

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tina Krušec

**Slovenec sem: Poskus rekonstrukcije slovenstva z aplikacijo psihoanalitične metode na
izbrane primere**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tina Krušec

Mentorica: izr. prof. dr. Karmen Šterk

**Slovenec sem: Poskus rekonstrukcije slovenstva z aplikacijo psihoanalitične metode na
izbrane primere**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2015

Slovenec sem: Poskus rekonstrukcije slovenstva z aplikacijo psihoanalitične metode na izbrane primere

Prispevek je poskus odgovora na vprašanje, kaj lahko na podlagi aplikacije psihoanalitične metode na izbrane različice slovenskih ljudskih pravljic o Pepelki sklepamo o psiholoških dimenzijah slovenskega naroda. Ljudske pravljice lahko tako zaradi načina kot oblike pojavljanja beremo kot sanje skupnosti ali kot »skupnostne sanje«, ker vključujejo elemente in motive, ki jih določena človeška skupnost živeča na določenem kulturnem prostoru deli. V pravljicah o Pepelki se motiv mačehe pojavi kot simbolna izpolnitev želje potlačenih agresivnih teženj, ki se v otroku vzpostavijo, ko vstopi v Freudovo sadistično-analno fazo razvoja, ali boja med avtonomijo in sramom. Če sledimo Freudovemu razumevanju dela in funkcije sanj, lahko motiv mačehe beremo kot vrnitev potlačenih vsebin, na primer, vrnitev agresivnih teženj, usmerjenih na zavojevalce, ki pa so zato, da se ohrani človekovo psihično ravnovesje, podobno kot pri Jungu, izražene simbolno, v primeru pravljic o Pepelki, kot fantazija hudobne nadomestne matere, ki hoče otroku škodovati in je zato temu primerno tudi kaznovana. Psihoticizem, temeljna dimenzija osebnosti, ki se po Musku v slovenskem narodu ves čas ponavlja, je tako posledica nadvlade materinskega nadjaza, psihične konstelacije, ki je bolj kot Ojdipov kompleks tematika slovenskih različic o Pepelki.

Ključne besede: Pravljice, mačeha, psihoticizem, materinski nadjaz.

I am a Slovene: An attempt of reconstruction of Slovene with the application of psychoanalysis method on chosen examples

The following article is an attempt of giving an answer to the question which asks what conclusions can be made about the psychological dimensions of Slovenian nation on the basis of Slovenian fairy tales. Because of their manner and ways of appearing and also because of the motives and elements which they include, fairy tales can be read as dreams of a community, or »communal dreams«. The motif of a step-mother in Slovenian fairy tales of Cinderella appears as symbolic fulfillment of a desire which strives from repressed aggressive aspirations, which in a child appear when he is faced with the phase of the autonomy-shame struggle, or feelings of independence and subordination. If one follows Freud's understanding of a dreams function one can read the motif of a step-mother as a comeback of the repressed contents directed at the invaders, such as aggressive aspirations, which has to be symbolic in order to maintain the psychic equilibrium of a human being. Jung's findings agree with this statement. Psychotic attributes which are so common in the psyche of the Slovenian nation, as Slovenian scholar Musek agrees, is a consequence of the prevailing constellation of a maternal Super-Ego which is the main theme of the Slovenian varieties of Cinderella fairy tale and thus more important than the theme of the Ojdip complex.

Key words: Fairy tales, step-mother, psychotic attributes, maternal Super-Ego.

KAZALO

1	UVOD.....	5
2	POSTAVITEV ODRA.....	6
	2.1 ONO, JAZ IN NADJAZ.....	6
	2.2 KOMUNIKACIJA Z NEZAVEDNIM.....	9
	2.3 MEDKULTURNOST MOTIVOV SANJ.....	12
	2.4 RAZHAJANJA.....	14
3	FUNKCIJA PRAVLJIC.....	14
4	FUNKCIJA PRAVLJIC PO BETTELHEIMU.....	16
5	PEPELKA.....	19
	5.1 NARODNA OBARVANOST PRAVLJIC.....	20
	5.2 ANALIZA.....	21
	5.3 PRIMERJAVA UGOTOVITEV ANALIZE Z MUSKOM.....	29
6	ZAKLJUČEK.....	33
7	LITERATURA.....	35
	PRILOGE.....	36
	PRILOGA A: SIROTA.....	36
	PRILOGA B: PEPELJUHARICA.....	37
	PRILOGA C: OD SOVVČNE ZVEZDE.....	38

1 UVOD

Pričujoč prispevek je poskus odgovora na vprašanje, kaj lahko na podlagi aplikacije psihoanalitične metode na izbrane primere slovenskih ljudskih pravljic sklepamo o psiholoških dimenzijah slovenskega naroda. Menim, da lahko o narodu največ pove narod sam, ki preko stoletij govori v jeziku, se izjavlja v šegah in navadah, se odslikava v praksah zdravilstva babic in se izraža preko ostalih prvin ljudskega izročila. Narod govori skozi zgodbe, poje skozi pesmi in se uteleša v pravljicah, ki jih je Bettelheim poimenoval dar ljubezni otroku (Bettelheim 1991, 36). Raziskovanje začenjam s hipotezo, da lahko ljudske pravljice beremo kot sanje, ki so sanje skupnosti tako zaradi načina, kot tudi oblike pojavljanja. Na to, zakaj ljudje potrebujemo čudežno in v kakšnem jeziku nam slednje govori, v monografiji *Rabe čudežnega* (1991) elegantno odgovori Bruno Bettelheim. Po njegovem mnenju po nestvarni naravi čudežnih pravljic lahko razberemo, da njih naloga ni pričevanje o tako imenovanem stvarnem svetu, pač pa pričevanje o psihičnih procesih preko katerih otrok dozoreva v celostno osebnost. Ljudje potrebujemo čudežno, ker govori podobno kot nezavedno. Resnica pravljic torej ne leži v običajni dinamiki vzročnosti in posledičnosti (Bettelheim 1991; 1999, 170), ampak govori tako, kot govorijo sanje. Poskušala bom pokazati, da ljudske pravljice delujejo kot »skupnostne sanje«, ker vključujejo motive in elemente, ki jih skupina živeča na določenem območju in določenem času deli. Ker gre za ugotavljanje določenih lastnosti z metodo psihoanalitične analize, bom ugotovitve primerjala z ugotovitvami raziskav, ki jih je v monografiji *Psihološki portret Slovencev* (1994) zbral in zapisal Janek Musek in ki temeljijo na znanstvenih metodah, katerih rezultati služijo kot moji primerjalni. Musek lastne ugotovitve nasloni na kvantitativne metode oziroma psihološke vprašalnike in teste s katerimi lahko po njegovem mnenju objektivno sklepamo o obstoju določenih narodnostnih psiholoških potez, saj kot zapiše lahko z njimi »...veljavno in zanesljivo določamo osebne lastnosti od potez temperamenta in značaja do sposobnosti (Musek 1994, 7).«

2 POSTAVITEV ODRA

V Oxfordskem priročniku pravljic, ki ga je uredil ameriški profesor Jack Zipes, je za model ljudske pravljice navedenih šest glavnih teoretičnih pogledov. Pri preučevanju motivov, njih funkcij in strukturne umeščenosti je primerno uporabiti več kot le en pristop, ker vsak od njih besedilo interpretira zgolj delno (Blažič 2008, 40). Kot predstavnika psihoanalitične teorije Blažič navede pristop otroškega psihologa in pisatelja Bruna Bettelheima, kot ga je uporabil v knjigi *Rabe čudežnega* (1976) in švicarskega psihoanalitika Carla Gustava Junga (Blažič 2008, 48). Interpretacija pravljic bo tako izhajala kot sinteza Freudovega in Jungovega pristopa, kot tudi pristopa njunih naslednikov, že omenjenega Bruna Bettelheima, in Marie Louis von Franz.

2.1 ONO, JAZ IN NADJAZ

Sigmund Freud je delovanje psihe¹ raziskoval s preučevanjem posameznega razvoja človeškega bitja (Freud 1938, 16). Opoval je sodobnikom, katerih drža je zahtevala, naj psihologija na svojem področju opisuje in razlikuje zgolj med psihičnimi vsebinami kot so zaznave, čustva, miselni procesi in dejanja volje (Freud 1938, 29–30). Freud je zanikal predpostavke, da je psihično samo to, kar je zavestno (Freud 1938, 29). Trdil je, da vse znanosti temeljijo na opazovanjih in izkustvih, kar je imel za delovanje zavesti. Vse druge akcije pa je poimenoval nezavedne. Menil je, da je zavest nadvse bežno stanje (Freud 1938, 32). Izhajal je iz prepričanja, da najstarejša človekova psihična kvaliteta, ki jo je poimenoval ono, izhaja iz telesne organizacije, oziroma nagonov, ki v onem dobijo svoj prvi psihični izraz (Freud 1938, 16). V skladu s prepričanjem je večjo popolnost kot psihičnim pripisoval telesnim procesom, ki so psihične kvalitete spremljali, oziroma, kot je menil, so bili vzroki za njih pojavljanje (Freud 1938, 30). Menil je, da psihična kvaliteta onega predstavlja najstarejši del psihe in zaradi izvorne pozicije ostane najpomembnejša čez celo življenje. Na psihični kvaliteti onega je zatorej Freud osnoval psihoanalitično raziskovalno delo (Freud 1938, 16). Izhajajoč iz predpostavke, da so vse psihične vsebine najprej telesne, da bi se s tem uspel približati natančnosti naravoslovnih ved², je znotraj svojega predmeta preučevanja določil tri psihične instance, ki naj bi bile, tako je menil, usmerjene na zadovoljevanje človekovih primarnih potreb. Te je prevajal kot zahteve, ki jih psihi postavi telo (Freud 1938, 19). Izhajajoč iz te predpostavke je v analogiji z organizmom katerega skorja je izvorno

¹ Termin psiha uporabljam kot ga je uporabil C.G. Jung, ker podpira moje lastno razumevanje pojma. Tako piše Jung: »Tisto čemur pravimo psiha, nikakor ni zavest in njena vsebina. Naša psiha je del narave in njena nedoumnost je prav tako brezmejna, kot je brezmejna nedoumnost narave (Jung 2003, 25).«

² Uletova opozarja, da je nevarnost naravoslovnih metodologij v tem, da spregledajo odvisnost psiholoških konceptov od družbene in kulturne stvarnosti, v kateri so bila slednja dognana (Ule 1986, 16).

opremljena z mehanizmi, ki sprejemajo dražljaje in mehanizmi, ki so vzpostavljeni kot obramba pred dražljaji, določil drugo psihično instanco, ki jo je poimenoval jaz. Jaz je postavil kot mediatorja³ med dražljaji, ki jih organizem sprejema od zunaj, od stvarnega sveta in telesnimi akcijami, ki jih prav tako spremljajo psihični procesi, in ki delujejo od znotraj (Freud 1938, 16). Samoohranitev, glavno nalogo druge psihične instance, naj bi jaz zatorej ohranjal tako v razmerju do notranjih, kot v razmerju do zunanjih dražljajev. Nad notranjimi dražljaji naj bi zagospodaril tako, da jih v primeru, če so zanj uničevalni ali ogrožajoči zatre (Freud 1938, 16), ali če groženj zanj ne predstavljajo, njih čas in prostor zadovoljitve uspe prilagoditi okoliščinam primerno (Freud 1938, 16). Pisal je, da jaz nad zunanjimi dražljaji zagospodari tako, da jih kopiči v spominu in jih s tem spoznava ter se ohrani na način, da pred premočnimi dražljaji beži, se na zmerne dražljaje prilagodi in se z aktivnostjo prilagoditve uči končne aktivnosti oziroma sposobnosti, da dražljaje od zunaj uspe pretvoriti v akcije, s katerimi nato zmore svet obrniti sebi v prid (Freud 1938, 16). Tretjo psihično instanco, ki jo je Freud določil, je poimenoval nadjaz. Razlagal ga je kot del jaza, v katerem se ponotranjijo vzgoja in vpliv, ki ga imajo starši ali vzgojitelji, zaradi dolgega otroštva človeškega bitja, na otrokovo življenje. Nadjaz je postavil kot zahtevo družbenega okolja, ki mu otrok pripada (Freud 1938, 17). Ne glede na to, da sta ono in nadjaz na prvi pogled nasprotna, se po Freudu povežeta v tem, da sta oba dela preteklosti, prvo kot nekaj kar je bilo podedovanega in drugo kot nekaj kar je bilo pridobljenega rano v otroštvu (Freud 1938, 17). Tri psihične instance so po Freudu nosilke in izvrševalke različnih nalog. Ono je podvrženo zadovoljevanju prirojenih potreb, jaz pa usmerjen v zadovoljevanje teh potreb na najbolj varen način (Freud 1938, 19). Prav tako kot instanca onega je tudi jaz nagnjen k ugodju. Stopnjevanje napetosti v jazu, ki ga lahko proizvedejo ali stopnjujejo nagoni, ki jih jaz sprejme kot nevarne, lahko privede do občutka neugodja, katerega stopnjevanje privede do nastopa strahu (Freud 1938, 17). Jaz zadovoljuje potrebe na način, ki zanj ni nevaren oziroma, ki ne predstavlja prebitka energije. Omejevanje zadovoljevanja nagonov, je po Freudu glavna naloga nadjaza, čeprav je menil, da se lahko pod vplivom nadjaza v človeku razvijejo tudi nove potrebe (Freud 1938, 17). Nadjaz deluje v prid stvarnosti, jaz pa je v tem primeru pogajalec med nadjazom in onim, ki je osnovno žarišče avtoerotičnega (Csapo 2005, 91–92), oziroma obdobja »primarnega narcisizma« (Bettelheim 1991; 1999, 334). Slednje predstavlja

³ V *Structural Study of Myth* (1955) Lévi-Strauss navede obliko posredovanja, na katero učinkujejo simboli, liki in dejanja v katerih se termini kontradikcije spajajo. Poimenuje jih mediatorji (Csapo 2005, 227). Na pol poti med plenilcem in plenom po Lévi-Straussu stoji vsejed, ki je meso, ampak ne ubija. Mediatorji so povezani z opozicijo med smrtjo in življenjem. Ker delujejo med naravnimi višinami in globinami, lahko tudi delujejo med kulturnimi višinami in globinami (Csapo 2005, 228). Podobno lahko razumemo tudi nalogo ali funkcijo jaza.

izvorno obdobje človekovega življenja in deluje na milost ali nemilost načelu ugodja (Csapo 2005, 91–92). V tem obdobju je otok prepričan, da je središče veselja (Bettelheim 1991; 1999, 334). Po Freudu delovanje človeškega bitja ženejo sile narave, od katerih je najmočnejša sila po preživetju oziroma seksualna sila (Frosh 2003, 62–73). Določil je temeljna nagona, katerima naj bi bilo človeško bitje podvrženo vse od rojstva dalje, nagon ljubezni ali eros in destruktivni nagon (Freud 1938, 20) ali nagon smrti. Po njegovem mnenju naj bi bila naloga prvega povezovanje, naloga drugega pa uničenje (Freud 1938, 20), oziroma težnja po vrnitvi organizma v prvotno stanje, stanje a-organosti, enosti in ne-življenja. Menil je, da oba temelja nagona součinkujeta vse od rojstva dalje. Naloga energije erosa oziroma libida je nevtralizacija negativnih nagnjenj (Freud 1938, 21), ki pa se morajo zato, da bi se človeško bitje ohranilo, nujno usmeriti navzven (Freud 1938, 21). V nasprotnem primeru, se v posamezniku razvije občutje samo-agresije, za katerega je menil, da ima za posameznika lahko uničujoče posledice. Tako je zapisal: *»Z vzpostavitvijo nadjaza se v notrini jaza fiksirajo znatne količine agresivnega nagona in v njem delujejo samouničujoče (Freud, 1938, 2000: 21)«*. V skladu s predpostavko, da imajo psihične vsebine telesni izvor je eros določil kot energijo libida, katerega viri naj bi bili telesni. Eden izmed teh virov, seksualna vzburjenost, naj bi služila razvoju seksualne funkcije, ki je po Freudu temeljnega pomena za razvoj človeškega bitja (Freud 1938, 24). Freud je nasprotoval sodobnikom, ki so trdili, da seksualna funkcija služi zgolj razmnoževanju (Freud 1938, 24). Na podlagi raziskav je bil prepričan, da se, v nasprotju s tedanjim prepričanjem večine, seksualno življenje človeškega bitja začne že takoj po rojstvu (Freud 1938, 25). V skladu s prepričanjem je ločil seksualno od genitalnega življenja, ker naj bi seksualno življenje vključevalo funkcijo pridobivanja užitka ali doseganja ugodja iz telesnih con, ki je bila naknadno postavljena v službo razmnoževanja (Freud 1938, 25). Z drugimi besedami, energija erosa naj bi bila zato vir seksualne raje kot genitalne funkcije, saj ni bila namenjena zgolj razmnoževanju, pač pa doseganju ugodja. Freud je bil mnenja, da je celotno človeško telo erogena cona, in sledeč prepričanju, da se psihični procesi pojavijo kot odgovori na telesne vzroke, je menil, da so prva, ki človeškemu bitju postavijo libidinalno zahtevo usta. Vsa psihična dejavnost človeškega bitja naj bi bila sprva usmerjena na zadovoljevanje potreb, izhajajočih iz tega predela. To fazo je Freud poimenoval primarni narcizem in ga razložil kot začetno nediferencirano stanje v katerem je v jazu nakopičena vsa razpoložljiva energija libida (Freud 1938, 21). To obdobje se po mnenju Freuda konča, ko jaz prične libido investirati v predstave objektov (Freud 1938, 22). V drugi fazi, ki jo je poimenoval sadistično-analna faza, se kot agresivno vedenje pokaže destruktivni nagon oziroma nagon smrti, ki pa mora biti za ohranitev življenja, kot že rečeno, nujno

usmerjen navzven (Freud 1938, 26). Zadovoljitev agresivnosti otrok doseže s funkcijo izločanja, s tem, da izloči vse kar je nevarnega za njegov obstoj (Freud 1938, 26). Agresivno vedenje se pojavi kot odgovor na odtegnitev od materinih prsi in odgovor na prve prepovedi, ki jih je človeško bitje deležno. Od te faze dalje hkrati delujejo libidinalne in destruktivne sile. Tretja, ali falična faza je po Freudu že precej podobna končni obliki seksualnega življenja. Največjo vlogo igrajo v tej fazi moške genitalije (Freud 1938, 27) ali falus, in deček in deklica imata poslej po Freudu različni usodi (Freud 1938, 27). Do polne organiziranosti seksualne funkcije pride v četrti ali genitalni fazi. Če se to ne zgodi se pomanjkljiva organiziranost te funkcije po Freudu izkaže v nagnjenju libida, da se v primeru pomanjkljivih genitalnih zadovoljitev ali soočenjem z nepremostljivimi težavami, ki se pojavijo kot posledica neuspešne prilagoditve jaza na notranje ali zunanje dražljaje, vrne v zgodnejše pred-genitalne investicije (Freud 1938, 28). V razmerju do psihičnih kvalitet onega, jaza in nadjaza je Freud določil troje psihičnih procesov, ki jih je poimenoval zavestni, pred-zavestni in nezavedni (Freud 1938, 32). Po njem ima notranjost jaza, ki obsega predvsem miselne procese lastnost pred-zavestnega stanja (Freud 1938, 35), zavestni procesi se dogajajo na periferiji jaza (Freud 1938, 34), nezavedno pa je psihična kvaliteta, ki vlada onemu (Freud 1938, 35).

2.2 KOMUNIKACIJA Z NEZAVEDNIM

Freud je menil, da je proces v katerem nekaj postane zavestno povezan predvsem z zaznavami, ki jih čutila dobivajo od zunaj (Freud 1938, 34), vendar je dodal, da lahko v primeru človeškega bitja tudi notranji procesi v jazu dosežejo kvaliteto zavesti. Odgovor na vprašanje kako naj bi se to zgodilo je pripisal razvoju funkcije govora pri človeku. Slednja naj bi vsebine jaza povezovala v zvezo s spominskimi ostanki vidnih in slušnih zaznav (Freud 1938, 34). Vera, da duševni procesi, ki sestavljajo psiho »divjakov« spominjajo na te, ki se odvijajo v otrocih in nevrotikih so del Freudove najbolj pomembne antropološke raziskave, *Totem⁴ in Tabu⁵* (1913) (Csapo 2005, 114). Divjaki, otroci in nevrotiki, naj bi si tako delili relativno neposredno in prosto izražanje nezavednih želja in potreb. Na podlagi te hipoteze je Freud potegnil vzporednico med stopnjami v psihološkem razvoju posameznika (ontogeneza) in stopnjami v evoluciji psihe človeka kot vrste (filogeneza) (Csapo 2005, 113). Svoje filogenetske in ontogenetske predpostavke je naslonil na teorijo Hansa Sperberja, ki je na

⁴ Totem je žival, ki je užitna in redkeje rastlina ali naravni element. Včasih navaja na skupino kot celoto, ki se identificira z določenim totemom Totemistične skupine doživljajo totem kot očeta svoje skupine, kot pomočnika in zaščitnika (Csapo 2005, 114).

⁵ Tabu antropologija navaja kot najbolj primitivno izmed oblik človeškega zakona. Ta zakon naj bi bil naraven, samo-dokazan in samo-ojačevalen (Csapo 2005, 115).

podlagi lingvističnih raziskav ugotavljal, da so dejanje spolnega akta in akta dela včasih opisovale iste besede, ampak so seksualni pomeni postopoma postali ločeni in besede pripisane zgolj aktu dela⁶ in orodja (Csapo 2005, 126). Najzgodnejši človeški jezik se je po mnenju avtorja razvil iz paritvenih klicev. Ta hipoteza je prav gotovo podpirala Freudove ideje o primitivnem univerzalnem jeziku, razložila je, zakaj so vsi sanjski simboli dodeljeni spolnosti ali genitalijam in prispevala k elegantnemu prvemu koraku Freudove filogenetske družbene evolucije (Csapo 2005, 126). Dodati je treba, kot je opozoril Csapo, da je teorija o ontogenezi in filogenezi pravzaprav temeljila na vrednostni lestvici, osredotočeni na evropski prostor, buržuje in falus, in sicer tako, da je vplivala na druge rase in kulture, na druge razrede, in na teorije o razvoju ženskega družbenega spola (Csapo 2005, 131). Sledeč Freudovim dognanjem o povezavi med ontogenezo in filogenezo, Bettelheim razlaga otrokovo doživljanje čudežnih pravljicah rekoč, da za slednjega med bitji in predmeti ni povsem jasne ločnice (Bettelheim 1991; 1999, 66). V vsakem predmetu ali pojavu prebiva duh, podoben vsem drugim in skladen z duhom otroka, ki ga je v stvari projiciral. Zaradi te istovetnosti je po mnenju avtorja mogoče, da se bitje spremeni v ne-bitje in obratno (Bettelheim 1991; 1999, 67). Tako zapiše: *»Otrok v zgodnji starosti, mlajši od osmih ali desetih let, lahko oblikuje samo izredno poosebljene pojme, na podlagi lastnega doživljanja. Ker ga rastline, ki rastejo iz zemlje hranijo, podobno kot ga hrani mati, se mu zdi naravno da v zemlji vidi mati ali boginjo ali vsaj njeno prebivališče (Bettelheim 1991; 1999, 71).«* Sledeč Freudu pripiše, da se mu dozdeva, da človek za časa življenja teži h temu, da bi ponovil proces v katerem se je skozi zgodovino razvilo znanstveno mišljenje (Bettelheim 1991; 1999, 73). Po mnenju francoskega psihoanalitika Jacquesa Lacana je človeško bitje že na začetku razdeljeno zaradi operacij jezika in kulture v katera je rojeno, kar pomeni, da je tudi njegovo nezavedno že jezikovno strukturirano in del potlačenih vsebin, zato meni (Žižek 1987, 106), da je Freudovo nezavedno pravzaprav intelektualno, da v njem ni ničesar iracionalnega (Žižek 1987, 106). Ker v primeru Freuda šele razrešitev Ojdipovega kompleksa pokaže na obstoj pred-genitalne otroške spolnosti (Žižek 1987, 106), je Freudovo nezavedno »anti-transgresistično« (Žižek 1987, 106). Prehoda iz polimorfne funkcije v genitalno funkcijo, kot opozori Žižek ne gre jemati evolucionistično (Žižek 1987, 106), ker ima součinkovanje procesov v tem primeru vselej pomembnejšo vlogo kot njih zaporednost (Žižek 1987, 106).

⁶ Sublimacija ali premestitev je proces v katerem je libidinalna energija pretvorjena v produktivno delo. Freud je zapisal, da je proces v katerem se libidinalna energija pretvori v produkcijo na delu, ko nastopi odklon od seksualnih nagonov, ki sili v višje kulturne cilje. Genetska ali seksualna produkcija je tako zamenjana z družbeno produkcijo ali delom (Csapo 2005, 126–7).

Manko je resda izkušen v fazi Ojdipovega kompleksa, vendar so že pred-ojdipske faze poskus zapolnjevanja manka, ki zraste iz izkušnje novorojenčka, ko je odtujen materi, nikoli poznani v reprezentativnem stanju, ampak postavljeni kot izkustvo otrokovega celotnega sveta (Frosh 2003, 40-9). Ta proces ima po Lacanu dva ključna momenta, in sicer vzpostavitev Imaginarnega in vzpostavitev Simbolnega (Frosh 2003, 40-9). Lacan poudari zunanost procesa ker meni, da človek svoj lastni jaz v resnici spozna od zunaj. Zrcalna faza resda zgleda kot oblika integracije, vendar je po Lacanu pravzaprav oblika nasprotja, oziroma razcepitve psihe od njene stvarnosti. Tu pri Lacanu nastopi Imaginarna faza (Frosh 2003, 40-9). Odločilna dinamika drugega momenta je vstop otroka v jezik, oziroma Simbolno. Človek se identificira v jeziku, ampak zgolj tako, da kot objekt jezika v njem izgubi sebe (Frosh 2003, 40-9). Podobno zapiše Bettelheim: »Ker je otrok odvisen od matere ne more preiti k definiranju samega sebe, če se ne more opreti na koga tretjega (Bettelheim 1991; 1999, 305).« Žižek opozori na poudarek Lacana, po katerem struktura subjektivnosti ni v svoji temeljni razsežnosti nič »psihičnega« marveč učinek radikalno »ne-psihološke« simbolne ureditve (Žižek 1987, 130). Zato sam kritizira ideologe anti-ojdipa, po katerih naj bi bil cilj človeškega bitja osvoboditev od notranjih prisil, ki jim vlada simbolni dolg ali Zakon (Žižek 1987, 107). Žižek v razmerju do Lacana razdeli tri instance Realnega, Imaginarnega in Simbolnega kot zastopništva delovanj psihičnih kvalitete Nadjaza, idealnega jaza in Ideala-Jaza (Žižek 1987, 127), od katerih pa gre nadjaz razumeti kot del nezavednega, ki ni nikoli poznan v reprezentativnem stanju. Razlika med imaginarno in simbolno identifikacijo človeškega bitja je torej v tem, da v imaginarni človeško bitje drugega posnema na ravni podobnosti in se skuša identificirati s tem, kar je na drugem podobnega, v simbolni pa se z drugim identificira prav na točki kjer je ta neposnemljiv (Žižek 1987, 128). Imaginarna identifikacija se torej dogaja v obdobju sadistično-analne faze razvoja, Simbolna pa v obdobju falične faze razvoja ali obdobja Ojdipovega kompleksa. Oblikovanje »samostojne« osebnosti je zatorej možno šele skozi simbolno identifikacijo z drugim, Idealom-Jaza, oziroma skozi radikalno odtujitev (Žižek 1987, 129) v točki, od koder se človek prepozna kot vrednega ljubezni drugega (Žižek 1987, 127). Mirjana Ule v monografiji *Od krize psihologije k kritični psihologiji* (1986) za faze razvoja uporabi izraze avtoerotizem, narcizem, homo-erotizem in heteroseksualnost oziroma tudi oralna, analna in falična faza razvoja (Ule 1986, 121). Te se ujemajo s prvimi tremi identitetnimi krizami nemško-ameriškega psihologa Erika H. Eriksona. Oralna faza se ujema s prvo krizo, ki predstavlja oblikovanje pra-zaupanja ali pranezaupanja pri novorojenemu. Tukaj gre za spomin na prve otrokove izkušnje, ki služijo kot temelj za njegov nadaljnji razvoj in je zaradi tega, ker nastopi tako zgodaj, nedovzeten za

obnavljanje (Ule 1986, 65). Za razrešitev te krize, kot piše Ule, je po mnenju Eriksona najpomembnejše razmerje z materjo (Ule 1986, 66). Če je otrok v prvem letu svojega življenja deležen skrbne materinske nege, bo v nadaljnje zaupal vase in v svet (Bettelheim 1991, 356). Analna faza razvoja se ujema z Eriksonovo identitetno krizo boja med avtonomijo in sramom, fazo ko začne otrok uveljavljati svojo voljo in se hkrati počuti ogroženega zaradi reakcij, ki jih okolje ima na uveljavljanje te volje. Hkrati s temi reakcijami se v otroku razvije občutek za strah pred tem, kako bo okolica reagirala na njegova dejanja. Razrešitev te krize pomeni podlago za samo-umeščanje posameznika, med njegovim občutkom neodvisnosti na eni ali podrejenostjo zapovedim družbe na drugi strani (Ule 1986, 66). Tretja identitetna kriza predstavlja boj med otrokovo samo-dejavnostjo in občutki krivde. Pozitivno razrešena doda prejšnji avtonomnosti še sposobnost za načrtovanje in odgovornost. V tem obdobju se otrok poskuša identificirati z zanj pomembnimi drugimi, predvsem s starši. Otrok se mora naučiti in delovati v skladu razmejevanja med njegovimi lastnimi vzgibi in željami na eni ter odgovornostjo za svoja dejanja na drugi strani (Ule 1986, 66).

2.3 MEDKULTURNOST MOTIVOV SANJ

Kot je ugotavljal Jung, in Freud pred njim, obstajajo določene sanje in motivi, ki so tipični, oziroma se pogosto pojavljajo. Veliko simbolov po svoji naravi in izvoru ni individualnih, pač pa so te podobe »kolektivne reprezentacije (Jung 2003, 57)«, ki izhajajo iz prvobitnih sanj in fantazij in so kot take po mnenju Junga prej spontane pojavne oblike kot pa hotene izmišljotine (Jung 2003, 57). Jung »kolektivne reprezentacije« združi pod skupnim imenom arhetip. Slednjega označi kot težnjo, »...*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 (Jung 2003, 69)*«. Razlog za to nakaže v svojem razumevanju organizacije in razvoja človeškega duha, ki je po njegovem mnenju tak, kot je človeško telo muzej organov. Poudari predzgodovinski in nezavedni razvoj duha v arhaičnem človeku, čigar psiha je bila po njegovem mnenju bližje živalski (Jung 2003, 69). Tako piše: »*Ta neizmerno stara psiha tvori osnovo našega duha, tako kot zgradba našega telesa temelji na splošnem anatomskem vzorcu sesalca (Jung 2003, 69)*«. Arhetip tako razume kot nekakšen prvobiten psihološki nagon (Jung 2003, 71), ki se izrazi v sanjah ali fantazijah in se največkrat razkrije preko simbolnih podob (Jung 2003, 71). Izvor arhetipa je po mnenju Junga nejasen, in hkrati za njegovo stališče primeren, saj naj bi se te pojavne oblike, ki v svetu pojavljale in razmnoževale že od nekdanj, in sicer tudi na mestih, kjer možnost prenosa ni bila mogoča (Jung 2003, 71). Slednje ugotovitve ustrezajo njegovemu dojetju arhetipa kot pred-

zgodovinskega, nehotenega in nezavednega. Po Jungu so arhetipi, tako kot nagoni, vrojeni in podedovani (Jung 2003, 77). Zato jih sam razlaga kot »naravne simbole«, ki naj bi v nasprotju s »kulturnimi«, izhajali iz nezavednega dela psihe, in so, v nasprotju s kulturnimi, pojavno bolj raznoliki, ker niso zapadli pod vpliv zavestnega razvoja, ki je predvsem z delovanjem religij določene simbole postavil kot skupnostne podobe, ki jih bolj ko ne priznavajo vse človeške družbe (Jung 2003, 95). Prav zaradi »naravnosti« teh simbolov, Jung meni, da v primernih okoliščinah, na ljudi, s svojo specifično energijo, ki jo izražajo v simbolnih podobah (Jung 2003, 80), delujejo bolj ali manj enako (Jung 2003, 77). Ker se ti naravni simboli pojavljajo v fantazijah in sanjah je tako po mnenju Junga naloga sanj, oziroma analize sanj, povrnitev spomina na prazgodovinski, infantilni svet in prvobitne plasti nagonov (Jung 2003, 100). Ta »naravnost« simbolizma, pa ni nekaj kar bi bilo lastno zgolj Jungu, saj je že Freud pred njim pokazal, da četudi vedri pod okriljem civilizacije, se moderna človeška psiha kaj malo razlikuje od najbolj antične in primitivne (Csapo 2005, 94). Prepričan, da sanje uporabljajo jezikovne simbole, ki jih sanjavec ne pozna, in ker nosijo vsebine, ki ne morejo biti del sanjačevega otroštva ali odraslega življenja, je Freud menil da so vsebine arhaični ostanki, ki izhajajo iz onega (Freud 1938, 40). Sanje je zatorej imel za enega od spoštovanja vrednih virov psihičnih vsebin izhajajočih iz človeške predzgodovine (Freud 1938, 40). Jung je slednje razumevanje kritiziral, češ, da je nezavedno daleč od le dodatka k zavesti (Jung 2003, 49). Po njegovem mnenju ni šlo zgolj za ostanke, pač pa za podobe, ki še vedno aktivno delujejo, ne glede na izobraženost ali kulturno pripadnost človeka. Te naj bi po mnenju Junga povezovala človekov način zavestnega izražanja misli z bolj prvinsko, barvitejšo ter slikovitejšo obliko izražanja. Prav slednja je tista, ki naj bi najbolj neposredno vplivala na naše občutke in čustvovanje (Jung 2003 49–51). Tako piše Jung: *»Te »zgodovinske« asociacije so most med racionalnim svetom zavesti in svetom nagonov (Jung 2003, 51).«*

2.4 RAZHAJANJA

Freudovo nelagodje kot zapiše Csapo, je šlo na račun praks Carla Gustava Junga in ostalih študentov psihoanalize, ki so v analizah sanj tako kot v analizah mitov preveč izpostavljali univerzalnost simbolov. Freud jih je označil kot neobčutljive za partikularnosti psihološkega in socialnega konteksta posameznika (Csapo 2005, 96). Obratno pa Freudovi kritiki Freuda obtožujejo panseksualizma (Csapo 2005, 110–111), oziroma percepcije, da je ultimativno vse povezano s spolnostjo. Csapo v obrambo zapiše, da če teorija potlačitve vzdrži, in če se nezavedno od zavestnega razlikuje z vključenimi nagoni in željami, ki so potlačeni s strani zavestnega, potem sledi, da ima spolnost verjetno veliko vlogo. Agresija je lahko in mora biti potlačena, čisto tako kot mora biti potlačena seksualna sla, če naj posamezniki dozori in človeštvo napreduje (Csapo 2005, 110–111). Prav tako je Freud v nasprotju s sodobniki menil, da nezavedno nasprotij ne razločuje (Freud 1938, 42) in zavrnil ugovor s tesnobnimi sanjami, ki naj bi dokazoval, da naloga sanj ni izpolnjevanje potlačenih želja. Zavedal se je, da ni lahko odkriti nezavednih nagonov sil ter dokazati izpolnitev njihovih želje, čeprav je menil, da so te vselej navzoče (Freud 1938, 44). Tako je zapisal: »Kar je za nezavedno ono zadovoljitev, je za jaz zaradi istega razloga lahko povod za tesnobo. (Freud 1938, 44).«

3 FUNKCIJA PRAVLJIC

Pravljice so kot dediščina ljudskega slovstva za zbiralce in zapisovalce postale zanimive od konca 17. stoletja dalje. V Nemčiji sta pripovedi zbirala Jakob in Wilhelm Grimm, v Rusiji Aleksander Nikolajevič Afanasjev, v Franciji pa je to nalogo prevzel Charles Perrault (ob slovenskem prevodu, Mojca Schlamberger Brezar, v Propp, 2005: 8). Brezar ob slovenskem prevodu *Morfologija pravljice* (Propp, 2005) navede definicijo pravljice:

Izraz pravljica, pripovedka ali povest vse izhajajo iz oblik glagolov rekanja, kot so praviti ali pripovedovati in je še pri Levstiku in Jurčiču pomenila besedilo, ki se pravi, pripoveduje. Kasneje je pojem pravljica doživel pomenski premik in sedaj označuje krajšo prozno pripoved, ki vključuje čudežne oziroma fantastične dogodke (ob slovenskem prevodu, Mojca Schlamberger Brezar v Propp 2005, 8).

Izraz pripovedka na eni strani označuje krajšo časovno določeno pripoved, z običajno poučno vsebino. Prav tako je izraz v rabi kot nadpomenka za označevanje ljudskih pripovednih zvrsti (ob slovenskem prevodu, Mojca Schlamberger Brezar v Propp 2005, 9). Na podlagi antropoloških raziskav Mircea Eliade in drugih, stroka ugotavlja in se pretežno strinja, da miti in pravljice izvirajo iz obredov prehoda, ali pa jih vsaj simbolično izražajo (Bettelheim 1991;

1999, 49). V monografiji "Structure and Form" Claude Lévi-Strauss tako razčleni funkcije mitov⁷ na eni in pripovedi na drugi strani. Miti naj bi služili bolj središčni kulturni funkciji oziroma se ukvarjali z bolj pomembnimi kulturnimi bojznimi in bili subjekti strožjih zahtev o njihovi logični skladnosti, zahtev ki zadevajo religijske doktrine, in pritiskom, da podpirajo kulturne vrednote in institucije (Csapo 2005, 229). Pripovedke naj bi se po drugi strani razvile v modernem času, in bile velikokrat postavljene kot nasprotje kulturne ustanovitve, kar je po Lévi-Straussu pomenilo, da so lahko miti in pravljice predstavljali vsebine ideoloških opozicij (Csapo 2005, 229). V mitu so opozicije kozmološke, metafizične in naravne, medtem, ko so opozicije v pripovedkah bolj lokalne, družbene in moralne (Csapo 2005, 229). Prav tako se zdi element na katerega je usmerjena zadovoljitev želje v pripovedki bolj ko ne neposreden in očiten, medtem ko je v mitu potlačen in globoko pogreznjen. V obojih se sicer pojavijo iste tipične osebe in dogodki, vendar so ti v mitu prikazani kot nekaj, kar se ne more zgoditi konkretnemu človeku. Po drugi strani pa pravljice, četudi vsebujejo nadnaravne elemente poslušalcu spregovorijo neposredno, in celo o najbolj presenetljivih srečanjih pripovedujejo na običajen, vsakdanji način (Bettelheim 1991; 1999, 52). Še pomembnejša razlika je v tem, da je v mitih konec običajno tragičen, medtem ko je v pravljicah običajno srečen. Mit je pesimističen in pravljica je optimistična. Lastnost srečnega pravljico loči od ostalih pripovedi (Bettelheim 1991; 1999, 53). Pravljice so utemeljene na potrebi človeškega bitja da deluje, da poskuša spremeni svet in ga prilagoditi svojim potrebam, vendar so hkrati usmerjene v aktivnost, da poskušajo človeško bitje narediti primerno za svet (Zipes 2012, 2). Na podlagi 31 funkcij ruske čudežne pripovedi, kot jih je razčlenil in zapisal Propp⁸, je nemški profesor

⁷ Norme javnega delovanja in vedenja so po Freudu ponotranjene kot načelo stvarnosti (Csapo 2005, 93). Potlačitev, zaprisežena stvarnosti se zgodi kot učinek kulture (Csapo 2005, 93). Fantazija je po drugi strani individualna izjava zvestobe načelu ugodja, ki mu poveljuje ono. Miti in umetnost tako pripadajo področju kolektivne fantazije, ki posreduje med tema dvema. Ker so tudi miti produkt fantazij, so tako kot sanje produkt sproščene potlačitve. Ker so miti produkt primitivnih kultur, so tudi produkt psihe relativno proste globokih potlačitev. Miti so potemtakem privilegiran izvor informacij o nezavednem (Csapo 2005, 93).

⁸ Propp je izhajal iz predpostavke, da so se čudežne pravljice razvile iz mitov, ti pa naj bi se razvili kot razlage ljudskega obredja (Kropej 1995, 20–21). Prvotni namen Proppove raziskave je bilo odkrivanje logične strukture pravljice, in sicer kot priprave za preučevanje pravljice kot mita (Propp 2005, 12). Izhajal je iz predpostavke, da je živ jezik konkretna danost, slovnica pa njegova abstraktna osnova (Propp 2005, 30), brez ugotovitve katere ni mogoče razbrati nobene konkretne danosti (Propp 2005, 30). Propp je na podlagi te izdelal morfološko analizo v kateri je določil 7 spremenljivk ali nastopajočih oseb in 31 konstant ali funkcij (ob slovenskem prevodu, Mojca Schlamberger Brezar v Propp 2005, 8). Morfologijo pravljice je določil kot opis pravljice glede na njene sestavne dele, glede na odnose med temi deli in glede na odnose med temi deli in celoto (Propp 2005, 33). Konstante ali funkcije je določil kot osnovne vrvine pravljice (Propp 2005, 35), ki so stalne in nespremenljive ne glede na to, kdo in kako jih izvaja (Propp 2005, 36). Funkcijo je definiral kot dejanje lika, ki je pogojeno z njegovim pomenom za razvoj dogajanja (Propp 2005, 35). Pri določevanju funkcije po Proppu ni pomemben izvajalec ampak samo dejanje, ki predstavlja funkcijo, v razmerju do celotne pripovedi (Propp 2005, 35). Število funkcij, ki jih čudežna pravljica ima je omejeno, in četudi v vseh pravljicah niso nujno prisotne vse funkcije, to

Walter Burkert zaključil, da se slednje pojavijo v večini zgodb, ki izhajajo iz ustne tradicije, najsi bo to mit, pripoved ali pravljica in vključujejo odhod junaka od doma, z namenom, da zapolni manko. Burkert je menil, da je pripoved pogosto prvi in temeljni izraz zapletene stvarnosti oziroma prvobitni način komuniciranja večplastnih problemov (Zipes 2012, 8). Tiste zgodbe, ki so postale relevantne za družine, klane, plemena, vasi in mesta so ostale ohranjene skozi spomin in so bile podane dalje kot tradicionalni izrazi akcij in vedenj (Zipes 2012, 8). Različne kulture so uporabljale ista zaporedja dogodkov ali modelov v komunikaciji zgodb, ampak uporaba izrazoslovja, ki je vsebovalo specifične reference na specifične stvarnosti, navade, rituale in verovanja je vodilo do različnih variant zgodb in njihovih medsebojnih razlik (Zipes 2012, 8).

4 FUNKCIJA PRAVLJIC PO BETTELHEIMU

Bettelheim je spodbujal vključevanje ljudskih pravljič v vzgojo otrok, ker je menil, da jim te na nezaveden način omogočajo, da se soočijo s svojimi proti-družbenimi težnjami in občutki krivde, ter jih s pomočjo identifikacije⁹ in projekcije¹⁰ (Bettelheim 1991; 1999, 93) uspešno razrešijo, kot tudi zato, ker je menil, da bogatijo otrokovo domišljijo in s tem puščajo na plano ideje, ki bi v nasprotnem primeru ali ostale potlačene ali se mogoče ne bi niti oblikovale (Bettelheim 1991; 1999, 93). Nerealistična narava čudežnih pravljič razkriva, da pravljice ne posredujejo koristnega znanja o zunanjem svetu, temveč odslikavajo človekove notranje procese (Bettelheim 1991; 1999, 34). Hkrati pravljica pripoveduje na preprost in vsakdanji

ne spremeni njihovega reda. V pripovedi se vedno pojavijo v enakem zaporedju. (Propp 2005, 36) Pravljice z enakimi funkcijami je določil kot pravljice *enega tipa* (Propp 2005, 37) in na podlagi tega zaključil, da so tudi vse čudežne pravljice po svoji zgradbi pripovedi enega tipa (Propp 2005, 37). Proppu ni bilo pomembno kaj so osebe hotele storiti ali kaj so ob tem čutile, pač pa kakšna so bila njihova dejanja v razmerju do junaka in do razvoja dogajanja (Propp 2005, 95). Na podlagi teh ugotovitev je Propp določil pravljjično normo, v kateri nastopa sedem kategorij oseb in za katere obstajajo posebni načini na katere se vključijo v razvoj dogajanja (Propp 2005, 99). Tako se po Proppu v ljudskih pravljičah vedno pojavi sedem tipov, in sicer kot pošiljatelj, prejemnik, subjekt, objekt, pomočnik, nasprotnik in lažni junak (Propp 2005, 100). Po teoriji Vladimirja Proppa, naj bi zgradba pripovedi temeljila na osnovni dihotomiji ali nasprotju, slednje pa naj bi temeljilo na premisi med začetnim mankom in končno zapolnitvijo manka (Blažič 2008, 54). Nasprotno je literarni znanstvenik A. J. Greimas trdil, da pravljica temelji na nasprotju oziroma razmerju med željo oziroma aktivnostjo hotenja, in zapovedjo oziroma aktivnostjo moranja (Blažič 2008, 54). Propp in Greimas sta s strukturalistično teorijo postavila gradbeno ogrodje, ki ga po mnenju Blažič vsebinsko zapolni Jungova arhetipska teorija. Slednja navaja na začetno harmonično stanje, s kaosom prekinjeno v jedru pravljice in zaključeno z vzpostavitvijo nove harmonije, kar je v skladu z Jungovim potovanjem junaka ali junakinje in stopnjami v psihičnem razvoju posameznika od začetne ločitve preko osrednjega obreda prehoda do končne individualizacije (Blažič 2008, 54).

⁹ Psihoanaliza oblikuje odprti sistem v katerem zunanje izkušnje lahko postanejo del osebnosti na globok način. Mnogovrstne identifikacije tvorijo bazo za identiteto. Po Lacanu je jaz vsota identifikacij subjekta in deluje kot nalaganje različnih sposojenih plaščev (Frosh 2000, 55–61).

¹⁰ Freud je odvrčanje ali projekcijo razumel kot obrambni mehanizem, v katerem je neugodni nezavedni material vzdržan kot nezavedni, tako da se ga doživi, kot da pripada nekomu drugemu. Po Freudu je proces izločanja neželenega materiala del delovanja načela ugodja. Kar ni željeno se ovrže, kar je željeno pa je ponotranjeno tako, da postane del jaza (Frosh 2003, 32–9).

način, ki je poslušalcu domač in od njega ničesar ne zahteva (Bettelheim 1991; 1999, 35). Sporočila v pravljicah po njegovem mnenju delujejo učinkovito, prav zato, ker niso izražena kot nauki ali zahteve (Bettelheim 1991; 1999, 47), pač pa na neprisiljen način pokažejo, da je življenje takšno kot je (Bettelheim 1991; 1999, 47). Bettelheim je v čudežnih pravljicah videl predvsem orodje, s katerim otrok najde vrsto moralnega smisla, ker te z vsebino, ki se zdi smiselna in pravilna, otroku približajo prednosti moralnega vedenja (Bettelheim 1991; 1999, 10). Po njegovem mnenju starši otrokom prikrivajo, da marsikatero čustvo izvira iz človeškega nezavednega in zavestnega nagnjenja k sebičnemu, asocialnemu in agresivnemu ravnanju, ki izvira iz jeze in strahu (Bettelheim 1991; 1999, 12). Zato sam pozdravi psihoanalitično branje pravljic, kot ga je oblikoval Freud, slednji sicer v odnosu do svetovnih mitov, ki ga je po mnenju avtorja zasnoval zato, da bi pomagala človeku sprejeti problematično plat življenja, ne da bi ga ta uničila ali da bi moral pred njo bežati (Bettelheim 1991; 1999, 12). Dalje zapiše, da lahko, sledeč Freudu, človek iz lastnega življenja izlušči smisel, če se le pogumno bori proti tistemu, kar ima v njegovih očeh neobvladljivo premoč (Bettelheim 1991; 1999, 12). Vsebina in oblika pravljic človeškemu bitju omogoči in olajša projekcijo in identifikacijo, najprej zato, ker so vse pravljичne osebe prej tipi kot značaji (Bettelheim 1991; 1999, 14), dalje ker pravljični liki niso ambivalentni ampak enoznačni, kar olajša razlikovanje med dobrim in zlim v pravljici (Bettelheim 1991; 1999, 15) in ne nazadnje, ker zaradi oblike in načina pripovedovanja v človeškem bitju ne zbudijo vprašanj po tem ali bi hotel biti dober, marveč komu bi hotel biti najbolj podoben (Bettelheim 1991; 1999, 15). Prav tako avtor trdi, da otrok razume, da je jezik v katerem pravljice govorijo jezik simbolov, da ne pripoveduje o stvarnih dejstvih, (Bettelheim 1991; 1999, 88) in času in kraju zunanje resničnosti (Bettelheim 1991; 1999, 89), temveč o nekem stanju duha, ki navaja na simbolni pomen resničnih dogodkov ter jim s tem pripiše njihovo pravo težo (Bettelheim 1991; 1999, 88). Ker je pravljica odgovarja stanju duha, lahko po mnenju Bettelheima, tega duha goji bolje, kot katera koli druga književna zvrst (Bettelheim 1991; 1999, 89) Od petega leta dalje, ko pravljice za otroka dobijo pravi pomen (Bettelheim 1991; 1999, 91), slednji po mnenju avtorja razume, da so nerealne, da pa hkrati niso zlagane. Kar se skozi pravljico dogaja je potemtakem simbolični prikaz notranjih izkušenj, oziroma temeljnih stopenj odraščanja in doseganja integrirane osebnosti (Bettelheim 1991; 1999, 104). Življenjski obdobji v katerih je človek po mnenju Bettelheima najbolj občutljiv za dezintegracijo sta ločitev od doma staršev (Bettelheim 1991; 1999, 118), oziroma v jeziku psihoanalize, ločitev od matere kot primarnega objekta želje in osnovanje lastne družine (Bettelheim 1991; 1999, 118), oziroma uspešno identificiranje otroka s pomembnim drugim. Med prehajanjem med

Freudovimi razvojnimi stopnjami ali Eriksonovimi identitetnimi krizami (Ule 1986, 65), leži glavna srčika negotovosti prav v dejstvu, da se je treba odreči staremu načinu življenja ter doseči novega (Bettelheim 1991; 1999, 118). In zagotovo ni nič bolj strašnega kot vijugasta pot, ki vodi v gozd, poln neznanih bitjih, dogodkov in okoliščin. Ker je v pravljicah vse izraženo v jeziku simbolov, lahko otrok presliči tisto na kar ni pripravljen, vendar se sčasoma usposobi tudi za to, da sloj za slojem lušči pomen, ki se za simbolom skriva in ga postopoma začne obvladovati ter uporabljati (Bettelheim 1991; 1999, 383). Pravljice so po mnenju Bettelheima idealne ker otroka z vsebinami seznanijo na način, ki je primeren njegovi starosti in stopnji razumevanja (Bettelheim 1991; 1999, 383). Tako pravljice, kot tudi ostale umetnosti hkrati učijo in zabavajo (Bettelheim 1991; 1999, 77), vendar postanejo bazen iz katerega se izliva pomembni vzgojni in razvojni material šele takrat, ko jih poslušalec sliši večkrat, še bolje pa je, da jih odigra. Tako zanj postanejo še bolj stvarna¹¹ (Bettelheim 1991; 1999, 82).

¹¹ Na tem mestu bom, čeprav ne sovпада z osnovnim namenom naloge omenila brazilskega dramaturga Augusta Boala, in sicer zato, ker odlično ponazori dinamiko, ki jo je z sicer drugim namenom imel v mislih Bettelheim. V svojem prvencu *Theatre of the oppressed* (Gledališče zatiranih), je Boal predlagal obliko gledališča, ki deluje v smeri podiranja meja med igralcem in občinstvom, kot tudi v smeri izničevanja lastninjena določenega karakterja s strani posameznega igralca. Ko je leta 1973 v Buenos Airesu prvič napisal knjigo, je bila srčika Boalovega zanimanja gledališče kot umetniška prvina ter odnos slednje do človeškega družbenega bitja. V predgovoru iz leta 2008 je pozicijo spremenil in navedel, da ga sedaj bolj kot vse zanima »človeško bitje kot teater«. V razlagi je navedel, da so tako učenci kot učitelji gledaliških umetnosti pravzaprav učenci in učitelji človeškega sveta. Boal je hotel, da Gledalec prevzame vlogo Igralca in na odru prevzame Karakter. Gledalec naj prevzame prostor in predlaga rešitve. Ko enkrat obvlada oder, Gled-igralec zavestno in odgovorno odigra igro ali prizor. Izraz »*spect-actor*«, »gled-igralec«, katerega avtor je Boal sam, opisuje dinamiko, ki se razvije med udeleženci na predstavah, ki se poslužujejo tehnik gledališča zatiranih, ki jih je razvil Boal, vendar njihov opis za pričujoči prispevek ni relevanten. Oder je predstava realnosti, je fikcija. Gled-igralec pa ni fiktiven. Obstaja v dvojni realnosti – v gledališki sceni in zunaj nje. Ko prevzame oder v fiktivnem teatru, ga ne prevzame le v fikciji, pač pa tudi v socialni realnosti. Ko preoblikuje fikcijo, preoblikuje Karakter v samega sebe. Ta invazija predstavlja simbolični prestopke. Predstavlja vse prestopke, ki jih mora človek zagrešiti, če se hoče odrešiti tega, kar ga zatira. (Krušec 2015, dostopno prek: <http://mlad.si/2014/12/zakonodajno-gledalisce-za-vkljucevanje-mladih-v-procese-politicega-odlocanja/>). Podobno, se tudi otrok, ko je primoran ne le poslušati, ampak odigrati svoj delež, na če ne že zavestni, vsaj na nezavedni ravni poistoveti s karakterjem, ki ga uprizarja, ga tako ponotranji, in s tem pusti, da postane del njega.

5 PEPELKA

Kot zapiše Bettelheim, je Pepelka najbolj priljubljena ljudska pravljica (Bettelheim 1991; 1999, 372), prvič zapisana na Kitajskem, v 9. stoletju. Kronološkega zaporedja pravljic, ki cikl o Pepelki sestavljajo sicer ni mogoče določiti, ker se starejše različice prenašajo in ohranjajo ter tako žive vzporedno s sodobnimi, prav tako pa je za poskus časovne in prostorske opredelitve izvora zgodbe nujen besedilni zapis, kar v primeru pravljic, ki so bile zbrane in zapisane relativno pozno, ni mogoče (Bettelheim 1991; 1999, 342). Vendarle se bistvo pravljic v ciklu o Pepelki ohranja. V vseh zgodbah se pojavi razvrednotenje mladega dekleta od ljubljenega do zavrženega in ponižanega, ki se zgodi tako nenadno, kot se na koncu pravljice nenadno zgodi preobrat k ljubljenosti, ki jo sproži najdba čevljevca (Bettelheim 1991; 1999, 342). Po ugotovitvah Bettelheima obstajata dve skupini zgodb o Pepelki, med katerima se bistvena razlika skriva v vzroku Pepelkinega ponižanja in sicer, da je v prvi skupini vzrok ponižanja nezdrav ali preganjalni odnos, ki ga ima deklica z očetom, v drugi pa so glavni dejavniki mačeha ter polsestri, za katere avtor meni, da jih lahko razumemo kot tri obraze ene osebe, saj zapiše, da so *»tako istovetne da dobimo občutek, da so ena oseba razcepljena na različne like (Bettelheim 1991; 1999, 343).«* Kot zapiše, je iz nabora pravljic iz cikla o Pepelki razvidno, da je njen položaj posledica tako Ojdipskega odnosa kot tudi tekmovalnosti med sorojenci (Bettelheim 1991; 1999, 339). V različicah najdenih v Evropi, natančneje v Franciji, Italiji, Avstriji, Grčiji, Irski, Škotski, Poljski, Rusiji in Skandinaviji ter v Afriki in Aziji Pepelka na začetku pripovedi beži pred očetom, ki jo hoče za ženo. V mnogih primerih te teme je Pepelkino ponižanje posledica Ojdipskega zapleta med očetom in hčerko (Bettelheim 1991; 1999, 339). Bettelheim navede ugotovitve raziskovalke Marian R. Cox, ki je na podlagi raziskave 345 zgodb o Pepelki, ciklus pravljic razdelila na tri in ne zgolj dve skupini. V prvi skupini z junakinjo slabo ravnajo in jo prepoznajo po copatu (Bettelheim 1991; 1999, 339), v drugi se pojavi motiv *»nenaravnega očeta«* oziroma očeta, ki si želi poroke s hčerko (Bettelheim 1991; 1999, 339), in v kateri je motiv pobega ta, ki junakinjo spremeni v Pepelko, v tretji skupini pa hoče oče od hčere iztisni izjavo ljubezni, ki pa ga ne zadovolji, zato jo prežene z doma in s tem porine v položaj Pepelke (Bettelheim 1991; 1999, 339). Pravljica o Pepelki obravnava tako tekmovalnost med sorojenci, kot tudi tekmovalnost med generacijami in otrokove želje po tem, da bi presegel starše (Bettelheim 1991; 1999, 193). Pravljica se v duhu človeškega bitja začne dogajati v procesu socializacije, ko je otrok vse bolj deležen kritike okolja (Bettelheim 1991; 1998, 335), usmerjene na njegove zahteve. Jeza, ki se v otroku razplamti kot odgovor na prve zapovedi in prepovedi v otroku hkrati povzroči občutke krivde, ki so povezani z agresivnimi nagnjenji, ki jih čuti do

prepovedovalcev. Kot meni Bettelheim nekateri otrokovi občutki ničvrednosti izvirajo iz njegovih izkušenj povezanih z navajanjem na kahlico in z vsemi drugimi vidiki njegovega privajanja na čistočo, snažnost in urejenost. Naj se otrok nauči vzdrževati še tako mero čistoče, bi veliko raje dajal duška svoji težnji po umazaniji, zanemarjenosti in neurejenosti (Bettelheim 1991; 1999, 335). Po Bettelheimu predstavlja umazanija simbol nagonske svobode (Bettelheim 1991; 1999, 352) in tako danes, kot je nekoč, vzbuja občutke ugodja in sramu (Bettelheim 1991; 1999, 352). Otrok objektivnega znanja ne premore, zato po mnenju avtorja meni, da je v doživljanju svojih želja sam (Bettelheim 1991; 1999, 335). Strah pred tem, da ga bodo starši odklonili, če bo sovražna čustva priznal, v otroku okrepijo občutek manjvrednosti (Bettelheim 1991; 1998, 335). Človeško bitje v starosti, ko je pravljica o Pepelki najbolj pomembna, še ne razume, da lahko na njegovo življenje vpliva še kaj drugega kot delovanje, ki izhaja iz njega samega (Bettelheim 1991; 1999, 334). Ko otrok spozna, da želja, da bi se znebil enega od staršev ne more biti izpolnjena, v njem ni več gotovosti, da ga imajo starši radi (Bettelheim 1991; 1999, 334). Posumi, da se je to zgodilo, ker njegovi sorojenci ne gojijo misli, ki so podobne njegovim (Bettelheim, 1991; 1999: 334). Strah, da imajo zaradi sovražnih čustev, ki jih do njih goji, starši druge otroke raje, in da si to zaslužijo, ker teh čustev ne posedujejo vzplamti kot vir tekmovalnosti med sorojenci (Bettelheim 1991; 1999, 335).

5.1 NARODNA OBARVANOST PRAVLJIC

Pravljice se sicer rojevajo in obstajajo preko meja časovnih in prostorskih umeščanj, vendar pa imajo po drugi strani vse etnične skupine sebi lastno kulturo in znotraj nje pravljice in pripovedi, ki so izražene s stvarnostjo te kulture. V tem primeru je to slovenska stvarnost (Kropej 1994, predgovor v Kropej 1995). Kropejeva zapiše:

Čeprav drži, da pripovedni motivi niso tako rekoč nikoli izvorni in je za pravljice še posebej značilno, da so »mednarodna last«, vendarle lahko vidimo tako v izboranju in sestavljanju motivov samih zlasti pa v celotnem načinu njihovega podajanja in v »prizorih iz vsakdanjega življenja« določene posebnosti, ki odsevajo ne le življenjski stil in okolje, v katerem so pripovedovalci živeli (ali še živijo), ampak tudi njihov način mišljenja in čutenja, tako rekoč značaj naroda (Kropej 1995, 164).

Kropejeva je odsev stvarnosti v izbranih pripovedkah in pravljicah, raziskovala zato, da bi ji pomagala določiti slovensko. V poglavju *Lokalni, regionalni in nacionalni značaj ljudskega pripovedništva* na podlagi vsebinske analize pravljic ugotavlja, da je mnogo stvarnih sestavin

vzetih tako iz zavesti kot podzavesti pripovedovalcev, ki so se oblikovale v njim lastnem prostoru in času in bile postopoma pripete v okvire zgodbe, ki so bili podedovani. Tako meni, da pripovedovalec »*vtke nove niti v staro tkanino (Kropej 1995, 163)*« in doda, da »*starejša kot je osnova pravljice, več je v njej pozneje vtkanih niti in težje jih je ločiti med seboj (Kropej 1995, 163)*«. Stvarni elementi v pravljicah tako po ugotovitvah Kropjeve pričajo o enotni podobi tako gospodarske kot družbene kulture na Slovenskem (Kropej 1995, 163). Dejansko stvarnost tako v obdobju zapisovanja ljudskih pravljic na Slovenskem, kot tudi prejšnjih obdobjih, odsevajo omembe stanovanjske kulture in stavbarstva, ljudske prehrane in ljudskega zdravilstva (Kropej 1995, 164). Prav tako je zanimivo pomanjkanje sestavin značilnih za meščansko kulturo, kar naj bi nakazovalo na minimalno vlogo mest v predstavnem svetu pripovedovalcev pravljic (Kropej 1995, 164). Navedene in druge stvarne sestavine pa dobijo svojo narodno vrednost šele s primerjavo pravljic, ki veljajo za slovenske, s pravljicami od drugod (Kropej 1995, 164). Na podlagi takih primerjav lahko bolje sklepamo o tistih značilnostih, ki naredijo slovenske pravljice zares slovenske, ker kot pravi Kropej poteze slovenskih in tudi drugih besedil zares izstopijo šele takrat, ko jih postavimo ob bok istovrstnim besedilom, ki naj bi izvirala od drugod, še posebej s tistimi, ki izvirajo iz kulturnega prostora sosednjih etničnih skupin (Kropej 1995, 164). Kropej v prej omenjenem poglavju sicer nakaže na kakšen način je taka analiza mogoča in kakšna je njena vrednost za razumevanje razlik, ki v tem primeru nakazujejo na narodno svojskost pravljic, vendar s tem svoj prispevek tudi zaključí.

5.2 ANALIZA

Vzorec zajema 3 slovenske ljudske pravljice iz Šterkljeve zapuščine, zbirke, v kateri je zaobsežena večina slovenskih pokrajin in v kateri si zbrane pravljice in povedke delijo enoten čas zapisov, drugo polovico devetnajstega stoletja (Kropej 1995, 14). Primer aplikacije psihoanalitične teorije bom izvedla na podlagi treh različic, na podlagi pravljice Sirota, ki se v Šterkljevi zapuščini pojavi pod zaporedno številko 8/78 (Kropej 1995, 177), pravljice Pepeljuharica, ki jo je v zapuščini moč najti pod številko 7/206 (Kropej 1995, 196) in pravljico Od sovnčne zvezde, ki je v Šterkljevi zapuščini zapisana pod številko 3/56 (Kropej 1995, 177). Kropej je v monografiji *Pravljica in stvarnost: Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Šterkljeve zapuščine* (1995) raziskovala vsebine, po katerih bi lahko sklepali, da gre v teh primerih za specifično slovensko ljudsko izročilo. Različice najdene pri nas bom nato primerjala z Grimmovo in Perraultovo pravljico o Pepelki, na katero se je osredotočil Bettelheim. Analizo bom izvedla na primeru Pepeljuharice

in ugotovitve nato primerjala z ostalima različicama. Za lažji pregled bom uporabljala številke 8, 29 in 42¹², pod katerimi so pravljice navedene v Kropej. Prvo stopnjo procesa psihične rasti v pravljicah simbolno opisuje smrt ali bolezen kralja (Von Franz v Jung 2003, 169). V pravljicah o Pepelki je začetno stanje prikazano s smrtjo matere, ki je v pravljicah številka 8 in 29 že odsotna, v pravljici 42 pa se pojavi na začetku, vendar kmalu za tem umre. Začetno stanje v pravljici številka 29 je že diferencirano stanje. Na začetku se pojavi mačeha, ki se hoče znebiti prve hčere svojega moža. Ukaz izpolnjevanja skoraj nepremostljivih nalog kot je preja prediva, je dokaz o umiku vse-ljubeče, dobrohotne matere, kar tudi simbolizira nastop sadistično-analne faze. V pravljici 8 je Sirota prisiljena nabirati jagode pozimi, v pravljici 42 pa mati nastopi kot zapovedovalka nenaravne zahteve. Razcepitev matere na dve osebi, kot piše Bettelheim, dobro vilo in hudobno čarovnico, ali v našem primeru na lik mačeha in duh matere, skrit v liku kravice ohranja dobro mater nedotaknjeno in hkrati v otroku ne pušča občutka krivde zaradi jeznih misli in želja, ki se v njem dogajajo v odnosu do nje (Bettelheim 1991; 1999, 98). Otrok ima lahko svojo mater še raje, ker vso jezo prenaša na mater teknico, ki dobi kar si zasluži (Bettelheim 1991; 1999, 165). V pravljici 8 in 29 vodita deklici kravici na pašo, v 29 deklica na paši celo joče za izgubljeno materjo. Kot zapiše Bettelheim za številne evropske in vzhodne inačice značilno da se mrtva mati preobrazi v telička, kravo, kozo ali kakšno drugo žival pomočnico (Bettelheim, 1991, 1999: 354). Živalski pomočniki simbolizirajo proces povezovanja različnih vidikov osebnosti človeškega bitja (Bettelheim 1991; 1999, 140), oziroma sebstva¹³ ali nagonskega temelja psihe (Von Franz v Jung 2003, 208). Bettelheim opozori, da ohranjanje ponotranjene podobe matere iz nekega preteklega obdobja ne zadostuje za razvoj celovite osebnosti. Ko otrok odrašča mora skupaj z njim doživljati spremembe tudi ponotranjena mati (Bettelheim 1991; 1999, 357). Zato se tako v pravljici 8 kot v pravljici 29 duh matere skrit v čudežni pomočnici kravice, umakne in dovoli, da Pepelka pojde svojo pot. Smrt kravice v obeh primerih simbolizira smrt ponotranjene podobe matere iz preteklega obdobja, ki pa spremenjena vseeno ohranjena, ker deklici tako v pravljici 8 kot pravljici 29 podari ključek, ki ostaja kot njena dediščina in hkrati navaja na dejstvo, da je na Pepelki sami, da sedaj deluje v skladu s tem, česar je bila naučena. Opravljanje zahtevnih nalog, kot je preja prevelikega kupa prediva ali prebiranje prosa po

¹² Naslovi in vsebinske obnove pravljic so navedene v prilogi

¹³ Von Franz navaja Jungovo razumevanje sebstva, ki ga definira kot »Središče našega psihičnega ustroja, ki usmerja oziroma upravlja, (in) je videti kot nekakšen »nuklearni atom« ...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).«

Bettelheimu simbolizira vrednost vsakršnega dela, najsi bo to na prvi pogled še tako nesmiselno. Ta podrobnost v pravljici otroka utrjuje v prepričanju, da ima lahko tudi življenje na umazanih krajih veliko vrednost, če jo le zna izluščiti (Bettelheim 1991; 1999, 359). Mačeha je seveda jezna ker deklici s pomočjo kravice uspe spresti vso predivo. Ampak ker se ji zdi čudno, da bi pastorka lahko spredla vse sama, pošlje naslednji dan za njo svojo hči. Ko ta vidi, da krava prede, jo z mačeho umorita, in s tem umorita dobro vse-ljubečo mater. To je za pastorko opozorilo, da se mora ločiti od ognjišča kot simbola matere (Bettelheim 1991; 1999, 343). Po Bettelheimu lahko življenje v pepelu simbolizira tako srečne čase, ki jih otrok preživi z materjo, kot tudi navaja na izgubo prve blagohotne (Bettelheim 1991; 1999, 352) pred-ojdipske matere. Otrok se mora soočiti z materjo, ki zapoveduje in prepoveduje, in ki je poosebljena v mačehi. Ne glede na to, da se mora od vse-ljubeče matere ločiti, pa jo njen duh, skrit v kravici vseeno obdara oziroma opremi za nadaljnjo pot. Kravica pastorki podari ključ, oziroma pove deklici kje ga najti. Ta se skriva v njenem črevesu, in odpira podzemno jamo, v kateri se lahko deklici izpolni vsaka želja. Napove ji, da naj trikrat udari ob kamen in v njem bo našla tri oblačila. Tukaj je primerno izpostaviti simbol jame ali zaprte sobe, ki po Freudu simbolizira ženske spolne organe, ključ ali obračanje ključa v ključavnici pa naj bi navajalo na spolni odnos (Bettelheim 1991; 1999, 322). Kamen, gradni material sobice, je simbol tistega kar morebiti predstavlja človekovo najgloblje in najpreprostejše izkustvo večnosti, ki ga človeško bitje občuti, ko se počuti nesmrtno in nespremenljivo (Von Franz v Jung, 2003, 211). Dejstvo, da se deklica po vsaki vrnitvi od maše vrne v kamnito sobico lahko simbolizira njeno še ne docela spremenjeno osebnost in navaja na povratek v nediferencirano stanje, ki pa ga preizkuša z vsakim naslednjim odhodom na ples. Razlika med pravljico 29 in pravljico 8 je v tem, da v 8 mačeha deklici prepove dostop do ključa in ji četudi na dekličino priprošnjo ne pusti, da bi prala čreva. Lepo obleče in počeše svojo hči in jo ravno tako pošlje prati čreva. Ta pa namesto, da bi prala zaspi. To pusti Siroti možnost, da sama opravi nalogo in dobi čudežno sredstvo, ki ji bo odprlo vrata v svet spolnosti, ki ga dotlej še ni izkusila. Bettelheim razume sen kot simbol osame narcizma oziroma simbol samozadostnosti, ki izključuje ves preostali svet in v katerem trpljenja ni vendar v njem tudi ni mogoče pridobiti nobenega znanja in izkusiti nobenih čustev. Svet, piše, oživi samo za tistega, ki se za svet prebudi sam (Bettelheim 1991; 1999, 324). Za razliko od svoje polsestre, je Sirota pripravljena, da se sooči s težavami sveta. Mačeha očita pastorki, da od nje nič ni, ker je vedno zaprta v hiši in se nič ne pokaže ven. Hiša, v kateri Pepelka prebiva lahko ravno tako simbolizira naročje vse-ljubeče matere od katere se hoče Pepelka ločiti. V 29 je slednje lepo prikazano, ker mačeha pastorki prepove iz hiše, ta pa je ne uboga, in gre prvič ven skozi duri in se izda, da je bila

zunaj, drugič pa skoči skozi okno in ne more nazaj. Se pravi, da se je odcepila in ker se je, ji je povratak onemogočen. Tudi negodovanje mačeha nad pastorko v 8 priča, da deklica ne bo dosegla osebne rasti, če se bo vedno držala doma. V pravljici 8 mačeha ne dovoli iti h maši, hkrati pa ji popušča. Zaprtost vase, ki navzven spominja na pasivnost, po Bettelheimu nastopi, ko v človeškem bitju potekajo tako pomembni procesi, da ni dovoljen za navzven usmerjene dejavnosti. Obdobje nedejavnosti značilno nastopi v zgodnji puberteti (Bettelheim 1991; 1999, 314), oziroma v latentni fazi, ki navaja na obdobje med falično in genitalno fazo razvoja. Nasprotno v primeru številka 8, mačeha vrže sama Pepeljuharici čreva in ji ukaže naj jih pere. Tako lahko interpretiramo, da je v pravljici 8 sirota že pripravljena na pridobitev ključa, vendar ji mačeha hoče to preprečiti, medtem ko v 29 mačeha sama ukaže Pepeljuharici naj pere čreva kar vodi do pridobitve ključa. Mačeha Pepeljuharico obakrat kaznuje, ker jo vidi izven hiše. Po drugi strani pa mačeha v številki 8 Siroti očita, da ne bo nič iz nje prav zaradi tega, in jo verjetno zato na priprošnjo tudi vzame s seboj. V obeh pravljicah deklici mačehinih zapovedi ne ubogata. Sirota gre navkljub mačehini prepovedi pral čreva v katerih odkrije ključ, Pepeljuharica pa krši mačehino zapoved, naj ostane doma. Podobno kot za primer Sneguljčice piše Bettelheim, je tudi Pepelka zaradi preloma prepovedi, ker se ne more upreti skušnjavi še lepša in bolj privlačna (Bettelheim 1991; 1999, 290). Ponavljanje prihodov na ples, ali v našem primeru prihodov k maši, kar je bil za večinoma agrarno slovensko prebivalstvo v takratnih časih velik dogodek, po Bettelheimu simbolizira ambivalentnost mlade deklice, ki bi se rada osebno in spolno predala ampak se tega hkrati boji (Bettelheim 1991; 1999, 363). Simbolizem ambivalentnosti je prav tako moč zaslediti v dejanju preoblačenja, saj je v lepih oblekah, kot jo pokličejo, že gospa, in zatorej zrelejša in spolno bolj seznanjena, oblečena v svoje cape pa je še vedno majhna punčka. Njen beg zatorej lahko simbolizira poskus, da bi obvarovala devištvo (Bettelheim 1991; 1999, 364) V pravljici 42 motiv preoblačenja nastopi potem ko princesa svojemu očetu, v zameno za svojo roko, naroči, naj jih prinese obleki, ki se svetita kot sonce in mesec, ter jo nato s hlapcem pred očetom popiha od doma. Nato oblačila, podobno kot devištvo, skriva v kamnito sobico, na katero naletita s hlapcem v drugi deželi, ter si nadene slaba oblačila in z njimi na gradu dežele dobi delo »svenarice«. Motiv bega Bettelheim razlaga kot beg pred problemom, ki v nezavednem pomeni njegovo potlačitev ali zanikanje. Predstavljal naj bi najlažjo pot iz zagat, ki jih doživljamo kot pretežke ali nerešljive (Bettelheim 1991; 1999, 311). Podobno je Freud pisal za delovanje jaza, ki naj bi preveč ogrožajoče notranje pritiske potlačil, pred premočnimi zunanji dražljaji pa naj bi bežal. Tako organizem opravi beg lahko kot fizični premik ali simbolno, tako da potlači pretežke vsebine, in jih premesti k vsebinam, ki so lahko izživete.

Ojdipska ljubezen je v primeru 42 potlačena in premeščena na lik kraljeviča, kateremu so oblačila, ki jih je dobila v dar od svojega očeta tudi namenjena, ker se prav zanj preobleče. Ojdipska ljubezen je tu zamenjana z ljubeznijo usmerjeno k bolj primernem partnerju. Poklic, ki ga je deklica v pravljici 42 primorana opravljati nakazuje na stopnjo njenega psihičnega razvoja, s tem, da je za razliko od Pepelke bratov Grimm ali slovenske različice Pepeljharice, nameščena v svinjaku in ne pepelu. Slednje kot rečeno simbolizira čas, v katerem še prevladuje zavezanost bivanju v divjem stanju človeškega bitja, ki mu vlada ono. V primeru Grimmov različice o Pepelki, ter slovenske različice o Pepeljharici sta obe primorane živeti v pepelu (Bettelheim 1991; 1999, 347), medtem ko se Perraultova Pepelka za slednje prostovoljno odloči (Bettelheim 1991; 1999, 347). Bettelheim to razlaga v povezavi z vlogo starorimskih vestalk, ki so prvotno svoje svečeniško delo posvečeno Heri opravljale pet let in sicer v času, ki jih je ločil od otroštva in obdobja godnega za ženitev. Starost deklic, ki so bile izbrane za vestalke je bila od 6 do 10 let, šele kasneje pa je vestalka postala ženska, ki se je zapriseгла poklicu svečenice. Dolžnost vestalke je bilo varovanje ognjišča in brezmadežnosti. V času prevlade krščanstva pa je vloga tako vestalk, kot poganskih ženskih božanstev postala popolnoma razvrednotena (Bettelheim 1991; 1999, 350-351). V pravljicah 8 in 29 se jama, kjer deklica dobi svoja oblačila nahaja ob vodi. Voda lahko, v skladu s krščanskim simbolizmom krsta navaja na prehod na višjo stopnjo obstoja (Bettelheim 1991; 1999, 231) ali simbolizira tudi prelomnico, ko posameznik spreminja svoj način življenja (Von Franz v Jung 2003, 200). Pri maši se tako v pravljici 8 in 29 prvič srečamo z moškim likom. Oba, Pepeljharica in kraljevič sta z vsakim srečanjem bolj aktivna. V številki 29 tretjo nedeljo kraljevič stopi Pepeljharici na čevelj, ko se odpravlja iz maše. Vendar je kraljevič, potem ko najde pravo hišo in spozna Pepeljharico tako razočaran, da ji komaj natakne čevelj. Da je mogoče motiv čevlja bolj povezan z vzhodom (Bettelheim 1991; 1999, 327) in ni tako značilen za slovenski kulturni prostor je nakazano v motivu po katerem kraljevič Pepeljharico zares spozna, in sicer po prstanu. Druga pomembnost ki se izgubi pri Perraultu in slovenskih različicah, in jo najdemo pri Grimmu, je dejstvo da kraljeviču ne vzame poguma, ko dekle predenj stopi v capah, ko slednji kljub njenemu videzu prepozna njene dobre notranje lastnosti (Bettelheim 1991; 1999, 348) Tako v različici 8 kot 29, se mladenič nad deklico navduši šele potem, ko se ta preobleče v svojo zadnjo in najlepšo obleko. V primeru 42, pa se obratno, kraljevič navduši nad gospodično, takoj po tem ko odkrije njeno sončno zvezdo, ki ji sveti iz čela, čeprav je še vedno slabo oblečena. Odhodi k maši in pojav moškega lika navajajo na delovanje Ojdipovega kompleksa. Po razumevanju Freuda o procesu premeščanja v sanjah lahko za slovenske različice pravljic o Pepelki sklepamo, da je

Ojdipov kompleks, razen v pravljici 42, nakazan zgolj simbolno, oziroma je nezavedna vsebina, ki je izvorno usmerjena na očeta, prenesena na kraljeviča. Po mnenju Bettelheima »kastracijska tesnoba« navaja na otrokov strah, da mu primanjkuje določen telesni del (Bettelheim 1991; 1999, 366). Tako pri obeh spolih nastopi zavidanje organa, v primeru deklic gre za zavidanje penisa, v primeru dečkov pa za zavidanje dojk in sposobnosti rojevanja (Bettelheim 1991; 1999, 366). Tako vsak spol zavida drugemu tisto, česar sam nima (Bettelheim 1991; 1999, 366). Izraz želje po posesti organa nasprotnega spola Bettelheim razloži z obredom izmenjave prstanov, kar je v našem kulturnem okolju povezano z obredom poroke. Ko si nevesta pusti nataktni prstan, piše Bettelheim, s tem izjavi strinjanje, da nožnico predaja v posest svojemu možu, obratno se tudi on strinja s predajo penisa svoji bodoči ženi. Tako se nihče od njiju ne čuti več prikrajšanega, kar tudi simbolizira konec njene in njegove kastracijske tesnobe (Bettelheim 1991; 1999, 373). Feministična kritika Freuda¹⁴ nasprotuje ideji očeta kot nujnega za obrambo pred narcisizmom. Vendar je, kot piše Žižek za razvoj celovite osebnosti potreben uklon jaza Simbolnemu, ki pa je vselej podvrženo Imenu-Očeta, najsi bo v primeru ko gre za patriarhalno ali matriarhalno družbeno ureditev. Sama se strinjam z modernimi branji Freuda, ki so nagnjena k prevajanju kastracijskega kompleksa kot odnosa moči, in psihičnih dinamik kot toka energije, brez da bi navajala na »zdravo« ali »nezdravo«, »zrelo« ali »nezrelo« ali »moško« in »žensko« (Csapo 2005, 131). Po mnenju Bettelheima pravljica o Pepelki za več stoletij prehiti Freudovo spoznanje, da mora otrok spolnost, vse dokler so njegove spolne želje vezane na mater ali očeta doživljati kot odbijajočo, kajti le takšen odnos do spolnosti lahko ohrani prepoved incesta in s tem trdnost človeške družine. Ko se spolne želje v normalnem razvoju odtrgajo od očeta ali matere in preusmerijo k partnerju primernejše starosti, se ne zdijo več živalske, ampak so nasprotno občutene kot prijetne (Bettelheim 1991; 1999, 419). Razrešitev Ojdipskega kompleksa v pravljicah simbolizira pridobitev kraljestva in poroka s primernim partnerjem. Rezultat te razrešitve po Bettelheimu priča o uspeli integraciji osebnosti (Bettelheim 1991; 1999: 186). Junak in junakinje oziroma moški ali ženski liki so tako po Bettelheimu projekciji dveh umetno ločenih vidikov enega in istega procesa, skozi katerega mora med odraščanjem vsako človeško bitje (Bettelheim 1991; 1999, 315). Podobno kot kraljevič prepozna Pepelko in Pepeljuharico po čevlju (Pepeljuharico spozna po prstanu), v primeru pravljice 42, kraljevič

¹⁴ Jessica Benjamin je Freudovemu razumevanju razreševanja Ojdipovega kompleksa in s tem povezanega postavljanja razlik med spoloma nasprotovala, in sicer zaradi tako imenovanega paradoksa svobodnjaškega očeta, ki naj bi po njeno spodkopaval sprejetje razlike, ki naj bi jo Ojdipov kompleks utelešal, to pa zato, ker naj bi po njeno, ideja očeta kot obrambe pred brezmejnimi narcisizmom idealizirala vlogo očeta in očrnila vlogo matere. Razlika, po njenem mnenju postane razlika zato, ker ji zapovedujejo kodi dominacije (Frosh 2003, 62–73)

svojo bodočo ženo spozna po sončni zvezdi, ki ji, tako kot je njeni materi, sije na čelu. Princesa se v tej zgodbi k maši odpravi dvakrat in očara princa, pri katerem služi, in kateri se nikoli ni hotel poročiti. Za razliko od Perraultove Pepelke in podobno kot v primeru Pepelke bratov Grimm, kot tudi Pepeljubarice, je skrita princesa aktivna v svoji želji po združenju z bodočim možem, saj mu prav ona v juho vrže prstan, zaradi katerega jo princ pokliče k sebi in jo nato, z odkritjem sončne zvezde, tudi spozna. Pravljičica 42 ni klasična zgodba o Pepelki, vendar prav tako vsebuje motiv bega pred očetom, preoblačenja in skrivanja pred bodočim možem, kar simbolizira dekličino hkratno željo in strah pred tem da bi se spolno predala (Bettelheim 1991; 1999, 363). V Grimmovi Pepelki si sestri v želji da bi zavzeli njeno mesto konec pohabita noge in ptici jima izključvata oči ko nepovabljeni prideta na poroko (Bettelheim 1991; 1999, 348–9). V francoski različici, sestri nista kaznovani, vendar nagrajani. Pepelka jima odpusti za pretekle grehe in jima pomaga, da se dobro poročita. V slovenskih različicah se z motivom pohabljanja srečamo v 8, ko mačeha hčerki tesa nogo, v 29 pa mačeha hčerki preša nogo. Za razliko od Grimmove Pepelke ni nikjer zaslediti nobenega motiva krvi. Prav tako ostanejo v slovenskih inačicah mačeha nekaznovane, čeprav tudi ne one same ne njihove hčere niso nagrajene. V obeh primerih se pojavi motiv pohabljenja, v 8 in 29 kar po Bettelheimu simbolizira željo po ženskosti, ki pa vendarle ni bolj zaželena od deviškosti (Bettelheim 1991; 1999, 368). Tako v francoski kot tudi v slovenskih inačicah nima oče nobene pomembne vloge. Tudi v primeru pravljice 42 čeprav v želji, da jo poroči, v resnici upošteva navodila svoje pokojne žene. Kot navaja Bettelheim je dolžnost očeta, kot predstavnika Zakona, da otroka zaščiti pred nevarnostmi, ki izhajajo iz njega samega, kot tudi iz okolja. Če mati za otroka ne poskrbi je njegovo življenje ogroženo neposredno, ker je ogrožena zadovoljitev neposrednih telesnih zahtev. Če za otroka na poskrbi oče, pa otrokovo življenje morda ni neposredno ogroženo, vendar pa umanjka postavitev temeljnih smernic in otrok se mora znajti sam, kot ve in zna (Bettelheim 1991; 1999, 287). Različici številka 8 in 29 si delita motiviko, ki nakazuje na boj v sadistično analni fazi. Tako se v prvi kot v drugi pojavi pastorka, kateri da mačeha najslabšo popotnico in jo v želji da bi se je znebila pošlje tako slabo odpravljen na pot. V obeh različicah se pastorka s svojo ponižnostjo in pripravljenostjo na sodelovanje vrne bogatejša, kar v mačehi, bolj kot v njeni hčeri, sproži ljubosumje, kar je tudi povod, da svojo hčer pošlje na podobno potovanje, ki pa se izkaže za neuspešno. Prehod od različic, ki vključujejo aktivno mučenje s strani mačeha do različic v katerih sta glavni akterki Pepelkini polsestri, kot v primeru Perraultove različice, ki jo je posvojil Disney, Bettelheim razume kot zapostavljenost, ki je s strani sester manj primerna kot s strani mačeha. Zato sta v sodobnih različicah sestri bolj kaznovani, kot

mačeha (Bettelheim 1991; 1999, 342). Prav tako v sodobnih različicah očeta nadomesti mlad moški, dekličina želja, da bi se znebila matere je potlačena, tekmovalnost med sorojenci pa izpodrine Ojdipsko razmerje (Bettelheim 1991; 1999, 344). Razlika med slovenskimi različicami in različicama bratov Grimm in Perraultu je tudi v tem, da je v slovenskih različicah poudarjeno razmerje med pastorko in mačeho, medtem ko je v drugih bolj poudarjeno razmerje med pastorko in njenima polsestrama. V različici Perraulta in slovenskih različicah, je najbolj očitno pomanjkanje moškega lika. Je zelo pasiven, še najbolj je aktiven v pravljici številka 42. V pravljici 42 se tudi srečamo z junakinjo ki odide na pot. Kraljevič v pravljici 42 sicer deklico po drugem odhodu iz maše sicer zaznamuje ko jo z mečem udari po nogi, vendar je še vedno ženski lik veliko bolj aktiven, ker vrže sama prstan v juho, zaradi katerega je poklicana k grofu, ki jo po »uganki«, ko ji pade iz glave ruta spozna. V pravljici 42 deklica grofu odgovori na vprašanje z uganko, kar Bettelheim razlaga kot uganko ženske nasploh. Pravilnemu odgovoru na uganko sledi poroka, kar po Bettelheimu navaja na doseženo spolno zrelost, ker je dognal skrivnost nasprotnega spola (Bettelheim 1991; 1999, 185). V različici bratov Grimm je poudarjena vloga tako očeta kot kraljeviča. V Perraultu je odsotna tudi mačeha, in tudi dobra mati v vili se prikaže samo zato, da deklico zasuje z dobrinami, ki jih deklica potrebuje za ples (Bettelheim 1991; 1999, 349). V slovenskih različicah tako ni poudarjenega moškega lika ampak je zgolj omenjen, ženski liki so močnejši od moških in ni polsester. Kot nasprotnici Pepelki se v slovenskih različicah pojavita mačeha in njena hči, vendar se hči izkaže kot neaktivna, ker deluje po naročilu mačehe. Iz slovenskih različic pravljic o Pepelki lahko torej razberemo, da je v pravljicah 8 in 29 najpomembnejši odnos z mačeho in z rastjo Pepelke od otroka do spolno dozorele deklice. V 42 je Ojdipski odnos nekoliko bolj nakazan, vendar deluje oče zopet pod taktirko matere, kraljevič pa kot izvemo v zgodbi na začetku ni prikazan kot nekdo, ki bi si družice želel. Sicer ga lepota gospe omami, vendar je deklica tista, ki ga pripravi do tega, da se srečata, tako da jo on lahko spozna. Zmanjšanje očetovega čustvenega pomena v Pepelkinem življenju v primeru pravljice bratov Grimm je nakazan z motivom leske, ki mu na poti domov zbije klobuk iz glave. Deklica ga prosi, naj ji v dar prinese prvo vejico, ki ga bo na poti domov oplazila. To vejico oče podari Pepelki in s tem zmanjša svojo moč do nje, ker leska zraste na materinem grobu in simbolizira njeno prisotnost. Slednje utira pot končnemu prehodu njene otroške ljubezni do očeta v zrelo ljubezen do kraljeviča (Bettelheim 1991; 1999, 354). Pri naših različicah delovanje očeta kot tudi kraljeviča totalno umanjka. Se pravi lahko sklepamo, da je vloga moškega lika kot konstitutivnega zanikana. Se pravi če pravljice beremo kot vrnitev potlačenega, kot bi ga razumel Freud, in da je ta simbolni, se pravljice na Slovenskem, ker je primerov z mačeho

veliko pretežno ukvarjajo s problemom sadistično-analne faze ali identitetne krize med avtonomijo in podrejenostjo družbenim normam.

5.3 PRIMERJAVA UGOTOVITEV ANALIZE Z MUSKOM

Musek Janek v monografiji *Psihološki portret Slovencev* (1994) zapiše, da je upoštevajoč dela petih velikanov, kot jih sam poimenuje, Trubarja, Prešerna, Levstika, Cankarja in Župančiča (Musek 1994, 171), v slovenski literaturi le s težavo zaslediti prevlado materinskega nadjaza. Zapiše, da četudi »najdemo pri Cankarju tipične poteze materinskega nadjaza, jih bomo le težko pri Prešernu in Župančiču, pri Levstiku pa prav gotovo ne (Musek 1994, 171).« Kot Žižka povzame Musek, naj bi za prebivalstvo Slovenije po analizi strukturalne psihoanalitične metode veljalo, da navaja na način življenja, ki izključuje vlogo očeta, kar posledično vodi v prevlado materinskega nadjaza in s tem povezanimi lastnostmi in hkrati vrednotami posameznika, ki težijo k zakoreninjenosti, tradicionalnosti, družinski orientaciji, zavrti ekspanzivnosti, depresivnosti, na negacijah zgrajeni in nepopolni identiteti moškega, in hkrati delavnosti, pridnosti in discipliniranosti, ki pa ravno zaradi zakoreninjene narave niso dovolj produktivne in ustvarjalne (Musek 1994, 170). Tako zapiše:

Način življenja, v katerem se pomanjkljivo izpolni vloga očeta kot »nosilca Zakona«, ...vodi v vztrajanje simbiotskega odnosa mati-otrok, namesto k odpiranju v svet s pretrganjem te simbioze, v zatekanje k partikularnosti, k »incestni« domačnosti, namesto v odpiranje k »tujemu«, univerzalnemu, k vzpostavljanju materinskega nadjaza namesto normalnega nadjaza (Musek 1994, 170).

Hkrati poudarja, da čeprav dobre za razlaganje nekaterih drugih značajskih potez, psihoanalitične teorije spodletijo pri eni izmed temeljnih potez, ki je značilna za družbeni značaj Slovencev, in se v narodnih in mednarodnih raziskavah vedno ponavlja. Musek v monografiji navaja nemškega psihologa Hansa-Jurgena Eysencka, ki je zaslužen za utemeljitev temeljnih dimenzij osebnosti (Musek 1994, 58). Določil je tri temeljne dimenzije osebnosti, ki pa niso mogle obstati brez svoje bipolarne opozicije. Tako so v parih temeljne dimenzije osebnosti določene kot introvertnost nasproti ekstravertnosti, nenevroticizem nasproti nevroticizmu in nepsihoticizem nasproti psihoticizmu (Musek 1994, 58). Temeljne dimenzije osebnosti merijo z vprašalnikom poimenovanim po utemeljitelju, in ga s kratico navajajo kot EPQ (Eysenck's Personality Inventory) (Musek 1994, 58). Vprašalnik je prilagojen načinu izvajanja in je zastavljen tako, da poleg merjenja temeljnih dimenzij meri tudi stopnjo iskrenosti, ki služi kot varnostni zatič pred neuporabnimi rezultati ter hkrati

nakazuje na željo izpolnjevalca po prilagajanju družbeno želenim lastnostim (Musek 1994, 59). Za namen pričujočega prispevka je predvsem zanimiva dimenzija psihotocizma, ki je za pripadnike slovenskega etničnega prostora razumljena kot pogosto prisotna. Prav tako je ta dimenzija po Musku dimenzija pri kateri strukturalna psihoanaliza umanjka, čeprav sama menim, da se izkazuje v interpretaciji slovenskih ljudskih pravljic. Musek navaja Eysenckovo definicijo psihotocizma, kjer gre za znake, kot so samotarstvo in zatekanje v svoj svet, čudaštvo, neupoštevanje in odmik od realnosti, megalomanija, okrutnost in brezčutnost (Musek 1994, 70). Lastnosti psihotocizma vključujejo agresivnost, dominantnost, visoke aspiracije, težnje po manipuliranju z drugimi, avanturizem, dogmatizem in maskulinitet (Musek 1994, 70). Primerjava vzorcev Slovenije in Velike Britanije nakazuje, da tako pri moških kot pri ženskah Slovenci dosegamo bistveno višje vrednosti psihotocizma (Musek 1994, 71), prav tako smo tudi v mednarodnem okviru po stopnji psihotocizma visoko uvrščeni (Musek 1994, 71). Primerjalni rezultati študentskih vzorcev iz šestih dežel se ujemajo s to ugotovitvijo: *»Slovenci smo glede psihotocizma na prvem mestu, pred vzorci iz Avstralije, Egipta, Koreje, ZDA in Tajvana (Musek 1994, 71).«* Musek psihotocizem razlaga kot posledico zgodovinskih situacij v katerih kot maloštevilen narod Slovenci nismo mogli uresničiti teženj po uveljavljanju ali vladanju, ampak so poleg tega tudi sosednji močnejši narodi nas potiskali v podrejen položaj. Tako Musek tudi razlaga avto-stereotip ki ga Slovenci imamo kot hlapčevski narod. Po njegovem mnenju je vzpostavitev stereotipa odgovor na frustracije povezane s stalno podrejenostjo. Tako piše: *»Avtostereotip o podrejenosti in hlapčevanju je naravna reakcija na frustrirano težnjo po uveljavljanju (Musek 1994, 77).«* Relativno visoka stopnja psihotocizma je po mnenju Muska dokaz proti psihoanalitičnim ugotovitvam, ker naj bi bile značilnosti izražene pri Slovencih takšne, da bi jih težko povezali z značilnostmi, ki naj bi izhajale iz psihične izgradnje materinskega nadjaza (Musek 1994, 171). Sama se na tem mestu z njim ne bi strinjala, saj Frosh zapiše, da je razlika med nervozo in psihozo prav v tem, da pri prvi jaz stopi na stran stvarnosti na račun želje, pri drugi pa jaz stopi na stran želje in ignorira stvarnost (Frosh 2003, 19–25). Freud je psihozo opredelil kot narcisistično bolezen (Žižek 1987, 108), vendar se je v času ko je bil v stroki prekoračen klasifikatoričin red med »preveč prilagojenim« histerikom, ki se preveč identificira z družbenim zakonom, in se mu zato potlačeno vrača v obliki simptomov, na eni strani in »neprilagojenim« psihotikom, ki se izključi iz družbene stvarnosti na drugi strani, v sodobni psihoanalizi uveljavila skupina funkcionalnega psihotika (Žižek 1987, 109) ali patološkega narcisa (Žižek 1987, 109). Freud opiše psihotično stanje kot posledico procesa v katerem se nezavedna vsebina preobrazi v pred-zavestno in potem postane zavestna, medtem, ko za

nevrotično stanje zapiše, da je zanj značilna preobrazba pred-zavestnih vsebin v nezavedne (Freud 1938; 2000, 33). Po Freudu je prav stvarnost, oziroma pokora jaza načelu stvarnosti, ki je na zadnjem mestu odgovorna za oblikovanje integrirane osebnosti. Musek v monografiji navaja mogoče razloge po katerih bi lahko psihoanaliza sklepala o dimenzijah osebnosti pripadnika slovenskega naroda. Kot prvo poda razmeroma visoko odsotnost moških v slovenskih družinah, zlasti v 19. stoletju, relativno moč agrarno-ruralnih prvin in relativno šibkost ter zapoznel razvoj meščanstva (Musek 1994, 170–1). Četudi se tudi slednjim navedkom da oporekati, je za pričujoč prispevek pomembnejši element, ki ga navaja tudi Kropjeva, in sicer, da se v zbornikih slovenskih ljudskih pravljic skoraj povsod pojavljajo pravljlični tipi z mačeho. Meni, da je ta pravljlična skupina pri nas zelo priljubljena (Kropje 1995, 82). Med obravnavanimi primeri iz Šterkljeve zapuščine jih je sedem in sicer se v Kropje pojavijo pod številkami 8, 22, 24, 25, 29, 72, 73. Sama se v psihoanalitične interpretacije ne pogloblja, pač pa namesto teh navede interpretacijo Proppovega učenca E. M. Meletinskija, po katerem naj bi bil motiv grozeče mačehe posledica sprememb v družbeni ureditvi skupnosti, ki so postopoma prehajale od matriarhalne k patriarhalni ureditvi (Kropje 1995, 83). Ženska ni bila več domačinka ampak tujka, tujost pa naj bi potemtakem v pravljicah simboliziral lik zlobne mačehe. Meletinskij je svoje raziskave podprl z ugotovitvijo, da so imele v praskupnosti vse očetove žene položaj matere in da se je v nekaterih skupnostih ime mačehe nanašalo le na tisto ženo, ki je prišla od drugod in ni pripadala rodu s katerim so bile ženitvene povezave običajne in normalne (Kropje 1995, 83). Vendar je kot opozori Žižek, treba nujno upoštevati razmerje med zgodovinsko omejenostjo patriarhalnih družin in množico pred-patriarhalnih družinskih oblik kot analogijo razmerja med Ojdipom in pred-ojdipom. Matriarhat je po mnenju Žižka mitični konstrukt, v katerem je na delu že instanca Zakona, tako kot je v pred-ojdipskih fazah že na delu Ojdip. Žižek zapiše, da je: *»...tudi v družbah, kjer nimamo opraviti z zahodno patriarhalno družino, zmerom že na delu simbolna instanca Imena-Očeta kot tista instanca Zakona, ki ji je podložna mati in za katero nikakor ni nujno, da je utelešena v očetu (Žižek 1987, 107).«* Temeljnega pomena za patološkega narcisa je spodletela integracija simbolnega Zakona in zamenjava očetovskega Ideala-Jaza s pred-ojdipskem »sado-mazohističnim«, »analnim«, »materinskim« nadjazom (Žižek 1987, 126). Za zlomom očetovske avtoritete in podreditve Simbolnemu in vznikajočo permissivno vzgojo, se skriva vzpon veliko bolj krutega pred-ojdipskega nadjaza (Žižek 1987, 126). Na ravni skupnosti se libidinalni ustroj subjekta kaže kot oblikovanje posameznika sorazmernega oblikovanju družbe, ki ga hkrati proizvaja in je posledica takega posameznika. V oziru do tega medsebojnega vpliva je bilo znotraj psihoanalize ugotovljeno troje tipov

posameznikom, ki odgovarjajo trem tipom, ki so se razvili hkrati z modernimi meščanskimi družbami. Na prehodu iz 19. v 20. stoletje se tako oblikuje individuum protestantske etike, katerega temeljno načelo je individualna odgovornost in individualna iniciativa (Žižek 1987, 132). Temeljna poteza tega tipa posameznika je razlikovanje med legalnostjo in moralnostjo od katerih prva navaja na socialna pravila in zunanje zakone, druga pa glas vesti ali ponotranjeni očetovski Ideal-Jaza. Tak posameznik sledi ideologiji liberalnega kapitalizma, katerega mantra narekuje, da lahko človek največ prispeva k dobrobiti celotne družbe, če sledi svojim interesom (Žižek 1987, 132–3). Posameznik birokratske-kapitalistične družbe 40 in 50 let prejšnjega stoletja se oblikuje kot »heteronomni« človek organizacije, katerega glavna vrednota je usmerjenost k priznanju s strani, ki ji individuum pripada (Žižek 1987, 133). Ideal-Jaza tako sestoji iz pričakovanj vrstniške skupine ali okolja. Vir zadovoljstva je v tem primeru občutje, da je posameznik nad vse druge vrednote postavil lojalnost do skupnosti. Največja vrednota je pripadnost, vrhovna vrednota pa zmožnost prilagajanja zahtevam okolja in hitro reagiranje na spreminjajoče se zahteve. Tak posameznik deluje v prid družbenim institucijam (Žižek 1987, 133). V tretji skupini se srečamo s tipom posameznika, ki sovпада z definicijo »patološkega Narcisa« pri katerem se tako imenovani družbeni pritisk ne uveljavi v obliki Ideala-Jaza, temveč v obliki sado-mazohističnega nadjaza (Žižek 1987, 134). Sodobna post-industrijska družba tako ni nič manj represivna, razlika je zgolj v tem, da »družbene zahteve« ne privzamejo oblike ponotranjenega Ideala-Jaza, marveč ostajajo na ravni pred-ojdipskega nadjazovskega ukaza (Žižek 1987, 134). Čeprav so tipi osebnosti ki sovpadajo z razvojem meščanske družbe, obstoja katere je nemogoče pripisati obdobju nastajanja in prenašanja pravljic na slovenskem etničnem ozemlju, ki je bilo tako za časa nastajanja kot zbiranja pretežno podeželsko, pa je prav pomanjkanje moči očetovega lika in zavezanost boju med mačeho in pastorko mogoč dokaz za obstoj materinskega nadjaza pri Slovencih in s tem povezanega poudarjenega psihotocizma. Interpretacija Bettelheima je zvesta razumevanju Ojdipovega kompleksa kot bistvenega problema otroštva (Bettelheim 1991; 1999, 54), v katerem se prej omenjena Eriksonova dihotomija med težnjo po samostojnosti in težjo po varnosti izkristalizira in sicer se to zgodi kot navaja Bettelheim, med otrokovim tretjim in sedmim letom starosti (Bettelheim 1991; 1999, 105). Po mnenju Bettelheima se fantazije o hudobni mačehi pričnejo pojavljati, ko so občutki krivde že del otrokove osebnostne strukture, in bi jih jeza na enega od staršev tudi sprožila (Bettelheim 1991; 1999, 98). Vendar fantazija o hudobni mačehi bolj kot uspešni identifikaciji s pomembnim drugim služi uravnavanju ustvarjalnih in destruktivnih sil, ki se začno v otroku pojavljati, ko vstopi v

sadistično-analno fazo razvoja in postane kot rečeno tarča prepovedi ali premeščanja zadovoljitve izkazovanih potreb.

6 ZAKLJUČEK

Kot zapisano, je pravljica o Pepelki pravljica boja Ojdipskega obdobja, manko katerega pa se že izkristalizira v pred-ojdipskem obdobju ali obdobju sadistično-analne faze razvoja, ker Ojdip če spomnimo na Žižka na psiho človeškega bitja deluje reverzibilno. Na tem mestu je treba spomniti na anti-tansgresistično naravo Freudovega nezavednega, po katerem kot zapiše Žižek, se pred-ojdipske stopnje in njih razrešitev pokažejo šele z nastopom Ojdipovega kompleksa. Tako lahko razumemo tudi različice pravljic o Pepelki najdenih pri nas. Ojdipov kompleks, ki je simbolno na delu vse od začetka pravljice razkrije sadistično analno fazo oziroma imaginarno fazo, v kateri se posameznik s pomembnimi drugimi identificira na stopnji podobnosti, zato da se počuti varnega. S procesom premeščanja je ojdipski kompleks simbolno nakazan, vendar način po katerem se razreši nakazuje na poskus pred-ojdipskega zapolnjevanja manka, oziroma razvoja občutja neodvisnosti ali podrejenosti. Samo z neodvisnostjo lahko človeško bitje premaga zahtevo materinskega nadjaza in se podloži zahtevi Ideala-Jaza. In kot se po Freudu prav v tej fazi izoblikuje bojno polje med nagonom ljubezni in nagonom smrti, ki od tega trenutka delujeta sočasno in sta v človeškem bitju od te faze dalje vselej prisotna, prav tako se kot proces premeščanja ali Lacanove metonimije v sanjah, tudi v pravljici o Pepelki pojavi motiv mačehe, ki ga lahko razumemo kot simbolno izpolnitev želje potlačenih agresivnih teženj, ki se v otroku vzpostavijo, kot vstopi v fazo Eriksonovega boja med avtonomijo ali sramom oziroma med občutki neodvisnosti in podrejenosti. Če sledimo Freudovemu razumevanju dela in funkcije sanj, lahko motiv mačehe beremo kot vrnitev potlačenih vsebin, kot recimo vrnitev agresivnih teženj, usmerjenih na zavojevalce, ki pa je zato, da se ohrani človekovo psihično ravnovesje, podobno kot pri Jungu, izražena simbolno, kot fantazija hudobne nadomestne matere, ki hoče otroku škodovati, in je zato temu primerno tudi kaznovana. Podobno kot deluje jaz, ki se poskuša tako na notranje kot tudi na zunanje dražljaje prilagoditi in jih na varen način obrniti sebi v prid, je tudi pravljica utemeljena na potrebi človeškega bitja da deluje na ta način. Izpolnitev želje, je podobno kot pri sanjah izpolnjena, vendar se, tako kot pri sanjah to zgodi posredno. Premeščanje lahko potemtakem razumemo kot razmerje med manifestno vsebino pravljice in latentno mislijo pravljice na način, ki motiv mačehe vzpostavlja kot manifestno vsebino latentnih misli, ki so del otrokove psihe, ko vstopi v sadistično-analno fazo razvoja. Tako motiv mačehe simbolno predstavlja boj, ki se vzpostavi, ko človeško bitje doseže to fazo

razvoja. Sama menim, da je motiv mačeh v slovenskem pripovedništvu priljubljen prav zato, ker simbolizira boj med neodvisnostjo in podrejenostjo družbenim normam, hkrati pa umanjka v momentu izgradnje Lacanovega Simbolnega in obstane kot konstelacija materinskega nadjaza. Psihoticizem, temeljna dimenzija osebnosti, ki se po Musku v slovenskem narodu ves čas ponavlja in je trdno prisotna je tako posledica nadvlade materinskega nadjaza, psihične konstelacije, ki je bolj kot Ojdipov kompleks tematika slovenskih različic o Pepelki.

7 LITERATURA

1. Bettelheim, Bruno. 1991; 1999. *Rabe čudežnega: o pomenu pravljic*. Ljubljana: Studia humanitatis.
2. Blažič, M. Milena. 2008. Aplikacija teorij pravljic na primeru Lepe Vide v slovenski mladinski književnosti. *Jezik in slovstvo* (53) 6: 37–56.
3. Csapo, Eric. 2005. *Theories of Mythology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
4. Freud, Sigmund. 1938; 2000. *Očrt psihoanalize*. Ljubljana: ANALECTA.
5. Frosh, Stephen. 2003. *Key Concepts in Psychoanalysis*. New York: New York University Press.
6. Jung, G. Carl. (ur.). 2003. *Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
7. Kropelj, Monika. 1995. *Pravljica in stvarnost: Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: Znanstveno-raziskovalni center SAZU.
8. Musek, Janek. 1994. *Psihološki portret Slovencev*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
9. Propp Y. Vladimir. 2005. *Morfologija pravljice*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
10. Ule, Mirjana. 1986. *Od krize psihologije k kritični psihologiji*. Ljubljana: Delavska enotnost.
11. Zipes, Jack. 2012. *The Cultural Evolution of Storytelling and Fairy Tales: Human Communication and Memetics*.
Dostopno prek: <http://press.princeton.edu/chapters/s9676.pdf> (20. avgust 2015).
12. Žižek, Slavoj. 1987. *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.

PRILOGE

PRILOGA A: SIROTA

8 ŠZ 8/78 **Sirota** Pegan, Anton/ 1868 /Ročinj/ Arhiv ISN: Anton Pegan, Vipavsko narodno blago, 10. Zvezek 284-296/ AaTh 510 A/

Oče se ponovno poroči in za ženo dobi žensko, ki ni marala hčerke od moža. Imela je tudi hči, ki ji je bila vsa podobna. Nekega dne je pastorko poslala brat jagode. Rekla ji je naj se ne vrača brez jagod, za popotnico pa ji je dala dva krompirja. Sirota se je odpravila in na poti prišla do znamenja Marije. Tam je pokleknila in molila. Nato je na griču srečala štiri vetrove. Vprašali so če ve kdo so in čigavi so: odgovorila je da božji. Nato so jo vprašali kaj išče, in povedala jim je, nato pa so ji pomagali do jagod. Veter Jug je s seboj vzel še enega in šla sta nabrat jagod za deklico. Drugi dan je poslala mačeha svojo hči po jagode. Ta se ni ustavila pri znamenju in na vprašanje vetrov čigavi so je odgovorila: zlodejevi. Nato so jo vetrovi povlekli čez gozd, da je bila vsa raztrgana, in ji dali v košaro blato, nekaj jagod pa na vrh. Mati se je ustrašila, ko jo je zagledala tako razcapano, ampak ji ni rekla nič, ker je domov prinesla jagod. Deklica se je preoblekla in segla v koš da bi jagode pokazala materi vendar je ven privlekla le umazano roko. Potem je vodila sirota kravo na pašo. Zraven pa ji je mačeha dala predivo in ukazala da more vse spresti preden pride domov, če ne naj ne hodi več domov. Krava jo je prosila naj jo pelje na najlepšo pašo in pastorka ji je ustregla, ker jo je imela rada. Nato je začela jesti predivo in kakati spredeno volno. Nato pastorka izve da bodo kravico ubili, ali kravica pravi, da je zanjo to velika sreča. Ko bodo prali čreva bo v njih našla zlati ključ, ki odpira vrata v skalco pri studencu. Tam noter so tri oblačila. Zvezdnato, lunino in sončevo. Nato je prosila mačeho če lahko pere čreva vendar ji ta zanalašč ne pusti. Pošlje svojo hči, ki pa zaspi. Pastorka opere čreva in dobi ključ v zlati škatlici. Mačehina hči se je po poti domov hvalila kako je dobro čreva oprala. V skalci je dobila oblačila, zlate čeveljčke in voz, ki je sam naprej letel. Sledi šest tednov od katerih gre en teden gre k maši, drugi teden, pa po zapovedi mačeha ne sme. Gre h maši, opazi jo kraljevič in leti za njo a mu je ušla. Mačeha je privolila da bo drugo nedeljo s seboj vzela pastorko, a to nedeljo gospe ni hotelo biti k maši. Zato se je mačeha jezila na pastorko, ker je mislila, da gospa ni prišla zaradi nje. Grof dobi zlat čeveljček, ki siroti pade iz vozu. Poslanec odpošlje da gredo okrog da bi našli tisto, ki je nosila čevelj. Pride do hiše od sirote in meri čevelj mačehini hčeri. Ni ji bil prav, zato ji je začela mačeha tesati nogo. Vendar se je takrat oglasil petelin, ki je opozoril da nekdo pod koritom leži. Našli so pastorko in čevelj ji je bil prav. Zdaj je šla deklica v sobo in si oblekla sončevo obleko. Grof jo je spoznal in poročila sta se (Kropej 1995, 177–179).

PRILOGA B: PEPELJUCHARICA

29 ŠZ 7/206 **Pepeljucharica** Poznik, France/ 1868/ okolica Kroke/ Arhiv ISN: Narodne pesmi in pripovedke etc. / AaTh 510/

Bila je mačeha, ki je imela lastno hčer in pastorko, ki pa je ni marala. Ker je deklica imela vedno umazana oblačila in je sedela za ognjiščem so jo zmerjali s pepeljuhom pometuhom. Mačeha je pastorki storila, da je gnala kravico na pašo, poleg tega pa ji je dala še prediva, da ga sprede. Deklica je na paši jokala za pokojno materjo. Kravica jo povpraša zakaj je žalostna, in ta ji odgovori da se boji, ker bo zvečer tepena, zato se kravica ponudi, da ji bo spredla predivo. Mačeha je bila jezna, ker je deklici uspelo, zato ji je naslednjega dne naložila še več prediva. Mačehi se je zdelo čudno, da je deklica ponovno uspela vse spresti, zato je tretjega dne poslala za njo svojo hčer, da vohuni za njo. Ko je ta videla da krava prede, sta z materjo sklenili, da jo bosta ubili. Kravica ji reče naj ne joka, in ji reče, da se v njenih črevih skriva ključek, ki odpre podzemno jamo, v kateri se bo deklici izpolnila vsaka želja. Kravica ji naroči naj s ključkom naj trikrat udari ob kamen na vodi pri perilniku, v katerem bo dobila darove. V sobani dobi zvezdnato, lunino in sončevo obleko. Ko je prišla nedelja in so vsi odšli v cerkev, je pohitela do skrivnega mesta in se napravi v zvezdino obleko. Naroči si dva konja in z »meglice pred mano meglice za mano« rekši ucvre proti cerkvi, brez da bi jo lahko kdo videl. Pri vratih je stal mlad grofič, ki ga je gospica zanimala. Na koncu maše ji ponudi iz svoje dlani blagoslovljene vode, ona se pokropi, ampak kar naenkrat je več ni. Izda se, da je videla prelepo gospo in ker mačeha ni ubogala, je bila tepena. Naslednjo nedeljo Pepeljucharico zaprejo ampak ta skoči čez okno in se napoti na skrivno mesto. Grofič je imel tokrat osedlanega konja pred cerkvico in se je pognal za njo, vendar je ni dohitel. Mačeha je deklico še huje kaznovala kot prejšnji krat, ker jo je dobila zunaj hiše, ker ni prva mogla skozi okno spet noter. Tretjo nedeljo jo grofič ogovori, a ona ga ni hotela poslušati, zato skoči za njo in ji stopi na levi čevelj. Nato je oznanil da bo vzal za ženo tisto ki se ji bo prilegel čeveljček. Naposled se je odpravil k mačehi, ki je svoji hčeri že dolgo prešala nogo, da bi ta bila manjša. Pepeljucharico pa je skrila pod korito. Petelin zakikirika in razkrije da se Pepeljucharica skriva pod koritom. Ko je videl umazanko, ji je kraljevič komaj hotel nataktniti čeveljček. Pa vendar ga pomeri in njej je šel prav. Tedaj se je kraljevič razžalostil, vendar ni hotel prelomiti besede, ki jo je dal, zato je vzal deklico k sebi in jo odpeljal na svoj grad, s poroko pa je le odlašal. Nazadnje je od žalosti zbolel. Pa gre Pepeljucharica v kuhinji in naroči kuharici naj le stori kot ji bo naročeno, in kraljevič bo ozdravel. Imela je prstan, ki ji ga je kraljevič nataknil na prst takrat, ko ji je ponudil blagoslovljene vode. Od takrat ga je vedno pri

sebi nosila. Naročila je kuharici naj skuha čaj in vanj vrgla prstan. Po pregovarjanju s kuharico grof le izpije čaj in na dnu se zasveti prstan. Začuden vpraša od kod prstan in kuharica odgovori, da je bila Pepeljuharica tista, ki je kuhala čaj. Kmalu je bilo vse razodeto. Pepeljuharica je stekla v jamo in se preoblekla v sončevo obleko in stopila pred grofa. Ta skoraj ni verjel svojim očem. Videl je pred sabo gospo iz cerkve a hkrati spoznal tudi Pepeljuharico. Grofič je bil naenkrat zdrav in še isti dan je bilo ženitovanje (Kropej 1995, 196–197)

PRILOGA C: OD SOVVČNE ZVEZDE

42 ŠZ 3/56 **Od sovvčne zvezde** Križnik, Gašpar/ cca 1890/ Arhiv ISN: Gašpar, Križnik, Od treh bratov, št.56/ AaTh 510 B/

Bila je ena gospa in njena hči, princesa. Obe sta imeli sončne zvezde na čelu. Grofova žena je bila bolna na smrt. Grof jo je vprašal kaj naj stori potem ko umrje in svetovala mu je naj se poroči z njuno hčerko. Hčerka mu odgovori da raje pobegne v druge dežele, kot da ga poroči. Vendar grof pravi da je žena zaukazala in da se tako mora zgoditi. Nato mu hči naloži delo, in mu obljubi, da se bo poročila z njim, če ji v dveh dneh prinese tako obleko, da se bo svetila kot sonce. Potem mu je naročila naj ji prinese še tako ki se bo svetila kot mesec. Princesa je dobila še nekaj denarja in skupaj s hlapcem sta vsak na svojem konju pobegnila tako da ju grof ni mogel najti. Ko prideta v drugo deželo najdeta kamnito sobico in v njej pustita konja in obleke, princesa pa se preobleče v slabo obleko in naroči hlapcu naj jo počaka da pride nazaj. Nato je odšla na graščino, da bi jo vzeli za delo. Potrebovali so svinjarko. Čez čelo si je poveznila ruto da se ni videlo sončne zvezde. Dekla ji je le svetovala naj pazi da je ne bo zagledal gospod, ker naj bi postal bolan, ko vidi grdo žensko. Pride nedelja in princesa gre se preobleče, vzame konja in se odpravi k maši. Opazi jo grof, ki se je sicer zaklel, da se ne bo poročil, ampak njena lepota ga prevzame. Ko maša mine se grof hitro obrne da bi jo dobil ampak bila je preveč urna zanj. Pride domov in se preobleče. Nato domov pride še grof in ko zagleda svinjarko jo brcne v rit, tako da je čevelj noter ostal. Naslednji teden se ponovno odpravi in na poti nazaj jo hoče grof dobiti in jo z mečem udari v nogo. Ta pride domov se preobleče in obveže nogo in gre grofu kuhati juho in vanjo vrže zlat prstan. Grof vpraša kuharico kdo je kuhal, ta mu pove zato pošlje po svinjarko, čeprav ga kuharica opozori, da bo še bolj bolan, ko jo zagleda. Ko je deklica prišla jo grof vpraša: od kod si pa ti doma? In odgovori mu: tam kjer s čevljem v rit brcajo pa čevelj v riti ostane. In grof je skočil izza mize in udaril svinjarko čez ušesa, tako da je iz nje padla ruta in razkrila sončno zvezdo. »Ha ha,

dost cajta si me za nos vodila, zdaj sem te pa staknu«. Oblekel jo je, jo postavil k sebi za mizo in sledila je poroka (Kropej 1995, 211–212).