izolirana v svoji subjektivnosti. (...) Ko vstopi nezavedna vsebina v zavest, se prekine njena manifestna manifestacija, in tudi obratno – s premeščanjem subjekta v nezavedno stanje (trance) lahko sinhronicitetna fenomene prikličemo.« (Jung, 1995: 178)

vpeljal idejo, da je potrebno iskati pomen. Svetuje, da si namesto vprašanja, *zakaj* se je nekaj zgodilo, vprašamo, *čemu*.

Smiselno ujemanje notranjih in zunanjih dogodkov si lahko torej razlagamo z enotnostjo oz. enovitostjo obeh področij realnosti. Jung je namreč zagovarjal psihofizično enovitost vseh življenjskih pojavov. Tudi sama sem se v svojem življenju lahko prepričala v verjetnost njegove teorije. Za primer naj omenim psihosomatske bolezni. Tu je jasno videti, da je tudi naše telo simbol; notranje, konfliktne nezavedne psihične vsebine, ki so nezmožne priti v zavest (kjer bi se lahko osvetlile in izgubile svojo destruktivno moč) se izražajo v obliki raznoterih fizičnih bolezni. Običajno te bolezni samodejno izginejo šele kadar se na človeka gleda celostno; torej na terapiji, kjer se vzame v obzir tudi človekovo psihično življenje.

3.4. KOLEKTIVNO NEZAVEDNO

Pojem nezavednega pred Jungom uporablja že Sigmund Freud, a pri njem je pojem omejen le na označevanje stanj potlačenih in pozabljenih vsebin. Sicer je Jung opazil, da pri Freudu nezavedno vsaj v metaforičnem smislu že nastopa kot aktivni subjekt in da ni nič drugega kot zbirno mesto ravno teh pozabljenih in potlačenih vsebin, tako da ima, kakor meni Jung, samo zaradi tega praktični značaj. Jung sklepa, da je v skladu s tem v tem pogledu izključno osebne narave¹⁹, četudi po drugi strani Freudu nikakor ni bil tuj tudi arhaično-mitološki način mišljenja nezavednega. (glej Jung, 1995: 39)

Po Jungovem mnenju je del nezavednega, ki je na nek način površinski, gotovo osebne narave. Imenuje ga *osebno nezavedno*, ker »se naslanja na globlji sloj, ki več ne izhaja iz osebnega izkustva in ni pridobljen, temveč vrojen.« (Jung, 1995: 39) Ta globlji sloj je imenoval *kolektivno nezavedno*. »Izraz 'kolektivno' sem izbral zato, ker nezavedno ni individualne, ampak obče narave, s čimer nasproti osebni psihi ohranja vsebine in aspekta obnašanja, ki so povsod in v vseh individuih, vzeto *cum grano salis*, isti. Povedano drugače – pri vseh ljudeh je to nezavedno enako, s tem pa ustvarja neko v vsakem prisotno splošno duševno bazo nadosebne narave.« (prav tam)

¹⁹ »Freud je tukaj navedeno pojasnitev v kasnejših delih spremenil in je instinktivno dušo imenoval »Ono«, tako da njegov »Nadjaz« označuje deloma zavedno, deloma pa nezavedno (potlačeno) kolektivno zavest.« (Jung, 1995: 39)

V prid tej hipotezi govori dejstvo, da lahko duševno eksistenco spoznamo zaradi prisotnosti vsebin, ki so zmožne postati zavestne; saj lahko govorimo o nezavednem samo v tej meri, kolikor lahko govorimo o tem, da smo sposobni dokazati njihove vsebine. (glej Jung, 1995: 39, 40) »Vsebine osebnega nezavednega so največkrat tako imenovani *čutno poudarjeni kompleksi*, ki tvorijo osebno intimnato duševnega življenja. Vsebine kolektivnega nezavednega pa so tako imenovani *arhetipi*.« (prav tam) Arhetip torej v bistvu predstavlja nezavedno vsebino, »ki se na način ozaveščanja in percipiranja spreminja, in sicer v smislu ustrezne individualne zavesti, znotraj katere se pojavlja.²⁰« (Jung, 1995: 41)

Po Jungovem mnenju so arhetipske slike toliko pomenljive, da se sploh ne postavlja vprašanje, kaj naj bi pomenile. (glej Jung, 1995: 49) Saj nam same po sebi posredujejo nek nam nezavedno znani pomen, zato se nam pogosto pravzaprav ne zdi smiselno o njih posebej razmišljati. Ampak ko se to zgodi, ko človek začne razmišljati o njih, to počne s pomočjo razuma in jih s tem zagotovo v določeni meri spremeni (seveda na način, ki bo ustrezal njegovi zavesti).

Človekovo nezavedno reagira tako na dogodke iz našega vsakdanjega življenja, kakor tudi (in še posebej) na težke trenutke, ki jih doživljamo. V takih situacijah je namreč neizogibno soočanje s samim seboj. »Nujna in potrebna reakcija kolektivnega nezavednega se izraža v arhetipsko oblikovanih predstavah.« (Jung, 1995: 58) O tem, na kakšen način in v kakšnih korakih se navadno to zgodi, bom več pisala v poglavju Proces individuacije.

Za zdaj moramo vedeti predvsem to, da kolektivno nezavedno ni zaključen, osebni sistem, temveč je, po Jungovem mnenju, razprostrta in v svet odprta objektivnost. (glej prav tam) Zato mora človek dobro vedeti, kdo je on sam, da se s to objektivnostjo sploh lahko uspešno sooči. Kajti sicer pa lahko soočanje individuuma s kolektivnim nezavednim v določeni meri zanj predstavlja tudi precej veliko nevarnost. Četudi se najprej vse doživlja v slikah (v sanjah ali drugih doživljajskih trenutkih), torej na simbolni ravni, nikakor ne gre za nedolžna, ampak za precej dejanska tveganja, od katerih je v določenih okoliščinah lahko odvisna tudi človekova usoda. Glavno nevarnost predstavlja

²⁰ »Če hočemo biti natančni, moramo razlikovati med »arhetipom« in »arhetipskimi predstavami«. Arhetip, vzet zase, predstavlja hipotetično, nevidno predlogo, ...« (Jung, 1995: 41)

podleganje fascinirajočemu vplivu arhetipov, kar se najprej dogaja v primeru, ko arhetipska podoba *ni ozaveščena*.²¹ (glej Jung, 1995, 76, 77)

Kakor sem že omenila, patološki element ni v eksistenci teh predstav, ampak v disociaciji zavesti, ki nezavednemu več ne zmore vladati. V vseh primerih disociacije se zato javlja nujnost integracije nezavednega v zavest. Gre za sintetični postopek »procesa individuacije«, kakor ga je označil Jung. (glej prav tam)

V nadaljevanju pa Jung opozarja, da se zaradi človekove zavesti takšen razvoj ne odvija gladko, ampak »večkrat variira in je zmoten v tem, ko zavest vedno znova zaide proč od arhetipske instinktivne podlage in se postavi z njo v nasprotje. Iz tega izhaja potem nujnost sinteze obeh pozicij in pomeni psihoterapijo že na primitivni stopnji, ...«²² (Jung, 1995: 78) Ker pa so arhetipi relativno avtonomni, se ne morejo enostavno racionalno integrirati, ampak zahtevajo pravilno ukvarjanje z njimi (ki je v terapiji s pacientom pogosto doseženo v obliki dialoga). »Ta proces ima praviloma dramatičen potek z mnogo zapleti. Izraža se ali pa je spremljan s simboli sanj, ki so sorodni tistim »représentations collectives«, ki so v obliki mitoloških motivov že od nekdaj predstavljali duševne procese premen.« (prav tam)

Če pa se vprašamo po vsebinah *psihičnega sistema* in predpostavimo, da leta ne sovпада z zavestjo, temveč da zunaj tega funkcionira na nezaveden ali kakšen način, ki je drugačen od sposobnosti njenega dela, ki je zmožen postati zavesten, potem bi lahko sprejeli Jungovo teorijo o *pragu zavesti*, ki nas ločuje od nezavednih vsebin.

Hipoteza o pragu zavesti in nezavednem pomeni, da se neizogibno potrebne sestavine celotnega spoznanja, namreč psihične reakcije, pa tudi nezavedne »misli« in »védenja«, nahajajo neposredno zraven, pod ali nad zavestjo, ločene od nas zgolj s »pragom« in so samo navidez nedosegljive. (Jung, 1995: 117)

Jung še ni vedel, kako to nezavedno deluje, domneval pa je, da gre za psihični sistem, ki naj bi verjetno imel vse, kar ima tudi zavest, namreč

²¹ »Ob psihotični predispoziciji se lahko v teh okoliščinah zgodi, da bodo arhetipske figure, ki jim je drugače zaradi njihove numinoznosti lastna določena avtonomija, ušle iz kontrole zavesti in dosegle popolno samostojnost in proizvedle fenomene obsedenosti.« (Jung, 1995: 77)

²² »Terapevtična metoda kompleksne psihologije je zato po eni strani sestavljena iz po možnosti čim bolj popolnega ozaveščanja prisotnih nezavednih vsebin, po drugi strani pa iz sinteze istega z zavestjo po poti spoznavanja.« (Jung, 1995, 78)

percepcijo, apercepcijo, spomin, fantazijo, voljo, afekt, čustvo, presojo, sodbo itd., toda vse v subliminalni obliki. (glej Jung, 1995: 117, 118)

Če stopimo korak naprej v svojem sklepanju, lahko celo domnevamo, da če lahko nezavedno vsebuje vse tisto, kar poznamo kot funkcijo zavesti, se pojavlja možnost, da ima pravzaprav tudi *subjekt*, tako kot zavest, neke vrste Jaz.²³ Tudi Jung je dopuščal to možnost. (glej Jung, 1995: 123) Namignil je celo na možnost nezaslišane razširitve podobe sveta v primeru zmožnosti prevoda percepcij, ki se nahajajo v drugem psihičnem sistemu, v zavest Jaza.

Če se resno soočimo s hipotezo o nezavednem, bomo morali uvideti, da je naša podoba sveta samo nekaj začasnega; kajti če se v subjektu zaznavanja in spoznavanja zgodi takšna temeljita sprememba, povezana z neprimerljivo podvojitvijo, mora priti do nastanka nove slike sveta, ki je različna od dosedanje. To je seveda mogoče samo tedaj, če je hipoteza o nezavednem pravilna, kar se lahko dokaže le, ko se nezavedne vsebine pretvorijo v zavestne, ko se torej posreči motnje iz nezavednega, namreč učinke spontanih manifestacij, kot so sanje, fantazije in kompleksi, s pomočjo razlage integrirati v zavest. (Jung, 1995: 124)

Ena izmed, po mojem mnenju zanimivejših, Jungovih razlag *pojma nezavednega* izgleda takole:

Nezavedno ni kar enostavno tisto neznano, ampak je po eni strani neznano psihično, torej tisto, za kar lahko domnevamo, da se takrat, ko pride do zavesti, v ničemer ne razlikuje od nam znanih psihičnih vsebin. Po drugi strani moramo vračunati tudi psihični sistem²⁴, o katerega stanju ne moremo povedati ničesar neposrednega. Tako definirano nezavedno opisuje izjemno ohlapno dejansko stanje: vse tisto, kar vem, toda o čemer trenutno ne mislim; vse, česar sem se zavedal in je zdaj pozabljeno; vse, kar so zaznali moji čuti, toda ni opazila moja zavest; vse, kar nenamerno in brez pozornosti, tj.

²³ Tak sklep se pojavlja v pogostem in vedno znova rabljenem pojmu »podzavesti«. Termin vsekakor napeljuje na nesporazum s tem, ko namreč označuje nekaj, kar je »pod zavestjo« oziroma tisto »spodnje«, kar je sekundarna zavest. Istočasno predpostavka o »podzavesti«, ki se ji takoj lahko pristavi tudi tista o »nadzavesti«, nakazuje tisto, do česar sem v resnici hotel priti, namreč dejstvo, da je poleg zavesti eksistirajoč drugi psihični sistem – neodvisno od tega kakšne lastnosti mu pripisujemo – absolutno revolucionarnega pomena, ker se s tem v temelju spremeni naša podoba sveta. (...) Moj problem nezavednega pa v nasprotju s tem pušča povsem odprto vprašanje o »nad« ali »pod« in vključuje oba aspekta psihičnega. (Jung, 1995: 124)

²⁴ K nezavednemu moramo prišteti še zavesti nedostopne psihične funkcije, o katerih eksistenci lahko sklepamo samo posredno. (glej Jung, 1995: 132)

nezavedno čutim, mislim, se spominjam, hočem in počnem; vse tisto prihodnje, kar se v meni pripravlja in kar bo kasneje vstopilo v zavest; vse to je vsebina nezavednega. Te vsebine so tako rekoč vse bolj ali manj sposobne ozaveščanja ali so vsaj nekoč bile zavestne in se lahko že v naslednjem trenutku tja spet povrnejo. (Jung, 1995: 131)

Sprva so Janetova²⁵ in Freudova odkritja kazala, da v nezavednem stanju navidez vse deluje dalje na isti način, kot bi bilo zavestno. Kasneje pa so določena izkustva, ki jih je deloma odkril že Freud, dokazovala, da stanje nezavednih vsebin sploh ni enako kot pri zavestnih. Jung je nato odkril, da se čutno poudarjeni kompleksi v nezavednem ne spreminjajo na isti način kot v zavesti.²⁶ Takšni kompleksi namreč »prek samoimplifikacije, bržkone sorazmerno njihovi distanci do zavesti, prevzamejo arhaično-mitološki značaj in s tem numinoznost, kar ni težko odkriti pri shizofrenih razcepljenostih. Numinoznost je povsem zunaj zavestne volje, ker predstavlja subjekta v stanje odmaknjenosti, tj. brezvoljne vdanosti.« (Jung, 1995: 132, 133) Kako pa je nezavedno stanje drugačno od zavestnega pa Jung razloži takole:

Te lastnosti nezavednega stanja so v nasprotju z obnašanjem kompleksov v zavesti. Ti so tukaj podvrženi korekciji, izgubijo svoj avtomatični značaj in so lahko popolnoma predrugačeni. Z njih je odgrnjen mitološki plašč in vse bolj se zaostčujejo v personalističnem smislu in se racionalizirajo, potem ko so vstopili v procese prilagajanja, ki se nahajajo v zavesti. (...) Nezavedno stanje je zato pač drugačno kot zavestno. Četudi se v nezavednem proces odvija dalje na način, kot bi bil zavesten, se dozdeva, da se ta z naraščajočo disociacijo nekako spušča na primitivni (tj. arhaično-mitološki) nivo in da se v svojem značaju približuje bazični instinktivni obliki ter nagonu podobnim lastnostim, namreč avtomatizmu, nezmožnosti vplivanja, all-or-non reaction in tako dalje. (prav tam)

²⁵ Francoz Pierre Janet se je proti koncu 19. stoletja skoraj istočasno kot Sigmund Freud (v stari Avstriji) ukvarjal z eksperimentalnimi poskusi in empirično dokazljivostjo na področju nezavednega. Bila sta pionirja na tem področju. »Prvemu gre zasluga zlasti za raziskovanje formalnih aspektov, drugemu pa vsebin psihogenih simptomov.« (Jung, 1995: 125)

²⁶ Res se lahko obogatijo z asociacijami, toda s tem ne bodo popravljene, ampak ohranjene v izvorni obliki, kar se da zlahka ugotoviti ob njihovem stalnem in enakomernem delovanju na zavest. Razen tega prevzamejo nase prisilni karakter avtomatizma, na katerega se ne da vplivati in ki se ga lahko odpravi šele, ko pride v zavest. Ta postopek zato upravičeno sodi med najpomembnejše terapevtske faktorje. (Jung, 1995: 132)

Nezavedno torej ne predstavlja enakega medija kot zavest. Vendar se v področjih, ki so blizu zavesti, ne spreminja veliko, saj se tu svetloba in tema menjata dovolj pogosto. Iz tega lahko vidimo, kako relativno je nezavedno stanje. Prav tako relativna pa je tudi zavest, ki je sestavljena iz cele skale intenzivnosti zavesti.²⁷

*Imamo torej zavest, v kateri dominira nezavedno, pa tudi zavest v kateri prevladuje zavedanje. Ta paradoks je razumljiv takoj, ko si pojasnimo, da ne obstaja nobena zavedna vsebina, o kateri bi lahko z gotovostjo rekli, da se je nekdo popolnoma zaveda, saj bi bila za kaj takega potrebna nepredstavljiva totalnost zavesti, ta bi pa predpostavljala nemisljivo celoto ali popolnost človeškega duha. S tem pridemo do paradoksnega sklepa, da ni nikakršne vsebine zavesti, ki ne bi bila v drugem oziru nezavedna. Verjetno tudi ni nobenega nezavednega psihičnega, ki ne bi bilo istočasno zavestno.*²⁸ (Jung, 1995: 134)

Menim, da je ta ideja velikega, če že ne kar revolucionarnega, pomena. Jung pa v svojem nadaljnjem razmišljanju, ki se nasloni na veliko verjetnost obstoja zelo kompleksnih, zavesti podobnih procesov v nezavednem, sklene, da je stanje nezavednih vsebin resda drugačno od zavestnih, vendar jim je nekako podobno. Zato razvije predpostavko o sredini med pojmom nezavednega in zavestnega stanja, namreč o *aproksimativni zavesti*. (glej Jung, 1995: 135)

A Jung je šel v svojem razmišljanju še dlje in razvil *hipotezo o multiplih luminozitetah* oziroma o nezavednem kot multipli zavesti. »Hipoteza o multiplih luminozitetah se deloma naslanja na zavesti podobna stanja nezavednih vsebin, (...) deloma pa na obstoj določenih simbolno razumljenih podob, ki se pojavljajo v sanjah in vizualnih fantazijah sodobnikov ali v zgodovinskih dokumentih. Vemo, da je bila v preteklosti poglavitni izvir simbolnih predstav alkimija. (...) Iz tega alkimističnega vidika je treba potegniti sklep o tem, da arhetipi na sebi posedujejo določeno svetlobo ali podobnost zavesti in da s tem *numinositas* ustreza *luminositas*.« (Jung, 1995: 136, 137)

²⁷ Med »počnem« in »zavedam se, kaj počnem« ne obstaja samo neskončna razlika, temveč je včasih izraženo tudi nasprotje. (Jung, 1995: 134)

²⁸ Dokazati drugo ugotovitev je vsekakor težje kot prvo, kajti naš Jaz, ki bi lahko izrekel takšno trditev, obstaja kot navezna točka zavesti in se ne nahaja v takšni povezavi z nezavednimi vsebinami, da bi lahko spregovoril o njihovi naravi. Te so mu praktično nezavedne, kar seveda še ne pomeni, da se mu v drugačnem pogledu ne morejo kazati kot zavestne, in te vsebine v kakem primeru pod določenim aspektom lahko spozna, ob tem pa ne ve, da ravno te pod drugim aspektom povzročajo motnje v zavesti. (Jung, 1995: 134)

Z omembo te hipoteze sem želela le še poudariti, kako zelo je zavest relativna, saj so njene vsebine istočasno zavestne in nezavedne, se pravi, da se kažejo pod določenimi aspekti kot zavestne, pod drugimi pa kot nezavedne. Toda Jung nas opozarja, da se moramo navaditi idejo o tem, da zavest ni noben *tu* in nezavedno noben *tam*. »Psiha prej predstavlja zavestno-nezavedno celoto.« (Jung, 1995: 146) In to je, po mojem mnenju, eno najzanimivejših in najpomembnejših odkritij Jungove globinske psihologije.

Poleg sanj in fantazij v katerih se vsebine kolektivnega nezavednega razkrivajo spontano, je Jung uvedel metodo, ki jo je poimenoval »*aktivna imaginacija*«, pri kateri lahko vzpodbudimo ustvarjalne fantazijske dejavnosti, katerih vsebina izvira iz arhetipov, torej iz kolektivnega nezavednega. Tako iz izkustva, kakor tudi iz razmišljanja je namreč spoznal, da obstajajo določeni kolektivno dani nezavedni pogoji, ki delujejo kot regulatorji in vzpodbujevalci ustvarjalne fantazijske dejavnosti in prizivajo ustrezna oblikovanja, pri čemer za svoje potrebe uporabljajo prisotni material zavesti. (glej Jung, 1995: 150) Aktivna imaginacija pa lahko v določeni meri nadomesti sanje (kjer se vsebine kolektivnega nezavednega razkrivajo spontano). Eksistenca teh nezavednih regulatorjev se mu je zdela tako pomembna, da je na njih zasnoval svojo hipotezo tako imenovanega neosebnega, kolektivnega nezavednega. Pri metodi aktivne imaginacije pa se mu je zdelo najpomembnejše to, »da ni pomenila nekakšne *reductio in primam*, ampak bolj z voljno predstavo podprto, sicer pa naravno sintezo pasivnega materiala zavesti z nezavednimi vplivi, torej neko vrsto spontane amplifikacije arhetipov.«²⁹ (prav tam)

Sprememba zavesti se začne pri posamezniku in je neskončno dogajanje. In še tako majhna sprememba psihičnega faktorja, če je le principialne narave, prinaša ogromen pomen za spoznavanje in oblikovanje podobe sveta. Najpomembnejša naloga pa je integracija nezavednih vsebin³⁰ v zavest, saj morata biti zaradi duševne stabilnosti in celo telesnega zdravja nezavedno in zavest povezana v celoto, vendar tako, da se lahko gibljeta na vzporednih ravneh. Jung opozarja, da če se oddvojita ali »disociirata«, nastopijo duševne

²⁹ »Nad celotno proceduro se zdi, kot da visi temačno *predvodenje* ne samo upodobitve, ampak tudi njenega smisla. Slika in smisel sta identična, kajti ko se prva oblikuje, se drugi pojasnjuje. Podoba v resnici ne potrebuje razlage, saj predstavlja svoj lastni smisel.« (Jung, 1995: 150)

³⁰ Nezavedne kolektivne dominante fenomenološko razpadejo v dve kategoriji: najprej v nagonsko in nato še v arhetipsko sfero. Prva reprezentira naravne nagibe, druga pa tiste dominante, ki vstopajo v zavest kot splošne ideje. (glej Jung, 1995: 164)

motnje. (glej Jung, 2002: 54) Če je sinteza zavestnih in nezavednih vsebin ter ozaveščanja arhetipskih učinkov v vsebine zavesti izvršena zavestno, predstavlja največji dosežek psihičnega napora in koncentracije psihičnih moči.

4. PROCES INDIVIDUACIJE

Individuacija je osrednji pojem Jungove razvojne psihologije, ki v grobem pomeni pot k sebi; presežni cilj te poti oziroma razvoja pa je *Sebstvo*. *Sebstvo* je namreč centralni arhetip, ki ima pri Jungu med vsemi arhetipi prav posebno mesto, o čemer piše tudi Uršič: »*Sebstvo* je cilj procesa »individuacije«, »svete/zdravilne poti«, ki pomeni združitev nasprotij (*coniunctio oppositorum*) v »mistični poroki« (*hieros gamos*, dob.: sveta poroka). *Sebstvo* je najvišji arhetip celo(vito)sti in ko ga popotnik, duhovni romar, doseže, najde samega sebe in se prepozna za večnega in božanskega. Okrog *sebstva* se zberejo vsi drugi arhetipi...« (Uršič v Jung, 1996: 21)

Vezjak pa piše o tem, kako je pomemben in kaj pravzaprav pomeni proces individuacije v Jungovi teoriji:

*Proces individuacije je verjetno ključni pojem v celotni jungovski teoriji osebnostnega razvoja, in to ne zgolj v njenem terapevtskem delu, ki ima hkrati – in na to želim opozoriti – povsem religiozne konotacije.³¹ Ta pojem, (...), izraža končni cilj človekovega psihičnega življenja, njegovo osamosvajanje od drugih ljudi in spon kolektivne psihologije. Neposredni subjekt procesa individuacije ni človekov ego, ampak njegovo *Sebstvo* – medtem ko se prvi psihološko integrira in družbeno adaptira, je dejavnost samouresničevanja in samoizražanja lastna zgolj drugemu. Proces individuacije je v resnici cirkumambulacija *Sebstva*; to stoji v središču osebnostnega razvoja, v katerem se oseba začne zavedati enkratnosti svojega lastnega obstoja, hkrati pa začuti enost in povezanost z ostalim svetom. Samorealizacija, o kateri govori Jung, je tukaj v resnici zahteva po samoosvobajanju, tej pa se pridružuje še zahteva po zlivanju s celoto.* (Vezjak v Jung, 1996: 44 in 46)

Vezjak v nadaljevanju svoje razprave opaza, da je Kristus Jungov priljubljeni simbol *Sebstva*, ki je pustil neizbrisen pečat na krščanski tradiciji zahodnega sveta. Drugi razširjeni način individuiranja pa je meditacija ob mandali, magijskem krogu, ki je ravno tako neposredni izraz *Sebstva* in večkrat nastopa v

³¹ *Numinozno doživetje porodi v subjektu občutenje smisla (...) in ker je »podoba Boga« simbolna nosilka tega izkustva, je tudi *Sebstvo* njena zrcalna slika v osebi. Glede na to da Jung postavlja oba koncepta v medsebojno odvisnost, pač lahko sklepamo, kako zelo centralna je morala biti povezava med človekom in Bogom sploh za ves njegov psihološki sistem.* (Vezjak v Jung, 1996: 44)

sanjah. Tudi pri mandali gre namreč za simbolizem kroga in središča, teženje k celoti in zlivanje z enim svetom (*unus mundus*), torej ponovno za način iskanja poti k Bogu. »Jung celo naravnost zapiše: 'Individuacija je življenje v Bogu', se pravi, da se mora človekov samorazvoj nujno končati s poistovetenjem z 'imago Dei'.« (Vezjak v Jung, 1996: 46, 47)

Zato nas ne sme presenetiti močno občutenje numinoznega, ki spremlja človekov stik s svojim Sebstvom. O tem piše Vezjak: »Če so simboli Sebstva reprezentirani v simbolih bogov, je numinoznost izkušanja teh bogov hkrati enaka numinoznosti Sebstva – razlike med obojima pač ni mogoče empirično zaznati. Ponavadi ravno rečemo, da v religioznem izkustvu človek 'sreča samega sebe': ta izraz ni nič drugega kot tisto, kar želi povedati Jung. Natanko to pa je potem točka, ko lahko jungovski ideji individuacije, (...), pripišemo izključno numinozen značaj.« (Vezjak v Jung, 1996: 47)

Krščanski simboli in dogme so za Junga smiselni kolektivni izraz globoko nezavednih potreb na poti do Sebstva. Personifikacija Sebstva v Jezusu Kristusu je zgolj podoba našega lastnega duhovnega iskanja, paradigma osebne poti v individuacijo. Jungovski *numinosum* ni več objekt, ki bi se kazal kot grozljivi in neizrekljivi *mysterium tremendum*, kakšen je bil pri Ottu, ampak je postal implicitna lastnost arhetipske strukture, sinonim za njeno fascinantno učinkovanje. Ko se arhetipska vsebina prebije do zavesti se aktivira tudi ustrezni arhetip Sebstva, reprezentiran v *imago Dei*. (glej prav tam)

Po Jungu gre pri samospoznavanju za prodiranje v prikrite plasti zavesti, učinkovanje arhetipske strukture nezavednega in preseganje psihičnih travm z ozaveščanjem potlačenih vsebin. »Ustreznejši termin za celotni proces se je Jungu ponudil šele pozneje – proces *individuacije*. Gre za integracijo nezavednega v zavest, ki se na ta način preoblikuje, preseže personalno opredelitev jaza in prek sintetičnega ozaveščanja univerzalnih arhetipskih form doseže stopnjo *sebstva*, s katero so ukinjene fizične in psihične polarnosti. Sebstvo je, razumljivo, mejni koncept, ki ga ni mogoče definirati, saj naj bi bila z njim ukinjena tudi delitev na subjekt in objekt. Gnostiki so to stopnjo razumeli kot srečanje z notranjim Kristusom, odrešenim človekom.« (Škamperle v Jung, 1996: 49)

In kaj je potemtako Sebstvo? Sebstvo ni zgolj Jaz (Ego), ampak njemu nadrejena celota, ki zajema tako zavest kot nezavedno. »Ker pa le-to nima

nobenih določljivih meja in je v svojih globljih slojih kolektivne narave, pač pri kakem drugem posamezniku ne more biti drugačno. Zaradi tega tudi vedno in povsod ustvarja prisotnost '*participation mystique*', tj. enost množstva, *enega* človeka v vseh ljudeh.³²» (Jung, 1996: 174)

»Psihološko se 'božanska' domena začenja tik za mejo zavesti, kajti tam je človek že prepuščen naravnemu redu na milost in nemilost. Simbole celosti, ki mu od tam prihajajo nasproti, imenuje z imeni, ki se razlikujejo glede na čas in prostor.« (Jung, 1996: 208) Sebstvo se torej psihološko opredeljuje kot psihična celost človeka. Vse, čemur človek pripisuje več obsegajočo celost kakor samemu sebi, pa lahko nastopi kot simbol sebstva. (glej prav tam)

Smoter procesa individuacije je doseganje višje ravni zavesti. Jung pravi: »Zdaj je vse odvisno od človeka. Edino, kar zdaj resnično šteje, je to, ali se bo človek zmozel povzpeti na višjo moralno stopnjo, na višjo raven zavedanja, zato da bo dozorel za nadčloveško moč, ... Dalje se ne bo mogel razvijati, če se ne bo bolje seznanil s svojo lastno naravo. ... Bila mu je podeljena skoraj božanska moč, zato ne more več ostati slep in nezaveden.« (Jung, 1996: 275, 276)

In kaj odgovarja na vprašanje, kaj pomeni resničnost duše: »... pogosto me sprašujejo, ali verjamem v obstoj Boga ali ne... Ljudje večinoma spregledujejo ali niso zmožni doumeti dejstva, da vidim dušo kot resnično. Analogno je Bog očitno duševno, ne pa fizično dejstvo...« (prav tam) Iz tega lahko sklepam, da je zanj Bog resničen, vendar le v primeru če človek idejo Boga priznava kot duševno dejstvo.

Presežni cilj procesa individuacije je sebstvo, »pri čemer se mora zavest soočiti z nezavednim in najti ravnotežje med nasprotji – to pa se dogaja na ravni simbolov: sebstvo je osrednji simbol, arhetip v nezavednem, ki se uzavešča in s tem človeka pobožuje³³.« (Uršič v Jung, 1996: 276)

³² Takšno psihološko dejstvo utemeljuje arhetip *anthropos*, »človekovega sina«, »največjega človeka«, »enega človeka«, *puruše* in tako dalje. Ker nezavednega na sebi *de facto* skorajda po definiciji ni mogoče razločevati, se zaključki o njegovi naravi lahko porajajo največkrat iz izkustva. Imamo seveda nezavedne vsebine, ki so nedvomno osebne, individualnega značaja ter jih na enak način ne moremo pripisati nobenemu drugemu posamezniku. Vendar najdemo tudi številne druge, ki se v enaki obliki in medsebojno neodvisno pojavljajo pri veliki množici posameznikov. Takšna izkustva nakazujejo kolektivni aspekt nezavednega. (Jung, 1996: 174)

³³ ...ne moremo ugotoviti, ali sta božanstvo in nezavedno dve različni veličini. Obe sta mejna pojma za transcendentne vsebine. Izkustveno pa lahko z dokajšnjo verjetnostjo ugotovimo, da je v nezavednem arhetip celovitosti, ki se spontano manifestira v sanjah ipd., in da obstaja od zavestne volje neodvisna težnja povezati druge arhetipe s tem središčem. Zato se ne zdi neverjetno, da arhetip celovitosti tudi po sebi zaseda osrednje mesto, ki ga približuje podobi Božji.

Ozaveščanje nezavednih psihičnih vsebin in soočanje z lastnim sebstvom ima za človeka neizmerno velik pomen. Jung je to zelo dobro vedel: »Dokler je sebstvo nezavedno, ustreza Freudovemu nad-jazu in ustvarja vir trajnih moralnih konfliktov. Kakor hitro pa je umaknjeno iz projekcije³⁴, in torej ni več mnenje drugih, se človek zave, da je svoj lastni Da in Ne. Potem deluje sebstvo kot *unio oppositorum* in daje s tem tako neposredno izkustvo Božjega, kolikor je psihološko sploh dojemljivo.« (Jung, 1996: 165)

Proces individuacije predstavlja izpolnitev psihičnega človeka, ki ima za zavest Jaza nenavadne in težko opisljive posledice. Po tem, ko se človek odpravi na pot iskanja samega sebe, gre skozi nujno fazo soočanja z nezavednimi osebnostnimi komponentami. Ko pa so nezavedni deli osebnosti ozaveščeni, iz tega ne sledi samo njihova asimilacija v že obstoječo osebnost Jaza, temveč se slednja tudi spremeni. Na vprašanje, kako in na kakšen način pride do spremembe, odgovarja Jung:

Jaz je praviloma odporen kompleks, ki se zaradi povezanosti z zavestjo in njene kontinuitete ne sme in tudi ne spreminja zlahka, saj bi povzročil patološke motnje.³⁵ Ko je struktura kompleksa Jaza tako močna, da lahko prenese naval nezavednih vsebin, ne da bi bila fatalno zrahljana v svoji sestavi, lahko pride do asimilacije. V tem primeru pa se ne bodo spremenile samo nezavedne vsebine, temveč tudi Jaz. Sicer lahko ohrani svojo strukturo, vendar je iz centralnega in prevladujočega mesta navidezno potisnjen ob stran in na ta način zavzame vlogo pasivnega opazovalca, ki mu primanjkuje nujnih sredstev za uveljavljanje svoje volje v vseh okoliščinah; (...) Jazu namreč ne more ostati skrito, da pritok nezavednih vsebin poživlja osebnost, jo bogati in oblikuje tako podobo, ki po obsegu in intenzivnosti Jaz na nek način prekaša. Ta izkušnja hromi preveč egocentrično voljo in prepričuje Jaz, da je njegov umik na drugo linijo navkljub vsem težavam še vedno boljši od brezupnega

Podobnost je še posebej podprta s tem, da Arhetip ustvarja tisto simboliko, ki je že od nekdaj označevala in upodabljala božanstvo. (Jung, 1996: 276)

Sebstva ne moremo izkustveno razločevati od Božje podobe.

³⁴ »Projekcija je, kot vemo iz zdravniškega izkustva, nezaveden, avtomatičen proces, v katerem se za subjekta nezavedna vsebina prenaša na objekt, pri čemer je videti, kot da bi pripadala objektu. Projekcija pa izgine v trenutku, ko postane zavestna, torej takrat, ko se vsebina izkaže za nekaj, kar pripada subjektu.« (Jung, 1995: 89)

³⁵ Na področju psihopatologije (nevrotične disociacije, shizofrena fragmentacija) opazimo patološke poskuse integracije; ti so sestavljeni iz bolj ali manj močnih vdorov nezavednih vsebin v zavest, pri čemer se Jaz dokazuje kot nesposoben asimilirati vsiljivce. (glej Jung, 1995: 170)

boja, v katerem človek na koncu potegne kratko. Na ta način se volja kot razpoložljiva energija postopoma podreja močnejšemu faktorju, tj. novi in celovitejši podobi, ki sem jo označil s Sebstvom³⁶. (...) Zavestna celota je sestavljena iz uspešne združitve Jaza in Sebstva, pri čemer oba ohranita bistvene lastnosti. Če namesto združitve pride do prevlade Jaza nad Sebstvom, tudi Sebstvo ne zavzame tiste oblike, ki bi jo moralo imeti, ampak ostane na primitivni ravni in je lahko izraženo samo z arhaičnimi simboli. (Jung, 1995: 170, 171)

Jung doda, da ima Sebstvo samo tedaj funkcionalni smisel, ko lahko deluje kot *kompensacija*.³⁷

Zelo pomembna pa je zmožnost prave interpretacije simbolov, ki jih tvori naše nezavedno. Saj lahko šele z razbiranjem smisla, ki ga prinaša simbol, ozaveščamo vsebine nezavednega dela psihe.

Jungov nauk so razvijali dalje njegovi učenci. Ena izmed njegovih učenk, Marie-Louise von Franz v svoji razpravi o procesu individuacije piše: »Ko človek enkrat dojame, kako zelo so v življenju pomembni simboli, ki jih poraja naše nezavedno (se pravi kako zelo zdravilen ali razdiralen vpliv imajo), nam preostane še težka naloga, da jih pojasnimo. Dr. Jung je pokazal odločilnost interpretacije, ki se ujame s posebnostmi posameznikovega položaja in zanj postane smiselna. Nakazal je ključ za razumevanje pomena in funkcije sanjskega simbolizma.« (von Franz v Jung; 2003: 162)

Na vprašanje, kaj pa je tisto kar upravlja z našimi sanjskimi podobami M.-L. von Franz odgovarja: »Središče našega psihičnega ustroja, ki usmerja oziroma upravlja, je videti kot nekakšen 'nuklearni atom'. Lahko bi mu rekli tudi vir, počelo in upravljaavec sanjskih podob. Jung je to središče poimenoval sebstvo in ga opisal kot totaliteto celotne psihe, da bi ga ločil od ega, ki sestavlja le delček te celote.« (von Franz v Jung; 2003: 163)

In kako Jungova učenka definira sebstvo? »Sebstvo lahko definiramo kot notranji usmerjevalni dejavnik, ki se razlikuje od zavestne osebnosti in s katerim

³⁶ V taki situaciji obstaja seveda velika skušnjava po sledenju instinktu moči in identifikaciji Jaza s sebstvom, da bi s tem ostajala ohranjena iluzija o prevladujočem Jazu. V ostalih primerih se kaže Jaz tako slaboten, da nudi slab odpor nezavednim vsebinam, zato ga nezavedno asimilira in s tem nastopi razpršitev in pomračitev zavesti Jaza ter njena identiteta s predzvestno celoto. Oba razvoja onemogočata uresničevanje Sebstva na eni strani in po drugi škodujeta obstoju zavesti Jaza. Zato predstavljata patološke učinke. (Jung, 1995: 171)

³⁷ »Če bi se namreč Jaz z identifikacijo s Sebstvom razblinil, bi prišlo do neke vrste nedoločenega nadčloveka z napihnjenim Jazom in usahlim Sebstvom.« (Jung, 1995: 171)

se lahko povežemo, če proučujemo svoje sanje. Sanje dokazujejo obstoj upravljalnega središča, ki botruje nenehni osebnostni rasti in zorenju. Celostnost psihe se sprva pojavi zgolj kot prirojena možnost. V posameznikovem življenju se lahko samo nakaže ali pa se razvije skoraj do popolnosti. V kolikšni meri se bo psiha razvijala, je odvisno od ega: koliko je pripravljen poslušati sporočila sebstva ali pa se zanje ne zmeni.« (von Franz v Jung; 2003: 164)

Iz tega lahko jasno razberemo, da potenciali za posameznikov duševni / duhovni razvoj vsekakor ležijo znotraj njegove psihe, od pripravljenosti za sodelovanje našega zavestnega, razumskega dela le-te pa je odvisno v kolikšni meri bomo te potenciale izkoristili. Prisluhniti je potrebno šepetanju našega nezavednega!

Videti je, da narava ega ni ustvarila zato, da bi neomejeno sledil svojim samovoljnim vzgibom, temveč da bi pomagal uresničiti totaliteto – celovito psiho. Ego namreč osvetljuje njen celotni ustroj in ji dopušča, da se ozavešči, s tem pa tudi uresniči. (...) Vrojena, toda skrita totaliteta psihe ni isto kot celovitost, ki jo v celoti uresničimo in živimo. (prav tam)

Po mnenju von Franzove, postane oseba z razvojem sebstva popolnejše človeško bitje. In poudarja, da je cilj individuacije proces uresničevanja enkratnosti v posamezniku. Zanimiva pa se mi zdi tudi njena ugotovitev, da posameznik izpolnjuje proces individuacije v pravem pomenu besede le, če se ga zaveda, ker bo edino tako z njim vzpostavil živo vez. Se pravi, da mora človek zavestno sodelovati pri svojem razvoju.

Ustvarjalno dejavni vidik psihičnega jedra pa lahko prične delovati šele takrat, ko se ego očisti vseh svojih namer ali zaželenih ciljev in se skuša hoté dokopati do globlje, temeljnejše oblike eksistence. Ego mora pozorno prisluhniti in se brez vsakršne nadaljnje zamisli ali namere prepustiti notranji težnji po rasti. (prav tam)

Človek se mora zavestno pokoriti moči nezavednega, če hoče uresničiti individuacijski proces. »Namesto, da razmišlja, kaj bi moral narediti, kaj je v očeh drugih sprejemljivo, kako se običajno ravna, bi se moral preprosto poslušati. Izvedel bi kaj od njega želi njegova notranja totaliteta – sebstvo - tukaj in zdaj, v danih okoliščinah.« (von Franz v Jung; 2003: 165) To pomeni, da vodilni namigi ali vzgibi ne izhajajo iz ega, temveč iz sebstva.

Še več, nesmiselno je pogledovati, kako se razvija nekdo drug, saj ima vsak od nas izjemno samouresničitve; zato obstaja neskončno različic procesa individuacije. Pomembno je, da vsak človek naredi nekaj, kar je izključno samo njegovo, da si utere svojo lastno pot, drugačno od poti ostalih.

Nekateri ljudje kritizirajo jungovski pristop, češ da psihičnega gradiva ne predstavi sistematično. Ti kritiki pozabljajo, da je gradivo živo, s čustvi nabito doživetje, ki je po svoji naravi nerazumsko in vseskozi spremenljivo, zaradi česar ni primerno za sistematizacijo, razen za najbolj površno. (von Franz v Jung; 2003: 166)

Toda kljub tej težavi sistematiziranja in opredeljevanja, s katero se je srečevala pri opisu procesa individuacije, je von Franzova v nadaljevanju svoje študije v grobem razdelila štiri stopnje individuacijskega procesa, skozi katere gre navadno posameznik (vendar seveda ob svojem času in na svoj način).

V nadaljevanju naloge bom predstavila te stopnje individuacijskega procesa in poskusila pokazati na konkretnem primeru epa o Odiseju, kako in na kakšen način, torej skozi kakšne simbole se izražajo. Še prej pa bom na kratko povedala nekaj o mitih na splošno in o mitu o Odiseju ter domnevno Homerjevi epski pesnitvi Odiseja.

4.1. MITI IN ODISEJA

Na začetku se mi zdi smiselno razjasniti kaj pravzaprav je mit. Zato bom podala nekaj definicij tega pojma.

V Leksikonu Cankarjeve založbe je pojasnjen takole: »**mit** [gr. *mythos*], pripoved, zlasti predzgodovinska, pogosto tudi poročilo o nadnaravnih silah, bogovih in herojih. ...« (Leksikon; 1984: 595)

Naslednjo razlago pojma mit sem našla v Slovarju tujk: »**mit** –a *m* [gr. *mythos* pripoved, zgodba; bajka] 1. bajka, fantastična zgodba iz življenja nadnaravnih bitij (bogov, polbogov, herojev...), o stvaritvi sveta ipd., 2. bajeslovna pripoved o kakem davnem dogodku, navadno iz najstarejše zgodovine, ...« (Slovar tujk, 1997: 458)

Še zanimivejšo in tudi obsežnejšo razlago pa sem odkrila v knjigi Filozofsko izrazje in repertorij: »**mit** [gr. *mythos* – izrek, legenda, bajka] Domišljajska, slikovita pripoved o nastanku in življenju nadnaravnih bitij in ljudi, o stvaritvi sveta, o nenavadnem dogajanju. Poraja se iz imaginacije, ki je tesno povezana z

emotivnostjo in z željami. Mit je historično-razvojni predhodnik religije in filozofije. Poznajo jih vse civilizacije; še posebej so značilni za t.i. predkritične faze njihovega razvoja. - ...» (Sruk, 1980: 217)

Zadnja definicija pojma mit že vsebuje namig na izvor mita; le-ta izhaja po Jungovem mnenju iz univerzalnih vzorcev kolektivnega nezavednega, iz matrice nezavednega – iz arhetipov, kot bazičnih »nosilcev« kolektivnih idej.

Potreba po mitični izjavi je zadovoljena z nazorom, ki ustrezno razlaga smisel človeške eksistence v celoti sveta, nazorom, ki izvira iz duševne celote, torej iz sodelovanja zavesti in nezavednega. Nesmiselnost preprečuje polnost življenja in pomeni zato bolezen. Smisel naredi mnoge stvari – če že ne vseh – znosne. Mita torej ne bo nadomestila nobena znanost in iz nobene znanosti ni mogoče narediti mita. Kajti mit ni »Bog«, mit je razodetje božjega življenja v človeku. Mita si nismo izmislili mi, temveč nam govori kot »božja Beseda«. »Božja beseda« prihaja k nam, mi pa nimamo nobenega sredstva za razlikovanje, če se in kako se razlikuje od Boga. Na tej »Besedi« ni ničesar, kar ne bi bilo znano in človeško, razen okoliščine, da nam samodejno stopa naproti in da nas obvezuje. Ta Beseda je odtegnjena naši samovolji. »Inspiracije« ni mogoče razložiti. Vemo, da »domislica« ni rezultat našega modrovanja, temveč da misel pride v nas nekako »od drugod«. (Jung, 1993: 349)

Bruno Bettelheim pa je raziskoval predvsem kakšen vpliv imajo miti in pravljice na otrokovo psihično življenje. V kakšni meri in na kakšen način je poskušal pojasniti v svoji knjigi *Rabe čudežnega*:

Skoraj v vsej človeški zgodovini je bilo otrokovo intelektualno življenje, razen neposredne izkušnje v družini, odvisno od verskih in mitoloških zgodb ter pravljič. Ta tradicionalna književnost je hranila otrokovo domišljijo in spodbujala njegovo sanjarjenje. Hkrati so bile te zgodbe, ker so odgovarjale na otrokova najpomembnejša vprašanja, poglavitni dejavnik njegove socializacije. Miti in z njimi tesno povezane verske legende so otrokom nudili snov za oblikovanje predstav o nastanku in smislu sveta in o družbenih vzrokih, ki so jih lahko posnemali. To so bile podobe nepremagljivega junaka Ahila in zvijačnega Odiseja; Herakla, čigar življenjska zgodba je pričala o tem, da največjemu silaku ni pod častjo očistiti najbolj umazanega hleva; svetega Martina, ki je pretrgal svoj plašč čez pol, da je ogrnil ubogega berača. (...)

V pravljici se notranji procesi pozunanjijo in postanejo razumljivi, ker jih predstavljajo junaki in dogodki zgodbe. (Bettelheim; 1999: 33)

V nadaljevanju svoje razprave Bettelheim omenja še pomemben vidik nastajanja in spreminjanja mitov, ki se mi zdi zanimiv:

V večini kultur ni jasne meje med mitom na eni in ljudsko pripovedko ali pravljico na drugi strani; obe zvrsti skupaj tvorita ljudsko slovstvo predpismenih družb. (...) Oboji, miti in pravljice, dobijo dokončno obliko, šele ko so zapisani in se nehalo neprestano spreminjati. Preden so te zgodbe zapisali, so si jih dolga stoletja vedno znova pripovedovali. Medtem so se bodisi krajšale bodisi razvlekale, nekatere pa so se spojile z drugimi. Pripovedovalec jih je vedno prikoval temu, kar je po njegovem mnenju najbolj zanimalo poslušalce, in svojim trenutnim namenom ali posebnim problemom svojega časa.

Mit predstavlja svojo temo na vzvišen način; v njem je duhovna moč; božansko je navzoče in doživeto v podobi nadčloveških junakov, ki so nenehno izziv navadnim smrtnikom. (Bettelheim; 1999: 34, 35)

Še posebej pomembno pa se mi zdi njegovo razmišljanje o tem, da miti in pravljice izvirajo iz vsebin, ki so skupne vsem oziroma mnogim ljudem. Na tem mestu se namreč približa Jungovi teoriji o kolektivnem nezavednem in izvoru mitov iz bazične matrice le-tega, iz arhetipov. »Pravljica (...) v veliki meri izvira iz skupne zavestne in nezavedne vsebine, ki jo je izoblikovala zavest – ne enega samega človeka, temveč mnogih, ki soglašajo glede tega, kateri so splošni človeški problemi ter kakšne so njihove sprejemljive in zaželenе rešitve. Če pravljica ne bi vsebovala vseh teh prvin, si je ne bi pripovedovali iz roda v rod. Samo če je pravljica izpolnjevala zavestne in nezavedne zahteve številnih ljudi, so si jo vedno znova pripovedovali in jo z velikim zanimanjem poslušali.« (Bettelheim, 1999: 50, 51)

Svoje razmišljanje v nadaljevanju Bettelheim usmeri v pravljичno govorico, ki je simbolična, saj skozi simbole predstavlja človekova splošna občutenja. Primerja pa tudi različna pristopa dveh usmeritev k preučevanju simbolov: Freudove in Jungove.

Obstoji splošno soglasje, da nam miti in pravljice govorijo v jeziku simbolov, ki predstavljajo nezavedno vsebino. Hkrati nagovarjajo našo zavestno in nezavedno duševnost, vse tri njene vidike – ono, jaz in nadjaz – in tudi našo

potrebo po idealih jaza. Zato so pravljice tako učinkovite; njihova vsebina v simbolični obliki uteleša notranje psihološke pojave.

Psihoanalitiki freudovske usmeritve skušajo pokazati, kakšna vrsta potlačenega ali drugače nezavednega gradiva tvori podlago mitov in pravljic in v kakšni zvezi so le-ti s sanjami in dnevnim sanjarjenjem.

Psihoanalitiki jungovske smeri poleg tega poudarjajo, da osebe in dogodki v teh zgodbah ustrezajo arhetipskim psihološkim pojavom in jih potemtakem predstavljajo ter simbolično nakazujejo potrebo po prehodu na višjo stopnjo razvoja osebnosti – po notranji obnovi, ki je mogoča, kadar človeku postanejo dosegljive njegove lastne in kolektivne nezavedne sile. (Bettelheim; 1999: 51, 52)

V nadaljevanju bom podala nekaj osnovnih informacij o epu *Odiseja*; še prej pa sledi kratka definicija pojma ep.

Ep iz gr. epos (beseda, pripoved), pesnitev velikega obsega, pri Grkih in Rimljanih spesnena v heksametrih, pozneje v drugih oblikah »junaškega« verza, različni tipi epa (junaški, verski, zgodovinski) zajemajo snov iz mitologije, verstva, zgodovine, junaki so postavljeni v pomembno mitično ali zgodovinsko dogajanje, njihova usoda je povezana z usodo skupnosti, družbe, držav, socialnih skupin, zasebnost igra podrejeno vlogo. (Kos, 1991: 138)

Ep v antiki³⁸ se je rodil s Homerjevo *Iliado* in *Odisejo*; »ko lirika še ni prestopila iz ustnega pesništva v zapisano in ko dramatike še ni bilo. Ep je imel pomembne verske, moralne in nacionalne naloge, v začetku je tudi nadomeščal zgodovinopisje.« (Kos, 1991: 137)

Iliada in *Odiseja* sta najpomembnejša epa svetovne književnosti.

Iliada in *Odiseja* sta klasični pesnitvi po vsebini in obliki. Predstavljata pomembno dogajanje, zmes zgodovine in mitologije, tako da se skozenj prikazuje celoten svet takratnih časov. Ob ljudeh nastopajo bogovi. S tem obsežeta celotno podobo življenja, narave in kozmosa, kot so si ga takrat predstavljali. Njune podobe ljudi so nenavadno konkretne, nazorne in še danes

³⁸ Antika (iz lat. antiquus, star, starodaven) pomeni v Evropi dobo pred srednjim vekom, tj. staro dobo Grkov in Rimljanov, ki se razteza približno od 1000 pred n.š. do 5. stoletja po našem štetju. Antična književnost obsega torej staro grško in rimsko književnost, ki sta prvi evropski književnosti. Vendar še nista evropski v pravem pomenu, kajti razvijali se nista samo v južnoevropskih deželah od Grčije do Španije, ampak tudi v sredozemskih deželah severne Afrike in Bližnjega vzhoda. Sta torej evropsko sredozemski književnosti. V svojem razvoju sta bili tesno povezani z Orientom. (Kos, 1991: 135)

razumljive, čeprav so nam njihovi življenjski običaji, moralne predstave, krutost in plemenska morala že zelo tuji. Njuna lepota je ravno v naravni prvobitnosti tega življenja, ki vsebuje še danes veljavne človeške doživljaje boja za obstanek, sovraštva med ljudstvi in posamezniki, pa tudi družinske ljubezni, zakonske povezanosti, prijateljstva, želje po zmagi pa tudi po sreči v miru, tragičnosti posameznikove usode, trpljenja in nazadnje smrti. (Kos, 1991: 138)

Kar pa se tiče datacije homerskih pesnitev, je potrebno poudariti, da imajo vse teorije in vsa mnenja samo hipotetično vrednost, torej značaj le večje ali manjše verjetnosti. »Vse, kar je povezano z nastankom najstarejših znanih grških pesnitev, Homerejeve Iliade in Odiseje, je zavito v meglo hipotez in neznank. V vprašanih okoli datacije, avtorstva, procesa nastajanja in zapisovanja obeh pesnitev se mnenja učenjakov pogosto globoko razhajajo.« (Gantar v Homer, 1994: 109)

Čeprav naj bi bil Homer (če je sploh živel) genialen umetnik, eden največjih epskih pesnikov v vsej zgodovini človeštva, je pa gotovo, da se ni pojavil v pesniški praznini. »Nasprotno, vse kaže, da je nastopil kot dedič bogate, večstoletne pesemske tradicije. Kdaj se je to natanko zgodilo, o tem nimamo nobenih zanesljivih podatkov. Toda večina učenjakov se na podlagi poznavanja grških zgodovinskih in družbenih razmer, na osnovi arheoloških najdb, ki se presenetljivo ujemajo s podobnimi opisi materialne kulture v obeh epih, in ob upoštevanju razvoja jezikovnih zakonitosti nagiblje k domnevi, da je treba Homerja in nastanek Iliade in Odiseje datirati nekako v sredino osmega stoletja pr. Kr.« (Gantar v Homer, 1994: 111) Vedeti pa moramo, da se je že pred Homerjem in vzporedno z njim pojavljala vrsta junaških pesmi s podobno tematiko kot *Iliada* in *Odiseja* iz katerih je pesnik v veliki meri črpal svojo motiviko. (glej Gantar v Homer; 1994: 115)

V nasprotju s to ugotovitvijo pa je v starejši izdaji *Odiseje* Anton Sovrè zapisal: »Prva polovica pesnitve korenini v prastarem, že davno pozabljenem sončnem mitu o potovanju v Hades, po katerem hodi Helios vsak večer počivati na daljni zahod, kjer ga pričakujejo na domu žena in otroci.« (Sovrè v Homer, 1982: 7)

Resnica verjetno leži nekje vmes: gotovo gre za spoj različnih mitov in junaških pesmi, sigurno pa je s svojo kreativnostjo Homer ustvaril in oblikoval

tako nove vsebine, kakor tudi preoblikoval že obstoječe ter jih na primeren način inkorporiral v svoj opus.

Na tem mestu se mi zdi vredno na kratko predstaviti vsebino *Odiseje*.

Vsebina Odiseje temelji na treh pesnitvah ali motivnih predlogah, na katere se je pesnik naslanjal: na pesnitvi o potovanjih Odisejevega sina Telemaha (»sin, ki išče očeta«), na zgodbah o Odisejevih blodnjah in pustolovščinah (»brodolomec, ki je kos vsem nevarnostim«) in na zgodbi o Odisejevem snidenju z ženo in pokolom vsiljivih in razuzdanih snubcev (»mož, ki se vrne na ženino svatbo«). Pesnik je vse tri motivne kroge spretno prepletel in povezal med sabo, tako da je iz njih nastala enovita pesnitev, ... (Gantar v Homer, 1994: 123, 124)

Osrednje jedro in najbolj privlačno vsebino *Odiseje* sestavljajo očarljive pravljíčne mitíčne zgodbe o Odisejevih srečanjih z eksotíčnimi ljudstvi in fantastíčnimi bitji, nimfami in pošastmi. Kakor ugotavlja Gantar lahko presenetljive paralele tem zgodbam najdemo v ljudskem izročilu pri narodih po vsem svetu in tudi pri nas. (glej Gantar v Homer, 1994: 128) To dejstvo nas ne bi smelo presenetiti, saj si moramo tako vsebino *Odiseje*, kakor tudi drugih podobnih zgodb, razlagati simbolično in alegorično³⁹. V tem smislu lahko vidimo *Odisejo* kot prispodobo za človekovo življenje. Pot *Odiseja*, glavnega junaka epa, pa predvsem kot pot človekove duše. Njegovo vračanje domov po dolgi in nevarni poti, na rodno *Itako* po desetletni bitki, lahko razumemo kot iskanje svojega prostora pod soncem oziroma hrepenenje po vrnitvi na ustaljen način življenja po krizi, v katero občasno zaide vsak izmed nas. Celotna *Odisejeva* pot ima torej smisel v vračanju domov. Vse etape na *Odisejevi* poti domov so v bistvu etape preobrazbe, zorenja in duhovne rasti. *Odisej* je prispodoba duše, ki blodi, s ciljem vrnitve v deželo, od koder izhaja. Tudi spust v kraljestvo senc, v podzemlje, k vidcu *Teiresiu* (ki mu napove prihodnost) moramo razumeti kot preizkušnjo. *Had(es)*⁴⁰ je torej etapa, stanje duha na poti k preobrazbi, ki jo mora *Odisej* preživeti. Za Junga je vstop v podzemlje (*katabaza*⁴¹) simbol za odpoved

³⁹ **alegoríčen** [gr. *allegorikos* iz *allegoreo*: drugače kaj povem] prispodoben, podan v podobi, v priliki; prenesen; **alegoríja**: prispodoba, prilika, podoba, tj. opisovanje pojma ali misli v prispodobi ali priliki, prikazovanje česa v drugačni obliki (pesniški okras v leposlovju in umetnosti sploh). (Slovar tujk, 1997: 40)

⁴⁰ **Had(es)** [gr. *Hades* ali *Haidēs*] v stgr. mit. bog podzemlja, Zevsov brat; fig. podzemlje, spodnji svet, kraljestvo mrtvih (Slovar tujk, 1997: 250)

⁴¹ **Katabaza** [gr. *katabasis* iz *katabainein*: spuščati se] pot navzdol, ... (Slovar tujk, 1997: 338)

narcisističnemu jazu. Ojdipu motiv, da se bo vrnil na Itako, daje varnost in moč, da nadaljuje pot. Prav ta motiv ga tudi spravi v podzemlje, da bi slišal napoved vidca Teiresia. Bistvo Odiseje je torej, kakor sem že omenila, Odisejeva pot / vrnitev domov. Cilj moramo vedno imeti pred očmi, če ga želimo doseči. Pomembno je torej vztrajati na poti k cilju, se ne izgubiti in ne obupati; kakor Odisej, ki se je na pot odpravil z dvanajstimi ladjami, vrne pa se po desetih letih sam na splavu. A vrnil se je! Močnejši in predvsem modrejši!

Odisej je potemtakem arhetip, več kot literarni junak. Mitske zgodbe, ki jih je doživel, so stanja zavesti, postaje ali stopnje preobrazbe. So prikaz skušnjav in nemira, skozi katerega mora duša, da se razvije oziroma izpolni, da doseže osvoboditev.

Tudi Jung je med leti 1914 in 1918 študiral in si razlagal Odisejo. Predvsem se je posvetil delu, kjer Odisej obišče kraljestvo senc. Mitološki ep je razlagal psihološko, na takrat čisto nov način. Postavil ga je v govorico, ki nam je razumljiva in s tem povrnil vrednost staremu izročilu. Jung je spoznal, da je osnova duhovnega razvoja človeka njegova samorealizacija. Smisel duhovnega razvoja je izgradnja sebe. Človek se mora spoznati in se uresničiti. Kajti v najglobji ravni spoznati sebe pomeni spoznati Boga. Po Jungu je torej pot do božjega pot samospoznavanja. Boga je torej iskal na nekonvencionalen način, z iskanjem Sebstva. To so zagovarjali že gnostiki pred njim: »Spoznavaj sebe in boš hkrati spoznal skrivnost sveta in boga!« (glej Škamperle, izpiski predavanj 1998/1999)

4.2. STOPNJE INDIVIDUACIJE

Vsako od stopenj procesa individuacije, kakor jih je razdelila M.-L. von Franz, bom opisala in jo aplicirala na del epa o Odiseju, kjer je le-ta simbolično izražena.

4.2.1. Prvo srečanje z nezavednim

Običajno pride do prvega srečanja z nezavednim že v dobi otroštva. »V mladostni dobi je pri večini ljudi značilno postopno prebujenje, v katerem se začne posameznik počasi zavedati sveta in sebe. Otroštvo je obdobje velike čustvene intenzivnosti in otrokove najzgodnejše sanje pogosto v simbolni obliki izražajo osnovno strukturo njegove psihe in hkrati nakažejo, kako bo ta

oblikovala posameznikovo usodo.« (von Franz v Jung, 2003: 167) Najpogostejša simbola za prvo srečanje z nezavednim v sanjah, pravljičah in mitih sta vstop v zaraščen, težko prehoden, temačen gozd in potop v vodo (voda je zelo pogosto simbol za nezavedno).

Psihično središčno jedro usmerja celoten razvoj egozavesti, pri čemer je ego dozdevno njegov duplikat oziroma strukturi dvojnik. Kadar je posameznik psihično ogrožen se bo podoba psihičnega jedra (vitalnega središča osebnosti, iz katerega izvira celoten razvoj strukture zavesti) pojavila še bolj izrazito. (glej von Franz v Jung, 2003: 168) Včasih lahko predstavlja prvo srečanje z nezavednim tudi kakšen veličasten in nepozaben dogodek, ki vzpodbudi nezavedno k močni reakciji.

Dejanski proces individuacije – zavestno sprijaznjevanje s svojim notranjim središčem (psihičnim jedrom) oziroma sebstvom - se ponavadi začne v trenutku, ko je posameznikova osebnost ranjena in človek trpi. Prvotni šok pomeni nekakšen »klic«, čeprav ga največkrat ne razumemo. Ego ga čuti kot oviro na poti uresničevanja svoje volje in želja, ki jih ponavadi projicira na nekaj zunanjega. Se pravi, odgovornost za tisto, kar ga ovira, ego zvrne na Boga ali ekonomsko stanje, šefa ali zakonskega partnerja. (...) Zdi se torej, da prvo srečanje s sebstvom zasenči bližnjo prihodnost, tako kot če bi »notranji prijatelj« prišel kot lovec, da v svojo pest ujame ego, ki se zaman upira. (von Franz v Jung, 2003: 168, 169)

Nič drugače ni, ko posameznik doživi svojo prvo življenjsko krizo. Išče nekaj, kar je nemogoče najti, nekaj, o čemer ničesar ne ve. Takrat ne pomaga dobronameren in razumen nasvet. Zares učinkovita je samo ena stvar. Brez predsodkov, povsem naivno, naj sprejme prihajajočo temó in skuša ugotoviti, kakšen je njen skrivnostni namen in kaj hoče od njega. »Prikriti namen bližajoče se teme je največkrat nekaj nenavadnega, neponovljivega in nepričakovanega, da ga praviloma moremo spoznati le prek sanj in fantazij, ki vzniknejo iz globin nezavednega. Če se osredotočimo na nezavedno brez prenatrjenih predpostavk in čustvene odklonilnosti, bo pogosto prodrlo na dan z izobiljem koristnih simbolnih podob. Vendar ne vedno. Včasih nam najprej postreže z vrsto bolečih spoznanj, pokaže, kaj vse je z nami in našimi zavestnimi stališči narobe, zato bomo v tem primeru individuacijski proces začeli s požiranjem grenkih resnic.« (prav tam)

Če to prvo fazo individuacije - srečanje z nezavednim - apliciram na Odisejevo pot, lahko z gotovostjo sklepam, da se on znajde v njej takrat, ko prvič doživi neuspehe in težave na poti po odhodu od doma. V Odiseji ti dogodki niso opisani neposredno, ampak zanje zvemo iz Odisejevih pripovedovanj na gostiji pri Faiakih. Pripoveduje kako je po dohodu iz Troje priplul z dvanajstimi ladjami v deželo Kikonov in razdejal mesto Ismaros. Ker pa njegovi tovariši niso želeli dalje, saj so jih domačini lepo gostili, so se Kikoni okrepili in jih po krvavih izgubah pognali na ladje. Tukaj torej Odisej doživi prvo izgubo. To je simbol srečanja z nezavednim, ki se običajno začne s težavami ali celo krizo.

4.2.2. Ozaveščanje sence

Najprej si pogledajmo definicijo sence, da bomo vedeli o čem je govora v tem podpoglavju. »Senca ni celota nezavedne osebnosti, temveč uteleša neznane ali le malo znane lastnosti ega – tiste, ki sodijo predvsem v osebno sfero in bi lahko bile tudi zavestne. Senco lahko sestavljajo tudi kolektivni dejavniki, ki s stališča posameznikovega osebnega življenja izvirajo od zunaj.« (von Franz v Jung, 2003: 170)

Potek procesa individuacije se vselej začne z ozaveščanjem »sence«, tj. tiste osebne komponente, ki ima praviloma negativni predznak. V tej »inferiorni« osebni je vsebovano vse, kar se ne ujema po nujnosti in ne sodi k zakonom in pravilom zavestnega življenja. Sestavljena je iz »neposlušnega« in zato ni zavrnjena le iz moralnih razlogov, ampak tudi zaradi svoje nesmotrnosti. Natančnejša raziskava pokaže, da je v njej, med drugim, vsaj ena funkcija, ki naj bi sodelovala pri orientaciji zavesti; pravzaprav sodeluje, vendar nikakor ne v smislu zavestne smotrne namere, marveč prej v smislu nezavedne tendence, ki sledi neki drugi cilj. To je tako imenovana manjvredna funkcija, ki je avtonomna nasproti zavesti in se ne more vpreči v službo zavestnih namer. Skriva se v osnovi vsake nevrotične disociacije in se lahko priključi zavesti le tedaj, kadar se istočasno ozavestijo ustrezne nezavedne vsebine. Toda ta integracija se lahko zgodi in vodi h koristnemu koncu le takrat, ko z njo povezane tendence prepoznamo v nekem določenem pomenu, do zadostne mere in s potrebno kritičnostjo ter jim tako omogočimo, da se udejanjijo. To vodi k neposlušnosti in upor, vendar tudi k potrebni

samostojnosti, brez katere si ni mogoče zamisliti individuacije. (Jung, 1996: 227, 228)

Senca je, kakor se je simbolično izrazil Jung, nekakšna soteska, ozka vrata, katerih mučna ožina ne prizanese nikomur, ki se spušča v globok vodnjak. Kajti nezavedno je svet vode, kjer naletimo na neskončno prostranost, polne neslutelih negotovosti, ki nimajo svojega znotraj in zunaj, zgoraj in spodaj, svojega tu in tam, mojega in tvojega, dobrega in zlega. Tam vse živo razstavljeno plava, tam se začenja območje duše vsega živega, »kjer sem neločljivo to in ono in kjer doživljam drugega v sebi in drugi kot jaz doživlja mene.« (Jung, 1995: 58) Zato, da se človek v tem svetu nezavednega ne bi izgubil, mora dodobra spoznati samega sebe, da bi vedel, kdo je on sam.

Nato pa bo moral posameznik vseeno svojo zavestno držo prilagajati nezavednim dejavnikom. »Ne glede na to, ali se nezavedno najprej pojavi v pozitivni ali negativni obliki, je treba dejavno sprejemati tisto, kar je videti kot »kritika«, ki jo posreduje. Sanje človeku predočijo njegovo lastno osebnost, tiste plati, v katere se dotlej zaradi takšnih ali drugačnih razlogov raje ni preveč poglobljaj. Temu je Jung rekel »ozaveščanje sence⁴²«. (...) Ko si posameznik prizadeva, da bi spoznal svojo senco, se začne zavedati (in pogosto tudi sramovati) tistih lastnosti in vzgibov, ki jih pri sebi ne bo opazil, razločno pa jih zaznava pri drugih.« (von Franz v Jung, 2003: 170)

Kadar človek svoje nezavedne težnje zazna pri drugih ljudeh, je to projekcija. Projekcije pa naš pogled na sočloveka popačijo, mu odvzamejo objektivnost in s tem onemogočijo vsakršne pristne človeške odnose. Očitno je torej, da senca ponavadi vsebuje vrednote, ki jih zavest potrebuje, vendar v obliki, ki jo posameznik težko integrira v svoje življenje. Ker senca predstavlja del naše nezavedne osebnosti, se v sanjah in mitih običajno pojavlja personificirano kot oseba, ki je istega spola kot sanjalec. In od nas samih je odvisno ali bo senca postala naš prijatelj ali naš sovražnik. Senca postane sovražna, če jo zanemarjamo ali je ne razumemo. Ne glede na to, kakšna je oblika, ki jo senca privzame, njena naloga je, da zastopa nasprotno stran ega in pooseblja vse tiste lastnosti, ki jih človek pri drugih najbolj prezira. (glej von Franz v Jung, 2003: 171, 172, 174, 175)

⁴² »Jung je ta nezavedni del osebnosti poimenoval »senca«, ker v sanjah pogosto nastopa v poosebljeni obliki.« (von Franz v Jung, 2003: 170)

Vendar le s pomočjo in podporo Sebstva se lahko človek sooči s svojo Senco, jo sprejme kot del svoje osebnosti in jo na tak način ozavešči. Na to kako močna je človekova senca opozarja von Franzova:

Razmeroma preprosto bi bilo, ko bi svojo senco lahko integrirali v zavestni del osebnosti že samo s tem, da bi poskusili biti pošteni in miselno prodorni. Žal pa s takšnimi poskusi vedno ne žanjemo uspeha. Človekova senčna stran ima tako silovit naboj, da mu včasih z razumom preprosto nismo kos. Občasno lahko pomaga kaka grenka izkušnja od zunaj; človeku mora tako rekoč pasti kamen na glavo, preden bo naredil konec senčnim pobudam in vzgibom. Tu in tam lahko k temu pripomore kaka junaška odločitev, vendar je posameznik zmožen nadčloveškega napora le, če ga podpira in mu pomaga veliki človek v njem – sebstvo. (von Franz v Jung, 2003: 175)

Ena najtežjih nalog, s katerimi se srečamo na poti k individuaciji, je vnaprej vedeti, ali naš temni partner simbolizira pomanjkljivost, ki bi jo morali premagati, ali predstavlja smiselni delček življenja (kadar nas vzpodbuja v isto smer kot sebstvo), ki bi ga morali sprejeti. Ponavadi sicer človek nekje čisto na dnu svojega bitja ve, kam naj bi se usmeril in kaj bi moral narediti. Vendar se včasih naš zavestni del, ki mu rečemo »jaz«, tako moteče obnaša, da notranjega glasu sploh ne moremo slišati. (glej von Franz v Jung, 2003: 177, 178)

»Notranja lucidnost in moč, ki ju ego potrebuje za sprejemanje odločitev, skrivnostno izhajata iz velikega človeka, ki se noče preveč očitno in jasno razkriti. Morda sebstvo želi našemu egu prepustiti svobodno izbiro, prav tako mogoče pa je, da je odvisno od pomoči človekove zavesti in njenih odločitev, ker se bo šele tako lahko izrazilo. Pri težavnih etičnih vprašanjih nihče ne more soditi dejanj drugih. Vsak naj poskrbi za svoje probleme, poskuša naj ugotoviti, kaj je zanj prav. (...) Veliko poguma je potrebno, da nezavedno vzamemo resno in se soočimo s problemi, ki nam jih zastavlja.« (prav tam)

In kateri del Odisejevega popotovanja bi lahko simbolično predstavljal ozaveščanje sence? Po mojem mnenju je to del Odiseje, kjer se Odisej odpravi v kraljestvo senc, v Hades, da bi imel tam priložnost govoriti z vidcem Teiresiasom. Le-ta mu namreč potem, ko se napije krvi (simbol vrnitve življenja), napove bližnjo in daljno prihodnost. Osrednji nasvet za doseg cilja (vrnitev domov), ki ga Teiresias posreduje Odiseju, je da mora človek imeti cilj jasno pred očmi, če ga želi doseči. Ob tem pa se mora naučiti brzdati sebe, torej svoj

ego. Ego ga ne sme ovirati na poti individuacije. V mitu so ego in iz njega izvirajoče želje simbolizirane z ovci in govedom, ki je v lasti Helia – Sonca⁴³. Kajti, če se bo dotaknil njegovega goveda, ga zagotovo čaka poguba. Interpretacija mita je po mojem mnenju naslednja: videc Teiresias je simbol, personifikacija za »senčno«, nezavedno plat osebnosti junaka. Le-ta mu nudi podporo in usmeritev na poti do cilja, na poti do Sebstva. V tem primeru Senca ne ovira procesa individuacije, temveč vzpodbuja v isto smer kot Sebstvo, ki je v mitu simbolizirano z Odisejevo vrnitvijo domov. Nevarnost oziroma oviro na poti lahko predstavlja le razum (Ego), ki je neposlušen višjim ciljem, ki izvirajo in nezavednega.

4.2.3. Anima in animus

Nekoliko globlje v nezavednem se pojavi še neki drug »notranji« lik, ki povzroča dodatne zaplete. V primeru, da je sanjalec moški, bo v sebi odkril žensko poosebitev nezavednega; če je ženska, pa bo odkrila moški lik. Jung je moško obliko tega simbolnega lika poimenoval »*animus*«, žensko pa »*anima*«.

Anima je v moški psihi poosebitev ženskih psihičnih nagnjenj (neopredeljiva občutja in razpoloženja, dovzetnost za iracionalno, občutek za naravo in druge). Tako kot senca ima tudi anima dva obraza, dobrotljivega in zlega. Značaj moške anime, kakršen se pokaže pri posamezniku, praviloma oblikuje njegova mati. Prav vsi obrazi anime pa imajo enako težnjo, kot smo jo lahko opazili pri senci; mogoče jih je projicirati, da jih bo moški dojel kot lastnost specifične ženske. (glej von Franz v Jung, 2003: 179, 180, 182)

Moški naj bi v animi prepoznal svojo notranjo moč. »Nezavedno ima svoj skrivni namen, ker hoče z zapletom prisiliti moškega, da samega sebe pripelje do zrelosti, sili ga, da integrira večji del svoje nezavedne osebnosti in ga vključi v svoje življenje. (...) Še pomembnejša pa je njena vloga, da moški um uglaši s pravimi notranjimi vrednotami in mu odpre pot k večjim notranjim globinam.« (prav tam)

Anima na tak način postane posrednica notranjega sveta oziroma vodnica k sebstvu. In tako lahko moški odkrije, kaj zanj pomeni anima kot notranja

⁴³ Že od nekdaj je namreč Sonce simbol zavesti, razuma, Ega.

resničnost. »S tem znova postane to, kar je prvotno bila – »ženska v moškem«, ki prenaša življenjska sporočila sebstva.« (von Franz v Jung, 2003: 190)

Anima »včasih povzroči fascinacijo, ki se lahko meri z najboljšo uročitvijo, ali pa stanje strahu, ki ga ne more prekašati nobena pojavitev hudiča. Je nagajivo bitje, v številnih preobrazbah in preoblekah nam križa pot in nam jo zagode, ob tem pa povzroča srečne in nesrečne prevare, depresije in ekstaze, neobvladljive afekte in podobno.« (Jung, 1995: 62)

»Anima« pomeni dušo in označuje nekaj čudovitega ter nesmrtnega. Ampak anima ni dogmatična duša, ni *anima rationalis*, ki je filozofski pojem, ampak je naravni arhetip, ki na zadovoljujoč način povzema vse izraze nezavednega, primitivnega duha, jezikovno in religiozno zgodovino. (glej Jung, 1995: 63, 64)

Anime se »ne da ustvariti, temveč je vedno a priori razpoloženja, reakcij, impulzov in tistega, kar ima opravka s psihično spontanostjo. Je nekaj kar živi iz sebe, kar nas naredi žive; je življenje izza zavesti, ...Navsezadnje je psihično življenje v svojem, večjem delu nezavedno in obkroža zavest z vseh strani; ...« (Jung, 1995: 64) Kljub temu pa ne smemo pozabiti, da je anima le eden izmed mnogih arhetipov. »Zato ni preprosto značilna za nezavedno, temveč je le njegov aspekt. To se kaže že v dejstvu, da je ženske narave. Kar ni Jaz, oziroma moško, je zelo verjetno žensko, in ker se Ne-Jaz čuti kot nekaj, kar ni Jaz in je s tem zunaj njega, je slika Anime praviloma projicirana na ženske. V vsakem spolu je do določene mere prisoten nasproten spol, kajti v biološkem smislu odloča pri izbiri moškosti večje število moških genov; videti je, da manjše število ženskih genov naredi ženski značaj, ki pa zaradi svoje podložnosti ponavadi ostane nezaveden.« (prav tam)

Ponovno se mi zdi smiselno poudariti numinoznost arhetipov. Tudi z arhetipom Anime namreč stopamo na področje bogov. »Vse, česar se Anima dotakne, postane numinozno, torej brezpogojno, nevarno, tabuirano, magično.« (prav tam) Ukvarjanje z Animo je zahtevno delo za katerega je potrebno imeti precej poguma. »Če je ukvarjanje s Senco obrtniško delo, potem je ukvarjanje z Animo mojstrsko delo. Odnos do Anime je ponovno preizkušnja poguma ter ognjena posvetitev za duhovne in moralne moči moškega. Nikoli ne smemo pozabiti, da imamo ravno v primeru Anime opravka s psihičnimi stanji, ki tako rekoč nikoli niso bila v moči človeka, ker so kot projekcije večinoma prebivala zunaj njegovega psihičnega polja. Za sina se skriva v nadmoči matere ravno

Anima, ki včasih dosmrtno ohrani sentimentalno vez, kar lahko vpliva na usodo moškega na najslabši način in ga, ravno nasprotno, napelje v pogum za najbolj smela dejanja.« (Jung, 1995: 66)

Podoba anime se pri moškem oblikuje že v otroštvu, glede na njegov nezaveden odnos do matere.

Podoba Anime, ki materi v očeh sina podeljuje nadčloveški sijaj, bo postopoma v banalnosti vsakdana začela bledeti in bo padla v nezavedno, ne da bi pri tem kakorkoli izgubila izvorno napetost in instinktivnost. Tam bo, tako rekoč pripravljena na skok, in se bo projicirala ob prvi priložnosti, namreč takrat, ko bo kakšno žensko bitje nanj naredilo vtis, potem ko je prodrlo skozi vsakdanjost. (...) Izkušstvo ljubezenskega življenja moškega psihologija tega arhetipa razodeva v obliki neskončne fascinacije, precenjevanja in zaslepljenosti, ali v obliki mizoginije⁴⁴ v vseh njenih stopnjah in zvrsteh, ki se jih na noben način ne da razložiti iz resnične narave vsakokratnega »objekta«, ampak zgolj s transferjem materinskega kompleksa. (Jung, 1995: 98, 99)

Kako zelo pogubno lahko vpliva arhetip anime na emotivno življenje moškega (tistega moškega, ki je ni uspel obrniti sebi v prid) lahko vidimo v Cankarjevi Skodelici kave. Resnično tragično je s kakšnim trpljenjem in občutkom krivde je moral živeti pisatelj. V tem njegovem delu je mogoče videti kako kruta in neprizanesljiva zna biti Anima, kadar se polasti moških čustev (to se zgodi v primeru, kadar je moški ne zna ali je ni sposoben integrirati v svoje psihično življenje kot njegov del).⁴⁵

Zanimiva in omembe vredna se mi zdi še ena podoba Anime, ki jo je podal Jung v svoji knjigi: »Anima je sicer kaotična življenjska sila, toda ob tem vsebuje tudi nekaj nenavadno pomenljivega, nekakšno skrito znanje ali pozabljeno modrost, ki je v pomembnem nasprotju z njeno iracionalno, vilinsko naravo.« (Jung, 1995: 68) Kakor ob začetnem soočenju z Animo, le-ta deluje strašljivo kaotično, se naknadno lahko v njeni podobi odkrije globok smisel. In kolikor bolj je človek pripravljen spoznavati ta smisel, toliko bolj Anima izgublja svoj prisilni in nagonski značaj. Njena kaotičnost izgublja svojo moč, saj se opremlja s

⁴⁴ **Mizoginija** je sovraštvo do žensk ali strah pred njimi. (Slovar tujk, 1997: 459)

⁴⁵ O tem problemu je pisal tudi Marijan Košiček v knjigi *Ženske in ljubezen v očeh Ivana Cankarja* (2001).

smislom; na tak način nastaja nov kozmos⁴⁶. (glej prav tam) Tako Anima (arhetip življenja) kakor življenje samo imata bistvo, ki se lahko razlaga, »kajti v celotnem kaosu obstaja kozmos in v vsem neredu je skriti red, v samovolji je stalen zakon, ker vse aktivno obstaja s pomočjo nasprotja.« (Jung, 1995: 69)

Po Jungovem mnenju je anima v psihologiji človeka, povsod tam, kjer delujejo emocije in afekti, izjemno pomemben faktor. »V ljudeh vzpodbuja, čvrsti, popači in mitologizira vse emocionalne povezave, in to pri obeh spolih.« (Jung, 1995: 100)

Do sedaj je bilo govora zgolj o Animi, ki je pomemben in izrazit arhetip predvsem za moške. Sedaj pa bom namenila nekaj vrstic še opisu pojma *Animus*, s katerim imajo opraviti ženske.

Tako kot ženska v moškem ima tudi nezavedna poosebitev moškega v ženski – njen animus dva obraza, dobrega in slabega. Vendar se animus ne pojavlja pogosto v obliki erotičnih fantazij ali razpoloženj; več verjetnosti je, da se izrazi kot skrito, »sveto« prepričanje. Ko ženska pridiga z bučnim, nepopustljivim moškim glasom ali svoje prepričanje s surovimi čustvenimi izbruhi vsiljuje drugim, je to znamenje, da se je v njej oglasil moški. Animus se kaže kot trdoživa in nepopustljiva sila celo v navzven zelo ženstvenih ženskah. Na lepem smo soočeni z nečim, kar je v ženski trdovratno, hladno in popolnoma nedostopno. (von Franz v Jung, 2003: 191)

Oče izrazito vpliva na hčerkin animus, prav tako kot mati oblikuje značaj sinove anime. »Obdari ga s posebnim pridihom neizpodbitnih, nesporno 'pravih' prepričanj, ki nimajo zveze z osebno stvarnostjo ženske, kakršna v resnici je.« (prav tam) M.-L. von Franz meni, da so včasih nenavadna pasivnost, čustvena otopelost ali pa globoka negotovost, ki lahko žensko priženejo do občutka skrajne ničvrednosti, posledica stališč nezavednega animusa. (glej von Franz v Jung, 2003: 193)

V nadaljevanju pa M.-L. von Franz opozarja, da tako kot anima tudi animus ni samo zbir negativnih lastnosti, kot so surovost, brezobzirnost, prazno govoričenje in pritajene, trdovratne, zle misli. Animus ima po njenem mnenju tudi zelo pozitiven in koristen vidik: s svojo ustvarjalno dejavnostjo zgradi most do sebstva. Pozornost, ki jo ženska zavestno posveča problemu svojega animusa,

⁴⁶ Tukaj je Jung mislil na praresnico, ki prihaja iz polnosti življenjskih izkustev in je nauk, ki ga predaja oče sinu. (glej Jung, 1995: 68)

zahteva veliko časa in povzroča hudo trpljenje. A v primeru, da spozna, kdo oziroma kaj je njen animus, kaj zanjo pomeni, in če se z njim sooči, namesto da se mu pusti obvladati – tedaj, in v to je M.-L. von Franz prepričana, lahko animus postane neprecenljiv notranji sopotnik, ki jo obdari z moškimi lastnostmi iniciativnosti, poguma, objektivnosti in modrosti. (glej von Franz v Jung, 2003: 195, 196)

Kot sem že omenila, pozitivna stran animusa lahko pooseblja podjetnega duha, pogumnost, resnicoljubnost in v najvišji obliki – duhovno globino. Prek svojega animusa ženska začuti globlje procese svojega osebnega, pa tudi kulturnega objektivnega položaja in najde pot k intenzivnejšemu duhovnemu pogledu na življenje. (...) Ženska mora najti pogum in notranjo širino, da podvomi ter izpraša svetost in nedotakljivost svojih prepričanj. Šele takrat bo pripravljena sprejeti namige nezavednega, še posebej kadar ti nasprotujejo mnenju njenega animusa. Šele takrat bodo pojavne oblike sebstva zares prodrle do nje, tako da bo tudi zavestno dojela njihov pomen. (von Franz v Jung, 2003: 197)

Moja naloga je ugotoviti kje in v kakšni podobi se skriva arhetip anime v epu o Odiseju. Glede na to, da je junak moškega spola, bom razpravljala o ženskih vidikih, ki imajo v epu pomembno vlogo. Po mojem mnenju se le-ti kažejo predvsem v treh likih: v liku čarovnice Kirke, nimfe Kalipso in nazadnje v liku Odisejeve žene Penelope. Prvi dve sta v večji meri simbola za nevarni vidik anime, medtem ko je žena simbol za pozitivni vidik anime, ki junaka vpelje v višjo, bolj duhovno obliko življenja. Anima je namreč v svoji pravi pozitivni vlogi posrednica med egom in sebstvom. Če je v epu sebstvo simbolizirano z vrnitvijo domov oziroma z domom, lahko z gotovostjo sklenem, da je simbol za ego (ki je zavestni del osebnosti) Odisej sam. Njegova žena Penelopa je torej tisti odločilni faktor, ki Odiseja žene dalje na svoji poti domov.

Pa pojdimo lepo po vrsti: prvi vidik anime pride do izraza v podobi čarovnice Kirke. Odisej s svojo posadko pristane na njenem otoku. Kirka ima moč, da moške spremeni v svinje in to tudi stori. Polovico Odisejevih mož, ki jo obiščejo na njenem domu, spremeni v svinje (simbol za živalsko, instinktivno, »podčloveško«). Ko Odisej to izve, se oboroži in sam pohiti k njej. A Odiseja božji sel Hermes pravočasno posvari in mu da učinkovito sredstvo proti nimfinim čarom. Odisej nato Kirko očara, ona pa zaman poskuša nad njim svojo moč. Odisej ji

ukaže, naj odčara njegove prijatelje in ko mu Kirka ustreže, se ne brani več užiti njeno ljubezen. Pri njej ostane eno leto, nato pa želi nadaljevati svojo pot. Preden ga izpusti, pa mu Kirka postavi še pogoj, da mora pred odhodom obiskati spodnji svet in povprašati vidca Teiresiasa o svoji prihodnosti in na ta način izvedeti kako nadaljevati pot domov (ta mu pove, da se bo vrnil domov le, če bo mislil samo na vrnitev in na nič drugega). Kirka mu da napotke kako priti v deželo senc in kaj storiti, da bo lahko z njimi tudi spregovoril.

Tukaj je lepo videti, kako se sprva nevarni vidik anime naknadno spremeni v pozitivnega. Nevarna čarovnica Kirka postane junakova svetovalka in vodnica na poti do sebstva. Na posreden način mu namreč svetuje in pokaže pot domov.

Drugi pomembnejši vidik anime srečamo v liku nimfe Kalipso. Le-ta junaku ponuja nesmrtnost, samo da bi ga navezala nase. Toda ljubezen do žene in domovine je močnejša kot obljuba nesmrtnosti; tudi nimfina božanska lepota in ljubezenska slast je ne moreta zatemniti. Ko se na zborovanju bogov, ki ga skliče Zevs na Olimpu, sprejme sklep, da mora Odisej končno, po sedmih letih zadrževanja v Kalipsini votlini, nadaljevati svojo pot domov, se mu Kalipso, čeprav zaljubljena in močno navezana nanj, ne upira, temveč pomaga Odiseju stesati splav na katerem odrine naprej po morju proti domu. Tukaj je videti, da ima Odisej tudi po večletnem obstanku svoj cilj jasno pred očmi. Pomembnejši mu je od vsega ostalega; celo nesmrtnosti se odpove. Včasih je proces individuacije dolgotrajen, vedeti pa moramo, da je vedno težaven. Pot do sebstva nikoli ni lahka, zato pa je doseg cilja toliko bolj osrečujoč in zadovoljujoč.

Kajetan Gantar v spremni besedi *Odiseje* o likih nimf Kirke in Kalipso zapiše: »Tudi Kirka in Kalipso pripadata verjetno isti kategoriji vilinskih ženskih bitij, ki si želijo potešitve v objemu umrljivega moškega in v ta namen uporabljajo svoje magične sposobnosti. Pri nimfi Kalipso je element magičnega skoraj povsem zabrisan, pri Kirki pa močno poudarjen, tako da je prešla v ljudsko izročilo kot čarovnica, ki spreminja ljudi v prašiče, oziroma skoraj kot sinonim za »čarovnico«. Po precej verjetni domnevi naj bi bila Kalipso le sublimirana variacija Kirke, »dekirkizirana Kirka«. Bistvena razlika med nimfama je v tem, da ena od njiju, Kalipso, ponuja junaku nesmrtnost in ga skuša tako povzdigniti v nadčloveško sfero, druga, Kirka, pa bi ga rada spremenila v svinjo in tako ponižala v podčloveko bitje.« (Gantar v Homer, 1994: 130)

Sklenem lahko, da se anima (ki se kaže v različnih likih) oziroma junakov odnos do nje tokom epa spreminja. Od najbolj nevarnega vidika anime (ki moškega lahko poniža v zgolj nagonsko, animalično bitje), preko manj nevarnega (ki ga lahko zapelje z obljubo prijetnega in lahkega življenja, da opusti cilj in odstopi od naloge, ki si jo je zadal), do pozitivnega vidika anime (ki moškega, ki si je znal soočiti z animo in si njen značaj obrniti v svoje dobro, vpelje v višjo, bolj duhovno in seveda modrejšo obliko življenja).

Ta zadnji, pozitivni vidik anime lahko prepoznamo v Odisejevi ženi Penelopi. Ep se začne z opisom stanja v Odisejevem domu. Penelopa naj bi se po desetletni Odisejevi odsotnosti ponovno poročila, zato ima hišo polno snubcev, ki se pustijo gostiti cele dneve in noči. Sin Telemahos je obupan, saj so snubci neolikani, nasilni in nespoštljivi, poleg tega pa zapravljajo Odisejevo imetje. Boginja Atena mu nudi pomoč. Na začetku epa torej spoznamo težave, s katerimi se doma soočata Odisejeva žena in sin. V osrednjem delu epa so opisane raznolike dogodivščine in blodnje glavnega junaka Odiseja. Na koncu pa se ponovno dogajanje epa vrne na Itako, Odisejevo rodno deželo. Penelopa se odloči izbrati pravega snubca in se ponovno poročiti. A Odisej se pravočasno vrne domov, ter s sinovo pomočjo napade in pobije snubce. Žena ga prepozna in dolgo v noč si pripovedujeta doživetja. Konec je srečen; Odisej je dosegel svoj cilj.

4.2.4. **Sebstvo: simbol celovitosti**

Zadnja in končna postaja procesa individuacije je soočenje z arhetipom sebstva, ki se nahaja v samem središču nezavednega.

Jung je tudi s pomočjo lastnih sanj prišel do spoznanja, da je sebstvo načelo in arhetip orientacije in smisla. V tem je namreč njegova zdravilna funkcija. (glej Jung, 1993: 212)

Če se je posameznik dovolj resno in dovolj vztrajno ukvarjal s problemom anime (ali animusa), tako da se z njo ali njim ne identificira več, bo njegovo nezavedno znova spremenilo svoj prevladujoči značaj in se pojavilo v novi simbolni obliki – v obliki sebstva, najgloblje jedra psihe. V ženskih sanjah to središče ponavadi pooseblja vzvišen ženski lik, naj si bo svečenica, čarodejka, mati zemlja, boginja narave ali ljubezni. V primeru moškega pa se pokaže kot

moški pobudnik ali varuh (indijski guru), stari modrec, duh narave in tako dalje.
(von Franz v Jung, 2003: 198)

Vendar v nadaljevanju M.-L. von Franz piše, da sebstvo ne privzame zmeraj oblike starega modreca ali modre starke. Po njenem mnenju paradoksalne posebitve skušajo izraziti nekaj, kar ni docela vsebovano v času – nekaj, kar je obenem staro in mlado. Mnogo je načinov na katere se sebstvo pojavlja v sanjah ali videnjih. Moramo pa vedeti, da nas sebstvo spremlja vse življenje in tokom le-tega privzema različne izrazne podobe. Največkrat se sicer res pojavlja v podobi vzvišenega človeškega bitja. Zato ne preseneča, da lik kozmičnega človeka zasledimo v številnih mitih in verskih naukih. Na Vzhodu, pa tudi v nekaterih gnostičnih krogih na Zahodu, so ljudje kmalu spoznali, da je kozmični človek bolj notranja psihična podoba kot konkretna zunanja stvarnost. (glej von Franz v Jung, 2003: 198, 201, 202, 204)

Sebstvo ni v celoti vključeno v naše zavestno doživljanje časa (v našo časovno-prostorsko dimenzijo), ker je hkrati oniprezentno. Pogosto se pojavi v obliki, ki kaže na vseprisotnost; izraža se kot gigantsko, simbolno človeško bitje, ki obsega ali vsebuje ves kozmos. Ko se ta podoba pojavi v posameznikovi sanjah, se lahko nadajamo ustvarjalne rešitve konflikta, ker se je aktiviralo človekovo psihično središče (tj. bitje, sežeto v enost), da bi težavo premagalo. (von Franz v Jung, 2003: 201, 202)

Človek naj bi se napotkom, ki mu jih daje njegovo nezavedno, posvetil in jih upošteval, kajti to bo gotovo obrodilo sadove: »na lepem se bo njegovo zaprašeno in dolgočasno življenje spremenilo v bogato, brezmejno notranjo pustolovščino, polno ustvarjalnih možnosti.« (prav tam) Vedeti moramo, da se sebstvo v sanjah ponavadi pojavi v trenutkih, ki so ključni v življenju sanjalca – na prelomnicah, ko posameznik spreminja svojo filozofijo in način življenja. Pravzaprav je vsa psihična stvarnost slehernega posameznika navsezadnje usmerjena k arhetipskemu simbolu sebstva. »Človekov vodilni namen ni jesti, piti in podobno, temveč *biti* človek. Naloga naše psihe, ki se ne navezuje na te vzgibe, je razkrivati živo skrivnost življenja, ki jo lahko izrazi edinole simbol. Za izraz te skrivnosti si nezavedno pogosto izbere močno podobo kozmičnega človeka.« (von Franz v Jung, 2003: 204)

V zahodni civilizaciji je kozmični človek v veliki meri poistoveten s Kristusom, na Vzhodu pa s Krišno ali Budo. »Tako kot vsi simboli tudi on usmerja v

nespoznatno skrivnost – v končni neznani pomen človeške eksistence.« (prav tam)

Von Franzova je prepričana, da številni primeri, ki izvirajo iz mnogih civilizacij in različnih obdobj, dokazujejo, da je simbol velikega človeka univerzalen. »Njegova podoba je zakoreninjena v zavesti ljudi kot nekakšen cilj ali izraz temeljne skrivnosti življenja. Ker simbolizira celovitost in popolnost, ga pogosto razumemo kot dvospolno bitje. V takšni obliki spravlja enega najpomembnejših parov psihičnih nasprotij – moško in žensko.« (von Franz v Jung, 2003: 205)

Sebstvo pa je, kakor sem že omenila, lahko simbolizirano v zelo različnih podobah; od živalskih simbolov (medved, lev, opica, itd.), preko simbolov povezanih z neživo naravo (kamni, kristali, kolo, itd.) do simbolnih struktur, ki temeljijo na abstraktnih pojmi (motiv štivila npr. štiri, krog, trikotnik, itd.)

Z razbiranjem sanjskih simbolov človek dobi potreben nasvet, vodilo v težavnem obdobju in celo njegovo življenje dobi drugačen, višji smisel. Jung je namreč odkril, da sanje človeku pokažejo potrebne smernice za premagovanje težav s katerimi se sooča v notranjem in zunanjem življenju. Predlaga nam, naj bomo pozorni na svoje sanje (in naj si jih poskušamo po vseh naših najboljših močeh razložiti), namige nezavednega, namesto da živimo v hladnem neosebne svetu brezsmiselnih naključij. Prodreti moramo v svoj svet, ki je poln pomembnih in skrivnostno urejenih dogodkov. (glej von Franz v Jung, 2003: 210) »Večina sanj ljudi civiliziranega sveta je povezana z razvojem notranjega odnosa ega do sebstva, ker je sodobni način razmišljanja in obnašanja pri civiliziranem človeku ta odnos zelo poškodoval; veliko bolj je prizadet kot pri arhaičnemu človeku.« (prav tam)

Očitno smo preveč vpleteni zgolj v zunanje zadeve, zato sporočila sebstva do nas s težavo prodrejo. »Naša zavest nenehno ustvarja iluzijo jasno izoblikovanega, 'resničnega' zunanjega sveta, ki onemogoča številne druge zaznave. Vendar smo s svojo nezavedno naravo nepojasnljivo povezani s psihičnim in fizičnim okoljem.« (prav tam)

Zanimiv primer povezanosti psihičnega in fizičnega se mi zdi starodavna alkimija, o kateri piše von Franzova:

Srednjeveški alkimisti, ki so iskali skrivnost materije na predznanstveni način, in se nadejali, da bodo v njej našli Boga ali vsaj božansko delovanje, so verjeli, da je ta skrivnost utelešena v znamenitem »kamnu modrosti«. Nekateri

alkimisti pa so tudi že slutili, da je njihov toliko iskani kamen simbol nečesa, kar je mogoče najti samo v človekovi psihi. (...) Alkimistični kamen (lapis) simbolizira nekaj, česar ni mogoče nikoli izgubiti ali raztopiti – nekaj večnega. Nekateri alkimisti so ga vzporejali s človekovim mističnim doživetjem Boga v duši. Izgorevanje odvečnih psihičnih prvin, ki zakrivajo kamen, je ponavadi dolgotrajen proces, poln trpljenja. (von Franz v Jung, 2003: 212)

Kljub temu pa ima večina ljudi vsaj enkrat v življenju globoko izkušnjo sebstva. Po mnenju M.-L. von Franz je pristen verski odnos, gledano s psihološkega stališča, prizadevanje, da bi človek odkril enkratno izkušnjo in postopoma začel živeti v skladu z njo, tako da postane sebstvo njegov notranji partner, ki ga človek nikoli več ne zapusti. (glej prav tam)

Jung se je intenzivno ukvarjal z odkrivanjem odnosa med nezavedno psiho in materijo. »Zaradi preučevanja njune še vedno neopredeljene in nepojasnjene povezave (lahko se izkaže, da sta 'psiha' in 'materija' dejansko isti pojav, prvi opazovan od 'znotraj' in drugi od 'zunaj') je dr. Jung uvedel nov pojem 'sinhronicitete'. Pojem zaznamuje 'smiselno naključje' zunanjih in notranjih dogodkov, ki sami po sebi niso vzročno povezani.« (von Franz v Jung, 2003: 213) V nadaljevanju von Franzova opozarja, da je, kadarkoli je Jung opazil takšna smiselna naključja v posameznikovem življenju, bilo videti, da se je v nezavednem te osebe aktiviral neki arhetip. Jung je tako prišel do pomembnega spoznanja, da sinhronicitetni dogodki skoraj vedno spremljajo ključne faze procesa individuacije. (glej prav tam)

Naj še nekaj besed namenim sebstvu in njegovi vrednosti. M.-L. von Franz meni, in s tem se popolnoma strinjam, da edino pravo pustolovščino, ki je vredna našega truda lahko najdemo le v notranjem kraljestvu nezavedne psihe. »Jung je razvil pot po kateri lahko človek sam, brez pomoči, pride do svojega notranjega središča, da bi vzpostavil vez z živo skrivnostjo nezavednega. To pa je povsem nekaj drugega, kot če sledimo dobro izhojeni poti.« (von Franz v Jung, 2003: 214)

Prizadevati si, da bi živi stvarnosti sebstva dajali stalen odmerek vsakodnevne pozornosti, je približno tako, kot bi si prizadevali sočasno živeti na dveh ravneh ali v dveh različnih svetovih. Človek se, tako kot prej, posveča zunanjim obveznostim, hkrati pa je nenehno na preži za namigi in znamenji (v

sanjah, pa tudi v zunanjih dogodkih), s katerimi sebstvo simbolizira svoj namen – in nakazuje smer, v kateri teče življenjski tok. (prav tam)

Kot sem že omenila, je sodobni človek zaradi načina življenja, toliko bolj usmerjen navzven, posveča se zunanjim obveznostim, medtem ko izgublja stik z notranjim središčem. »Zato ne preseneča, da se številne sanje civiliziranih ljudi ukvarjajo s ponovno vzpostavitvijo dovzetnosti, zato skušajo popraviti odnos zavesti do sebstva – središča nezavednega.« (von Franz v Jung, 2003: 215) Človek naj bi se nenehno umikal vase in poslušal svoj notranji glas, da bi našel osebno stališče, ki mu ga je namenilo sebstvo.

Pravzaprav se sebstvo prej ali slej pojavi, ko se človek iskreno obrne v svoj notranji svet in resnično poskuša spoznati samega sebe – ne s premlevanjem subjektivnih misli in čustev, temveč tako, da sledi izrazom svoje objektivne narave, na primer sanjam in spontanim fantazijam. Tako bo ego odkril notranjo moč, ki vsebuje vse možnosti za prenovo. (von Franz v Jung, 2003: 217)

Pomembno se mi zdi tudi odkritje M.-L. von Franz, ki pravi, da »skoraj vsi religiozni sistemi tega planeta vsebujejo podobe, ki simbolizirajo proces individuacije, ali vsaj nekatere izmed njegovih stopenj.« (von Franz v Jung, 2003: 226)

Iz tega lahko zaključim, da so proces individuacije in arhetipi, s katerimi se na tej poti srečujemo (ter spremljajoči simboli), univerzalni. Procesu individuacije moramo dati prednost, saj ni pomembnejše stvari za posameznika, kot je najti notranji smisel življenja. (glej prav tam)

Če se vrnem k svoji nalogi in poskušam v mitu o Odiseju najti simbol za zadnjo stopnjo v procesu individuacije, lahko sklepam, da se le-ta skriva v simbolu njegovega doma. Dom je namreč pogosto simbol za človekovo osebnost oziroma sebstvo⁴⁷.

⁴⁷ Simbolne strukture za katere se zdi, da so povezane s procesom individuacije pogosto temeljijo na motivu štirice. Za spontane, neovirane manifestacije središča je vselej značilna četvernost. (glej von Franz v Jung, 2003: 202) »Med mitološkimi upodobitvami sebstva je precejšen poudarek namenjen štirim koncem sveta in veliki človek je ne mnogih slikah predstavljen kot središče kroga, ki je razdeljen na štiri dele.« (von Franz v Jung, 2003: 215) Ta misel se mi zdi omembe vredna zato, ker lahko število štiri in z njim povezan štirikotnik simbolno povežemo s hišo (ki je navadno štirikotne oblike) in domom. Medtem ko okroglost (motiv mandale) na splošno simbolizira naravno celovitost, štirikotna oblika predstavlja njeno uresničitev v zavesti. (glej von Franz v Jung, 2003: 217) Dom, kakor lahko vidimo, je torej iz več razlogov ustrezen simbol sebstva v mitu o Odiseju.

Sebstvo je cilj procesa individuacije, kakor je bila vrnitev domov cilj Odisejevih popotovanj. Njegova pot domov je bila nevarna in dolga, kakšen je običajno tudi proces samopreobrazbe oziroma individuacije. Celotna Odisejeva pot ima smisel v vračanju domov. Vse težave in premagovanja ovir na njegovi poti so prispodobe za psihične preobrazbe in človekovo zorenje. Odiseja je torej prispodoba človekovega življenja; je prikaz skušnjav in nemira, skozi katerega mora iti duša, da se razvija in končno doseže izpolnjenost in celovitost. Odisej sam pa je več kot literarni in mitski junak; je arhetip. Menim, da ep poleg zavesti nagovarja tudi naše (kolektivno) nezavedno (od koder pa, verjamem, tudi izvira); to pa vsakemu izmed nas omogoča nezavedno identifikacijo z junakom.

Vse stopnje procesa individuacije so v mitu jasne in lepo razvidne. Pot do sebstva je, po mojem mnenju, torej dobro simbolizirana z Odisejevim popotovanjem domov.

5. ZAKLJUČEK

V procesu nastajanja svoje diplomske naloge sem se srečala z mnogimi vprašanji, na katera nisem uspela odgovoriti. Morala sem jih pustiti ob strani, ter se posvetiti tistim, ki sem si jih zastavila na začetku pisanja naloge. Kar pa seveda še ne pomeni, da se k njim ne bom ponovno vrnila. Še posebej me je pritegnila teorija sinhronicitetnih fenomenov, ki sloni na konceptu smiselne vzročnosti in »enosti« fizičnega in psihičnega sveta (*unus mundus*), tj. psihofizični enovitosti vseh življenjskih pojavov. To široko in odprto transdisciplinarno področje, ki se dotika tako psihologije na eni, kakor tudi fizike na drugi strani, se mi je zdelo še posebej privlačno.

Najpomembnejši pojem, o katerem pišem v nalogi, je *simbol*. Pišem torej o simbolih kot o nehotenih in avtonomnih proizvodih nezavednega, katerih izvor je arhetipska podlaga. Kljub temu, da verjetno nikoli ne bomo vedeli, kaj je nezavedno *samo po sebi*, pa lahko s pomočjo simbolov (sanjskih, fantazijskih, religioznih, umetniških ali mitoloških) posredno sprejmemo sporočila nezavednega. Na posameznika so simboli vedno imeli močan vpliv (numinoznost); oblikujejo namreč njegova čustva, duhovni in etični nazor, pogled na svet, odnose z drugimi in celo na njegovo celotno življenje. Ustrezno razumevanje simbolov je ključno za njihovo zdravilno (ali pogubno, razdiralno) učinkovanje. Prav zato je interpretacija simbolov tako zelo pomembna za posameznika. Simbolni pomen mora biti interpretiran subtilno, se pravi, prilagojeno posamezniku, njegovemu specifičnemu položaju in razumevanju.

Simboli sicer slonijo na arhetipih, ki naj bi bili, po Jungu, univerzalni, a vedeti moramo, da je arhetip le podedovani vzorec človeškega čustvenega in mentalnega vedenja, je najbolj verjetna in ne gotova psihična reakcija; so le tendence, ki nam omogočajo predvideti, kaj naj bi se v nekih psihičnih okoliščinah verjetno zgodilo. Kaj pa se bo dejansko zgodilo, pa do zadnjega ostaja skrivnost. In čar življenja je ravno tu, v tej skrivnostnosti, nedorečenosti in negotovosti. In spet smo na pragu »božjega«...

Osrednje mesto v nalogi sem namenila predstavitvi Jungove globinske psihologije. Kot uvod vanjo sem opredelila določene pojme oziroma koncepte (kolektivno nezavedno, arhetipi, simboli) ter odnose med njimi, ki predstavljajo

osnovo na kateri je Jung gradil svoje teorije. Ti pomeni pojmov, ki jih Jung uporablja pri svojih razlagah, so specifični, zato se mi jih je zdelo potrebno posebej opredeliti. So namreč del Jungovega teoretičnega izročila.

Po opredelitvi temeljnih konceptov in pojmov ter pojasnitvi teoretičnega izhodišča (ponovno poudarjam, da jasna opredelitev in definicija, zaradi narave preučevanega predmeta, nista mogoči), sem preizkusila teorijo na praktičnem primeru mita oziroma epa o Odiseju.

Odiseja je sicer polna simbolov, a sama sem v nalogi izpostavila le nekaj pomembnejših. Zanimali so me predvsem tisti, ki spremljajo glavne stopnje v procesu individuacije. Zato sem te v nalogi izpostavila in jih poskušala analizirati.

Samospoznanje in samouresničitev sta namreč ključnega pomena za razvozlanje skrivnosti življenja. S tem pa lahko dosežemo bolj etičen, uravnovešen in širši pogled na svet. Poleg tega pa življenje dobi neko vrednost oziroma smisel. To pa ima, po mojem mnenju, res veliko, lahko bi celo rekla, največjo vrednost.

7. VIRI

- Babin, Pierre (1994): Sigmund Freud, tragična osebnost v dobi znanosti. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Bettelheim, Bruno (1999): Rabe čudežnega, O pomenu pravljic. Studia humanitatis, Ljubljana.
- Bučar, Bojko; Šabič, Zlatko; Brglez, Milan v sodelovanju z Moniko Kalin-Golob (2002): Navodila za pisanje – seminarske naloge in diplomska dela. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.
- Cankar, Ivan (1951): Skodelica kave. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Chevalier, Jean; Gheerbrand, Alain (1995): Slovar simbolov. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Divja jaga, Slovenska ljudska pripoved (1994). Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Homer (1982) Odiseja. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Homer (1994) Odiseja. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Jung, Carl Gustav (1993): Spomini, sanje, misli. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Jung, Carl Gustav (1995): Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta. [izbrani spisi], Katedra, Maribor.
- Jung, Carl Gustav (1996): Religija in psihologija. [zbornik razprav, prevodov in komentarjev], Poligrafi, letnik 1, št. 3/4, Ljubljana.
- Jung, Carl Gustav (2003): Človek in njegovi simboli. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Kos, Janko (1991): Književnost, Učbenik literarne zgodovine in teorije. Obzorja, Maribor.
- Kunaver, Dušica (1999): Slovenske ljudske pripovedke, Slovene legends. Samozaložba Dušice Kunaver, Ljubljana.
- Leksikon Cankarjeve založbe (1984). Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Otto, Rudolf (1993): Sveto, O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega. Nova Revija, Ljubljana.

- Slovenska dežela v pripovedki in podobi (1991). Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Sruk, Vlado (1980): Filozofsko izrazje in repertorij. Pomurska založba. Ljubljana.
- Škamperle, Igor (1996): Jungova psihologija: Pater eius sol, mater eius luna. Dialogi, Recepcija C.G. Junga pri Slovencih (št. 3 / 4, april 1996)
- Škamperle, Igor (2003): Slovenskega človeka pritegne ekskluzivno. (intervju vodila Tina Ban), Sobotna priloga, Delo, 18.01.2003, Ljubljana.
- Škamperle, Igor (1998/99): Zapiski predavanj pri predmetu Teorija simbolnih form.
- Šmitek, Zmago (2000): Odkod je ta naš svet?, Slovenske pripovedi o poreklu stvarstva. Didakta, Radovljica.
- Verbinc, France (1997): Slovar tujk. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Von Franz, Marie-Louise (1988): Puer aeternus. ME TA, Ljubljana.