

4880
3,10.

P O L I G R A F I

RELIGIJA IN PSIHOLOGIJA CARL GUSTAV JUNG

I.del

Prolegomena k Jungovi religiologiji

7

Marko Uršič: *Teorija arhetipov - nostalgija po platonizmu?*

9

Boris Vežjak: *Numinosum kot psihična funkcija:
Jungova religiozna utemeljitev psihologije*

31

Igor Škamperle: *Jung in alkimija: mistična poroka*

49

Roger Brooke: *Jungova metoda v luči fenomenologije*

71

II.del

Carl Gustav Jung - izbor religioloških besedil

107

Autonomija nezavednega

odlomki iz predavanj »Psihologija in religija« (1937)

109

O arhetipskih sanjah

četrti predavanje iz »Tavistocka« (1935)

127

Preobrazbeni simbolizem pri maši

odlomki (1941/1954)

151

Poskus psihološke razlage dogme o sveti Trojici

odlomki (1948)

193

Odgovor na Joba

izbrana poglavja (1952)

231

Povzetki - Abstracts *

D 39600151





1+2



D 396 00 151



BESEDA UREDNIKA

Carl Gustav Jung (1875-1961) se je v svojem obširnem opusu, ki sega od psihiatrije in psihologije prek kulturne antropologije, mitologije in religiologije do teologije in filozofije, intenzivno posvečal odnosom med dušeslovjem in religijo. Pričujoči zbornik prevodov Jungovih del in komentarjev k njim skuša čim bolj celovito predstaviti njegovi osrednji misli, da se Bog razodeva človeku kot osrednji arhetip nezavednega, tj. kot sebstvo [das Selbst], ki se v človekovem duhovnem razvoju, v procesu »individuacije«, ozavešča, artikulira iz nezavednega v zavest, uresničuje kot sâmospoznanje, ki je obenem spoznanje (gnosis) Boga. Autorji tega zbornika torej skušamo predstaviti in premisliti poti Jungove dušeslovne gnoze.

Omejujemo se na Jungov odnos do krščanstva, ker bi vključitev Jungovih spisov o vzhodnih verstvih preveč razširila obseg že tako dokaj zajetnega zbornika, dvojne tematske številke revije Poligrafi. Seveda pa se je treba ob tem zavedati, da je ravno Jungova nag-njenost k vzhodni modrosti, k daoizmu, budizmu, jogi in drugim vzhodnim duhovnim naukom, bistveno vplivala na oblikovanje njegovih nazorov o krščanstvu. Lahko rečemo, da se je Jung ukvarjal z vzhodnimi duhovnimi izročili tudi in morda celo predusem zato, da bi bolje razumel zahodne, naše lastne duhovne poti, še posebej tiste »heterodoksne« ali, s stališča Cerkve, praviloma »heretične«, kot so bile npr., gnosticizem, hermetizem, alkimija ipd. S tradicionalnega »pravovernega« stališča je tudi Jung nedvomno »heretik« – vendar pa sem kot urednik tega zbornika prepričan (in upam, da v tem prepričanju nisem edini), da tourstne »herezije«, ki jih je Cerkev nekdanj izganjala z ognjem in mečem, dandanes, v času krize vrednot in (sâmo)spraševanja ter iskanja prenove duhovnosti, ne bodo blizu zgolj »drugače mislečim«, »še iščočim«, marveč da bodo duhovno obogatile tudi konfesionalne vernike v razumevanju

temeljnih resnic krščanske vere.

Zbornik je razdeljen na dva dela. V prvem delu z naslovom Prolegomena k Jungovi religioziji objavljamo tri razprave domačih avtorjev in en prevod. (Religiologija je tu mišljena v širšem pomenu, namreč kot znanost/veda o religiji, ki se po eni strani mestoma prekriva z mitologijo in teorijo simbolov, po drugi pa s psihologijo, teologijo in filozofijo religije.) V prvi razpravi z naslovom Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu? skušam kot uvodničar odgovoriti predusem na tri, za Jungovo religiozijo temeljna vprašanja: 1. kaj pomeni »duševna resničnost«, 2. kakšen je ontološki status arhetipov, 3. v čem je Jungova interpretacija krščanstva »ortodoksna« in v čem »heterodoksna?« – V drugi razpravi z naslovom »Numinosum« kot psihična funkcija: Jungova religiozna utemeljitev psihologije se avtor Boris Vezjak ravno tako posveča tematizaciji pojma arhetipa, s posebnim poudarkom na odnosu med pojmom numinoznega pri Rudolfu Ottu in Jungovo »arhetipologijo«; avtor ugotavlja, da je pri Jungu numinoznost prisotna na nezavedni ravni kot imago Dei, tako »da smo že vselej religiozni (ali, bolje rečeno: ujeti v mrežo verskih predstav, podob in simbolov), dasiravno se tega ne zavedamo ali ne želimo priznati«. – Tretja razprava, delo Igorja Škamperleta Jung in alkimija: mistična poroka, nas uvaja v Jungov dušeslovni premislek alkimije. Ta premislek pokaže, da avtentično branje alkimije za njenimi simboli razbira zapis o duhovnem zorenju, procesu individualizacije, tj. o poti k sebstvu kot soupadanju nasprotij (coincidentia oppositorum). Alkimija in krščanska imitatio Christi se le navidezno razhajata, v globini se stekata v isti duhovni poti. Avtor nam podrobneje predstavlja slavni alkimistični spis Rosarium philosophorum in njegovih deset stopenj »mistične poroke«. – Četrta prispevek v prvem delu zbornika je prevod tretjega poglavja knjige Rogerja Brooka z naslovom Jung in fenomenologija. Avtor analizira hipotezo, da naj bi šlo pri Jungovi psihološko-analitični metodi za aplikacijo fenomenologije. Pri tem izhaja iz štirih osnovnih fenomenoloških postulatov (po Merleau-Pontyju): 1. primarnost opisa, 2. fenomenološka redukcija, 3. iskanje bistev in 4. intencionalnost. Brooke ugotavlja, da je treba biti previden pri oznaki Junga kot fenomenologa, kajti »červano je uporabil nekatere izmed njenih bistvenih vodil, pa fenom-

enologija nikoli ni bila njegov konsistentni metodološki dom«. – Iz prevedenih Jungovih religioških del bomo videli, je bil Jung v marsičem bliže (novo)platonizmu kot fenomenologiji.

V drugem delu zbornika objavljamo prevedene odlomke iz petih Jungovih del, v katerih je osrednja tema odnos med psihologijo in religijo. Kot urednik sem se odločil za prevod najpomembnejših odlomkov iz teh del, saj bi v primeru, če bi objavili dela v celoti, lahko v okvir tega zbornika vključili le eno ali največ dve. Na začetku vsakega prevoda je uredniška opomba s podatki o prvi izdaji oziroma Jungovem predavanju, če gre za slednje. Z namenom, da bi bila bralcu čimbolj razvidna prevedena dela v celoti, smo prevajalci mestoma povezali izbrane odlomke z veznim besedilom, ki se od glavnega grafično loči s kurzivo in manjšim tiskom. Seveda redakcijsko vezno besedilo ne more nadomestiti manjkajočega avtorjevega, vendar je ponekod skoraj nujno poznavanje konteksta izbranih odlomkov. Upam, da bomo ta besedila v prihodnosti lahko objavili tudi v celovitih prevodih, tj. v posebnih knjižnih izdajah.

Izbor prevedenih besedil je zamišljen nekako takole: prvo, Avtonomija nezavednega, in drugo, O arhetipskih sanjah (redakcijski naslov), zarisujeta širši okvir Jungove religiozije, namreč njegovo analizo arhetipskih sanj in tezo o »duševni resničnosti«. Že samo Jungovo pisanje pa poskrbi za to, da tudi pri zarisovanju okvirja ne gre za neka zgolj abstraktna »obča mesta«, temveč so metodološka izhodišča uprimerjena in konkretizirana z navedbo posameznih »arhetipskih« sanj. S tem mislim na sanje o Cerkvi v prvem besedilu in na sanje o Toledu v drugem. Pri izboru teh sanj kot »vzorčnih« za razpravo o odnosu med psihologijo in religijo se kaže tudi Jungov ambivalenten odnos do krščanstva, ki je nekakšna stalnica vseh njegovih religioških spisov. – Zadnja tri besedila tvorijo Jungovo osrednjo »religioško trilogijo«. Konceptualno ustrezajo trem tematskim sklopom njegove dušeslovne obravnave religije – to so: 1. ritual (Preobrazbeni simbolizem maše), 2. dogmatika (Poskus psihološke razlage dogme o sv. Trojici) in 3. sveto pismo (Odgovor na Joba). Vrstni red teh treh sklopov v našem zborniku sledi kronološkemu nastanku samih besedil, tako da bo bralec lahko sledil tudi posameznim stopnjam v razvoju religioške misli »poznega

Junga. Če ob koncu tega predgovora lahko izrazim še svoje osebno mnenje: od vseh Jungovih del, kar sem jih bral, mi je najbolj pri srcu prav njegov Job – skupaj z Jungom torej priporočam ta zbornik v branje lectori benevolo.

M. U.



*Polifil v gozdu. Lesorez (št. 1) iz knjige Francesca Colonne *Hypnerotomachia Polifili (Polifilov sen)*, izdane v Benetkah (tiskarna Alda Manuzia), 1499.*

Sloviti filozofski roman italijanskega dominikanca Francesca Colonne vsebuje vrsto estetsko in psihološko zanimivih ilustracij, v katerih se posebej odlikuje fantazijska arhitektura poudarjeno arhetipskih oblik. Prvi prizor, kjer Polifil (v sanjah) boječe stopa skozi gozd - v »neznano« - jungovska psihologija tolmači kot upodobitev prve stopnje individualizacije, včasih izražene kot stopnja izgubljenosti in zbežanosti.

PRVI DEL

PROLEGOMENA K JUNGOVI RELIGIOLOGIJI



TEORIJA ARHETIPOV – NOSTALGIJA PO PLATONIZMU?

Marko Uršič

I

Filozofi so dolga stoletja skušali dokazati obstoj Boga. Anzelm je zasnoval svoj dokaz na Platonovi, Tomaž Akvinski na Aristotelovi metafiziki. Descartes je izpeljal nujnost Božjega bivanja iz *cogita*, Spinoza je enačil Boga z naravo, Newton z vsevladarjem vesolja. Kant je prvi zavnil možnost dokazovanja Boga na teoretski ravni – z namenom, da bi razčistil prostor za vero. Hegel je Boga spoznal v Absolutnem duhu, ki ga ni mogoče, niti ni treba dokazovati, saj je razviden umu iz lastnega sámorazvoja. Feuerbach in Marx sta Boga zvajala na človeka oziroma kapital. Naposled je Nietzsche proglasil Boga za mrtvega. Nič bolj prizanesljiv ni bil Freud, ki je menil, da je Bog iluzija kulture spričo premoči narave. Husserl je presojal o obstoju Boga bolj zadržano in kljub fenomenološki redukciji dopuščal možnost absolutne transcendence. –

Jung, duhovni dedič teh velikih mislecev, pa je trdil, da je Bog »psihično dejstvo« in se obenem čudil, kako da tega niso uvideli že prej in da so se tolikanj trudili z dokazi ali protidokazi. – Ko sem sam, že pred desetletji, prvič naletel na Jungov nauk o psihičnih dejstvih, še posebno o Bogu kot enem izmed njih, sem bil nemalo presenečen – tako enostavno je to? sem se spraševal in se skoraj sramoval, da se nisem te rešitve že prej sam spomnil. Toda ali je to sploh kakšna rešitev »večnega vprašanja«? se sprašujem sedaj. Je in ni – vsekakor pa si jo je treba поблиže ogledati in premisliti. Prepričan sem, da je vredna premisleka.

Čeprav Jung v vrsti svojih spisov zatrjuje psihično (duševno) resničnost, le redkokdaj neposredno zapiše, da je Bog psihično dejstvo. Eno izmed mest, kjer tako pravi, najdemo v razpravi *Odgovor na Joba*:

Pogosto me sprašujejo, ali verjamem v obstoj Boga ali ne, zato sem do neke mere zaskrbljen, da bi me še vedno lahko imeli, precej bolj kot sam slutim, za pristaša »psihologizma«. Ljudje večinoma spregledujejo ali niso zmožni doumeti dejstva, da imam psiho za resnično. Verjamejo namreč samo v fizična dejstva... Bog [pa je] očitno psihično in nefizično dejstvo, tj., dejstvo, ki ga je mogoče potrditi zgolj psihično, ne pa fizično.¹

Pri zatrtjevanju psihične resničnosti (»dejstvenosti«) Boga ne smemo pozabiti, nas opozarja Jung, da se »psihologija ukvarja s psihičnimi fenomeni in samo z njimi.«² »Dejstvo« je torej treba razumeti kot *psihični fenomen* – res pa je, da za Junga, strogo vzeto, drugih dejstev mimo psihičnih fenomenov sploh ni. Na ravni preproste, nereflektirane zavesti je sicer očitna razlika med psihičnimi in fizičnimi dejstvi, vendar so slednja zavesti vselej posredovana kot fenomeni. Jung že na začetku *Joba* zavrača »čudno predpostavko, da je neka stvar resnična zgolj tedaj, kadar se nam kaže kot *fizično* dejstvo.«³ Prej velja obratno – neka stvar je (za nas) resnična zgolj tedaj, kadar se nam kaže kot *psihični* fenomen: »Zgolj psihično ima neposredno realnost.«⁴ Če hočemo pravilno razumeti to misel, moramo najpoprej temeljito premisliti, kaj Jung pojmuje s psihičnim in kaj z realnostjo (resničnostjo). V prej navedenem citatu iz *Joba* je psihična resničnost Boga zatrtjena na osnovi predpostavljene resničnosti psihe (že sv. Avguštin je učil, da nas duša vodi k Bogu), zato se moramo najprej vprašati, kaj pravzaprav pomeni trditev, da je psiha *resnična*.

Pri Jungu so le redki pojmi enopomenski, še posebno ključni. Pojem duše nastopa v dveh različnih pomenih, označenih z grško oziroma latinsko besedo: kot *psiha* in *anima*. Psiha pri Jungu praviloma pomeni celoto vseh duševnih (psihičnih) procesov, tako zavestnih kakor tudi nezavednih,⁵ tako da bi ji lahko rekli tudi *duševnost*; anima pa je arhetip *duše*, eden izmed glavnih Jungovih arhetipov, »moja

gospa Duša... ki predstavlja nezavedno; in vselej, ko nastopi, v sanjah, videnjih, fantazijah, se pojavi v poosebljeni obliki...⁶, ob tem pa »nikoli ne more postati predmet neposrednega spoznanja«⁷. Tukaj, v kontekstu našega vprašanja o psihični resničnosti, se omejujemo na govor o psihi, tj., o duševnosti kot celoti duševnih procesov. Čeprav Jung v enem izmed poznih pisem o njej pravi, da sam »nima najmanjšega pojma o tem, kaj je »psiha« na sebi.«⁸, pa vsekakor v svojih delih pogosto zatrtuje, da psiha nesporno obstaja kot psihično *dejstvo* – na primer v naslednjem odlomku:

Se pa [psiha, duševnost] ne nahaja ravno tam, kjer jo naš kratkovidni razum išče. Duševnost obstaja, toda ne v fizični obliki. Naravnost smešen predsodek je misliti, da se lahko eksistenca nečesa predpostavi zgolj v fizičnem smislu. V resnici je edina forma eksistence, ki jo neposredno poznamo, ravno psihična. ... Čeravno naš duh ne zmore zajeti lastne forme bivanja, ker se mu arhimedovska točka zunaj njega izmika, vendarle obstaja. Duševnost (psiha) je eksistentna, je celo eksistenca sama.⁹

Psiha zaobsega, poleg drugega, tudi ideje (v pomenu zavestnih psihičnih danosti). Zagotovo lahko trdimo najmanj to, da sta duša in Bog ideji, prisotni v razumu ali umu. Torej sta (vsaj) psihološki danosti. Toda Jung zatrtuje nekaj več, saj pravi: »Ideja je psihološko resnična, če eksistira. Psihološka eksistenca je subjektivna v primeru, ko se ideja pojavi pri samo enem posamezniku. Postane pa objektivna, ko je s *consensus gentium* kolektivno sprejeta.«¹⁰ Objektivna eksistenca oziroma resničnost neke ideje se tukaj opredeljuje kot njena intersubjektivnost, tj., kolektivna prisotnost in sprejetost – ne pa kot zunajpsihična eksistenca »na sebi«. Kdor pozna zapleteno zgodovino filozofije, bo spričo nepremostljivih težav, v katere je »stvar na sebi« zašla v novoveški misli, bržkone naklonjen opredelitvi resničnosti kot intersubjektivnosti. Toda Jung, ki mu gre za resničnost psihičnega (na

mo eksplicite definicije psihe; pripisuje ji le »prazno« določilo, da je »celota vseh psihičnih procesov, zavestnih kakor tudi nezavednih« (C.W., 6. zv., str. 463).

⁶ C. G. Jung, *Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (1951), tu cit. iz angl. prev. v: *The Portable Jung*, ur. Joseph Campbell, Penguin Book, New York, 1976, str. 151. – Seveda ima arhetip anime pri Jungu dolg razvoj od zgodnjih del dalje, ki bi zahteval posebno obravnavo.

⁷ Prav tam, str. 159.

⁸ C. G. Jung, *Letters, Vol. 1*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, str. 57.

⁹ C. G. Jung, *Autonomija nezavednega* (nadalje: *Aut. nez.*), tu, str. 115.

¹⁰ Isto, tu, str. 110.

¹ C. G. Jung, *Odgovor na Joba* (nadalje: *Job*), tu – v našem zborniku – str. 276.

² C. G. Jung, *Poskus psihološke razlage dogme o sveti Trojici* (nadalje: *Trojica*), tu, str. 203.

³ *Job*, tu, str. 231.

⁴ C. G. Jung, *The Real and the Surreal, v: The Collected Works of C. G. Jung* (nadalje C. W.), Bollingen Series XX, Princeton University Press, 1953-1979 (ali: Routledge & Kegan Paul, London), 8. zv., str. 384.

⁵ Psihe zaradi njene »vseobsežnosti« pravzaprav ni mogoče definirati netavtološko. Med definicijami, ki jih Jung navaja na koncu svojega obsežnega dela *Psihološki tipi* (1921), ne najde-

primer religioznih idej), mora stopiti še korak dlje in reči: »Celo neka blodna misel je resnična, četudi je njena vsebina faktično nesmiselna.«¹¹ – Torej je resnično prav vse, kar mislimo!? bi morda vzklilnil kak Simpliciij, Jung pa bi mu morda odgovoril: Ne, resnično ni vse, marveč zgolj tisto, kar izvira iz kolektivnega (ne)zavednega. – Toda kje je meja tega izvira? bi nemara vztrajal Simpliciij. Težko bi mu bilo odgovoriti.

Na nekem drugem mestu Jung piše o razmerju med iluzijo in resnico:

...da bi [človek] spoznal psiho, se mora naučiti, kako se razlikuje od zavesti. Zelo verjetno je, da je tisto, kar imenujemo iluzija, za psiho resnica: zaradi tega psihične resničnosti tudi ni mogoče enačiti z zavestno resničnostjo. Psihologu se ne zdi nič bolj neumno kakor stališče misijonarja, ki razglaša poganške bogove za iluzije. Toda žal mnogokrat ravnamo in mislimo enako – kakor da tisto, kar imenujemo resničnost, ne bi bilo ravno tako polno iluzij. V psihičnem življenju, kakor tudi povsod drugod v našem izkustvu, so vse stvari, ki delujejo, resnične, ne glede na to, kakšna imena jim dajemo.¹²

Kljub temu pa ostaja vprašanje: kje je za *psiho* meja med resničnostjo in iluzijo? Ali psiha iluzije sploh ne pozna? Simpliciij meni, da neki kriterij resničnosti vendarle obstaja, čeprav gre tu nedvomno za težko zagato. Na filozofsko-teoretski ravni pa se zdi, da je kompas, ki še najbolj zanesljivo vodi iz te zagate, *fenomenologija*, na katero se tudi Jung pogosto sklicuje. Poglejmo si torej na kratko, kakšen je odnos med njegovo analitično filozofijo in fenomenologijo.

Na začetku predavanj *Psihologija in religija* (1937) pravi Jung:

Čeravno so me večkrat imenovali filozofa, sem vendarle empirist in kot takšen izhajam iz fenomenološke osnove. ... Glede na to da ima fenomenologija zelo pomemben psihološki aspekt, se te teme lotevam s povsem empiričnega stališča, kar pomeni, da se v svojem pristopu omejujem na opazovanje fenomenov ter se izogibam vsakršnemu metafizičnemu ali filozofskemu načinu razlage. ... To izhodišče je izključno fenomenološko: to pomeni, da se ukvarja s pojavi, dogajanjem, izkustvi, na kratko rečeno – z dejstvi. Njegova resnica je neko dejansko stanje in ne sodba. Ko psihologija govori o motivu brezmadežnega rojstva [iz device], se ukvarja zgolj z dejstvom, da takšna ideja obstaja, ne zanima pa je vprašanje, ali je ta ideja v kateremkoli drugem smislu resnična ali napačna.¹³

Potem sledi že citirani stavek: »Ideja je psihološko resnična, če eksistira.« To izhodišče, ki ga Jung smatra hkrati za izkustveno (»dejstveno«) in fenomenološko, najdemo tudi v njegovi razpravi o sveti Trojici:

Spoznavanje univerzalnih arhetipskih osnov mi je vtilo pogum, da sem se lotil obravnave tistega »quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est« [kar vedno, kar povsod, kar vsi verjamejo], in sicer kot *psihološkega dejstva*, ki sega daleč čez okvire krščanske veroizpovedi, ter si to pač ogledal kot kak *naravosloven objekt*, kot *fenomen*, ne glede na to, kakšen »metafizični« pomen mu je bil kdaj pripisan.¹⁴

Čeprav je Jung večkrat zatrjeval, da mu ne gre niti za metafiziko, niti za filozofijo nasploh, marveč zgolj za »empirijo«, za psihične fenomene, pa to trditev le težko sprejmemo. Jungova analitična psihologija, bolje rečeno, njegovo *dušeslovje*, je – hočeš nočeš – obenem tudi filozofija. Drži pa, da mu je od sočasnih filozofskih smeri najbližja fenomenologija, natančneje eksistencialna fenomenologija, kar skuša pokazati Roger Brooke v knjigi *Jung in fenomenologija* (1991), iz katere je v našem zborniku prevedeno tretje poglavje. Brooke pravilno ugotavlja, da »ko Jung istoveti svojo metodo s fenomenologijo, to pa počne pogosto, argumentira v prid bistveno opisnega pristopa, ki se izogiba filozofskim domnevam 19. stoletja in psihoanalitičnemu redukcionizmu.«¹⁵ Brooke dokazuje, da Jungova analitična metoda ustreza štirim osnovnim značilnostim fenomenologije: opisu, fenomenološki redukciji (*epoché*), iskanju bistev in intencionalnosti. Vendar pa se – analogno kakor v razvoju same filozofske fenomenologije od Husserla do eksistencializma – v Jungovem pristopu kmalu pokažejo tudi meje te metode: fenomenologija se razvija v hermenevtiko, s katero »sanje, simptome, slike in obnašanje obravnava enako kot tekste, na katere aplicira hermenevtično metodo filologije.«¹⁶ Še več, Jungova »hermenevtika pomaga modernemu človeštvu znova najti njegovo dušo.«¹⁷ Brooke ugotavlja, da je Jungov pristop bistveno hermenevtičen, prej poskus razumeti psihološke fenomene kot jih le

¹¹ *Trojica*, tu, str. 202.

¹² Carl Gustav Jung, *Cilji psihoterapije*, v: *Sodobni človek išče dušo*, prev. Davorin Flis, izd. Julija Pergar, Ljubljana, 1994, str. 62.

¹³ *Avt. nez.*, tu, str. 109-10.

¹⁴ *Trojica*, tu, str. 229.

¹⁵ Roger Brooke, *Jung and Phenomenology*, Routledge, London, 1991; tu, str. 76.

¹⁶ Isto, tu, str. 86.

razgrniti. Skrivni »pomeni« psiholoških fenomenov pa so za Junga – arhetipi. (Več o njih v II. razdelku tega eseja.)

V razpravi *Osnovni postulat analitične psihologije* (1931) uvaja Jung pojem »objektivne psihe«, da bi poudaril, da psiha (duševnost) pogosto živi svojo lastno usodo, ki je ne more usmerjati subjektova volja, analogno kakor ima volja le omejen vpliv na »objektivno realnost«. ¹⁸ Pozneje Jung enači »objektivno psiho« z nezavednim, ¹⁹ medtem ko je »subjektivna psiha« sinonim za zavest. ²⁰ Drugače rečeno, psiha ni zaprta v meje individualne osebe, pri kateri je duševno življenje zbrano okrog njenega »ega«, ni »moja«, niti »tvoja«, niti »njegova« psiha, temveč »naša skupna« psiha. Brooke pravi: »V nasprotju s psihoanalizo torej za Junga psiha ni v vsakem izmed nas, pač pa smo mi vsi v psihi.« ²¹ Iz pojma Jungove »objektivne psihe« Brooke izpeljuje povezavo s Husserlovim »življenjskim svetom« (*Lebenswelt*) in Heideggerjevim eksistencialom »biti-v-svetu« (*In-der-Welt-Sein*), mi pa opozorimo na neki drug, neposrednejši vir Jungovega pojma – na povezavo z vzhodno, predvsem indijsko filozofijo: v upanišadah, na primer, *atman* (dih, duša, duh...) ni nekaj individualno osebnega, temveč prežema vse in vsakogar ter s tem ko se poisti z *brahmanom* (vesoljnim duhom), zabisuje razliko med »menoj« in »teboj«. Jungova psiha je vsekakor blizu indijskemu *atmanu*. Sicer pa Jungu sorodne ideje srečamo tudi v nekaterih novejših, »holistično« usmerjenih zahodnih filozofijah, npr. pri ameriškem filozofu Thomasu Naglu:

Prva zahteva je misliti o naših zavestih [*minds*] kot zgolj primerih [*instances*] nečesa splošnega – kakor smo navajeni misliti o posameznih stvareh ali dogodkih v fizičnem svetu kot o primerih in izkazovanjih nečesa splošnega. O duhu [*mind*] kot fenomenu je treba razmišljati kot o nečem, za kar pojav človeka [*the human case*] ni nujno osrednji, čeprav so naše zavesti v središču našega sveta. ... Moje nasprotovanje psihofizični redukciji je zatorej v osnovi drugačno od tistega, ki izvira iz idealistične ali fenomenološke tradicije. O duhu želim misliti, kakor o materiji, kot o splošni značilnosti sveta. ²²

¹⁷ Isto, tu, str. 86.

¹⁸ C.W., 8. zv., str. 346.

¹⁹ Gl.: C. G. Jung, *Psihologija in alkimija* (1944/52), v: C.W., 12. zv., str. 44.

²⁰ C. G. Jung, *Letters*, Vol. 1, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, str. 497.

²¹ R. Brooke, *op. cit.*, str. 77.

²² Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, str. 18-19.

Ob koncu tega razdelka lahko ugotovim, da je Jungovo pojmovanje »psihične resničnosti«, na osnovi katerega pozneje oblikuje misel o Bogu kot »psihičnem dejstvu«, gotovo blizu filozofski fenomenologiji, po drugi strani pa se v njegovih delih iz let med obema vojnama naznanja – tudi prek asimilacije vzhodne modrosti – Jungov postopen, vendar vztrajni sestop k starejšim izročilom zahodne duhovnosti, k novoplatonizmu, hermetizmu, alkimiji in gnozi.

II

Definicija arhetipa je najtrši oreh in obenem najranljivejša točka Jungove analitične psihologije ter njenih filozofskih, antropoloških, religioloških in drugih razsežnosti. Pojem arhetipa tudi po več desetletjih različnih razlag Jungove psihologije ostaja nejasen, kar je v precejšnji meri treba pripisati samemu Jungu, saj je v svojem obsežnem opusu navajal vrsto opredelitev arhetipa, med njimi tudi takšne, ki niso povsem medsebojno konsistentne. ²³ Zato nima smisla v tem pojmu iskati enopomenskosti oziroma popolne jasnosti, ker je preprosto ni. (Morda je arhetip prav s svojo večpomenskostjo dosegel tako velik odmev ne le v jungovskih študijah, temveč tudi širše, npr. pri M. Eliadeju idr.) Bolj smiselno je preučiti razvoj tega pojma pri samem Jungu, na katerega se često pozablja – iz njega je namreč razvidno, da se prvotna pomenska širina arhetipa v poznih Jungovih delih vendarle zoži in obenem, kot bom skušal pokazati, približa svojemu viru, tj. platonski ideji.

Jung je pojem arhetipa vpeljal v razpravi *Instinkt in nezavedno* (1919); v tem delu, kot ugotavlja Brooke, arhetipa ne ločuje povsem od »prvotne podobe«, »prvotne ideje«, »podobe« (*imago*) in »dominante«. Pomemben je poudarek, da ne gre toliko za podobo samo, kakor za obliko (formo) zaznavanja in razumevanja, za strukturo podob in zamisli. Jung v svojem zgodnejšem obdobju pojmovanja

²³ Problematičnost opredelitve arhetipa je tematizirana tudi v najnovejši slovenski strokovni literaturi o C. G. Jungu, gl. npr. tematski blok »Recepcija C. G. Junga pri Slovencih« v reviji *Dialogi*, št. 3-4, 1996, zlasti članka Igorja Škamperleta in Borisa Vejjaka. Prim. tudi Vejjakovo razpravo v našem zborniku.

²⁴ R. Brooke, *op. cit.*, str. 137.

arhetipa primerja ta psihološki pojem z instinktom v biologiji. Tudi pozneje, na primer v razpravi *Pojem kolektivnega nezavednega* (1936), prevedeni v slovenščino, zapiše:

Pojem arhetipa, ki je neizogibni korelat ideje o kolektivnem nezavednem, pomeni navzočnost določenih oblik v psihi, ki so povsod prisotne in razširjene. Mitološka raziskava jih imenuje »motivi... [V medicinski psihologiji] so instinkti ne-osebni, splošno razširjeni in podedovani faktorji motivirajočega značaja... Z arhetipi zato ustvarjajo popolno analogijo, tako natančno, da se nam postavlja razlog za domnevo, da so arhetipi nezavedne odsliskave instinktov samih; povedano z drugimi besedami – predstavljajo osnovni vzorec instinktivnega vedenja.²⁵

Jung v nekem drugem, odličnem delu iz tistega časa, razpravi *O arhetipih kolektivnega nezavednega* (1934), navaja izvor besede »arhetip«: prvič jo srečamo pri Filonu Judejskem (Aleksandrijskem), potem pri Ireneju, Dioniziju Aeropagitu, Avguštinu in v hermetizmu.²⁶ Zgovorno je, da izraz *arhetip* nastopa pri samih platonikih, česar Jung seveda ne spregleda, saj pravi, da je bil starim mislecem »*archetypos*« razlagajoči opis platonskega pojma *eidos*.²⁷

V psihologiji, ki naj bi bila – četudi dedinja metafizike – vsaj pretežno znanost, se obstoj arhetipov dokazuje predvsem s sanjami, kot beremo v številnih Jungovih delih, na primer tudi v članku *Pojem kolektivnega nezavednega* (1936):

Zdaj si moramo zastaviti še vprašanje, kako lahko obstoj arhetipov dokažemo. Ker morajo arhetipi ustvariti določene duhovne forme, je treba razložiti, kje in kako lahko razumemo material, ki naredi te forme vidne. Poglavitni izvor so sanje, ki imajo to prednost, da so od volje neodvisni in spontani proizvodi nezavedne psihe... Zato moramo iskati motive, ki sanjalcu enostavno niso mogli biti znani in se v njegovih sanjah tudi niso mogli obnašati na tisti funkcionalni način, ki je lasten delovanju arhetipov iz zgodovinskih izvorov.²⁸

Jung je prepričan, da sanje potrjujejo obstoj arhetipov in nam skuša to dokazati na obilnem »sanjskem gradivu«, ki ga je zbral med svojo

²⁵ C. G. Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta* (nadalje: A. N. S.), prev. Boris Vežjak, Katedra, Maribor, 1995, str. 25-26.

²⁶ A. N. S., str. 40.

²⁷ Prav tam.

²⁸ Prav tam, str. 31-32.

psihiatrično prakso ali našel v starih zapisih. Jaz – vsaj iz *svojih* lastnih sanjskih izkušenj – o tem nisem povsem prepričan. Moje sanje so največkrat fragmentarne, konfuzne, polne psihičnih »smeti«, za katere sploh ne vem, kaj bi z njimi; pogosto niso ne slabe ne dobre, ne erotične ne platonsko vzvišene, marveč preprosto »odpujene«. Zdi pa se mi, če se ne motim, da sem imel v mladosti več »izrazitih«, če ne ravno arhetipskih sanj. Nekoč sem sanjal celo o samem »Arhetipu« (verjetno sem takrat bral Junga) – in zanimivo se mi je zdelo, da tisti nenavadni predmet, v mojih sanjah imenovan »Arhetip«, ni bil prav nič tipičen, prej nasprotno, bil je karseda poseben predmet, kakor križanec med neko bizarno idejo in predmetom. Tiste sanje sem potem zapisal v svojem mladostnem romanu *Razpoke*.²⁹

Tu pa naj zapišem neko precej »nejungovsko« misel: recimo, da sanje sploh ne dokazujejo obstoja arhetipov (ampak da so, na primer, arhetipi v razlagi sanj le analitikova projekcija na »sanjsko gradivo«) – menim, da bi kljub tej domnevi arhetipi še vedno lahko obstajali kot »apriorne« ali celo platonsko transcendentne forme človeškega duševnega »izkustva«, še posebno tistega, ki sega k numinoznemu. Res je sicer, da so religiozne arhetipske predstave marsikdaj blizu sanjam, vendar se nam na fenomenalni ravni kažejo, kot da so od sanj neodvisne; precej bolj kot od sanj so odvisne od videnj in pričevanj, razodetih in zbranih v svetih zapisih. (Seveda pa bi odnos med sanjami in religioznimi videnji zahteval poseben premislek.) Skratka, želim reči, da so Jungove analize sanj sicer dragocene in zanimive, vendar njihove »arhetipske« razlage pogosto niso povsem prepričljive – po drugi strani pa to nikakor ne pomeni, da arhetipi kot duševne prstrukture ne obstajajo. Dokazov zanje namreč ne najdemo samo v sanjah, temveč tudi in morda še prej, v budnosti, tj., v predstavah in idejah, ki v »procesu individuacije« iz nezavednega vstopajo v zavest. S to mislijo je seveda združljiva tudi jungovska analiza sanj, četudi sanje ne bi imele več tako osrednje vloge pri dokazovanju obstoja arhetipov.³⁰

Toda vrnimo se k razvoju pojma arhetipa v Jungovih delih. Arhetip

²⁹ M. Uršič, *Razpoke*, fantastični roman, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1985, str. 255-257.

³⁰ Saj, navsezadnje, tudi obstoja platonskih idej (ali novoplatonskih *archetypoi*) niso dokazovali z njihovo prisotnostjo v sanjah, temveč so nanje sklepali iz navzočnosti nekega nečutnega, umskega vedenja. Spominimo se na Platonov dialog *Menon*.

se praviloma vselej kaže kot arhetipska *predstava*, za katero je značilen neki lik oziroma podoba (*Gestalt*). Najbolj konkretne arhetipske podobe so, na primer, junak, mati, drevo, križ, star modrijan, kralj, idr.; a tudi takrat, kadar so arhetipi bolj zakriti za fenomeni, tj., kadar gre za abstraktne entitete, kot so duša, oseba, demon, se arhetipi teh entitet odenejo v »podobe«, ki jih notranji zor predstavlja zavesti kot *gestalte* anime, persone, sence ipd. Celotako, ko Jung govori o »arhetipu smisla« ali »arhetipu življenja«, tovrstne abstrakcije navezuje na arhetipske *gestalte*, recimo na animo.³¹ Pri tem ni izjema niti najvišji, najbolj nenazorni arhetip, namreč sebstvo (*das Selbst*), saj se zavesti kaže po mandalah in drugih nazornih simbolih celosti, ki posamezniku pomagajo, da napreduje na poti »individuacije«. »Šele ko sem začel risati mandale, sem videl, da vse, vse poti, po katerih hodim, in vsi koraki, ki se jih lotevam, vodijo nazaj k isti točki, namreč k sredini. Postajalo mi je vse bolj in bolj jasno: mandala je središče, izraz za vse poti. Je pot k sredini, individuaciji.«³² Osebnost sem prepričan, da je ta vezava misli na (notranje) zrenje eden izmed najdragocenejših dosežkov Jungovega dušeslovja – arhetipska nazornost namreč varuje teorijo pred abstraktno splošnostjo in poljubnostjo, saj nenehno postavlja zahtevo po verificiranju teoretskih postavk z mitološkim, zgodovinskim, religiološkim, predvsem pa seveda – pri Jungu – sanjskim gradivom.³³

V delih, ki so nastala v 30. in 40. letih, Jung izrecno ločuje med arhetipom in arhetipsko predstavo. Tako npr. v članku *Teoretska razmišljanja o bistvu psihičnega* (1946) poudarja: »Zmerom se moramo zavedati, da je tisto, kar imenujemo »arhetip«, na sebi nespoznavno, toda ima takšne učinke, namreč arhetipske predstave, ki omogočajo očitnosti.«³⁴ Drugod govori o »arhetipih premen«, ki »ne predstavljajo osebnosti, temveč tipične situacije, mesta, sredstva, poti

³¹ Gl.: A. N. S., str. 70.

³² C. G. Jung, *Spomini, sanje, misli* (1971), zapisala in uredila Aniela Jaffé, prev. Božidar Kante, DZS, Ljubljana, 1989, str. 210. (V nadaljevanju: S. S. M.)

³³ Analogno, čeprav v marsičem različno vlogo je imela eksistencialna hermenevtika v odnosu do (čiste) fenomenologije: omogočala ji je, da je ostajala zvesta svojemu osnovnemu načelu »K stvarjem samim!«.

³⁴ A. N. S., str. 160.

³⁵ O *arhetipih kolektivnega nezavednega* (1934), v: A. N. S., str. 75.

itd., ki simbolizirajo določeno vrsto premene,³⁵ torej spet ločuje arhetipe »na sebi« in arhetipske »situacije«, npr. rojstvo, smrt, vstop v zrelost, krst idr.

V srednjem Jungovem obdobju najdemo tudi formulacije, ki arhetipe označujejo kot apriorne pogoje imaginacije; tako jih, na primer, v uvodu v *Tibetansko knjigo mrtvih* (1935/53) imenuje »kategorije imaginacije«.³⁶ Zato ni čudno, da so poznejši razlagalci povezovali in primerjali Jungove arhetipe s Kantovimi kategorijami čistega uma. Jung sam ni jasno ekspliciral te povezave, čeprav mestoma navede Kanta, npr. v *Instinktu in nezavednem* (1919), kjer malce neskromno piše o Kantovih kategorijah kot racionaliziranih, zgrešenih intuitivnih arhetipov.³⁷ Kot ugotavlja Roger Brooke, Jung v tem obdobju nekritično zabrisuje razliko med Kantovima pojmom *noumenon* (stvar-na-sebi) in *phenomenon* (fenomen): »Arhetipi postanejo oboje, »kategorije« in *noumenata* (nespoznavne stvari-na-sebi); če pa so arhetipske podobe fenomenalne, niso več zasnovane v danem svetu, marveč v sami psihi.«³⁸ Brooke rešuje to zagato z eksistencialno-fenomenološko interpretacijo Jungovih arhetipov, ki jih skuša približati eksistencialom.³⁹

Že v začetnih fazah razvoja teorije arhetipov pa Jung poudarja povezavo med arhetipi in numinoznimi figurami, tj. bogovi, angeli, demoni ipd. V že citirani razpravi *O arhetipih kolektivnega nezavednega* (1934) zapiše: »Moralo je pač priti do takega osiromašenja simbolične brez primere, da so bili bogovi ponovno odkriti kot psihični faktorji, namreč kot arhetipi nezavednega.«⁴⁰ V poznejših delih, ko se je Jung začel intenzivno ukvarjati z religiologijo, se zveza med arhetipi in numinoznimi okrepi. Tako npr. v *Teoretskih razmišljanjih o bistvu psihičnega* (1946) zapiše: »Pojavljanje arhetipov ima namreč izrazito numinozen značaj.«⁴¹ Še bolj ekspliciten glede tega je v svojih poznih – in hkrati najzrelejših – religioloških delih, v *Trofici* in *Jobu*, ki sta z izbranimi odlomki predstavljeni tudi v našem izboru. Tu navedimo

³⁶ C. W., 11. zv., str. 518.

³⁷ C. W., 8. zv., str. 136.

³⁸ R. Brooke, *op. cit.*, str. 75.

³⁹ Prav tam, str. 155 isl.

⁴⁰ A. N. S., str. 60.

⁴¹ A. N. S., str. 151.

samo dve relevantni mesti:

Toda »religiozne« izjave niso nikoli razumne v običajnem pomenu, saj se vedno nanašajo na drugi, arhetipski svet (*mundus archetypus*), ki je običajnemu razumu, zaposlenemu le z zunanostjo, neznan. Tako je razvoj krščanske ideje o Trojici znova nezavedno sestavil arhetip homouzije...⁴²

Čeprav je ves naš svet religiozних idej zgrajen iz antropomorfnih podob, ki ne morejo vzdržati racionalne kritike, ne smemo nikoli pozabiti, da so zasnovane na *numinoznih arhetipih*, tj. na emocionalni osnovi, ki je razumu nedosegljiva. Opravka imamo z duševnimi dejstvi, katera lahko logika prezre, vendar jih ne more izločiti.⁴³

Zanimivo je, da se v Jungovih poznih religioloških delih ločnica med samimi arhetipi in arhetipskimi predstavami ali situacijami precej zabriše, čeprav Jung tudi v predgovoru k *Jobu* (1952) še zmeraj poudarja, da so »arhetipi po sebi nespoznatni«⁴⁴. Zabris ločnice je razviden, na primer, iz naslednjih formulacij: »živo občutena prisotnost arhetipa«⁴⁵, »postopno luščenje arhetipa«⁴⁶, »Kristus kot arhetip«⁴⁷, »pri arhetipih... nimamo opravka le z golimi objekti, temveč tudi z avtonomnimi dejavniki, tj. živimi subjekti«⁴⁸ ipd. V *Trojici* Jung povzema svoje zgodnejše opredelilne arhetipov, imenujoč jih »dispozicije«, »strukturne dominante psihe«, njene »apriorne pogoje« ipd.⁴⁹, pri tem pa ni kaj bolj jasen glede ontološkega statusa arhetipov kot v zgodnejših delih, čeprav je nedvomno opazen pomik k *platonizmu*. Arhetipi namreč v Jungovi pozni religiologiji nastopajo kot numinozne entitete, lahko bi rekli celo kot hipostazirane ideje mističnega novoplatonizma; preeksistirajo v *pléromi*, »polnosti sveta duhov«, in se človeštvu razodevajo v kozmično-zgodovinskem razvoju zavesti. Moja teza je, da se je v tej zadnji fazi Jungovega miselnega razvoja artikulirala in zbistrila prava resnica arhetipov, ki je bila v zgodnejših fazah nedoločljiva in zastrta z različnimi heterogenimi elementi. (O tem več v III. razdelku.)

⁴² *Trojica*, tu, str. 201.

⁴³ *Job*, tu, str. 233.

⁴⁴ Prav tu.

⁴⁵ *Trojica*, tu, str. 228.

⁴⁶ Prav tu, str. 204.

⁴⁷ Prav tu, str. 204 isl.

⁴⁸ *Job*, tu, str. 277.

⁴⁹ Ustrezna mesta lahko bralec najde tu, na str. 201.

V celotnem Jungovem opusu ima posebno mesto med arhetipi *sebstvo* (*das Selbst*). Sebstvo je cilj procesa »individuacije«, »svete/zdravilne poti« (*Heilsweg*), ki pomeni združitev nasprotij (*coniunctio oppositorum*) v »mistični poroki« (*hieros gamos*, dob.: sveta poroka). Sebstvo je najvišji arhetip celo(vito)sti (*Ganzheit*) in ko ga popotnik, duhovni romar, doseže, najde samega sebe in se prepozna za večnega in božanskega. Okrog sebstva se zberejo vsi drugi arhetipi:

Izkustveno lahko z dokajšnjo verjetnostjo ugotovimo, da je v nezavednem arhetip celovitosti, ki se spontano manifestira v sanjah ipd., in da obstaja od zavestne volje neodvisna težnja povezati druge arhetipe s tem središčem. Zato se ne zdi neverjetno, da arhetip celovitosti tudi po sebi zaseda osrednje mesto, ki ga približuje podobi Božji. Podobnost je še zlasti podprta s tem, da Arhetip ustvarja tisto simboliko, ki je že od nekdaj označevala in upodabljala božanstvo.⁵⁰

V *Bibliji* je zapisano, da človek ne more videti »živega Boga« in ne umreti. Iz tega se spričo Jungovega enačenja Arhetipa celovitosti (sebstva) z božanstvom poraja vprašanje, ali je mogoče doseči sebstvo že za življenja, recimo z duhovno disciplino, v ekstazi ali kako drugače – ali šele po smrti? Tu se v to vprašanje ne morem poglobljati in tudi Jung se je ukvarjal predvsem s *simboli* sebstva, manj pa z metafizičnim vprašanjem sebstva kot poslednjega cilja človekovega iskanja, čeprav je cilj vsebovan že v sami poti. Jung uči, da pot k sebstvu vodi skozi simbole in je proces ozaveščanja njihove nezavedne arhetipske vsebine. Za Junga je že ozaveščanje samo pot odrešenja in v tem prepričanju je izrazit gnostik.

Ena izmed temeljnih značilnosti Jungove religiologije je nerazločljivost pojma (»podobe«) Boga in sebstva kot osrednjega Arhetipa v nezavednem:

...nerazločljivost pojma Boga in nezavednega: podoba Boga sovпада, natančno povedano, ne z nezavednim nasploh, ampak z neko njegovo posebno vsebino, namreč z arhetipom sebstva. Sebstva ne moremo več izkustveno razločevati od Božje podobe.⁵¹

V krščanstvu je simbol (arhetip) sebstva Kristus, utelešeni

⁵⁰ *Job*, tu, str. 276.

⁵¹ Prav tu.

Bogočlovek. Njegov središčni položaj je morda najlepše ponazorjen na rozetah srednjeveških katedral. Obenem pa »ta arhetip ni le statična podoba, ampak tudi živahna dinamika«⁵², ki jo, kot piše Jung, v krščanstvu omogoča »razvoj« sv. Trojice: »Trojstvo... omogoča duhovni razvoj«⁵³, prehajanje od Očeta k Sinu in od Sina k Svetemu Duhu. Trojstvo – in vprašanje po »četrem« – je za Junga arhetipsko središče »božje drame«, v katero je vpet trpeči človek, Job. Jungova religiologija pojmuje »rojevanje« Boga kot sámorazvoj sebstva: na arhetipski ravni sebstvo od vedno že je, medtem ko na človeški, pa tudi na širši kozmično-zgodovinski ravni šele postaja – božanstvo »se rojeva«. O tem govorita, vsako na svoj način, obe najpomembnejši Jungovi religiološki deli, *Trojica* in *Job*.

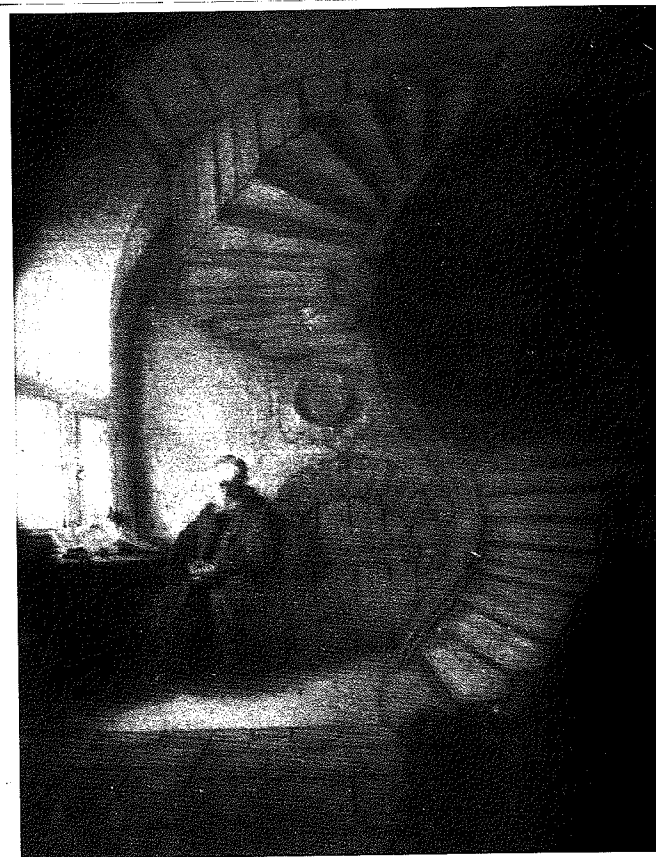
III

Jungova teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu? Da, kljub Jungovim izjavam, da je zgolj »empirist« oziroma »fenomenolog«. Zakaj nostalgija? Zato, ker je po mnogih stoletjih kritike platonizma, od Aristotela prek Kanta do B. Russella in M. Heideggerja, spričo vseh kritik, ki so bile usmerjene proti realizmu idej in metafizični transcendenци, v moderni dobi težko biti platonist brez nostalgije in celo nekakšne intelektualne zadrege. Pa vendar, mar ni zanimivo, da je po dveh in pol tisočletjih platonizem še zmeraj aktualen? Da iz »čiste« filozofije prehaja npr. v matematiko in na specifičen način celo v fiziko, kozmologijo, in kot vidimo pri Jungu, v psihologijo?

V zasnovi Jungove analitične psihologije, še zlasti pa religiologije, je (novo)platoniska matrica: arhetipi, »kategorije imaginacije«, niso zamišljeni le kot transcendentalni v kantovskem ali fenomenološkem pomenu, temveč tudi – v poznih Jungovih delih pretežno in eksplicitno – kot platonsko transcendentni, saj večno preeksistirajo v *pléromi* in šele duhovni razvoj (proces »individuacije«) jih artikulira v zavesti, povsem analogno kakor pri Platonu *anamnesis* (spominjanje) razodeva umu onstranski svet idej. V poznih Jungovih religioloških delih je gnostični pojem *plérome* ekvivalent za nezavedno kot »preeksistentni«

⁵² *Preobrazbeni simbolizem pri maši* (1941/54), tu, str. 169.

⁵³ *Trojica*, tu, str. 223.



Rembrandt Harmenszoon van Rijn: *Filozof* (izrez). Olje na lesu, 1631, Louvre, Pariz.

Podoba v misli potopljenega človeka in vibasto uvitega - »neskončnega« - stopnišča, ki mu ne vidimo konca, je lep primer umetniško izražene slutnje o nezavednem in poteh vanj. Kot taka pa je tudi eden najboljših umetnikovih »avtoportretov«, saj je bil Rembrandt sam strasten iskalec tistega, kar je očesu nevidno in presežno. Izrez dopolnjuje lik starke, ki pod stopniščem kuri v ognjišču. Naslov *Filozof* je sliki vzdelala umetnostna zgodovina.

topos arhetipov. V krščanskem gnosticizmu, še posebno pri gnostiku Valentinu (2. st.), izraz *pléroma* pomeni »polnost« (sveta duhov), iz katere emanirajo duhovi ali »božanske sile«, *eoni*. Gnosticizem je svoje filozofske nauke utemeljeval v platonizmu; lahko bi rekli, da se je pojem *plérome* razvil iz Platonove »poljane resnice« (*to aletheias pedion*) ali »nadnebesnega kraja« (*topos hyperouranios*) in da ustreza večnemu onstranskemu svetu idej v klasičnem platonizmu.⁵⁴

Predem navedem nekaj značilnih mest iz *Joba*, kjer Jung piše o *pléromi*, moram na kratko pojasniti sam okvir Jungove razprave o Jobu (predvsem za tiste bralce, ki berejo najprej moj esej in bodo pozneje prebrali izbrana poglavja iz Jungovega *Joba* na koncu tega zbornika). V svetopisemski *Jobovi knjigi* Jahve sprejme predlog svoje-ga zlega sina Satana, naj mu za nekaj časa prepusti zvestega vernika Joba, pa bo videl, da ga bo Satan zapeljal na kriva pota in ga obrnil proti njemu, Jahveju. Gre za preizkušnjo Jobove zvestobe Bogu, pri kateri je Job podvržen hudemu in nesmiselnemu trpljenju. Toda Job preizkušnjo prestane in ostane Gospodu zvest. Ta človekova moralna zavest in moč pa – meni Jung – učinkujeta na samega Jahveja: s tem da Job vzdrži trpljenje in se ne odreče Bogu, se začne na kozmično-zgodovinski ravni razvijati »božja drama«, ki je bila že od vekomaj nezavito prisotna na »pleromatski ravni« – Bog se utelesi v svojem Sinu, Kristusu, ki je pravi »odgovor na Joba...« (o nadaljevanju »božje drame« gl. v samem *Jobu*). Jung v predgovoru k tej nenavadni in izjemno zanimivi eksegezi Svetega pisma pravi, da vse naše religiozne predstave temeljijo na *numinoznih arhetipih*. Postuliranje arhetipske, »pleromatske« ravni je za Jungovo interpretacijo *Biblije* bistveno: ta raven mu omogoča dušeslovno aktualizacijo svetopisemskih besedil. Pomembno vlogo pri tem ima gnostična razplastitev časa na dve ravni, večnostno in zgodovinsko:

Čeprav je Kristusovo rojstvo zgodovinski in enkratni dogodek, pa je vendarle obstajal že od nekdanj v večnosti. Kdor je laik v teh stvareh, le težko doume misel o identiteti nečesa brezčasnega in večnega z nekim enkratnim zgodovinskim dogodkom. Treba se je pač navaditi na misel, da je »čas« rela-

tiven pojem in da ga je dejansko treba dopolnjevati s pojmom »istočasno-bardo ali *pleromatske eksistence* vseh zgodovinskih dogajanj. Kar je v *pléromi* navzoče kot neko večno »dogajanje«, to se kaže v času kot aperiodična sekvenca, tj. kot mnogotero nepravilno ponavljanje.⁵⁵

In zdaj si pogledajmo še druge odlomke iz *Joba*, v katerih Jung uporablja izraz *pleroma* ali izpeljanke iz njega. Zanimivo si je namreč z računalnikom izpisati te pasuse, ki so sicer raztreseni po dokaj obsežnem besedilu – ob tem izpisu namreč pomislimo, da se morda niti sam Jung ni zavedal, kako močno je njegova dušeslovna religio-logija povezana z idealistično metafiziko, saj se je v predgovoru k *Jobu* še vedno skušal videti predvsem v vlogi »empiričnega« dušeslovca, ne pa metafizika ali teologa. Odlomke navajam po vrsti, kakor nastopajo v samem besedilu, *kurziva* je spet mogoče:

S te točke morda lahko malce bolje razumemo, kaj se je zgodilo z Jobom. V *pleromatskem* ali (kakor pravijo Tibetanci) *bardo* stanju, vlada popolna soigra svetov, toda s stvarjenjem, tj. z delitvijo sveta na ločena dogajanja v prostoru in času, se začnejo dogodki med seboj tretji in trkati [*Job*, tu, str. 254].

Satan se začne zanimati za človeka in z njim po svoje eksperimentirati, vodeč ga k vsem vrstam zla, medtem ko ga Satanovi angeli učijo znanosti in umetnosti, ki so bile doslej pridržane zgolj popolnosti *plérome* [tu, str. 255].

...iz tega zgodovinskega razvoja je očitno, da je Jahve zgubil izpred oči svoje *pleromatsko sožitje* s Sofijo iz časov stvarjenja [tu, str. 255].

Napoveduje se velika sprememba: Bog se bo obnovil v misteriju nebeške poroke (kakor so počeli glavni egiptovski bogovi že od nekdanj) in postal človek. V ta namen si na videz pomaga z egiptovsko predlogo božjega utelešenja v faraonu, čeprav je tudi ta samo odraz večne *pleromatske svete poroke* [tu, str. 257].

Notranja Jahvejeva nestabilnost je predpogoj ne le za stvarjenje sveta, marveč tudi za *pleromatsko dramo*, v kateri nastopa človeštvo kot tragični zbor. Soočenje s stvarstvom spremeni stvarnika. ...Božje utelešenje in četverje sta tako rekoč *pleromatski vzorec* za vse, kar se zgodi zaradi spremembe in učlovečenja Boga, in sicer ne le božjemu Sinu, ki je pred-viden od vekomaj, temveč človeku nasploh [tu, str. 267].

In kakor sveta poroka združi Jahveja in Sofijo (Šehino v kabali) ter s tem ponovno vzpostavi *prvotno pleromatsko stanje*, tako tudi vzporedno prikazovanje Boga in mesta kaže na njuno skupno naravo: izvorno sta eno; hermafroditsko prabitje, arhetip največje univerzalnosti [tu, str. 274].

⁵⁴ Gl.: M. Uršič, *Gnostični eseji*, Hieron, Ljubljana, 1994, str. 17 isl.

⁵⁵ *Job*, tu, str. 259; poudaril M. U. Pojem *bardo* pomeni »vmesno stanje« med življenjem in smrtjo v *Tibetanski knjigi mrtvih*.

Jung v nekoliko starejšem religiološkem delu, v *Trojici*, sicer ne uporablja izraza *pléroma*, vendar pa je ena izmed osrednjih misli te razprave, ki je skladna tudi s cerkvenim naukom, da so vse tri osebe svete Trojice »istobistvene« od vekomaj (lahko bi torej rekli, na »plero-matski« ravni), četudi se na kozmično-zgodovinski ravni človeku razodevajo kot prehajanje od Očeta k Sinu in od Sina k Svetemu Duhu. Sveta Trojica je večno preeksistentna kot nezavedna arhetipska struktura, ki se v zgodovinskem razvoju Cerkve ozavešča v dogmi. V ozadju Jungove razlage lahko spet prepoznamo (novo)platonsko, zlasti Proklovo (Proklos, atenski filozof sirskega porekla, 5. st.) dialektično metafiziko z njenim razvojem iz Enega v množstvo in vračanjem iz množstva nazaj v Eno. Proklova triada *moné* (trajanje) – *próodos* (izhajanje, razvoj) – *epístrophé* (vračanje) je v ozadju Jungove »dialektike« svete Trojice: iz enega Očeta, ki traja na vekomaj, izhajajo posamezne duše, ki sledijo Sinu in se po Svetem Duhu spet vračajo k Očetu, Enemu in Edinemu.

Ne gre pa prezreti, da je v bližjem ozadju Jungove razlage Trojice, čeprav nezavedno, morda nehote, tudi heglovska dialektika absolutnega duha.⁵⁶ Jungove formulacije so namreč mestoma presenetljivo »heglovske«, na primer:

Kajti pri Trojici kot psihološkem simbolu gre za proces preobrazbe ene in iste substance, namreč psihe kot celote. Istobistvenost Sina [z Očetom] skupaj s *filioque* potrjuje, da sta Kristus, ki ga je treba s psihološkega stališča prepoznati kot *simbol* sebstva, in Sveti Duh, ki ga je, ko je dan ljudem, treba razumeti kot polno udejanjenje sebstva, oba Očetove bistvenosti (*ousía*), tj. da se sebstvo vzpostavlja kot *homooúision tò patri* (eno in istobistveno z Očetom).⁵⁷

Če bi namreč Jungovo religiološko oziroma teološko govorico, ki govori o numinoznem *procesu* v Trojici, prevedli v filozofsko, bi se

⁵⁶ Jung na zavestni ravni zelo ostro kritizira Hegla zaradi njegove filozofske »domišljavosti« in v tem se z njim v precejšnji meri strinjam: Hegel predstavlja rešitev problemov, nastalih iz spoznavne kritike, ki je pojmom ponujala možnost, da dokažejo svojo neznano samostojnost. Ti so razumu priskrbeli tisto *hybris*, nadutost, ki je vodila k Nietzschejevemu nadčloveku in s tem h katastrofi, ki nosi ime Nemčija. Ne samo umetniki, tudi filozofi so včasih preroki. ... Filozofija, kot je Heglova, predstavlja samoodkrivanje psihičnega ozadja, v filozofskem smislu pa domišljavost... Skorajda spominja na shizofreni »diktatorski jezik...« (A. N. S., str. 116).

⁵⁷ *Trojica*, tu, str. 224.

približali Heglovi dialektiki duha (logosa), ki se prek subjekta (»Sina«) vrača k sebi kot absolutnemu duhu (»Očetu«). Seveda pa so nepremostljive razlike med Heglom in Jungom v samih izhodiščih njihovih misli. Heglov »logizem« je bil Jungu zelo tuj, mnogo bliže mu je bila Schellingova filozofija, še posebno »pozni Schelling« z odprtostjo k numinoznemu in mističnemu. Povsem neheglovska je tudi Jungovo »vprašanje četrtega« in njegova tematizacija »četverja« (*quaternitas*) kot osnovne matrice zgodovine in vesolja.⁵⁸ Kakorkoli že, Jungov odnos do nemške klasične filozofije je zapleten in bi zahteval posebno obravnavo.

V okviru pričujočega zbornika je v ospredju Jungov odnos do krščanstva. Ta odnos je bil v celotnem Jungovem duhovnem razvoju, od rane mladosti do pozne starosti, ambivalenten – o tem beremo v Jungovi avtobiografiji *Spomini, sanje, misli*.⁵⁹ Jung je do konca ostal kristjan, vendar »drugače misleči«: blizu so mu bile krščanska ezoterika, mistika in gnoza. Kompleksnost Jungovega krščanstva je razvidna iz vseh njegovih religioloških del, še posebej iz poznih, ki so predstavljena v našem izboru. (Na nekatere vidike te problematike opozarjamo tudi v redakcijskih veznih tekstih med prevedenimi odlomki, čeprav so namenjeni predvsem prezentaciji in ne analizi Jungovih izvajanj.) Analiza Jungove krščanske gnoze bi zahtevala precej več časa in prostora, kot ga imam na razpolago v tem uvodnem eseju, zato naj samo opozorim na nekatere njene bistvene značilnosti.

Ko bralec spoznava Jungove razlage obreda maše, dogme o sveti Trojici in Svetega pisma, se bržkone najprej vpraša, v čem je Jung ortodoksen (pravoveren) razlagalec krščanskega izročila in v čem je heterodoksen (»drugače misleči«). Poznejše razlike med krščanskimi cerkvami, ki so se artikulirale v zgodovini (med katoliki, pravoslavci, protestanti idr.), tu lahko pustimo ob strani, ker gre za prvotnejša vprašanja: v čem se Jung strinja z nauki cerkvenih očetov iz prvih krščanskih stoletij in v čem se od njih razločuje? Jungova razprava o Trojici je vse do petega, zadnjega poglavja videti dokaj pravoverna: Jung pravzaprav »zagovarja« Cerkev v njenih bojih s »heretiki« pred

⁵⁸ Prav tam, str. 217 isl.

⁵⁹ Gl.: S. S. M. (slov. prev., 1989), str.: 21 isl., 57 isl., 337 isl. in drugje.

⁶⁰ S. S. M., str. 356.

koncilom v Niceji (325) in po njem, češ da artikulacija dogme o Trojici, še posebno o »istobistvenosti« (homouziji) Očeta in Sina, ni bila poljubna oziroma vsiljena z avtoriteto cerkvenih in posvetnih oblasti, marveč je šlo za ozaveščanje arhetipske strukture, za notranjo logiko duhovnega razvoja trinitarne misli kot osnovne krščanske paradigme. V petem poglavju z naslovom *Problem četrtega* pa se Jungova misel močno odmakne od pravoverne, saj slednja razlaga obstoj zla kot »odsotnost dobrega« (*privatio boni*), medtem ko se Jung naveže na Goethejevega *Fausta* in, poenostavljeno rečeno, vidi v Antikristu (Satanu) Kristusovega »brata« in obenem »četrtega«, ki je ravno tako resničen kakor osebe Trojice. Takšen odklon od krščanske pravovernosti je pri Jungu posledica njegovega neizprosnega in do skrajnosti intelektualno poštenega (sámo)spraševanja, *od kod in čemù zlo?* Zakaj trpljenje? Pravoverna razlaga, da je trpljenje posledica izvirnega greha (tj. človekovega spoznanja), Jungu ne zadostuje. Zakaj trpi nedolžni? se prizadeto in radikalno sprašuje.

In prav to vprašanje je bil glavni Jungov motiv pri pisanju *Odgovora na Joba*. Gre za presunjenost in zgroženost nad nesmiselnim človeškim trpljenjem, nad iracionalnim nasiljem, ki mu je ob Jahvejevi privolitvi podvržen pravični Job. Ni naključje, da je izmed številnih starozaveznih knjig Jung izbral prav *Jobovo knjigo* kot ključno za celotno »božjo dramo«, razodeto v Svetem pismu. Jobovo trpljenje je morda še bolj presunljivo od Kristusovega pasijona – vse do tistega trenutka, ko Jezus na križu zavpije: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Jungova povezava Joba in Jezusa je edinstvena v vsej bibličistiki. Po eni strani je Jungov *Job* v skladu s pravovernim krščanstvom (naj mi bo oproščeno, ker uporabljam ta ohlapni pojem), saj v središču božje drame v kozmosu in zgodovini postavlja *trpljenje* – trpljenje kot pot odrešitve; po drugi strani pa se Jung precej oddalji od pravovernosti in se približa gnosticizmu s svojim pojmovanjem Sina, Kristusa, kot »odrešenega odrešenika«. Sinovo odrešensko dejanje namreč ni le žrtvovanje za odrešitev grešnega človeka, temveč se z njim Bogočlovek sam odrešuje v sámo spoznanju. Iz tega razumevanja utelešenja sledi tudi Jungovo gnostično pojmovanje Svetega Duha, »Tolažnika« (Parakleta), ki se »progresivno inkarnira« v vsaki verni duši in jo s tem »poboži« (deificira). »Bogovi ste,« je Jezus

rekel učencem, kot je zapisano v *Evangeliju po Janezu* (Jn 10, 34), v najbolj »gnostičnem« izmed štirih kanoničnih evangelijev.

Ob premisleku Jungove razlage »božje drame«, še posebej vloge Svetega Duha v njej, nam postane jasnejše, kaj je Jung mislil in predvsem hotel, ko je učil, da je Bog – v krščanstvu Kristus – arhetip, izenačen s sebstvom kot ciljem procesa »individuacije«, ozaveščanja (kolektivnega) nezavednega. V Jungovih *Poznih mislih* beremo:

Če Boga označujemo kot arhetip, ne povemo ničesar o njegovem pravem bistvu. S tem izrekamo priznanje, da je »Bog« zapisan v naši duši, ki eksistira pred zavestjo, in zato ne more veljati za iznajdbo zavesti. Tako ni niti odstranjen niti ukinjen, temveč celo potisnjen v bližino možnosti izkustva [poudarek M. U.].⁶⁰

Je to odgovor na vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku – kaj pomenijo Jungove besede, da je Bog »psihično dejstvo«? Je in ni. Zdi se namreč, da se z arhetipi, ki se pri poznem Jungu približajo platonskim entitetam, filozofsko-teološka razprava znova začenja na tisti točki, ko je kritična misel podvomila v »svet idej«, v transcendenco. Vendar se tako samo zdi, saj je Jungov »platonizem« rezultat velikega kroga, ki je zaobjel celotno miselno izkustvo zahodne filozofije in se oplemenitil z vzhodno, predvsem pa pritegnil nezavedno v metafizično-teološka iskanja. Toda skrivnost ostaja. Zato sklenimo ta esej z Jungovimi besedami iz zapisa *Pogled nazaj*: »Pomembno je, da imamo skrivnost in slutnjo nečesa neznanega. To izpolnjuje življenje z nečim neosebnim, numinoznim.«⁶¹

⁶⁰ S. S. M., str. 365.



NUMINOSUM
KOT PSIHIČNA FUNKCIJA:
JUNGOVA RELIGIOZNA
UTEMELJITEV PSIHOLOGIJE

Boris Vezjak

Govoriti o presečišču jungovske psihološke misli in religije je težavno in precej zapleteno delo – najpoprej zato, ker je treba Jungove misli umestiti na raven bodisi medicinskega, psihološkega, metafizičnega ali teološkega, kar je zaradi kompleksne narave njegovih idej in pogledov že po sebi skorajda nemogoče, potem pa še zaradi tega, ker se začnejo konceptualni nastavki njegovega psihološkega sistema v neki točki sprevrčati v religiozno obarvane pojme, jungovska psihologija (in ne zgolj njen terapevtsko-medicinski vidik) pa zadobi v celoti podobo nečesa, kar ima za svoj neskriti cilj nič manj kot religiozno (samo)osvobajanje. Pričakovanega križpotja med psihologijo in religijo tako sploh ne dočakamo: v trenutku, ko pričakujemo, da nam bo Jung postregel s svojimi pogledi na religijo, se nam razkrije, da je religioznost že bistvena sestavina njegovih pogledov; ko želimo zvedeti nekaj več o psihološkem segmentu morebitne *Religionswissenschaft*, smo presenečeni nad dejstvom, v kolikšni meri so ti aspekti »neavtonomni« in v svoji osnovi že vsebujejo religiozno tematiko; na koncu lahko nemočni priznamo, da smo ponovno podlegli svojim tihim, morebiti freudovsko obarvanim predsodkom, ko smo se nadejali popolne heterogenosti dveh področij ali celo tega, da nam bodo izsledki prvega razodeli tančico skrivnosti drugega. Vzbujene strasti ob pričakovanju zmagovalca ostajajo nepotešene: gigantomahija med psihičnim in božjim (svetim) se je izkazala za enakopraven dvoboj.¹

¹ V tem kratkem prispevku sem enostavno odmislih številne verske, predvsem azijske kontekste, ki so na raznorodne načine pridoneli h kompoziciji specifično jungovskega koncepta religije – slednjo bi lahko v tem primeru pisali tudi z veliko začetnico. Znano je, da je bil Jung zaradi tega večkrat obtoževan sinkretizma, njegova psihologija pa naj bi veljala za neke vrste univerzalni gnosticizem nove dobe.

V kasnejšem obdobju ustvarjanja, še posebej po letu 1930, je prišlo pri Jungu do neke vrste preboja zavesti o tem, da stoji sodobni človek pred dilemo, kako se soočiti z naraščajočo duhovno praznino, v kateri se nahaja. Videti je, da je tudi Junga zajela želja po tem, da bi iz duhovnega zemljevida, ki ga je začrtalo dolgoletno raziskovanje filozofije, mitologije in psihologije človeka, izluščil neko konceptualno formo, ki bi na ustrezen način osmislila stališče človeka kot človeka, njegov *Weltanschauung*, v danem družbenem trenutku na čim popolnejši način.

V spisu *Psihologija nezavednega* nas zato ne preseneča dejstvo, da je postala religija v svoji fenomenalnosti nenadoma precej pomembna tema Jungovega razmisleka, znotraj nje pa se je avtor posvetil predvsem krščanstvu kot tisti aktualni formi religioznosti, ki obvladuje moderno evropsko civilizacijo. Takšno zanimanje je veljalo v prvi vrsti psihološki razlagi vsebine religioznega izkustva, h kateri ga je napeljevalo vsakodnevno analitično delo, potem zgodovinskemu razvoju religije in njeni vlogi v idejni zgodovini človeštva, v kasnejšem obdobju, od leta 1948 naprej, pa še posebej krščanskemu simbolizmu, rekonstrukciji dogme ali psihologiji religioznega rituala.

Znano je, da je Jungov odnos do krščanstva, na katerega se bom osredotočil v tem zapisu, rasel skupaj z razvojem njegovih psiholoških pogledov, tako da naletimo nemalokrat na naravnost protislovna stališča, ki so begala že teologe njegovega časa. V znamenitih predavanjih v bolnišnici Tavistock iz leta 1935, torej iz začetne faze njegovih razmišljanj, piše takole:

Kaj so religije? Religije so psihoterapevtski sistemi. In kaj počnemo mi, psihoterapevti? Poskušamo ozdraviti trpljenje človekovega duha, psihe in duše, s čimer se ravno tako ukvarjajo religije. Naš Gospod je zdravnik, doktor, saj zdravi bolne in se ukvarja s težavami duše. To pa je natanko tisto, kar imenujemo psihoterapija.²

² C. G. Jung, *Analytical psychology, its theory and practice* (The Tavistock Lectures), Ark paperbacks, London & New York, str. 182-183. O istem vprašanju spregovori Jung tudi v članku *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge* (slovenski prevod v: C. G. Jung, *Sodobni človek išče dušo*, J. Pergar, Ljubljana 1994, str. 171-188) iz leta 1932.

Na prvi pogled ne bi mogli trditi, da prinaša takšen opis kakšen poseben vpogled v fenomen religije in religioznosti, še zlasti, ker se navidezno zadovoljuje s praznostjo zunanje primerjave. »Čudežna« zdravilna moč vere je stara prav toliko kot vera sama, vsekakor pa je starejša od nastanka psihologije kot samostojne znanosti in učinkov psihoterapije. Enačenje duhovnikovega poslanstva z zdravnikovim, o katerem poroča Jung v nadaljevanju (na interno anketo o tem, ali bi v primeru psihičnih težav obiskali duhovnika ali zdravnika, mu je namreč 60 odstotkov katolikov odgovorilo, da bi odšli k prvemu), lahko celo žali vernikova čustva: če je »katoliška Cerkev ... terapevtska institucija« in je status vernika enak statusu pacienta, potem se – na žalost – zdi, da nismo ravno obogatili našega znanja o vernikovih občutjih, temveč smo slednja celo kulpabilizirali in o njih podvomili.³ Začudenje vernikov, ki se niso kaj prida poglobljali v srž Jungovih izjav, je bilo zato pričakovano, po drugi strani pa se je strokovna javnost začela spraševati, na kakšen način se lahko iz takega izhodišča »problem« vernika-pacienta sploh približamo. Kot bomo videli, je Jung dilemo razrešil s tem, da je v shemo svoje psihologije vključil nekaj, kar bi lahko imenovali za »religiozno funkcijo«. Namesto da bi se bil psihološko približal religiji, je religijo približal psihologiji.

Ne preseneča torej dejstvo, da so Jungove ideje o krščanstvu in teologiji nasploh naletele na mešane odmeve, ob odobravanju večkrat tudi na ostre reakcije, James Heisig pa je v svojem bibliografskem prispevku odnos med jungovsko psihologijo in teologijo označil celo za kaotičnega.⁴ Če hočemo celovito razumeti smisel Jungovega stališča, je nujno, da upoštevamo samo duhovno komponento njegovega pristopa k psihološki problematiki sploh, večkrat deklarirani ascendentizem in dvom o moči človekovega znanstvenega uma. Nobenega dvoma ni, da je bilo življenje tega švicarskega psihiatra že v mladosti obeleženo s številnimi srečanji z verskimi vprašanji, še zlasti po zaslugi

³ Jungov zagovornik bo skratka zagovarjal stališče svojega učitelja na ta način, kot da gre pri njem dejansko za poklon religiji s strani psihologije, za odkritje enakih »terapevtskih« motivov pri obeh hkrati, to pa drugo približuje prvi. Vsekakor se ni moč znebiti vtisa, da je Jungovo stališče nekoliko obarvano tudi s »subverzivno« reakcijo na popolnoma negativno stališče do religije pri (izgubljenem) prijatelju Freudu, saj afirmira ravno nasprotni pol.

⁴ Primerjaj James Heisig, *Jung and Theology*, citirano po: John W. de Gruchy, *Jung and religion: A Theological Assessment*, v: *Jung in modern perspective*, Prism Press, Dorset 1991, str. 193.

njegovega očeta – protestantskega pastora. V svoji avtobiografiji nam s čudovito iskrenostjo in neposrednostjo opisuje svoje oklevanje pred duhovnoznanstvenimi in zgodovinskimi znanostmi, ki je na koncu botrovalo študijski odločitvi za naravoslovje. Jungovo mladostniško razočaranje nad katehizmom protestantizma (luteranstva) in njegovo dogmatično izpraznjenostjo bo postalo poslej središčna točka njegovega lastnega verskega izhodišča, s katero bo opredeljeval slabe in dobre plati religije kot takšne. Protestantizmu manjka predvsem živa skrivnost in izkustvo numinoznega, ki je njegovo bistvo. Priokus racionalizma, moralizma in lažnega pietizma, ki so se vanj naselili konec 19. stoletja, je prinesel izgubo tistega, kar je Karl Barth, Jungov teološki sopotnik, označeval kot »povsem drugo« (das Fremde) in kar je Rudolf Otto imenoval *mysterium tremendum*.⁵ Občutek krize religije, njene degeneriranosti in prepuščenosti črednemu nagonu zahodnoevropske krščanske kulture je tako pri Jungu narekoval vero v prihod novega, pozitivnega krščanstva, ki bo tako katoliško kot protestantsko, še posebno po moreči izkušnji prve svetovne vojne, ki je dodobra zasejala strah in porodila dvom o človeku lastni razsodnosti.

II

Osnovno religiozno izkustvo naj bi bilo vselej zaznamovano z numinoznostjo. *Numinositas*, o kateri tako pogosto govori Jung, je še eden v vrsti ponovno izposojenih in osmišljenih pojmov: njegov avtor je Rudolf Otto, ki je s svojo knjigo *Sveto* iz leta 1917 veroslovju ponudil še en empiričen izziv.⁶ Ta izrazito antifilozofski koncept,⁷ ker ga pač zaznamuje neposredno izkustvo, opisuje Jung takole:

⁵ Nerazumljivo je, da Vladeta Jerotić, sicer eden prvih poznavalcev Junga v prostoru bivše Jugoslavije, v svoji knjigi ves čas opisuje jungovsko religiozno misel kot izrazito protestantsko obarvano in govori o »protestantskem mislecu« (prim. V. Jerotić, *Jung između Istoka i Zapada*, Prosveta, Beograd 1990, str. 89-104). Res je sicer, da je bil eden glavnih Jungovih sogovornikov med letoma 1930 in 1955 vodilni protestantski teolog Paul Tillich, ki je celo prevzel nekaj segmentov teorije o arhetipih in predvsem predstavo o Sebstvu. O historičnem kontekstu protestantskega duha tistega časa in virih, predvsem neopoganskemu gibanju in antikrščanskem kultu čaščenja Sonca, ki naj bi bili domnevno pripomogli k izoblikovanju Jungove religiozne metafizike, prim. šokantno knjigo Richarda Nolla *The Jung Cult*, Princeton University Press, Princeton 1994, str. 32-36 in 130-137.

»Numinosum« je dinamična eksistenca ali delovanje, ki ni povzročeno z voljnimi dejanjem. Še več, to delovanje ima za objekt človeški subjekt in ga obvladuje, tako da ta sploh ni njegov ustvarjalec, marveč njegova žrtev. Numinozno, karkoli je že njegov vzrok, je pogoj subjekta, neodvisnega od njegove lastne volje. V vsakem primeru tako religiozni nauk kot *consensus gentium* vedno in povsod pojasnjujeta, da moramo najti vzrok te izkušnje zunaj individuuma. Numinozno je bodisi lastnost nekega vidnega objekta ali učinkovite neke nevidne prisotnosti, ki povzroči posebno spremembo zavesti. Takšno je vsaj splošno pravilo.⁸

Numinoznost predstavlja ujetost in obvladanost po takšnih silnicah, na katere subjektova zavest in njegova volja nimata nobenega vpliva, prav tako pa ni mogoč noben zavesten napor, da bi se prisotnost numinoznega vpliva izničila. Po izkustveni plati gre za integracijo človekove psihe v celoto (tako zelo poudarjan Jungov pojem), neopisljivi in enkratni pečat v njegovo osebnost, v numinoznem izkustvu se nasprotji zavesti in nezavednega združita v enost, in enako velja tudi za moralni aspekt: dobro in zlo postaneta nerazločljiva.

Numinozno izkustva se hkrati drži vtis absolutnosti: če do njega pride, ireverzibilno in popolnoma predrugači človekovo stališče in moralno držo; če do njega ne pride, mu ne bo dano razumeti njegove vsebine in bo ohranil distanco do kakršnekoli verske vsebine.⁹ *Numinositas* pa ne izvira izključno iz religioznega izkustva in ni njegovo popolno izhodišče ali začetek: tisto, kar se subjektu kaže kot grozljivo in fascinantno hkrati, *mysterium tremendum et fascinans*, se lahko kot tip izkustva pojavi tudi v magičnem ritualu, umetniških vizijah ali poetičnem navdihu, skratka ne korenini zgolj v religioznih

⁶ Slovenski prevod v: Rudolf Otto, *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*, Nova revija, zbirka Hieron, Ljubljana 1993.

⁷ V svoji avtobiografiji Jung slikovito opisuje svoje razočaranje nad filozofskimi poskusi približanja Bogu: »Vsi skupaj hočejo z logičnimi triki izsiliti nekaj, česar niso izkusili in česar zares niti ne vedo. Hočejo si dokazati vero tam, koder gre vendar za izkustvo!« (*Spomini*, str. 80). Antimetafizična naravnost in sklicevanje na empirijo sta sicer skorajda »zvezda stalnica« in povsem prepoznavna točka njegovega pisanja.

⁸ C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Rascher Verlag, Zürich & Stuttgart 1961, *Gesammelte Werke* 11, paragraf 6, str. 3 (naš prevod v tem zborniku, str. 111, op. ur.).

⁹ Prim. Rudolf Otto, *Sveto*, str. 53. Numinozno izkustvo neogibno vodi v religiozno življenje,



Victoria (Nike). S Trajanovega stebra. Kamen, 111-14, rimsko delo, Rim.

Krilato »boginja« zmagе Nike (rimsko *Victorio*) - po mnenju nekaterih naj bi bila pravzor upodobitev krščanskih angelov - Jungova psihologija tolmači kot posebljenje numinoznega trenutka, ko se bitka ali igra odloči v prid ene od obeh strani. Pričujoča podoba *Victorie* s Trajanovega stebra je v tej luči tembolj zanimiva, saj je edina cezura v pripovednem toku 200 m dolgega reliefnega friza z upodobitvijo cesarjevega vojaškega zmagooslavja v Daciji, ki oklepa steber v obliki spirale.

doživetjih. Vsi numinozni fenomeni niso religiozni, pa tudi vsi religiozni fenomeni *stricto sensu* niso numinozni, seveda če jemljemo »religijo« v ožjem pomenu besede. Četudi se zdi, da smo vselej pripravljene sprejeti versko resnico zgolj na podlagi izkustva neke nadnaravne sile in nas šele tako izkustvo notranje prepriča, je smisel vere vendarle v aktivni naravnosti našega verskega življenja. Brez nje bi se naša vera sploh ne mogla realizirati, ker bi našo pot prekrivali zgolj oblaki nejasnih religioznih predstav, ki bi jih ne znali umestiti v pravi kontekst, šele to pa osmišlja njihovo vsebino in vodi k njihovi psihični interiorizaciji. Tako torej velja, da numinoznost ni izključni *conditio sine qua non* religioznosti, ker po eni strani niti numinosum ni nujno religiozen, pa tudi vernost ni nujno izključno numinozno obarvana, saj vsebuje še ostale segmente.

III

Značilno za jungovski globinskopsihološki pristop k verski problematiki je hkrati tudi dejstvo, da se študij religioznih fenomenov ne omejuje samo na posameznika, ne izhaja zgolj iz subjektivnih psihičnih dejavnikov in človekovega enkratnega izkustva, ampak se mu enakovredno pridružujejo tudi verski in mitološki motivi, ki so v subjektu navzoči kot kolektivno, tj. objektivno nezavedno, njegova vsebinska določitev pa je zajeta v pojmu arhetipa. Če sprejmemo jungovsko arhetipologijo, kaj kmalu pridemo do tega, da smo *že vselej* religiozni (ali bolje rečeno: ujeti v mrežo izključno verskih predstav, podob in simbolov), dasiravno se tega ne zavedamo ali ne želimo priznati. Religija v trenutku postane neosebna, nezavedna navzočnost nikoli potlačenih vsebin, ki bivajo enakopravno ob vsem drugim osebnem psihičnem »materialu«: kar se nam je poprej kazalo kot skupek dogmatičnih, nikoli ponotranjenih ritualov Cerkve, zato smo potem do njih zgradili zaničevalni, zavestno odklonilni odnos, že prebiva v nas kot neka psihično ponotranjena, arhetipska danost. Jungovo psihiatrično delo s psihičnimi bolniki je postreglo enostavno s preveč primeri, ko bolezenskih simptomov ni bilo moč razložiti s pacientovo anamnezo. Točki, kjer je dana prosta pot sklepanju o neki drugi pogojenosti bolnikovega bolezenskega stanja,

se ni mogel izogniti niti Freud – že pri njem najdemo nastavke prepričanja o »filogenetskih sledovih« simbolnega in mitskega, ki bi jih morali upoštevati kot nasebno in drugim enakovredno psihično dejstvo. Toda Freud v »arhetipskih podobah« nikoli ni želel prepoznati avtonomne psihične funkcije. Kjer se za Junga odpirajo bogastvo učinkujočih »simbolov preobrazbe« in neskončne globine njihovega smisla, se Freudu poraja zgolj razlaga, da imamo v mitih in simbolih opravka s fantazijskimi substituti »realnosti«. Po Jungu pa ravno ta, brezbarvna in prazna vreča v sebi nesmiselnih fantazij, katerih obstoj in funkcionalnost se vzpostavljata izključno v razmerju do njihovega protipola – realnosti, skriva ključ do rešitve.¹⁰

Prav sfera arhetipov oz. arhetipska struktura človeškega doživljanja potemtakem ponovno poskrbi za stičišče in sovpadanje med religijo in psihologijo, in to na poseben način: v jungovski perspektivi ne gre toliko za »psihologijo religije«, kakor je tovrstno prakso začrtal William James s svojim *Varieties of Religious Experience*, večkrat citiranim delom v Jungovem opusu, saj bi to napeljevalo na misel, da se tovrstna disciplina ukvarja s psihološko interpretacijo posameznih religiozних fenomenov, torej da ponuja specifično psihološko znanje tega področja. Analitična psihologija ne razpolaga zgolj z še enim jezikom in tudi ni le še en »pristop« k tej tematiki, ki naj bi ustrezno opisoval religiozna dejstva in dejavnike zato, ker jih jemlje za že imantentne strukturi duše. Takšno izhodišče, pojasnljivo ravno z jungovsko arhetipologijo, je v svoji srži nadvse provokativno, če pomislimo, da sta si vernik in psiholog v svoji »racionalnem« temelju karse da diametralno nasprotna. V trenutku, ko bo vernik navajal dobre razloge za obstoj Boga, ki predstavlja najčistejšo vsebino njegove vere, od psihologa *qua* psihologa pač vedno pričakujemo, da bo poskušal s secirnim nožem svojega psihološkega znanja razodeti ničnost religiozних predstav prvega. Kakopak ni naloga psihologije, da bi presojala trditve o obstoju in neobstoju Boga ter drugih eshatoloških

¹⁰ Naj mimogrede omenim Jungovo obravnavo Freudove teorije seksualnosti, ki mu je narekovala, da je njegov pristop opisal v povsem »religijskih« kategorijah: seksualnost naj bi bila zanj »res religiose observanda« oziroma *numinosum*, seksualni libido pa je prevzel vlogo skritega Boga, *deus absconditus* (prim. C. G. Jung, *Spomini, sanje, misli*, DZS, Slovenija 1989, str. 165 in 166). Skratka, na mesto Freudove areligioznosti naj bi bil stopil kult seksualne teorije. To nam razkriva sicer za Junga tipično široko in neobvezujočo rabo pojma religioznosti.

vprašanih, saj bi s tem prešla meje svojih zmožnosti in kompetentnosti. Poleg tega ji ni dosegljivo samo religiozno izkustvo »od znotraj«, se pravi, da ga lahko jemlje zgolj v njegovi *fenomenalnosti* in potem sklepa na tovrstno dejavnost psihe, saj je ta dejavnost plod notranjih procesov v njej. Psihologija se torej ne ukvarja s vprašanjem realnosti Boga, temveč s psihičnim izkustvom, ki je formulirano v obliki Boga – za kaj takšnega pa ne potrebujemo zunanje eksistence absolutnega Boga, kajti njegov obstoj je podan kot psihična realnost. Na tej točki lahko najdemo še en zgled pri Jungu tako pogostega privzemanja načela *»was wirkt ist wirklich«* – Bog kot izraz psihične realnosti ne obstaja nič manj »realno«, saj povzroča še kako realne učinke. Iz te perspektive psihologijo tako zanima manifestacija ideje Boga v človekovi psihi in pojavne oblike, ki si jih nadeva. Učinki, ki jih ustvarja, so torej posledica ideje Boga in ne Boga samega. Jung lahko zato svoje metodološko izhodišče opiše kot fenomenološko:

... to pomeni, da se ukvarja s pojavi, dogajanji, izkustvi, na kratko rečeno – z dejstvi. Njena resnica je neko dejansko stanje in ne sodba. Ko psihologija govori o motivu brezmadežnega rojstva, se ukvarja zgolj z dejstvom, da takšna ideja obstaja, ne zanima pa je vprašanje, ali je ta ideja v kateremkoli drugem smislu resnična ali napačna. Ideja je psihološko resnična, če eksistira. Psihološka eksistenca je subjektivna v primeru, ko se ideja pojavi pri samo enem posamezniku. Postane pa objektivna, ko je s *consensus gentium* kolektivno sprejeta.¹¹

Zgornje stališče se zdi nazorna predstavitev interesnih sfer tako religije kot psihologije: pri tem ne gre za delitev teritorija, začrtavanje meje med prvo in drugo, temveč za razdelitev vloge, ki jo imata vernik (ali teolog) in psiholog.¹² Predvsem navdušuje psihologova drža, ki si ne lasti dostopa do resnic religiozних trditvev, ampak jih opisuje kot nekaj, kar leži zunaj kompetentnosti empirične psihologije, tj. kot nekaj, o čemer niti ne želi soditi; s tem spominja na kantovski agnosticizem. Ker religija ni samo oseben, marveč predvsem kolektiven fenomen, ji arhetipska struktura človeškega doživljanja pač v ničemer

¹¹ C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 11, paragraf 4, str. 2.

¹² Gre za stališče, ki ga je kritiziral že Fromm, njegov ugovor pa je nekako takšen: ničesar ni mogoče izreči zunaj sodbe. Ne smemo si domišljati, da nam uspeva karkoli trditi, ne da pri tem izrekli sodbe, in temu se ne izogne niti Jung. Prim. Erich Fromm: *Psychoanalyse und Religion*, München 1982, str. 22.

ne nasprotuje, ampak jo celo potrjuje: kar se nam kaže kot »neosebno« religioznega izkustva, namreč njegova kolektivna navzočnost, je v resnici ravno manifestacija te strukture. Religija je morebiti celo najbolj tipična forma ozaveščanja tega kolektivnega nezavednega in soočanja z njegovim izkustvom, ker nam predoča navzven projicirano psihično realnost religioznih predstav nekega obdobja, tako da postanejo konkretne in materialno vidne. Vsaka ideja Boga, izoblikovana v človeku, mora najti svoj odsev v psihičnih predispozicijah slednjega. Na mesto, kjer je Otto videl predvsem učinkovanje numinoznega, ki naznanja Božjo prezenco, stopijo zdaj pri Jungu arhetipi kot nosilci tega učinkovanja – avtor njihovih vsebin pa je vendarle človek.¹³

IV

Kakšna je torej povezava med jungovsko arhetipologijo in religiozno problematiko? Najprej smo rekli, da analitična psihologija operira predvsem z idejo Boga, *imago Dei*, kot Jung večkrat ponavlja. Ta idejni nastavek je neposredno prisoten z arhetipi. Ob tem je potrebno opozoriti na težavo, ki nastane pri nekaterih jungovcih samih, če si »arhetipe« napačno predstavljamo v njihovi polnini neke mitološke slike ali motiva – njihova narava in način funkcioniranja se nam resda razkrivata z miti, basnimi, legendami, vizijami in sanjami, vendar so arhetipi prej ostanki teh tipično ponavljajočih se izkustev in ne neka nasebna podoba. Prisotnost arhetipa se kaže kot ponavljanje »vrojene« tendence po formiranju določenih motivov in posledično istega izkustva, zato je treba arhetipsko vsebino opisovati s stališča psihične dinamike: pri njej gre prej za neke vrste silo, arhetipu lastni »avtonomni dinamizem«, ki omogoča njegov razvoj in diferenciacijo, hkrati pa se tudi samo manifestiranje dogaja nekontrolirano in nehoteno. V primeru, da do aktualizacije arhetipa v zavesti sploh ne pride, tako da je prisoten zgolj »potencialno«, govori Jung o *psihoidnem* značaju psihičnega sistema.

¹³ Arhetipi so »kolektivne oblike ali podobe, razširjene praktično po celotni zemeljski obli, ter so hkrati konstituenti mitov in avtohtoni, individualni proizvodi nezavednega izvora.« (*Gesammelte Werke* 11, str. 54). V resnici nas zato ne presenetijo, da sta dva velika raziskovalca svetovnih mitologij in zgodovine religije, Mircea Eliade in Joseph Campbell, v svoje poglede nauk o arhetipih vključila enakopravno in brez pretiranih zadržkov.

In če je prvi vidik navzočnosti religioznega podan s samo vsebino arhetipov – pač v primeru, ko lahko govorimo o religijskih podobah in motivih, je drugi, formalni vidik dejansko veliko bolj presenetljiv – pojavljanje arhetipa v sanjah, fantaziji ali življenju po Jungu vselej naredi poseben vtis na osebo in jo s tem vzpodbudi k dejavnosti, jo spravi v gibanje. Specifična arhetipska energija, ki učinkuje na zavest, lahko na fascinanten način to osebo predrugači in vanjo vtisne neizbrisen pečat. Takšna sugestivna moč nam razodeva, da arhetipi že po sebi delujejo numinozno in so tako dejanski krivci za religiozne učinke na posameznika. Povsem psihološka potrditev Ottove ideje o numinoznosti je prišla docela nepričakovano in Jungovo začetno skepso glede religije spreobrnila v pozitivno stališče. Tudi iracionalni značaj prareligioznega izkustva, *Urerfahrung*, je zdaj postal veliko dostopnejši racionalni razlagi; v psihološki perspektivi je Jung svoj napor preusmeril v komparativno antropološko in religiozno raziskovanje izkustev bogov in božanstev in v njem našel potrditev za svojo tezo o obstoju nezavednega kompleksa o podobi Boga, *imago Dei*.¹⁴

Zanimivo je, da ta simbol pri Jungu nikoli ni zadobil statusa arhetipa, opisuje ga kot neki določen kompleks psiholoških dejstev, ki transcendira zavest in je neposredno identičen s Sebstvom. »Podoba Boga« pa ima predvsem izrazito močan numinozni značaj – lastna ji je neverjetna moč, da nase že tisočletja osredotoča energijo in pozornost človeštva na vseh koncih sveta. Njeno enovito in univerzalno učinkovanje je v resnici najmočnejša opora za naše verovanje o tem, da *imago Dei* dejansko obstaja, ne glede na naše prepričanje o eksisten- ci Boga. Aniela Jaffé v eni od svojih številnih knjig o Jungu poroča o primeru »osebnostno razvite« 48-letne ženske, ki se je po nekaj primerih srčne kapi znašla tako rekoč na smrtni postelji in ni več prepoznala niti svojih bližnjih. Nekaj dni pred smrtjo se je zbudila iz kome, z roko namerila v kot ter rekla tiho in jasno: »Poglejte, tam je sveto

¹⁴ Religiozne prazkušnje, včasih dane neposredno v »vsebini« kolektivnega nezavednega, so lahko dejanski vzrok nevrotičnemu ali psihotičnemu obolenju, kot npr. v znanem primeru pacienta s sončnim penisom (prim C. G. Jung: *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinkroniciteta*, Akademsko založba Katedra, Maribor 1995, str. 34-36). Morebiti ob tem ne bo odveč pripomniti, da Jungova afirmacija pojavnih oblik religioznosti še ne odvezuje od pacientovih navdse realnih psihopatoloških stanj. Religioznost ni posledica nevroze ali psihoze, pač pa sta slednji večkrat obarvani z vsebinami prve.

[*das Heilige*]!« In malo kasneje: »Že stoletja je ob meni. Svet, svet, svet [*heilig*]!« Ko se je ponovno onesvestila, so njene ustrnice še zmerom ponavljale besedo »svet«. ¹⁵

Jungova učenka opozarja, da je šlo za skrajno racionalno in »prizemljeno« osebo, ki ni nikoli kazala niti najmanjšega interesa za psihološke ali religiozne teme. In vendarle je v tej ženski, pravi Aniela Jaffé, spregovorila numinozna narava njenega nezavednega. Njen jaz so popolnoma preplavile nezavedne vsebine neskončnih podob, njihovo učinkovanje pa se je potem izkristaliziralo v eno samcato besedo, ki bržkone najbolje opisuje fascinacijo ob numinoznem doživetju. Njihovo doživljanje je v stanju normalne zavesti povsem nemogoče, toda v primeru, ko smo samo priča takemu izkustvu (kot v primeru bolnice zgoraj), se učinek numena nekako prenese tudi na nas. ¹⁶

Božanska narava oziroma občutje Božjega izvora, ki nas prevevata ob podobnem izkustvu, izvirata iz nezavednega. Ker se človek zaveda, da objektivna »sila«, ki tako nenadoma in silovito spregovori v njem, ne izvira iz njegove zavestne narave, ki jo pač »pozna« in obvladuje, jo od vselej pripisuje nekemu zunanjemu dejavniku, kaže pa se mu kot mana, demon ali Bog. Presenečenje nad avtentičnostjo in tujostjo numinoznega doživetja mora subjekta že na ravni psihičnega dogajanja popolnoma zмести: »Le kako lahko v meni spregovori nekaj, kar nisem jaz sam,« bi se utegnil vprašati. Zunanjsihična funkcija numena pa ni nadosebnega, božanskega izvora, kot bi jo utegnili doživljati, temveč izhaja iz arhetipske baze nezavednih kolektivnih podob – prav v tem je tudi bistveni premik od Ottovega nastavka tega pojma. Numen se ne naslavlja zgolj na nas, ampak je potencialno prisoten v vsakem posamezniku, ki nujno participira v kolektivnem nezavednem. ¹⁷ In ravno zato je Jung našel v Ottovi knjigi eno najboljših empiričnih potrditev svoje »psihološke metafizike«: nauka o arhetipih in kolek-

¹⁵ Prim. Aniela Jaffé, *Der Mythos vom Sinn in Werk von C. G. Jung*, Rascher Verlag, Zuerich & Stuttgart 1967, str. 44.

¹⁶ *Ibid.*, str. 44.

¹⁷ Otto ves čas vztraja na zunanosti, tj. objektivnosti numinoznega izkustva. Zato si numen predstavljamo kot objekt zunaj nas in ravno ta zunanost potem poraja občutje momenta iracionalnega pri subjektu (prim. Rudolf Otto, *Sveto*, str. 19 in 22). V nasprotju s tem pa je za Junga numinoznost intrapsihična, »notranja«, ker arhetipi pač ne prebivajo v platonskem nadnebesnem prostoru.

tivnem nezavednem. ¹⁸ Bila bi potrebna posebna študija, ki bi pokazala, v kolikšni meri se je ta metafizika morebiti inspirirala ob Ottovih idejah. Da sta nezavedno in Bog sinonimna pojma, ¹⁹ ker se slednji razkrija v prvem in morebiti prebiva zgolj v njem, pač niti slučajno ni v duhu Ottove razprave o svetem, ki s konceptom nezavednega sploh ne operira. Jungovske ideje se tako ponovno kažejo za širše od kontekstov, v katerih so udeležene, bralca pa verjetno vedno znova navdušuje ravno njihova eksplanatorna moč.

Toda naj mi bo dovoljeno vrniti se k zgoraj zastavljenemu problemu *imago Dei*: na tem mestu je treba zatrditi, da obstaja med izkustvom numinoznosti in »podobo Boga« čisti paralelizem, celo več: zdi se, da je numinoznost v resnici aspekt manifestacije prvega oziroma njena posledica. Za njeno izkušanje je vedno potrebna neka predčasna pozitivna verovanjska naravnost, bodisi zavestna ali nezavedna. Če *imago Dei* v resnici poraja doživetje numinoznosti, potem si lahko tudi razložimo, zakaj se nam slednje kaže na raznotere načine: v primeru osebne »podobe Boga« dobimo subjektivne aktualizacije numinoznega izkustva, v primeru kolektivne pa njegove neosebne, splošno prisotne oblike. V tem primeru pridemo do še enega Jungovega dodatka k izhodiščni ideji: *numinosum* zdaj ne bo več univerzalno prisotna religiozna forma izkustva, ki najdeva svojo potrditev v posamičnih izpričanih primerih tega ali onega subjekta, ampak se nam bo razkril kot že vselej kolektivno aktualno navzoč, uprisotnjen s samo »podobo Boga«. Numinoznost je skratka zaobsežena še pred izkustvom v sami prisotnosti *imago Dei* in je z njo strogo korelativna.

Emocionalni nabo, ki prežema to izkustvo, je še toliko izrazitejši, ker si je človek zmerom prizadeval stopiti v neposredni kontakt s svojim »nezavednim« nasprotjem. Uprisotnjevanje »demon« in »Boga« se je zato vedno dogajalo s pomočjo personifikacije, ki je omogočila dramatično soočanje človeka z njegovim skritim bistvom in potjo do

¹⁸ Posebno obravnavo bi zahtevalo tudi vprašanje, v kakšnem razmerju sta *numinosum* in sinhronicitetni pojav. Je mar izkustvo sinhronicitete posebni vidik nereligioznega numinoznega izkustva ali pa bi morali raje govoriti o fascinantni moči raznoterih izkustev, med katerimi so ena religiozna, druga pa »fizikalna«?

¹⁹ Prim. C. G. Jung, *Spomini, sanje, misli*, str. 346.

Sebstva. Navsezadnje se je tudi Bog moral roditi kot človek in stopiti v človeško resničnost, da bi se lahko kot utelešen približal Jazu in z njim stopil.²⁰ Jung, ki si je zmerom prizadeval zgraditi most med zahodno in vzhodno duhovno tradicijo, vidi smisel religioznega samoosvobajanja ali samoodrešitve (ki je že po sebi nadvse nekrščanski koncept) ravno v takšnem stapljanju z božjo podobo, človekova zmožnost samoosvobajanja, za katero priznava, da deluje v okolju s krščansko tradicijo naravnost bogokletno, pa mora postati poglobljena značilnost analitične psihologije.²¹

V

S tem pa pridemo do druge značilnosti, ki je zaobsežena v jungovski rabi pojma numinoznega in se veže na njegovo povezavo s procesom individuacije in doseganjem Sebstva. Numinozno doživetje porodi v subjektu občutenje smisla (*Sinn*), tega tako središčnega koncepta analitične in danes humanistične psihologije, in ker je »podoba Boga« simbolna nosilka tega izkustva, je tudi Sebstvo njena zrcalna slika v osebi. Glede na to da Jung postavlja oba koncepta v medsebojno odvisnost, pač lahko sklepamo, kako zelo centralna je morala biti povezava med človekom in Bogom sploh za ves njegov psihološki sistem. Proces individuacije je verjetno ključni pojem v celotni jungovski teoriji osebnostnega razvoja, in to ne zgolj v njenem terapevtskem delu, ki ima hkrati – in na to želim opozoriti – povsem religiozne konotacije. Ta pojem, o katerem je Jung izvorno bral v Schopenhauerjevih delih kot o *principium individuationis*, izraža končni cilj človekovega psihičnega življenja, njegovo osamosvajanje od drugih ljudi in spon kolektivne psihologije. Neposredni subjekt procesa individuacije ni človekov ego, ampak njegovo Sebstvo – medtem ko se prvi psihološko integrira in družbeno adaptira, je dejavnost samouresničevanja in samoizražanja lastna zgolj drugemu. Proces individuacije je v resnici cirkumambulacija Sebstva; to stoji v središču osebnostnega razvoja, v katerem se oseba začne zavedati

²⁰ Ibid., str. 346.

²¹ C. G. Jung, *Psychologischer Kommentar zu: das Tibetische Buch der grossen Befreiung, v Gesammelte Werke 11*, str. 525-526.



Božja roka.

Stenska freska, katalonsko delo, ok. 1123, San Clemente, Tahull (Španija).

enkratnosti svojega lastnega obstoja, hkrati pa začuti enost in povezanost z ostalim svetom.²² Samorealizacija, o kateri govori Jung, je tukaj v resnici zahteva po samoosvobojanju, tej pa se pridružuje še zahteva po zlivanju s celoto (Ganzheit). Oba segmenta sta očitno sinkretistične narave in v precejšnji meri nasledek orientalskih verskih nauk.

V svojem članku *Preobrazbeni simbolizem maše* je Jung opisal Kristusovo individuacijo in jo celo podkrepil z gnostično prisposobo iz *Janezovih del*: učenci, ki se držijo za roke, v krožnem mimohodu (cirkumambulaciji) pozdravljajo Kristusa, ki stoji na sredini.²³

Sklicevanje na apokrifno literaturo in gnostične spise lepo zaokrožuje intenco po *enantiodromiji*, združevanju nasprotij, stapljanju nerealiziranih zgodnjekrščanskih gnostičnih idej, ki je dejansko značilno za proces individuacije – kot da bi Jung želel, da se tudi krščanstvo samo individuira, vzame nase izkušnjo svoje drugosti, ki se kaže predvsem v podobi »Božje sence« (tj. Satana oz. Antikrista), negaciji zemlje (materije) in pripoznanju ženskega elementa v sebi.²⁴ Ritual maše, v tem primeru cirkumambulacije, ustreza nazorni manifestaciji stapljanja središča z obrobjem in obratno. Kristus je Jungov priljubljeni simbol Sebstva, ki je pustil neizbrisen pečat na krščanski tradiciji zahodnega sveta (četudi je moral za ponazoritev tega uporabiti bolj »avtentični« gnostični mit), enako pa velja tudi za simbole vseh drugih božanstev. Drugi razširjeni način individuiranja – Jung ga je tudi sam prakticiral – je meditacija ob mandali, magijskem krogu, ki je ravno tako neposredni izraz Sebstva in večkrat nastopa v sanjah. Tudi pri mandali gre za simbolizem kroga in središča, teženje k celoti in zli-

²² Prim. še geslo o individuaciji v: Andrew Samuels, Bani Shorter, Fred Plaut, *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, Routledge, London & New York, str. 76.

²³ C. G. Jung: *Messe und Individuationsprozess*, GW 11, str. 299 isl. (glej prevod v tem zborniku).

²⁴ V tem ozkem smislu lahko Junga dobesedno označimo za *terapeuta krščanstva*. Cf. Els Nannen, *C. G. Jung – der getriebene Visionär*, Schwengeler Verlag, Berneck 1991, str. 350. Poseben problem je še zlasti »integracija« zla, ki ga je judovsko-krščanska tradicija vztrajno izrinjala. Zlo je negacija dobrega, *privatio boni*, predvsem pa je psihična kategorija. Bog ni cel tako dolgo, dokler ne vsebuje obeh delov, torej tudi Satana ali Šakti, enostranska identifikacija ega z dobrim pa je samo škodljiva, ker vodi v ogibanje Senci (zlemu), s tem pa prečimo pot individuacije. Po tej dualistični, skorajda manihejski »etiki« mora torej zlo zasesti znotraj religije enakopraven položaj.

vanje z enim svetom (*unus mundus*), torej ponovno za način iskanja poti k Bogu. Jung celo naravnost zapiše: »Individuacija je življenje v Bogu,« se pravi, da se mora človekov samorazvoj nujno končati s poistovetenjem z »imago Dei.«²⁵

Točka identifikacije Sebstva z imanenco Boga je bila tudi stalni predmet kritikov, Jungovih nasprotnikov: kot da bi bil s tem prestopil Rubikon tistega, kar je znotraj vere prepovedano.²⁶ Ko bi bil Jung ostal pri zahtevi o človekovem približevanju Bogu, ga teologi verjetno ne bi bili obtožili »psihologizma« – oznako, nad katero se je toliko pritoževal. Če so simboli Sebstva reprezentirani v simbolih bogov, je numinoznost izkušanja teh bogov hkrati enaka numinoznosti Sebstva – razlike med obojima pač ni mogoče empirično zaznati. Ponavadi ravno rečemo, da v religioznem izkustvu človek »sreča samega sebe«: ta izraz ni nič drugega kot tisto, kar želi povedati Jung. Natanko to pa je potem točka, ko lahko jungovski ideji individuacije, *telosu* njene vsebine, pripišemo izključno numinozen značaj. Če je za teologijo krščanstvo manifestacija človekovih zavestnih soočanj z Biblijo in zgodovinskimi kontekstom dogodkov, ki naj bi se bili dejansko zgodili, so njegovi simboli in dogme za Junga predvsem smiselni kolektivni izraz globoko nezavednih potreb na poti do Sebstva. Personifikacija slednjega v Jezusu Kristusu je zgolj vnanja podoba našega lastnega duhovnega iskanja, paradigma osebne poti v individuacijo.

Na koncu lahko vidimo, da jungovski *numinosum* ni več objekt, ki bi se kazal kot grozljivi in neizrekljivi *mysterium tremendum*,²⁷ ampak je postal implicitna lastnost arhetipske strukture, sinonim za njeno fascinantno učinkovanje. Ko se arhetipska vsebina prebije do zavesti – in sicer morajo biti po Jungu za to izpolnjeni nekateri pogoji (ponavadi gre za izkustvo smrti drugega, depresivno stanje, občutek ogroženosti ipd.) – se aktivira tudi ustrezní arhetip Sebstva, reprezentiran v *imago Dei*. V očeh analitične psihologije doživetje numinoznega ni samo izgubilo psihopatološkega obeležja, marveč se je celo

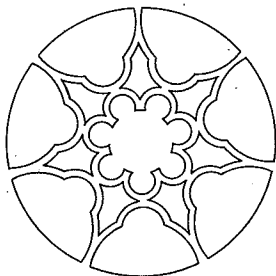
²⁵ Citirano po A. Samuels, Bani Shorter, Fred Plaut, *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, str. 79.

²⁶ Prim. John W. de Gruchy, *Jung and Religion: A Theological Assessment*, str. 202.

²⁷ Prim. Rudolf Otto, *Sveto*, str. 37.

izkazalo za središčno temo duševnega dogajanja. V tovrstni razširitvi nam postane tudi jasno, do katere mere je začetna Ottova ideja vseprisotna in kako zelo smo vanjo ujeti, ne glede na deklarirani ateizem. V nasprotnem primeru mora ateist zavreči tudi Jungov psihološki nauk.

Če naj sklenem tale zapis: Carl Gustav Jung bo ostal v zgodovini religioloških študij zapisan ne samo kot nekdo, ki je v fenomenologijo religije vnesel nove dimenzije razumevanja, podal reinterpretacijo določenih cerkvenih dogem ali nič kaj sakrosanktno ponudil svojo eksegezo delov Biblije, temveč kot tisti, ki je najverjetneje kot prvi osmislił religioznost, s tem da jo je postavil za središčno temo človekovega psihičnega življenja. Brez nje si v resnici sploh ni moč zamisliti tistega najzlahtnejšega, kar lahko najdemo v njegovem imponantnem opusu – tehtnost njegovega prispevka je brez dvoma tolikšna, da bo v bodoče zahtevala še veliko poskusov osmislitve presečišča med *Religionswissenschaft* in psihologijo, tema človeški duši tako bližnjima področjema. Ko gre za njegovo dušo, lahko namreč zgolj človek najde smiselne odgovore nanjo.



JUNG IN ALKIMIJA: MISTIČNA POROKA

Igor Škamperle

Kulturni izročili, ki sta bistveno zaznamovali Jungov opus in postali gnoseološko ozadje velikega dela njegove psihološke analize, sta gnosticizem in alkimija. Prvega je Jung odkril kmalu po razhodu s Freudovim psihoanalitičnim združenjem (l. 1913). Iz težke krize, v kateri so se zgostili osebni dejavniki (izguba profesionalne opore, problemi v zakonu) in katastrofalni izbruh prve svetovne vojne, sta Jungu izhod iz nakopičenih protislovij pokazala hermetična filozofija in gnoza. Seveda psihiatru Jungu ni šlo za zgodovinsko preučevanje eshatoloških religioznih gibanj iz helenističnega obdobja; prevzela sta ga osrednja gnostična koncepta, tj. izvirna dualistična konstitucija realnosti, ki zmore razmeroma enostavno pojasniti obstoj zla v naravi in neskladja v psihičnih entitetah, ter proces samospoznavanja. Slednji združuje več ravni: v tradicionalnih religioznih gibanjih pomeni proces samospoznavanja približevanje višjim duhovnim sferam, v končni fazi srečanje s transcendenco. Toda pri tem moramo biti previdni, kajti učbeniško in historično branje nas lahko zavede, da spregledamo bistveno, to pa so stvari, ki se zgodijo »vmes«, sredi tega procesa. Jungu lahko pripišemo zaslugo, da teh implicitnih nastavkov gnosticizma ni spregledal; samospoznavanje, se mu je zdelo presenetljivo podobno temu, kar je odkrila pionirska psihoanaliza: prodiranje v prikrite plasti zavesti, učinkovanje arhetipske strukture nezavednega in preseganje psihičnih travm z ozaveščanjem potlačenih vsebin. Na kratko: Jungu ni ušlo, da gnostični proces samospoznavanja vključuje terapevtsko razsežnost. Ustreznejši termin za celotni proces se je Jungu ponudil šele pozneje – proces inaktivacije. Gre za integracijo nezavednega v zavest, ki se na ta način preoblikuje, preseže personalno opredelitev jaza in prek sintetičnega ozaveščanja univerzalnih arhetipskih form doseže stopnjo sebstva, s katero so ukinjene fizične in psihične polarnosti. Sebstvo (das Selbst) je, razumljivo, mejni koncept, ki ga ni mogoče definirati, saj naj bi bila z njim ukinjena tudi

delitev na subjekt in objekt. Gnostiki so to stopnjo razumeli kot srečanje z notranjim Kristusom, odrešenim človekom.

Korak od odpovedi zunanji avtoriteti (logocentrizmu) k samospoznanju pa Jungu ni zadostoval. Vzporedno z odkrivanjem gnostičnih elementov v psihični konstituciji se mu je razkrilo, da tako imenovanega nezavednega bziroma vsebin, ki se pojavljajo v sanjah in raznih drugih posebnih situacijah, ki jih zavest zaradi različnih vzrokov ne obvladuje, ni mogoče reducirati na potlačitev. Temu je logično sledil naslednji korak, namreč ugotovitev, da posameznikove nezavedne vsebine nikakor niso zgolj individualnega značaja, na primer povezane s procesi potlačitve iz posameznikove osebne zgodovine, ampak individualno raven presega tako, da so v njih prisotne univerzalne simbolične forme, simbol za Junga ni arbitraren znak, ampak izraz, ki lahko obvelja za simbol samo takrat, kadar zmore obdržati polivalenco pomenov, ki so obče dojemljivi na nezavedni ravni. Če tega pretoka ni, potem imamo opraviti s šibkim simbolom ali znakom, ki nagovarja pretežno z interpretativno govorico. V Jungovi perspektivi je simbol materialni izraz, ki razvidno, to se pravi čutno percipirano polje, dojemljivo predvsem nezavedno, povezuje z izvirnejšo in težje določljivo ravnino arhetipov (pralikov, ki spominjajo na platonistično matrico idej), nekakšnih univerzalnih celic, iz katerih se strukturirajo bistveni elementi, situacije in polarnosti psihičnega življenja. Imamo torej arhetip kot univerzalno strukturno celico, in simbol, ki to celico prevaja v čutno razvidni izraz, katerega vsebino posameznik dojema predvsem nezavedno in jo zato težko eksplicira.

Če se zdaj vrnemo k prejšnji ugotovitvi glede narave nezavednega: zgolj iz omenjenih izhodišč, ne pa iz nekakšne banalne tipologije, je Jung sklepal na obstoj kolektivnega nezavednega, ki ni, kot rečeno, sežetek potlaččenega materiala, ampak virtualna realnost, ki jo posameznik nosi v sebi. Čeprav posameznik na nezavedni arhetipski ravni, bolje bi bilo reči arhetipskem rizomu (Jung govori o rizomu izvorov), deleži že zdaj, se bo ta virtualna realnost udejanjila šele v prihodnosti. Lahko se zgodi, da se zaradi neprimernih okoliščin sploh ne bo, vendar to za sam koncept ni bistveno. Takšno pojmovanje nezavednega pa nas močno spominja na alkimistično razumevanje

prvotne tvarine, imenovane materia prima. Deloma gre za star filozofski koncept, ki seže do Aristotela in označuje substancno v potencialnem stanju, kot možnost, ki se udejanji ob prevzemu neke določene forme. Gre seveda za mejno stanje, nekakšen skoraj nič (prope nihil, oux oustia), ki so ga novoplatonski misleci, predvsem Plotin, razumeli kot izvirno upornost, ki se zoperstavlja čistim formam. Alkimisti so materio primo poimenovali argento črnilno oziroma stanje v črnem, pomenila pa naj bi prvo stopnjo v procesu preobrazbe katerekoli tvarine. Tudi človeka. Naslednja stopnja opusa je albedo (belina), ki označuje obelodanjenost in ozaveščanje kaotičnega stanja črnilne. Sledijo aurum in viriditas in naposled rubeo (rdeče) kot visoka stopnja poenotenja polaritet. Najvišjo stopnjo preobrazbe simbolično označujeta srebro in zlato.

Kakšno zvezo imajo alkimistični koncepti z Jungovo sodobno psihologijo? Precejšnjo. Jungovo srečanje z alkimijo je bilo malone usodno. Njeni nauki, prekriti s težko razumljivo alegorično govorico, ki navidez nima veliko skupnega z moderno znanstveno mislijo, so strnjeno prekrivali področji, ki v sodobnih znanstvenih disciplinah nastopata ločeno: področji narave in duha, telesnega in psihološkega. Junga je od nekdaj zanimalo njuno stičišče, zato se je bil odločil za študij psihiatrije (Wehr, 1985). Enako prekrivanje so izkazovali arhetipi kot nezavedne, idealne modalitete na sečišču zgodovine, konkretnih situacij in nadčasne psihe. Tako se je v dvajsetih letih našega stoletja za Junga začelo novo ustvarjalno obdobje, ki mu lahko določimo dve smeri. Po eni strani je Jung v skladu s terapevtsko prakso razvijal psihološko tipologijo in jo poskušal teoretsko formalizirati (na primer v delu *Das Ich und das Es*, 1928). Tudi v tej smeri je Jung odločilno vlogo pripisoval procesu integracije psihološke realnosti, ki se ujema s konceptom individualizacije. Naj mimorede spomnimo, da so Freudovi interpreti, npr. Lacan in Žižek, razvili sorodno teorijo, ki ugotavlja ravno nasprotno, da prav takšna celostna integracija ni možna, z dodatkom, da se natanko na mestu njene spodletlosti vzpostavlja in artikulira subjekt. Tisto, kar tvori individualni presežek.

Druga smer Jungovega raziskovanja je vodila v čedalje tesnejšo navezavo na alkimijo in študij religije. Jung te smeri ni več opustil in je v zadnjih letih življenja napisal tri pomembna dela, ki psihološko

Praksa = praksa
Kemijska spojina = zdužitve

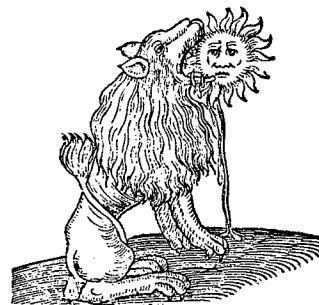
raziskovanje osebnosti povezujejo z alkimističnimi nauki. Precej čudna zmes, a le za površne poznavalce te tradicionalne doktrine, v kateri sta, bolj kot v katerikoli drugi vednostni disciplini, duh in materija vzajemno povezana, finalizirana z istim procesom preobrazbe. V manj znanem spisu *Psihologija transferja*, ki je izšel l. 1946 in po teoretični elaboraciji presega obširnejše in splošnejše delo *Psihologija in alkimija* (1944), Jung piše: »Ugotavljamo lahko, da se alkimija ni le preoblikovala samo v kemijo, tako da se je postopoma in čedalje uspešneje ločevala od svojih mitičnih predpostavk, ampak da je postala neke vrste mistična filozofija oziroma je to vedno bila. Tako nam ideja združitve (*coniunctio*) po eni strani osvetljuje temačni misterij kemijske spojine, po drugi strani pa kot mitologem izraža arhetip unifikacije nasprotij in postane zato podoba mističnega zedinjenja (*unio mystica*)» (Jung, 1946). Kaj pa je, gledano s psihološkega gledišča, mistična unifikacija?

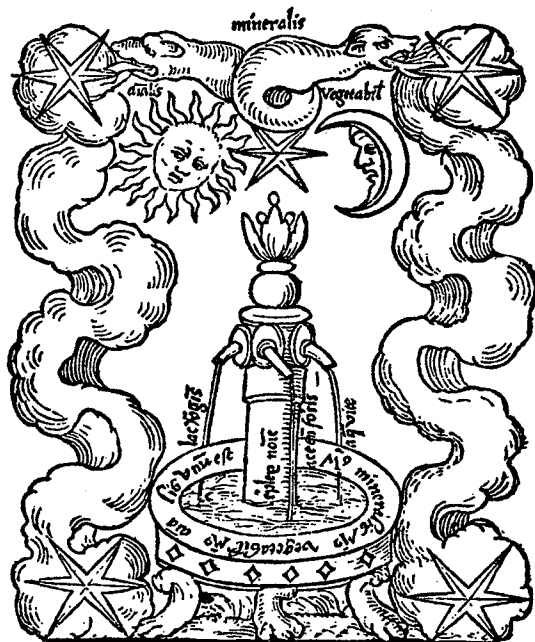
Jungu kompleksna problematika ~~transferja~~ bila neznana. Gre za projekcijo in prenos afektivnosti, ki nastopi kot ponovitev infantilne situacije in pomeni jedro analitičnega procesa. Projekcija želje in nezavedne psihične vsebine na drugo osebo, v primeru konkretne analize na terapevta, je lahko zelo intenzivna. Prav tako je bilo Jungu jasno, da se takšno razmerje ne more samodejno izteči; ni mogoče, da bi se nezavedno izčrpalo, saj njegova imaginacija oblikuje vedno nove podobe in se »samohrani«, zato je bistvenega pomena dobiti ključ do nezavednega, vzpostaviti odnos in artikulirati govorico, ki bo kompatibilna, bolje rečeno, kooperativna z nezavednimi vsebinami. Prav tu se jungovska teorija v odločilni meri navezuje na alkimijo: tradicionalna, iniciacijsko naravnana praksa mojstrov preoblikovanja tvarin je namreč to znala.

▼ Ko alkimist dela na tvarinah, očiščuje materijo in išče zlato, toda v resnici dela »na sebi«, kajti v snov projicira svoje lastne nezavedne psihične vsebine. Jung trdi, da je *coniunctio* arhetipski motiv, to se pravi »apriorna podoba, ki ima v duhovnem razvoju človeka od nekdanj eminentno vlogo. Če razvoju te ideje sledimo v vzvratni smeri, bomo v alkimiji našli dva vira, iz katerih je črpala, krščanskega in poganskega. Krščanski vir nedvoumno poseeblja nauk Kristusa in Cerkve, ženina in neveste, s tem da vloga Kristusa ustreza Soncu,

vloga Cerkve pa Luni. Poganski vir je po eni strani *hieros gamos* (sveta poroka), po drugi pa poročna združitve iniciranega z božanstvom. Ti psihični dogodki in njihova sedimentacija v tradiciji pojasnjujejo marsikatero stvar o konceptualnem svetu alkimistov in njihovi tajni govorici, ki bi brez tega odnosa ostala popolnoma nerazumljiva (Jung, 1946). K čemu stremi proces preobrazbe, v katerem igra mistična poroka, kot metafora združitve nasprotij, osrednjo vlogo?

Izvrstno ilustracijo tega procesa je Jung našel v anonimnem spisu, imenovanem *Rosarium philosophorum*, ki je bil prvič tiskan v Frankfurtu l. 1550 pri tiskarju Jakobu Cyriacusu. Poleg latinskega besedila so bile natisnjene tudi nadvse zanimive grafične risbe, ki spadajo med najslavnejše alkimistične figure. Risbe spremljajo kratki komentarji v verzih, ponekod v nemščini. Danes obstajata le dva moderna prevoda tega spisa, francoski (Librairie De Médecis, 1973) in italijanski (Mimesis, 1996). Ves drugi del Jungove knjige o transferju je praktično komentar k temu spisu, točneje k njegovim ilustracijam. Sodobna psihološka analiza nam v precejšnji meri razkrije globoko intuitivni domet alkimističnih konceptov, hkrati pa v svojevrstnem dialogu reaktualizira in jasneje definira globinsko strukturo psihične konstitucije. V nadaljevanju delno sledimo Jungovi eksplikaciji, drugje dodajamo naša opažanja.





Wyr sindt der metall anfang vnd erste natur /
 Die kunst macht dnrch vns die höchste einctur .
 Keyn brunn noch wasser ist meyn gleych /-
 Ich mach gesund arm vnd rey ch .
 Dad bin doch gesund gyfrig vnd dselich .

Succus

SLIKA 1: Merkurialni vodnjak. Ilustracija nam kaže pokrajino, v kateri se bo zgodil proces preobrazbe, ki naj pripelje do zedinjenja nasprotij in kamna modrosti. Gre obenem za ontološki zaris narave in psihe. Na robovih vidimo štiri zvezdice, ki predstavljajo štiri elemente,

temeljne sestavine vsega, kar obstaja. Zgoraj vidimo dvoglavo kačo ali zmaja, ki bruha ogenj in dim. Ta se zaradi vlažnosti in teže spušča navzdol. Gre za izvirni negativni atribut stvarstva, ki se pojavi, brž ko postane kozmični prostor transparenten. Dvoglavi zmaj prisposodbično kaže na sam začetek narave, ki od prvega trenutka obstaja v razdvojenem, ne-enovitem stanju. Iz ust bruha vlaga in primarne sestavine obstoječega, medtem ko se narava, kot vidimo zapisano okrog zmaja, pojavlja v različnih stanjih: mineralnem, vegetalnem, animalnem. Sonce in Luna nad vodnjakom izvorno polarnost vzdržujeta tudi na višjih ravneh, od psihične do kozmične, vse dokler ta delitev ne bo zaceljena s prestopom na kvalitativno drugačno raven, ki jo ponazarja zvezdica v sredini; peto bistvo ali *quinta essentia*.

Če ponovimo: z vstopom v naravni kozmos smo zašli v materialni svet, ki je oddaljen od izvirnih in večnih enovitih form. Mitološki in religiozni spisi to opisujejo s prisposodobami izvirnega padca in izgubo rajskega vrta. Vendar ne gre za zgodovinski, ampak za ontološki dogodek. Filozofski ekvivalent lahko najdemo pri Heraklitu, ko govori o tem, kako je vsa narava vržena v stanje divje polarnosti, *polemos*, zaradi česar je *logos*, ki naj bi po Heideggru izvorno pomenil zbornost, zbranost občega in svetlega, zapisan nenehni notranji drami (Heidegger, 1995). Dva dimna stebra, ki se spuščata navzdol, močno zaudarjata, beremo v spisu. To so ^{podzemni} hitonične sile, ki se morajo očistiti in sublimirati. Do preobrazbe prihaja v jezercu, ki ga obkroža okrogel zidek, na katerem vidimo na prednji strani šest majhnih likov. Vsak predstavlja en planet in njegove lastnosti. Sedmi planet je Merkur, ki ni posebej označen, ker se ujema s celotnim vodnjakom. Merkurialna voda namreč zdravi in obnavlja; povezuje trdno kovinsko snov z gibljivimi duhovnimi sestavinami (tako so alkimisti razumeli živo srebro).

Simbolične vloge vodnjaka v religioznih tekstih najbrž ni treba posebej omenjati. Pri vodnjakih se zgodi večina usodnih srečanj, posebno tistih, ki so povezana z ljubeznijo in notranjim prerojenjem: pri vodnjaku Jakob sreča Rahelo, Jezus nagovori Samaritanko. V Zoharju vodnjak simbolizira združitev moškega in ženske. Zajem vode simbolično predstavlja nezavedno in nekakšno katabazo, pot v podzemlje zavesti. Tukaj narisani vodnjak moramo torej razumeti kot

vprisi mitologije

hitoničen hitonske sile = bitansko in podzemlje

mikrokozmos, kar potrjuje tudi napis na zidku, ki se glasi: *ma.(teria) mineralis, ma.(teria) vegetalis, ma.(teria) animalis so ena stvar*. Jung okrajšani M. namesto *materia* bere kot *Mercurius*. Iz pipe pritekajo trije izvirki: levo *lac virginis* (devičino mleko), na sredi *acetum fontis* (izvirek kisa) in desno *aqua vitae* (voda življenja). Na stebru piše *trojni voz*. Trojni izvir se dovolj razvidno sklicuje na Hermesa Trismegista, legendarnega ustanovitelja hermetičnih disciplin. Trojnost igra še dodatno vlogo, saj jo moramo postaviti v kontekst celotne risbe. Njena celota nam namreč daje tako imenovani Marijin aksiom, postopni prehod iz četvernost (4 zvezdice, elementi), ki konstituira vodnjak, v trojnost izvirka z razvidnim moškim atributom akcije, označene tudi kot *informatio*, nato v dvojnost ženske strpnosti, potrpežljivosti in nosnosti ali *impregnatio*, in nazadnje v poslednjo enovitost.

Pod ilustracijo lahko preberemo:

*Mi smo počelo in kovin prva narava,
Z nami umetnost stijajno tinkturo ustvarja.
Noben vodnjak ali voda mi nista enaka,
Bolnega ozdravim in ga obogatim,
Pa vendar sem strupena in smrtna.*

SLIKA 2: Kralj in kraljica. Zastavek opusa je poenotenje nasprotij, zunanjih in notranjih, elementarnih in duševnih. Integracija nezavednega in zavesti; želje in njenega objekta. V končni instanci ukinitve razlike, ki razdvaja spolno bitje. V lacanovskem jeziku bi lahko rekli, da gre za poskus, kako zapisati spolno razmerje. Ga udejanjiti na vseh ravneh, individualno-psihološki in naravno-kozmični. Zdaj že vemo, da konstitutivna diferencija nastopa kot ontološka modaliteta. Karkoli je, obstaja skoz razliko, sama transparentnost bivajočega brez razlikovalnega modusa entitet ni mogoča. V tradicijah lahko najdemo vrsto konceptualnih primerov, od platonistične delitve na dušo in telo, do novoveškega subjekta in objekta, spinozistične delitve na misleče in raztezajoče (*res cogitans, res extensa*) ter Kantovega fenomena in noumena.

Alkimistična govornica je antropomorfna in govori o sveti poroki, o



Nota bene: In arte nostra magisterij nihil est. Secretum celarū a Philosophis excepto secreto artis, quod artes non licet cuiquam reuelare, quod si fieret ille maledicretur, & indignationem domini incurreret, & apoplexia moreretur. # Quare omnis error in arte exiit, ex eo, quod debitam

C ij

ženinu in nevesti, njuna združitev pa nikakor ni zgolj fenomenalna, ampak kozmična in ontološka. Na atomski oziroma mineralni ravni gre za kemijsko spojino. Na sliki kralj Gabricus stoji na Soncu, kraljica Beja na Luni. Gre za združitev (*coniunctio*) nasprotij, ki simbolizirata in vzdržujeta mnogoterost narave. Njuna združitev je potemtakem mistična, saj ukinja in presega disperzijo elementov in obsto-

ječé povzdiguje na višjo kvalitativno raven. S tem se izvrši restitucija partikularnih entitet v enovito stanje, kar pomeni, da se kozmična narava vrača v primarno, enovito, lahko rečemo tudi odrešeno stanje. Zastavek alkimije je dvojen: opus preobrazbe ne vključuje le človeka, še najmanj zgolj njegovo dušo, ampak celotno naravo, ki mora biti privedena v končno, popolno stanje.

Na risbi vidimo, da je sončna, to se pravi aktivna narava, pod moškimi spolom, mesčeva in pasivna (menstrualni cikeli) pa je kodificirana s figuro ženske. V nadaljevanju se bo pokazalo, da sta to le projekciji: kraljična Beja in Luna predstavljata moško animo, to se pravi nezavedno vsebino moške psihe in njeno projekcijo, medtem ko sta kraljevič in Sonce skrivna atributa ženske. Gre za združitev na različnih ravneh, med adeptom in mistično sestro, hkrati pa tudi vsakega od njiju z lastno nezavedno projekcijo anime oziroma animusa. Poglejmo konkretno.

Gabricus in Beja si podajata roke. Pozorni moramo biti na njihov stik, saj na alkimističnih risbah ni nič brez pomena. Roke ponazarjajo stik, ki poteka, kot lahko vidimo, na dveh ravneh: inteligibilni (govorni, zavestni) ter intuitivni ali nezavedni. Če natančneje pogledamo, vidimo, da se z desnicama dotikata le posredno, prek vejic s cvetovi. Ti pomenijo inteligibilne darove, ki si jih zavestno podajata, to njuno razumsko pot približevanja preči («požegna») tudi golob s svojo vejo. Gre torej za razumno in zavestno spojitve, ki jo pospremi sveti Duh. Štirje cvetovi, ki predstavljajo elemente, in tri vejice, tvorijo sedmico, golobov cvet pa jih sublimira na višjo raven, v red osmice, to se pravi v ogdoadično naravo ali novo življenje, ki ga ponazarja zvezdica nad njim kot peto bistvo.

Vse lepo in prav, če se ne bi Gabricus in Beja dotikala, in to neposredno, tudi z levima rokama, za povrh je Bejina roka prav nenavadno velika. Kaj to pomeni? Gre za t. i. stezico leve roke, nevarno združevanje na nezavedni ravni, kjer močno sodelujeta erotična želja in ljubezen, ki ju »zavest ne obvlada«, v procesu integracije in mistične združitve pa igrata nadvse pomembno vlogo. Alkimisti so to ljubezen razumeli kot erotično željo do mistične sestre (*soror mystica*), navdihovalke celotnega alkimističnega opusa.

Natančno to skrivnost, ki jo je psihoanaliza razkrila kot incestuozno

željo, so mojstri zakrili v misterij, o katerem, tako pravijo, ne gre govoriti. V priloženih didaskalijah beremo: «Nota bene: v umetnosti našega Magisterija niso filozofi ničesar skrili, z izjemo tajnosti naše umetnosti, ki je ne gre nikomur razodeti, zakaj doletelo bi ga prekletstvo, padel bi v božjo jezo in od božjosti umrl. Vsaka napaka v umetnosti je posledica dejstva, da ni bila uporabljena primerna tvarina. Poslužujte se torej čudotvorne Narave, zakaj od nje, prek nje in v njej izhaja naša umetnost, ne pa od kod drugod. Iz tega sledi, da naš Magisterij ni izdelek umetnika, ampak njeno delo. Kdor ne ve za počelo, ne bo dosegel konca, in kdor ne ve, kaj išče, ne ve, kaj bo našel» (*Rosarium philosophorum*).

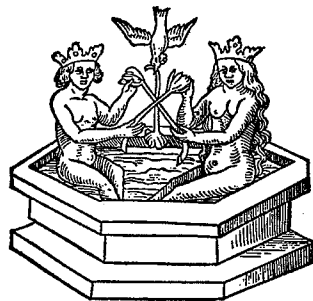
Tajnost združitve potemtakem ni navadna erotizirana nezavedna želja, ampak tisto, kar privlači in odbija, *fascinans et tremendum*, nevarna opna, kjer se zavest izgublja, a mora skozi njo, če želimo napredovati v preobrazbi in doseči mistično zedinjenje. Pri tem se nezavedna afektivnost projicira na alkimistično sestro, oziroma sončnega kraljeviča, determinira pa jo incestuozna želja. «Venerabilis natura», iz katere izhaja alkimistični opus (Magisterij), se pač ne ozira na ozaveščene moralčne prepovedi. Anima, pravi Jung, »je vse od pradavnih izvirov naravna zaročenka, mati-sestra-hči-nevesta moškega; pomeni družico, za katero si je endogamna nagnjenost zaman prizadevala, da bi jo dosegla v podobi matere in sestre. Predstavlja tisto stremljenje, ki je moralo biti od najtemnejših časov prazgodovine žrtvovano» (Jung, 1946). Nenazadnje je prav 20. stoletje, ki naj bi bilo popolnoma detabuiziralo seksualnost, v njenem jedru našlo nenadejano, travmatično prepoved: incest, ki so ga prejšnja obdobja verjetno drugače dojemala kot naše. A vrnimo se k ilustraciji.

Beja in Gabricus sta oblečena, nista se še v celoti razkrila drug drugemu. Leva roka sicer kaže na erotično željo po prekoračitvi (*fascinans*). Kako je mogoče, da sv. Duh prisostvuje takšni sceni? Toda ali iz dogmatskega nauka ne izhaja natanko to, da Duh prisostvuje vsaki pravi in resnični seksualni zvezi? Alkimija se, čeprav z drugačno ikonografijo, kaže presenetljivo usklajena z mistično vsebino religije in predstavlja komplementarni pol teološkemu logocentризmu. Na tem mestu moramo opozoriti, da Jung incestuozno željo razume povsem drugače kot Freud. Incestuozna želja ne pomeni

regresije na infantilno raven, ki dodatno obremeni zavest, ampak udejanja poenotenje psihe v posamezniku. Gre za *Selbstwerdung*, samovzpostavitev, ki naj z dotikom arhetipske situacije preseže apolitično in dionizično delitev ter omogoči reintegracijo nezavednih želja. Seveda to ni lahka operacija, možen je zdrs v shizofrenijo. V alkimistični govorici to pomeni, da nas je požrl zmaj (materinsko nezavedno), ki bi mu morali odsekati glavo. Zmaj ima vedno več glav, nastopa kot labirint, kjer so mnoge poti slepe. Lahko, če smo kraljična, zgorimo v ognju ali utonemo v morju. »Nonnulli perierunt in opere nostro,« nemalo jih je umrlo v našem podvigu, navaja *Rosarium*. Eden takih je bil tudi ubogi Nietzsche. Pa še mnogo, mnogo drugih. Ne napreduj, če ne veš, kam hodiš. Toda če hočeš do zaklada, moraš skoz ta delikatni proces. V mitologiji ga pogosto srečujemo, npr. med Izido in Ozirisom, Atisom in Kibelu; gre za stik homogenih form.



SLIKA 3 (levo): Gabricus in Beja sta gola. Naravna, brez oblačil. Prvi pravi: »O Luna, nakloni mi, da postanem tvoj ženin.« Luna odgovarja: »O Sonce, prav je, da sem ti poslušna.« Golob, ki z zaprtim cvetom prekriža njun stik: »Duh je tisti, ki oživlja (*spiritus est qui vivificat*). Osvajanje je napredovalo. Dotika leve roke ni več, erotično pro-

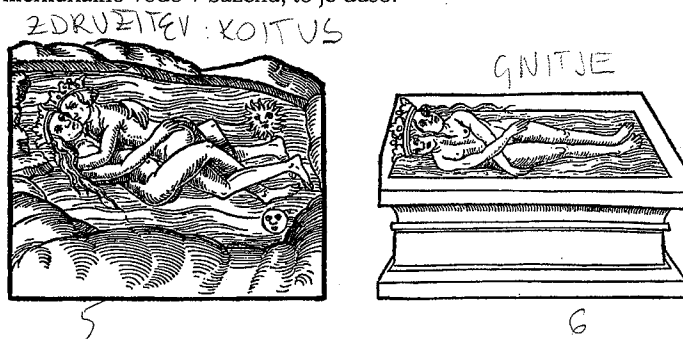


Speculum

4
3
jekcijo sta zamenjali desnici, ki se, kraljeva, dotika vejice, kraljična pa rože. Cvetovi so trije. Iz četvernosti smo prestopili v trojnost, to se pravi v akcijo. Del nezavednega sta Gabricus in Beja že integrirala. Del črnine (kaotičnega nezavednega) je prestopil v obelodanjenost. Popolnost, pravi Jung, ni v totaliteti, ampak v integraciji oziroma dopolnjenosti. Anima in animus sta razgaljena, ne ozirata se več na zunanjo kulturo. Poleg poželenja čutita tesnobo.

SLIKA 4 (desno): Potopitev v kopal. *Materia* kamna modrosti je voda, pravi *Rosarium*. Voda, arhé, pomeni izvorno počelo; v našem primeru imamo merkuralno vodo, ki nima le treh, ampak »tisoč« imen. Predstavlja tisto psihično substanco, ki jo imenujemo nezavedna psiha (Jung). Kar se je sprva izražalo s stikom levih rok, se tu udejanja s potopitvijo teles v vodo. Gre za pogost alkimističen motiv. Včasih nam ilustracija pokaže kralja, ki je v nevarnosti, da utone. To pomeni, da ga nevarno ogroža *materia prima*, primarni kaos, črnina (nezavedno) grozita, da bosta povsem prevladala nad razumom in zavestjo. Izvoljeno ljudstvo je moralo skoz morje in med Judi se ohranja naveda, da otroka pri krstu v celoti potunkajo v vodo. Tako za hip izkusi skoraj izvenčasno stanje potopljenosti, ki ni le odmerek nezavednega, ampak možno stanje večnosti onkraj zavesti. Alkimija pozna na to temo več variacij, ki imajo podobne konotacije. V ospredju sta nevarnost narave, ki grozi zavesti, in prav tako nevarna, vendar očiščujoča pot skozi podzemlje. Prvi motiv nastopa v podobi zelene-ga leva, ki požira sonce; lev pomeni vegetalno in animalno naravo, to se pravi vegetativno bohotenje, plevel, strasti in nagone, ki grozijo ugonobiti svetlo razumnost. Ko Bog prvemu človeku in ženi naroči, naj si podvržeta zemljo, ribe, ptice in vsa živa bitja na zemlji (Gen, 1, 28), ne misli na gradnjo jarkov ali mlinov, ampak na nadzorovanje narave, ki prebiva v njima in ju ogroža pri razumnosti. Toda alkimisti so slutili, da se gola potlačitev oziroma prisilno gospodovanje zavesti (enkráteia), ne izide, zato so razvili pretanjeno tehniko, t.i. *katábasis*, sestop v lastno podzemlje zavesti, od koder se junak vrne prenovljen in očiščen travmatičnih htoničnih vezi, če seveda na tej poti ni podlegel. Tak primer nam kažejo Jona v ribjem trebuhu, Odissejeva pot v deželo senc, Tezejev boj s pošastjo v labirintu ali naspluh boj junaka z zmajem. V takih in podobnih primerih gre za iniciacijsko

preizkušnjo mladeniča, ki jo poznajo skoraj vsa ljudstva. Pri sibirskih šamanističnih plemenih srečamo motiv razkosanega trupla, ki še najbolj nazorno kaže vsebino te preizkušnje: gre namreč za disperzijo jaza oziroma zavesti, za sestop do »atomov«. V našem primeru kralj in kraljična sestopata v merkurialno vodo; kar sta izzvala z dotikom leve roke, ju bo zdaj zagrnilo kakor morje. Potopitev v vodo pa obenem prinese razrešitev, kot izraža sam pojem *solutio*: fizična raztopina ali razkroj, ki prinese razrešitev problema. Spomnimo se napisa pod prvim hermetičnim bazenom, ki o vodi pravi, da zastruplja in zdravi. Jung opozarja tudi na polarnost med golobom, ki pomeni duha, in merkurialno vodo v bazenu, to je dušo.



SLIKA 5 (levo): Združitev oziroma koitus. Gabricus in Beja sta resnično potonila v noč. *Crna sem, ali lepa*; nujna pot k obelodanitvi. *Rosarium* pod sliko navaja: »O Luna, moj objem in sladka ljubezen / te delata lepo in krepko kakor sem sam. / O Sonce, razpoznavno si nad vsako svetlobo, / toda potrebna sem ti kakor kokoška petelinu.« Živahne metafore nas ne smejo presenetiti, so odraz neposrednih alkimističnih izkustev. *In hora contunccionis maxima apparet miracula*; med združitvijo čistih entitet narave se zgodi oploditev. Pojavil se bo otrok, *philus philosophorum*. Alkimistični lapis, kamen modrosti. Ta otrok je en, je eno. S tem naturalizem slike dobi nov pomen. Združitev dveh entitet v eno lahko poistovetimo z zedinjenjem v zbornost Logosa, ki, predvsem po gnostičnih interpretacijah, predeksistira v onkraj-kozmični *pléromi*, polnosti božanskega univerzuma (Puech,

1978). Toda ne smemo se prenačljiti. Gabricus in Beja sta še vedno v temni noči koitusa, in tudi v primeru, da sta doživela trenutek božanske ekstaze, sta še vedno krepko na zemlji. Še več, prišla sta do nič kaj lahkega trenutka, ki pride potem. Alkimisti nikoli niso pisali pravljič.

SLIKA 6 (desno): *Putrefactio*. Gnitje. Potopitvi v jezero in noči, v kateri sta se združila, sledi izpraznjeno, omrvičeno stanje. Od začetnega vodnjaka in prek bazena smo prišli v grobnico. Gabricus in Beja sta sicer združena, postala sta eno telo, toda po koitusu sledi trenutek smrti. Mir. Tišina. Počitek. Energije ni več. Privlačnost se je iztrošila in unesla. *Putrefactio* pomeni trohnenje oziroma dekompozicijo organizma. Smo »na dnu«; pot v nezavedno nas je privedla do uspešne, toda popolne izčrpanosti. Moči se preselijo v koncepcijo novega bitja. Gre za fazo pepela, pepelnico v krščanstvu. Dolgotrajni brinov ogenj je izgorel in zapustil telo; smrtna ura premene ob koncu noči, tik pred zoro, ko vsa narava otrpne. Gre za splošno razširjeni, univerzalni arhetip, ki ima značilnosti nezavednega. Morda se v njem kažejo celo sledi nekega višjega reda, ki nam konkretno ostajajo neznane; npr. prestopanje iz kaosa v red in naprej v tisto, kar zaenkrat dojemamo kot izničenje, v termodinamiki označeno s pojmom entropija. Alkimistično bi se lahko vprašali, kaj sploh pomeni, ugasnitev kozmosa?

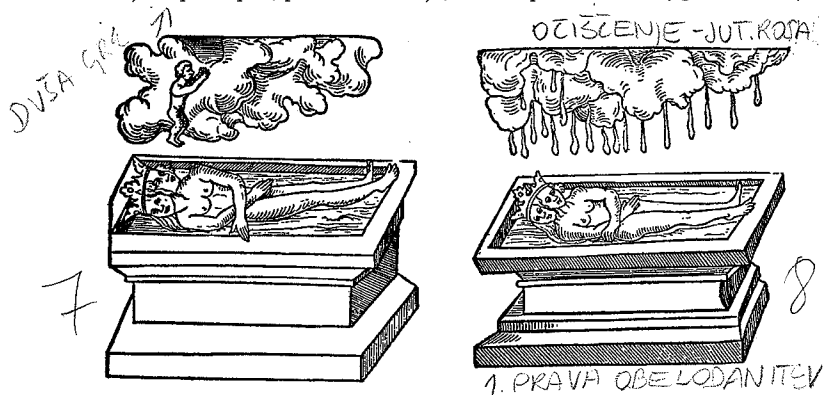
Pod ilustracijo beremo: »Tu leži mrtva Kralj in Kraljica / duša se od njiju poslavlja z veliko muko.« Vrstico niže: »Aristotel, kralj in filozof.« Njemu anonimni avtor pripisuje ugotovitev, ki jo besedilo navaja v nadaljevanju: »Nič oživiljenega nisem videl rasti brez gnitja, tako bo tudi alkemijski opus jalov, če ne bo zgnil.« Dvoumnosti ni moč spregledati, nanjo opozarja tudi dejstvo, da sta Gabricus in Beja postala hermafrodit (po Hermesu in Afroditi), moški in ženska v enem. Psihično to pomeni združitev ženske nezavedne anime z moškim jazom oziroma nezavednega animusa z žensko zavestjo. Med to razgradnjo naj bi se spočela nova entiteta, duša pa se le z muko ločuje od mrtvih teles (»mit grosser not«). Motiv nam pojasnjuje, zakaj narava prav v trenutkih svoje ekstaze najbolj »trpi«. Bori se sama s sabo, kot bi hotela preseči telesno okovje. Obenem nam motiv razkriva globok arhetipski naboj Kristusovega pasijona, ki trpi in umre za stvarstvo. Sam Bog mora skozi proces smrti, da se lahko odpre prehod v spravo.

NI RASTI BREZ GNITJA!

(I remember that!)

Psihološka interpretacija alkimije poudarja iniciacijski moment v smislu *Bewusstwerdung*, procesa ozaveščanja, pretvorbe psihičnih vsebin, ki ne pomeni le sublimacije, ampak dejanski dogodek, ki se je dogodil enkrat in zares, kar bistveno konstituira subjekt. Smrt pomeni v tem primeru šok in izgubo, ki ju doživimo ob transferju, najverjetneje ob njegovi prekinitvi oziroma prekoračitvi. Zahteva namreč izgubo jaza, ki je prej deloval narcisistično, spojen z individualno imaginarno konstrukcijo. V jungovskih terminih bi lahko rekli, da smo opravili pomemben korak pri integraciji nezavednega in da se bližamo sebstvu.

Kljub temu ostaja neko nelagodje. Faza *putrefactio* ni docela razločljiva, to nam potrjujejo teksti, ki so od te stopnje naprej čedalje bolj skopi z opisi; pa tudi izkušnje, ki niso pobrane iz knjig.



SLIKA 7 (levo): *Extractio animae*. Duša zapusti omrtvičeno telo in poleti v nebo. Duša v tem primeru pomeni *ligamentum*, vez. Vrne se v svet čistih form, v angelski oziroma intelegibilni svet onkraj vidnega nebesa. Duša seveda ni košček srčne mišice ali lepi fantek, ampak entiteta na pojmovni ravni. *Extractio animae* potemtakem predstavlja elaboracijo ideje, predvsem ideje novosti. Če pa je tako, lahko gnitje in smrt ter hkratno koncepcijo nove duše oziroma ideje primerjamo s praktičnimi disciplinami kontemplacije. Mistična smrt pomeni ugasnitev čutnih odprtih zavesti, kot so oči, usta in ušesa. Na ta način

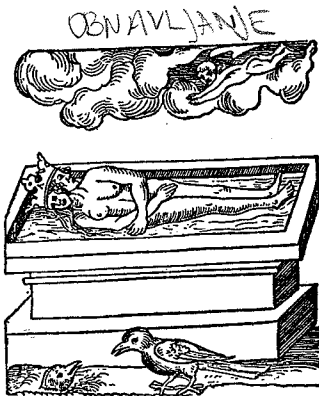
poniknemo v smrtno tišino, kjer se odpre levitacija duha. O primerih, ko se v mističnih nočeh, ki povzročijo strašno izčrpanost, ali pa v mejnih predsmrtnih situacijah duh dvigne nad telo in poleti, nam pričajo tako sodobna kot mitična poročila, kar kaže, da za tem leži neko starodavno človekovo izkustvo.

Deček, ki ga vidimo na ilustraciji, lahko ponazarja tudi prebujenega notranjega gnostičnega človeka, ki zapušča staro bivališče.

SLIKA 8 (desno): *Ablutio vel mundificatio*. Jutranja rosa in očiščenje. »Nebo tod spušča svojo roso. Iz črne telesu v grobnici odstranja nesnago« (*Rosarium*).

Šele zdaj, da, šele zdaj smo prišli do prve prave obelodanitve, ko izvirni kamen, nezavedne usedline privzamejo belo barvo. Voda, ki nas umije, ni posledica pridobljene modrosti; podarja jo nebo. Prihaja kot rosa. Ni učenost, ampak izlita *sapientia*. Alkimistu predstavlja navdihnjeno modrost, ki kaže na mejo razuma. Knjige in *humana intelligentia* ne smejo prejudicirati obreda srca, doživetja.

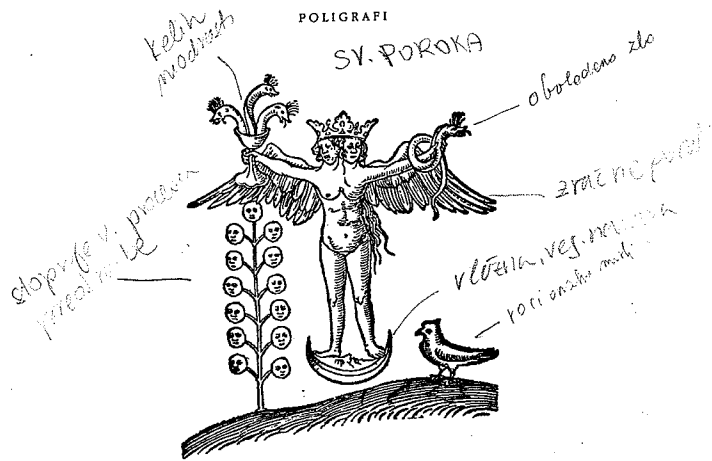
Rosa, ki pade zjutraj, napoveduje novo rojstvo. Tudi v tem primeru bi lahko našli več konotacij. *Rosarium* omenja Genezo in božji akt stvarjenja z ločitvijo voda, iz tega avtor sklepa, da vse nastaja iz vode, duh božji pa je vel nad vodami, še preden sta bila ustvarjena nebo in zemlja. »Spiranje« (*ablutio*) pomeni konec črnine in očiščenje, da bi belina postala popolnoma bela in rdečina popolnoma rdeča. Azot in ogenj namreč preženeta temačnost iz ognja« (*Rosarium*). Dušo, ki prihaja z jutranjo roso, lahko poistovetimo z božansko vodo, imenovano tudi »Rex de coelo descendens«, z neba spuščajoči se kralj (Jung). Voda kot okronani sij, ki bo oživil pepelnato telo, ustreza prisposodbi mnogobarvnega pavovega repa (*cauda pavonis*), ki ima v alkimistični govorici pomen sinteze ob koncu uspešnega procesa preobrazbe in uživa izjemno spoštovanje. Jung v eni od opomb k svojem komentarju sklepa na ekvivalentno povezavo ideje okronanega sijaja («diadema»), ki bo nadomestil pepel, s prvo sefirot v kabali, imenovano Keter ali Krona, ter na njuno razmerje z zadnjo sfero Malkut, ki ima vlogo neveste, odete v sijajna oblačila. Ta predstavljajo atribut stvarjenja narave, božansko pregrinjalo (*vestmentum*), imenovano šekina.



SLIKA 9: »Tu se duša spušča v poletu, / In obnavlja prečiščeno telo.«
 Na tleh vidimo dva ptiča. Eden ima peruti, drugi ždi v zemlji in ne more leteti. Najverjetneje simbolizirata živo srebro ter njegovo pnevmatično in htonično dvojnost. Preplet duhovnega in telesnega, tekočega in trdnega, srečujemo na mnogih simbolih, med drugim tudi na Hermesovem kaduceju, na katerem se prepletata dve kači. V osnovi gre za isti koncept, univerzalno polarnost na najvišji, tako fizikalni kot idealitetni ravni. Še tu, tik pred koncem, imamo torej razcepjeno entiteto. Da pa ta polariteta Gabrica in Beje, ki sta postala androgini; bistveno ne prizadeva, priča pozicija ptičev, ki sta postavljena levo spodaj, v skrajni kot pod grobnico.

Duša, ki se spušča, da bi oživila očiščeno telo, je *quinta essentia*, dasiravno ptiča dokazujeta, da preobrazba še ni končana. Alkimistični opus ravna podobno kot nezavedno, ne izključuje kontradiktornosti. Kraljevska oblačila so istočasno tudi iztrebki. Jung priznava, da ne ve, ali so alkimisti to počeli namerno, da bi otežili interpretacijo, ali sponzato. Sam se nagiba k razlagi, da bi otežili interpretacijo, ali sponzato. Sam se nagiba k razlagi, da bi otežili interpretacijo, ali sponzato. Sam se nagiba k razlagi, da bi otežili interpretacijo, ali sponzato. Sam se nagiba k razlagi, da bi otežili interpretacijo, ali sponzato.

raztopitve jaza, tj. zavesti v nezavednem, kar po analogiji ustreza smrti. Do tega pride zaradi »relativne identitete jaza z nezavednimi faktorji, zavoljo tako imenovane *kontaminacije*. To alkimist razume kot umazanijo, nečistost. Razlaga si jo kot zagnojenost transcendentnih faktorjev s strani gostega in težkega telesa, ki ga moramo zato podvreči sublimaciji. Toda na psihološki ravni nam telo pomeni izraz naše individualne in zavestne eksistence, ki jo dojemamo kot potopljeno ali zas-trupljeno od nezavednega. Zato si prizadevamo, da bi zavest jaza ločili od nezavednega in se izvili iz njegovega nevarnega objema. Sile nezavednega vzbujajo strah in povzročajo skrb. (...) Mundifikacija (očiščenje) predstavlja torej ločitev tega, kar je spojeno in pomešano, tiste coincidentia oppositorum, v kateri je impliciran individuum. Razumen človek,« nadaljuje Jung, ki skuša v zadevo vnesti nekaj zdravniške treznosti, »postavljen na ta svet, se mora razlikovati od tega, kar je on, da tako rečemo, v večnosti. Kot edinstven posameznik predstavlja namreč tudi človeka *tout court* in sodeluje pri vsem, kar giblje kolektivno nezavedno. Z drugimi besedami: ko večne resnice zadušijo edinstveni jaz in žive na njegov račun in v njegovo škodo, se spremeni-jo v nevarne motnje. Če se naša psihologija čuti prisiljeno, da mora zaradi posebnosti raziskanega materiala poudariti pomen nezavednega, to ne pomeni, da pomen zavesti postavljamo pod črto. Gre zgolj za relativiziranje in nekakšno umerjenje tiste pretrane in enosmerne vrednosti, ki jo na splošno pripisujejo zavesti. Ta relativizacija pa s svoje strani ne sme biti tolikšna, da bi očaranost nad arhetipskimi resnicami pravladala nad jazom. Jaz živi v prostoru in času, in če hoče obstati, se mora uglasiti z njunimi zakoni. Če ga namreč nezavedno asimilirajo do mere, da samo sprejema sleherno odločitev, je jaz zaduščen in ne bo več ničesar, s čimer bi se nezavedno lahko integriralo in realiziralo« (Jung, 1946). Integracija oziroma proces *individuacije* ali, v alkimistični govorici povedano, *lapis philosophorum* so mogoči le v primeru, da jaz, ki je sicer moral skoz ves nevarni postopek, vzdrži preizkušnjo. Nedvomno trezna ugotovitev, čeprav so nekateri sodobni interpreti alkimističnih konceptov (Burckhardt, Faivre) nekoliko zadržani do Junga, ki naj bi bil ostal znotraj psihologizma in bazično gnostičnega dualizma in na ta način spregledal konkretni monizem alkimije.



SLIKA 10: Kraljeva hči. Oživljeni, nesmrtni androgini. Meje med duhovnimi entitetami in snovjo nikoli niso bile povsem jasne in tudi danes niso. Dejstvo je, da neko ne-osebno nezavedno, če obstaja, lahko percipiramo le skozi projekcijo; prek intencionalnega procesa, ki oslepljuje in razsvetljuje. Razodeva se z umom, v videnjih, sanjah, domišljiji. Zato arhetip ostaja nedeterminiran, pomenske valence simbola pa nikoli niso dokončno izčrpane. Ena takšnih je figura androgina po končanem opusu združitve v sveti poroki. Je in obenem ni zapopadljiva; hkrati fenomenalna in numinozna. Človek kot *filius philosophorum*, alkimistični Rebis, pleromatsko predeksistentni *Anthropos*. Kamen, v katerem so zedinjeni mnogoteri elementi in nima več razlikovalne, delitvene poteze. Tabula smaragdina: »Kar je nižje, je enako višjemu, in kar je višje, je enako nižjemu, zakaj iz ene stvari izhajajo vsa čudeša.« Jung v psihološkem smislu govori o sebstvu, ki se razpira v izvenčasnost. Psihične kategorije tu v resnici odpovedo, kajti opraviti imamo s presežnim momentom atemporalnosti in transcendence. Kljub temu alkimistična ikonografija iz pred-moderne dobe ostaja konkretna in prav zato presenetljivo koherentna s predmetom, ki ga obravnava.

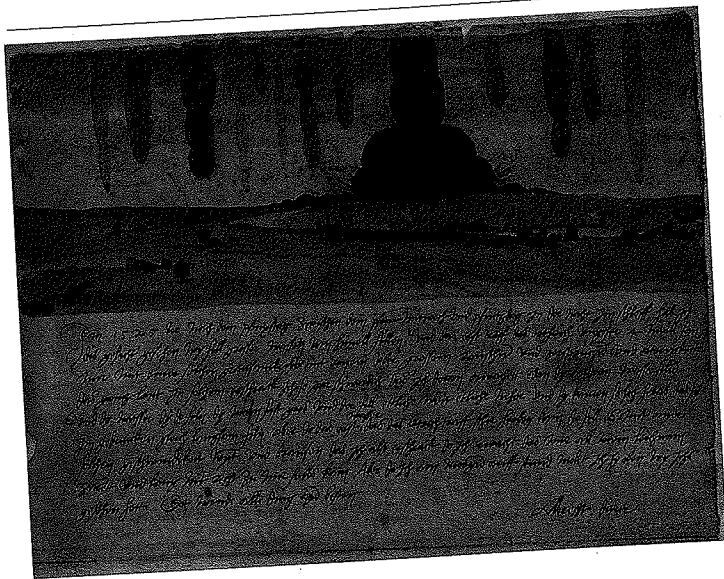
Na risbi sta kralj in kraljica, stoječ na Luni (vlažna, vegetativna narava), pridobila sta peruti in postala zračna. Glave na drevesu življenja pomenijo stopnje v procesu preobrazbe, ptič na desni pa racionalne

misli. Moški del drži kelih večne modrosti s tremi zmajčki, ženski del pa četrto kačo; obvladano, sublimirano zlo. Pod ilustracijo *Rosarium* navaja daljšo pesem, ki se začenja takole:

*Rodila se je bogata in častiljiva kraljica,
Mojstri trde, da njihovi hčerki enaka.
Plodna, otrok brez števila življenju poklanja,
Nesmrtne, čiste in brez napake.
Kraljica smrt in revščino sovraži,
Zlato kopiči, srebro in drage kamne,
Vsa mala in velika krepčila.
Nič na zemlji ji ni enakega,
Mi pa se Bogu v nebesih zahvalujemo.
Čudna sila je mene, ubogo žensko, bremenila,
Zakaj moje telo bilo je nesrečno.
Nikdar postati ne bi mogla mati,
Dokler se nisem drugič prerodila.*

Literatura

- Anonimus: *Rosarium Philosophorum*, v *Lo specchio dell' alchimia*, Mimesis, 1996
- Heidegger, M.: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana, 1995.
- Jung, C. G.: *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich, 1946. Uporabljali smo italijanski prevod, *La psicologia del transfer*, Mondadori, Milano, 1989.
- Puech, H. Ch.: *En quête de la Gnose*, Gallimard, Paris, 1978.
- Wehr, G.: *Carl Gustav Jung*, K'sel Verlag, München, 1985.



Albrecht Dürer: *Sanje*. Akvarel, tuš, 1525. Narodna knjižnica [Bibliothèque Nationale], Pariz.

Zanimivo pričevanje o sanjah se nam je ohranilo v osebnih zapiskih nemškega slikarja Albrechta Dürerja (u. 1528): »V letu 1525 sem v noči s srede na četrtek po binkoštni nedelji videl v snu privid, kako so padala z nebes velika vodovja. Prvo je s strahovito močjo, silnim truščem in bobnjenjem treščilo na zemljo kake štiri milje od mene in preplavilo vse naokrog. Tako grozno me je bilo strah, da sem se zbudil, še preden so druga vodovja padla na tla. Vode, ki so prihajale s tolikšne višine, da se je nekatere so padle daleč, druge bliže, vse pa so prihajale s tolikšne višine, da se je zdelo, kot da padajo enako počasi. In ko je bilo prvo vodovje, ki je padlo, že zelo blizu, je treščilo ob zemljo tako bliskovito, z vetrom in hrumenjem, da sem se zbudil tako prestrašen, da sem se tresel po vsem telesu in si še precej časa nisem opomogel. Ko sem zjutraj vstal, pa sem to naslikal, kot sem videl. Bog obrni vse tako, da se bo dobro izteklo.«

JUNGOVA METODA V LUČI FENOMENOLOGIJE

Roger Brooke*

Lauri Rauhala je zapisal:

Že površno poznavanje Jungove misli nam nudi razloge za domnevo, da bi lahko fenomenološko-eksistencialno analizo nasploh plodneje aplicirali na njegova gledišča kot na freudovsko psihoanalizo, ki je v nekem smislu omejena z naravoslovno tradicijo raziskovanja.

(Rauhala 1984, str. 229-230)

Če se strinjamo s tem stališčem, potem je odkritje, da se fenomenologi povečini niso zmenili za Jungovo delo, nekoliko presenetljivo. Spiegelbergova (1972) obsežna in podrobna študija o fenomenologiji v psihologiji namenja Jungu le poldrugo stran, kjer pravi, da je Jungova trditev, da je fenomenolog, bolj posledica popularnosti gibanja kot pa Jungovega dejanskega stališča. Kot je že pokazal Carafides (1974), tako površno odklanjanje Jungovega stališča ne obravnava niti zdaleč pravično. Vendar se tudi Boss nagiba k temu, da bi tudi Junga tako kot Freuda uvrstil na polico kartezijanstva s pozitivizmom, in pri tem domala vse, kar pravi Jung (ali Freud), bere zgolj v najbolj neprizanesljivih okvirih. Ne gre za to, da je prepoznanje kartezijanstva ali pozitivizma pri Jungu napačno, gre za to, da je to preprosto skrajno omejujoče.

Prvo, zdi se, da je Jung anticipiral vse glavne kritike, ki so jih na freudovsko psihoanalizo naslovili eksistencialni fenomenologi: na Freudovo izključno osredinjenje na telesno realnost, na njegov neuspeh, da bi razumel telesno realnost (na primer seksualnost) v okviru celotnega človeškega bitja, na njegov determinizem in iskanje zgodovinskih vzrokov v škodo sedanjih kontekstov in bodočnosti človeškega bitja, na njegovo reificirano, kvazifiziološko metapsihologijo, na njegovo nekritično sprejemanje domnev naravoslovja

* Tretje poglavje iz knjige: Roger Brooke, *Jung and Phenomenology*, Routledge, London, 1991.

19. stoletja, na njegovo podpiranje razuma v škodo čustvovanja in domišljije kot tistih, ki odpirata vrata v »realni svet«, na njegovo tiho in naivno sprejemanje korespondenčne teorije resnice in zavračanje možnosti svoje lastne kulturne in zgodovinske perspektivnosti in njegovo upiranje, da bi priznal obseg, v katerem analitikova osebnost sokonstituira terapevtski prostor.¹

Namen pričujočega poglavja je obravnavati Jungovega pristopa in metode v luči eksistencialne fenomenologije. V žarišču ni to, kar Jung vidi, niti njegovi poskusi, da bi formuliral to, kar vidi, temveč prej njegov način gledanja, to je, njegovo stališče in metoda. Izraz *stališče* sem prevzel od Giorgija (1970), ki pravi:

S stališčem menim temeljno gledišče na človeka in svet, ki ga znanstvenik prinese ali privzame glede na svoje delo kot znanstvenik, bodisi da je to gledišče eksplicitno, bodisi da ostane implicitno.

(Giorgi 1970, str. 126)

Giorgi nadalje dokazuje, da je med stališčem, metodo in predmetom študija nepretrgana dialektika. Stališče in metoda vzajemno implicirata drug drugega. Stališče strukturira metodo, metoda pa udejanja stališče. Ko začnemo obravnavati Junga, se na prvi pogled zdi, da uporablja več stališč v nekakšnem zmedenem eklekticismu, katerega posledice se kažejo v več različnih in nezdržljivih jezikih znotraj analitične psihologije. Po drugi strani pa očitno ni zadovoljen z jeziki naravoslovnih znanosti in psihiatrije in si pomaga iz težav z mitičnimi ali tako imenovanimi poetičnimi izrazi. Njegova metoda razumevanja psihološkega izkustva je torej precej konsistentna, to konsistentnost pa ji daje neka bolj temeljna kontinuiteta, ki jo Giorgi imenuje »stališče«.

To kontinuiteto je opazil Robert Steele (1982), ki Jungovo delo navezuje na hermenevitično tradicijo. Steele ne trdi, da je treba tako kot Freudovo tudi Jungovo misel reinterpretirati v luči hermenevitičnih načel. Prej si prizadeva prepoznati Junga kot dokaj konsistentnega

¹ Te kritike Freudove psihoanalize je mogoče izpeljati iz vsebine Jungovega dela kot celote, vendar glej še posebej Jung 1913/1955, 1914c, 1916a, 1929c, 1932b, 1939c, 1961 (5. pogl.). Glede na to, da obstaja več načinov branja Freuda (na primer, Bettelheim 1983), bi bilo seveda mogoče dokazovati, da so te kritike krivične. To je mogoče dopustiti, ne da bi spremenili poanto, ki smo jo poudarili.

hermenevtika, čigar nesoglasja s Freudom so povečini utemeljena v tej hermenevitični drži. Ta drži se umešča v dialog med subjektoma, s tem da je eden od subjektov druga oseba ali pa tudi tekst, umetniško delo, sanjska podoba, itn. Subjekti so prepoznani kot nosilci pomena, torej kot zmožni odgovoriti na vprašanja. Kakor hitro je drugi zaznan kot predmet, kot neki produkt fizičnih naključnosti, ki je ontološko različen od zaznavajočega subjekta, drugi ne more več »govoriti zase«. Pomen je potem »govorjen« zgolj v okviru, ki ga vnaprej določa zaznavajoči subjekt. Pomen, zgodovinsko določen in označevalno opisan, dejansko sploh ni pomen; dialog, hermenevitični krog vprašanj in odgovorov, se razpre.

Tu bi bilo odveč ponoviti Steelovo dokazovanje. Prvič, povezava med Jungom in hermenevtiko bi morala biti dovolj jasna. Kakor je opazil James Hillman:

Razumevanje je nemara eden izmed najbolj učinkovitih Jungovih pojmov, ki ga vsi drugi implicirajo, in Jungov pristop prej umešča v tradicijo *psihologij razumevanja* (Dilthey, Nietzsche, Jaspers) kot psihologij, ki so pojasnevalne, opisne ali medicinske v ožjem smislu.

(Hillman 1974a, str. 171.)

Da bi o tem premislili, si lahko prikličemo v spomin že omenjeno Jungovo kritiko Freuda, njegovo ukvarjanje s pomenom in smotrom, in ne z merjenjem tako imenovanih »objektivnih« procesov, njegovo občutljivost za zgodovinsko naključno naravo resnice, saj vsaka zgodovinska doba na novo spremeni podobe in pomene. Jung dejansko jasno identificira svoje delo v okviru tega zgodovinskega ponovnega zadobivanja in spreminjanja. Psihologija, pravi, »prevaja arhaični govor mita v moderni mitologem – kajpada še vedno ne prepoznan kot tak – ki sestoji iz ene prvine mita »znanosti« (1940, str. 179).

Tako analitična psihologija v bistvenem smislu sploh ni »moderna«, temveč je zgodovinsko utemeljena in razširjena (Jung 1931b, str. 344-345).

Velik del argumentacije za umestitev Jungovega pristopa v hermenevitično tradicijo bomo predstavili v nadaljnjem besedilu, vendar z bolj izostrenim ciljem. Tu se bomo osredinili na tisto posebno obliko hermenevtike, ki se imenuje eksistencialna fenomenologija.

Odnos med hermenevtiko in fenomenologijo je bil vselej

zamotano vprašanje. Pričujoča knjiga interpretira Jungova besedila hermenevitično, vendar pa taka interpretacija ni mogoča, razen če nimamo pred očmi tudi tiste pojave, o katerih je Jung pisal. Po drugi strani pa je eksistencialna fenomenologija – ker je fenomenologija »jezikovljenje« (logos) pojavov in ker je jezik zgodovinski in omejen, pojavi pa se običajno delno razkrivajo kot različnost – interpretativna, to je, hermenevitična vaja (Heidegger 1927, str. 53-54, 61-62).² Glede na to tesno povezavo ni presenetljivo, da bi se morali hermenevitična in eksistencialna fenomenologija, če sta sistematično formulirani, metodološko znatno prekrivati. Obe sta vsebovani v jeziku; obe sta poskus sprejemajočega dialoga z drugim (pojavom, tekstom, itn.); obe priznavata, da ni mogoče zastavljati brezpredsodkovnih vprašanj, in torej, da se v načelu dialog nikoli ne neha oziroma da ga je mogoče venomer na novo začinjati. Videti je, da je bistvena razlika v tem, prvič, da je eksistencialna fenomenologija, četudi je hermenevitična, utemeljena v eksplicitni antropologiji, in drugič, da je njeno žarišče omejeno na pojave, kakor so (do)živeti eksistencialno: ne ukvarja se s teksti, biblično eksegezo itn.

Tu nam ne gre za dokazovanje, da je mogoče Jungov pristop in metodo omejiti na fenomenologijo. Taka trditev je zmotna, poleg tega pa je velik del Jungovega pomena v njegovem vnovičnem branju klasičnih tekstov, v njegovi religiozni miselnosti in njegovih sicer spornih zgodnjih eksperimentalnih raziskavah. Naš namen je preprosto ugotoviti, v katerem obsegu je Jung deloval kot fenomenolog. V tem obsegu so pojavi, ki jih je odkril, že dosegli fenomenološko jasnost, prava eksistencialno fenomenološka artikulacija pa je postala toliko lažja.

Dejansko je bil ta obseg pomemben, čeravno so bili analitični psihologi pri priznanju tega ravno tako počasni kot fenomenologi. Avtorji prvega zvezka v zbirki *The Library of Analytical Psychology* z

² Giorgi (osebni pogovor, 1987) misli, da je eksistencialno-hermenevitični pritisk fenomenologije to zadevo preveč poudaril, in kaže na to, da se je Husserl dobro zavedal tega značaja fenomenologije sveta življenja, vendar pa fenomenologije ni hotel omejiti le nanj. Vztraja pri tem, da lahko zavzamemo držo (imenovano »transcendentalno«), ki ni vezana na eksistencialne neposrednosti; dalje, da vsi pojavi – na primer, matematične in geometrijske oblike – niso zgodovinsko spremenljivi. Tako držo pa bi bil moral zavzeti Heidegger, kajti njegove *eksistencialije* so transtemporalne, čeravno so časovno udejane.

naslovom *Analytical Psychology: a Modern Science* (Fordham et al. 1973), razen nekaj ustreznih Hobsonovih opomb, niso uporabili teh povezav. Če bi analitični psihologi sledili Jungovemu napatku, bi utegnili dopustiti metodološko povezavo s fenomenologijo ali hermenevitično; zdi se tudi, da je v postjungovski analitični psihologiji prišlo do splošnega premika k manj reificirani, »kvazifenomenološki« usmeritvi (Samuels 1985b, str. 266). Toda iskanje, kakorkoli »moderno« naj že bo, znanstvenega temelja v fiziki in biologiji si prizadeva ostati še naprej kakor tudi realistična perspektiva, ki postvarjuje drugega. Hermenevitični krog je tako prekinjen, in karkoli je po tem teoretično ali pojmovno rečeno, je v protislovju s hermenevitičnimi metodološkimi domnevami analitičnega psihologa. Del namena pričujočega poglavja je pojasniti Jungov lastni metodološki temelj in upravičiti njegovo fenomenologijo več kot zgolj preprosto propedeutiko v iskanje pojasnitvene teorije ali modela.



Definicija fenomenologije kot metode

Domala pol stoletja potem, ko je izšlo prvo Husserlovo delo, si je Merleau-Ponty (1945) znova zastavil vprašanje: kaj je fenomenologija? Njegov odgovor, ki sestavlja predgovor k njegovi knjigi *Fenomenologija percepcije*, je nemara ravno tako dobro znan kot sama knjiga. Za mnoge ljudi je postal ta odgovor nepreklicna opredelitev fenomenologije, tu pa ponuja koristni okvir za pretresanje Jungove metodologije.

Po Merleau-Pontyjevem mnenju je fenomenologija v bistvu metoda za preučevanje bistev pojavov in ima štiri prekrivajoče se značilnosti: opis, fenomenološko redukcijo, iskanje bistev (eidetska redukcija) in intencionalnost. Vsako od teh značilnosti bomo na kratko opisali, kritično pa bomo pretresli tudi obseg in slog uporabe teh značilnosti v Jungovem pristopu.

Opis

Fenomenologija je predvsem in vseskozi opisna. Fenomenolog je »obseden s konkretnim«, pravi J. H. Van den Berg (1972, str. 76). Teoretične in znanstvene hipoteze in razlage so dvomljive celo v primeru ali še posebno takrat, ko so splošno sprejete kot nedvomni predsodki vse skupnosti. Realnost, kakor je prisotna znotraj doživetelega izkustva, je ljubica, ki ji fenomenolog obljublja zvestobo za vse večne čase. Trditev, da je fenomenologija zgolj opis realnosti (na primer, ravno tam, str. 124) in da se izogiba teoretiziranju in iskanju pojasnitev, utegne biti zavajajoča. Za fenomenologa opis sploh ni nežna kategorizacija opaznega. Opisovanje je nenehno vračanje k samemu pojavu, tako da se ta razkriva na vedno globlji, bogatejši in bolj prefinjen način. To nenehno vračanje je discipliniran in samokritičen hermenevitični krog. Opis se potemtakem ne postavlja proti interpretaciji, pač pa se od interpretacije zahteva, da ostaja po svojem bistvu opisna.

Ko Jung istoveti svojo metodo s fenomenologijo, to pa počne pogosto, zagovarja po bistvu opisen pristop, ki se izogiba filozofskim domnevam 19. stoletja in psihoanalitičnemu redukcionizmu. V znanem začetku knjige *Psihologija in religija* (1938/1940) identificira fenomenologijo v okvirih »gole klasifikacije in akumulacije izkustva« (str. 5). Ta preprost začetek je za Junga še posebej pomemben, saj si Jung s tem, ko se izogne »metafizičnim obravnavam«, odpira področje raziskovanja in diskurza, ki je psihološkemu izkustvu domače. Tako je, na primer, deviško rojstvo »dejstvo« (str. 6) – tj. podoba ali prepričanje, ki ga je treba jemati v njegovih lastnih psiholoških okvirih. Z drugimi besedami, ravno Jungova odločenost, da bo opisoval psihološko izkustvo v njegovih lastnih okvirih, omogoča nereduk-

cionistično raziskovanje religioznega izkustva. Jung (1941) izrecno svari pred prehitrim iskanjem »pojasnitev« in pravi: »Zaradi neznanske zapletenosti psihičnih pojavov je – in bo še dolgo – čisto fenomenološko gledišče edino gledišče z obetom uspeha« (str. 182).

Ko Jung opozarja na »zapletenost« področja, tudi izreče še pomembnejšo misel, da iskanje razlag bodisi za življenjske zgodbe ali sanjske podobe, ali umetniška dela vodi stran od pomena, ki je imanenten.

Ko v Goethejevi pesmi izsledimo njegov kompleks matere, ko poskušamo pojasniti Napoleona kot primer moškega protesta ali svetega Frančiška kot primer seksualne potlačitve, nas preplavi nekakšen občutek globokega nezadovoljstva. Pojasnitev je nezadostna in ni pravična do realnosti in pomena stvari. Kaj se zgodi z lepoto, veličino in svetostjo? To so vitalne realnosti, brez katerih bi bila človekova eksistenca v največji možni meri omejena, neumna. Kakšen je pravi odgovor na problem grozovitega trpljenja in konfliktov? Odgovor bi moral zadeti struno, ki bi nas vsaj opominjala na veličino trpljenja.

(Jung 1928/1931a, str. 367.)

Junga metodološko ločuje od Freuda ravno ukvarjanje s kažočim se pomenom in prizadevanje, da bi ga razširil, ne pa razvezal v reduktivne pojasnitve. Jung kritizira Freudove materialistične domneve ravno v imenu fenomenologije in vztraja, da bi morala teorija vznikniti kot drugotna in biti izpeljana iz fenomenološkega opisa (Jung 1936/1954, str. 54-55). V obsegu, v katerem uporablja izraze, kakršna sta kolektivno nezavedno in arhetip, je nehal biti opisen in fenomenološki psiholog. Vendar je zanimivo, da je Freud (1914, str. 58-66) gledal na razhajanje z Jungom v okvirih, ki Jungovo kritiko dopolnjujejo. Freud med drugim kritizira Jungovo odklanjanje teorije libida ter njegovo zavračanje pojmov sanjsko delo in latentni pomen. Za psihoanalitika je Jungov proces amplifikacije, ki je že sam na sebi dovolj zanimiv, dejansko povratek k predanalitični psihologiji zavesti, saj amplifikacije same potrebujejo interpretacijo (prim. Dray 1961, str. 114 in naprej; Glover 1950). Na primer, Jung je lahko rekel, da pacientova risba kroga s kvadratom »simbolizira« celoto na enak način kakor mandala v Indiji (in drugje). Za psihoanalitika ta amplifikacija opisuje rezultat obdelav, ki so povečini zavestne, ne uspe pa ji zastaviti

vprašanja: katere so tiste posebne, za zdaj nezavedne ontogenetske okoliščine, ki ustvarjajo kroge s kvadratom kot podobe celote? Tako kot fenomenolog je seveda tudi jungovec logično upravičeno obrniti vprašanje in vprašati: kaj je tisto, kar stori, da so nekatere ontogenetske okoliščine tako pomenljive? Odgovor je torej, da so te okoliščine priložnosti za izkustvo celote, kakor jo »simbolizirajo« podobe krogov s kvadrati. To ni mesto za poskus razrešitve te napetosti.³ Poanta, ki smo jo tu poudarili, je, da ima dokazovanje, da je Jung predvsem opisni psiholog, podporo v psihoanalizi, ki kritizira Junga ravno na tej podlagi.⁴

Primeri Jungovih opisov so razpršeni po *Collected Works* [Zbranih delih] in njegovi avtobiografiji. Zvečine tudi niso tako podprti ali disciplinirani, kot bi si fenomenolog želel. Poleg tega je včasih videti, da ga bolj zaposluje klasifikacija struktur ali kategorij izkustva kot pa pojasnjevanje njihove izkustvene fiziognomije. Vseeno pa so zgledi Jungovih opisov introverzije in njegovih izkušenj v Afriki, ki jih bomo zdaj obravnavali, dejansko opisi smotra individuacije.

Fenomenološka redukcija

Da bi bili fenomenologi res opisni, se morajo otresti svojih teoretičnih in filozofskih predsodkov. To vključuje nekakšen »mentalni preskok«, ki je znan kot fenomenološka redukcija (ali včasih preprosto kot redukcija). Redukcija ima pravzaprav več različnih, vendar

³ Kot hermenevitično napetost jo odkrijemo znotraj same analitične psihologije, med klasičnimi in razvojnimi skupinami. Vprašanje seveda ni jasno razmejeno. Celo Jung pravi, da je treba arhetipsko podobo interpretirati v okviru dejanske situacije, v kateri je nastala (na primer, Jung 1954, str. 344). Glede interpretacije mandale, ki ponazarja hermenevitično zapletenost, glej Redfearn (1985, 9. pogl.) in W. Scott (1949).

⁴ Nekateri bralci si bodo nemara priklicali v spomin šolsko študijo Avis Dryjeve (1961). Avtorica odkriva, da Jungovi teoretični pojmi, kakršni so kolektivno nezavedno, arhetip in kompleks, nimajo natančnosti in niso konsistentno definirani, kar pa je nujna, če naj bi imeli kakršnokoli pojasnjevalno vrednost ali če naj bi vodili raziskovanje, ki preverja hipoteze – čeravno naj bi bili tako kot v psihoanalizi zelo ohlapno definirani. Jungova vrednost, dokazuje ona, je povečini v njegovem konkretnem opisu neposrednega izkustva in v njegovi terapevtski praksi. V znanstvenem smislu bi ga morali v bistvu šteti med predznanstvene opisne psihologe (str. 138 in naprej). Glede na doslej povedano fenomenolog ne bi smel imeti nikakršnega ugovora proti tezi Dryjeve. Žal pa se njeno »nezavezujoče« stališče v znanstvenih okvirih nagiba k tradicionalnemu in v resnici ne raziskuje hermenevitične vrednosti Jungove metode ali opisov.

prekrivajočih se vidikov, Husserl pa dela številna subtilna razlikovanja, ki v našem kontekstu niso nujna. Vendar pa sta v fenomenološki redukciji neposredno pomembna dva vidika. Prvi vključuje »postavljanje bivajočega v oklepaje« ali *epoché* – to je, prekinitev z »naravno držo«, v kateri nepriznani ontološki predsodki ovirajo dostop do razumevanja pojavov, kakor bi se sami predstavili naivni zavesti (Husserl 1913, str. 107-111). Ti predsodki se pogosto skrivajo v držih naravoslovnih znanosti. Drugi vidik je, kakor pravi Luijpen, »povratak k našemu najizvirnejšemu izkustvu našega najizvirnejšega sveta« (1969, str. 115). Ta povratak se včasih imenuje redukcija v strožjem, bolj omejenem smislu. Vendar pa se ta dva vidika vzajemno implicirata in zajemata splošnejši pomen izraza redukcija.

To je, z drugimi besedami, redukcija, ki vsaj v načelu zagotavlja, da je fenomenologija v bistvu opisna. Kakor pojasnjuje Giorgi, »bi morali vse, kar se predstavlja zavesti, jemati natanko v pomenu, v katerem se predstavlja, in se vzdrževati trditve, da je to, za kar se predstavlja, da je« (1982, str. 35).

To ne pomeni delati kantovske razlike med *fenomenom* (pojavnostjo) in *noumenom* (stvarjo na sebi). Tako razlikovanje za vedno ohranja tisto vrsto kategorij, ki jih skuša redukcija preseči. Redukcija ne ločuje pojava od realnosti, kakor je prvotno dan v izkustvu – kot si prizadevajo domnevati priložnostni interpreti fenomenološke psihologije. Narobe, kar je postavljeno v oklepaj, so ontološke in znanstvene domneve, ki pojave, kakor se prvotno pojavljajo, predsodkovno zatrujejo, o njih dvomijo ali jih sicer drugače kategorizirajo.

V *eksistencialni* fenomenologiji, ki se ne ukvarja s čistimi matematičnimi, geometričnimi itn. oblikami, je redukcija povratak k doživetemu svetu ali »svetu življenja« (*Lebenswelt*). Zaner (1975) opozarja na pomembno dejstvo, da je odvrčanje od naravne drže skrajno težavno, kajti tako odvrčanje vključuje vzdržnost, ki znotraj faktične eksistence ni dana. V argumentaciji za vrednost redukcije, ki jo je naposled mogoče dojeti zgolj tako, da jo opravljamo ali da smo jo že opravili, torej ni nikakršnega sklicevanja na izkustvo. Tako tudi ni presenetljivo, da ostaja apel fenomenologov (in Junga) znanstvenim kolegom, da naj se vrnejo k čudoviti pomenljivosti pojavov, povečini neusliščan. Tudi ni presenetljivo, da je, če navedemo zna-

menito Merleau-Pontyjevo trditev, »pomembni nauk, ki nas ga uči redukcija ta, da popolna redukcija ni mogoča« (1945, str. XIV).

Teme fenomenološke redukcije, postavljanja v oklepaj in povratka k neposrednemu pomenljivemu izkustvu so za Jungova prizadevanja ravno tako osrednje kot za fenomenologova. Ta vodilna občutljivost je bila za Junga osebna in strastna. Današnja eksperimentalna psihologija, je zapisal leta 1921,

[eksperimentalnemu psihologu] sploh še ni ponudila nikakršnega koherentnega vpogleda v praktično najpomembnejše psihične procese. To ni njen cilj... Tako bi bilo vsakemu, ki želi spoznati človekovo psiho, ... bolje svetovati, naj zapusti eksaktne znanosti, odvrže svoj šolarski talar, da slovo svojemu študiju in s človeškim srcem prepotuje svet. Tam, v grozovitosti ječ, v lunatičnih azilih in bolnišnicah, v mračnih primestnih krčmah, v kurbiščih in igralnicah, v elegantnih salonih, na borzah, zborovanjih socialistov, v cerkvah, na srečanjih pridigarjev za versko obnovo in ekstatičnih sekt, v ljubezni in sovraštvu, z vsakršno obliko izkustva strasti v svojem lastnem telesu, bo ubral bogatejšo zalogo vednosti, kot mu jo bodo dali zaprašeni učbeniki, in vedel bo, kako bolnega zdraviti s pravim poznavanjem človekove duše.

(Jung 1912a, str. 246-247.)

To, da je Jung poznal fenomenologijo le omejeno, je očitno, vendar pa je razumel osrednjost in pomembnost redukcijskih tem. Napisal je, na primer:

Psihologija, ki naj bi bila znanstvena, si ne more več privoščiti, da bi se utemeljevala na filozofskih podmenah, kakršni sta materializem ali racionalizem. Če noče neodgovorno prekoračiti svoje pristojnosti, lahko nadaljuje zgolj fenomenološko in mora opustiti vnaprej ustvarjena mnenja.

(Jung 1949a, str. 3.)

To Jungovo stališče, njegova lastna oblika fenomenološke *epoché* je dosežena s pogledom skozi zgodovinsko prigradne ontološke podme materializma in racionalizma. Toda Jungov zgodovinski čut je storil več, kot le razprl prijem, v katerem je njegovo zaznavanje in mišljenje držala sodobna metafizika; naše razumevanje te metafizike je poglobil, tako da jo je umestil znotraj zgodovinskih gibanj psihološkega življenja. Z drugimi besedami, Jungova kritična drža do lastnih kulturnih domnev omejuje učinek teh domnev in tudi odpira svet, v katerem pomeni našega psihološkega življenja vznikajo kot popol-

noma zgodovinski. *Epoché* in redukcija sta kot dialektična dvojčka, kajpada, v vzajemnem odnosu. To pomeni, da se Jung želi izogniti predsodkovnim domnevam psihofiziologije in psihoanalize, da bi tako našel prvotno in zgodovinsko sofisticirano »psihologijo z dušo«, obrne k predrazsvetlenskimi virom (str. 344-345). Ko pa Jung dopušča, da »to gotovo ne bo moderna psihologija« (ravno tam, str. 344), ne zagovarja vrnitve k predpsihološki misli. Kot opaža Casey (1987), se Jung s svojo zavrnitvijo metafizike in svojo kontemplativno osredinjenostjo na neposrednost podobe umešča v postmoderni tok fenomenološke misli.

Fenomenološka redukcija, kakor jo prakticira Jung, omogoča dostop do nekaterih struktur psihološkega življenja nasploh, vendar pa tudi označuje njegov pristop do psihoterapije. Tako piše:

Če hočem razumeti posamezno človeško bitje, moram odvreči vso znanstveno vednost povprečnega človeka in se znebiti vseh teorij, da bi privzel popolnoma novo in nepredsodkovno držo. Naloge *razumevanja* se lahko lotim zgolj s svobodnim in odprtim duhom.

(Jung 1957, str. 250.)

Natančneje, Jung (1913/1955) je kritičen do psihoanalitičnega determinizma kot nedvomne domneve, ki povzroča reduktivno iskanje zgodovinsko pozitivnih vzrokov, in namesto tega usmeri svojo pozornost na sedanji položaj in prihodnje cilje. Drugič, ko Jung (prim. 1934b, str. 149) obravnava sanje in fantazijo, se osredinja na podobe, kakor se pojavljajo, in zavrača psihoanalitično racionalistično domnevo, da je njihova obskurnost funkcija prevare. Jung je bil v svoji obrambi pomenljive integritete manifestne »stvari same« tako odločen, da se zdi, da je izgubil izpred oči možnost fenomenalne različnosti, tisti sodobni analitični psihologi, na katere je vplivala teorija predmetnih relacij, pa so ga kritizirali, da je nekako psihološko naiven (v negativnem smislu) (Lambert 1981a, str. 176). Toda skrbi za manifestno vsaj v načelu ne bi smeli razumeti tako, kot da ima za posledico hermenevitično »plitkost«. Jungova skrb je tukaj povsem subtilna. Na primer, Jung dejansko ne zanika, da bi pacient utegnil sanjati o analitiku kot o frizerju, vendar pa seveda vztraja, da to ni »premeščanje« temveč neposredno in jasno razvrednotenje analitika (Jung 1954, str. 347). Tretjič, Jung privzema v psihoterapiji dialektični pristop. Ta

pristop, bistven za hermenevtično samodisciplino, je za Junga (1935a, str. 7-8, 1951c, str. 116) izrecni poskus presejanja svojih teoretskih in pojmovnih predsodkov.

Kot eksistencialni fenomenologi tudi Jung priznava, da človekova zgodovinska umeščenost omejuje obseg fenomenološke redukcije:

Idealno bi seveda bilo sploh ne imeti nikakršnih domnev. To pa je nemogoče, celo če prakticiramo najstrožjo samokritiko, kajti jaz sem sam za sebe svoja največja domneva, ta domneva pa ima najresnejše posledice. Poskusimo ne imeti nobenih domnev... domneva, da jaz sam sem, bo določala mojo metodo: kakršen sem, tako bom nadaljeval.

(Jung 1937, str. 329.)

To smelo izjavo je mogoče še izostriti, Jung pa uporablja svoje analitične zmožnosti ravno za to, da bi to tudi storil. »Domneva, da jaz sem« vsebuje posameznikovo vodilno življenjsko filozofijo (Jung 1943, str. 79), ki spet vključuje njegov psihološki tip, njegovo kulturno situacijo in naposled njegove komplekse, »absolutno najbolj predsodkovno stvar v vsakem posamezniku« (Jung 1934, str. 103).

To zastavlja vprašanje, kateri so bili Jungovi kompleksi in kako so omejili razumevanje pojavov znotraj sveta analitične psihologije. Zdi se, da Jung poskušal preseči svoje predsodke z vodilno podobo celote, ki presega nasprotujoča si gledišča, vendar pa ta poskus ni bil enoumno uspešen. Z osebno naddoločenostjo je vzniknilo omejujoče nagnjenje k enotnosti in stabilnosti na račun mnogoterosti. Tako Hillman uporablja Jungovo hermenevtično, da bi identificiral obrambno heroično držo v nekaterih Jungovih spisih, posebno ko poudarja moč ega, individuacijo kot gibanje v smeri nedeljivosti in enotnosti in sestvo kot singularno avtoriteto.

Čeravno se zdi, da je Hillman pretiraval (Shelburne 1984; Wharton 1985), je njegova kritika dobro zastavljena. S to kritiko je razvil »postjungovsko« ali »novojungovsko« gibanje, znano kot »arhetipska psihologija«. Vendar pa se utegne zgoditi, da je vrednost Hillmanove analize večja v premiku, ki se kaže v našem razumevanju pri ponovnem branju Junga. V tem pogledu Hillman ni toliko utemeljitelj novega gibanja, marveč bolj zdravnik analitične psihologije in v sami analitični psihologiji. Če beremo najprej Hillmana in potem Junga, se

Hillman ne zdi nič več tako izviren, in ravno v tem je del njegove briljantnosti. Tako se preprosto izognemo Jungovim heroično napihnjnim nagnjenjem, radikalno neegocentrični svet, v katerega nas Jung vabi in nam ga ponuja, pa se jasneje razkrije. Hillmanova kritika tako podpira našo lastno fenomenološko interpretacijo, saj se giblje proti odpiranju tistega, kar je Jung ugledal pred svojimi ego strahovi (kompleks heroja) in, kot bomo videli v naslednjih poglavjih, pred svojo zahodnjaško kartezijsko metafiziko.

Jungov uspeh s fenomenološko redukcijo je očitno mešan in ga bomo na kratko ocenili na koncu poglavja.

Iskanje bistev

Če fenomenološka redukcija postavlja fenomenologa v svet življenja, pa iskanje bistev sistematično in artikulirano razločuje tiste bistvene strukture, ki jih raziskujemo. Po Husserlu bistva stvari ne smemo zamenjati z njenimi dejansko danimi lastnostmi (težo, razsežnostjo itn.). Prej nasprotno, bistvo stvari je dano znotraj imaginativnega zora zavesti, ki to bistvo razločuje od njegovih empiričnih prigradnosti (Husserl 1913, str. 54-56). Husserl imenuje ta postopek razločevanja in artikulacije eidetska redukcija, dosežemo pa jo s svobodnim uporabljanjem imaginativne variacije. Kockelmans jo povzema takole:

Praviloma začnemo s poljubno zaznamim ali izmišljenim primerkom te ali one vrste stvari. S pomočjo spomina, sprememb v zaznavanju in posebno fantazijskih aktov skrbno preučujemo, katere spremembe na primerku je mogoče narediti, ne da bi tako stvar nehala biti to, kar je. Z najbolj poljubnimi spremembami, ki docela spregledujejo realnost tako, kakršna je, in ki si jih torej lahko najbolj predstavljamo v naši fantaziji, se pokaže nespremenljivi in nujni kompleks značilnosti, brez katerih stvari ni mogoče dojeti... S tem dojetjem se postavi pred našega duha popolnoma nespremenljiv in enkratni eidos, ki vlada vsem primerkom te vrste.

(Kockelmans 1967b, str. 31.)

To prizadevanje za »čisto« ali »transcendentalno« fenomenologijo je bilo predmet mnogih kritik, vendar pa je niso dokončno spodbile. Videti je celo, da sedanje kompilacije in prevodi Husserlovih neob-

javljenih spisov kažejo, da so ga v »splošni modrosti« eksistencialne fenomenologije napačno razumeli in predstavljali (Giorgi 1987, osebnih pogovor). To pomeni, da je obseg, v katerem je metoda eksistencialne fenomenologije enaka ali različna od Husserlove, še vedno neodločeno vprašanje. Zaradi tega pa nam kajpada ni treba skrbeti. Kjerkoli se bo že pokazalo, da leži avtorstvo metodoloških nalog eksistencialne fenomenologije, pa bo mogoče opaziti naslednje točke, ki zadevajo eidetsko redukcijo:



- bistva pojavov so dana znotraj samih stvari, vendar jih ne gre zamenjevati z empiričnimi priložnostmi;
- ta bistva lahko uzre naivna zavest, to je, zavest, ki je razklenila verige naravne drže;
- ta bistva se razkrivajo v imaginaciji, to je, pozitivistična fantazija prazne zavesti, ki pasivno sprejema empirične podatke in nekako razkriva bistvo stvari, je opuščena;
- v svetu življenja so ta bistva pomenljivi odnosi.

Z zadržkom, da so Husserla utegnili zmotno razumeti, se zdi, da se je eksistencialna fenomenologija oddaljila od »čiste« ali »eidetske« fenomenologije v štirih, vzajemno povezanih točkah.

Prvič, ni nobenih nespremenljivih bistev. V psihologiji se še posebej iščejo bistva, ki so splošno veljavna in niso ontološko nespremenljiva.

Drugič, bistva so uzrta manj kot »čista« ali »eidetska« – to je, dana v zavnavajoči zavesti – in so epistemološko jasneje umeščena znotraj dane gostote samih stvari. Tega premika ne gre razumeti kot premik »iz« zavesti nazaj k »realnosti«, nihaj od idealizma nazaj k realizmu. Fenomenologija to razpravo spodreže, torej je treba pri iskanju bistev premik od zaznava-

joče zavesti k stvarem razumeti le kot vprašanje epistemološkega poudarka. V vsakem primeru pa je s tem premikom poudarka Descartesov duh, za katerega pravijo, da se vleče za Husserlovo transcendentno fenomenologijo, bolj zagotovo puščen pri miru.

Tretjič, ker je fenomenologija vselej dejanje razkrivanja znotrajčasovnih horizontov *Dasein*, je vsako dejanje razumevanja neka interpretacija (Heidegger 1927, str. 62). Tako torej ne more obstajati noben »čisti« zor doživete strukture; fenomenološka redukcija je za vselej nepopolna.

Četrtič, pomembnost jezika v trenutku interpretativnega razumevanja dosega zavidljivo jasnost. Ker se na jezik ne gleda kot na sredstvo za »opisovanje« pojava, kakor da je nekako »tam«, sam v sebi, pred vsako artikulacijo, postane fenomenologija hermenevtična fenomenologija. Prej nasprotno, jasneje se razume, da ima jezik konstitutivno moč. Eksistencialni fenomenolog ne bi želel iti tako daleč, da bi danost in gostoto pojava razvezal v jezik, da preučeval svet »jezika« namesto sveta »predmeta« (Ihde 1971, str. 98). Toda priznati konstitutivno moč jezika pomeni priznati fenomenološko razumevanje kot interpretativni trenutek, ki v samem dejanju ustvarjanja pojavnega spreminja tako samo stvar kot zaznavajočo zavest. Za samo stvar in človekovo eksistenco ni vseeno, ali se tista stvar v viharjem pozniem popoldnevu imenuje mavrica ali spekter, ali se tisti prostor v središču našega telesnega življenja imenuje srce ali črpalka (Romanyshyn 1982). Fenomenologi so postali prefinjeno uglašeni z metaforičnim značajem psihološkega življenja, ki se pogosto skriva za tistimi mrtvimi metaforami vsakdanjega sveta, ki se imenuje dobesedna ali znanstvena resnica. Metafore seveda niso obravnavane v mejah svojega jezikovnega ali spoznavnega pomena, temveč kot prvobitno sredstvo, s katerim se kaže sama bit bivajočega. Vendar pa je zmožnost metafore, da stvari razkrije, zanimivo dvoumna. »Tomaž je volk,« nam razkriva Tomaževo bistvo, čeravno razumemo, da Tomaž ni kosmat kanadski volk.

Tako lahko samo metaforo opišemo metaforično kot laž, ki pove resnico, kot zmedo, ki pojasnjuje, kot obvoz, ki nas bolj naravnost privede na pravo pot, kot slepoto, ki nam omogoča vid.

(Murray 1975, str. 287)

Jungova metoda ima veliko skupnega s fenomenološkim iskanjem bistev. Če se sam Jung v svojem poskusu, da bi postavil v oklepaj naravno držo in se vrnil k svetu življenja, postavlja ob bok fenomenologije, se postavlja tudi ob bok hermenevtike. To pa počne na način, ki je bil daleč pred njegovim časom: sanje, simptome, slike in obnašanje obravnava enako kot tekste, na katere aplicira filološko hermenevtično metodo.

Jung je leta 1914, takoj po svojem razhodu s Freudom, že ponudil poskusno formulacijo svoje metode, ki jo potem opiše kot »konstruktivno«. Sklicuje se na »vzporednico z drugimi tipičnimi formacijami« (1914a, str. 187) in vztraja, da se ukvarja z razčlenjevanjem pojavov, ne da bi jih zvedel na tujo materialno bazo, kot je to počel Freud. Torej:

S primerjalno analizo večjega števila sistemov je mogoče odkriti tipične formacije. Če lahko sploh govorimo o redukciji, je to preprosto redukcija na splošne tipe. (Ravno tam.)

Z letom 1916 je Jungova »konstruktivna« metoda našla metodološki dom v hermenevtiki. Metoda opredeljuje široke parametre Jungovega pristopa, kakor se ta razlikuje od Freudovega, Jung pa je konsistentno ostal znotraj teh parametrov v celem preostanku svojega delovnega življenja. Jung v odlomku, ki sledi, govori o simbolih; hermenevtika, pravi, je prava metoda za razsvetlitev njihovih vzniklih pomenov:

Bistvo hermenevtike... sestoji iz dodajanja nadaljnjih analogij tistim, ki jih je simbol že oskrbel: najprej subjektivnih analogij, ki jih naključno ustvari pacient, potem objektivnih analogij, ki jih preskrbi analitik iz svoje splošne vednosti. Ta postopek razširja in bogati začetni simbol, končni rezultat pa je neskončno zapletena in pisana slika, katere prvine je mogoče zreducirati na njihove ustrezne *tertia comparationis*.

(Jung 1916b, str. 291.)

Jung v nadaljevanju pravi, da to povezuje psihološko življenje posameznika s kulturnimi (»kolektivnimi«) pomeni. Medtem ko je Jungova terapevtska namera jasna že od samega začetka, se njen polni pomen pokaže šele kasneje, ko Jung uporabi hermenevtiko, da bi ponovno oživel predrazsvetljenske, mitične temelje psihološkega življenja. Hermenevtika pomaga modernemu človeštvu znova najti njegovo dušo.⁵

Jungov hermenevtični pristop k pojavom, kakršni so otrok (1940), duh (1943/1948; 1945/1948a), prenos (1946), Trojica (1942/1948) in maše, je dobro znan. Posebni psihološki pomen tega pristopa je seveda v tem, da ni omejen na branje tekstov, temveč se razširja na opis pristopa k strukturam psihološkega življenja. To novo žarišče hermenevtiko združuje z eksistencialno fenomenologijo. Psihološko obnašanje, telesne simptome, ljubezenske zadeve, terapevtske odnose in sanje – vse to je mogoče brati kot tekste, saj izražajo pomen. Jung je v »The Tavistock Lectures« leta 1935 obširno opisal to metodo, ki jo je v tistem času imenoval amplifikacija. V primerjavi s prosto asociacijo, ki vodi stran od pojava, za katerega gre, k osebnostnim kompleksom, Jung pravi, da gre njegova skrb posebnemu pomenu samih sanj:

S sanjami torej ravnam, kakor da bi bile tekst, ki ga ne razumem ustrezno, recimo latinski, ali grški, ali sanskrtski tekst, kjer so mi nekatere besede neznanne, ali pa kakor da je tekst fragmentaren, in zgolj ponujam običajno metodo, ki bi jo pri branju takega teksta uporabil vsak filolog. Moja misel je, da sanje ničesar ne skrivajo; mi njihovega jezika preprosto ne razumemo. Domneva, da hočejo sanje nekaj skriti, je zgolj antropomorfná ideja. Noben filolog si ne bi nikoli mislil, da težki sanskrit ali klinasta pisava nekaj skrivata... [Torej] privzemam metodo filologa, ki ... je preprosto metoda iskanja vzporednic.

(Jung 1935b, str. 82-83.)

Amplifikatorne vzporednice so dane v analizandovih nadzorovanih asociacijah o sanjah in njihovih podobah in, bolj poskusno, v tistih analogijah, ki jih analitik tvori na podlagi svojega lastnega izkustva in kulturnozgodovinske vednosti. Pomembna poanta je, da niz sanj preskrbi svoj lastni kontekst za sanje; niz je dejansko tekst, v

⁵ Jungov hermenevtični pristop so splošneje prepoznali v Jungovem delu o krščanstvu. Murray Stein (1985, str. 10-12) daje pregled nekaterih od teh razprav in dokazuje, da je teza, da je Jung hermenevtik, omejena do mere, v kateri si je Jung postavil za terapevtsko nalogo kritiko in preoblikovanje krščanske misli. Medtem ko lahko soglašamo s Steinom, da je imela Jungova hermenevtika od samega začetka terapevtsko namero – in ne zgolj glede na krščanstvo – pa ne mislimo, da to zanikuje Junga kot hermenevtika. Za Van der Berga in Romanyszyna je fenomenologija hermenevtična fenomenologija, ki je psihoterapija (Van der Berg 1980) kulture in posameznikov, in to ne zgolj po nameri, temveč ravno tako tudi logično. Hermenevtika se v nekem smislu vedno giblje od očitnega proti tistemu, kar je latentno.

katerega so umeščeni »obskurni« odlomki.

Torej se zdi, da je amplifikacija v bistvu podobna Husserlovi metodi proste imaginativne variacije. Oba uporabljata imaginativne variacije, ko poskušata, da bi postavila grobe zunanje meje bistvenemu pomenu pojava, razsvetlila kontekst razkritja pojava, se spiralasto še bolj približala za vselej oddaljujočemu se jedru pomena v temeljnem srcu samega pojava. Jung, tako kot eksistencialni fenomenolog (tu še posebej mislimo na Merleau-Pontyja in Romanyshyna; prim. Romanyshyn 1975, 1982) priznava, da »vsaka interpretacija nujno ostaja »kakor da« (1940, str. 156), kajti metafore, s katerimi se pojav razkriva, ga vselej nujno puščajo ravno tako skritega. (To dvoumje v središču fenomenološke interpretacije postane posebno pomembno pri razumevanju odnosa med arhetipi in arhetipskimi podobami, v enaki meri pa tudi pri odkrivanju epistemoloških in ontoloških težav, v katere se je zapletel Jung pri razvijanju svoje teorije arhetipov).

Jung je tudi imel občutek za pomen jezika kot moči, ki tvori izkustvo. Razume, da jezik, ki ga nekdo uporablja, ko artikulira pojav, ustvarja razliko glede na izkustvo in pomen samega pomena. Kajti,

interpretacije uporabljajo nekatere jezikovne matrice, ki so same izpeljane iz prvobitnih podob. S katerekoli strani se približamo temu vprašanju [pomena], povsod naletimo na same sebe, ki smo soočeni z zgodovino jezika, s podobami in motivi, ki vodijo naravnost nazaj v primitivni čudežni svet. (Jung 1934/1954, str. 32-33.)

To je razlog, zakaj Jung uporablja jezik, ki govori iz tega prvobitnega sveta in ga hkrati nagovarja. Predrazsvetljenski jezik mita, alkemije, pravljičice in sanj se ujema s prvobitnimi strukturami psihološkega življenja; izkustva ne raztrga na dva dela. Torej je natančnost govorjenja o »kompleksu« namesto o Bogu dvomljiva, in to ne v pozitivnem, nominalističnem smislu, temveč v smislu, da je samo izkustvo odtrgano od svojih lastnih življenjskih korenin. Tak jezik za vselej ohranja in obnavlja našo moderno odtujitev. Jung se je zelo dobro zavedal te moči jezika. Tako je njegov poskus, da bi bil fenomenološko natančen, tudi terapevtsko prizadevanje (Jung 1931b, str. 344-345; Hillman 1980b). Če je izkustvo prekinjeno, odrezano od svojih lastnih temeljev, potem je fenomenologija izkustva v bistvu psihoterapija. Jung je razumel ta pomen v svoji lastni hermenevtiki. Tako lahko, na primer, pravi:

Ni vseeno, ali imenujemo nekaj »manija« ali »Bog«. Služiti maniji je odurno in nedostojanstveno, toda služiti Bogu je odločno bolj pomenljivo in bolj produktivno, ker pomeni dejanje podrejanja višjemu, spiritualnemu bitju... Kjer Bog ni priznan, se razvija egomanija, iz te manije pa izhaja bolezen.

(Jung 1929b, str. 38.)

Jung podobno raje govori o Jehovi kot o »super egu« (1929c, str. 339). Ali spet, s polemično briljanco: »Za psiho duh ni nič manj duh, če se imenuje seksualnost« (Jung 1929a, str. 52).

Zadnja izjava je zanimiva še zaradi drugega razloga. Če Jung zazna duha, kjer Freud zaznava seksualnost, potem duh – tako kot seksualnost – ni opisana bitnost, temveč razsežnost ali kvaliteta, ki prežema človekovo psihološko življenje (prim. Merleau-Ponty 1960b, str. 227-228). Vizualna analogija za iskanje bistev je precej podobna spirali, ki se vije proti jedru, kot meteorološka karta sistema nizkega pritiska. Čeravno ima taka analogija svojo rabo in čeravno jo je imel Jung nekaj časa, ko je razmišljal o strukturi arhetipov, razločno v mislih, pa dejansko priznava njene omejitve. Kot bomo videli kasneje, so arhetipska bistva manj stvari na sebi kot bistvene razsežnosti znotraj relacijskih matric.

Naposled, opomba o veljavnosti. Jungova trditev, da je empirik, in njegovo pogosto sklicevanje na »dejstva« zavajata tako njega samega kot njegove kritike, saj sugerira pozitivistično epistemologijo, ki je sam nima v mislih. V razsvetljujoči izmenjavi niza pisem z E. A. Bennetom se Jung (1976a) najprej brani kot znanstvenik, ki ga zanima zgolj »opazovanje relevantnih dejstev« (str. 562). V naslednjem pismu je videti presenečen, da je merilo sprejemljivega dokaza, ki se od njega pričakuje, »nekaj podobnega kot kemijski ali fizikalni dokaz« (str. 565), in dokazuje, da so merila psihologije drugačne vrste, namigujoč, da so bolj podobna tistim na sodišču. V tretjem pismu omahuje: čeravno podpira hipotetično-deduktivno metodo opazovanja, napovedovanje in eksperiment (kjer je mogoče), nazadnje konča tako, da umesti psihologijo v evropsko, ne pa v anglosaško znanstveno tradicijo. »Torej,« dodaja, »zgodovinske in primerjalne metode so znanstvene« (str. 567). Če je bilo Jungovo zaznavanje samega sebe kot znanstvenika nesofisticirano, je navzlic temu zapletel svoj prehod k bolj gotovemu, človeško znanstvenemu,

hermenevtičnemu domu. Pisma Bennetu, napisana leta 1960, v nekem smislu označujejo premik, ki ga je med svojim delovnim življenjem napravil od asociacijskih eksperimentov na prelomu stoletja prek psihoanalize do kulturnih in tekstualnih traktatov v štiridesetih in petdesetih letih tega stoletja. Rezultat pa je ta, da včasih brani svoje poznejše delo v mejah svojih prejšnjih paradigmatičnih meril. Brani, na primer, »naravoslovne znanosti« pred »filozofijo«, medtem ko očitno misli, da brani fenomenološkemu podobnejši pristop pred filozofskimi domnevami (racionalizmom in materializmom), ki označujejo tisto, kar se ustrežneje imenuje naravoslovne znanosti (prim. Jung 1947/1954, str. 161-163). Ta izlet pomeni, da morajo biti merila, s katerimi naj bi sodili o Jungovih trditvah, izrecno in konsistentno hermenevtična.

Analitični psihologi, ki se zdijo glede na pomanjkanje gotovosti, ko gre za njihove zaznave in interpretacije, pogosto apologetski, utegnejo imeti v mislih naslednje Ricoeurjeve vrstice:

To, da je mogoče pomen človekovih dejanj in zgodovinskih dogodkov *konstruirati* na več različnih načinov, dobro poznajo vsi eksperti v humanističnih znanostih. Manj znano in razumljeno je, da je ta metodološka zbežanost utemeljena v naravi samega predmeta, še več, da znanstvenika ne obsoja na nihanje med dogmatizmom in skepticizmom. Kot predlaga logika tekstne interpretacije, obstaja *posebna večglasnost*, ki sodi k pomenu človekovih dejanj. Tudi človekovo dejanje je omejeno polje možnih konstrukcij.

(Ricoeur 1973, str. 34-35.)

Potem torej sledi, da

je pokazati, da je neka interpretacija verjetnejša v luči tistega, kar je znano, nekaj drugega kot pokazati, da je sklep resničen. V tem smislu veljavnost ni verifikacija. Veljavnost je argumentativna disciplina, primerljiva s pravnimiškimi postopki zakonite interpretacije. Je logika negotovosti in kvalitativne verjetnosti.

(Ravno tam, str. 32-33.)

Intencionalnost

Strogo govoreč, intencionalnost ni vidik fenomenološke metode kot take. Namesto tega je značilnost zavesti, ki jo predpostavlja vsaka fenomenološka analiza. Intencionalnost pomeni, da je zavest vedno in nujno usmerjena proti predmetu, ki je nekaj drugega od same zavesti. Zavest je vselej zavest o nečem.

Ta izraz »zavest o nečem« utegne biti zavajajoča. Intencionalnost ni »most« ali »povezujoči člen« med dvema bitnostma, zavestjo in nečem, temveč je ontološki »tu« odpiranja sveta, ki omogoča, da stvar »je« in da je zavest last »nekoga«. Postavljanje nekoga in stvari kot »tu« in »tam« je posledica zavesti kot intencionalnosti, ne pa njen pogoj. To se dogaja navzlic dejstvu, da v našem jeziku in prekinjenem ontičnem izkustvu pikolovsko še naprej govorimo o intencionalnosti kot »relaciji med« jazom in svetom, kot da bi bili jaz in svet dani bitnosti. Skratka, zavest je tisti nereduktibilni, neopcijski pojav, znotraj katerega svet pride do bivanja. Ne more biti vsebovana bitnost, vložena v samo sebe, ali mala oseba, ki gleda podobe v možganih. Kot bit-v-svetu je zavest odprta jasa, ki zbira svet skupaj. Njena konstitutivna moč je, da se tak svet zbira skupaj v zgodovini, kulturi, jeziku in tudi s posebnimi preobrati individualnih življenj, mi pa začnemo razumevati same sebe kot osebnosti, kakršne smo, tudi zunaj tega zbranega razprtja sveta.

Vendar to pomeni, da zavesti, čeravno je zavest kot intencionalnost dokončna značilnost človekove eksistence (*ex-sistere*, stati zunaj), ne gre razumeti v ožjih mejah globinske psihologije. Fenomenološka analiza zavesti zelo hitro pripelje do ugotovitve, da se zavest povečini *ne* zaveda avtorefektivno. Še več, ni v pravem pomenu osebna. Z drugimi besedami, ni atribut ali funkcija posamezne osebe, Ivana, temveč je prej v veliki meri operativna, vendar predosebna latentca. Ta latentca, situirana kot relacija do sveta, je temelj za tisto mesto prisvojitve in refleksije, ki se imenuje Ivan. Intencionalnost pomeni, da je zavest pred osebno identiteto in da obkroža njene meje (prim. Brooke 1986; Scott 1973).

Intencionalnost tudi pomeni, da je človekova eksistenca manifestna kakor svet, v katerem živimo – to je, kot stvari in podobe (prim. str. 158-159) s katerimi svet govori, ali če uporabimo drugačno metaforo,

s katerimi odkrivamo našo refleksijo. Eksistencialno fenomenologijo torej lahko opredelimo kot metodo za opisovanje »in« interpretiranje doživetega izkustva, kakor se razkriva v svetu življenja.

Jung pri svojem priznanju intencionalnosti zavesti precej omahuje. Z njeno ontološko realnostjo in pomenom se je najbolj gotovo, in to z osvobajajočim učinkom, soočil na svojem potovanju v vzhodno Afriko. Toda intencionalnost spodkopuje temelje zahodne misli, ki dojema subjekt in objekt kot ločeni, samozadostni bitnosti, ki sta v odnosu drug z drugim zgolj prigodno in nenujno. Psihološko dvomi o naših modernih zahodnih identitetah, o našem občutku samih sebe kot predeksistencialnih subjektivitet, samozadostnih, gospodovalnih v odnosu do dejstvenega sveta. Način, kako je Jung opravil s to konfrontacijo, bomo obravnavali le na kratko. Naš cilj tukaj je pokazati, v kakšnem obsegu se je Jung lotil pojava intencionalnosti neposredno, čeravno ne s temi besedami.

Jung v svoji avtobiografiji razmišlja o svoji knjigi *Psihološki tipi* (1921) takole:

Knjiga o tipih obravnava predvsem spopad individuuma s svetom, njegov odnos do ljudi in stvari. Razlaga različne vidike zavesti, možnosti njene naravnosti do sveta in je potemtakem prikaz psihologije zavesti, obravnavan tako rekoč iz kliničnega kota.

(Jung 1961, slov. prev. 1993, str. 219.)

Toda če je Jung čutil, da je njegov pristop kliničen, pa imajo *Psihološki tipi* ontološki in epistemološki pomen. Zaznani svet je vedno, pravi Jung, svet za nekoga (s posebnim tipom). Po drugi strani pa ni nikakršne zavesti sveta, ki ne bi bila (tipološko) omejena. Ontološko povedano: ni nobene zavesti, ki ne bi bila v odnosu do sveta kot neka določena perspektiva. Zavest in svet tvorita strukturno enoto.

Ira Progoff (1956, str. 107) je dokazovala, da Jungova teorija tipov zaznamuje začetek njegovega odmika od Freudovega redukcionalizma, saj je izraz libido osvobojen kvazifiziološkega, hidravličnega Freudovega modela, dana pa mu je tudi »smer«. Ali je to res začetek, kot trdi Progoffova, je stvar razprave, vendar pa to ni pomembno. Kleč je v tem, da se libido nič več ne pojmuje kot vsebovana, znotrajpsihična energija, temveč kot merilo premika vrednot in intenzitet v našem odnosu do sveta.

Velik del knjige *Psihološki tipi* je napisan kot metafora libida, tako da – pa naj še tako ugodno jemljemo poanto Progoffove – obstaja tu problem, ki se ga je treba lotiti. Jung je trdil, da si je v svoji teoriji libida (1928a) »prizadeval, da bi enotnost, kot obstaja v naravoslovju kot splošna energetika, vzpostavil tudi za psihologijo« (1961, slov. prev. 1993, str. 220).

Tovrstno stališče se ohranja v postvarelih razlagah »zakonov psihičnih procesov in sil« (Jacobi 1942/1968, str. 52 in dalje), ki jih še vedno mrgoli v klasični jungovski literaturi. To stališče je povsem zavajajoče, Jungova trditev pa je bodisi zmota bodisi napačno razumevanje samega sebe, saj je Jungova teorija psiholoških tipov že osvobodila pojem libida izpod tistih parametrov, ki so omogočali kakršnokoli paradigmatško povezavo s fiziko. Ko Jung uporablja izraz libido, privzema fizikalni izraz le najohlapneje metaforično. V globljem smislu Jung dokazuje, da sta tako fizikalni pojem energije kot njegov pojem libida vzniknila iz istih prvobitnih struktur človekovega izkustva (Brooke 1985, str. 166). Kakor pravi Abenheimer:

Energije dinamične psihologije so motivirajoče sile ali voljne moči, ne pa energije v smislu naravoslovnih znanosti. Opraviti imamo z neskončno starejšim pojmom energije, kot je pojem znanosti, s pojmom, ki ima svoj temelj v notranjem subjektivnem izkustvu in ki se ne nanaša na merljivo objektivno realnost.

(Abenheimer 1968, str. 63.)

Drugi problem, ki ima podoben učinek razrahljanja ontološke vezi do sveta in ki je posledica teorije tipov, ima opraviti s pojmom introverzije. Bistvo Jungove definicije je naslednje:

Introverzija pomeni obrat libida k notranjosti v smislu negativne relacije subjekta do objekta. Interes se ne premakne k objektu, temveč se od njega umakne v subjekt. Vsakdo, čigar drža je introvertna, misli, čuti in deluje tako, da jasno kaže, da je subjekt prvi motivirajoči dejavnik in da je objekt drugotnega pomena.

(Jung 1921, str. 452.)

Ne glede na problem, da tej definiciji manjka izkustvena jasnost, pa jo je mogoče interpretirati, kot da pomeni, da se introvertiranec ukvarja predvsem s predmeti v svojem »notranjem svetu« na račun predmetov v »zunanem svetu«. Z drugimi besedami, odnos do sveta postane

zgolj prigoden; biti-v-svetu ni nič več razumljeno ontološko, temveč povečini kot funkcija ekstrovertnosti. Jung pa seveda introverzije, kakor daleč naj že sega analogija energije, ne opisuje kot *rezultat* obrata libida k notranjosti, temveč kot *proces* premika pozornosti od zaznanega k zaznavalcu (Shapiro 1972, str. 64) – to je, k tematizaciji konstituirajoče moči zaznavajoče zavesti. Drugače povedano, ne gre za to, da je introvertiranec v odnosu do »notranjega sveta«, ekstravertiranec pa v odnosu do »zunanjega sveta«, kot da bi bila ta svetova različna kraja (in kot da bi bili introvertiranci dobesedno brez čutov, če ji že ne bi imeli zaradi stopnje ekstravertiranega libida). Kakor pokaže podrobna fenomenološka analiza introverzije kot doživetega izkustva, pa ontološki odnos zavesti do sveta ni nikoli vprašljiv (Shapiro 1972; Shapiro in Alexander 1975).

Intencionalnost zavesti, kakor je opisana v *Psiholoških tipih*, pomeni, da je kategorialno razlikovanje med zunanjim in notranjim svetom, ki je vodilo pretežnega dela Jungove misli (prim. 1929c, str. 337), eksistencialno in teoretično nevzdržno. Kot sta pokazala Shapiro in Alexander, je to razločevanje tudi empirično napačno. To priznava tudi Jung. Jung v precej prepričljivem odlomku, opisuje poskus introvertiranca, da bi se umaknil iz sveta, toda umik, daleč od tega, da bi bil uspešen, preprosto razkrije svet kot neuklonljiv in naraščajoč prvoten. Ta odlomek, nekoliko skrajšan, beremo takole:

Navzlic pozitivno krčevitim prizadevanjem, da bi zagotovili superiornost ega, imajo predmeti nezaustavljiv vpliv, ki je še bolj nepremagljiv, ker se polasti posameznika nevede in se silovito vsili njegovi zavesti... Bolj kot se ego bojuje za ohranitev svoje neodvisnosti, svobode od nujnosti, in za ohranitev superiornosti, bolj postaja suženj objektivnih podatkov. Posameznikovo svobodo duha vklepa sramota njegove finančne odvisnosti, njegova svoboda dejanja se trese v soočanju z javnim mnenjem, njegova moralna superiornost se ruši v množstvo podrejenih odnosov, njegova želja po dominaciji pa se končuje v bednem hrepenenju, da bi bil ljubljen. Skrb za odnos do objekta prevzame zdaj nezavedno, to pa stori tako, da preračunano prinese iluzijo moči in fantazijo superiornosti nad popolnim razsulom. Objekt dobiva grozljive razsežnosti navkljub zavestnim poskusom, da bi ga degradirali. Posledica tega je, da postaja prizadevanje ega, da bi se ločil od objekta in si ga podredil, vse nasilnejše. Na koncu se obda z običajnimi obrambnimi sistemi... zato, da bi ohranil vsaj iluzijo superiornosti... Ta prizadevanja nenehno

onemogočajo neustavljivi vtisi, ki jih prejema od objekta. Ti vtisi se mu proti volji nenehno vsiljujejo, vzbujajo v njem najbolj neprijetna in neukrotljiva čustva in ga preganjajo na vsakem koraku... Boji se močnih čustev pri drugih in se le težka kdaj osvobodi strahu, da bi prišel pod sovražne vplive. Ker je njegov odnos do objekta v veliki meri potlačen, se udejanja prek nezavednega, [ki je] povečini infantilno in arhaično, tako da postane tudi odnos do objekta prvoten in je videti, kot da bi bil objekt obdarjen z magičnimi silami. (Jung 1921, str. 378-379.)

Obžalovanja vredno je, da Jung, kot je opazil Rauhala (1969, str. 96), filozofskih in teoretičnih vprašanj, ki jih kaže ta odnos, ni podvrgel podrobnejši in nepopustljivi kritiki. Kajti čeravno Jung znova in znova poudarja, da vsak akt zaznavanja ali refleksije zajema tako zaznavalca kot zaznano, je v resnici videti, da se od tega vpogleda oddaljuje. Kot pravi sam, sta ekstravertizija in introverzija, kakorkoli naj si že prizadevamo specializirati njuno nanašanje na zunanje in notranje področje, v človekovem življenju eksistencialno dani kot širina in globina (1921, str. 326). Nikoli ni ugotovil, v kolikšnem obsegu bi Heidegger in Boss utegnili biti njegova duhovna prijatelja. Toda zgornji odlomek kaže, da »nezavedno«, če je zavestno introvertirana oseba »nezavedno ekstravertirana«, potem sploh ni neko mesto znotraj osebe, temveč doživeto izkustvo utelešene eksistence, ki ostaja razlaščena in ponižana, nerazločena in arhaična.

Dalje, če so naše psihološke drže in funkcije v vsakem trenutku vključene v svet, potem je treba smisel psihe kot kartezijanskega »notranjega sveta« korenito prevrednotiti. Teh dveh vprašanj se bomo lotili kasneje. Če vendarle anticipiramo: ne bo presenetljivo, če bomo odkrili, da Jung, resda ne vselej izrecno, izraze, kakršni so psiha, zavestno in nezavedno, pojmuje kot svetne izraze ali izraze, ki so v nekem odnosu do sveta. Če te izraze dejansko tako reinterpretiramo, potem se pojavi eksistencialno sprejemljiva kontinuiteta med *Psihološkiimi tipi* in njegovim kasnejšim delom o naravi psihe, odnosom med egom in arhetipskimi podobami, itn. V teh mejah lahko obravnavamo *Psihološke tipe* kot delo, ki postavlja temelje za Jungovo poznejšo misel, s tem ko orisuje tiste značilne načine biti-v-svetu, ki postavljajo eksistencialne (ontične) parametre psihološkega življenja ali, z drugimi besedami, psihe. Sicer postane bistvo knjige *Psihološki*

tipi, ki je njen eksistencialni sunek, anahronizem.

Povezujoči člen med *Psihološkimi tipi* in kasnejšim delom je fantazija, saj je fantazija tista, ki povezuje našo tipično držo in funkcije z arhetipsko realnostjo. Jung umešča fantazijo neposredno v intencionalnost, saj je fantazija sredstvo, ki združuje naše psihološke funkcije in tako ustvarja konstitutivno moč našega psihološkega življenja kot sveta. Z Jungovimi besedami:

Fantazija je v enaki meri občutek kot misel, v enaki meri zrenje kot občutek. Nobene psihične funkcije ni, ki ne bi bila po fantaziji nerazdružno povezana z drugimi psihičnimi funkcijami. Včasih se pojavi v prvotni obliki, včasih je končni in najdrznejši produkt kombinacije vseh naših zmožnosti. Fantazija se mi torej zdi najjasnejši izraz posebne dejavnosti psihe. Je kraj..., kjer so – tako kot vsa psihološka nasprotja – združeni v živi enotnosti notranji in zunanji svetovi. Fantazija je bila in je vselej tista, ki oblikuje most med nespravljivimi zahtevami subjekta in objekta, introverzije in ekstrverzije.

(Jung 1921, str. 52.)

Z drugimi besedami, fantazija, odločilna struktura psihe, je v odnosu do sveta. Navkljub temu je treba v tej razlagi fantazije opaziti nekakšno pojmovno omejitev. Jung dejansko ne gre čez običajno nagnjenje »naravne drže«, da začenja svoj premislek z nedvomno postavitvijo dveh *apriorijev*, nedotaknjenih polov, subjekta in objekta in potem obravnava fantazijo kot kraj in sredstvo izmenjave med obema. Toda v širšem kontekstu Jungove misli kot celote in posebno v luči Hillmanove analize in drugih analiz arhetipskih fantazij, s katerimi obvladujemo svoje življenje, postane jasnejše, da je fantazija v analitični psihologiji odločilna kvaliteta tistega »vmes«, iz katerega vznikata in sta izpeljana svet in naš smisel za same sebe (ego). Intencionalnost kot fantazija nima ontološke prioritete v prostorsko-časovnem smislu, temveč v smislu, da se vse, kar je rečeno o obstvu in svetu, naposled vzvratno tematsko nanaša nanjo (Jung 1929a, str. 45).⁶

Naj povzamemo: psihološko življenje vedno preživljamo kot

⁶ Kot je videti, si za to prizadeva Avens (1980), ko vztraja, da »je imaginacija *ravno* realnost, vendar je, tako mislim, včasih v nevarnosti, da bi izgubil izpred oči dejstvo, da je imaginacija *svet* razkrivajoča. V tej meri je imaginacija pred razkritjem sveta in zaznavanjem in je odmev subjektivizma, ki si ga prizadevamo preseči. Imaginacijsko/fantazijsko ontološko prioriteto je treba v vsakem primeru pojasniti v tu postavljenih okvirih. (Fantazijo in imaginacijo pogosto razločujejo, čeravno ju tu uporabljamo zamenljivo. Pomen pa bi moral biti jasen).

»značilni« način biti-v-svetu, in ne glede na to kako močno si oseba zavestno prizadeva, da bi se iz sveta umaknila, ostaja nanj navezana. Psihološko bogatost in prefinjenost te intencionalnosti identificira Jung kot fantazijo. Ravno fantazija zavestno in nezavedno spleta naše drže in funkcije v vzorčni tovarni, ki je eksistenca, iz tega imaginativnega eksistencialnega temelja pa vznikata kot figuri tako naš smisel sebstva kakor svet.

Če je ta interpretacija Jungove misli sprejemljiva, potem predlaga tezo, da človeška bitja pomene stvari in odnose znotraj svojega sveta predvsem razumejo in da to razumevanje živi, če z njim ustrezno ravnajo ali pa ne. To je gotovo Heideggrovo gledišče (1927, str. 182), saj pri opisovanju razumevanja (*verstehen*) kot *eksistenciala* vztraja, da je ta bistvena značilnost *Dasein*-a kot biti-v-svetu. Heidegger hoče poudariti, da intencionalnost razprtosti eksistence do sveta ima – ali bolje, da *je* – razumevanje eksistence in sveta. Toda tako razumevanje je povečini implicitno ali »nezavedno« in ni to, kar si običajno predstavljamo kot spoznavno. Tu je Jungov prispevek trditev, da je to razumevanje strukturirano kot fantazija in da je fantazija prvotni način razumevanja.

V geslovníku h *Collected Works* najdemo mnogo omemb »razumevanja«, vendar pa ni nobena mišljena v eksistencialnem smislu. Vendar pa je razumevanje kot razsežnost intencionalnosti značilna tema velikega dela Jungovega raziskovanja in jo je treba eksplicirati, če hočemo njegove izsledke tudi dojeti. Spomnimo se, na primer, da ni psiholoških funkcij, ki ne bi zavestno ali nezavedno, zelo premišljeno ali prvobitno posegale v svet – to je, ki ne bi sveta na neki način razkrivale. Kot so poudarili Metzner in drugi (1981, str. 36-37), celo »iracionalni« funkciji zaznavanja, namreč zor in občutek, ne delujeta brez nekakšnega vrednotenjskega procesa. Nobenega »občutka« ni, ki ne bi bil organiziran, pa četudi neuspešno; nobene delujoče funkcije, ki ne bi bila način razumevanja. Dalje, ker večji del psihološkega življenja preživimo nezavedno, »to določeno« nezavedno v svojem lastnem prvobitnem delovanju doživlja izvorno razumevanje osebnih situacij, tako da oseba (ego) tega ne mara ali celo ne razume. Edeñ od smislov smotra individuacije je, da je naše samospoznanje združljivo s tem doživetim razumevanjem. Na to je nemara mislil Jung

v enem od svojih pisem, ko je zapisal: »Pravo razumevanje je videti razumevanje, ki ne razume, vendar živi in je učinkovito« (Jung 1973, str. 32). Tako bi William Barrett lahko govoril o Jungu in Heideggru, ko je zapisal:

Neko bedasto neoblikovano razumevanje, nekakšen smisel vcepljene resnice mi v mozgu mojih kosti daje vedeti, da tisto, kar slišim, [je ali] ni resnično. Od kod prihaja to razumevanje? Je razumevanje, ki ga imam zaradi tega, ker sem zakoreninjen v eksistenci... Intelektualne korenine so nam spodrezane, če izgubimo oporo v tej prvotni obliki razumevanja, tj. v dejanju odpiranja naših oči za svet.

(Barrett 1967, str. 198.)

K vprašanju razumevanja pri Jungu in Heideggru se bomo vrnili kasneje, ko bomo obravnavali psiho in *Dasein*.

Četrto značilnost intencionalnosti, ki jo priznava Jung, je treba omeniti le na kratko: teleologijo ali, manj specifično, »finalnost«. Jung navkljub temu, da je nevarno neznanstven (Jung 1916a, str. 295), vztraja, da psihološkega življenja razen v okvirih njegove smotrnosti ni mogoče ustrezno razumeti. Včasih še naprej laska vzročnemu gledišču, vendar odkriva pomen v psiholoških dogodkih le v perspektivi »finalnosti«. Jung pravzaprav zavrača aristotelski pojem »finalnega vzroka« kot v sebi protislovnega in tako učinkovito zavrača vzročnost kot pomenljivo perspektivo v psihologiji. Jungova težava s finalnim vzrokom kajpada zrcali obseg, v katerem je bil ujet v moderno razumevanje izraza. Poanta pa je seveda v tem, da so tako Jungova psihološka vprašanja vedno usmerjena k razkrivanju fantazij in občutkov, ki udeležajo možno prihodnost (prim. Jung 1928a, str. 4-5, 23-25).

Povedanega je bilo dovolj za sklep, da je Jung priznaval temeljno intencionalnost psihološkega življenja. To pa seveda s temo ne opravi, temveč jo prej uvaja. V poglavjih, ki bodo sledila, bo intencionalnost bistvena, čeravno se ne bomo osredinili na intencionalnost kot tako.

Povzetek

Če govorimo nasploh, je Jungov pristop v bistvu hermenevitičen; je prej poskus razumevanja psiholoških pojavov kot poskus njihove

pojasnitve. Toda ko Jung obravnava psihološke pojave kot tekste, postane hermenevitični fenomenolog. Za okvir obravnave Jungove metode v luči fenomenologije uporabljamo Merleau-Pontyjevo definicijo fenomenologije.

Pokazali smo, da je Jung, tako kot fenomenologi, v bistvu opisen in da njegovo prizadevanje, da bi bil opisen, odpira v globinski psihologiji področje raziskovanja, ki je domače psihološkemu življenju.

Fenomenološka redukcija vključuje postavljanje naravne drže v oklepaj (*epoché*) in povratek k eksistencialno izvirnemu izkustvu v svetu življenja. Za Jungovo delo sta značilni obe prizadevanji, vendar Jung, tako kot eksistencialni fenomenologi, priznava nemožnost popolne redukcije. Če naj se svet, ki ga je on videl, ustrezneje razkrije, potem se bo treba še posebej ogniti nepotrebno tesnobni, heroični drži, ki jo je v nekaterih Jungovih mislih prepoznal Hillman.

Iskanje bistev je bilo v fenomenologiji podvrženo večjemu številu pomembnih epistemoloških sprememb: od nespremenljivih in eidetskih bistev k zgodovinskim bistvom, prisotnih v sami realnosti, in k bistvom, ki se konstituirajo po jeziku. Jungovo iskanje bistev je podobno tako Husserlovi prosti imaginativni variaciji kot hermenevitični analizi tekstov. Jung sicer ne gre tako daleč, da bi pojave razvezal v jezik, vendar priznava, da je vse razumevanje interpretativno in je še posebej občutljiv na jezik kot konstituirajočo moč v hermenevitičnem razumevanju. Tako Jung, ko poskuša, da bi bil hkrati fenomenološko natančen in terapevtski hermenevtik, ki znova poveže izkustvo z njegovim pristnim temeljem, uporablja predrazsvetljenski jezik. Tako kot nekateri sodobni fenomenologi se zave-da epistemološke pomembnosti metafore in uporablja njeno izkustveno/terapevtsko moč za artikulacijo psiholoških pojavov. V tem pogledu zadoščajo potrebi, da analitični psiholog razume epistemološko strukturo interpretativnega razumevanja, Ricoeurjeva vodila.

Intencionalnost je artikulirana kot ontološka »vmesnost«, iz katere so izpeljane tako posebnosti sveta kot naš smisel sebstva. Jung o intencionalnosti ne govori, vendar ima ta v njegovem razumevanju nereduktibilno mesto. Prvič, njegovo delo o psiholoških tipih razkriva strukturalno enotnost sebstva in sveta; celo introverzija je nekakšen način biti-v-svetu. Drugič, o fantaziji pogosto piše tako, kakor da bi

bila umeščena v raztelesen »notranji svet«, vseeno pa Jung uvršča fantazijo neposredno v intencionalnost kot v psihološko bogato ontološko matrico, na katero se nanašata sestvo in svet. Tretje priznanje intencionalnosti se pokaže pri temi razumevanja (Heideggrovo *verstehen*): za Junga je zavest razvojni dosežek in vedno le relativna, kar pomeni, da preživljamo eksistenco kot razumevanje sveta, ne glede na to ali si ga reflektivno prilastimo ali ne. Kar zadeva zvezo med Jungom in Heideggrom: razumevanje ima imaginativno razsežnost, fantazija pa je prvobitni način razumevanja. Četrtrič, Jung priznava in se loteva intencionalnosti v svojem poudarjanju »finalnosti«.

Ocena Junga kot fenomenologa

Ocene Junga kot fenomenologa so razpršene po vsej knjigi. Tu bi želel narediti nekatere sklepe in poudariti nekaj očitnih kritik Jungove metode s fenomenološkega gledišča.

Prvič, videti je, da je Jung razumel osrednje prizadevanje fenomenologije po povratku »k stvarjem samim«, po preseganju metafizičnih in znanstvenih predsodkov, zato da bi se vrnili k neposrednemu izkustvu, kjer je mogoče pojave opisati v njihovi bistveni polnosti. Mika nas tudi predlagati, da si je Jung želel, da bi se njegovo delo presojalo v teh okvirih, toda njegovi domači odnosi z nekaterimi eminentnimi naravoslovci in njegovo pogosto sklicevanje na moderno fiziko za obrambni svet, nam vzbujajo previdnost. Zdi se, da se Jung, ko samozavedno razmišlja o svojem delu, običajno sklicuje na posebno mešanico Kanta (glej 5. pogl.) in fizike, čeravno je osrednja značilnost njegovega dela hermenevtična in fenomenološka. Čeprav se torej Jung nanaša na fenomenologijo s širokim razumevanjem njenih ciljev in čeprav uporablja nekatere izmed njenih bistvenih vodil, pa fenomenologija ni konsistenten metodološki dom.

Drugič, ker je njegovo pionirsko delo potekalo povečini vzporedno z razvojem fenomenologije v prvi polovici tega stoletja in ker je bila njegova seznanjenost s fenomenologijo v vsakem primeru skromna, ni uporabljal nikoli sistematično in disciplinirano njenih metodoloških vodil. Svoj uspeh fenomenologa dolguje svoji sposobnosti psihologa in hermenevtika, vendar pa je resno umanjalo nujno

filozofsko razumevanje. Tako je v srce metode, v fenomenološko redukcijo, vstopil brez zadostne strogosti ali samokritike. Posledica je, da gleda skozi racionalistične in materialistične predsodke, pri tem pa spregleduje kartezijansko ontologijo, ki ostaja v njegovi misli celo takrat, ko jo njegovo videnje nenehno presega. Čeravno priznava in elaborira intencionalnost eksistence, pa vseeno ne podvomi o ontoloških podmenah tako osrednjih izrazov, kot so psiha in zunanje in notranje. Zdi se, da ne priznava, da njegova nepretrgana raba psihoanalitičnih izrazov, kot so psiha in zavestno in nezavedno, postavi na laž ontološko diferenco v njegovih pojmovanjih. Jung je storil več kot to, da je izkopal globljo klet.

Tretjič, zanimanje za arhetipe in zahodno kulturno zgodovino je Junga pri njegovem iskanju korenin pomena v modernem človekovem psihološkem življenju vedno bolj vodilo h knjigam. Tu je odkril strukture, ki so osmislile nekatere osupljive podobe, s katerimi se je soočil tako v sebi kot pri svojih pacientih. Sam Jung se pri tem verjetno ni vselej izognil metodološki nevarnosti, vendar je videti, da so se nekateri jungovci na vrat na nos ujeli v past. To je, naporni nalogi ostajanja s pojavom, tako da je mogoče njegov notranji pomen razkriti v njegovi polnosti in partikularnosti, se ogibajo tako, da gredo na akademsko nemara zanimivo ekskurzijo skozi tekst. Če to pojava ne zaduši s težo ezoteričnih tekstov, pa lahko pelje k bližnjicam v raziskovanju, to pa se lahko izrodi v nekakšno jungovsko pop psihologijo. Kakor je izkusil neki učenec v Zürichu:

Zelo redko so razprave o pomenu sanj, slik itn. segle čez mehansko uporabo peščice že pripravljenih sredstev. Vse figure nasprotnega spola so bile predstave duše in vse figure istega spola sence. Vsak otrok je bil simbol sestva. Vse, kar se je pojavilo na levi strani, je izhajalo iz nezavedne drže, in vse na desni strani je bila oseba... Arhetipi modrega starca, velike matere, sleparja in *puera aeternusa* so priskrbeli imena in stereotipe za množstvo stvari.

(Cohen 1976, str. 145-146.)

Najsi to natančno zrcali delo na züriškem inštitutu ali ne, poanta je v tem, da je to nevarnost v analitični psihologiji, posebno še nemara v njeni klasični obliki. Toda če to ni več fenomenologija, bo tudi karikatura Jungove metode.

Dovolj zanimivo je, da je Spiegelberg v Heideggru prepoznal nevarnost, ki je vzporedna z gibanjem k tekstualnim virom v Jungovem delu, njegov kritični komentar, ki ga beremo tudi z Jungom v mislih, je koristen zaključek tega poglavja:

Za fenomenologijo v njenih zgodnjih fazah je bil značilen njen pogumni napad na stvari same, ne glede na prejšnja mnenja in teorije. V Heideggru obstaja vedno močnejše nagnjenje, da bi šel k »stvarim« prek klasičnih tekstov in z interpretacijo..., ki je v najboljšem primeru le sekundarno utemeljena na sklicevanju na pojave... Gotovo, bila bi žalostna izguba, če bi se morala fenomenologija popolnoma odpovedati vpogledom preteklosti... Bilo pa bi ravno tako usodno, če bi moral »pristop k virom« spet predpostavljati smisel pristopa k tekstom namesto k pojavom.

(Spiegelberg 1960, str. 352)

V naslednjem poglavju bomo neposredneje iskali tisto, kar je Jung videl, ne pa njegovega načina gledanja. Naša kritika tega načina gledanja bi nam morala pomagati, da bi bili občutljivi za njegove metodološke omejitve in da bi prek njih videli jasnejšo artikulacijo tistih pojavov, ki vodijo njegovo videnje in misel.

Bibliografija

- Jung, C. (1902). On the psychology of so-called occult phenomena. V *The Collected Works of C. G. Jung*, zv. 1, str. 3-88; prevod R. Hull; uredili Sir Herbert Read, M. Fordham, G. Adler; izvršni urednik W. McGuire; zbirka Bollingen Series XX, 20 zv. London: Routledge and Kegan Paul; Princeton: Princeton University Press, 1953-1979. [Odslej naprej bomo navajali kot C.W., temu bo sledila številka zvezka in številke strani.]
- Jung, C. (1905). The psychological diagnosis of evidence. *C.W.2*, 318-352.
- Jung, C. (1906). Association, dream, and hysterical symptom. *C.W.2*, 353-407.
- Jung, C. (1912a). New paths in psychology. *C.W.7*, 245-268.
- Jung, C. (1912b). *Psychology of the Unconscious: a Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido*. Prevod B. Hinkle. London: Routledge, Trench, Trubner and Co., 1919.
- Jung, C. (1912/1952). Symbols of transformation. *C.W.5*.
- Jung, C. (1913/1955). The theory of psychoanalysis. *C.W.4*, 83-226.
- Jung, C. (1914a). On psychological understanding. *C.W.3*, str. 179-193.
- Jung, C. (1914b). On the importance of the unconscious in psychopathology. *C.W.3*, 203-210.
- Jung, C. (1914c). Psychoanalysis and neurosis. *C.W.4*, 243-251.
- Jung, C. (1916a). Prefaces to »Collected Papers on Analytical Psychology«. *C.W.4*, 290-297.
- Jung, C. (1916b). The structure of the unconscious. *C.W.*, 269-304.

- Jung, C. (1916/1957). The transcendent function. *C.W.8*, 67-91.
- Jung, C. (1917/1943). On the psychology of the unconscious. *C.W.7*, 9-119.
- Jung, C. (1918). The role of the unconscious. *C.W.10*, 3-28.
- Jung, C. (1919). Instinct and the unconscious. *C.W.8*, 129-138.
- Jung, C. (1921). Psychological types. *C.W.6*.
- Jung, C. (1922). On the relation of analytical psychology to poetry. *C.W.15*, 65-83.
- Jung, C. (1925). Marriage as a psychological relationship. *C.W.17*, 187-201.
- Jung, C. (1926). Spirit and life. *C.W.8*, 319-337.
- Jung, C. (1927/1931a). Introduction to Wicke's »Analyse der Kinderseele«. *C.W.17*, 39-46.
- Jung, C. (1927/1931b). Mind and earth. *C.W.10*, 29-49.
- Jung, C. (1927/1931c). The structure of the psyche. *C.W.8*, 139-158.
- Jung, C. (1928a). On psychic energy. *C.W.8*, 3-66.
- Jung, C. (1928b). The relation between the ego and the unconscious. *C.W.7*, 127-241.
- Jung, C. (1928c). Child development and education. *C.W.17*, 47-62.
- Jung, C. (1928/1931a). Analytical psychology and a »Weltanschauung«. *C.W.8*, 358-381.
- Jung, C. (1928/1931b). The spiritual problem of modern man. *C.W.10*, 74-94.
- Jung, C. (1929a). The aims of psychotherapy. *C.W.16*, 36-52.
- Jung, C. (1929b). Commentary on »The Secret of the Golden Flower«. *C.W.13*, 1-56.
- Jung, C. (1929c). Freud and Jung: Contrasts. *C.W.4*, 333-340.
- Jung, C. (1929d). Problems of modern psychotherapy. *C.W.16*, 53-75.
- Jung, C. (1930). The complications of American psychology. *C.W.10*, 502-514.
- Jung, C. (1930/1931). The stages of life. *C.W.8*, 387-403.
- Jung, C. (1931a). Archaic man. *C.W.10*, 50-73.
- Jung, C. (1931b). Basic postulates of analytical psychology. *C.W.8*, 338-357.
- Jung, C. (1932a). Psychotherapists or the clergy. *C.W.11*, 327-347.
- Jung, C. (1932b). Sigmund Freud in his historical settings. *C.W.15*, 33-40.
- Jung, C. (1933a). *Modern Man in Search of a Soul*. Prevod C. Baynes. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jung, C. (1933b). The real and the surreal. *C.W.8*, 382-384.
- Jung, C. (1934a). The meaning of psychology for modern man. *C.W.10*, 134-156.
- Jung, C. (1934b). The practical use of dream analysis. *C.W.16*, 139-161.
- Jung, C. (1934c). A review of the complex theory. *C.W.8*, 92-104.
- Jung, C. (1934d). The soul and death. *C.W.8*, 404-415.
- Jung, C. (1934e). The state of psychotherapy today. *C.W.10*, 157-173.
- Jung, C. (1934/1954). Archetypes of the collective unconscious. *C.W.9*, 3-41.
- Jung, C. (1935a). Principles of practical psychotherapy. *C.W.16*, 3-20.
- Jung, C. (1935b). The Tavistock lectures. *C.W.18*, 1-182.
- Jung, C. (1935/1953). Psychological commentary on »The Tibetan Book of the Dead«. *C.W.11*, 509-526.
- Jung, C. (1936). Psychological typology. *C.W.6*, 542-555.
- Jung, C. (1936-7/1959). The concept of the collective unconscious. *C.W.9*, 42-53.
- Jung, C. (1936/1954). Concerning the archetypes, with special reference to the anima concept. *C.W.9*, 54-72.
- Jung, C. (1937). The realities of practical psychotherapy. *C.W.16*, 327-338.
- Jung, C. (1937/1942). Psychological factors determining human behaviour. *C.W.8*, 114-125.
- Jung, C. (1938/1940). Psychology and religion. *C.W.11*, 3-105.
- Jung, C. (1938/1954). Psychological aspects of the mother archetype. *C.W.9*, 73-110.
- Jung, C. (1939a). Conscious, unconscious, and individuation. *C.W.9*, 275-289.

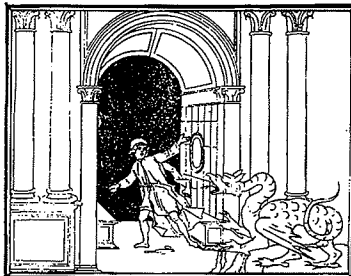
- Jung, C. (1939b). The dreamlike world of India. *C.W.10*, 515-524.
- Jung, C. (1939c). In memory of Sigmund Freud. *C.W.15*, 41-49.
- Jung, C. (1939d). The symbolic life. *C.W.18*, 265-290.
- Jung, C. (1939/1954). Psychological commentary on 'The Tibetan Book of the Great Liberation'. *C.W.11*, 475-508.
- Jung, C. (1940). The psychology of the child archetype. *C.W.9*, 149-181.
- Jung, C. (1940/1954). Transformation symbolism in the Mass. *C.W.9*, 149-181.
- Jung, C. (1941). The psychological aspects of the Kore. *C.W.9*, 182-203.
- Jung, C. (1942/1948). A psychological approach to the dogma of the Trinity. *C.W.11*, 107-200.
- Jung, C. (1943). Psychotherapy and a philosophy of life. *C.W.16*, 76-83.
- Jung, C. (1943/1948). The spirit Mercurius. *C.W.13*, 191-250.
- Jung, C. (1944/1952). Psychology and alchemy. *C.W.12*.
- Jung, C. (1945). Psychotherapy today. *C.W.16*, 94-110.
- Jung, C. (1945/1948a). The phenomenology of the spirit in fairytales. *C.W.9*, 205-254.
- Jung, C. (1945/1948b). On the nature of dream. *C.W.8*, 281-297.
- Jung, C. (1946). The psychology of the transference. *C.W.16*, 163-323.
- Jung, C. (1947/1954). On the nature of psyche. *C.W.8*, 226.
- Jung, C. (1949a). Predgovor h G. Adlerju *Studies in Analytical Psychology*. V G. Adler: *Studies in Analytical Psychology*. New York: Capricorn Books, 1969.
- Jung, C. (1949b). Predgovor k Hardingu: *Woman's Mysteries*. *C.W.18*, 518-520.
- Jung, C. (1949c). Predgovor k Neumannu: *The Origins and History of Consciousness*. *C.W.18*, 521-522.
- Jung, C. (1950). Concerning mandala symbolism. *C.W.9*, 355-384.
- Jung, C. (1951a). Aion. *C.W.9*.
- Jung, C. (1951b). Predgovor h Custance: *Wisdom, Madness and Folly*. *C.W.18*, 349-352.
- Jung, C. (1951c). Fundamental questions of psychotherapy. *C.W.16*, 111-125.
- Jung, C. (1952a). Answer to Job. *C.W.11*, 355-470.
- Jung, C. (1952b). Religion and psychology: a reply to Martin Buber. *C.W.18*, 663-670.
- Jung, C. (1952c). Synchronicity: acausal connection principle. *C.W.8*, 417-519.
- Jung, C. (1954). The philosophical tree. *C.W.13*, 251-349.
- Jung, C. (1955-1956). *Mysterium coniunctionis*. *C.W.14*.
- Jung, C. (1957). The undiscovered self. *C.W.10*, 245-305.
- Jung, C. (1958a). Flying saucers – a modern myth. *C.W.10*, 307-433.
- Jung, C. (1958b). A psychological view of conscience. *C.W.10*, 437-455.
- Jung, C. (1959). Good and evil in analytical psychology. *C.W.10*, 456-468.
- Jung, C. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. Zapisala in uredila A. Jaffé, prevod R. in C. Winston. The Fontana Library of Theology and Philosophy, 1967.
- Jung, C. (1964). Approaching the unconscious. V *Man and His Symbols*, str. 1-94. New York: Dell Publishing Co., 1968.
- Jung, C. (1973). *Letters*, zv. 1. Uredil G. Adler v sodelovanju z A. Jaffe, prevod R. Hull. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jung, C. (1976a). *Letters*, zv. 2.
- Jung, C. (1976b). *The Visions Seminars*, 2 zvezka. Zürich: Spring Pubs.
- Jung, C. (1977). *C. G. Jung Speaking*. Uredila W. McGuire in R. Hull. London: Pan Books, 1980.
- Abenheimer, K. (1968). The ego as subject. V J. Wheelwright (ur.): *The Reality of the Psyche*, str. 61-73. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Avens, R. (1980). *Imagination is Reality*. Dallas: Sping Pubs.
- Barrett, W. (1967). *Irrational Man*. London: Heinemann.
- Bettelheim, B. (1983). *Freud and Man's Soul*. London: Chatto and Windus.
- Brooke, R. (1985). Jung and the phenomenology of guilt. *The Journal of Analytical Psychology*, 16, 4, 126-130.
- Brooke, R. (1986). Merleau-Ponty's conception of the unconscious. *The South African Journal of Psychology*, 16, 4, 126-130.
- Carafides, J. (1974). H. Spiegelberg on the phenomenology of C. G. Jung. *Journal of Phenomenological Psychology*, 5, 1, 75-80.
- Casey, E. (1987). Jung and the post-modern condition. *Spring*, 100-105.
- Cohen, E. (1976). *C. G. Jung and the Scientific Attitude*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams and Co.
- Dry, A. (1961). *The Psychology of Jung: a Critical Interpretation*. London: Methuen and Co.
- Fordham, M. (1963). The empirical foundation and theories of the self in Jung's Works. V M. Fordham, R. Gordon, J. Hubback, K. Lambert, M. Williams (ur.): *Analytical Psychology: a Modern Science*, str. 12-38. London: Academic Press, 1980.
- Freud, S. (1914). On the history of the psycho-analytic movement. V *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, zv. 14, str. 7-66, prevod J. Strachey. London: The Hogarth Press, 1953-1974.
- Giorgi, A. (1970). *Psychology as a Human Science*. New York: Harper and Row.
- Giorgi, A. (1982). *Phenomenology and Psychological Research*. Neobjavljen rokopis, predstavljen na Rhodes University.
- Heidegger, M. (1927). *Being and Time*, prevedla J. Macquarrie in E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- Hillman, J. (1974a). Anima II. *Spring*, 113-146.
- Hillman, J. (1980b). The therapeutic value of alchemical language. V I. Baker (ur.): *Methods of Treatment in Analytical Psychology*, str. 118-126. Dallas: Spring Pubs.
- Husserl, E. (1913). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, prevod W. Boyce Gibson. London: Allen and Unwin Ltd., 1931.
- Ihde, D. (1971). *Hermeneutic Phenomenology: the Philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jacobi, J. (1942/1968). *The Psychology of C. G. Jung*, prevod R. Manheim. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kockelmans, J. (1967b). What is phenomenology? V J. Kockelmans (ur.): *Phenomenology*, str. 24-36. New York: Anchor Books.
- Lambert, K. (1981a). *Analysis, Repair and Individuation*. London: Academic Press.
- Luijpen, W. (1969). *Existential Phenomenology*, popravljeno izd. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *The Phenomenology of Perception*, prevod C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Merleau-Ponty, M. (1960b). *Signs*, prevod R. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- Metzner, R., Burney, C. in Mahlberg, A. (1981). Towards a reformulation of the typology of function. *The Journal of Analytical Psychology*, 26, 1, 33-47.
- Murray, E. (1975). The phenomenon of the metaphor. V A. Giorgi, C. Fischer, E. Murray (ur.): *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, zv. 2, str. 281-300. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Rogoff, I. (1956). *The Death and Rebirth of Psychology*. Englewood Cliffs: McGraw-Hill, 1973.
- Rauhala, L. (1969). *Intentionality and the Problem of the Unconscious*. Turku: Turun Yliopisto.
- Rauhala, L. (1984). The basic views of C. G. Jung in the light of hermeneutic metascience. V R.

- Papadopoulos in G. Saayman (ur.): *Jung in Modern Perspective*, str. 229-244. Craighall: A. D. Donker.
- Readfearn, J. (1985). *My Self, My Many Selves*. London: Academic Press.
- Ricoeur, P. (1973). Human sciences and hermeneutical method: meaningful action considered as text. V D. Carr in E. Casey (ed.): *Explorations in Phenomenology*, str. 13-46. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Romanyshyn, R. (1975). Metaphors and human behaviour. *Journal of Phenomenological Psychology*, 5, 2, 441-460.
- Romanyshyn, R. (1982). *Psychological Life: from Science to Metaphor*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Samuels, A. (1985b). *Jung and the Post-Jungians*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Scott, C. (1973). Existence and consciousness. V D. Carr in E. Casey (ur.): *Explorations in Phenomenology*, str. 434-444. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Scott, W. (1949). The psycho-analytic view of mandala symbols. *British Journal of Medical Psychology*, 21, 23-25.
- Shapiro, K. (1972). A critique of introversion. *Spring*, 60-73.
- Shapiro, K. in Alexander, I. (1975). *The Experience of Introversion: an Integration of Phenomenological, Empirical, and Jungian Approaches*. Durham, NC: Duke University Press.
- Shelburne, W. (1984). A critic of James Hillman's approach to the dream. *The Journal of Analytical Psychology*, 29,1, 35-56.
- Spiegelberg, H. (1960). *The Phenomenological Movement*, 2 zv. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: a Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Steele, R. (1982). *Freud and Jung: Conflict of Interpretations*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Stein, M. (1985). *Jung's Treatment of Christianity*. Wilmette, Illinois: Chiron Pubs.
- Van den Berg, J. (1972). *A Different Existence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Van den Berg, J. (1980). Phenomenology and psychotherapy. *Journal of Phenomenological Psychology*, 11, 2, 21-49.
- Wharton, B. (1985). 'Show me another reality!': the need for a containing ego. *The Journal of Analytical Psychology*, 30,3, 273-295.
- Zaner, R. (1975). On the sense of method in phenomenology.
- V E. Pivčević (ur.): *Phenomenology in Philosophical Understanding*, str. 125-142. Cambridge: Cambridge University Press.

Prevedel Božidar Kante

DRUGI DEL

CARL GUSTAV JUNG
 IZBOR
 RELIGIOLOŠKIH BESEDIL



AVTONOMIJA NEZAVEDNEGA

(dva odlomka)*

Namen tistega, ki je zasnoval »Terry predavanja«, je verjetno predstavnikom naravoslovnih znanosti, filozofije pa tudi drugih področij človeškega znanja ponuditi priložnost, da vsak po svojih močeh prispevajo k pojasnitvi večnega problema religije. Ker me je univerza Yale počastila s tem, da sem lahko imel v letu 1937 »Terry predavanja« prav jaz, pač domnevam, da bi želeli od mene slišati, kako je psihologija, oziroma še bolje – tista medicinska veja psihologije, ki jo zagovarjam, povezana z religijo in kaj lahko o njej pove. Ker je religija nedvomno ena prvih in najbolj občnih manifestacij človekove duše, je seveda bolj ali manj samoumevno, da nobena vrsta psihologije, ki se ukvarja s psihološkimi strukturami človeške osebnosti, ne bo mogla mimo dejstva, da religija sploh ni zgolj sociološki ali zgodovinski fenomen, ampak predstavlja za ogromno število ljudi tudi nadvse pomembno osebno zadevo.

Čeravno so me večkrat imenovali filozofa, sem vendarle empirist in kot takšen izhajam iz fenomenološke osnove. Vseeno sem mnenja, da si z osnovnimi načeli znanstvene empirije ne pridemo povsem navzkriž, če včasih sprejmemo stališča, ki gredo dlje od golega naštevanja in klasificiranja izkustvenega materiala. Pravzaprav menim, da izkustvo brez reflektiranega premisleka sploh ni mogoče, saj je »izkustvo« v resnici proces asimilacije, brez katerega ni razumevanja. Kot je razvidno iz povedanega, k psihološkim situacijam ne pristopam iz naravoslovne in ne iz filozofske perspektive. Glede na to, da ima fenomen religije zelo pomemben psihološki aspekt, se te teme lotevam s povsem empiričnega stališča, kar pomeni, da se v svojem pristopu omejujem na opazovanje fenomenov ter se izogibam vsakršnemu metafizičnemu ali filozofskemu načinu razlage.

* Iz prvega izmed treh »Terry predavanj« (1937), ki so bila prvič objavljena v angleščini pod naslovom *Psychology and Religion* (Oxford, 1983). Prevedeno po: C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Gesammelte Werke 11, Rascher Verlag, Zürich & Stuttgart 1963, str. 1-9 (odstavki 1-18) in 24-35 (odstavki 38-55).

Veljavnosti teh drugih pogledov pač ne želim zanikati, vendar si ne prisojam zmožnosti, da bi jih korektno uporabljali.

Zavedam se dejstva, da večina ljudi verjame, da ve vse, kar je treba vedeti o psihologiji, ker mislijo, da je vsebina psihologije to, kar vedo o sebi. Toda psihologija je veliko več. Še zlasti nima prav dosti skupnega s filozofijo, ker obravnava predvsem empirična dejstva, katerih kar zajeten kos je precej nedostopen povprečnemu izkustvu. Moj namen bo v grobem pokazati, na kakšen način se praktična psihologija srečuje z religioznimi problemi. Seveda je samoumevno, da bi širina problematike zahtevala veliko več kot tri predavanja, saj bi nekatere posebnosti terjale še dodatno razlago in zato več časa. Prvo poglavje mojih predavanj bo tako nekakšen uvod v problematiko praktične psihologije in njenega odnosa do religije. Drugo poglavje se bo ukvarjalo z dejstvi, ki nakazujejo existenco pristne religiozne funkcije v nezavednem. V tretjem poglavju pa se bom ukvarjal z religiozno simboliko nezavednih procesov.

Ker so moja izvajanja ponavadi dokaj nenavadna, se pač ne bom mogel opirati na domnevo o popolnem poznavanju metodološkega izhodišča moje vrste psihologije pri prisotnih slušateljih. To izhodišče je izključno fenomenološko: to pomeni, da se ukvarja s pojavi, dogajanjem, izkustvi, na kratko rečeno – z dejstvi. Njena resnica je neko dejansko stanje in ne sodba. Ko psihologija govori o motivu brezmadežnega rojstva, se ukvarja zgolj z dejstvom, da takšna ideja obstaja, ne zanima pa je vprašanje, ali je ta ideja v kateremkoli drugem smislu resnična ali napačna. Ideja je psihološko resnična, če eksistira. Psihološka existenca je subjektivna v primeru, ko se ideja pojavi pri enem samem posamezniku. Postane pa objektivna, ko je s *consensus gentium* kolektivno sprejeta.

Takšno stališče zavzema tudi naravoslovna znanost. Psihologija se ukvarja z idejami in drugimi duševnimi vsebinami, podobno kot se, denimo, zoologija ukvarja z različnimi vrstami živali. Neki slon je resničen, ker eksistira. Slon ni niti logičen sklep, niti trditev, niti subjektivna sodba nekoga. Kratko in malo je fenomen. Nam pa je tako zelo prešlo v navado, da psihične dogodke presojamo kot pripadajoče svobodni razsoji ali celo kot iznajdbo človeka, ki jih je ustvaril. S težavo se zmoremo osvoboditi predsodka, da so psiha in njene vse-

bine samo naši lastni samovoljni domisleki ali bolj ali manj iluzorni produkt domnev in sodb. Neizpodbitno dejstvo je, da se nekatere ideje javljajo skoraj povsod in v vseh obdobjih in se lahko celo spontano, same od sebe kreirajo, neodvisno od migracije in tradicije. Ne ustvarja jih individuuum, ideje se mu kar dogajajo, se nastavljajo individualni zavesti. In tu ne gre za platonistično filozofijo, temveč za empirično psihologijo.

Ko govorim o religiji, moram najprej razložiti, kaj pod tem pojmom sploh razumem. Religija je, kot namiguje že latinska besede religere, *skrbno in vestno upoštevanje tistega*, kar je Rudolf Otto¹ imenoval za »numinosum«, tj. dinamično existenco ali delovanje, ki ni povzročeno z voljnimi dejanjem. Še več, to delovanje ima za objekt človeški subjekt in ga obvladuje, tako da ta sploh ni njegov ustvarjalec, marveč njegova žrtev. Numinozno, karkoli je že njegov vzrok, je pogoj subjekta, neodvisnega od njegove lastne volje. V vsakem primeru tako religiozni nauk kot *consensus gentium* vedno in povsod pojasnjujeta, da moramo najti vzrok te izkušnje zunaj individuuma. Numinozno je bodisi lastnost nekega vidnega objekta ali učinkovanje neke nevidne prisotnosti, ki povzroči posebno spremembo zavesti. Takšno je vsaj splošno pravilo.

Ko se lotimo vprašanja prakse in rituala, pa lahko najdemo tudi izjeme. Veliko število ritualnih dejanj se dogaja s ciljem, da bi se učinkovanje numinoznega povzročilo namerno, ponavadi z magičnimi sredstvi, npr. invokacijo, inkantacijo, žrtvovanjem, meditacijo in drugimi jogijskimi praksami, potem z različnimi oblikami samomučenja in podobno. Vedno pa je pri takšnem dejanju predpostavljeno verovanje v nek zunanji in objektivni božanski vzrok. Katoliška cerkev, denimo, podeljuje zakrament z namenom, da bi verniku podelila duhovni blagoslov. Ker bi lahko to dejanje napeljalo na misel, da je prisotnost Božje milosti izsiljena z nedvomno magičnim postopkom, se potem običajno logična argumentacija glasi takole: nihče ne more prisiliti Božje milosti, da je prisotna v zakramentalnem dejanju, vseeno pa je nujno v njem, saj je zakrament Božja institucija, ki je Bog ne bi postavil, če je ne bi imel namena podpirati.²

¹ Rudolf Otto, *Das Heilige*. 1917. (Slovenski prevod: *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*, Nova revija, Ljubljana 1993.)

Zato mislim, da je religija posebna naravnost človekovega duha, ki bi jo lahko v skladu z izvorno rabo pojma »religio« imenovali *skrbno ukvarjanje in upoštevanje* nekaterih dinamičnih faktorjev, pojmovanih kot »moči«: npr. duhov, demonov, bogov, zakonov, idej, idealov ali kakorkoli že človek imenuje dejavnike, ki jih v svojem svetu doživlja kot dovolj mogočne, nevarne ali dobrohotne, da zaslužijo skrbno pozornost, ali kot dovolj velike, lepe in smiselne, da so vredni pobožnega čaščenja in ljubezni. V angleščini se človeku, ki se zaneseno posveča kakšni stvari, pravi »that he is almost religiously devoted to his cause«; William James na primer omenja, da znanstvenik velikokrat ni religiozen, toda »njegov temperament je pobožen«.³

Želel bi jasno povedati, da z izrazom »religija«⁴ ne označujem opredelitve za veroizpoved. Res je, da vsaka veroizpoved temelji tako na doživetju numinoznega kakor na »pistis«, tj. verski pripadnosti (lojalnosti), veri in zaupanju v neko izkušnjo numinoznega delovanja in v spremembo zavesti, ki izhaja iz nje – dober zgled za to je Pavlova spreobrnitev. Lahko bi torej rekli, da označuje izraz »religija« posebno stališče zavesti, ki se je spremenila skozi izkustvo numinoznega.

Veroizpovedi so kodificirane in dogmatizirane forme prvobitnih religioznih izkušenj.⁵ Vsebine doživetij so razglašene za svete in praviloma zakrite v neukrotljive in pogosto zapletene miselne zgradbe. Manifestacija in ponavljanje izvornega izkustva sta postala del rituala in nespremenljiva institucija. To sicer ne pomeni, da je nujno prišlo do brezživljenjske okamenosti. Celó obratno – dolga stoletja in številnim ljudem je takšna forma religioznega doživetja povsem zadoščala, ne

² *Gratia adiuvans in gratia sanctificans* sta učinka *sacramentum ex opere operato*. Zakrament se lahko za svoje delovanje zahvali dejstvu, da ga je ustanovil sam Kristus. Cerkev rituala ni sposobna povezati z milostjo, tako da bi *actus sacramentalis* dosegel prisotnost in učinek milosti, tj. *res et sacramentum*. Zaradi tega ritual, ki ga izvaja duhovnik, ni *causa instrumentalis*, ampak *causa ministralis*.

³ "But our esteem for facts has not neutralized in us all religiousness. It is itself almost religious. Our scientific temperament is devout." *Pragmatism*, 1911, str. 14 f.

⁴ "Religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) curam caeremoniamque affert." Cicero, *De inventione rhetorica*. II. str. 147 (Religija je to, kar v neki višji naravi, ki se imenuje božansko, prinaša pozornost in sveto spoštovanje.) "Religiose testimonia dicere ex iurisdictione fide." Cicero, *Pro coelio*. 55. (Religiozno izreči pričevanje s prisego vernosti.)

⁵ Heinrich Scholz v *Die Religionsphilosophie des Als-Ob*, 1921, zagovarja podobno stališče; glej tudi H.R. Percy, *A Vindication of Paul*. 1936.

da bi se pojavila vitalna potreba po kakšni spremembi. Čeravno je katoliška Cerkev večkrat obtoževana zaradi svoje posebne togosti, vendarle priznava, da je dogma živ element in se lahko njeno formuliranje tudi spreminja in razvija. Celó število dogem ni omejeno in se lahko sčasoma poveča. Enako velja za ritual. Toda vse te spremembe in razvoj so postavljeni v okvir izvorno izkušnega dejstva, ki s tem na poseben način zaznamuje dogmatsko vsebino in vrednostni sistem občutkov. Tudi protestantizem, ki je navidezno pristal na neomejeno osvobajanje od dogmatične tradicije in kodificiranih ritualov ter pri tem razpadel v več kot štiristo denominacij, še zmerom ostaja zavezan krščanskemu duhu in se izraža v mejah vere, da se je Bog razodel v podobi Kristusa, ki je trpel za človeštvo. Gre za neki določen okvir z vsebino, ki je ni moč povezati ali razširiti z budističnimi in islamskimi idejami ali občutji. In spet ni dvoma, da religioznih fenomenov ne predstavljajo zgolj Buddha, Mohamed, Konfucij ali Zaratustra, ampak tudi Mitra, Atis, Kibela, Mani, Hermes in božanstva drugih eksotičnih religij. Če naj psiholog zavzame znanstveno stališče, potem se ne sme ozirati na pretenzije vsake veroizpovedi, da bi bila edina in večno resnična. Svojo pozornost mora osredotočiti na človeško plat religioznega problema, saj se ukvarja z izvornim religioznim doživetjem, ne oziraje se na to, kaj so iz njega naredile veroizpovedi.

Sam sem zdravnik in specialist za živčne in duševne bolezni, zato ne izhajam iz nekega religioznega stališča, temveč iz psihologije religioznega človeka (*homo religiosus*), torej človeka, ki se skrbno ukvarja z opazovanjem določenih dejavnikov, ki vplivajo nanj in njegovo splošno stanje. Imenovati in definirati te dejavnike glede na zgodovinsko izročilo in etnološko vedenje je kar enostavno. Veliko težje je isto narediti s stališča psihologije. Kar lahko sam prispevam k rešitvi vprašanja religije, je izključno rezultat mojega praktičnega dela z moji pacienti in tudi t. i. normalneži. Ker je naše izkustvo ljudi v veliki meri odvisno od tega, kaj z njimi počnemo, bi rad ob tej temi najprej podal neko predstavo o tem, na kakšen način postopam z ljudmi ob praktičnem delu.

Ker je vsaka nevroza povezana z najbolj intimnim človeškim življenjem, pri pacientu zmerom nastopijo motnje, ko bi moral natančno

opisati vse okoliščine in zaplet, ki so povročili njegovo bolezen. In vendar – zakaj o tem ne bi mogel govoriti povsem odprto? Zakaj je prestrašen, zaskrbljen in sramežljiv? Vzrok temu je ravno »skrbno ukvarjanje« z zunanjimi faktorji, ki jih imenujemo javno mnenje, spoštovanje ali dober glas. Četudi zaupa svojemu zdravniku in ga pred njim ni sram, bo pacient še zmerom odlašal in se bal, da bi *samemu sebi* priznal nekatere stvari, kot da bi bilo nevarno, če bi se zavedel samega sebe. Človek se ponavadi boji tistih stvari, ki se zdijo premočne zanj. Toda ali obstaja v njem tudi kaj takšnega, kar je močnejše od njega samega? Ne smemo pozabiti, da vsako nevrozo spremlja tudi neka mera demoralizacije. Če je človek nevrotičen, je izgubil zaupanje vase. Nevroza je ponižujoč poraz in kot takšno jo dojemajo tudi tisti, ki se ne zavedajo svoje psihologije. Poraz, ki ga omenjam, je prineslo nekaj »nedejanskega«. Zdravniki so dolgo časa prepričevali pacienta, da mu nič ne manjka, da dejansko nima problemov s srcem ali rakastega obolenja. Prepričevali so ga, da so njegovi simptomi umišljeni. Bolj ko pacient začneja verjeti, da je »malade imaginaire«, bolj njegovo osebnost prežema občutek manjvrednosti. »Če so moji simptomi umišljeni,« poreče, »odkod potem sploh ta umislek in zakaj vztrajam pri takem nesmislu?« Zares ganljivo je imeti pred seboj inteligentnega človeka, ki prisega, da ima raka na črevesju, hkrati pa v isti sapi z obupanim glasom priznava, da seveda ve, kako je njegov rak zgolj stvar imaginacije.

Bojim se, da nam običajna, materialistična predstava o duševnosti pri nevrozah ne more prav posebno pomagati. Ko bi bila naša duša opremljena s telesom iz finih delcev, bi vsaj lahko rekli, da to zračno in koprenasto telo boleha za resničnim, četudi nekako zračnim rakom, pač podobno kot je takšni bolezni podvrženo grobo materialno telo. Tedaj bi imeli nekaj oprijemljivega. Medicina je zato precej nenaklonjena vsem simptomom psihične narave: bodisi je bolno telo, ali pa človeku nič ne manjka. Če se ne da dokazati, da je telo resnično bolno, zdravniki z današnjimi sredstvi pač nimamo možnosti pokazati, kakšna je dejanska narava nedvomno organske težave.

In kaj je pravzaprav duševnost? Materialistični predsodek jo razlaga kot zgolj epifenomen, stranski proizvod organskih procesov v možganih. Vsaka psihična motnja mora imeti organski in fizični vzrok,

ki ga ne moremo ugotoviti prav zaradi tega, ker je naša diagnostika danes še nepopolna. Neizpodbitna povezava med duševnostjo in možgani daje takšnemu stališču nekaj prepričljivosti, vendar ne v tolikšni meri, da bi jo naredila za povsem resnično. Ne vemo, ali prihaja pri nevrozi do resnične motnje organskih procesov v možganih, in če gre za endokrine motnje, še posebno težko rečemo, ali smemo govoriti o posledicah in ne o vzrokih.

Po drugi strani ni dvoma o tem, da imajo nevroze psihične vzroke. Seveda si le s težavo predstavljamo organsko spremembo, ki bi jo v nekem trenutku ozdravila zgolj izpoved. Sam sem bil priča primeru histerične vročine s 39 stopinjami temperature, ki jo je izpoved psiholoških vzrokov ozdravila v nekaj minutah. In kako naj pojasnimo primere očitnih psihičnih bolezni, na katere lahko vplivamo in jih celo zdravimo zgolj s pogovorom o nekaterih bolezenskih duševnih konfliktih? Nekoč sem videl nekoga s psoriazo, ki mu je bolezen zajela že skoraj vse telo, toda pacient je bil po nekaj tednih psihološke terapije povsem ozdravljen. V drugem primeru je bil pacient pred kratkim operiran zaradi razširite debelega črevesa. Odstranili so mu 40 centimetrov, toda kmalu po tem se je močno razširil še preostanek debelega črevesa. Pacient je obupal in ni hotel privoliti v drugo operacijo, četudi jo je kirurg nujno zahteval. Ko so se razkrile nekatere intimne psihološke podrobnosti, je črevo začelo ponovno normalno delovati.

Takšni dogodki, ki sploh niso tako redki, kar precej otežujejo vero v to, da duševnost sploh ne obstaja in da je samo umišljeno neresnično dejstvo. Se pa ne nahaja ravno tam, kjer jo naš kratkovidni razum išče. Duševnost obstaja, toda ne v fizični obliki. Naravnost smešen predsodek je misliti, da se lahko eksistenca nečesa predpostavi zgolj v fizičnem smislu. V resnici je edina forma eksistence, ki jo neposredno poznamo, ravno psihična. Kajti lahko bi trdili, da je tudi fizična eksistenca samo rezultat sklepanja, saj o materiji vemo zgolj toliko, kolikor nam posredujejo psihične podobe, te pa dobivamo s čuti.

Zanesljivo delamo veliko napako, če pozabljamo na to preposto, toda temeljno resnico. Tudi če nevroza ne bi imela nobenega drugega vzroka razen umisleka, bi bila zelo realna stvar. Če bi si nekdo umišljaj, da sem njegov smrtni sovražnik in bi me zato ubil, bi bil mrtev zaradi tega golega umisleka. Umisleki torej obstajajo in so lahko

enako resnični pa tudi enako nevarni in škodljivi kot fizična stanja. Verjamem celo, da so psihične motnje veliko bolj nevarne od epidemij in potresov. Celo epidemije kuge in črnih koz v srednjem veku niso terjale toliko smrtnih žrtev kot mišljenjske razlike leta 1914 ali nekateri politični »ideali« v Rusiji.

Čeravno naš duh ne zmore zajeti lastne forme bivanja, ker se mu arhimedovska točka zunaj njega izmika, vendarle obstaja. Duševnost je eksistentna, je celo eksistenca sama.

V nadaljevanju na tem mestu izpuščenega dela besedila poskuša Jung raziskati, kakšna je vloga »umisleka« v primeru psihičnega obolenja in namišljene fizične bolezni. Bolnik z rakom si, četudi ga res ima, nikoli ne bo domišljjal, da je dejanski krivec za svoje bolezensko stanje, medtem ko se v primeru psihičnega obolenja vselej čutimo odgovorne in krive. Napačna je predusem prva domneva, saj ima tudi »rak« svojo lastno psihično eksistenco, zgrajeno okoli psihičnega kompleksa, ki ga obvladuje (prisilna) ideja o rakastem obolenju. Takšen kompleks se potem obnaša kot še ena osebnost ali del osebnosti z lastnim duhovnim življenjem in onemogoča osebo, njegova avtonomija pa vendarle izvira in je bila porojena v posameznikovem nezavednem.

Nesmiselne prisilne ideje, ki nas obvladujejo in jih na žalost ne znamo prepoznati kot plod naših lastnih nezavednih projekcij, se javljajo tudi na kolektivni ravni, način, na katerega bi lahko ubežali pred njihovo nevarnostjo, pa večkrat nastopa v obliki svarila v sanjah, kot npr. že v babilonskem epu o Gilgamešu. Sanje so nasploh glasnik strahu, ker nas oskrbujejo z našimi lastnimi nezavednimi vsebinami, polnimi zlih duhov. Jung ugotavlja, da je krščanstvo že v srednjem veku poskušalo zanikati možnost Božjega »vpliva« v sanjah, medtem ko je Benedictus Pererius v svojem traktatu celo naštel vse razloge za sanje, ki pridejo v poštev. Ob tem je dopustil tudi »sanje, ki jih pošilja Bog« – te so preroške, ponujajo vpogled v prihodnost, predusem pa se v njih nedvoumno razkriva njihov avtor, tako da sanjalec natanko ve, kdo jih pošilja. Vsaj povečini, kajti včasih jih lahko pošilja tudi hudič, ki je prav tako več v napovedovanju prihodnjih dogodkov. Isti srednjeveški avtor si med drugim zastavlja vprašanje, kdo je sploh poklican, da interpretira sanje, in ali je kristjani to dovoljeno. Pererius glede prvega odgovorja, da lahko razlaga sanje zgolj tisti, ki je »navdahnjen in poučen od Boga«.

Jungova namera je bila, da pokaže, kako je krščanstvo sanje zmerom obravnavalo s predsodkom. In ker so slednje »via regia« do razlage bolezenskih simptomov, tudi v primeru pacienta s prisilno idejo o raku, bo zdaj na naslednjem primeru poskušal ilustrirati, na kakšen način se v sanjah pojavljajo informacije o vsebini neuroze, za primer pa bo vzel takšne z religiozno tematiko. (Avtor veznega besedila, postavljenega v kurzivi in manjšem tisku, je prevajalec.)

Ker nimam namena, da bi se spuščal globlje v psihopatologijo nevroz, bom vzel za ilustracijo neki drug primer in poskušal pokazati, kako sanje razkrivajo neznana notranja dejstva psihe in iz česa so sestavljena. Sanjalec je bil ravno tako zelo inteligenten in izobražen. Kot nevrotičen je poiskal mojo pomoč, ker je čutil, da se njegova nevroza razrašča in počasi ter zanesljivo spodriva njegovo pozitivno čutenje sveta. Na srečo njegova intelektualna integriteta še ni bila ogrožena in je lahko samostojno uporabljal svojo predirno inteligenco. Prav zato sem mu tudi svetoval, naj opazuje svoje sanje in jih zapisuje. Z analizo in razlago sanj nisva začela takoj, temveč precej pozneje. Sanje, ki jih bom zdaj povedal, sploh še niso bile razložene, tako da prinašajo neposredni in naravni niz dogodkov. Pacient ni nikoli prebiral knjig s področja psihologije, seveda je še manj poznal analitično psihologijo.

Ker celotni niz obsega 400 sanj, je nemogoče predstaviti celotno gradivo; pač pa sem drugje objavil izbor 47 sanj z motivi, ki vsebujejo povečini religiozne teme.⁶ Povedati moram tudi, da so sanje izpoved katolika, ki ne opravlja več verskih obredov in se tudi drugače ne zanima za religiozne probleme. Lahko bi ga prištel k intelektualcem ali znanstvenikom, ki bi bili preprosto začuden, če bi se jim kdo poskušal približati s stališča religiozних pogledov katerekoli vrste. Če izhajamo iz tega, da je nezavedno od zavesti neodvisna psihična eksistenca, potem je takšen primer, s katerim imamo opraviti pri našem sanjalcu, še posebej zanimiv, seveda pod pogojem, da je naša trditev o religioznem značaju sanj pravilna in se o tem ne motimo. In če prestavimo

⁶ Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*. V: *Psychologie und Alchemie*, 1951, 2. del. Tukaj navedene sanje se obravnavajo iz druge perspektive. Ker imajo sanje več aspektov, se jih lahko lotimo na več načinov.

poudarek na zavest in nezavednemu ne pripišemo samostojne eksistence, si lahko postavimo vprašanje, ali sanje resnično jemljejo svoj material iz zavestnih vsebin ali ne. Če bi izid te raziskave potrdil hipotezo o obstoju nezavednega, moramo sanje razumeti kot možni vir informacij o religioznih tendencah nezavednega.

Ne smemo pričakovati, da bodo sanje govorile izrecno o religiji na način, kot smo ga navajeni. In vendar v teh 400 sanjah najdemo dvoje, ki očitno govorijo o religiji. Na tem mestu bom obnovil tekst sanj, ki jih je zapisal sanjalec sam:

Vse hiše imajo nekaj, kar spominja na oder, gledališče. Kulise in dekoracije. Nekdo omenja Bernarda Shawa. Predstava bo odigrana nekoč v daljni prihodnosti. Nad neko kuliso piše v angleščini in nemščini:

To je Vesoljna Katoliška Cerkev.

Gre za Gospodovo Cerkev.

Vsi, ki čutijo, da so Gospodovo orodje, naj stopijo vanjo.

Pod tem piše z nekoliko manjšimi črkami: Cerkev sta ustanovila Kristus in Pavel – kot da bi nekdo želel poudariti starost podjetja. Prijatelju rečem: »Pridi, tole si morava pogledati.« Odgovori mi: »Ni mi jasno, zakaj mora biti toliko ljudi skupaj, kadar imajo religiozne občutke.« Odvrnem: »Kot protestant tega nikoli ne boš razumel.« Neka ženska se strinja z mano. Potem na zidu zagledam nekakšen apel, ki se glasi:

Vojaki!

Če nad sabo čutite Gospodovo moč, se nikar ne obračajte nanj naravnost. Gospoda se ne doseže z besedami. Priporočamo vam tudi, da medsebojno ne razpravljate o Gospodovih atributih. To je nekoristno, kajti resnično vredno in pomembno je neizrekljivo.

(Podpisano: papež... ime je nečitljivo)

Potem vstopimo. Notranjost je podobna mošeji, še posebej spominja na Hagio Sofijo. Brez klopi je, prostor deluje lepo: brez slik, na zidu v okvirih izreki kot ornamenti (podobno kot so tam izreki iz Korana). Eden izmed njih se glasi: »Ne laskajte svojemu dobrotniku.« Ženska, ki se je poprej strinjala z mano, začne jokati in vpiti: »Potemtakem ne preostane prav nič.« Odgovorim: »Mislim, da je vse to res,« nakar ženska izgine. Najprej mi pogled zakriva stebra. Potem se obrnem tako, da je pred mano kopica ljudi. Ne spadam mednje in stojim zase. Dovolj so razločni, da vidim njihove obraze. Vsi v glas rečejo: »Priznavamo, da smo v oblasti Gospoda. Nebeško kraljestvo je v nas.« To izgovarjajo svečano, trikrat. Nato se zaslišijo orgle in ljudje zapojejo neko Bachovo fugo s koralom. Izvirno besedilo so opustili. Samo tuintam se zasliši

koloratura, nakar se ponovijo besede: »Vse drugo je papir« (to naj pomeni: name ne deluje živo). Ko koral izzvani, se začne sproščeni del dogodka, podoben študentski zabavi. Vsi ljudje so nasmejani in umirjeni. Hodijo sem in tja, se pogovarjajo in pozdravljajo med sabo, pijejo vino (iz nekega škofovskega seminarja) in druge osvežilne napitke. Izmenjujejo si želje za uspešnost in napredek Cerkve, po nekem zvočniku pa se sliši refren uspešnice, kot da bi hotel izraziti navdušenje nad porastom članov društva: »Tudi Karl je z nami.« Neki duhovnik mi pojasni: »Ta stranska zadovoljstva so uradno odobrena in dovoljena. Moramo se prilagoditi ameriškim metodam. Ob delu z množico, kot jo imamo tukaj, je to neizogibno. Od ameriških cerkva se vendarle razlikujemo po izraziti antiasketski usmeritvi...« Tukaj sem se zbudil z občutkom velikega olajšanja.

Kot je znano, obstaja veliko razprav na temo fenomenologije sanj, toda le manjši del se jih ukvarja z njihovo psihologijo. Iz prav očitnega razloga: psihološka razlaga sanj je v največji meri občutljivo in tvegano početje. Freudov poskus, da bi temine psihologije sanj razložil s pomočjo stališč, zbranih na področju psihopatologije, predstavlja nedvomno pogumno dejanje.⁷ Toda kakorkoli lahko občudujem njegov pogum pri tem, se ne morem strinjati z njegovo metodo in rezultati. Sanje so zanj čista fasada, za katero je nekaj namerno skrito. Nobenega dvoma ni, da nevroтики sami pred seboj skrivajo neprijetne stvari, najbrž ravno toliko kot normalni ljudje. Toda drugo vprašanje je, ali smemo to kategorijo uporabiti tudi v primeru tako normalnega in po vsem svetu razširjenega fenomena, kot so sanje. Dvomim, ali smemo domnevati, da so sanje nekaj drugega od tega, za kar se predstavljajo. Bolj se nagibam k temu, da uporabim judovsko avtoriteto in navedem Talmud, ki pravi, da so sanje svoja lastna razlaga. Z drugimi besedami: *sanje jemljem takšne, kot se kažejo*. Gre za tako težko in zapleteno snov, da si niti ne drznem domnevati o morebitnih notranjih tendencah, ki bi hotele varati. Sanje so naravni dogodek in nobenega rës dobrega razloga ni za domnevo, da bi bile zvit poskus speljati

⁷ Freud, *Traumdeutung*. 1900. Herbert Silberer: v: *Der Traum*, 1919, zavzema previdnejše in preprostejše stališče. Glede razlik med Freudom in mojimi lastnimi pogledi lahko bralca napotim na svojo majhno študijo na to temo *Der Gegensatz Freud-Jung*, v: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Dodatno gradivo najde še v: *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1960, str. 91 isl. *Gesammelte Werke*, knjiga 7, paragr. 121 isl. Prav tako W. M. Kranefeldt, *Die Psychoanalyse*. 1930. Gerhard Adler, *Entdeckung der Seele*. 1934. Toni Wolff, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, v: *Studien zu C.G. Jungs Psychologie*. 1959.

nas na napačno pot. Dogajajo se takrat, ko sta zavest in volja večinoma izključeni. Kot kaže, gre za naravno dogajanje, na katerega naletimo tudi pri ljudeh, ki niso nevrotični. Poleg tega vemo tako malo o psihologiji sanjanja, da moramo biti nadvse previdni, ko v razlago uvajamo sanjam tuje elemente.

Zaradi vsega tega verjamem, da navedene sanje dejansko govorijo o religiji. Ker so notranje koherentne in dobro oblikovane, dajejo vtis neke logičnosti in namernosti, kar bi pomenilo, da temeljijo na smiselni motivaciji, ki se neposredno izraža v vsebini sanj.

Prvi del sanj prinaša resen argument v prid katoliški Cerkvi. Protestantско stališče, ki pravi, da je religija čisto individualno doživetje, je sanjalec zavrgel. Drugi, grotesknejši del sanj govori o prilaganju Cerkve izrazito tuzemskemu stališču, na koncu pa najdemo argumentacijo v prid antiasketske tendence, ki je dejanska Cerkev nikoli ne bi podprla. Toda antiasketski duhovnik poskuša iz tega narediti načelo. Poduhovljenost in sublimacija sta bistveno krščanski načeli in vsako vztrajanje pri nasprotnem bi bilo podobno bogokletnemu poganstvu. Krščanstvo nikoli ni bilo posvetno, ravno tako ni gojilo prijateljskega odnosa do hrane in pijače, več kot dvomljivo pa je tudi, da bi se kot sprejemljiva novost lahko vanj prerinila jazzovska glasba. »Nasmejane in umirjene« osebности, ki se sprehajajo naokoli in govoričijo v bolj ali manj epikurejskem stilu, bolj spominjajo na kakšen antičen filozofski ideal, nesprejemljiv za sodobno krščanstvo. Tako prvi kakor drugi del sanj poudarjata številnost oz. množičnost ljudi.

Tako katoliška Cerkev, čeravno se nadvse priporoča, nastopa v navezavi z redkim poganskim izhodiščem, ki je že v osnovi nezdružljivo s krščanstvom. Dejanska nezdružljivost se v sanjah ne pojavlja, temveč je prikrito prisotna na način prijetne atmosfere, v kateri se nevarna nasprotja mešajo in zabrisujejo. Protestantški pogled, ki govori o individualnem odnosu do Boga, se utaplja v množični organiziranosti in ustreznih kolektivnih religioznih občutkih. Poudarjanje množic in namig na poganške ideale prinašata nenavadno primerjavo s stvarmi, ki se danes v Evropi resnično dogajajo. Marsikdo je bil začuden nad nekaterimi poganskimi tendencami v sodobni Nemčiji, ker si ni znal razložiti Nietzschejevega doživetja dionizičnega. In Nietzsche je samo eden med tisoči in milijoni tedaj še

nerojenih Nemcev, v katerih nezavednem se je med prvo svetovno vojno razvil germanski bratranec Dioniza, namreč Wotan⁸. V sanjah Nemcev, ki sem jih takrat analiziral, sem lahko jasno zaznal prihajajočo wotanistično revolucijo; leta 1918 sem objavil članek, v katerem sem pokazal na nenavadno naravo novega razvoja dogodkov, ki ga je pričakovati v Nemčiji.⁹ Ti Nemci nikakor niso bili ljudje, ki bi prebirali knjigo *Tako je govoril Zaratuštra*, in mlajši med njimi, ki so obnovili pogansko žrtvovanje ovac, zanesljivo niso ničesar vedeli o Nietzschejevem doživetju¹⁰. Zato so svojemu Bogu dali ime Wotan in ne Dioniz. V Nietzschejevi biografiji lahko najdemo neizpodbitne dokaze za to, da je Bog, ki ga je izvorno imel v mislih, ravno Wotan. Kot klasični filolog sedemdesetih in osemdesetih let 19. stoletja ga je imenoval za Dioniza. Gledano primerjalno, imata oba bogova precej skupnega.

Če zanemarimo hitro utišane protestantskega prijatelja, ni v sanjah mojega pacienta navidez nikjer najti odpora do kolektivnega občutenja, množične religije in poganstva. Našo pozornost si zasluži neobičajen pripetljaj za neznano žensko, ki najprej hvali katolištvo in nato nenadoma plane v jok, rekoč: »Potemtakem ne preostane prav nič,« ter nato izgine.

Kdo je ta ženska? Za sanjalca je neka nedoločena in neznana oseba, ki jo je v trenutku, ko je sanjal, že poznal kot »tuyo žensko« zaradi pojavljanj v poprejšnjih sanjah.

Ker je v sanjah ta figura precej pomembna, jo lahko tehnično označimo kot »Animo«¹¹, pač glede na to da je človek v svojih mitih že

⁸ Prim. odnos Odina, boga pesnikov, jasnovidcev in divjih privržencev, ter Mimira, modrijana, z odnosom med Dionizom in Silenom. Beseda Odin je koreninsko sorodna z galskim *ovortet*, irskim *faith*, latinskimi *vates*, podobno kot *μῦσῆς* in *μαῖνομαι*. Martin Nink, *Wodan und germanische Schicksalsglaube*. 1935, str. 30 isl.

⁹ V: *Über das Unbewusste*. 1918.

¹⁰ Primerjaj moj članek o Wotanu, v: *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. 1946. Primerjave z Wotanom v Nietzschejevem opusu lahko najdemo v pesmi iz 1863-64, *Dem unbekanntem Gott*. V: E. Foerster-Nietzsche, *Der werdende Nietzsche*. 1924, str. 239. *Also sprach Zarathustra*, str. 366, 143 in 200. V: *Nietzsches Werke*, 1901, zvezek VI.

O sanjah o Wotanu iz leta 1859 glej v: E. Foerster-Nietzsche, *ibid.*, str. 84 isl.

¹¹ Primerjaj *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1950, str. 117 isl. Ges. Werke, zvezek 7, paragr. 296 isl. *Psychologische Typen*, definicije »duše« in »podobe duše«. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten; Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*. V: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*. 1954.

od nekdanj izražal idejo o koeksistenci moškega in ženskega v enem telesu. Takšne psihološke intuicije so večinoma projicirane v obliko božanske sizigije, božjega para, ali v idejo o hermafroditiki naravi stvarnika.¹² Edward Maitland, biograf Anne Kingsford, ob prelomu stoletja pripoveduje o notranjem dožitvju dvospolnosti božanstva.¹³ Nadalje poznamo hermetično filozofijo z njenim hermafroditom in androgini notranjim človekom (*«homo Adamicus»*),¹⁴ ki, »četudi se kaže v obliki moškega, v svojem telesu vedno skrivoma nosi tudi Evo, tj. svojo ženo«, kot pravi neki srednjeveški komentator spisa *Hermetis Tractatus Aureus*.¹⁵

¹² Prim. *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*.

¹³ Edward Maitland, *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work*. 1896, I, str. 129 isl.

¹⁴ Izjava o hermafroditiki naravi božanstva v *Corpus Hermeticum*, Lib. I (izd. W. Scott, *Hermetica*, I, str. 118: o δε νοῦς ο πρώτος ἀρρενοθηλεῶς ὄν) je verjetno vzeta iz Platonovega *Simpozija*, XIV. Veliko vprašanje je, ali kasnejše srednjeveške predstave o hermafroditu res izhajajo iz *Poimandra* (*Corpus Hermeticum*, Lib. I), ker je bila ta podoba, preden je Marsilij Ficino leta 1471 natisnil *Poimandra*, praktično neznan. Po drugi strani je mogoče, da je kdo izmed maloštevilnih znanstvenikov tistega časa, ki so znali grško, to idejo enostavno pobral iz katerega izmed takratnih *Codices Graeci*, npr. iz *Codex Laurentianus* 71, 33, *Parisinus Graecus* 1220 ali *Vaticanus Graecus* 237 in 951, vseh iz 14. stoletja. Starejši *Codices* ne obstajajo. Prvi latinski prevod, ki ga je naredil Marsilij Ficino, je deloval senzacionalno. Pred tem časom imamo hermafroditike simbole *Codex Germanicus Monacensis* 598 iz leta 1417. Bolj verjetno se mi zdi, da prihaja hermafroditiki simbol iz arabskih in sirske del iz 11. in 12. stoletja. V starolatinem *Tractatus Avicennae*, napisanim pod močnim vplivom arabske tradicije, najdemo naslednje mesto: »(Elixir) Ipsum est serpens luxurians, se ipsum impraegnans« (Eliksir sam je pohotna kača, ki oploduje samo sebe). V: *Artis Auriferae*. 1963, I, str. 406. Četudi gre za nekega Psevdo-Avicennu in ne za pristnega Ibn Sino (970-1037), vendarle spada med arabsko-latinske viře srednjeveške hermetične literature. Isti odlomek najdemo v traktatu *Rosinus ad Sarrataniam* (*Artis Auriferae*, I, str. 303): »Et ipsum est serpens seipsum luxurians, seipsum impraegnans« itd. »Rosinus« je arabsko-latinska popačenka »Zosima«, grškega novoplatonističnega filozofa iz 3. stoletja. Njegov traktat *Ad Sarrataniam* spada v isto literarno zvrst, toda ker je zgodovina tega teksta še povsem nejasna, zaenkrat ne moremo ugotoviti, kdo je koga prepisoval. *Turba Philosophorum*, Sermo LXV, latinski tekst arabskega izvora, tudi uporablja aluzijo: »compositum germinat se ipsum« (kar je sestavljeno, ustvarja samo sebe). V: J. Ruska, *Turba Philosophorum*, 1931, str. 165. Kolikor sem lahko ugotovil, je prvi tekst, ki zanesljivo omenja hermafrodita, *Liber de Arte Chimica incerti auctoris* iz 16. stoletja (v: *Artis Auriferae*, I, str. 575 isl.). Tekst na strani 610 se glasi: »Is vero mercurius est omnia metalli, masculus et foemina, et monstrum Hermaphroditum in ipso animae, et corporis matrimonio.« (Ta Merkur pa je sestavljen iz vseh kovin, je moški in ženska, čudno dvospolno bitje ravno v poroki telesa in duše.) Od kasnejše literature bi navedel Hieronymus Reusner, *Pandora*, 1588; *Splendor Solis*, v: *Aureum Velus*, 1598; Michael Majer, *Symbola aerae mensae*, 1617, in *Atalanta Fugiens*, 1618; J.D. Mylius, *Philosophia Reformata*, 1622.

¹⁵ *Tractatus Aureus Hermetis* je arabskega izvora in ne spada v *Corpus Hermeticum*. Njegova zgodovina je neznan (prvikrat je bil natisnjen v: *Ars Chemica*, 1566). Dominik Gnozij je k tek-

Anima je verjetno izraz manjšega števila ženskih genov v moškem telesu. To je še toliko bolj verjetno, ker te figure nikoli ne najdemo v slikovnem svetu ženskega nezavednega. Pač pa tu obstaja soustrezna figura, ki igra enakovredno vlogo, le da ni podoba ženske, temveč moškega. Ta moška figura v psihologiji ženske se imenuje »Animus«. ¹⁶ Ena najbolj tipičnih manifestacij obeh figur je tisto, kar že od nekdanj razumemo kot »animoziteto«. Anima povzroča nelogične reakcije, Animus poraja izzivalna mnenja in nedoumljive misli. Oba sta pogosta v sanjah; praviloma poosebljata nezavedno in mu dajeta njegov specifično neprijetni in jezljivi značaj. Nezavedno samo zase nima takšnih negativnih lastnosti. Te se pokažejo zvečine takrat, ko pride do personifikacije s pomočjo omenjenih figur in začnejo učinkovati na zavest. Ker sta zgolj delni osebnosti, privzameta značaj inferiornega moškega in ženske in od tod njun vzdražljivi učinek. Moški, ki se znajde pod tem vplivom, bo reagiral nepredvidljivo muhasto, ženska pa bo postala ošabna in izrekala mnenja, ki so za stvari nebitvena.¹⁷

Negativna reakcija Anime v sanjah o Cerkvi kaže na to, da se je ženska stran sanjalca, torej njegovo nezavedno, uprlo njegovi predstavi. Takšen ugovor občutkov lahko razberemo iz napisa na steni: »Ne las-kajte svojemu dobrotniku,« s katerim se sanjalec strinja. Smisel stavka je videti docela racionalen, tako da ni povsem jasno, zakaj je ženska zaradi tega tako obupana. Ne da bi se podali na pot za to skrivnostjo, se moramo za zdaj zadovoljiti z dejstvom, da obstaja v sanjah neko pro-

stu napisal komentar v *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus de Lapidis Philosophici Secreto*, 1610. Takole pravi (str. 101): »Quem admodum in sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra... sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert...« (Podobno kot telesu, ki se sprehaja pod soncem, vedno sledi senca... tudi naš adamski hermafrodit, četudi se kaže v obliki moškega, v svojem telesu vedno skrivoma nosi tudi Evo, tj. svojo ženo). Ta komentar je skupaj s tekstom ponovno izdan v J. J. Mangetus, *Bibliotheca chemica curiosa*, 1702, I, str. 401 isl.

¹⁶ Opis obeh figur je najti v: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1950, str. 177. Ges: Werke, zvezek 7, paragr. 296 isl. Glej tudi *Psychologische Typen*, definicije »duše«; prim. Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, v: *Wirklichkeit der Seele*. 1947.

¹⁷ Anima in Animus se ne kažeta zgolj v negativni luči. Včasih sta tudi vir razsvetljenja, prihajata kot glasnika (αγγελιοι) in mistagoga.

tislovje in da nemajhna skupina med živahnih protestiranjem zapušča prizorišče in se noče več ukvarjati z dogajanjem na njem.

Iz sanj lahko torej vzemo, da želi nezavedna funkcija sanjalca narediti plitek kompromis med katolicizmom in poganskim »joie de vivre«. Rezultat nezavednega očitno ni čvrsto stališče in še manj definirano mnenje, ampak je prej izraz dramatične ekspozicije nekega mišljenjskega akta. Lahko bi ga formulirali takole: »Kaj je sploh s tvojo religioznostjo? Ti si katolik, kajne? Mar to ni dovolj dobro? In asketstvo – že lepo in prav, toda tudi Cerkev se mora malo prilagajati: kino, radio, jazz in tako dalje – čemu bi se morali odreči požirku cerkvenega vina in veselim znanstvom?« Toda videti je, da je ta neprijetna, že iz prejšnjih sanj znana skrivnostna ženska zaradi nečesa globoko razočarana in odhaja.

Priznati moram, da so moje simpatije na strani Anime. Očitna cenenost in površnost kompromisa je značilna tako za tega sanjalca kot za druge ljudi, ki jim religija ne pomeni veliko. Mojemu pacientu že ni pomenila in nikoli ni pričakoval, da bi ga sploh lahko zadevala. K meni je prišel zaradi nekega zelo tehtnega doživetja. Ker je bil skrajno racionalen in intelektualen tip človeka, sta nevroza in njen pogum jemajoča moč povsem dotolkli njegovo duhovno držo in filozofijo. V vsem svojem svetovnem nazoru ni našel opore, ki bi ga lahko zadovoljivo zavarovala. Tako se je znašel v položaju človeka, ki se ga zapustili prepričanja in ideali. Nema lokrat se v takšnih situacijah dogaja, da se človek vrne k religiji svojega otroštva in upanju, da bo tam našel kakšno pomoč. Vendar tukaj ni šlo za zavesten poskus in odločitev o ponovni obuditvi zgodnjih religioznih oblik verovanja. To je zgolj sanjal – kar pomeni, da je njegovo nezavedno proizvedlo neko osebno opredelitev o lastni veri. Zgodilo se je približno nekaj takšnega, kot če bi duh in meso, dva večna sovražnika v krščanski zavesti, sklenila mir z ublažitvijo svojih nasprotnih narav. Duhovnost in posvetnost se srečata v nepričakovani miroljubnosti. Vtis je nekako grotesken in komičen: zdi se, kot da bi neizprosna resnost duha naletela na skorajda antično razuzdanost, odišavljeno z vinom in rožami. Sanje vsekakor opisujejo duhovno in posvetno atmosfero, ki briše ostrino moralnega konflikta ter potaplja v pozabo vse duševne bolečine in stiske.

Če je pri tem šlo za izpolnitev želje, je bila prav gotovo zavestna izpolnitev, saj se je že prav pretirano zgodilo prav to, kar je pacient ravno hotel. Pri tem tudi ni ravnal nezavedno, ker je bilo vino med njegovimi najnevarnejšimi sovražniki. Sanje so v nasprotju s tem nepristranska potrditev duhovnega življenja pacienta. Dajejo nam podobo degenerirane, z instinkti množic in s posvetnostjo pokvarjene religije. Slikajo nam religiozno sentimentalnost namesto numinoznosti božjega doživetja. Gre za dobro znano lastnost tiste religije, ki ji manjka žive skrivnosti. Zato zlahka razumemo, da je takšna religija izgubila zmogljivost pomagati in da tudi kakšnih drugih moralnih učinkov nima.

Splošni aspekt sanj je zagotovo neugoden, dasiravno so opazni tudi drugi aspekti bolj pozitivne narave. Redko se zgodi, da bi bile sanje izključno pozitivne ali negativne. Praviloma sta v vsakih sanjah zaobsežena oba aspekta, eden običajno močnejši od drugega. Takšne sanje seveda psihologu ponujajo dovolj gradiva, da se lahko spoprime s problemom verskih predstav. Če bi bile prej opisane sanje edine, ki bi nam bile na voljo, bi ne mogli gojiti upanja o tem, da bomo našli njihov globlji pomen, toda v našem nizu sanj je mogoče najti še celo kopico drugih, ki ravno tako govorijo o religioznem problemu. Če je le mogoče, posameznih sanj nikoli ne interpretiram samih zase, saj praviloma spadajo v cel niz drugih. Tako kot govorimo o kontinuiteti zavesti, ne glede na njeno prekinjenost s sanjami, obstaja verjetno tudi kontinuiteta nezavednih procesov, mogoče celo pred zavestnimi procesi. Moja izkušnja gotovo govori v prid verjetnosti, da so sanje vidni člani v verigi nezavednih dogodkov. Če želimo osvetliti globlje razloge pri obravnavi naših sanj, se moramo pač vrniti k nizu in pogledati, na katero mesto v verigi 400 sanj so umeščene.

Naše sanje lahko najdemo na vmesni točki med dvojimi pomembnimi in zelo nenavadnimi sanjami. Tiste pred njimi govorijo o srečanju veliko ljudi in neobičajnem ceremonialu, ki spominja na magijsko početje in naj bi »rekonstruiralo gibona«. Tiste za njo se ukvarjajo s podobno temo – magijsko preobrazbo iz živali v človeka.¹⁸

¹⁸ Prim. *Psychologie und Alchemie*, 1951, str. 177 isl. in str. 202 isl.; Ges. Werke, zvezek 12, paragr. 164 isl. in 183 isl.)

Oboje sanje delujejo izjemno neprijetno in za pacienta prav alarmantno. Medtem ko se sanje o Cerkvi očitno gibljejo na površini in izražajo mnenje, ki bi bilo lahko v drugačnih okoliščinah razloženo tudi zavestno, je omenjena dvojica sanj precej čudne narave, spomin nanje pri sanjalcu pa takšen, da bi sam najraje hotel, da bi se ne zgodile. Besedilo drugih sanj celo dobesedno pravi: »Potemtakem ne preostane prav nič.« Sklepamo lahko, da so bile sanje o Cerkvi poskus pobega od drugih sanjskih misli z veliko tehtnejšim pomenom. Te misli se pojavljajo v sanjah pred obravnavanimi in za njimi.

Članek Psihologija in religija vsebuje še poglavji z naslovoma Dogma in naravni simboli ter Zgodovina in psihologija nekega naravnega simbola, ki sta za naš kontekst manj pomembni. V prvem se Jung, še zmerom v okviru interpretacije sanj istega sanjalca, ukvarja s problemom četverja (kvaternite), za katero ugotavlja, da spada med najpomembnejše simbole v krščanski ikonologiji in tudi gnostični filozofiji. Kot takšno je četverje tudi najpogostejši nezavedni eksponenti v sanjah z religiozno problematiko. V drugem poglavju pa se na enak način dotika simbola kroga, njegovo analizo podkrepljuje z obsežnim historiatom in ga skupaj s četverjem navezuje na krščansko problematiko trinitete.

Prevod in vezni tekst: Boris Vezjak



O ARHETIPSKIH SANJAH

Četrto predavanje iz »Tavistocka« *

Razlaga globoko segajočih sanj, kakršne so bile zadnje, nikoli ni zadostna, če ostane v osebni sferi. Te sanje vsebujejo arhetipsko podobo, in to je zmeraj namig na to, da psihološki položaj sanjača zaobsega več kot zgolj osebno plast nezavednega. Njegov problem ni več le nekaj osebnega, marveč nekaj, kar zadeva vprašanja človeštva kot celote. To nam predoča simbol pošasti. Simbol ustvarja mit junaka in asociacija z bitko pri sv. Jakobu, ki se porodi iz lokalizacije sanjskega prizora, je tudi zanimiva za vse.

Terapevtsko nadvse pomembno je, da lahko uporabimo obči vidik. Moderna terapija se tega ne zaveda več, v antični medicini pa so vedeli, da ima možnost, da osebno bolezen povzdignemo na višjo in neosebno raven, zdravilen učinek. V starem Egiptu, denimo, so takrat, ko je koga pičila kača, poklicali duhovnika-zdravnika in ta je iz knjižnice svetišča vzel rokopis o mitu (sončnega boga) Reja [Raja] in njegove matere Izide in ga prebral. Izida je ustvarila strupenega črva in ga skrila v pesek, bog Re je stopil na kačo in ta ga je pičila; imel je strahotne bolečine in bil blizu smrti. Zato so bogovi Izidi svetovali, naj pripravi čaranje, ki bo iz Reja potegnilo strup.¹ Pri tem gre za predstavo, da lahko pripoved naredi na bolnika tolikšen vtis, da ozdravi. Nam zveni to povsem nemogoče. Ne moremo si predstavljati, da bi lahko branje, denimo, kake zgodbe iz Grimmovih pravljic ozdravilo tifus ali vnetje pljuč. Je pa res, da računamo samo na svojo moderno racionalno psihologijo. Da bi razumeli učinek takratnega ravnanja, bi morali

* Naslov tega predavanja *O arhetipskih sanjah* je redakcijski (znotraj tega zbornika). Gre za četrto od petih predavanj, ki jih je Jung imel leta 1935 na kliniki Tavistock v Londonu. Predaval je v angleščini, vendar se običajno navaja in prevaja nemška izdaja *Über Grundlagen der analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures 1935*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975. Tu je torej prevedeno četrto predavanje po tej izdaji (op. ur.).

¹ -In Izida, velika čarodejka, je dejala: »Teci, strup, in pridi iz Reja... Storila sem, in storim, da strup pade na tla, kajti strup je premagan... Pusti Reju živeti in naj strup umre; in če živi strup, naj umre Re.« In enako naj živi ta in ta človek, sin tega in tega človeka, in strup naj umre. E. A. Wallis Budge, *Egyptian Literature I*, 1912, str., 55.



Pablo Picasso (y Ruiz): *Minotauromachia*. Jedkanica, 1935, Muzej moderne umetnosti [Museum of Modern Art], New York

Jedkanica je nastala leta 1935, manj kot leto dni pred začetkom španske državljanske vojne. Če gledamo nazaj, jo lahko tolmačimo kot slutnjo bližajočega se izbruha iracionalnih sil, ki so pogoj za sleherno vojno. Dogajanje na podobi ni povsem logično umljivo: vidimo, med drugim, Kristusu podobnega moškega na lestvi, deklico z visoko dvignjeno svetilko, pred njo zmaju podobnega zbežljanega konja z golo žensko na hrbtu, z desne pa se bliža pobesnel bik (tega običajno tolmačijo - pod vplivom Jungove psihologije - kot simbol človekovih neobvladljivih nagonskih vzgibov). Ne glede na morebitne literarne reference in sposojenke (npr. mladenki ob oknu, ki sta namig na znano Goyevo sliko) je moč te podobe ravno v napetem ozračju iracionalnosti, ustvarjenem z obiljem simbolnih likov, ki posebljajo človekove globoko zakoreninjene predstave in strahove.

Celo pri nas lahko nekatere stvari delajo čudeže; včasih lahko duhovniška tolažba ali psihološki vpliv ozdravita bolezen ali vsaj pripomoreta k ozdravljenju. Seveda predvsem pri ljudeh, ki živijo na primitivni stopnji in imajo bolj arhaično psihologijo.

Na tem načelu povzdignjenja zgolj osebnega trpljenja na raven občeveljavnih okoliščin temelji velik del praktične terapije na Vzhodu. Tudi medicina starih Grkov je delala po tej metodi. Kolektivna podoba ali njena uporaba se morata seveda skladati s posebnim psihološkim položajem bolnika. Mit ali legenda nastaneta iz arhetipskega gradiva; ki ga prekriva bolezen, in psihološki učinek je v tem, da bolnika povežemo s občečloveškim smislom njegovega posebnega položaja. Kačji pik, če vzamemo ta primer, je arhetipski položaj, zato se tudi pojavlja kot motiv v številnih pripovedih. Če je mogoče arhetipsko situacijo, ki je osnova bolezni, izraziti pravilno, bolnik ozdravi. Če pa ne najdemo ustreznega izraza, je bolnik pahnjen nazaj nase, v izolirano stanje bolezni; je sam, brez povezave s svetom. Če pa mu pokažemo, da njegovo posebno trpljenje ni samo *njegovo* trpljenje, marveč obče - celo trpljenje boga - se bo videl povezanega z ljudmi in bogovi, in ta vednost bo imela zdravilen učinek. Moderna duhovniška terapija poteka na enak način: bolečino ali bolezen primerjajo s Kristusovim trpljenjem, in ta predstava deluje tolažilno. Posameznika dvignejo iz njegove bedne osamljenosti in mu predočijo, da je človek z junaško, smiselno usodo, ki v zadnji instanci koristi celotnemu svetu, tako kot Božje trpljenje in smrt. Ko so staremu Egipčanu pokazali, da ga je doletela usoda sončnega boga Reja, je bil s tem nemudoma povišan na položaj faraona, sina in zastopnika bogov, in tako se je celo navadni človek spremenil v boga. Ta dogodek je sprostil tolikšno energijo, da še predobro razumemo, kako se je bolnik s tem otesel bolečin. Ljudje so sposobni v posebnem duševnem stanju prenesti izredno veliko. Pripadniki primitivnih ljudstev lahko v posebnih okoliščinah hodijo po žarečem oglju in si povzročajo najstrašnejše poškodbe, ne da bi čutili bolečino. In zato je dokaj verjetno, da lahko izraziti in položaju ustrezen simbol tako aktivira sile nezavednega, da vplivajo celo na živčni sistem in da začne telo spet normalno delovati.

Tudi takrat, ko gre za duševno bolezen, ki prizadetega zmeraj

osami od tako imenovanih normalnih ljudi, je izredno pomembno, da smo sposobni uvideti, da konflikt ni le osebni neuspeh, marveč da je tudi bolezen, ki zadeva vsakogar, in problem, naprten celotnemu obdobju. Ta splošni vidik vzdigne posameznika iz njega samega in ga poveže s človeštvom. Niti ni treba, da se bolezen imenuje nevroza; lahko se pojavi v čisto normalnih okoliščinah. Če, denimo, živimo v soseski premožnih in nenadoma izgubimo ves svoj denar, to seveda razumemo kot sramoto in nekaj grozotnega; zdi se nam, kakor da smo edini, ki smo lahko bili tako nori, da smo izgubili svoj denar. Če pa izgubijo svoj denar vsi, je to nekaj povsem drugega, in potem se je z usodo mogoče pobotati. Kakor hitro se tudi drugi znajdejo v enakem neugodnem položaju kot mi, se že počutimo bolje. Če se kdo izgubi v puščavi, ali čisto sam stoji na ledeniku, ali mora v nevarnih okoliščinah voditi skupino ljudi, bo to zanj strašno. Kot vojak v celotnem bataljonu pa se bo z navdušenjem in šalami pridružil drugim in ne bo prepoznal nevarnosti, v kateri tičijo. Nevarnost ni manjša, toda posameznik jo v skupini doživlja povsem drugače kot takrat, ko se z njo sooča sam.

Vsakič, ko se v sanjah pojavljajo arhetipske figure, še zlasti v poznejših fazah analize, bolniku pojasnim, da njegov primer ni nekaj posamičnega in samo osebnega, marveč da se njegova psihologija približuje ravni, ki je občečloveška. Ta vidik je izredno pomemben, saj se nevrotik čuti grozno osamljenega in se svoje nevroze sramuje. Če pa ve, da je njegov problem nekaj občega in ne le osebnega, se marsikaj spremeni. V primeru našega sanjača bi, če bi še naprej hodil na zdravljenje, opozoril na dejstvo, da motiv njegovih zadnjih sanj ustreza občečloveškim okoliščinam. V svojih asociacijah je prepoznal konflikt med junakom in zmajem.

Junakov boj z zmajem je kot simbol tipičnega človekovega položaja zelo pogost mitološki motiv. Ena izmed njegovih najstarejših literarnih upodobitev je babilonski mit o stvarjenju, v katerem se bog denarja Marduk bojuje zoper zmaja Tiamat. Marduk je bog pomladi, Tiamat pa je mati zmajev, prakaos. Marduk jo ubije in razpolovi. Iz ene polovice ustvari nebo, iz druge polovice Zemljo.²

² Prim. C. G. Jung, *Symbole der Wandlung* (Ges. Werke V.).

Vzporednica z našim primerom, ki zbuja še večjo pozornost, je veliki babilonski *Ep o Gilgamešu*.³ Gilgameš je dejansko *arriviste par excellence*, človek z ambicioznimi načrti, kakor naš sanjač, in velik kralj in junak. Kot sužnji gradijo vsi ljudje zanj mesto z mogočnim obzidjem. Ženske se čutijo zapostavljene in se pri bogovih pritožijo nad svojim brezobzirnim tiranom. Bogovi soglašajo, da se mora nekaj zgoditi. Prevedeno v psihološki jezik, to pomeni: Gilgameš uporablja samo svojo zavest, njegova glava ima krila in je ločena od telesa, zdaj pa se začinja k vsemu temu oglašati tudi telo. Odzval se bo z nevrozo, torej tako, da bo zadreglo prekril z nekim povsem nasprotnim dejavnikom. Kako je v pesnitvi opisana nevroza? Bogovi sklenejo »priklicati«, torej ustvariti človeka, kot je Gilgameš. In ustvarijo Enkiduja; vendar je ta v mnogih pogledih drugačen. Dolge lase ima, videti je kot jamski človek; živi na ravninah z divjimi živalmi in pije iz vodnjakov gazel. Gilgameš, ki je zaenkrat normalen, ima povsem normalne sanje o namenih bogov. Sanja o tem, da se je utrnila zvezda in da je padla na njegov hrbet, zvezda kot mogočen bojevnik, in Gilgameš se bojuje z njo, vendar se je ne more rešiti. Naposled jo le premaga in jo položi pred noge svoje matere, ki jo naredi »enakovredno« Gilgamešu. Mati je modra ženska in sanje razlaga tako, da se je Gilgameš pripravil soočiti z nevarnostjo. V bistvu naj bi bil Enkidu premagal in strmoglavil Gilgameša; vendar ga Gilgameš na izredno bister način spremeni v prijatelja. Odziv svojega nezavednega je premagal z zvijačo in močjo volje in nasprotnika prepričal o tem, da sta v resnici prijatelja in da bi lahko sodelovala. Zdaj je vse hujše kot kdaj prej.

Čeprav ima Enkidu čisto na začetku moreče sanje, vizijo podzemlja, kjer živijo mrtvi, se Gilgameš pripravlja na velik podvig. Kot je za junake običajno, se Gilgameš in Enkidu skupaj odpravita na pot, da bi ubila Humbabo, strašno pošast, ki so jo bogovi postavili za paznika svojega svetišča na cedrovem hribu. Monstrum tuli kakor vihar, in kdorkoli se približa gozdu, ga premaga slabost. Enkidu je sicer pogumen in izredno močan, a postaja zaradi podviga živčen. Hude sanje ga morijo; odmerja jim znatno težo, kakor to počne v nas manjvredni

³ A. Schott, *Das Gilgamesch-Epos*, 1966.

človek, ki ga tako radi smešimo, če se praznoverno boji kake stvari ali koga drugega – manjvrednega človeka nekatere stvari kljub temu vznemirjajo. Enkidu je izredno praznoveren, na poti h gozdu je imel hude sanje in slutnje mu pravijo, da se bo vse skupaj slabo končalo. Toda Gilgameš razlaga sanje optimistično. Spet ukani reakcijo nezavednega, in spet je dvojica uspešna: s Humbabovo glavo se zmagoslavno vrne v mesto.

Zdaj sklenejo poseči vmes bogovi, pravzaprav boginja, Ištar, ki hoče Gilgameša uničiti. Zadnje načelo nezavednega je tisto večno-žensko, in boginja Ištar s pravo žensko spretnostjo Gilgamešu obljublja, da bo kakor bog, če bo postal njen ljubimec, in da se bo njegovo bogastvo čezmerno povečalo. Vendar ji Gilgameš ne verjame niti besedice; z nezaslišanimi besedami jo zavrne in ji očita nezvestobo in okrutnost do njenih ljubimcev. Ištar vsa besna pripravi bogove do tega, da ustvarijo velikanskega bika – ta sestopi z nebes in pustoši po deželi. Začne se srdit boj in strupeni dih božjega bika pomori na stotine ljudi. Toda Gilgameš ga z Enkidujevo pomočjo ubije in spet slavi ta zmago.

Boginja Ištar, ki sta jo premagala bes in bolečina, sestopi na mestno obzidje in zdaj jo Enkidu najhuje izzove. Prekolne jo in ji vrže v obraz kos ubitega bika. To je vrhunec, in zdaj napoči odločilni preobrat. Enkidu ima nove ominozne sanje, hudo zbolí in umre.

To pomeni, da je zavest povsem ločena od nezavednega; nezavedno se umakne, in Gilgameš ostane sam, premagan od bolečine. Že prijateljevo izgubo težko sprejme, toda najbolj ga muči strah pred smrtjo. Videl je umreti svojega prijatelja in zdaj se sooča z dejstvom, da je tudi on umrljiv. Neka druga želja – želja po nesmrtnosti – mu ne da miru. Junaško se odpravi na pot in najde zeliko zoper smrt; pozna namreč starega moškega, svojega prednika, ki mu je bilo dano večno življenje in živi daleč proč na zahodu. Tako se začne potovanje v spodnji svet, Nekio, in Gilgameš kakor sonce potuje skozi vrata nebeškega hriba na Zahod. Premosti neznanske težave in niti bogovi ne nasprotujejo njegovemu početju, četudi mu rečejo, da išče zaman. Naposled prispe na cilj in starca pregovori, naj mu pripoveduje o zeliki. Na morskem dnu najde magično zeliko nesmrtnosti, *pharmakon athanasias*, in jo prinese domov. Četudi ga je potovanje utrudilo, je

neznansko vesel, saj se je dokopal do čudežnega zdravila in se mu ni treba več bati smrti. Ko pa se pri kopanju osvežuje v ribniku, njegovo zeliko nesmrtnosti zavoha kača in mu jo ukrade. Po vrnitvi snuje nove načrte za utrditev mesta, vendar ne najde miru. Izvedel bi rad, kaj se po smrti zgodi z ljudmi, in naposled se mu posreči priklicati Enkidujevega duha; ta pride iz luknje v zemlji in da Gilgamešu izredno melanholične informacije. S tem se ep konča. Nazadnje zmaga hladnokrvna žival.

Iz antike se nam je ohranila cela kopica sanj s podobnimi motivi, in zdaj vam bom pokazal, kako so ravnali naši stari kolegi, razlagalci sanj v prvem stoletju pred Kristusom. To izvemo iz *Zgodovine judovske vojne* judovskega pisca Jožefa Flavija⁴, ki poroča tudi o razdejanju Jeruzalema.

Jeruzalemski tetrah je bil takrat rimski guverner Arhelaj; bil je izredno okrut in kot skoraj vsi takratni guvernerji provinc je svoj položaj razumel kot priložnost, da se obogati, zato je kradel, kar je le mogel. Cesarju Avgustu so poslali delegacijo, da bi se zoper njega pritožila. To se je zgodilo v desetem letu Arhelajeve guvernerske vladavine. Približno v tistem času je guverner sanjal, da vidi devet zrelih pšeničnih klasov, ki jih požro lačni voli. Ker so ga sanje vznemirile, se je obrnil na dvornega »psihoanalitika«. Toda ta mu ni znal pojasniti, kaj sanje pomenijo, ali pa se mu je bal povedati resnico in se je nekako izvil. Arhelaj je pozval na posvet druge »psihoanalitike«, vendar so tudi ti zagotavljali, da ne morejo ničesar reči o pomenu njegovih sanj.

Takrat je obstajala tudi posebna ločina, imenovana *esení* ali *therapeutai*, ljudje neodvisnega duha. Živeli so blizu Mrtvega morja [za njimi so ostali mrtvomorski oziroma kumranski rokopisi, op. prev.], in ni mogoče izključiti možnosti, da sta mednje sodila Janez Krstnik in Simon Čarodej (Magus). Zato so kot zadnjo rešitev poslali po Simona Esenca, in ta je Arhelaju dejal: »Pšenični klasi pomenijo leta tvoje vladavine, voli pa spreminjanje razmer. Devet let je izpolnjenih in tvoja usoda se bo močno spremenila. Lačni voli pomenijo tvoje uničenje.« V tistih deželah si takšne sanjske podobe ni težko predstavljati. Polja je treba zmeraj skrbno varovati pred živino, ki išče hrano. Trave je malo,

⁴ F. Josephus, *Der jüdische Krieg*.

in tako rekoč prava katastrofa je že, če voli ponoči vdoro skozi ograjo na polja ter teptajo in žro stoječe žito, tako da je zjutraj uničen kruh za vse leto. In zdaj še nekaj k potrditvi razlage sanj: Čez nekaj let se je kot preiskovalec pojavil rimski odposlanec, Arhelaja odpustil, mu zasegel vse premoženje in ga pregnal v Galijo.

Arhelaj je bil poročen, in tudi njegova žena Glafira je nekaj sanjala. Seveda je to, kar se je zgodilo njenemu možu, naredilo nanjo znaten vtis. Sanjala je o svojem prvem soprogu (Arhelaj je bil tretji), ki so se ga nadvse nevljudno znebili: umorili so ga, in dokaj verjetno je bil morilec Arhelaj. V tistih časih je vse potekalo malce grobo. V sanjah se ji je torej prikazal prejšnji soprog Aleksandros, jo okaral za njeno ravnanje in ji dejal, da jo bo vzel nazaj k sebi. Simon Esenski teh sanj ni pojasnil, tako da imamo pri analizi proste roke. Pomembno je, da je bil Aleksandros že mrtev in je torej Glafira v sanjah videla že umrlega moža. V tistem času so seveda rekli, da se ji je prikazal njegov duh. Če ji je torej rekel, da jo bo odpeljal nazaj k sebi (v svojo hišo), je to pomenilo, da jo hoče odvesti v Had (= podzemlje). In res je Glafira nekaj dni pozneje naredila samomor.

Način, kako je razlagalec ravnal z Arhelajevimi sanjami, je bil nadvse razumen. Sanje je razumel natanko tako, kakor bi jih razumeli mi, čeprav so tiste sanje veliko enostavnejše kot večina naših. Po mojih izkušnjah so sanje tako enostavne ali tako zapletene kot sanjač, le da zmeraj malce prehitevajo njegovo zavest. Sam svojih sanj ne razumem nič bolje kot kdorkoli od vas, ker so vedno malce onstran mojega dometa, in z njimi imam enake težave kot človek, ki nič ne ve o razlaganju sanj. Ko gre za lastne sanje, ti znanje sploh nič ne koristi.

Nadaljnja zanimiva vzporednica z našim primerom je vam vsem znana zgodba v četrtem poglavju Danijelove knjige.⁵ Ko je kralj Nebukadnezar osvojil vso Mezopotamijo in Egipt, se je imel za zelo velikega, ker je postal lastnik celotnega znanega sveta. Potem pa je imel značilne sanje povzpelnika, ki se je vzpel previsoko. Sanjal je o velikanskem drevesu, ki je zraslo do neba in metalo senco čez vso Zemljo. Nakar je paznik in sveti mož z neba ukazal, naj drevo podro,

veje odžagajo in listje otresejo, tako da bo ostal samo štor, kralj sam pa naj živi med živalmi in odvzamejo naj mu njegovo človeško srce in ga nadomestijo z živalskim.

Vsi zbrani astrologi, modreci in razlagalci sanj, ki jih je dal kralj poklicati, so seveda trdili, da sanj ne razumejo. Samo Danijel, ki se je že v drugi knjigi izkazal za pogumnega analitika – imel je celó vizijo sanj, ki se jih Nebukadnezar ni mogel spomniti – je razumel njihov pomen. Kralju je nujno svetoval, naj obžaluje svojo skopost in krivičnost, ker se bodo sanje sicer uresničile. A kralj je nadaljeval po starem in bil nadvse ponosen na svojo moč. Zato ga je preklel glas z neba in mu ponovil napoved sanj. In zgodilo se je vse, kakor so prerokovali. Nebukadnezarja so vrgli med živali in sam se je spremenil v žival. Pasel je travo kot voli, njegovo telo je močila rosa, njegovi lasje so rasli kot orlovo perje in njegovi nohti so prerasli v ptičje kremplje. Ponižan je bil v primitivca, in ker je zlorabljal svoj razum, so mu ga povsem odvzeli. Nazadoval je celo pod raven pritimivcev in postal povsem nečloveški: spremenil se je v Humbabo, pošast. Vse to simbolizira popolno regresivno degeneracijo človeka, ki je hotel previsoko.

Njegov primer, enako kot primer našega bolnika, prikazuje večni problem uspešnega moškega, ki prestopi svoje meje in ki mu nezavedno prekriža načrte. Nasprotovanje nezavednega se najprej kaže v sanjah, in če ga človek ne upošteva, ga bo moral usodno izkusiti v zunanji stvarnosti. Te zgodovinske sanje imajo, kakor vse sanje, *kompensatorično funkcijo*: so opozorilo ali simptom, če vam je ta beseda ljubša, da se prizadeti ni prilagodil svojemu nezavednemu položaju, da je nekje zapustil svojo naravno pot. V nekem trenutku je postal žrtev svoje ambicioznosti in smešnih načrtov, in če ne bo pazljiv, bo prepad vedno globlji in padel bo vanj kakor naš bolnik.

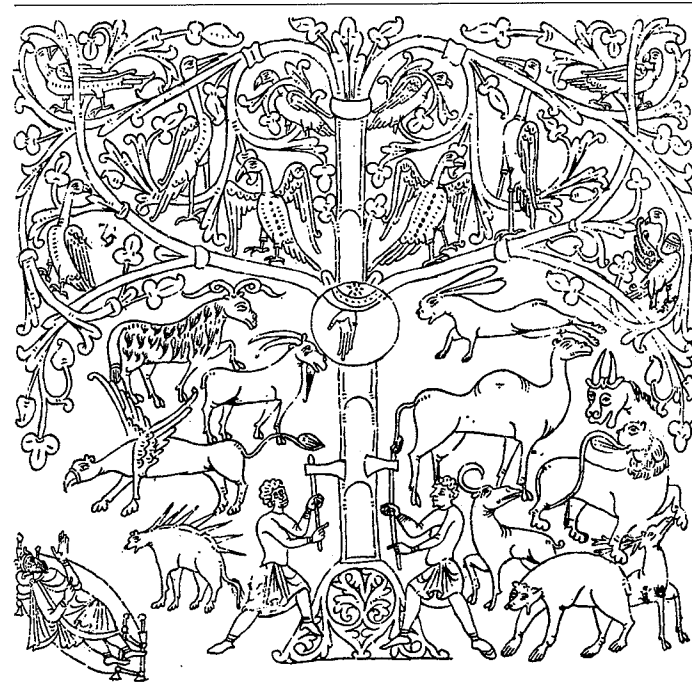
Rad bi poudaril, da ne bi smeli razlagati nobenih sanj, ne da bi nadvse skrbno upoštevali podrobnosti konteksta. Nikoli se jih ne lotevajte s teorijo, marveč bolnika zmeraj vprašajte, kaj podobe iz sanj pomenijo *njemu*. Sanje se zmeraj nanašajo na neki sanjačev problem, ki pa ga sanjač z vidika zavesti napak presoja. Sanje so reakcije na naše zavestno stališče (odnos), enako kot telo reagira, če jemo preveč ali premalo ali z njim drugače grdo ravnamo. *Sanje so naravna reakcija samoregulirajočega se psihičnega sistema*. Ta formulacija je še

⁵ C. G. Jung, *Die Dynamik des Unbewussten* (Ges. Werke VIII, 1967, slika na naslovnici strani in opozorila nanjo v tekstu.)

najbližja temu, kar lahko teoretično rečem o strukturi in funkciji sanj. Menim, da so sanje natanko tako raznolike in nepreračunljive kot ljudje, ki jih opazujemo en dan. Ko se s kakim človekom srečujemo zdaj v tem in potem v nekem drugem trenutku, vidimo in slišimo njegove najrazličnejše reakcije, in enako je s sanjami. V svojih sanjah smo tako večstranski kot v vsakdanjem življenju, in kakor ni mogoče izoblikovati teorije mnogih vidikov zavestne osebnosti, tako ni možno formulirati obče teorije sanj. Če bi bilo drugače, bi imeli skoraj božansko vednost o človeku, vemo pa, da je nikakor nimamo. Celo izredno malo vemo o njem, in zato imenujemo vse to, česar ne poznamo, nezavedno.

Danes si bom sam ugovarjal in zatajil vsa svoja načela. Razložil vam bom samo ene sanje, torej ne sanj iz serije; poleg tega ne poznam sanjača in tudi nobene njegove asociacije mi niso na voljo. Razlaga je torej svobodna. Vendar obstaja za takšno ravnanje upravičen razlog. Če kake sanje nesporno tvori *osebno gradivo*, potem potrebujemo osebne asociacije; če pa imajo v glavnem *mitološko* strukturo – in to je razlika, ki jo takoj opazimo – govorijo univerzalni jezik in potem lahko bodisi vi ali jaz sežemo po vzporednicah in z njimi vzpostavimo kontekst tako dobro kot kdorkoli drug, zmeraj seveda pod pogojem, da imamo potrebno znanje. Če sanje razkrijejo, denimo, konflikt med junakom in zmajem, lahko o tem vsakdo kaj reče, ker smo vsi brali pravljice in legende in nekaj vemo o junakih in zmajih. Na kolektivni ravni sanj se ljudje v bistvu ne razlikujemo; razlike se pojavijo šele na osebni ravni.

Vsebina sanj, o katerih vam bom pripovedoval, je v glavnem mitološka. Tu se moramo zdaj vprašati, v kakšnih okoliščinah imamo mitološke sanje. Pri nas so bolj redke, ker je naša zavest v znatni meri ločena od arhetipskih plasti, ki so njena osnova. Mitološke sanje zato čutimo kot nadvse tuje. Pri miselnosti, ki je še bližje prvotni psihi, je to drugače. Primitivni ljudje imajo takšne sanje za izredno pomembne in jim pravijo »velike sanje« v nasprotju z navadnimi sanjami. Pojmujejo jih kot pomenljive in kot nosilce občega smisla. Zato se sanjač v primitivni skupnosti čuti zavezanega, da o svojih velikih sanjah poroča skupini, temu pa se pridruži obsežno, dolgo razpravljanje o njih. O takšnih sanjah so pripovedovali tudi v rimskem senatu. Znana je, den-



Nebukadnezarjeve sanje. Iluminiran rokopis (MS lat. 6), 12. st., Narodna knjižnica [Bibliothèque Nationale], Pariz.

Nebukadnezarjeve sanje in nesrečo, ki ga je doletela, ko ni hotel sprejeti sporočila sanj, tolmači Jung kot značilno usodo uspešnega človeka, ki je prestopil svoje meje in čigar načrte prekriža nezavedno. Nasprotovanje nezavednega se najprej izrazi skozi sanje; če se sanjač ne zmeni za sporočilo nezavednega, ga mora usodno izkusiti v resničnosti.

imo, zgodba o hčerki nekega senatorja iz prvega stoletja pred Kristusom. Dekle je sanjalo, da se ji je prikazala boginja obrti Minerva in se pritožila, da Rimljani zanemarjajo njeno svetišče. Dama se je čutila dolžno o svojih sanjah poročati senatu in ta je odobril neki določen denarni znesek za obnovo templja. Nekaj podobnega pripovedujejo o Sofokleju. Ko so iz Heraklejevega svetišča ukradli dragoceno zlato posodo, se je Sofokleju v sanjah prikazal bog in mu navedel tatovo ime⁶. Sofoklej je po tretji ponovitvi sanj menil, da mora z njimi seznaniti areopag. Omenjenega moškega so prijeli, na zaslišanju je tatvino priznal in potem posodo vrnil. Mitološke ali kolektivne sanje so takšne, da ljudi instinktivno pripravijo do tega, da jih pripovedujejo. Ta instinkt je nadvse umesten, ker takšne sanje ne pripadajo posamezniku; nasprotno, imajo kolektivni pomen. Na splošno so resnične po sebi, konkretno pa za ljudi v posameznih situacijah. Zato so sanje v starem in srednjem veku izredno cenili. Slutili so, da izražajo kolektivno človeško resnico.

Zdaj pa bi vam povedal te sanje. Pred leti mi jih je poslal kolega z nekaj pripombami o sanjaču. Moj kolega je bil psihiater v neki kliniki, bolnik pa izobražen mlad Francoz, star 22 let, izredno inteligenten in močno nagnjen k estetiki. S potovanja po Španiji se je vrnil z depresijo, ki so jo diagnosticirali kot depresivno obliko manično-depresivne blodnje. Depresija ni bila ravno močna, vendar pa dovolj močna za njegovo napotitev v psihiatrično bolnišnico. Čez pol leta so ga odpustili in nekaj mesecev pozneje je naredil samomor. Takrat ni več trpel za depresijo, ker so jo tako rekoč pozdravili; življenje si je očitno vzel v stanju mirnega tehtanja. Sanje nam bodo omogočile razumeti, zakaj je naredil samomor. Imel jih je na začetku depresije in bile so takšne:

»Pod veliko katedralo v Toledu je z vodo napolnjen vodni zbiralnik, pod zemljo povezan z reko Tajó, ki obkroža mesto. Ta zbiralnik je majhen, črn prostor. V vodi je velikanska kača in njene oči sijejo kot dragulji. Zraven je zlata skleda in v njej zlat nož [oziroma bodalo]. Ta nož je ključ Toleda in njegov lastnik vlada mestu. Sanjač ve, da je kača prijateljica in zaščitnica njegovega mladega prijatelja z imenom B. C.,

⁶ Do tod so sanje navedene, v: *Life of Sophocles*, v *Sophoclis Fabulae*, izd. A. C. Pearson, Oxford, 1924.

ki je tudi navzoč. B. C. potisne svojo golo nogo v kačino žrelo. Kača jo prijazno liže in B. C. uživa ob tej igri s kačo; ne boji se je, ker je nič hudega sluteč otrok. V sanjah je B. C. videti star okoli sedem let; in v resnici je bil sanjačev prijatelj v otroštvu. Odtlej, pravijo sanje, je kača padla v pozabo in nihče si ne upa spustiti se v njeno zavetje.«

Ta del je nekakšen uvod, šele zdaj se začena dejansko dogajanje: »Sanjač je sam s kačo. Z njo govori spoštljivo in brez strahu. Kača mu pove, da je Španija njena, ker je prijateljica B. C.-ja, in ga prosi, naj ji vrne dečka. Sanjač odkloni in namesto tega obljubi, da se bo sam spustil v temno votlino, da bi se spoprijateljil s kačo. Vendar se potem premisli, in namesto da bi izpolnil obljubo, sklene poslati h kači svojega prijatelja, nekega gospoda S. Ta je potomec španskih Mavrov in da bi si upal spustiti se v zbiralnik, si mora spet pridobiti prvotni pogum svojega ljudstva. Sanjač mu svetuje, naj si priskrbi meč z rdečim ročajem, in sicer v tovarni orožja na drugem obrežju reke Tajó. Gre za zelo star meč, izvirajoč od starih Feničanov.⁷ S. se opremi z mečem, se spusti v zbiralnik in sanjač ga pozove, naj z mečem prebode svojo desno dlan. S. ga uboga, vendar vpricho strašne kače ne more ohraniti mirne krvi. Ker ga premagata bolečina in strah, zavpije in se spotikajoč povzpne iz zbiralnika, ne da bi bil vzel s seboj meč. Zato ne more braniti Toleda, sanjač pa ni mogel ob tem nič storiti in je nož pustil tam kot golo stensko dekoracijo.«

Tako so se sanje končale. Izvirnik je seveda napisan v francoščini. Zdaj pa h kontekstu. Glede prijateljev imamo nekaj namigov. B. C. je prijatelj iz sanjačeve zelo zgodnje mladosti, malce starejši od njega, in sanjač je vse čudovito in mikavno projiciral v tega dečka in iz njega ustvaril nekakšnega junaka. Pozneje ga je izgubil izpred oči, nemara je deček umrl. S. je prijatelj iz zadnjega časa. Zanj se navaja, da je potomec španskih Mavrov. Osebnega ga ne poznam, vendar pa poznam njegovo družino. Gre za izredno staro in častitljivo družino z juga Francije, in njeno ime bi zagotovo lahko bilo mavrsko. Sanjač je poznal legendo o S.-ovi družini.

Kakor sem vam že povedal, je bil sanjač pred kratkim v Španiji in je seveda videl tudi Toledo. Te sanje je sanjal po svoji vrnitvi in takrat

⁷ Feničani, katerih domovina je bila zahodna obala Male Azije, so ustanovili Massilio (Marseille) in kolonije na španski Costi Bravi.

so ga spravili na kliniko. Bil je v slabem stanju, skoraj obupan, in sanje je očitno pripovedoval svojemu zdravniku. Moj kolega ni vedel, kaj naj z njimi počne, vendar je čutil potrebo, da jih zapisane pošlje meni, ker je imel te sanje za nadvse pomembne. V času, ko sem jih prejel, jih nisem razumel. Vendarle imam vtis, da bi, ko bi bil takrat kaj več vedel o takšnih sanjah in primer obravnaval sam, mladeniču nemara lahko pomagal, tako da ne bi prišlo do samomora. V tistem času sem srečal vrsto podobnih primerov. Če sanje, kakršne so te, zares razumemo, je težave pogosto mogoče odpraviti. Pri takšnem senzibilnem, tenkočutnem človeku, ki je študiral umetnostno zgodovino in bil izredno inteligenten in nagnjen k umetnosti, je treba ravnati skrajno previdno. Banalnosti ne vodijo nikamor; dejanskega gradiva se je treba lotiti skrajno resno.

Verjetno ne domnevamo napak, da je sanjač tako med potovanjem kot v sanjah izbral mesto Toledo iz nekega določenega razloga; sanje so prinesle gradivo, ki bi se zagotovo vsililo vsakemu obiskovalcu Toleda z enako duševno naravo, enako vzgojo in estetsko tenkočutnostjo ter ustreznim znanjem. Toledo je izredno impresivno mesto. Mesto ima eno najčudovitejših gotških katedral na svetu. Je kraj z zelo dolgo tradicijo: tam je bil stari rimski Toletum in stoletja sedež španskega kardinala nadškofa in primasa. Od šestega do osmega stoletja je bil Toledo prestolnica Zahodnih Gotov; od osmega do enajstega stoletja, provincijska prestolnica mavrske kraljevine, in od enajstega do šestnajstega stoletja glavno mesto Kastilije. Katedrala v Toledu, tako impresivna in lepa stavba, seveda pomeni vse, kar predstavlja: veličino in moč, sijaj in skrivnost srednjeveškega krščanstva, ki je v tej cerkvi našlo svoj pravi izraz. Katedrala je zato utelešenje duhovnega kraljestva, kajti v srednjem veku sta svetu vladala oba, cesar *in* Bog. Tako je katedrala izraz srednjeveške krščanske filozofije oziroma svetovnega nazora.

Sanje pravijo, da je pod katedralo skriven kraj, ki pa v resnici ne sodi h krščanski cerkvi. Kaj je pod katedralami iz tistega časa? Tam je zmeraj tako imenovana spodnja cerkev oziroma kripta. Verjetno poznate veliko kripto v Chartresu; ta dobro ponazarja skrivnostnost kripte. Kripta v Chartresu je bila prej staro svetišče z vodnjakom, kjer so častili neko devico – pa ne devico Marijo kakor danes, marveč neko



Domenikos Theotokopulos, im. El Greco: *Pogled na Toledo* (izrez). Olje na platnu, ok. 1660, Metropolitanski muzej [Metropolitan Museum of Art], New York.

Španska prestolnica Toledo je bila izredno močna utrdba in ideal fevdalnega mesta, pribežališče in trdnjava, ki je ni bilo mogoče zlahka zamajati. Mesto pomeni zaokroženo celoto, neuničljivo moč, izvirajočo iz minulih stoletij, ki se bo ohranila tudi v prihodnjih stoletjih. Zato mesto ponazarja človekovo celost, notranjo vednost o celoti, ki je ni mogoče uničiti. Po Jungu je mesto stara in znana podoba sebstva. Tako, denimo, v Oxyrhynchusovih pregovorih o Jezusu beremo: »Na vrhu visokega hriba zgrajeno in utrjeno mesto ne more pasti ne ostati skrito.« In: »Zato si prizadevajte, da spoznate sami sebe, in ugotovili boste, da ste sinovi vsemoogočnega Očeta; in vedeli boste, da ste v Božjem mestu in ste mesto sami.«

keltsko boginjo. Pod vsako srednjeveško krščansko cerkvijo je skriven kraj, kjer so v starih časih obhajali misterije. Kar imenujemo danes cerkveni zakramenti, so bili za zgodnje kristjane misteriji. Po provansalsko se reče kripti *le musset*, torej skrivnost; beseda bi lahko izvirala iz *mysteria* in označevala skriven kraj. V italijanski Aosti, kjer govorijo enega od provansalskih dialektov, leži pod katedralo *musset*.

Kristjani so kripto prevzeli najbrž od Mitrovega kulta. V Mitrovi religiji je potekal glavni obred v obokanem prostoru, ki je bil do polovice pod zemljo, verniki pa so ostali v zgornji, glavni cerkvi. V njej so bile narejene odprtine, tako da so lahko verniki videli in slišali, kako duhovnik in izbranci spodaj pojejo in obhajajo rituale, sami pa niso smeli tja. Dostop je bil rezerviran za posvečene. Ločenost baptisterija in glavnega poslopja krščanske cerkve je izhajala iz iste predstave, kajti krst in obhajilo sta bila misterija, o katerih se ni smelo govoriti naravnost. Uporabljati so morali alegorične primerjave, da skrivnosti ne bi izdali. Misterij je bil povezan tudi s Kristusovim imenom, zato ga niso smeli omenjati; namesto njega so uporabljali ime Ichthys, riba. Verjetno poznate reprodukcije zelo starih krščanskih slikarij, na katerih je Kristus upodobljen kot riba. Ta s svetim imenom povezana skrivnost je verjetno vzrok, zakaj neki zgodnji krščanski dokument iz časa okoli leta 140 našega štetja, znan kot Hermasov *Pastir*⁸, ne omenja Kristusovega imena; omenjeni dokument je bil pomemben sestavni del krščanske literature, ki jo je Cerkev priznavala do okoli petega stoletja. Hermas, avtor te knjige o vizijah, naj bi bil brat rimskega škofa Pija. Duhovni učitelj, ki se prikaže Hermasu, je imenovan Poimen, tj. pastir, in ne Kristus.

Misel na kripto oziroma skriven kraj nas torej vodi k nečemu, kar je pod krščanskim gledanjem na svet, kar je starejše od krščanstva, kakor poganski vodnjak pod katedralo v Chartresu ali antična votlina, v kateri živi kača. Vodnjak s kačo seveda ni nekaj dejansko obstoječega, kar bi bil sanjač videl med potovanjem po Španiji. Ker ta podoba iz sanj ni osebno izkustvo, je mogoče iskati njene vzporednice v arheološkem in mitološkem znanju. Da bi lahko videli, v kakšnem kontekstu ali mreži se pojavi takšno simbolično zaporedje, če gledamo nanj

v luči primerjalnega raziskovalnega dela, vam moram kaj povedati tudi o tej vzporednici. Kot veste, ima vsaka cerkev tudi krstilnik. Ta je bil sprva *discina*, ribnik, v katerem so okopali posvečene ali jih vanj simbolično potopili. Po metaforični smrti pri krstnem kopanju so krščeni prišli ven kot spremenjeni *quasi modo geniti*, kot ponovno rojeni. Torej lahko domnevamo, da pomeni kripta oziroma krstilnik kraj groze in smrti, pa tudi ponovnega rojstva; je kraj, kjer potekajo temačne posvetitve.

Kača v votlini je podoba, na katero v antiki pogosto naletimo. Pomembno se je zavedati, da v klasični antiki in tudi drugih kulturah kača ni pomenila samo strahu in nevarnosti, marveč tudi ozdravitel. Zato je (grški in rimski) bog zdravnikov oziroma zdravilstva Asklepij povezan s kačo; vsi poznate njegov emblem, saj se uporablja še danes [Asklepijeva palica, ovita s kačo, op. prev.]. V svetiščih boga Asklepija, *asklepieia*, torej v starih klinikah, je bila s kamnom pokrita luknja, in v njej je živela sveta kača. V kamnu je bila reža, skozi katero so obiskovalci zdravilišča metali novce za zdravnike. Kača je bila torej tudi blagajničarka klinike in prevzemnica daril, ki so jih vrgli v njeno votlino. Med veliko epidemijo kolere v Dioklecijanovem času so slovito Asklepijevo kačo prenesli iz Epidavra v Rim, da bi delovala kot protistrup zoper epidemijo. Predstavljala je boga samega.

Kača ni le bog zdravilstva, marveč ima tudi dar modrosti in prerokovanja. V kastalskem izviru pri Delfih je prvotno živel piton. Apolon se je spoprijel z njim in ga premagal in odtlej so bili Delfi sedež znamenitega oraklja in Apolon njegov bog, dokler ni polovice svoje oblasti prepustil Dionizu, ki je pozneje prišel tja z Vzhoda. V podzemlju, kraju duhov mrtvih, vselej najdemo vodo in kače, kakor lahko preberete v Aristofanovih »Žabah«. V legendi kačo pogosto nadomešča zmaj; latinska beseda *draco* pomeni enostavno kača. Še zlasti sugestivno vzporednico z našimi sanjami najdemo v krščanski legendi o svetem Silvestru iz petega stoletja.⁹ V votlini pod tarpejsko skalo v Rimu, kjer so žrtvovali device, je živel strašen zmaj. Legenda pravi, da ni bil pravi, ampak umetni zmaj, in ko se je neki menih spustil v votlino, da bi dokazal, da zmaj ni živ, je ugotovil, da zmaj drži

⁸ Prim. C. G. Jung, *Psychologische Typen* (Ges. Werke VI, 1972, 5. pogl., 4a);

⁹ C. G. Jung, *Symbole der Wandlung* (Ges. Werke V).

v čeljustih meč in da sta njegovi očesi bleščeča dragulja.

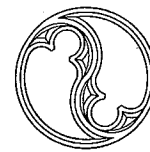
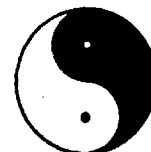
Tako kot v kastiljskih so tudi v teh votlinah zelo pogosto izviri. Izviri igrajo izredno pomembno vlogo v Mitrovem kultu, iz katerega izvirajo številne prvine zgodnje Cerkve. Grški filozof Porfirij pripoveduje, da je ustanovitelj perzijske religije Zaratustra posvetil Mitru votlino s številnimi izviri. Tisti med vami, ki so že bili v Nemčiji in obiskali Saalburg pri Frankfurtu, so tam zagotovo videli izvir pri Mitrovi jami. Mitrov kult je zmeraj povezan z izviro. Prelep mitrej v Provansi ima veliko »piscino« s čudovito, kristalno bistro vodo in skalo v ozadju, na kateri je vgraviran Mitra Tauroktonos – Mitra ubijalec bikov. Ta svetišča so bila za prve kristjane zmeraj velik problem. Ker sami niso marali narave, so namreč sovražili vse naravne svete kraje. V Rimu so deset čevljev pod cerkvijo sv. Klementa odkrili mitrej. Še zmeraj je v dobrem stanju, le da je poln vode; ko jo izčrpajo, spet priteče nova. Tako je mitrej zmeraj pod vodo, ker ga nenehno napolnjuje voda iz nekega bližnjega izvira. Vseeno pa izvira niso našli. Iz antike poznamo tudi druge religiozne predstave, denimo v okviru orfičnega kulta, v katerem se voda in podzemlje zmeraj pojavljata v paru.

To gradivo vam zagotovo kaže, da je kača v votlini, napolnjeni z vodo, podoba, ki je bila v antiki dobro znana in je igrala pomembno vlogo. Verjetno ste opazili, da sem svoje primere izbral izključno iz antike; lahko bi bil seveda izbral vzporednice iz drugih kultur, vendar bi šlo zmeraj za isto: voda v globini izraža nezavedno. Kača ali zmaj v globini praviloma varujeta zaklad; v naših sanjah je zaklad zlata skleda, v kateri je nož. Če naj zaklad spet dobimo nazaj, moramo premagati zmaja. Gre za nadvse skrivnosten zaklad, na nenavaden način povezan s kačo; neobičajna narava kače označuje vrsto zaklada, kakor da bi oba bila eno. Pogosto se govori tudi o zlati kači z zakladom. Zlato je nekaj, kar vsakdo išče, tako da je videti, kakor da bi bila tisti veliki zaklad, vir neznanske moči, kača. Po zgodnjih grških mitih v votlini prebiva junak, na primer Kekrops, ustanovitelj Aten. Zgoraj je pol moški pol ženska, torej hermafrodit, spodaj pa kača; nedvomno je monstrum, pošast. Isto poročajo o Erehteju, drugem mitskem kralju Aten.

To nemara zadošča za razumevanje zlate skleda z nožem v naših sanjah. Če ste videli Wagnerjevega *Parsifala*, potem veste, da skleda

ustreza svetemu Gralu, nož pa kopju, in da sodita skupaj; sta moško in žensko načelo, ki skupaj pomenita združitev nasprotij. Votlina v podzemlju pomeni tisto plast nezavednega, v kateri še ni razlikovanja, niti razlikovanja med moškim in ženskim, prve razlike, ki se je zavejo primitivni ljudje; po tem načelu razlikujejo, denimo, predmete, in tako občasno še vedno ravnamo tudi mi. Na primer, nekateri ključki imajo luknjo v bradi, medtem ko so drugi polni. Glede na to govorimo o ženskih in moških ključkih. Saj poznate italijanske opečnate strehe. Konveksne strešnike polagajo na spodnje, konkavne. Zgornje imenujejo menihi in spodnje nune. To nikakor ni nedostojna italijanska šala, marveč bistvo razlikovanja.

Če nezavedno združi moško in žensko, stvari skoraj ni več mogoče razlikovati in ne moremo reči, ali so moške ali ženske, tako kot je Kekrops prišel iz tolikšne mitske davnine, da ni bilo več mogoče reči, ali je moški ali ženska, človek ali kača. Kot vidimo, je za dno zbiralnika v naših sanjah značilna popolna združenost nasprotij. Gre za pr-



tanje stvari in hkrati zaželeni cilj, namreč združitev elementov, ki si kot nasprotja večno stojijo nasproti. Konflikt miruje in vse je še zmeraj ali spet v prvotnem stanju nerazločljive enostnosti. Enako misel najdemo v stari kitajski filozofiji. Idealno stanje se imenuje Dao in ga tvori popolna harmonija Neba in Zemlje. Posnetek je simbol Daa. Ena njegova stran je bela s črno piko, druga pa črna z belo piko. Bela stran je vroče, suho, ognjeno načelo, jug; črna stran je hladno, vlažno, temno načelo, sever. Dao je stanje začetka sveta, pred vsem, kar je – in je tudi stanje, ki ga skušajo doseči z najvišjo modrostjo. Predstava združenosti dveh nasprotnih načel, moškega in ženskega, je arhetipska podoba. Nekoč sem bil priča posrečeni ponazoritvi te podobe v njeni še živi primitivni obliki. Ko sem med prvo svetovno vojno služil v gorskem topništvo, so morali vojaki kopati globoko jamo, da bi lahko namestili težek top. Zemljišče je bilo nadvse težavno in vojaki so kar precej

preklinjali, ko so izkopavali velike kamne. Sedel sem skrit za skalo, kadil pipo in jih poslušal. Eden je menil: »Prekletu, tu kopljemo v nedrja te cvetoče stare doline, kjer so živeli stari jezerski prebivalci in kjer oče in mati še zmeraj spita skupaj.« Če se izrazimo dokaj naivno, gre za enako predstavo. Črnski mit pravi, da sta pramoški in praženska spala skupaj v buči; ničesar se nista zavedala, dokler nista ugotovila, da sta ločena drug od drugega in da leži med njima njun sin. Vmes je bil človek; odtlej sta bila ločena, in tako sta se prepoznala. Prvotno stanje absolutnega nezavedanja se kaže s stanjem popolnega miru, v katerem se nič ne dogaja.

Če sanjač naleti na te simbole, doseže globino popolnega nezavedanja, predstavljenega kot največji zaklad. Osrednji motiv v Wagnerjevem *Parsifalu* je, da se mora kopje vrniti h Gralu, ker v večnosti sodita skupaj. Njuna združitev je simbol popolne izpolnitve – večnosti pred stvarjenjem sveta in po njem, globokega spanja. Navsezadnje najbrž človek išče prav to. Zato si drzne vstopiti v zmajavo votlino, kajti nadeja se, da se bo tam pogreznil v stanje tolikšne povezanosti med zavestjo in nezavednim, da v njem ne bo niti zavesten niti nezaveden. Kjerkoli in kadarkoli sta zavest in nezavedno premočno ločena, ju zavest poskuša spet združiti, tako da se odpravi v globino, kjer sta bila nekoč skupaj. Tako se v tantrajogi ali v kundalinijogi skuša doseči stanje, v katerem živi Šiva večno združen s Šakti. Šiva je večten nerazsežen znak (točka), obdan z ženskim načelom Šakti v obliki v krog zvite kače.

Lahko bi vam naštel še številne druge zglede za to predstavo, ki je igrala pomembno vlogo tudi v skrivnem izročilu srednjega veka. Srednjeveški alkimistični teksti vsebujejo, na primer, podobe, ki prikazujejo združitev Sonca (Sol) in Lune, moškega in ženskega načela. Sledi podobne simbolike najdemo v krščanskih poročilih o antičnih misterijih. V nekem tovrstnem poročilu škofa Asterija o Elevzini piše, da je duhovnik vsako leto opravil *katabasis* oziroma spust v votlino. Duhovnik boga Apolona in duhovnica boginje Demetre, matere zemlje, sta slavila *hieros gamos*, sveto poroko, da bi zemljo naredila plodno. Tu gre za krščansko trditev, ki pa ni dokazana. Posvečeni v elevzinske misterije so najstrožje varovali skrivnost; če so karkoli izdali, so jih kaznovali s smrtjo. Zato njihovih

obredov v bistvu ne poznamo. Hkrati pa vemo, da so se med misteriji v čast Demetre dogajale nekatere opolzkesti, ker so od njih pričakovali ugoden vpliv na plodnost zemlje. Odlične atenske gospe so se zbrale pod vodstvom Demetrine duhovnice. Zaužile so dober obrok in potem izvedle ritual *aischrologia*. To pomeni, da so morale pripovedovati nespodobne šale. Pripovedovanje teh šal je bila religiozna dolžnost, ker naj bi bilo ugodno za naslednje plodno obdobje.¹⁰ Podoben obred so izvajali v egiptovskem Bubastisu v času misterijev na čast boginje Izide (včasih poistene z grško Demetro). Vaški prebivalci ob Zgornjem Nilu so v skupinah prišli k reki in ženske v čolnih so se ponudile ženskam na drugem bregu Nila. Tudi to so domnevno počeli zato, da bi spodbujali plodnost. O tem je mogoče brati pri Herodotu.¹¹ V južni Nemčiji se je še do 19. stoletja ohranila naveda, da je kmet vzel svojo ženo s seboj na polje in se z njo združil v brazdi. To se imenuje simpatetična magija.

Skleda je posoda, ki sprejema ali nekaj vsebuje, in zato je ženskega spola. Je simbol telesa, ki vsebuje animo, dih in tekočino življenja, medtem ko je nož kot nekaj, kar predira in prodre noter, moškega spola. Nož reže, ločuje in razdeljuje, zato je simbol moškega načela Logosa.

V naših sanjah je rečeno, da je nož ključ do Toleda. Predstava ključa je pogosto povezana z votlinskimi misteriji. V Mitrovem kultu srečamo nenavadnega kralja, kralja ključev Aiona, ki si ga niso znali razložiti; meni pa se zdi povsem razumljiv. Upodobljen je kot krilat možki z levjo glavo, ovit s kačo, ki se vzpenja čez njegovo glavo.¹² To figuro si je mogoče ogledati v Britanskem muzeju. Kralj Aion je neskončni čas in dolgo trajanje; je najvišji bog v Mitrovi hierarhiji, ust-

¹⁰ Prim. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Ges. Werke XII), citat: Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*. Kakor navajajo arheologi, se je Asteriosovo poročilo v resnici nanašalo na aleksandrijske rituale v čast boginje Demetre, med katerimi sta se duhovnik (ne Apolonov duhovnik) in duhovnica združila v hierogamiji. »Aischrologia«, pripovedovanje opolzkih zgodb s ciljem, da bi se prikupili boginji, je potekalo tako med »stenjami« [stenia], praznovanju na čast Demetrine vrnitve, kot tudi med »tesmoforijami« [thesmophoria], jesenskimi praznovanji na njeno čast, četudi slednje niso bile povezane s plodnostjo zemlje. Prim. Harrison, *Prolegomena, passim*, in *Oxford Classical Dictionary*.

¹¹ Herodot, 2, 60.

¹² Prim. C. G. Jung, *Aion* (Ges. Werke IX/II), slika na naslovni strani, in *Symbole der Wandlung* (Ges. Werke V).



Muiredachov križ (detajl). Kamen. 9.-10. st., Monasterboice (grofija Louth, Irska).

V klasični antiki, pa tudi v drugih kulturah, kača ni pomenila le bojzani in nevarnosti, temveč tudi ozdravljenje; razen tega so ji pripisovali dar modrosti in prerokovanja. Na križu opata Muiredacha, imenovanem tudi Južni križ, je, med drugim, izklesana podoba Božje desne roke (*Dextra Dei*) nad osjo, sestavljeno iz treh človeških glav, okrog katere se ovijata kači. Glave - v tej obliki nedvoumen prežitek keltske ikonografije - verjetno predstavljajo svetnike, ki so si pridobili moč nad raznoterimi življenjskimi silami.

varja in uničuje vse stvari kakor Bergsonova *durée créatrice*. Je sončni kralj. Lev je poletno znamenje živalskega kroga, v katerem sije sonce, medtem ko kača simbolizira zimo ali čas mokrote. Tako Aion, lev-jeglavi bog s kačo okrog svojega telesa, spet pomeni združitev nasprotij, združitev svetlobe in teme, moškega in ženskega, stvarjenja in uničenja. Bog je prikazan s prekrižanimi rokami in s ključem v vsaki dlani. Je duhovni oče svetega Petra, ki tudi nosi ključe. Aionovi ključi so ključi k preteklosti in prihodnosti.

K starim misterijem so zmeraj sodila božanstva vodniki duše. Nekaj teh božanstev ima ključe k podzemlju, ker kot vratarji bdijo nad spustom posvečenih v temo in jih vodijo k misterijem. Eno od njih je Hekata.

Ker je ključ v naših sanjah ključ za Toledo, se moramo seznaniti s simboličnim pomenom Toleda in mesta nasploh. Stara španska prestolnica Toledo je bila izredno močna utrdba in ideal fevdalnega mesta, pribežališče in trdnjava, ki je od zunaj ni bilo mogoče tako zlahka zamajati. Mesto pomeni zaokroženo celoto, neuničljivo moč, izviraajočo iz minulih stoletij, ki se bo ohranila tudi v prihodnjih stoletjih. Zato mesto simbolizira človekovo celost, notranjo vednost o celosti, ki je ni mogoče uničiti.

Kot sinonim za sebstvo, za psihično celost, je mesto stara in znana podoba. Tako, denimo, beremo v Oxyrhynchusovih pregovorih o Jezusu: »Na vrhu visokega hriba zgrajeno in utrjeno mesto ne more ne pasti ne ostati skrito.«¹³ In: »Zato si prizadevajte, da spoznate sami sebe, in ugotovili boste, da ste sinovi vsemogóčnega Očeta; in vedeli boste, da ste v Božjem mestu in da ste mesto.« V rokopisu, imenovanem *Codex Brucianus*, beremo koptsko razpravo, v kateri najdemo idejo Monogena, edinega Božjega Sina, ki je tudi Anthropos, torej človek.¹⁴ Imenujejo ga mesto s štirimi vrati. Mesto s štirimi vrati simbolizira celost; je individuum, ki ima štiri vrata v svet, štiri psihološke funkcije, in je zato sklenjen v sebstvu. Mesto s štirimi vrati je njegova neuničljiva celost – spoj zavesti in zavednega.

Tako globine, sloji skrajno nezavednega, v naših sanjah hkrati vse-

¹³ *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel*, izd. Grenfell in Hunt, str. 36 in 15.

¹⁴ Gre za rokopis *Bruce 96*, Bodleian Library, Oxford. Prim. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Ges. Werke XII).

bujejo ključ k individualni celosti oziroma, drugače povedano, k ozdravitvi [Heilung]. Pomen besede »cel« ali »celost« tiči v dejanju posvetitve ali zdravljenja (angleško: whole = holy, healing). Spust v globino vodi k ozdravljenju. Je pot k celi biti, k zakladu, ki ga trpeče človeštvo nenehno išče in je skrit na kraju, zastraženim z nečim strašno nevarnim. To je kraj prvotnega nezavedanja in hkrati kraj odrešenja in zveličanja, ker vsebuje dragulj celosti. Je votlina, v kateri domuje zmaj kaosa, in tudi neuničljivo mesto, magični krog ali *temenos*, sveti kraj, na katerem se lahko združijo vsi odcepljeni deli osebnosti.

Uporaba magičnega kroga ali mandale, kakor ga imenujejo na Vzhodu, za doseganje odrešenja je arhetipska predstava. Če je pri Indijancih plemena Pueblo v Novi Mehiki kdo bolan, zarišejo v pesek mandalo s štirimi vrati. V njeni sredini postavijo tako imenovano hišo za potenje ali vračev prostor, kjer se mora oboleli podvreči kuri s potenjem. Na tleh vračevega prostora zarišejo še en magičen krog – ta je torej v središču velike mandale – in v njegovo sredino postavijo skledo z zdravilno vodo. Voda simbolizira vstop v podzemlje. Potek zdravljenja med to ceremonijo natanko ustreza simboliki, na katero naletimo v kolektivnem nezavednem. Gre za proces individuacije, za poistenje s celostjo osebnosti, sebstvom. V krščanski simboliki je celost Kristus, in proces zdravljenja je *imitatio Christi*. Štiri vrata so nadomeščena s štirimi kraki križa.

Kača v votlini naših sanj je spoprijateljena z osebo B. C., sanjačevim junakom iz otroštva, v katerega je sanjač projiciral vse, kar je želel postati, in vse kreposti, h katerim je težil. Njegov mladi prijatelj živi s kačo v miru. Je nič hudega sluteči otrok, nedolžen in še ne ve za konflikt. Zato ima ključ do Španije in oblast nad štirimi vrati.

Prevedel *Leo Petrovič-Brecelj*

PREOBRAZBENI SIMBOLIZEM PRI MAŠI

(dva odlomka)*

K PSIHOLGIJI MAŠE

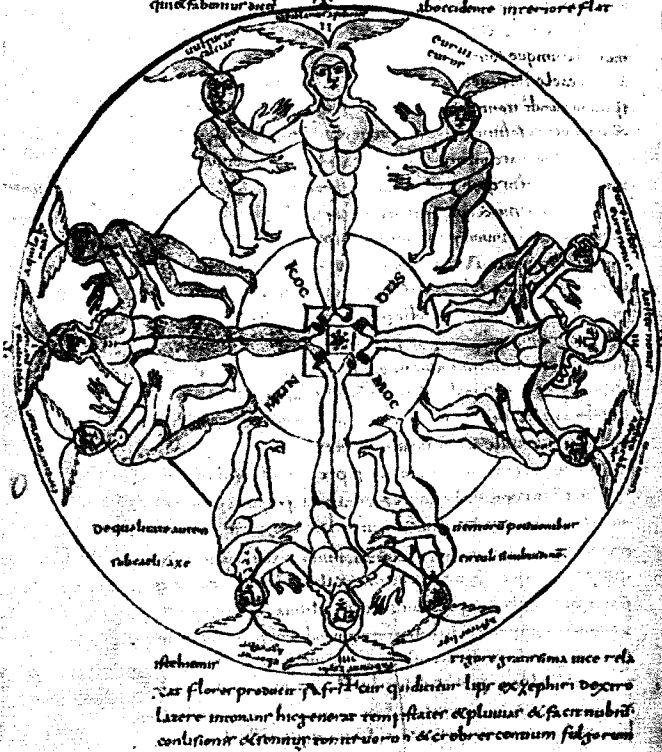
1. Splošno o mašnih daritvah

Medtem ko sem pri prikazu preobrazbenega rituala v 2. poglavju sledil cerkveni razlagi, ga bom tu psihološko obravnaval kot simbol. Kot metoda ta postopek *ne pomeni vrednotenja vsebin verovanja*. Četudi mora kritična znanost vztrajati pri stališču, da »meniti, misliti ali verovati« ne pomeni nobenega drugega realnega dejanskega stanja kot psihološkega, pa je vendarle treba upoštevati, da s tem ni nastal goli nič, marveč da se je izrazila neka duševna dejanskost, in sicer tista, ki je izkustveno dojemljivo temelj verske izjave (izpovedi) ali rituala. Ko psihologija »pojasnjuje« tovrstno izjavo, predmetu te izjave, prvič, ne odvzema dejanskosti, nasprotno, priznana mu je duševna realnost, in drugič, izjavi, ki je mišljena kot metafizična, s tem ne podtika nobenega drugega vzroka, saj je bila že zmeraj psihičen pojav. S tem ko jo posebej označujemo kot »metafizično«, hočemo reči, da je njen predmet čez meje svoja psihičnega pojavljanja nedostopen zaznavanju in razumu in da ga zato ni mogoče presoditi. Vsaka znanost se pri nespoznatnem konča. Vendar pa ne bi bila znanost, če bi svojo konkretno začasno mejo imela za dokončno in bi zanikala obstoj tega, kar sega čez. Nobena znanost svoje hipoteze ne šteje za dokončno resnico.

Psihološka razlaga je tako malo v nasprotju z metafizično izjavo kakor, denimo, fizikalna razlaga materije z njeno (še nespoznano ali

* Dokaj obsežna razprava *Das Wandlungssymbol in der Messe* je izšla leta 1954 v knjigi *Von den Wurzeln des Bewusstseins* kot razširjena različica predavanja, ki ga je Jung imel na seminarju *Eranos* že leta 1941. Izbrali smo dva sorazmerno samostojna in značilna odlomka. Prevedena sta po 11. zvezku Jungovih zbranih del v nemščini: C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Gesammelte Werke 11, Rascher Verlag, Zürich & Stuttgart 1963 (op. ur.).

uenent fibellu or uentem nubibur mrga: T'huu uentor um aust
 cardonalit quia nohor uocatur: Plag meridiana ex humili flant
 humidur calidur aquae fulmineur generantur: gurgubet apluiar
 las arimar soluent cum florer: Euroaster calidur uentur adex
 tris inuox austri temperatur: Euroaster uentur calidur ad
 nistris austri mspitax: Quatuor uentur um cardinalit xephirur
 quia fabonur aut ab eadem in reiore flar



«Róża ветrow». Rokopis, 12. stoletje

nespoznatno) naravo. Predpostavka verovanja po sebi ima dejanskost duševnega dejstva. Kaj pa mislimo s pojmom »psiha«, kratko malo ne moremo vedeti, ker ima psihologija to nesrečo, da sta pri njej opazovalec in opazovano v zadnji instanci istovetna. Zunaj sebe žal nima Arhimedove točke, saj je vse zaznavanje duševne narave, tako da ne-duševno poznamo samo posredno.

Obredno dogajanje pri maši ima dva vidika, človeškega in Božjega. Če gledamo s človeške plati, gre za to, da prinašajo Bogu na oltar darove, ki hkrati pomenijo tudi samožrtvovanje duhovnikov in vernikov. Ritualno dogajanje posvečuje oboje, darove in darovalce. Obuja in predstavlja zadnjo večerjo, ki jo je Gospod praznoval s svojimi učenci, inkarnacijo, pasijon, smrt in vstajenje. Toda to antropomorfnost početje pomeni, gledano z Božjega vidika, samo nekakšno zunanjo lupino oziroma ohišje, v katerem ne poteka človeško, marveč Božje delovanje. V brezčasnosti večno pričujoče Kristusovo življenje postane za hip vidno in poteka v časovnem zaporedju, četudi v koncentrirani obliki svetega dogajanja: Kristus se utelesi kot človek *sub specie* darovanih snovi; trpi, usmrtijo ga, je v grobu, zlomi moč spodnjega sveta in vstane v slavi. V izrekanju besed blagoslova delujoče in pričujoče ukrepa božanstvo samo in s tem oznanja, da je vse, kar se pri maši bistvenega dogaja, njegovo milostno delovanje in da igrajo duhovnik, verniki in darovane snovi le vlogo služabnika. Vsi so *causae ministeriales* svetega dogajanja. Osebna navzočnost božanstva združuje vse dele darovanja (žrtvovanja) v mistično celoto, tako da se Bog sam žrtvuje v darovanih snoveh, duhovniku in vernikih in se v človeški podobi Sina žrtvuje v pokoro samemu sebi kot Očetu.

Čeprav je to dejanje večer, znotrajbožji dogodek, je vseeno človeštvo kot neizogibna sestavina vključeno vanj, in sicer tako: po eni strani si Bog sam nadeva človeško naravo, po drugi pa potrebuje služeece sodelovanje duhovnika in vernikov, da, celo materialnih snovi, kot sta kruh in vino, ki sta za človeka prav posebnega pomena. Čeprav ima Bog kot Oče in Sin isto naravo, se v času vendarle pojavlja na eni strani kot večni Oče, na drugi pa kot človek z omejeno zemeljsko življenjsko dobo. V tej človeški naravi Boga je zaobseženo človeštvo nasploh in zato je tudi vključeno v daritev. Tako kot božanstvo je zaradi svojega omejenega znanja pri darovanju *agens et*

patiens tudi človek. *Causa efficiens* povzdigovanja je spontano milostno dejanje Boga. Cerkvena doktrina vztraja pri tem gledanju, ki se nagiba celo k temu, da tudi duhovnikove priprave in obstoj obreda nasploh pripisuje prej Božjemu vzgibu kot pa lenobni, v izvirni greh vpleteni naravi ljudi.¹ Za psihološko razumevanje maše je to pojmovanje največjega pomena. Vsako prevladovanje magičnega vidika približuje obred jaz-ovski, zgolj-človeški, da, celo podčloveški oblastiželjnosti posameznika, in s tem razkroji enotnost mističnega telesa (*Corpus Mysticum*) Cerkve. Kjer pa, nasprotno, obred razumejo kot delovanje božanstva samega, imajo vanj vključeni ljudje le instrumentalni («služeči») pomen. Cerkveno pojmovanje zato predpostavlja naslednje psihološko dejansko stanje: Človeška zavest (zastopana z duhovniki in verniki) je soočena z avtonomnim, na zavest presegajoči osnovi potekajočim («božjim» in «večnim») dogajanjem, ki ni v nobenem oziru odvisno od človeškega delovanja, marveč, nasprotno, takšno delovanje spodbuja, kot orodje si prilašča celo človeka in ga spreminja v igralca »božjega« dogajanja. V ritualnem dogajanju se človek daje na voljo avtonomno »večnemu«, torej nečemu, kar obstaja in »deluje« onstran kategorij zavesti – si parva componere licet magis – tako kot, denimo, dober igralec ne le igra, marveč tudi dopušča, da ga prevzame dramatikov genij. *Lepota kultnega dogajanja* je neizbežen rekvizit, saj človek Bogu ne služi prav, če mu ne služi tudi v lepoti. Zato v kultu ni *stvarnosti*, kajti ta je *smotrnost*, zgolj-človeška kategorija. Vse božje pa je *samosmoter*, in to edini legitimni samosmoter, ki ga poznamo. Kako lahko večno sploh »deluje«, je vprašanje, ki se mu je najboljšie izogniti: nanj namreč ni mogoče odgovoriti. Glede na to, da je človek v dogajanju maše (prostovoljno) *orodje*, ni sposoben ničesar ugotoviti o roki, ki ga vodi. Kladivo v sebi ne najde tistega, zaradi česar udarja. Kar ga prevzema in žene, je nekaj zunaj njega in avtonomnega. Dogodek *consecratio* je v bistvu čudež in bi tudi moral biti, kajti sicer bi človek sam odločal o tem, ali naj magično pričara Boga ali pa naj se filozofsko čudi, kako lahko večno sploh učinkuje, ko pa je »učinkovanje« dogajanje v času, z začetkom, sredino in kon-

¹ Temu ustrezno prim. *Jn* 6, 44: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.» (Ničče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče, ki me je poslal.)

cem. Preobrazba *mora* biti čudež, ki ga človek v nobenem primeru ne more razumeti. Je »mysterium« v smislu *deiknymenon* in *dromenon*, pokazane in delujoče skrivnosti. Običajni človek ne more v sebi najti ničesar, kar bi ga lahko pripravilo do tega, da bi izvajal misterij. To lahko stori le, če ga *misterij prevzema* in dokler ga prevzema. Ta prevzetost ali kot zunajzavestno občuteno ali privzeto bivanje tistega, ki je prevzet, je čudež par excellence, dejanski in resnični čudež, če pomislimo, *kaj* je prikazano. Le kaj naj bi človeka pripravilo do tega, da izvaja nekaj, kar je naravnost nemogoče? Kaj naj bi izsililo največje prizadevanje duha, najbolj ljubeče oblikovanje lepote, najglobljo pobožnost, najbolj junaško žrtvovanje samega sebe, da, daljnosežno večtisočletno človekovo služenje? Kaj drugega kot čudež? Gre za čudež, s katerim človek ne razpolaga; kakor hitro ga namreč hoče narediti sam ali kakor hitro o njem filozofira in ga poskuša razumsko pojasniti, se čudež že razblini. *Čudež* je nekaj, čemur se človek *čudi*, ker se mu zdi nerazložljivo. Iz domnevno znane človekove narave res ni mogoče pojasniti, kako naj bi bil človek prisiljen k takšni izjavi in verovanju in od kod. Za to *mora* biti neki nujen razlog, vendar ga v običajnem izkustvu nikakor ni mogoče najti. Za obstoj tega razloga govori prav nemožnost trditve. V bistvu gre za razlog verovanja, kot to posrečeno formulira *Tertulijan* (umrl okoli leta 225) z besedami »prorsus credibile, quia ineptum«.² Pričakovati je, da neverjetno mnenje kmalu kdo korigira. Religiozne izjave pa so med vsemi najneverjetnejše in so se vendarle obdržale dolga tisočletja.³ S svojo življenjsko močjo, ki je nikakor ne bi pričakovali, dokazujejo obstoj nekega zadostnega vzroka, ki ga človeški duh doslej ni znanstveno spoznal. Kot psiholog lahko zaenkrat le opozorim na obstoj tega fenomena in izrazim svoje prepričanje, da za takšne duševne pojave vsekakor ni cenjenih razlag v slogu »nič-več-kot...«.

Dvojna narava maše se ne kaže le v nasprotju med človeškim in božjim delovanjem, marveč tudi v dvojnem vidiku Boga in

² «Et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.» (In umrl je Sin Božji, kar je tako rekoč verjetno, ker je absurdno. In pokopan je vstal od mrtvih; to je gotovo, ker je nemogoče.) *De Carne Christi*, 5.

³ Tveganost, še več, celo nevarnost tega Tertulijanovega argumenta je nesporna, vendar pa ne spodbija njegove psihološke pravilnosti.

Bogočloveka, ki sta po svoji naravi sicer eno, vendar pa v obredni dramati predstavljata dvojstvo. Brez te »ločitve« (podvojitve, Entzweiung) Boga (če smemo uporabiti ta izraz) bi bila celotna daritev nepredstavljiva in bi premalo dejanska. Po krščanskem pojmovanju Bog nikoli ni nehal biti Bog, niti takrat ne, ko se je v človeški podobi pojavil v časnosti. Saj Janezov Jezus priznava: »Jaz in Oče sva eno... Kdor je videl mene, je videl Očeta.«⁴ Na križu pa Kristus vzklikne: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« To protislovje *mora* obstajati, če je formula »resnični Bog in resnični človek« psihološko pravilna. In če je pravilna, različne Kristusove izjave sploh niso protislovne. Resnična človeškost je skrajna oddaljenost in različnost od Boga. »*De profundis clamavi ad te, Domine...*« – to priznanje nakazuje oboje, oddaljenost in bližino, skrajno pomračitev in hkrati zabliskanje Božje iskre. Bog si je v svoji človeškosti verjetno tako tuj, da se mora z vso vdanostjo spet iskati. Kaj bi bilo s celostjo Boga, ko ne bi mogel biti tudi nekaj »čisto drugega«? Zato se mi zdi psihološko upravičeno, da so v enakem položaju gnostični *nous*, ki je prišel pod oblast *physis*, htonični mračni lik kače in manihejski prvotni človek prevzeli celi značilnosti zla. V tibetskem budizmu imajo bogovi nasploh dve podobi, prijazno in jezno, saj vladajo v vseh območjih. Ločitev Boga na božanstvo in človeštvo ter njegova vrnitev k samemu sebi pri daritvi vsebujeta za človeka tolažilni nauk, da je v njegovi temi skrita luč, ki se bo spet vrnila k svojemu viru – še več, da se bo ta luč *hotela* spustiti tudi v temo, da bi osvobodila v temo ujeto in ga popeljala k večni luči. To pa je že predkrščanski nauk o prvotnem človeku luči, *anthroposu* ali prvotnemu človeku, ki ga imajo za obče znanega že Kristusovi govori v evangelijih.

2. O psihološkem pomenu daritve

a) Žrtveni darovi

V svoji knjigi *Daritveni nazori rimske mašne liturgije* pravi Kramp o snoveh, ki simbolizirajo daritev, naslednje:

⁴ Jn. 10, 30; 14, 9.

»Kruh in vino nista le običajna hrana večine človeštva, marveč sta tudi na voljo po vsej Zemlji (kar je za širjenje krščanstva po svetu največjega pomena). Nadalje sestavljata oba skupaj popolno prehrano človeka, ki potrebuje za svoj obstoj, trdno in tekočo hrano. Ker je torej mogoče oba šteti za značilno človekovo hrano, sta še najprimernejša za to, da rabita za simbol človekovega življenja in osebnosti; ta moment je pomemben za simbol daru.«⁵

Vendar nikakor ni kar tako razvidno, zakaj naj bi bila prav kruh in vino »simbol človekovega življenja in osebnosti«. Ta razlaga je videti kot sklepanje iz posebnega smisla, ki ga imata ti snovi pri maši. Toda to bi bila zasluga mašnega besedila in ne snovi po sebi, se pravi, da verjetno zlepa ne bi pomislili na to, da bi lahko kruh in vino sama po sebi že pomenila človekovo življenje ali celo človekovo osebnost. Kolikor sta kruh in vino v nekem pogledu pomembna *kulturna pridelka*, izražata ustrezen človekov trud. Sta poseben kulturni dosežek, sestavljen iz pozornosti, potrpežljivosti, marljivosti, požrtvovalnosti in naporenega dela. Izraz »vsakdanji kruh« pomeni celotno človekovo skrb za njegov obstoj. S pridelavo kruha si je zagotovil življenje. Ker pa ne »živi samo od kruha«, kruhu skladno pridružuje vino – tudi pridobivanje vina je od človeka zmeraj zahtevala posebno znanje in ustrezen trud. Zato je vino ravno tako izraz kulturne tvornosti. Kjer gojijo pšenico in vinsko trto, tam vlada civilizirano življenje. Kjer pa ne poznajo pšenice in poljedelstva, tam prevladuje nekultura nomadov in lovcev.

Pri darovanju kruha in vina se torej žrtvuje predvsem kulturni pridelek, tako rekoč *najboljše*, kar ustvari človekova prizadevnost. Toda »najboljše« ustvari le »najboljše« v človeku, namreč njegova vestnost in predanost. Kulturni proizvodi zato lahko pomenijo tudi *psihološki pogoj svojega nastanka*, namreč prav tiste kreposti, ki človeka sploh usposabljaajo za kulturno tvornost.⁶

Kar zadeva posebno naravo snovi, je kruh nedvomno živilo. Vino

⁵ Joseph Kramp, *op. cit.*, str. 55

⁶ Upravičenost tega sklepa temelji na dejstvu, da ima vsak simbol tako objektivni kakor tudi subjektivni (s psiho povezan) izvor, zato ga je mogoče razlagati tako na »stopnji objekta« kot na »stopnji subjekta«. To razmišljanje je pomembno pri praktični analizi sanj. Glej delo: *Psychologische Typen*, Definicije.

sicer »krepki«, kot pravijo med ljudstvom, vendar drugače kakor živilo. Vino spodbuja in »razveseljuje človekovo srce« s posebno določeno hlapljivo snovjo, od nekdanj imenovano »duh«. Zato je vino, drugače kot nedolžna voda, napitek, ki »navdušuje«, saj v njem prebiva »duh« ali »bog«, ki povzroča omamne ekstaze. Čudež z vinom v Kani je bil hkrati čudež Dionizovega templja, in neki globok smisel je v tem, da na damaščanskem kelihu za zadnjo večerjo Kristus prestoluje v viticah kot Dioniz.⁷ Kakor pomeni kruh fizično bivanjsko sredstvo, tako vino pomeni duhovno. Darovanje kruha in vina torej pomeni žrtvovanje tako fizičnega kot duhovnega kulturnega dosežka.

Najsi je človek še tako občutil obseg svoje skrbi in truda, pa se ni mogel izogniti spoznanju, da njegove kulturne rastline rastejo in uspevajo po lastnem, notranjem zakonu oziroma da v njih deluje neki agens, neka sila, ki jo je primerjal z lastnim dihom oziroma duhom življenja. Frazer ni kar tako označil tega načela za »spirit of the corn«. Človekova pobuda in delo sta seveda nujna, še nujnejše pa se preprostemu človeku zdi, da pravilno in skrbno opravi obrede, ki ohranjajo, krepijo ali sklepajo spravo z božanstvi kulturnih rastlin.⁸ S tem tudi pšenica in vino pridobita nekakšno lastno dušo, lastno življenjsko načelo, ki ju dela primerna za to, da predstavljata ne le človeški kulturni dosežek, marveč tudi sezonsko umirajočega in od mrtvih vstajajočega boga, ki je njun duh življenja. Noben simbol ni »enostaven«. Enostavni so le znamenja in alegorije. Simbol pa zmeraj pokriva zapleteno dejansko stanje, ki je tako daleč onstran jezikovnih pojmov, da ga sploh ni mogoče jasno izraziti.⁹ Tako imamo pri simbolu pšenice in vina opraviti s štirimi plastmi pomena:

1. kmetijskih pridelkov,
2. na poseben način pripravljenih izdelkov (kruh iz pšenice, vino iz grozdja),
3. izrazov psihološke storilnosti (trud, marljivost, potrpljenje, predanost itd.) in nasploh človeške vitalnosti,
4. nastopa Mane oziroma duha rastlinstva.

⁷ Nadaljnje gradivo pri: Eisler, *Orpheus - the Fisher*, 1921, str. 280 isl.

⁸ Enako so pri lovu »rites d'entrée« [posvetitveni obredi] pomembnejši od lava samega, ker je od obredov odvisno, ali bo lov uspešen ali ne.

⁹ Prim.: *Psychologische Typen*, Definicije, zlasti »simbol«.

Iz tega spiska ni težko razbrati, da je za opis tako zapletenega fizičnega in psihičnega dejanskega stanja že potreben simbol. Najenostavnejša simbolična formula je zato »kruh in vino« v prvotnem, kompleksnem pomenu, kakršnega sta ta pojma zmeraj imela za kmetijstvo.

b) Daritev**

Kakor smo ugotovili iz povedanega, je žrtveni dar *simboličen*, tj. zadeva vse, kar simbol izraža, namreč fizični pridelek, pripravljeno snov, človekovo duševno storilnost in demonično avtonomno življenjsko načelo, značilno za kulturno rastlino. Vrednost žrtvenega daru se zviša s tem, da je (dar) tisto *najboljše* ali *prvenec*. Tako kot sta kruh in vino najboljše, kar ustvari kmetijstvo, sta tudi najboljši sad človekovega prizadevanja. K temu je treba dodati, da zlasti pšenica pomeni vidno pojavitev (Erscheinen) umirajočega in od smrti vstajajočega božjega bitja [*numen*], vino pa navzočnost pnevme, ki obljublja omamo in ekstazo.¹⁰ Antika je pnevmo pojmovala kot Dioniza in zlasti kot *trpečega Dioniza-Zagreusa*, čigar božja substanca je razširjena po vsej naravi. V obliki kruha in vina se, skratka, darujejo *narava, človek in bog*, povzeti v enotnosti simboličnega daru.

Darovanje tako pojmovanega daru neizbežno zastavlja novo vprašanje: ali človek sploh lahko ponudi takšen dar? Ali takšna možnost notraj njegovega duševnega območja sploh obstaja? Cerkev odgovarja na to vprašanje nikalno, saj trdi, da je daritveni duhovnik Kristus sam. Ker pa je, kakor smo videli, človeštvo vključeno v to darovanje [Darbringen] na dva načina, Cerkev na to vprašanje, resda pogojno, odgovarja tudi trdilno. Tudi pri darujočih naletimo na zapleteno, simbolično dejansko stanje: *simbol je namreč Kristus*, ki je hkrati darovalec in darovani. Tudi ta simbol ima večplasten smisel in v nadaljevanju ga bom skušal razčleniti.

Žrtvovanje je predvsem v tem, da dam stvar, ki je moja. Vse, kar mi pripada, nosi žig »mojosti«, namreč subtilne izsovetnosti z mojim jazom. Nekateri primitivni jeziki to nazorno izražajo, npr. tako, da

** Nemška beseda *das Opfer* pomeni »žrtev« in/ali »daritev«. V našem prevodu smo se odločili za »daritev«, ker je to pomensko bližje darovanju kruha in vina pri maši.

¹⁰ Glej Leisegang, *Der Heilige Geist*, 1919, str. 248.

dajejo kanuju obrazilo živosti, le če je moj, ne pa, če pripada komu drugemu. To pripadnost vseh stvari, ki nosijo žig »mojosti«, moji osebnosti je Lévy-Bruhl zelo posrečeno poimenoval za »participation mystique«. ¹¹ Gre za iracionalno, nezavedno identiteto, izvirajočo iz tega, da vse, s čimer smo v stiku, ni le to, kar je, *marveč je hkrati tudi simbol*. Simbolizacija nastane s tem, da ima, prvič, vsak človek nezavedne vsebine, in drugič, ker ima vsaka stvar, na primer moja ura, tudi svojo neznano plat. Kdo si drzne trditi, če ni urar, da, denimo, pozna mehanizem svoje žepne ure? In kateri urar, ki ni po naključju še mineralog ali fizik, pozna molekularno strukturo jeklene urne vzmeti? In kateri mineralog ve, kako naj si popravi svojo žepno uro? Kjer pa se srečata dve neznanki, ju ni več mogoče razlikovati. Neznanka v človeku in neznanka v stvari se zlijeta. Nastane psihična identiteta, ki utegne dobiti groteskne oblike. Kar je »moje«, tega se nihče drug ne sme dotakniti, kaj šele uporabljati. *Užaljen sem, ker »mojih« stvari ne spoštujejo dovolj*. Na primer, kitajska voznika rikš sta se hudo sprla, in ko je že grozil pretep, je eden od njiju brcnil rikšo drugega – s tem je bil spor zmlajen. *Dokler so naše nezavedne vsebine nezavedne, jih namreč zmeraj projiciramo, in sicer v vse, kar se imenuje »moje«, tako v stvari kakor v živali in ljudi*. In kakor so »moji« lastniški predmeti projekcijski nosilci, tako so tudi več in tudi delujejo kot več, kar pravzaprav so. Imajo večplasten pomen in so zato simbolični, le da se tega zavedamo le redko ali nikoli. *Naša duševnost se v resnici širi daleč čez meje zavesti; to je očitno vedel že alkimist, ki je dejal, da je duša v glavnem zunaj človeka.* ¹²

Tisto, kar torej dam od svojega, je po sebi že simbol, nekaj večpomenskega, ker pa se ne zavedam njegove simbolne narave, se drži mojega jaza, saj je del moje osebnosti. Zato je z vsakim darom, naglas ali potihem, povezana osebna zahteva. Naj to hočemo ali ne, gre zmeraj za »do ut des« (dajem, da boš dal). Dar zato pomeni osebni namen, kajti golo dajanje samo po sebi nikakor ni *daritev*. To postane, šele ko opustimo z dajanjem povezani namen »do ut des«, tj. ko se mu

¹¹ *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912.

¹² «(Anima) quae extra corpus multa profundissima imaginatur...» (Duša, ki si zunaj telesa zamišlja skrajno globoke stvari...) Michael Sendivogius, *De Sulphure*. (16. stoletje.) V: *Museum Hermeticum*, 1678, str. 617.

odpovemo. Če noče biti dano daritev, potem naj bo tudi oddano tako, kakor če bi ga bili *uničili*.¹³ Šele potem namreč nastane možnost, da bo sebična zahteva odpravljena. Tudi če bi kruh in vino kar dajali, ne da bi se zavedali egoistične zahteve, nas nezavedanje ne bi opravičevalo, marveč bi, nasprotno, izražalo obstoj *skrivne* zahteve. Zaradi izrecno sebične narave zahteve bi imelo dajanje prav gotovo *značaj magično spravnega dejanja s tajnim namenom in tihim pričakovanjem*, da bo z *njim pridobljena Božja naklonjenost*. Da se izognemo temu etično brezvrednemu vtisu darovanja, se moramo obstoječe istosti z darom vsaj toliko ozavedeti, da spoznamo, *v kolikšni meri dajemo same sebe*, kadar nekaj darujemo. To pomeni, da iz naravnega dejanskega stanja identitete s tem, kar je »moje«, zrasede etična naloga, darovati sebe, tisti del samega sebe, ki je istoveten z darom. Vedeti bi morali, da dajemo ali izročamo samega sebe in da so s tem zmeraj povezane ustrezne zahteve, in to toliko bolj, kolikor manj vemo zanje. Šele ta zavest zagotavlja, da bo dajanje tudi zares daritev. Če namreč vem in priznavam, da se sam dajem in žrtvujem in da za to nočem biti plačan, potem sem žrtvoval svojo zahtevo, se pravi del sebe samega. Zato pomeni vsako dajanje z odpovedjo zahteve, torej dajanje *a fonds perdu*, v vsakem oziru darovanje samega sebe. Običajno dajanje, ki ni poplačano, čutimo kot izgubo. Daritev pa mora *biti* kot izguba, tako namreč sebična zahteva zagotovo ne obstaja več. Kot rečeno, mora biti dar dan tako, kakor če bi ga bili uničili. Ker dar zdaj predstavlja mene samega, sem v njem uničil samega sebe, tj. oddal samega sebe brez vsakršnega pričakovanja. Ta namerna izguba pa kot taka in gledana z druge plati, ni dejanska izguba, marveč je, nasprotno, pridobitev, kajti *moč-se-darovati dokazuje imeti-se*. Nihče ne more dati, česar nima. Kdor se torej lahko daruje in odpove svoji zahtevi, je zahtevo moral imeti, ali povedano drugače: zahteve se je moral zavedati. To predpostavlja dejanje *spoznavanja samega sebe*, brez katerega sicer takšne zahteve ostanejo nezavedne. Zato je pri maši priznanje grehov logično na vrsti pred obredom povzdignjenja. Z izpraševanjem vesti naj bi se zavedli sebične zahteve, povezane z vsakim darom, in zahtevo zavestno »žrtvovali«, sicer dajanje ni nobena daritev. Z daritvijo dokažemo, da imamo

¹³ Vzporednica k temu je popolno uničenje žrtvenega daru s sežiganjem, metanjem v vodo ali prepad.

samega sebe, kajti darovanje ni pustiti-si-vzeti, marveč je zavestna in hotena prepustitev, ki dokazuje, da smo sposobni razpolagati sami s seboj, tj. s svojim jazom. S tem postane jaz *predmet* npravnega delovanja, kajti »jaz« potem odloča z instance, ki je *mojemu jazstvu* [Ichhaftigkeit] nadrejena. V nekem smislu se odločam zoper svoj »jaz« in odpravljam svojo zahtevo. Možnost samoodprave je izkustveno dejstvo, ki ga le psihološko ugotavljam, vendar o njem nočem filozofsko diskutirati. Psihološko hoče reči, da je jaz relativna veličina, ki jo je mogoče kadarkoli podrediti vsakršnim nadrejenim instancam. Teh instanc ni mogoče eo ipso enačiti z neko moralno kolektivno zavestjo, kakor je hotel Freud s svojim nad-jazom, marveč s psihičnimi danostmi, ki obstajajo v človeku a priori in si jih ni pridobil empirično. Za človekom ne stojita ne javno mnenje ne občji moralni kodeks¹⁴, marveč tista osebnost, ki se je še ne zaveda. Tako kot je človek še zmeraj to, kar je bil prej, je zmeraj tudi že to, kar šele bo. Zavest ne obsega človekove celote, kajti to sestavljajo po eni strani človekove zavestne vsebine, po drugi pa tudi njegovo nedoločljivo široko nezavedno, za katero ne moremo navesti mej. V tej celoti je vsebovana zavest, nemara kakor manjši krog v večjem. Zato verjetno obstaja možnost, da naredimo »jaz« za objekt, oziroma možnost, da se med razvojem postopoma oblikuje obsežnejša osebnost in vzame jaz v služnost. Ta prirast osebnosti izhaja iz nezavednega, ki mu ni mogoče zarisati meja. Zato je *neomeljivo* tudi obseg osebnosti, ki se postopoma uresničuje. Ta osebnost pa se – v najstrožjem nasprotju s Freudovim nad-jazom – *individualna*. Je celo *individualnost* v najvišjem smislu, in zato teoretično omejena, saj nobeno bitje ne more imeti vseh značilnosti. (Potek uresničevanja sem poimenoval *proces individualucije*.) Če je osebnost še potencialna, jo lahko označimo kot *transcendentno*, in če se ne zaveda sebe, je ni mogoče razlikovati od ničesar, kar vsebujejo njene projekcije, se pravi, da je istovetna z znatnim delom svojega okolja, to pa ustreza prej opisani »participation mystique«. Ta okoliščina je izredno pomembna

¹⁴ Če za človekom dejansko ne bi stalo nič drugega kot kolektivna vrednostna norma na eni strani in instinkti na drugi, potem bi bilo vsako kršenje moralne norme zgolj upor instinktov. Možne ne bi bile nobene vrednostne in pomenske novosti, saj so instinkti pri živali in človeku najstarejša in najkonservativnejša prvina. Tako gledanje pozablja na *ustvarjalni gon* – čeprav se sicer ta lahko vede kot instinkt, je skoraj izključno na vrsto homo sapiens omejena naravna redkost.

toliko, kolikor je z njo mogoče pojasniti nenavadne simbole, s katerimi se ta bitnost izraža v sanjah. S tem mislim na okoljske in kozmične simbole. Ta dejstva ustvarjajo psihološko podlago za predstavo o človeku kot *mikrokozmosu*, ki je; kakor vemo, z astrološko formuliranimi značajskimi potezami povezan z makrokozmosom.

Izraz »sebstvo« se mi je zdel primerna oznaka za nezavedno ozadje, katerega vsakokratni eksponent v zavesti je jaz. Razmerje med jazom in sebstvom je takšno kot razmerje med patiensom in agensom ali med objektom in subjektom, ker določila, katerih vir je sebstvo, jaz zaobsegajo in so mu zato nadrejena. Tako kot nezavedno je tudi sebstvo tisto a priori obstoječe, iz katerega izvira jaz. Sebstvo tako rekoč preformira jaz. *Ne ustvarjam samega sebe, marveč se sam sebi dogajam*. To spoznanje je načelno pomembno za psihologijo vseh religioznih pojavov; Ignacij Lojolski je zato upravičeno postavil svoj »Homo creatus est« na začetek vaj kot »fundamentum«. Četudi je to spoznanje temeljnega pomena, pa je lahko samo polovica psihološke resnice. Njegova izključna veljavnost bi pomenila isto kot *determinizem*, kajti kot nekaj zgolj ustvarjenega ali iz nezavedne predpostavke nastajajočega človek nima svobode in zavest nobenega *raison d'être*. Psihološko presojanje mora upoštevati dejstvo, da ima človek kljub vsej vkljenjenosti v vzročnost občutek svobode in da je ta isto z avtonomijo zavesti. Čeprav jazu vse dokazuje, da je odvisen in povzročen, ga vseeno ni mogoče prepričati o njegovi popolni nesvobodi. Zares je treba priznati, da bi bila popolnoma vnaprej določena zavest in v celoti odvisen jaz nesmiselna igra, saj bi potem vse enako dobro ali še boljše potekalo nezavedno. Obstoj samozavedanja jaza je smiseln le, če je svoboden in avtonomen. S to ugotovitvijo smo seveda izrekli *antinomijo*, hkrati pa tudi ustrezno orisali dejanske razmere. Pri stopnjah odvisnosti in svobode obstajajo časovne, krajevne in individualne raznolikosti. V dejanskosti zmeraj obstaja oboje: premoč sebstva in ošabnost zavesti.

Ta spor med zavestjo in nezavednim se z ozaveščanjem rešitvi vsaj približuje. Tako dejanje ozavedenja nezavednih dejanskih stanj je pogoj za žrtvovanje samega sebe. Jaz se mora ovedeti svoje zahteve, sebstvo pa jo mora kljub nasprotovanju jaza odpraviti. To se lahko zgodi na dva načina:

Prvič, svojo zahtevo opustim z upoštevanjem občega moralnega pogoja, da človek za darilo ne sme pričakovati plačila. V tem primeru sebstvo sovпада z javnim mnenjem in splošnim moralnim kodeksom. Sebstvo je tedaj istovetno s Freudovim nad-jazom, saj je projicirano v okoljske razmere in zato kot avtonomni dejavnik nezavedno.

Drugič, svojo zahtevo opustim, ker me k temu silijo ne povsem spoznatni notranji razlogi. Ti razlogi mi ne zagotovljajo kakega posebnega moralnega zadoščenja, nasprotno, do njih čutim nemara celo odpor. Vseeno pa se moram ukloniti moči, ki tlači mojo sebično zahtevo. V tem primeru je sebstvo »integrirano«, torej umaknjeno iz projekcije, in začenjam ga čutiti kot določujočo duševno moč. Ugovor, češ da se v tem primeru kratko malo ne zavedam moralnega kodeksa, ne velja, ker natanko vem, zoper katero moralno kritiko bi uveljavil svoj sebični namen. Seveda pa je treba priznati, da je v primeru, ko moja jazovska želja trči ob moralno normo, težko ugotoviti individualno naravo tlačene težnje. Če pa gre za kolizijo med dolžnostmi ali za primer, za katerega je klasična paradigma Ozejeva poroka s »hurijo« (vlačugo), potem jazovska želja sovпада z moralnim kodeksom in Jahve bi bil moral Ozeja obdolžiti nemoralnosti. Ali pa bi bil moral nezvesti oskrbnik priznati svojo krivdo? Jezus ima v tem primeru drugačno mnenje.¹⁵ Takšne in podobne izkušnje nam potem pojasnijo, da sebstva ni mogoče enačiti ne s kolektivno moralo ne z instinkti, ampak ga moramo pojmovati kot individualno usodo sui generis. Nad-jaz je nujno in neizogibno nadomestilo za izkustvo sebstva.

Iz tega soočenja zagotovo jasno izhaja to, da niso različna samo stališča, ampak tudi razmere, v katerih se ljudje odpovedujejo zahtevam. V prvem primeru gre gotovo za situacijo, ki človeka ne zadeva osebno in neposredno. Nasprotno pa lahko gre v drugem primeru samo za zelo oseben dar, ki darovalca hudo prizadeva in od njega res zahteva samopremagovanje. Če ponazorimo: v prvem primeru gre, denimo, za udeležbo pri maši, v drugem pa za nekaj takšnega, kot sta Abrahamovo žrtvovanje sina ali Kristusova odločitev v Getsemaniju. Prvo je nemara zelo resno podoživeto in pobožno občuteno, drugo pa resnično.¹⁶

¹⁵ Prim. že omenjen Jezusov logion: »Če veš, kaj delaš, si blažen. Če pa ne veš, kaj počneš, zi preklet in kršilec zakona.«

¹⁶ Da bi se izognil nesporazumom, moram tu poudariti, da govorim le o osebnem doživetju in

Dokler je sebstvo nezavedno, ustreza Freudovemu nad-jazu in ustvarja vir trajnih moralnih konfliktov. Kakor hitro pa je umaknjeno iz projekcije, in torej ni več mnenje drugih, se človek zave, da je svoj lastni Da in Ne. Potem deluje sebstvo kot *unio oppositorum* in daje s tem tako neposredno izkustvo Božjega, kolikor je psihološko sploh dojemljivo.¹⁷

c) Darovalec

Kar darujem, je moja sebična zahteva, in z njo dajem hkrati samega sebe. Vsaka daritev je zato bolj ali manj darovanje samega sebe. Stopnja je odvisna od pomena daru. Če je dar zame zelo dragocen in zadeva moje osebno čustvo, sem lahko prepričan o tem, da bo opustitev sebične zahteve izzvala mojo jazovsko osebnost [Ichpersönlichkeit], tako da se bo uprla. Prepričan sem lahko tudi o tem, da moč, ki tlači to zahtevo, zatira tudi mene samega, in da je zato ta moč gotovo sebstvo. Do darovanja me torej *pripravi sebstvo*, da, prav sili me k darovanju.¹⁸ Darovalec je sebstvo, in jaz sem žrtveni dar, človeška žrtev. Premestimo se za hip v dušo Abrahama, ki naj bi zaradi vsemogočne božje zapovedi žrtvoval svojega edinega sina. Mar se v takšnih okoliščinah, če pustimo sočutje s sinom ob strani, oče ne bi sam počutil kot žrtev in mar ga vbod daritvenega noža ne bi skelel v lastnih prsih? *Da, bil bi hkrati darovalec in darovani.*

Ker razmerje med jazom in sebstvom ustreza razmerju med sinom in očetom, lahko rečemo, da sebstvo s tem, ko nas sili k darovanju samega sebe, izvaja daritveni/žrtveni akt na samem sebi. Tega, kaj to dejanje pomeni za nas, se najbrž dovolj natančno zavedamo; to, kaj pomeni za sebstvo, pa ni tako jasno. Ker je sebstvo za nas zaznavno samo v posameznih dejanjih, medtem ko ostaja – zaradi svoje obsežnejše narave – kot celota prikrito, lahko sklepamo samo iz tistega malega, kar lahko izvemo o sebstvu. Videli smo, da se darovanje

ne o misteriju maše, ki je osnova verskega prepričanja.

¹⁷ Prim. k temu pomen »zdrževalnega simbola« v: *Psychologische Typen*. Ges. Werke, 6. zv., paragraf 315 isl. (8. izd. 1950, str. 255).

¹⁸ V indijski filozofiji sta vzporednica Pradžapati in Puruša Narajana, in sicer prvi pozove drugega, naj se žrtvuje. Vendar sta v bistvu istovetna. O tematiki poziva k žrtvovanju glej: *Satapatha-Brahmana*. V: *Sacred Books of the East*, zv. XLIV, 1900, str. 172. Žrtvovanje Puruše v *Rgveda* X, 90. A. Hillebrandt, *Lieder der Rgveda*, 1913, str. 130.

zgodí le takrat, ko ga sebstvo otipljivo in nedvomno izvede na nas. Lahko si tudi drznemo izreči domnevo, da sebstvo do mere, v kateri se do nas vede kot oče do sina, občuti naše darovanje v nekem smislu kot darovanje samega sebe. Iz darovanja samega sebe pridobimo sami sebe, svoje sebstvo, kajti imamo samo to, kar damo. Kaj pa pridobi sebstvo? Vidimo, da se pokaže, da se loči iz nezavedne projekcije, da s tem, ko nas prevzame, v nas tudi vstopi in s tem preide iz nerazločnega stanja nezavednega v stanje zavesti in iz potencialnega stanja v aktualno. Kaj je v nezavednosti, ne vemo; pač pa zdaj vemo, da je postalo *človek, torej mi sami*.

Ta postopek učlovečenja se v sanjah in notranjih podobah kaže kot struktura iz mnogih enot, kot zbirka razpršenih delcev, hkrati pa kot postopno uveljavljanje [Hervortreten] in jasenje nečesa, kar je zmeraj obstajalo.¹⁹ K temu dogajanju gravitirata mišljenje in umovanje alkimije in deloma tudi gnosticizma. Isto dogajanje pa sili na dan tudi v krščanski dogmi in še zlasti v mašnem preobrazbenem misteriju. Psihologija tega dogajanja nam pojasnjuje, zakaj človek na eni strani nastopa kot darovalec in na drugi kot darovani ter zakaj spet ni niti darovalec niti žrtveni dar, ampak je oboje Bog, zakaj postane Bog v aktu darovanja trpeči in umrljivi človek in zakaj si slednji z evharistično zaužitvijo glorificiranega telesa pridobi gotovost svojega vstajanja oziroma se zave svoje udeležnosti v božanstvu.

Integriranje oziroma učlovečenje sebstva pripravlja, kot smo že nakazali, zavest z ozaveščanjem sebičnih namenov, se pravi tako, da si pridemo na jasno s svojimi motivi in poskušamo oblikovati kar najbolj popolno, objektivno podobo svojega bistva. Gre za avtorefleksivno dejanje, zbiranje razpršenega in nikoli vzajemno povezanega ter soočenje s samim seboj, zato da bi dosegli popolno ozavedenje. (Nezavedno darovanje samega sebe je zato le dogodek, ne pa moral-

¹⁹ To protislovje je neizogibno zaradi tega, ker pojem sebstva dovoljuje le antinomične izjave. Sebstvo je per definitionem pojem bitnosti, ki je obsežnejša kot zavestna osebnost. Zato le-ta ne zmore sodbe, ki bi obsegala sebstvo; to pomeni, da je vsaka sodba in vsaka izjava o tem nepopolna in jo je zato treba dopolniti (ne odpraviti) s pogodnim zanikanjem. Če torej rečem: »Sebstvo je, moram to dopolniti: »in je, kakor da *ne bi bilo*. V prid popolnosti bi lahko bila formulacija tudi obratna: »Sebstva *ni* in hkrati je, kako da *bi bilo*. Glede na to hipostaziranje sebstva ob danih zadržkih ne omogoča zgolj filozofski pojem, kot je denimo Kantova »stvar na sebi, marveč psihološki izkustveni pojem, pa je ta obrat odveč.

no dejanje.) Avtorefleksija pa je za pretežno nezavednega človeka nekaj najtežjega in najbolj zožrnega. Človeška narava se naravnost boji ozavedenja. Vendar pa človeka sili k temu ravno sebstvo, ki zahteva daritev, s tem ko se po svoje daruje nam. Ozavedenje kot združitev odcepljenih delov je po eni strani zavestno, voljno dejanje jaza, po drugi strani pa tudi spontani nastop sebstva²⁰, ki je obstajalo od nekdaj. Individuacija se pojavlja enkrat kot sinteza nove enotnosti, prej sestavljene iz razpršenih delov, drugič pa kot razkritje bitja, ki je obstajalo pred jazom, ki je celo njegov oče ali stvarnik in njegova celost. Človek sebstvo z ozaveščanjem nezavednih vsebin tako rekoč ustvarja in po tem je sebstvo njegov *Sim*. Zato so alkimisti svojo nerazkrojljivo snov, ki pomeni prav sebstvo, imenovali »filii philosophorum«. K temu prizadevanju pa nas pripravi nezavedni obstoj sebstva, ki nas navdaja z najtrdnejšo odločenostjo po preseganju nezavednosti. V tem pogledu je sebstvo *Oče*. Od tod izvirajo alkimistične oznake: Merkur kot Senex [Starec], namreč Hermes Trismegist, in Saturn, ki je veljal v gnosticizmu tako kot Merkur pri alkimistih za starca in mladeniča. Verjetno se te psihološke povezave najjasneje kažejo v antičnih pojmovanjih prvotnega človeka, protanthroposa, in sina človekovega. Kristus kot logos je več in kot človek je »Sin človekov«.²¹ Kristus kot Logos je stvarniško načelo. Temu ustreza odnos med sebstvom in zavestjo in brez njega sploh ne bi mogli zaznavati sveta kot obstoječega. Logos je v bistvu *principium individuationis*, kajti vse je izšlo iz njega in vse, kar je, od kristala do človeka, obstaja v individualni obliki. V teh večkrat deljenih in zaradi neskončne različnosti diferenciranih pojavih se izraža bistvo avtorja stvari [*auctor rerum*]. Temu po eni strani ustreza sebstvo z nedoloznostjo in neomejenostjo svojega nezavednega obstoja (kljub svoji enkratnosti in edinstvenosti!) in s svojim stvarniškim odnosom do individualne zavesti, po drugi strani pa posamezen človek kot pojavna oblika sebstva. Antična filozofija je to misel oprla na legendo o razkosanem Dionizu, ki je kot stvarnik

²⁰ Kolikor sebstvo spodbuja jaz k avtorefleksiji. O izkustvu sebstva prim.: *Psychologie und Alchemie*, 1952, str. 79 in 151. Ges. Werke, 12. zv., paragr. 52 in 127.

²¹ Če za ustrezne duševne procese uporabljam nezdgovinski izraz sebstvo, to počnem hoté, zato da s pojmi ne bi šel predalet, ampak da bi s svojo terminologijo poudaril, da se omejujem na področje empirične psihologije.

ameristos nous [neločeni duh], kot stvaritev pa *memerismenos nous* [deljeni duh].²² Dioniz je razporejen po vsej naravi, in kakor je Zevs nekoč pogoltnil še trzajoče srce boga, tako so tudi njegovi verniki raztrgali divje zveri, da bi spet zbrali razkosanega Dionizovega duha. Zbiranje svetlobne substance v Barbelo-gnozi in manihejstvu kaže v isto smer. Temu psihološko ustreza integracija sebstva z ozaveščanjem odcepljenih vsebin. Avtorefleksija je zbiranje samega sebe. Povsem v tem smislu je treba razumeti navodilo, ki ga je Monoimus dal Teofrastu:

»Išči ga (namreč Boga) izhajajoč iz sebe samega, in spoznavaj, kdo je, ki si prilašča prav vse v tebi in govori: Moj Bog, moj duh (nous), moj razum, moja duša, moje telo, in spoznavaj, od kod prihajajo žalost in veselje in ljubezen in sovraštvo in nehoteno prebujenje in nehotena zaspanost in nehotena jeza in nehotena ljubezen. In ko boš vse to natanko raziskal, ga boš našel v samem sebi, Eno in Mnogo, tisto drobno točko v sebi, iz katere iz tebe samega izhaja.«²³

Ta avtorefleksija ali – kar je isto – težnja k individuaciji zbira razpršeno in raznotero in ga povzdiguje v prvotno podobo *Enega, Prvotnega Človeka*. To odpravlja posebno bivanje, tj. vsakokratno jazstvo, razširja se krog zavesti, z ozaveščanjem protislovij pa usahnejo viri konfliktov. To približevanje sebstvu je po svoje nekakšna reprimacija oziroma apokatastaza, glede na to da ima sebstvo naravno neminljivosti oziroma »večnosti«, in sicer po zaslugi svoje predzavestne nezavedne preeksistence.²⁴ Ta občutek izraža neki stavek v *Benedictio fontis*: »Et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore, omnes in unam pariat gratia mater infantiam.« (Da bi mati

²² J. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 7, 8.

²³ Hipolit, *Elenchos*, VIII, 15.

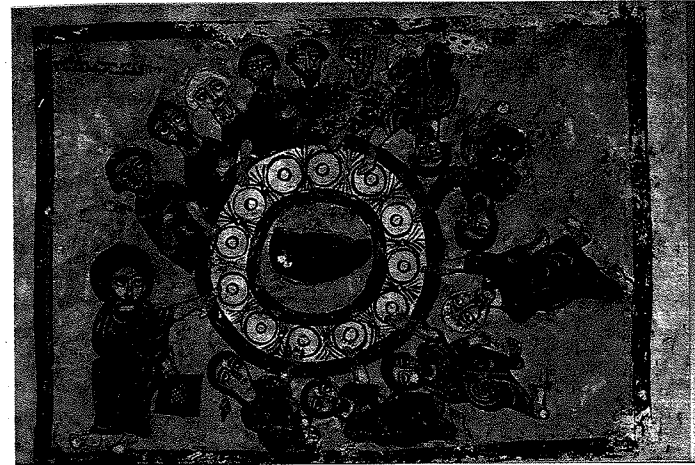
²⁴ Tudi po zaslugi dejstva tu zgolj omenjenega dejstva, da je nezavedno le pogojno vezano na meje časa in prostora. Sploh ne tako redki tako imenovani telepatski pojavi dokazujejo, da veljata prostor in čas za duševnost le relativno. To so dokazali Rhinovi poskusi. V zvezi s tem primerjaj moj sestavek *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. V: *Naturerklärung und Psyche*. [V slovenskem prevodu v knjigi Carl G. Jung, *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroneiteta*, Maribor 1995].

²⁵ »Pekel« bi lahko v tem kontekstu zvenel tuje. Vendar pa bralec prosim, naj si ob priložnosti podrobneje prebere roman *Ulysses* Jamesa Joycea ali *Zapiske in izpovedi upravičenega grešnika* avtorja Jamesa Hogga.

milost vse tiste, ki jih ločuje spol v telesu ali starost v času, rodila v *eno otroštvo*.)

Lik Božjega darovalca skoz in skoz ustreza empiričnim načinom pojavljanja tistega arhetipa, ki je temelj skoraj vseh znanih predstav o Bogu. Ta arhetip ni le statična podoba, ampak tudi živahna dinamika: je zmeraj drama v nebesih, na zemlji in v pekle.²⁵

Prevedel *Leo Petrovič-Brecelj*



Zadnja večerja. Iluminiran rokopis (Ms. Add. 7169), sirsko delo, 12. st. Britanska knjižnica [British Library], London.

Do poznega srednjega veka so Kristusa z apostoli pri zadnji večerji – tako kot prve kristjane pri obredu »lomljenja kruha« v katakombnem slikarstvu – najpogosteje upodabljali za okroglo mizo (ali polkrožnim triklinijem), ki s svojo obliko ponazarja združitev in poenotenje. Po Jungu predstavlja mandalo oz. simbol sebstva ter »mistično udeleženo«, ki je enost množstva: enega človeka v vseh.

MAŠA IN PROCES INDIVIDUACIJE

Psihološko vzeto predstavlja Kristus kot »prvotni človek« (človekov sin, Adam secundus, τελειος ανθρωπος) navadnega človeka presega-jočo in obsegajočo celoto, ki ustreza zavesti transcendirajoči totalni osebnosti.¹ Kot smo povedali že prej, na ta način označujemo *sebstvo*. Tako kot na arhaični ravni homunkulus v Zosimovi viziji prehaja in se dviga v pnevmo, tudi evharistični misterij spreminja dušo empiričnega človeka, razumljeno kot del njegove celote, izražene skozi Kristusa. V tem smislu smemo mašo označiti kot *ritual procesa individuacije*.

Razmišljanja o tem lahko v starokrščanski literaturi zasledimo že zelo zgodaj, in sicer v tako imenovanih *Janezovih delih*, ki spadajo med najpomembnejše stvaritve, ohranjene v apokrifni literaturi.² Odlomek besedila, ki ga bom tukaj obravnaval, se začinja z opisom mističnega kóla, ki ga je Kristus priredil pred svojim križanjem. Svojim učencem je naročil, naj se primejo za roke in ustvarijo krog. Sam je stopil v sredino. Medtem ko je pel hvalnico, so se krožno pomikali. Iz te hvalnice sem izbral najznačilnejše verze.

Odrešen bom in rešil bom. Amen.

Odvezan bom in vezal bom. Amen.

Ranjen bom in ranil bom. Amen.

Rojen bom in rodil bom. Amen.

Jedel bom in pojedel bom. Amen.

.....

Mišljen bom, saj sem misel sama. Amen.

Umit bom in umival bom. Amen.

.....

Edino število osem poje hvalnico z nami. Amen.

Število dvanajst pleše nad kólom. Amen.

.....

Kdor ne pleše, ne ve, kaj se dogaja. Amen.

.....

Poenoten bom in enotil bom. Amen.

.....

Zate sem luč, ki me vidiš. Amen.

Zate sem zrcalo, ki me poznaš. Amen.

Zate sem vrata, ki name trkaš. Amen.

Zate sem pot, popotnik.

Če boš le sledil mojemu kolu, boš v meni, rešitelju, zagledal sebe..... Ko plešeš, premisli, kaj počnem, saj je to tvoja (nesreča), to človeško trpljenje, ki ga želim trpeti. Kajti ti sploh ne bi mogel uvideti, kaj trpiš, ko me Oče ne bi bil poslal k tebi kot Besedo (Logos)... In ko boš zmožen spoznati trpljenje, boš dosegel netrpjenje. Spoznaj trpljenje in prišlo bo netrpjenje... V meni spoznaj besedo modrosti!

Na tem mestu bi rad prekinil besedilo, saj se tudi nekako naravno končuje, tako da bom zdaj vanj vrnil nekaj psiholoških pojasnil, ki bodo pripomogla k razumevanju še drugih, kasneje predstavljenih odlomkov *Janezovih del*. Čeravno uporabljaj naš tekst za podlago novozaveznno osnovo, bije v oči predvsem antitetični in paradokсни slog, ki je duhu evangelijev karseda tuj. V kanoničnih spisih je tovrstno pisanje običajno zgolj na prikritih mestih, denimo v prisposodbi o nepoštenem oskrbniku, v očenašu («ne daj, da pademo v skušnjava»), *Mt* 10, 16 («Bodite torej previdni kakor kače»), *Jn* 10, 34 («Bogovi ste»), v logionu *Codex Bezae* k *Lk* 6, 4, v apokrifnem logionu («Kdor je blizu meni, je blizu ognju») in tako dalje. Obstajajo tudi odmevi na antitetični stil, npr. v *Mt* 10, 26 («Nič ni skrito, kar se ne bi razodelo»).

Paradoks je karakterističen prav za gnostične spise. Nekako bolj pristoji *nespoznatnemu* kakor enopomenskost, kajti slednja poskuša skrivnosti odtrgati njeno temačnost in se potem predstavlja kot nekaj *znanega*. To pa je uzurpacija, ki človekov intelekt speljuje v *hybris*, ošabnost, ravno s tem, ker mu obljublja, da mu bo dejanje spoznanja razkrilo transcendentni misterij in ga bo lahko »zapopadel«. Paradoks ustreza neki višji ravni intelekta in v tem, da nespoznatnega ne predoča kot nevarno spoznatno, natančneje ustreza dejanskemu stanju stvari.

Antitetične predikacije v himni nakazujejo *miselno predelavo* s tem, da se Gospodove podobe opisujejo z nasprotujočimi si trditvami, namreč kot Bog in človek, žrtvovalec in daritvena žrtev. Prav zadnja formulacija je pomembna, saj se hvalnica nanaša na čas pred Jezusovim priprtjem, torej na trenutek, ki ga sinoptiki opisujejo z

¹ Prim. ob tem moja izvajanja v: *Aion*, 1. del, V. poglavje.

² *Acta Joannis* spadajo verjetno v 2. stoletje, morebiti v njeno prvo polovico. (Th. Zahn, *Acta Joannis*. 1880). Glede na tekst primerjaj E. Hennecke, *Neuwestamentliche Apokryphen*, 1924, str. 186 isl.

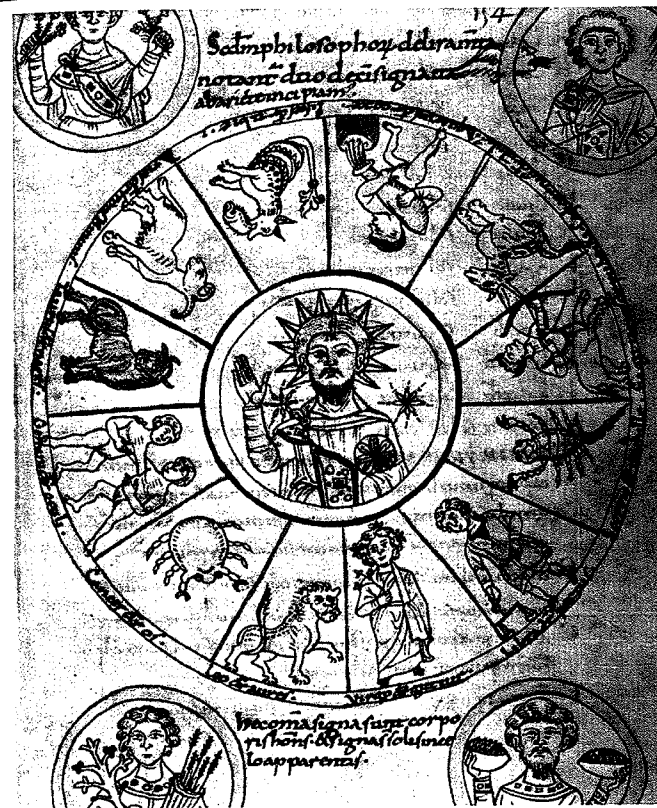
dogodkom zadnje večerje in o katerem evangelist Janez (med drugim) govori kot o vinski trti. Značilno je, da Janez sploh ne omenja poslednje večerje, v *Janezovih delih* pa jo nadomešča kólo. Okrogla miza je podobno kot kólo ravno neka *združitev* in *poenotenje*: pri večerji gre za udeležnost teles in Kristusove krvi, tj. za vključevanje Gospoda, pri kólu za krožni mimohod okoli Gospoda v središču. Navzlic zunanji različnosti simbolov lahko najdemo skupni smisel: *sprejem Gospoda v sredo učencev*. Ob tem skupnem temeljnem pomenu pa vendar ne smemo prezreti zunanjih razlik v ritualu. Klasično evharistično praznovanje sledi sinoptični liniji, v *Janezovih delih* pa je obarvano po Janezovo. To pomeni, da se vanj vpisuje forma nekakšnega poganškega mističnega praznovanja – lahko bi celo rekli, da gre za neposredni odnos med krščanstvom in poganstvom v smislu Janezove prisposode: »Jaz sem trta, vi mladike. Kdor živi v meni in jaz v njem, rodi obilo sadu.«³ To tesno razmerje je predstavljeno s krogom in središčem: oba dela sta nujna in ekvivalentna. Krog in središčna točka sta namreč že od nekdanj Božja simbola, ki razkrivata celoto utelešenega Boga – na eni strani samcata točka v središču in množica njih na obrobju. Kulturna cirkumambulacija se pogosto naslanja na kozmično prisposodo vrtenja nebesne sfere zvezd, torej »kroga zvezd«, ista ideja pa je ohranjena še v antični primerjavi dvanajstih učencev z ozvezdji zodiaka in tudi v ne tako redki upodobitvi živalskega kroga pred oltarjem ali tleh cerkvene ladje. Podobno predstavo lahko zasledimo pri srednjeveški obliki žoganja škofovske duhovščine v cerkvi.

V vsakem primeru želi praznični krožni ples ustvariti podobo kroga in centra kot odnosa med točko na obrobju in tisto v sredini.⁴ Takšna razporeditev psihološko predstavlja mandalo in z njo simbol Sebstva,⁵

³ Jn 15, 5.

⁴ Predstava, da je vsak človek sončni žarek, o kateri govori španski pisatelj Jorge Guillen (*Lobgesang*, v izboru ga je prevedel E.R. Curtius, 1952), je podobna in nas spominja na gnostična besedila iz drugega stoletja. Guillen pravi:

•Le kam naj stopim, kam zaidem?
Moja sredina je točka tu...
.....
•vzpenjajoč se v neskončnem:
zgolj žarek več od sonca.



Kristus, obdan z zodiakalnimi znamenji. Iluminiran rokopis, severnoitalijansko delo, 11. st. Narodna knjižnica [Bibliothèque Nationale], Pariz.

Kot opozarja Jung, sta bila krog in sredinska točka že od nekdanj Božja simbola, ki simbolizirata celoto utelešenega Boga. Kulturno kroženje (cirkumambulacija) se pogosto opira na kozmično prisposodo vrtenja nebesne sfere zvezd, tj. »kroga zvezd«. Ista predstava je ohranjena tudi v antični primerjavi dvanajstih učencev z ozvezdji zodiaka tudi v ne tako redki predstavi živalskega kroga pred oltarjem.

h kateremu ni usmerjen samo posamični Jaz, temveč hkrati tudi drugi enako misleči ali tisti s podobno usodo. Sebstvo pač ni zgolj Jaz, ampak njemu nadrejena celota, ki zajema tako zavest kot nezavedno. Ker pa le-to nima nobenih določljivih meja in je v svojih globljih slojih kolektivne narave, pač pri kakem drugem posamezniku ne more biti drugačno. Zaradi tega tudi vedno in povsod ustvarja prisotnost »participation mystique«, tj. enost množstva, *enega* človeka v vseh ljudeh. Takšno psihološko dejstvo utemeljuje arhetip anthroposa (ανθρωπος), »človekovega sina«, »največjega človeka« (*homo maximus*), »enega človeka« (*vir unus*), puruše in tako dalje.⁵ Ker nezavednega na sebi de facto skorajda po definiciji ni mogoče razločevati, se zaključki o njegovi naravi lahko porajajo največkrat iz izkustva. Imamo seveda nezavedne vsebine, ki so nedvomno osebne, individualnega značaja ter jih na enak način ne moremo pripisati nobenemu drugemu posamezniku. Vendar najdemo tudi številne druge, ki se v enaki obliki in medsebojno neodvisno pojavljajo pri veliki množici posameznikov. Takšna izkustva nakazujejo *kolektivni* aspekt nezavednega. Zato je težko razumeti, kako lahko dandanes sploh še kdo podvomi o obstoju kolektivnega nezavednega. Saj tudi prav nikomur ne pride na pamet, da bi instinkte in človeško morfologijo jemal za stvari osebne zasluge ali voljnega akta. Nezavedno je med ljudmi obče posredovan element. V nekem pogledu je edino, kar vsakogar zaobjame, je psihično, ki je vsem skupno. Alkimisti so ga opisovali kot Merkurja, tega pa po analogiji s Kristusom razumeli kot posrednika.⁷ Dejansko se cerkveni nauk na podoben način izraža o Kristusu, še posebej pa to velja tudi za našo himno. Antitetične trditve v njej bi lahko ravno tako ali celo prej razumeli kot nekaj, kar se nanaša na Merkurja in ne na Kristusa.

⁵ Ob tem primerjaj moja izvajanja v *Aion*, I., poglavje IV, in *Psychologie und Dichtung*, v: *Gestaltungen des Unbewussten*.

⁶ Univerzalnost takšne podobe bi lahko razložila, zakaj je njena epifanija tako zelo razvejena, na kar kažejo prav *Janezova dela*. Tako vidi Druziana (Hennecke, *ibid.*, str. 185) Gospoda enkrat v podobi Janeza in drugič v podobi mladeniča. Jakob ga vidi kot otroka, Janez kot odraslega človeka. Janez ga zaznava tudi kot majhnega, nevidnega človeka, skorajda kot podobo, ki prihaja iz nebes (*ibid.*, str. 185), včasih čuti njegovo telo kot materialno konkretno, drugič v njegovi nematerialnosti, nesubstancnosti (*ibid.*, str. 186).

⁷ *Der Geist Mercurius*, poglavje 9. V: *Symbolik des Geistes*. 1948, str. 126 isl.

Tako je, na primer, že v prvem verzu »Odrešen bom« prisotna nejasnost, saj bi Gospod česa takšnega pač ne mogel izjaviti o sebi, ko pa je sam »rešitelj« (σωτηρ) par excellence. V nasprotju z njim je Merkur arkanska substanca alkimistov, ki se razdaja; je v tvar vklenjena duša sveta, ki se, podobno kot narava padlega »prvotnega človeka«, nadeja rešitve po spretnosti ustvarjalca (*artifex*). Merkur razvezuje in odrešuje ter je kot *aqua permanens* klasično sredstvo raztapljanja. Malce prozornejši je primer z »ranjenostjo« in »ranjevanjem« kot Kristusovo rano ali ločujočim mečem: toda tudi Merkur kot arkanska substanca ravno tako z mečem ločuje ali prebada (*separatio* in *penetratio*) in sebe z mečem bodisi ranjuje ali deluje kot *telum passionis* (zadani udarec strasti). Manj jasna sta izraza »rojen biti« in »rojevanje«, ker bi se naj nanašala na Kristusa, čeravno prva izjava kar bistveno zadeva Gospoda, saj je bil Sin spočet zgolj s pomočjo Svetega Duha. V nasprotju s tem označuje »rojevanje« lastnost Svetega Duha in kot takšna ni Kristusova. Vsekakor ostaja zavito v temo, ali je bil Merkur kot svetovna duša rojen ali ustvarjen, toda nedvomno ostaja »živ«, kot itifalični Hermes Kyllenos pa je simbol rojevanja nasploh. »Jedenje« je v primerjavi z »biti pojedene« manj značilno za Kristusa in bolj za pogoltnega zmaja, korozivnega Merkurja, ki vrhu vsega kot uroboros požira samega sebe, kar počne tudi homunkulus pri Zosimu.

»Mišljen postati« je zanesljivo Janezova, postapostolska spekulacija o naravi Logosa, če sploh je evangelijska. Hermes je že zgodaj veljal za Nous in Logos, Hermes Trismegist je ravno tako razodeti Nous. Merkurja se je vse do poznega 17. stoletja držal glas v človeško telo skrite, tj. v snovi prebivajoče *veritas*, ki se jo mora spoznati skozi meditacijo oz. kognitacijo, razmišljanje. Meditacija je pojem, ki v Novi zavezi sploh ne nastopa.⁸ Morebiti izpričana »cogitatio« ima v Novi zavezi večinoma negativen predznak kot slaba *cogitatio cordis*, npr. v skladu s tem v *1 Mz* 6,5 (in 8, 21): *cuncta cogitatio cordis intenta ad malum* (vse mišljenje in hotenje njih srca... ves čas le hudobno). *1 Pt* 4, 1 nam spet ponuja *ennoia* (zavest, »mišljenje«) kot *cogitatio*. Dejansko ima *cogitare* pozitiven pomen pri Pavlu (*2 Kor* 10, 7): »naj sam še enkrat premisli (*hoc cogitet iterum apud se, touto λογισθηω παλι*

⁸ »Haec meditare« (ταυτα μελετω), *1 Tim* 4, 15 ima pomen »misliti na te stvari, skrbeti zanje«.

εφ'εαυτου), kjer je toliko kot »skozi premislek ovedeti se«. To pozitivno mišljenje v nas pa je v resnici učinkovanje Boga (2 Kor 3, 5: *non quod sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis* – o'ž oti αφ' εαυτων ικανοι εσμεν λογισασθαι τι ως εξ εαυτων – nismo sami od sebe zmožni, da bi se sami nase zanašali). Eno samo in edino mesto, na katerem ima *cogitatio* neizpodbitno jasni značaj meditacije, je *Apd* 10, 19 (*Petro autem cogitante de visione, dixit Spiritus ei* – του δε Πητρον διενθυμουμενου περι του οραματος ειπεν το πνευμα – medtem ko je Peter razmišljal o videnju, ga je nagovoril Duh).

Mišljenje v prvem stoletju po nastopu krščanstva je bilo prej zadeva gnostikov kot Cerkve, tako da veliki gnostiki, npr. Basilid in Valentin, skorajda delujejo kot filozofirajoči krščanski teologi. Z Janezovim naukom o Logosu je bila dana priložnost, da se Kristusa razume tudi kot Nous in istočasno kot objekt (človeškega) mišljenja; kot pravi tekst: *Νοηθηναί θελω νους ων ολος* (mišljen želim biti, postati Duh).⁹ O Kristusu se podobno govori tudi v *Petrovih delih*: »Spoznat en si zgolj po Duhu.«¹⁰

»Umivanje« se nanaša na *purificatio* oziroma krst, ravno tako pa na umivanje trupla. Predstava o slednjem se je ohranila vse do 18. stoletja v alkimističnem umivanju »črnega trupla«, ki je bilo žensko opravilo (*opus mulierum*). Tisto, kar se je umivalo, je bila črna *materia prima*, tako da se sredstvo pranja (*sapo sapientum!*) in umivalec ob samem objektu pranja spet kažeta kot raznoteri podobi Merkurja. In medtem ko sta v alkimiji *nigredo*¹¹ in *greh* identična pojma, saj oba zahtevata umivanje, obstajajo v krščanskem gnosticizmu zgolj namigi na možno istovetnost med Kristusom in temačnostjo, kot npr. pri *λουσασθαι* (»umit bom») v našem besedilu.

Osmerost kot dvojna četvornost pripada simboliki kroga (mandale). Očitno predstavlja arhetip kroga »v nadnebesnem prostoru.«¹² Podobno je z *dvanaajstico*, ki ustreza zodiakalnemu arhetipu števila učencev: gre za kozmično predstavo, ki je odmevala še v Dantejevem *Raju*, kjer svetniki tvorijo konstelacijo.

⁹ *Acta Apostolorum Apocrypha*, izd. Lipsius in Bonnet. 1898, zvezek I, str. 197.

¹⁰ E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*. 1924. str. 248.

¹¹ Lat. črna barva.

¹² εν υπερουρανιω τοπω.

Kdor se tega plesa ne udeleži in je izvzet iz cirkumambulacije središčne točke, tj. Kristusa in Človeka, ta je prizadet s slepoto in ničesar ne vidi. Kar bi lahko tukaj opisali kot zunanji dogodek, je simbol za približevanje k središču vsakega učenca, namreč k arhetipu človeka, k Sebstvu, kajti tega plesa si ni mogoče predstavljati kot zgodovinski dogodek. Ne smemo ga jemati za nekakšno parafrazo evharistije in recepcijski pojav¹³, ampak ga moramo v obliki amplificiranega simbola razumeti prej kot psihični fenomen. Gre za akt višjega ozaveščanja, ki vzpostavlja odnos med zavestjo posameznika in njemu nadrejenim simbolom celote.

Tudi *Petrova dela* pravijo o Kristusu nekaj podobnega:

Ti si mi oče, ti si mi mati, prijatelj, služabnik, skrbnik. Ti si vse in vse je v tebi; ti enostavno si – nič, kar biva, ni zunaj tebe. K njemu zdaj hitite tudi vi, bratje, da se poučite, kako je vaša bit edinole v njem, kajti potem vam bo uspelo tisto, o čemer vam je porekel: »Česar ni videlo oko, slišalo uho in ni stopilo v človeško srce.«¹⁴

Prav v tem smislu je treba razumeti tudi naslednji stavek: »Poenoten bom...«: subjektivna zavest se poveže z objektivno središčno točko. Iz tega potem dobimo človeško-božansko enotnost, ki jo predstavlja Kristus. Sebstvo se bo uresničilo z osredotočenostjo mnogih na sredi-
no, in bo samo prav ta osredotočenost. Bo tako subjekt kot objekt dogajanja. Ravno zato »sveti tistemu, ki ga »vidi«. Njegova luč je nevidna, če je ne ugledamo – tedaj se zdi, kot da sploh ne obstaja. Odvisno je od »uvidevanja« podobno kot videnje od luči. Tako se nam spet poraja paradoks o subjektivni in objektivni naravi nespoznatnega. Kristus oz. Sebstvo je nekakšno »ogledalo«, ki po eni strani zrcali subjektivno zavest učencev in s tem stopa v vidnost, po drugi strani pa Kristus izkustvenega človeka ne le »ve« in odseva, marveč se mu tudi kaže kot (transcendentalna) enost. Kot se odprejo »vrata«, ko nanje »potrkamo«, ali se iskalcu razodene »pot«, tako se za tistega, ki se naslavlja na transcendentalno sredino, začena proces ozaveščanja in razvoj k enosti in celoti. Takšen človek samega sebe ne dojema več kot *uposameznjenega*, temveč kot *enega*. Posamezna je zgolj subjek-

¹² εν υπερουρανιω τοπω.

¹³ O tem primerjaj *Aion*.

ktivna zavest. In ko se naslavlja na sredino, je integriran tudi v celoto. Kdor sodeluje v plesu v kólu, se ugleda v zrcalni podobi središča; trpljenje posameznika je takšno, da bo tisti, ki je v središču, »trpel« zanj. Paradoxov identitete in različnosti Jaza in Sebstva skorajda ne bi mogli navesti v lepši in ustrežnejši obliki.

Kot pravi besedilo, sploh ne bi bilo moč razumeti vsebine trpljenja, ko arhimedovska točka ne bi bila postavljena zunaj nas. Ta objektivna točka je Sebstvo; iz čigar perspektive lahko uzremo Jaz kot fenomen. Brez objektivacije Sebstva bi Jaz ostal zajet v brezupno subjektiviteto in bi se lahko sukal zgolj okoli samega sebe. Kdor pa uvidi in razume svoje trpljenje brez subjektivne ujetosti, ta zaradi obrnjene perspektive spozna tudi »netrpljenje«, saj je zavzel mesto (»kraj miru«) onstran vseh konkretizacij. Gre za pravo krščansko misel o preseganju sveta, izraženo v nepričakovani psihološki formulaciji, čeravno nam daje priložnost, da jo povežemo z doketskimi branjem: »Kdo sem, boš spoznal, ko bom odšel. Kar si videl zdaj, nisem jaz.« Smisel tega stavka nam bo razumljiv s pomočjo vizije, v kateri stoji Gospod v središču votline in jo razsvetljuje. Takole pravi Janezu:

Janez, za to ljudstvo spodaj v Jeruzalemu sem bil križan, prebadan s sulicami in kopji, napojen s kisom in žolčem. Zato ti pravim, in prisluhni mi: podal sem se na tole goro, da bi ti lahko slišal, česa se je učencu treba naučiti od učitelja in človeku od Boga. Medtem ko je tako govoril, je pokazal na križ iz svetlobe, okoli katerega je bila zbrana ogromna množica ljudi, ki ni imela *nikaakršne* oblike (μικρον μορφην μη εχοντα), v njem samem (tj. križu) pa je bila *neka* podoba in njej ustrezna (ομοια, podobna?) slika. Gospoda samega sem ugledal zgoraj nad (επιανω) križem: tudi ni imel podobe (σχημα), zgolj neki določen glas, večini neznan, vendar sladek, dober in resnično božanski, ki mi je govoril: »Janez, nekdo mora slišati tole, kar pravim; potrebujem takšnega, ki bo prisluhnil. Tale križ iz svetlobe sem zaradi vas poimenoval Logos, drugič Nous, zdaj Jezus, drugič Kristus, zdaj Vrata, drugič Pot, zdaj Kruh, drugič Seme (σπορος), zdaj Vstajenje, drugič Sin, zdaj Oče, drugič Duh, zdaj Življenje, drugič Resnica, zdaj Vera (πιστις), drugič Milost. Vse to zaradi ljudi in v njihovem jeziku: samo zase in v svojem bistvu gre za mejo Vsega in tisto, kar je sestavljeno iz nestanovitnega...»¹⁵ ter harmonijo modrosti, namreč za modrost v harmoniji. Toda bivajo tako leve kot desne strani, sile, oblasti, gospostva, demoni, učinkovanja, grožnje, izbruhi jeze, hudič, Satan in drugi

¹⁵ αναγγε βιαβα, negotovega.

izvori, iz katerih izvira narava nastajajočega. Križ je tisto, kar Vse poravnava skupaj z besedo, je kraljestvo nastajanja in tisto, kar omejuje spodnje, hkrati pa kot enost dopušča vsemu, da teče. Ko boš od tukaj odšel tja dol in videl križ, ta ne bo zgolj iz lesa. Tudi jaz, ki me zdaj ne vidiš, in vendar slišiš, nisem na križu. Imajo me za tisto, kar nisem, kajti nisem tisto, kar sem bil za veliko drugih. Kar pravijo o meni, je nizkotno in mene nevravno. Ko bi človek ne videl in poznal kraja miru, bi mene, svojega Gospoda, poznal še manj. Brezoblična ljudska množica okoli križa pa je nižja narava. In ko tudi ti gledaš v križ, ta (še) nima neke podobe, saj še ni prišlo do združitve vsakega delca v Gospodu, ki je sestopil. Kdor pa je sprejel človeško naravo in stopa skupaj s prihajajočim rodom, bo slišal moj glas, se z njim združil in ne bo več, kar je zdaj, ampak bo presegel samega sebe in bo tam, kjer sem jaz. Dokler se še nimaš za mojega, nisem tisto, kar sem bil. In ko me boš razumel, boš kot razumevajoči tisto, kar sem sam; sam pa bom postal tisto, kar sem bil, ko sem te imel pri sebi. Pri meni si tisto, kar sem jaz.

To, kar si, lahko vidiš, saj sem ti pokazal. To, kar sem jaz, pa vem samo sam, nihče drug. Moje se ohranja samo pri meni, tvoje lahko vidiš skozi mene. Toda mene glej v resnici, ne takšnega, kot sem rekel, da sem, temveč takšnega, kot me lahko kot soroden spoznaš.¹⁶

Naše besedilo dopušča dvom o tradicionalni in običajni razlagi doketizma. V celotnem tekstu je ves čas jasno, da ima Kristus navidezno telo, ki se zgolj kaže kot trpeče. To pa je precej grobo doketsko stališče. *Janezova dela* so subtilnejša, saj se stvari lotevajo skorajda spoznavnokritično: zgodovinska dejstva so sicer realna, vendar dopuščajo spoznavanje zgolj tega, kar se lahko človeku vtisne v čute in mu je s tem dosegljivo. Dejanje križanja je povrh tudi za poznavalca božjih skrivnosti še zmerom *misterij*, tj. simbol, ki povzroči v opazovalcu vzporedni psihični dogodek. V platonističnem jeziku gre za dogodek v »nebesni sferi«, tj. na »gori« ali »votlini«, kjer se dviguje *svetlobni križ* z vsemi svojimi številnimi aspekti in pomeni. Križ je nespoznatna narava »Gospoda«, nadrejena osebnost in τελειος ανθρωπος, kot četverje in štiridelna celota pa je klasični simbol Sebstva.

V tem oziru je doketizem *Janezovih del* prej dopolnitev zgodovinskih dejstev kot njihovo razvrstitev. Da ljudstvo (*vulgus*) tovrstne subtilnosti, ki je sicer s psihološkega vidika povsem razumljiva, sploh

¹⁶ Povečini sledim prevodu izdaje E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*. 1924. str. 186 isl.

ni razumelo, ni tako zelo čudno. Po drugi plati izobražencu takratnega prvega stoletja paralelizem zemeljskega in metafizičnega dogajanja ni bil tuj, toda vendarle mu ni bilo povsem jasno, da simboli v vizijah niso nujno metafizična realnost, ampak najpoprej zaznave notranje-psihičnih in subtilnih procesov, torej *receptijski pojavi*. Opazovanje kozmične žrtvene smrti Kristusa v njeni tradicionalni obliki vzpodbuja (kot se to zmerom dogaja) analogne psihične procese, ki so potem povod za ustvarjanje bogate simbolike, kot sem nakazal že na nekem drugem mestu.¹⁷ Takšen primer imamo tudi tule: nadvse nazorno nam predoča ločitev med zgodovinskim, čutno zaznavnim dogodkom spodaj na zemlji in idealnim, vizionarskim procesom v votlini. Po eni plati je križ iz lesa orodje za mučenje, po drugi je simbol razsvetljenja. Očitno je težišče preneseno na idejno dogajanje, ki s tem psihičnemu procesu nehotе podeljuje središčno vlogo. Duhovna tendenca na enostranski in oporečen način zmanjšuje pomen konkretnemu dogajanju, vendar je ne moremo opisati kot odvečno, saj bi potem konkretni dogodek ne proizvedel nobenega pomena, tako pa je od njega kar najbolj odvisno, kako ga bomo sploh razumeli. Že beseda »pomen« [Bedeutung] nakazuje, da je za ukvarjanje s smislom nečesa neizogibna razlaga [Deutung]. Zgolj z golimi dejstvi se do smisla ne moremo dokopati. Gnostičnemu prizadevanju po razlagi zato ne smemo odreči vseh zaslug, četudi se razlaga razteza daleč čez okvire zgodnje krščanske tradicije. Človek bi lahko celo tvegala trditev, da je podana že implicitno, s tem ko sta križ in podoba križanega v novozavezni jezikovni rabi skorajda sinonimna.¹⁸

Besedilo nam predoči *križ* kot *nasprotnost brezoblični ljudski množici*: križ obliko bodisi ima ali je »oblika«, je središče, določeno s prekrizanimi premicama. Zato je istoveten s Kyriosom in Logosom, z Jezusom in Kristusom. Dokler lahko Janez »vidi« Gospoda nad križem v njegovi brezobličnosti, mu ostaja temačen. Zazna lahko le jasen glas, in to verjetno naznanja, da je svetlobni križ zgolj ponazoritev tega, kar je nespoznatno, medtem ko njegov od križa ločeni glas lahko slišimo.

¹⁷ Prim. *Aton*.

¹⁸ Četverje, ki je nakazano že v Ezekijelovi viziji, razvidno nastopa tudi v predkrščanski *Henohovi knjigi* (Prim. *Odgovor na Joba*, XI. poglavje.) V Sofonijevem (Zephaniah) razodetju se Kristus prikaže obdan s polkrogom golobov (Stern, *Die koptische Apokalypse des Sophonias*. 1886, str. 24.)

Enako potrjuje tudi omemba, da je križ imenovan Logos »zaradi vas« in podobno.

Križ prav tako predstavlja *red nasproti neurejenosti* oz. kaotičnosti brezoblične ljudske množice. V resnici gre za enega najstarejših simbolov urejenosti, o čemer sem pisal že na drugih mestih. Poleg tega ima v polju psihičnih procesov funkcijo urejevalne osrednje točke in se kot štiridelna mandala pojavlja tudi v stanjih psihičnih motenj,¹⁹ ki jih večinoma povzročata vdor nezavednih vsebin. V stoletjih iz časa izvorov krščanstva je bil to nedvomno pogost pojav, ne le v gnostičnih krogih.²⁰ Razumljivo je torej, da se gnostični introspekciji ni izmaknila numinoznost tega arhetipa, in njegova zaznava je potem tudi ustrezno vplivala nanjo. V funkcionalnem smislu je bil križ zanjo zmerom to, kar je Vzhod že od nekdaj razumel kot Atman, tj. Sebstvo, njegova realizacija pa je v gnosticizmu središčni doživljaj.

Nadvse izvirna je definicija središčne točke oz. križa kot *διορισμος* [omejitve] vsega, kar napeljuje na misel, da svet lastne meje ne dosega na obrobju, ki sploh ni prisotno, ampak v svojem središču. Zgolj na tem mestu obstaja možnost nekega »onstran«. Vse nestalno doseže svoj višek v večnosti in miru. V Sebstvu se neskladja strnejo v enost in »harmonijo modrosti«.

Središče predstavlja idejo celote in končnosti. Ves čas ostaja na istem mestu, medtem ko v besedilu dokaj nenadejano najdemo dihotomično delitev na levo in desno, svetlo in temno, nebesno in »spodnjo korenino«, roditeljico vsega (*omnium genetrix*). S tem je nezgrešljivo nakazano, da je v središču že vse vsebovano in da »Gospod« oz. križ vse povezuje in združuje. »Nirdvanda«, tj. »osvobojen nasprotij«, je v čistem soglasju s sorodnimi vzhodnimi idejami, ravno tako pa tudi s psihologijo arhetipskih simbolov. Gnostična figura Kristusa oz. križa se zato ujema s tipom psihološke mandale, ki jo, kot vemo, spontano proizvaja nezavedno. Potemtakem lahko govorimo o *naravnem simbolu*, ki se načelno razlikuje od dogmatične podobe Kristusa, v kateri izrecno pogršamo element temačnega.

V zvezi s povedanim je treba razložiti tudi poslovilne Petrove

¹⁹ Predstavljenih z brezoblično ljudsko množico.

²⁰ Spomnil bi rad na navdahnjene govore in glosolalijo.

besede, ki jih je izrekel ob svojem martiriju (križanju z glavo navzdol).

O ime križa, prikrita skrivnost; o neizrekljiva milost, ki si me nagovorila z imenom križa; o človeška narava, ki se ne moreš ločiti od Boga; o neubesedljiva in nerazločljiva ljubezen, na katero ne morejo pokazati nečiste ustnice; zdaj te razumem, ko stojim na koncu svojega zemeljskega postanka. Razkril te bom, povedal, kdo si. Ne bom zamolčal moji duši nekoč nedostopne in prikrite skrivnosti križa. Vam, ki zaupate v Kristusa, križ ne sme biti tisto, kar se kaže, kajti tudi trpljenje, ki je Kristusovo trpljenje, je povsem različno od videza. In še enkrat pravim vam, ki zmorete prisluhni: vaše duše se bodo odvrnile od vsega, kar je čutno zaznavno, od vsega pojavnega, kajti to ni resnično. Zaprite svoje oči, zamašite svoja ušesa, odvrnite se od dogodkov, ki se vam kažejo! In zgodilo se vam bo to, kar se je dogodilo Kristusu, spoznali boste vso skrivnost vaše odrešitve...

Spoznajte skrivnost celotne stvaritve in začetka vseh stvari, kot so se zgodile. Potem je nastop prvega človeka, v čigar rod spadam tudi sam, padlega z glavo navzdol, pokazal na način nastanka, ki ga nekoč ni bilo. In ker je bil ponižan, on, ki dolguje svoj izvor tudi Zemlji, si je zamislil celotno ureditev, po kateri je desno nakazal kot levo in levo kot desno, spremenil je vsa znamenja narave, na primer nelepo je vzel za lepo in resnično, slabo za dobro. O tem pravi Gospod v skrivnosti: »Če stvari na desni ne boste naredili za leve in leve za desne, zgornje za spodnje in zadnje za sprednje, vam ne bo dano spoznati (nebeškega) kraljestva.« Prinašam vam to razumevanje; način, kako me lahko vidite obešenega, odslkiva prvega nastalega človeka.

Tudi v tem besedilu je simbolna člemba križa povezana s problemom nasprotja: najprej v neobičajni ideji občje prevrnitve, ki je podana z nastopom »prvotnega človeka«, nato pa še v poskusu povezovanja nasprotij z identifikacijo. Pomenljiva je tudi istovetnost navzdol križanega Petra s prvorojenim in s križem:

In kaj drugega je Kristus kot beseda, zvok Boga? »Beseda je tale navpično stoječi les, na katerem sem križan; zvok je prečni tram človeške narave, žebelj pa, ki v središču spaja pokončni leseni tram, predstavlja spreobrnitev in pokoro (μετανοια) človeka.«²¹

Kljub temu bi lahko trdili, da gnostiku, ki je avtor *Janezovih del*, posledice njegovih premis niso bile povsem jasne. Prej dobimo celo občutek, da je luč pogoltnila vso temačnost. Tako kot se vzpenja

²¹ *Actus Verellenses. V: Hennecke, ibid., str. 247 isl.*

razsvetljujoča vizija nad konkretnim križanjem, se tudi razsvetljeni nad brezoblično ljudsko množico. Besedilo pravi: »Ne skrbi glede velike množice – zaničuj tiste, ki bivajo zunaj skrivnosti!«²² Ta naduta drža je porojena z inflacijo²³, ki nastane, s tem ko se razsvetljeni Janez poistoveti s svojo lučjo, tj., ko zamenja svoj Jaz s Sebstvom ter si domišlja, da je nad svojo temo. Pozablja, da ima luč pomen zgolj tam, kjer razsvetljuje temo, njegova razsvetljenost pa mu lahko služi zgolj tedaj, ko mu pomaga, da spozna lastno temo. Če so »leve« sile enako močne od »desnih«, lahko združitev teh nasprotij porodi zgolj nekaj tretjega, kar bo potem imelo naravo obojega. Nasprotji se združujeta v energijskih padcih: tretje, ki nastane iz obojega, je podoba, »osvobojena nasprotij«, onstran moralnih kategorij. Takšen sklep pa bi bil za gnosticizem anahronizem: Cerkev je spoznala nevarnost gnosticnega irealizma in se je zato s čutom za praktično zmerom postavljala na konkretna tla zgodovinskih dejstev, čeravno so novozavezni izvorni spisi napovedovali končno poboženje človeka, kar je v skrajno nenavadnem soglasju z besedami kače iz raja: »Eritis sicut dii.«²⁴ Povišanje človeka v njegovi vrsti pa se lahko s pravico pričakuje šele v času po smrti – s takšno zahtevo se je bilo moč izogniti nevarnosti širitve gnosticizma²⁵.

Ko se gnostik ne bi bil enačil s Sebstvom, bi moral uvideti, kako veliko teme je v njem. Sodobnemu človeku je takšen uvid že bližji, vendar v njem sproži tudi ustrezno veliko pritoževanja. Ravno tako se bo prej sprijaznil s tem, da je povsem podoben hudiču, kot pa pristal na misel, da se njegov Bog za svoje pojavnne oblike poslužuje nasprotnojuočih si manifestacij. Pač pa se je gnostik z vsemi zlimi posledicami svoje fatalne inflacije vendarle dokopal do religioznopsihološkega oz. religioznega vpogleda, iz katerega se lahko o marsičem poučimo. Nudi nam globinski uvid v ozadje krščanstva in s tem tudi pogled na njegov prihodnji razvoj, to pa se ujema z dejstvom, da je gnostikova

²² Hennecke, ibid., str. 188.

²³ »Inflacija« je jungovski *terminus technicus* za stanje subjektovne identifikacije s kolektivno psiho, tj. ponotranjenostjo nezavednih arhetipskih vsebin v njem. Pri inflaciji gre dejansko za regresijo zavesti, ki je zaradi prevelike količine zavestnih vsebin izgubila zmožnost razločevanja, tako da se te vsebine spet vračajo v nezavedno. Op. prev.

²⁴ *1 Mz 3,5*: »Bosta kakor Bog.«

²⁵ Možnost inflacije je bila s Kristusovo besedo »Bogovi ste« (*Jn 10, 34*) spet približana.

združitev s pogansko gnozo recepcijski pojav krščanstva, ki je poskušal v duha tistega časa vplesti Kristusovo sporočilo.

Nenavadna količina sinonimov, ki smo jih zbrali ob definiciji križa, ima svojo analogijo pri Hipolitu v nazenskih in peratskih simbolih, ki v celoti namigujejo na enost in središčnost. Gre za $\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\omicron\nu$ alkimije, na eni strani za srce in počelo makrokozmosa, na drugi pa za zrcaljenje makrokozmosa v neki točki, tj. mikrokozmosu, za katerega že od nekdanj velja prav človek. Človek je bistvo vsega, kot središčna točka je center vesoljstva. Ta notranji doživljaj gnostikov, alkimistov in mistikov ima opraviti z bistvom nezavednega: lahko bi celo rekli, da gre za doživljaj nezavednega, saj gre za nekaj prisotnega, objektivnega, kar nedvomno izvira iz učinkov na nezavedno, ostaja pa na sebi in zase nerazločljivo in nespoznatno. Resda lahko domnevamo, da so nastavki različnosti tu hipotetično prisotni, vendar jih ne moremo dokazati, saj je videti, da je vse spojeno z vsem. Nezavedno daje vtis polnine različnosti in enosti hkrati. Kakorkoli nas v prostoru in času sicer obvladuje množica stvari, pa o čutnem svetu natanko vemo, da se območje veljavnosti njegovih zakonov razprostira v neizmerne daljave. Verjamemo, da gre tako v najmanjšem kakor največjem vendarle za en in isti svet. Razum poskuša videti razlike, saj brez njih ne more spoznavati. Zato mu ostaja enost sveta zmerom nekako izmuzljiva zahteva, s katero ne ve kaj početi. Introspekciji, ki se vpleta v psihično ozadje, uspeva, da se približa nezavednemu na zgolj korak. V nasprotju z zavestjo so v njem nekatere vsebine, o katerih zgolj slutimo, v njih pa najdemo zamotano obilje presenetljivih odnosov, paralel, združevanj in identitet. Četudi moramo iz epistemoloških razlogov nujno predpostavljati neskončno množico različnih arhetipov, se bo vendarle porodil dvom o tem, kako zelo natančno jih lahko med sabo sploh ločujemo. Kajti njihovo prekrivanje in sposobnost kombiniranja sta tolikšni, da je poskus njihove osamitve videti brezupen. Poleg tega ima nezavedno, v ostrem nasprotju z zavestnimi vsebinami navado, da posebjeno nastopa poenoteno, kot da bi imelo zgolj *eno* določeno podobo ali glas. Zaradi te lastnosti nam nezavedno posreduje *enoten doživljaj*, ta pa se približuje vsem tistim značilnostim, na katere namigujejo gnostične in alkimistične besede, ravno tako pa veliko število drugih.

Gnosticizem in druga duhovna gibanja očitno kažejo na obstoj apriornega in naivnega stremjenja k temu, da bi vsa razkritja nezavednega jemali tako rekoč za čisto zlato, hkrati pa verjeli, da se v njih razkriva bistvo sveta samega, tj. končna resnica. Takšna domneva, četudi je videti na prvi pogled naduta, se mi ne zdi povsem brez utemeljitve, saj se navsezadnje v spontanah izrazih nezavednega razodeva psiha, ki z zavestjo ni istovetna, ampak se v nekaterih ozirih od nje zelo prepoznavno oddaljuje. Gre za naravno prisotno psihično dejavnost, ki ni niti priučena niti podvržena človekovi volji. Manifestacija nezavednega je torej razodetje nespoznatnega v človeku. V jeziku sanj se je treba zgolj otresti dobesednosti oblik, ki jih opisujejo okoliščine, in, denimo, v letalu zagledati orla, v avtomobilu ali lokomotivi strašilo ali v injekciji kačji pik, pa bomo dospeli do najsplošnejšega in najosnovnejšega mitološkega jezika. S tem se lahko približamo izvornim podobam, ki ležijo v ozadju vseh miselnih aktov in oblikujejo naše trditve, v znatni meri tudi znanstvene.²⁶

V teh arhetipskih formah se izraža nekaj tistega, kar po naši domnevi nekako mora imeti opravka s skrivnostnim bistvom naravne psihe, tj. temeljnim kozmičnim dejavnikom. Ob reševanju časti objektivne psihe, ki jo je razvrednotilo novodobno razbohotenje zavesti, bi vedno znova rad poudaril, da brez duše sploh ne bi mogli govoriti o svetu, kaj šele, da bi ga lahko spoznavali. Po vsem, kar vemo, je gotovo, da izvorna psiha še ni imela zavesti o sami sebi – to se je zgodilo šele z razvojem, ki delno spada v zgodovino.²⁷ Še danes poznamo primitivna plemena, katerih zavest se še ni povsem oddaljila od teme prapsihe, številne preostanke prastanj pa lahko dokazujemo celo pri civiliziranem človeku. Ko govorimo o neredkih možnostih dodatne diferenciacije zavesti, je tudi verjetno, da je slednja še danes na razmeroma nizki stopnji. Kljub vsemu pa se je zavest že tako razvila in osamosvojila, da bi lahko na njeno odvisnost od nezavedne psihe tudi pozabili. Ob takšni njeni osvoboditvi pa ne bi naredili najbolje, če bi spregledali dejstvo, da na nezavedno sicer res ni več navezana, da pa

²⁵ Možnost inflacije je bila s Kristusovo besedo »Bogovi ste.« (Jn 10, 34) spet približana.

²⁶ Prim. W. Pauli, *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler. V: Naturerklärung und Psyche.*

²⁷ Ob tem glej še odlično interpretacijo o razvoju zavesti v staroegipčanskem besedilu, ki ga je

ostaja žrtev svojih *samoproizvedenih besednih konceptov*. Hudič je bil preganjan z Belcebubom. Odvisnost od besed je včasih celo tako močna, da mora vmes poseči filozofski »eksistencializem« in nakazati obstoj še neke druge, od besed neodvisne realnosti – pri tem pa seveda tvegamo, da bodo iz »eksistence«, »eksistencialnega« in podobnega že spet nastale besede, v katere je, kot verjamemo, mogoče vkleniti realnost. Od besed smo lahko enako neodvisni kot od nezavednega, in tudi smo. Korak k Logosu je nedvomno velik dosežek, ki pa ga moramo množično plačevati z izgubo instinkta oz. realnosti, ker se prav primitivno naslanjamo na zgolj besede. Ker besede nadomeščajo stvari, česar v realnosti pač ne morejo, si nadevajo poduhovljene oblike, postajajo čudaške, tuje, prenapete, postanejo lahko to, kar shizofreni pacienti imenujejo »mogočne besede«. Kratko in malo, rodi se primitiven besedni čar, ki se mu pustimo vplivati brez ugovora, tisto čudaško pa občutimo kot še posebej globoko in pomenljivo. Gnosticizem ponuja za to številne poučne zglede. Neologizmi ne težijo samo k temu, da bi se na presenetljiv način osamosvojili, ampak tudi k nadomeščanju tistega, česar realnost so prvotno hoteli izraziti.

Odtelnitev dotiku z nezavednim in podvrženje tiraniji besed prinašata precejšnjo pomanjkljivost: zavest vedno bolj zapada svoji diskriminirajoči dejavnosti, podoba sveta se izgublja v neizmernih posamičnostih, s tem pa izginja prvobitni občutek enosti, ki je neizbrisno povezan z enostjo nezavedne psihe. To občutenje enosti, ki se je na filozofski način ohranilo v obliki nauka o korespondenci in simpatiji in vladalo še tja do 17. stoletja, se po dolgotrajni pozabi danes spet vrača v znanstveno areno, po zaslugi odkritij psihologije nezavednega in parapsihologije. Način, na katerega nezavedno prodira v območje zavesti – namreč z nevrotičnimi motnjami, na politične in družbene razmere sedanjega časa ne le spominja, marveč se kaže kot del njihove pojavnosti. V obeh primerih prihaja od analogne disociacije, v prvem do cepitve svetovne zavesti z »železno zaveso«, v drugem do cepitve v posamezni osebnosti. Ta disociacija se razteza čez ves svet, in psihološko, čez množstvo individuuumov, ki v seštevku tudi izzovejo ustrezne množične fenomene. Stari red sta spodkopala na Zahodu zlasti družbeni množični dejavnik in predvsem tehnika na Vzhodu. Tak razvoj ima svoje korenine najpoprej v ekonomskem in

psihološkem izkoreninjenju industrijskega prebivalstva, do katerega je spet prišlo z naglim napredkom tehnike. Tehnološki razvoj je spodbudila posebna, racionalno usmerjena diferenciacija zavesti, ki teži k potlačitvi iracionalnega psihičnega dejavnika. To je takó v posamezniku kot ljudstvu ustvarjalo nasprotovanje, ki je sčasoma postalo tako močno, da je preraslo v odprt konflikt.

Nekaj obratnega, vendar podobnega in v manjši meri se je na duhovni ravni dogajalo tudi v prvih stoletjih po Kristusu, ko je duhovno dezorientiranost rimskega sveta nadomestil nenadni prihod krščanstva. Da bi se ohranilo, se je seveda moralo obrniti ne samo proti svojim sovražnikom, temveč tudi proti pretiranim zahtevam znotraj sebe, med drugim gnosticizmu. Svoj nauk je moralo vedno bolj racionalizirati, da bi zajezilo poplavo iracionalnega. Zategadelj sta v teku stoletij prvotno iracionalni Kristusov nauk in človeški um sklenila zakonsko zvezo, ki je tako značilna za zahodni svet. In ker se je um vedno bolj uveljavljal, je tudi intelekt polagoma napredoval in zahteval svojo avtonomijo. Tako kot psihi je intelekt nadigral tudi naravo, in ker se je porodil v znanstvenotehnični epohi, je, seveda, dopuščal naravnemu in iracionalnemu človeku vedno manj prostora. S tem je bil postavljen temelj za notranjo opozicijo, ki današnjemu svetu grozi s kaosom. Danes se spodnji svet, v skladu z opisanim preobratom, skriva za umom in intelektom, tj. racionalno ideologijo, ki pa se kot trmasta vera želi uveljaviti z ognjem in mečem in se tem poslužuje najtemnejših aspektov nekakšne *ecclesia militans*. Po zaslugi nenavadne enantiodromije je postal zahodni krščanski duh branilec racionalnosti, četudi racionalizmu in intelektualizmu, katerih očetovstvo si lasti, ni tako zelo podlegel, da ne bi bil pustil za sabo vere v človekove pravice, še posebej v svobodo posameznika. Ta svoboda zagotavlja navzlic vedno prisotni nevarnosti kaotičnega individualizma tudi pravico do načelnega pripoznavanja. Vera je na višji ravni nerazdružljivo povezana s sklicevanjem na večne človekove pravice, in to ne samo zaradi zgodovinskega dejstva, da se je središnja ideja o Kristusu toliko stoletij izkazovala za dejavnik reda, temveč tudi zato, ker je Sebstvo učinkovito kompenziralo kaotične razmere, ne glede na to s katerimi imeni se nanj obračamo. Gre za nadsvetnega anthroposa, v katerem se stapljata svoboda in dostojanstvo individualnega člove-

ka. Iz tega zornega kota sta postala podcenjevanje in zaničevanje gnosticizma času neustrezna. Njegova jasna psihološka simbolika bi lahko danes marsikomu služila kot most k bolj živemu razumevanju krščanske tradicije.

Če želimo razumeti psihologijo gnostične podobe Kristusa, se moramo spomniti na te zgodovinske spremembe, kajti trditve iz *Janezovih del* o Gospodovi naravi bodo doumljive šele takrat, ko jih bomo vzeli za izraz doživetja izvorne enosti nasproti brezobličnemu mnoštvu vsebin zavesti. Gnostični Kristus, čigar podoba je implicitno navzoča že v Janezovem evangeliju, predstavlja človekovo prvobitno enost in jo povzdiguje v odrešujoči cilj njegovega razvoja. S »povezovanjem nestanovitnega«, vnašanjem reda v kaos, poenotenjem neharmoničnosti in osrediščanjem v središnji točki, torej z »omejevanjem« mnogoterosti in usmeritvijo zavesti h križu, se mora zavest ponovno združiti z nezavednim in nezavedni človek s svojim središčem, s tem pa bo dosežen cilj odrešitve in povzdignjenja.

Kakorkoli se zdi ta intuicija pravilna, pa je tudi nevarna, saj predpostavlja uporniško zavest Jaza, ki ne podleže poskusu poistovetenja s Sebstvom. Takšna zavest Jaza pa se pojavlja razmeroma redko, kot nam dokazuje že zgodovina: nevarnost, da bi se Jaz poistil z notranjim Kristusom, je praviloma podprta z narobe razumljeno *imitatio Christi*. Kar pomeni toliko kot inflacijo, ob kateri je naše besedilo že prestalo preizkušnjo. Cerkev glede svaril pred to resno nevarnostjo »Kristusa v nas« ni naredila preveč, bolj se je posvečala temu, kar je bilo »videno, slišano in z rokami otipano«, namreč zgodovinskemu dogodku »spodaj v Jeruzalemu«. Ta modra drža realistično računa s preprostostjo takratne, pa tudi sodobne zavesti. Kolikor manj se namreč zavest spominja nezavednega, toliko bolj raste nevarnost poistenja z njim in s tem tudi inflacije, ta pa, kot smo to že izkusili, potem kot psihična epidemija zajame cele narode. Ko bi bil Kristus za to razmeroma preprosto zavest »resničen«, potem bi ga lahko jemali le za zgodovinsko podobo in metafizično bitnost, ne pa za duševno središče v nevarni bližini človekovega Jaza. Gnostični tok, podprt z avtoriteto Svetega pisma, je prodril tako daleč, da Kristusa razločno prepoznavamo kot notranjo, tj. duševno dejstvo. Z isto gesto je prišlo tudi do relativiziranja Kristusove podobe, kot je v našem besedilu tudi



Drvo Križa. S starokrščanskega sarkofaga, marmor, 4. st., Lateranski muzej [*Museo Laterano*], Vatikan.

značilno formulirano: »Namreč dokler se še nimaš za mojega, nisem tisto, kar sem bil... sam bom postal tisto, kar sem bil, ko sem te imel pri sebi.« Iz tega nedvoumno izhaja, da je bil Kristus cel v pračasu ali pred začetkom časa in zavesti, nakar je z nastopom človeka to celoto izgubil ali se ji odrekel,²⁸ zdaj pa jo lahko ponovno doseže z integracijo. Njegova celota je odvisna od človeka: »Kot razumevajoči boš tisto, kar sem sam.« Ta neizogibni sklep zelo jasno nakazuje nevarnost. Jaz se zliva s Sebstvom, tj. z vsemi nezadostnostmi in temačnostmi v svojem nezavedanju postaja Bog in se ima za vzvišenega nad svojim nerazsvetljenim bližnjikom. Poistovetil se je s svojim lastnim razumevanjem »višjega človeka«, ne da bi sploh pomislil na to, da je ta podoba po njegovi lastni definiciji skupek levih in desnih sil, moči, gospostev, »demonov«, tudi samega hudiča. In takšna podoba je naravnost nepojmljiva in hkrati »grozljiva skrivnost«, s katero se raje ne istovetimo; vsaj dokler smo pri zdravi pameti. Zadostovalo bi vedenje o tem, da tovrstna skrivnost pač obstaja in da se neke v njeni bližini nahaja tudi človek, vendar pa mora paziti, da svojega Jaza ne zamenja zanj. V nasprotnem bi ga moralo soočenje z lastno temačnostjo ne zgolj posvariti pred identifikacijo, ampak ga tudi na zdravilen način ustrahovati pred tem, česar je človek sposoben, in ga navdahniti z grozo. Neznosnemu drugemu obrazu svoje narave se z lastnimi silami ne more upirati – tako mu preostane zgolj izkušanje od njega neodvisnih duševnih procesov, ki ga obvladujejo in na katere nima nobenega vpliva.

Če tovrsten proces sploh obstaja, ga je moč tudi izkusiti. Moja osebnost, večdesetletna izkušnja s številnimi posamezniki pa tudi izkušnje mnogih drugih zdravnikov in psihologov, ki so jih sicer terminološko razlagali drugače, toda v bistvenih točkah zmerom v skladu s trditvami velikih religij, je že taka. Nenazadnje tudi univerzalno razširjena fenomenologija tako imenovanega šamanizma, ki na arhaični ravni anticipira²⁹ alkimistično simboliko individuacije, potrjuje obstoj in

²⁸ Takšna izpeljava je implicirana že na mestu z izpeljavo *kenosis* (Flp 2, 5): »Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu. Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil (dobesedno izpraznil, εκένωσεν, exinanivit), s tem da je prevzel vlogo hlapca.«

²⁹ V zvezi s tem naj bralec primerja obširno razpravo M. Eliadeja *Le Chamanisme*.

navzočnost nekega, od zavesti Jaza neodvisnega, kompenzirajočega dejavnika reda, čigar zavest transcendirajoča narava na sebi ni nič manj čudovita od načina razpadanja radija, prilagojenosti kakšnega virusa človeški anatomiji in fiziologiji³⁰, ali od simbioze med rastlino in živaljo. Nepopisno čudovito pa je to, da ima lahko človek zavestno in reflektirano vedenje o teh prikritih procesih, medtem ko živali, rastline in neorganska telesa tega očitno ne zmorejo. Verjetno bi bilo tudi za radijev atom ekstatično izkustvo, ko bi vedel, da je čas njegovega razpada tako zelo določen; enako velja za metulja, ko bi poznal cvet, ki omogoča njegovo ploditev in mu daje vse, kar nujno potrebuje.

Numinozno izkustvo procesa individuacije je na arhaični ravni zadeva šamanov in vračev, kasneje zdravnikov, prerokov in duhovnikov, in nazadnje, na ravni civilizacije, filozofije in religije. Šamanova doživetja bolezní, mučenja, smrti in zdravljenja vsebujejo na višji ravni idejo žrtvene preobrazbe v celoto, transsubstanciacijo in povzdignjenje v duhovnega človeka, z eno besedo – apoteozo. Maša je vrhunec in kvintesenca večtisočletnega razvoja, ki na začetku izolirano izkustvo specifično nadarjenega posameznika z dodatnim širjenjem in poglobljanjem zavesti postopoma spreminja v blagor večje skupine. Psihični proces v ozadju pa vendarle ostaja skrivnost, nazorno in osupljivo predstavljena v ustreznih »misterijih« in »zakramentih«, ki jih podpirajo nauki, vaje, meditacije in žrtvena dejanja, vsi z namenom potopiti mistika v sfero misterija, zato da bi se do neke mere zavedel intimne povezanosti z mitičnimi dogodki. V starem Egiptu, na primer, vidimo, kako se je ozirifikacija³¹, izvorno kraljevska pravica, polagoma razširila najprej na aristokracijo, ob koncu staroegipčanske tradicije pa tudi že na vsakega posameznika. Prvobitno nedostopni in zamolčani misteriji iz grške sfere so se ravno tako počasi razširili v kolektivna doživetja, za rimske turiste v cesarskem obdobju pa je tako rekoč postal šport, da so se dali posvetiti v tuje misterije. Krščanstvo je z nekaj obotavljanja iz praznovanja misterijev naredilo javno manifestacijo, saj mu je bilo še posebno do

³⁰ Napotil bi na prispevek prof. Portmanna, *Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung*. Eranostagung 1952.

³¹ Prim. Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. 1949, str. 259 isl.

³² Ob tem primerjaj *Aion*, str. 237 isl., Ges. Werke, zvezek 9, II, paragr. 249 isl.

tega, da bi doživetje misterija približalo čim večjemu številu ljudi. Potem seveda ni moglo biti drugače, kot da je vsak posameznik dobil priložnost, da se zave svoje lastne preobrazbe in nujnih psiholoških pogojev zanjo, npr. priznanja in obžalovanja grehov. S tem so bili postavljeni temelji za razumevanje preobrazbe v misteriju kot nečesa, kar ni toliko magično učinkujoče, ampak ima prej opravka s psihološkimi procesi. Gre za razlago, ki je že od nekdaj uveljavljena v alkimiji, namreč da se njen *opus operatum* ne vzporeja toliko s cerkvenim misterijem, saj mu kozmični pomen pripada tudi s tem, ker bo božansko svetovno dušo osvobodil ujetosti v materijo. Kot mi je, tako verjamem, uspelo pokazati, ne prinaša »filozofski« aspekt alkimije nič drugega kot simbolno anticipacijo psiholoških spoznanj, ki so bila, kar nam kaže tudi primer Gerardusa Dorneusa, ob koncu 16. stoletja že močno razširjena.³² Že prav zaslepljeni bi morali biti z intelektualističnimi težnjami naše dobe, če bi videli v alkimističnih poskusih nekakšno ponesrečeno kemijo, v sodobnem psihološkem opazovanju pa »psihologiziranje«, saj bi to pomenilo izničenje misterija. Podobno kot so alkimisti vedeli, da je obstoj njihovega kamna čudež, ki se lahko zgodi zgolj po Božji privolitvi («concedente Deo»), se tudi sodobni psiholog zaveda, da ni v njegovi moči nič več kot to, da z znanstvenimi simboli formulira opis psihičnega dogajanja, katerega resnična narava je za zavest transcendentna v takšni meri kakor skrivnost življenja ali materije. Misterija mu ni uspelo nikjer opisati in ga s tem izprazniti. S pomočjo duha krščanske tradicije ga je zgolj nekoliko približal individualni zavesti, s tem ko je dejanskost in izkisljivost procesa individuacije razkril kot nekaj neposredno prisotnega. Če neko t.i. metafizično trditev obravnavamo kot psihični proces, še ne pravimo, da je »zgolj psihična«, kar v svojem izražanju tako radi uporabljajo moji kritiki. Kajti le kako naj bi s »psihičnim« dognali nekaj, kar je splošno znano! Ali se ni nikomur zasvitalo, da se v tem, čemur nadevamo ime »psihično«, simbolično naznanja najgostejša tema, ki si jo utegnemo zamisliti? K etosu raziskovalca spada, da zmore kaj takšnega priznati, potem ko pride do konca svojega vedenja. Ta konec je namreč začetek višjega spoznanja.

Prevedel Boris Vežjak

POSKUS PSIHOLOŠKE RAZLAGE DOGME O SVETI TROJICI

(odlomki)*

*Noli foras ire, in teipsum redi;
in interiore homine habitat veritas.***

(Sv. Avguštin: *Liber de vera religione*, XXIX, 72)

V Predgovoru *Jung* pojasnjuje, da je bilo njegovo predavanje o psihološki ideji Trojice, ki ga je imel na srečanju Eranos leta 1940, samo nekakšna skeica in da je že takrat vedel, da se bo moral vrniti k tako pomembni temi. Nekateri bralci prve verzije so menili, da je psihološka razprava o krščanskih simbolih neprimerna, tudi če se skrbno izogiba vsaki vrednostni sodbi. Jung zavrača takšen občutek in se sprašuje, ali ne bi bilo za krščanske simbole precej bolj nevarno, če bi se odtegnili pojmovnemu mišljenju in bili odrinjeni v sfero nedostopne nepojmljivosti. Kaj kmalu bi bili tako odmaknjeni, da bi se njihova iracionalnost sprevrgla v popoln nesmisel. Vera je dar, ki ni dan vsakomur; vsakdo pa je deležen mišljenja, ki si lahko prizadeva za najvišjimi stvarmi. Poleg tega Jung zagotavlja kritikom, da ni nikoli skušal razvrednotiti pomena simbolov – nasprotno, z njimi se ukvarja prav zato, ker je prepričan o njihovi psihološki veljavnosti. Sicer pa, nadaljuje avtor, je mislečim ljudem dvom dobrodošel: služi jim kot dragoceno izhodišče na poti k trdnejšemu vedenju. Ljudje, ki zmorejo verovati, naj bodo malce bolj strpni do tistih svojih bližnjih, ki zmorejo le misliti. Vera je že osvojila vrh, ki ga mišljenje skuša doseči z napornim vzpomom. Nadalje Jung poudarja, da se ne namerava spuščati v teološko-metafizično analizo dogme o Trojici in v njeno zgodovinsko genezo, češ da za potrebe psihološke razprave zadostuje tista dovršena verzija [dogme], ki je vsebovana v atanazijski veroizpovedi, saj

* Pričujoča Jungova razprava, ki v zbranih delih obsega skoraj sto strani srednjega formata, je bila sprva objavljena z naslovom *Zur Psychologie der Trinitätsidee* kot zapis predavanja, ki ga je Jung imel na znanem seminarju Eranos v Švici (*Eranos-Jahrbücher 1940-1941*, Zürich 1942). Pozneje je avtor besedilo prenovil in razširil, tako da je pod zgornjim naslovom prvič izšlo v *Symbolik des Geistes* (Zürich, 1948). Naš izbor je preveden po: C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, 11. zvezek *Gesammelte Werke*, Rascher Verlag, Zürich & Stuttgart, 1963. Zaradi omejenega prostora smo izbrali le nekaj ključnih odlomkov s posebnim poudarkom na Jungovem učenju o »Kristusu kot arhetipu« in na »problemu četrtega«. Uredniški uvod oziroma vezni tekst je postavljen ležeče, citati iz Junga med uredniškim besedilom pa so v normalnem (pokončnem) tisku.

** Ne hodi ven, vrni se k sebi: resnica prebiva v notranjem človeku.

Abraham pogosti trojico angelov. Psalter (Ms. K. 26), angleško delo, ok. 1260, St. Johns College, Cambridge.

Dogodek, ki ga opisuje Geneza (1 Mz 18, 2): »Gospod se je prikazal Abrahamu pri Mamrejevih hrastih...« in ilustrira pričujoča miniatura iz nekega angleškega psalterja, so tradicionalno razlagali kot obisk sv. Trojice. Toda upodabljanje sv. Trojice kot triglavega bitja je bilo pogosto tarča žolčnih napadov ikonoklastov. Ne le večglavost, ki je sama po sebi »monstruoznost« (tako jo je označil sv. Antonin iz Firenc, 15. st.), temveč tudi čelna in hieratična drža angelskega telesa, s predse dvignjenima rokama, resnično spominja na sočasne upodobitve malikov in različnih hudičevih stvorov, ki da so jih častili »pogani«. Vendar je, kot opozarja Michael Camille (*Gothic Idol*, 1989), avtor miniature najbrž zavestno ravnal v skladu z mislijo sv. Dionizija Areopagita, da je mogoče najgloblje ideje izraziti ravno z grdimi, šokantnimi in »nepodobnimi« podobami (*dissimilia signa*). Razen tega podobo rešuje pred nevarno dvoumnostjo podpis, ki jo spremlja: »Tu se Bog prikazuje Abrahamu v podobi sv. Trojice [*in figura trinitatis*]« - bralec naj torej ne pozabi, da Abraham ne vidi Boga neposredno, temveč je to videnje le eden od načinov, kako božansko postane dostopno smrtniku. Ta način mišljenja je bil močno navzoč v angleški srednjeveški umetnosti; umetnik, ki je izdelal sloviti psalter iz St. Albansa (12. st.), je, denimo, izrecno zapisal, da moramo tisto, kar vidimo *corporaliter*, obvezno tolmačiti *spiritualiter*.



ta zelo jasno izraža cerkveni nauk o Trojici. *Kljub temu pa je, dodaja Jung, za psihološko razumevanje neizogibno navesti vsaj nekaj zgodovinske razlage. Ob koncu predgovora autor napove osrednjo misel pričujoče razprave, namreč da se dogma v svoji arhetipski zasnovanosti razvija v odnosu žive medsebojnosti do psihe, pri tem pa opozarja, da bi bil njegov namen popolnoma nerazumljen, če bi menili, da gre za poskus »psihologizacije« dogme.*

V I. delu razprave z naslovom Predkrščanske vzporednice so predstavljene nekateri primeri božanskih trojic v Babiloniji in Egiptu ter filozofske zamisli o trojstvu v stari Grčiji. Jung se posebej ustavi pri egiptovskem bogu Ka-mutefu, ki posebej življenjski dih ter povezuje boga-očeta in faraona-sina v večnosti; v njem autor vidi zgodovinskega predhodnika krščanskega Svetega Duha. Naslednji razdelek, ki obravnava trojstvo v pitagorejski mistiki števil in v Platonovem dialogu Timaj, je dokaj zapleten, dokazuje pa se predvsem vpliv Platonove troedine svetovne duše (v kateri je združeno nedeljivo-isto, deljivo-različno in mešanica obojega, gl. Timaj 35A) na krščanska pojmovanja trinitete, čeprav Jung v nekem poznejšem pasusu opozarja na bistveno razliko med platonskim in krščanskim trojstvom, kajti pri slednjem ne gre za opozicijo prvega in drugega, marveč za skladno istobistvenost (homouzija, gr: ομοουσιος, istobistven) Očeta in Sina. Poleg tega Jung v wodnih besedah Timaja razbere zametek tistega velikega vprašanja, ki se ga loteva v sklepnem delu pričujoče razprave: »Eden, dva, tri – toda kje, moj dragi Timaj, je četrti...« (Platon, Timaj 17A).

II. del z naslovom Oče, Sin in Duh nas vpeljuje v jedro obravnavane problematike. Trojica je arhetipska struktura, ki se v zgodovinskem razvoju dogme ozavešča, tj. artikulira iz nezavednega, v katerem je nadčasno že preekzistirala. – Sledi prevod značilnega odlomka:

II

OČE, SIN IN DUH (odlomek)

Oče je, po definiciji, pravzrok, stvarnik, *auctor rerum*, praoblikovalec stvari, ki je na tisti ravni kulture, ko je refleksija še neznana, lahko zgolj *Eno* [das Eine]. Iz Enega z razcepom sledi Drugo. Razcep ni nujno očitno, dokler nihče ne zavzame kritičnega odnosa do stvarnika, tj., dokler kultura ne reflektira Enosti [Einheit] in še ne kritizira dela, v katerem se stvarnik razodeva. Človeški občutek za Enost,

daleč pred kritično sodbo in moralnim konfliktom, pušča Očetovo avtoriteto nedotaknjeno.

Takšno stanje prvotne Enosti sveta Očeta sem opazoval pri nekem črnem plemenu na gori Elgon. Tisti ljudje so znani po prepričanju, da je Bog napravil vse dobro in lepo. Ko sem jih vprašal: »Kaj pa hudobne zveri, ki morijo vašo živino?« so rekli: »Lev je dober in lep.« »In vaše grozljive bolezni?« Rekli so: »Uležeš se na sonce in je lepo.« Njihov optimizem je name napravil močan vtis. Vendar – zvečer ob šestih se je ta filozofija nenadoma nehala, kot sem kmalu ugotovil. Po sončnem zahodu je vladal neki drug svet, temni svet, svet *afjika*, svet zla, nevarnosti, tesnobe. Optimistična filozofija je izginila in začela se je filozofija strahu pred prikaznimi, nastopili so magični obredi, ki naj bi odvrčali zlo. Ob sončnem vzhodu pa se je optimizem spet vrnil brez vsakršnega notranjega protislovja.

Človek, svet in božanstvo tvorijo prvotno celoto, Enost, ki je kritika še ni skalila. To je po eni strani svet Očeta, po drugi strani pa človeka v stanju otroštva. Četudi tak človek preživlja dvanajst ur od vsakih štiriindvajsetih v temnih verovanjih in temnem svetu, pa v njem nikoli ne vznikne dvom, ali ni Bog tudi tisti Drugi. V času Očeta še ne obstaja slavno vprašanje o izvoru zla. Dejansko se je šele s krščanstvom zastavilo to vprašanje kot načelni problem moralnega prepričanja. Svet Očeta očitno označuje neki čas, za katerega je značilna prvotna Enost s celotno naravo, najsi bo ta Enost lepa ali grda ali tesnobna. Ko pa se zastavi vprašanje: »Odkod prihaja zlo, zakaj je ta svet tako slab in nepopoln? Čemu bolezni in druge grozote? Zakaj mora človek trpeti?« tedaj se začne refleksija, ki presoja razodevanje Očeta v njegovem stvarstvu, in s tem se porodi dvom, ki se izrazi kot razcep prvotne Enosti. Človek pride do sklepa, da je stvarstvo nepopolno, še več, da stvarnik svoje naloge ni zadovoljivo opravil in da Očetova dobra vse-mogočnost ne more biti edino gibalo kozmogonije. Zato je treba *Eno* dopolniti z *Drugim*. Svet Očeta se s tem načelno spremeni in zamenja ga svet Sina.

To je tisti čas, ko je nastopila grška kritika sveta, čas gnoze v najširšem pomenu, in prav iz tega časa je potem zrastle krščanstvo. Arhetip boga-odrešenika in prvotnega človeka [Urmensch] je prada-ven. Preprosto ne vemo, kako stara je ta ideja. Sin, razodeti bog, ki kot

človek hote ali ne hote postane žrtev, da bi se s tem vzpostavil neki svet ali da bi bil svet s tem odrešen od zla, nastopa kot Puruša že v indijski filozofiji, pa tudi v predstavi o prvotnem človeku (*protanthropos*) Gajomartu pri Perzijcih. Gajomart kot sin svetlega boga postane žrtev teme in za odrešitev sveta mora biti spet osvobojen iz teme. To je prapodoba gnostičnih likov odrešenika in predhodnica učenja o Kristusu kot odrešeniku človeštva.

Ni težko uvideti, da svetovni nazor, ki je sprožil vprašanje o izvoru zla in trpljenja, pripada nekemu drugemu svetu, v katerem človek hrepeni po odrešitvi in po tisti popolnosti, v kateri je nekoč živel z Očetom. Hrepeni po *urnitvi* kraljestva Očeta, ki pa je dokončno izgubljeno, saj se je človeška zavest nepovratno razvila in osamosvojila. Ta sprememba je človeka razločila od sveta Očeta, z njo se je začel svet Sina z njegovo dramo božjega odrešenja in z obredno pripovedjo o tistih stvareh, ki jih je Bogočlovek preстал pri svoji zemeljski preobrazbi.¹ Življenje Bogočloveka zdaj odkriva stvari, ki niso mogle biti spoznane v Očetu kot Enem. Kajti Oče kot prvotno Eno ni bil nič določnega ali določljivega in se še ni mogel v pravem pomenu imenovati ali biti »Oče«. S svojim utelešenjem v Sinu pa je postal »Oče« ter s tem *določeni* in *določljivi*. S tem, da je postal Oče in Bogočlovek, je v človeškem območju razodel skrivnost svoje božanskosti.

Eno izmed teh razodetij je *Sveti Duh*, ki se pojavi – čeprav je kot predsvetno bitje večen – na tem svetu tako rekoč izkustveno šele takrat, ko je Kristus že zapustil zemeljski oder. Učencem postane to, kar jim je poprej pomenil Kristus. Podeli jim silno moč, da bodo lahko storili dela, ki bodo morda še večja kakor Sinova (Jn 14, 12). Sveti Duh je oseba, ki enakovredno nadomesti Kristusa in ustreza tistemu, kar je Kristus prejel od Očeta. Iz Očeta pride Sin, obema pa je skupna oživljajoča dejavnost Svetega Duha, ki po krščanski opredelitvi izhaja iz obeh. To, da je Sveti Duh tisti Tretji, tisti skupni med Očetom in Sinom, pomeni ukinitvev [Aufhebung] dvojstva, »dvojbe« v Sinu. Sveti Duh je dejansko tisti Tretji, ki dopolnjuje trojstvo in s tem spet vzpostavlja *Enost*. V Svetem Duhu razvoj [Entfaltung] Enega končno doseže vrh,

potem ko se je v osebi Sina razločilo od Očeta. Spust v človeško telo že po sebi pomeni porajanje Drugega, postavljanje nasproti samemu sebi [ein Sich-in-gegensatz-Setzen zu sich selber]. Od tega trenutka dalje obstaja dvoje, »Eno« in »Drugo«, tj., neka napetost.² Ta napetost se kaže v trpeči usodi Sina³ in nazadnje v spoznanju zapuščenosti od Boga (Mt 27, 46).

Čeprav je Sveti Duh spočel Sina (gl. Mt 1, 18), pa je kot Paraklet [Tolažnik, Jn 14, 16 isl.] njegova zapuščina. Paraklet nadaljuje odrešenijsko delo v mnogih, spuščajoč se na tiste, ki ustrezajo Božji izbiri. S tem je *Paraklet* vsaj nakazan kot *glavna oseba odrešenijskega dejanja* na eni strani in kot *samožrtvovanje Boga* na drugi. K temu lahko rečemo, da je Sveti Duh dopolnitev božanstva in božanske drame. Kajti Trojstvo je nedvomno višja oblika pojmovanja Boga kakor zgolj Enost, saj ustreza reflektiranemu, tj. zavestnemu stanju človeštva.

V III. delu razprave z naslovom *Symbola nam avtor na kratko predstavlja zgodovinsko genezo dogme o sveti Trojici, in sicer skozi razvoj krščanske veroizpovedi (credo, symbolum). Znano je, da se je veroizpoved, kakor se dandanes izreka pri maši, izoblikovala v 4. stol. in se imenuje tudi »atanazijska veroizpoved« po cerkvenem očetu Atanaziju, borcu proti arianstvu, ki je zanikalo istobistvenost Očeta in Sina; o tem glej, na primer, v: Zgodovina Cerkve (Družina, Ljubljana, 1988, I. del). Več stoletij starejša od atanazijske je »apostolska vera«, ki se bolj neposredno navezuje na samo svetopisemsko besedilo. Jung ugotavlja, da sv. Trojica v Novi zavezi ni eksplicitna, zavestna, ampak prisoina »v ozadju«, na nezavedni ravni, kot arhetip, ki se v prvih krščanskih stoletjih postopoma artikulira na ravni (občestvene) zavesti, tj. kot cerkvena dogma. Relativno pozno izoblikovanje učenja o sv. Trojici torej ni nobena pomanjkljivost te dogme, prej nasprotno, meni Jung – razvoj veroizpovedi kaže na njeno avtentičnost, na pristnost procesa ozaveščanja predobstoječe arhetipske strukture. Za podkrepitev svoje teze navaja med drugim tudi vizijo Gregorja Čudodelnika (210-70), ki sta se mu prikazala*

² Odnos med Očetom in Sinom pa seveda ni aritmetičen, kajti v njem sta oba, kot »Eno« in »Drugo«, povezana v še prvotnejšem Enem in tako rekoč večno v pojmu določena, da postane-ta dvojtvo. Zato je Sin »večno« spočet od Očeta in žrtvena smrt je »večno« prisotno dejanje.

³ Primerjaj grško vzporednico, Dionizovo παθή.

¹ Tukaj bralcu priporočam obsežno predstavitev smrti in ponovnega rojstva božanskega mladeniča (kouropoc) v knjigi: J. E. Harrison, *Themis*, 1912.

Devica Marija in sv. Janez ter mu »narekovala« veroizpoved, v kateri se izreka popolno Trojstvo, katerega slava in večnost in gospostvo ni razdeljeno ne ločeno. Ne gre prezreti, da je vizionar Gregor živel v stoletju pred koncilom v Niceji (325), ki je šele uzakonil »konsubstancialnost« (homouzijo) Očeta in Sina. – Za bralce, ki ne poznajo natanko krščanske veroizpovedi, jo navajamo v celoti, in sicer v »začetni« in »končni« različici (tudi prva je še vedno vključena v krščanske obrede):

Apostolska vera (veroizpoved): »Verujem v Boga Očeta vseмогоčnega, stvarnika nebes in zemlje. – In v Jezusa Kristusa, Sina njegovega edinega, Gospoda našega; – ki je bil spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije Device; – trpel pod Poncijem Pilatom, križan bil, umrl in bil v grob položen; – šel pred pekel, tretji dan od mrtvih vstal; – šel v nebesa; sedi na desnici Boga Očeta vseмогоčnega; – od onod bo prišel sodit žive in mrtve. – Verujem v Svetega Duha; – sveto katoliško Cerkev, občestvo svetnikov; – odpuščanje grehov; – naše vstajenje; – in večno življenje. Amen.«

Današnje besedilo katoliške veroizpovedi je skoraj enako z »atanazijsko vero«, imenovano tudi Symbolum Quicumque, ker se začne z besedami: Quicumque vult salvus esse... (kdorkoli hoče biti zveličan...). Edini bistveni poznejši dodatek, pomemben zato, ker utrjuje Božjo troedinost, je filioque (= in Sina) v stavku: ...In [verujem] v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja; ki izhaja iz Očeta in Sina... Ta dodatek je papež Leon IX. leta 1053 poslal bizantinskemu patriarhu Mihaelu Kerulariju, ki pa ga je zavrnil, nakar ga je papež izobčil. Neljubi dogodek je bil povod za ločitev obeh velikih krščanskih cerkva, zahodne (katoliške) in vzhodne (pravoslavne). O ozadju spora gl.: Mircea Eliade, Zgodovina religioznih verovanj in idej (DZS in Društvo za primerjalno religiologijo, Ljubljana, 1996, III. del, § 302). – Sledi torej besedilo katoliškega kredo, ki ga Jung jemlje kot osnovo za svojo razpravo o psihološki razlagi dogme o sv. Trojci:

Katoliška veroizpoved (credo): »Verujem v enega Boga, Očeta vseмогоčnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari. – In v enega Gospoda Jezusa Kristusa, edinorojenega Sina Božjega; ki je iz Očeta rojen pred vsemi vekmi in je Bog od Boga, luč od luči, pravi Bog od pravega Boga; rojen, ne ustvarjen, enega bistva z Očetom, in je po njem vse ustvarjeno; ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes. – In se je utelesil po Svetem Duhu iz Device Marije in postal človek. Bil je tudi križan za nas, pod Poncijem Pilatom

je trpel in bil v grob položen. – In tretji dan je od mrtvih vstal, po pričevanju Pisma. In je šel v nebesa, sedi na desnici Očetovi. In bo spet prišel v slavi, sodit žive in mrtve; in njegovemu kraljestvu ne bo konca. – In v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja; ki izhaja iz Očeta in Sina; ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo; ki je govoril po prerokih. In v eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev. – Priznavam en krst v odpuščanje grehov. In pričakujem vstajenja mrtvih in življenja v prihodnjem veku. Amen.«

IV TRI OSEBE V LUČI PSIHLOGIJE

1. Hipoteza arhetipa

Zaporedje veroizpovedi ponazarja razvoj ideje o Trojici skozi stoletja. Ta razvoj se je bodisi dosledno izogibal vsem racionalističnim odklonom bodisi jih je uspešno premagoval, kakor npr. tudi tako verodostojno arijansko herezijo; okrog prvotnih trojiških namigov v Svetem pismu je zgradil takšno idejno ogrodje, ki je kamen spotike za vsakega liberalnega razumnika. Toda »religiozne« izjave niso nikoli razumne v običajnem pomenu, saj se vedno nanašajo na drugi, arhetipski svet (*mundus archetypus*), ki je običajnemu razumu, zaposlenemu le z zunanostjo, neznan. Tako je razvoj krščanske ideje o Trojici znova nezavedno sestavil arhetip homouzije, ki se je bil prvič pojavil v egipčanski kraljevski teologiji kot trojica Oče, Sin, Ka-mutef. Pa ne da bi bila egipčanska trojica že sama arhetip krščanske ideje. Arhetip na sebi je, kakor sem razložil drugje, nepredstavljeni dejavniki, dispozicija, ki začne delovati v nekem danem trenutku razvoja človeškega duha, tako da ureja zavestne danosti v neke določene vzorce,⁴ namreč predstave o bogovih v triadi in troedinosti ter

⁴ Že večkrat so me vprašali, odkod prihaja arhetip, ali je pridobljen ali ne. Na to vprašanje ni možno odgovoriti naravnost. Arhetipi so v skladu s svojo definicijo dejavniki in motivi, ki urejajo psihične elemente v neke določene podobe (označene kot arhetipske), in sicer na tak način, da so vedno prepoznavni šele iz tega učinka. Arhetipi so predzavestno prisotni [vorbewußt vorhanden] in verjetno tvorijo strukturne dominante psihe, podobno kot nevidna, potencialna prisotnost kristalne mreže v bazični usedlini. Kot apriorni pogoji predstavljajo arhetipi posebni, psihični primer biologu dobro znanih »vzorcev obnašanja«, ki so značilni za vsa živa bitja. Manifestacije

neštevilne ritualne in magične prakse v trojstva ali tridelnosti, kot na primer apotropejske čare, obrazce blagoslavljanja in zarotitve, hvalnice itd. Arhetip ima, kjerkoli se pojavlja, značaj prisile nezavednega, in kadar njegova dejavnost postane zavestna, je prepoznan po svoji *numinoznosti*. Nikoli ne gre za zavestno pogruntavščino – kar so pogosto očitali spekulacijam o Trojici – marveč izhajajo vsi spori, softizmi, dlakocepstva, intrige in nasilna dejanja, ki do naveličanosti kazijo zgodovino te dogme, iz prisile numinoznosti arhetipa in nezahlišane težavnosti, da bi ga vgradili v razumni svet človeka. Čeprav so cesarji obračali politične vidike spora [o Trojici] v svoje namene, pa tega nenavadnega poglavja duhovne zgodovine nikakor ne moremo izpeljevati iz politike. Prav tako ga ne moremo zvesti na socialne in ekonomske vzroke. Njegov edini pravi temelj je nastop krščanskega »oznanila« [»Botschaft«], ki je povzročilo psihično revolucijo v človeku zahodne kulture. Ta nastop je bil, po pričevanju evangelijev in še posebej pavlinskih pisem, resnični in pravi prihod Bogočloveka v človeško vsakdanjost, ki so ga spremljala vsa čudežna znamenja, vredna Božjega Sina. Čeprav se zdi modernim zahtevam po natančni dejstvenosti zgodovinsko jedro tega prihoda še tako temačno, pa je prav tako gotovo, da mogočnih psihičnih učinkov, ki so se obdržali skozi stoletja, ni mogel priklicati nek breztemeljni nič. Žal so evangeliji, nastali iz misijonarske gorečnosti, le zelo skop vir za zgodovinske poskuse rekonstrukcije. Toliko več pa povedo o psiholoških odzvih okolja v tistem času. Ti odzivi in izjave se nadaljujejo v zgodovini dogme, v kateri so še vedno pojmovani kot delovanje Svetega Duha. Takšna pojmovanja, o katerih metafizični veljavnosti psiholog ne more ničesar reči, so velikega pomena; izražajo namreč dejstvo, da je obstajalo prevladujoče mnenje ali prepričanje, po katerem pravi dejavnik oblikovanja idej ni intelekt, marveč neka *izvenzavestna instanca* [außerbewußte Instanz]. Tega psihološkega dejstva ne smemo prezreti iz nobenih svetovnonazorskih razlogov. Razsvetljenski argumenti, kot, na primer, »Sveti Duh je nedokazljiva postavka«, ne morejo zavrniti psiholoških ugotovitev. (Celo blodna

tega biološkega temeljnega načrta se lahko spreminjajo med razvojem in enako velja tudi za razodevanja arhetipa. Izkustveno gledano, pa se arhetip sam nikoli ne pojavi v domeni organskega življenja. Razodeva se s samim življenjem.

misel je resnična, četudi je njena vsebina faktično nesmiselna.) Psihologija se ukvarja s psihičnimi fenomeni in samo z njimi. Ti so lahko zgolj enostranski aspekti tega, kar se pojavlja in kar lahko obravnavamo še na celo vrsto drugih načinov. Trditev, da je Sveti Duh navdihovalec dogme, torej pravi, da dogma ne izvira iz zavestnega tuhtanja in spekulacije, temveč iz zunajzavestnih, morda celo nečloveških virov. Takšne in podobne izjave so pravilo pri doživetjih arhetipskega značaja. Vedno so povezane z občutjem prisotnosti božanstva (*numen*). Na primer, arhetipske sanje človeka tako fascinirajo, da je pripravljen v njih videti razsvetljenje, svarilo ali nadnaravno pomoč. V modernih časih se ljudje praviloma bojijo ceniti takšne izkušnje, pri čemer se razodeva prisotnost svetega strahu pred numinoznim. Kakorkoli že pride do numinoznih izkušenj, jim je zmeraj skupno to, da izvirajo iz nekega zunajzavestnega območja. Kot vemo, uporablja psihologija za to pojem nezavednega, še posebno *kolektivnega nezavednega* v nasprotju z *osebnim nezavednim*. Tisti, ki zavrača prvi pojem in sprejema le drugega, se mora zateči k personalističnim razlagam. Kolektivne, zlasti očitno arhetipske ideje ne morejo biti nikoli izpeljane iz območja osebnega. Če se, na primer, komunizem sklicuje na Engelsa, Marxa, Lenina idr. kot na svoje očete, preprosto ne ve, da obnavlja neki arhetipski, v primitivni obliki od pradednih časov obstoječi družbeni red, to pa tudi pojasnjuje njegov »religiozni« in »numinozni« (tj. fanatični) značaj. In ravno tako malo so vedeli cerkveni očetje, da je imela njihova triniteta že tisočletno predzgodovino.

Ni dvoma, da je učenje o troedinosti prvotno ustrezalo *patriarhalnemu družbenemu redu*. Seveda ne moremo vedeti, ali se je ideja porodila iz socialnih okoliščin ali je bila, obratno, ideja prva in je revolucionirala socialno ureditev. Fenomen prakrščanstva in vzpon islama – če navedemo samo dva primera – kažeta, kaj zmorejo ideje. Laik, ki nima priložnosti, da bi opazoval obnašanje avtonomnih kompleksov, se večinoma nagiba k temu, da v soglasju s splošnim mnenjem vidi vir psihičnih vsebin v okolju. Takšno pričakovanje je gotovo upravičeno, ko gre za predstavnost vsebine zavesti. Poleg teh pa obstajajo tudi iracionalne, afektivne reakcije in impulzi, ki nas siliijo k arhetipskemu urejanju zavestnega gradiva in izhajajo iz nezavednega. Čim

razločneje arhetip nastopa, tem močneje učinkuje njegov »fascinosum« in temu ustrežno ga izjava formulira kot »demoničnega« (v smislu grškega δαιμον) ali »božanskega«. Takšna izjava pomeni, da se je človeka polastil arhetip. Predstave, v katerih je zasnovana izjava, so neizogibno antropomorfne in se od urejajočega arhetipa razlikujejo po tem, da je slednji nepredstavljen, ker je nezaveden.⁵ Dokazujejo pa, da je arhetip postal *aktiven*.⁶

Tako se zgodovina dogme o Trojici kaže kot postopno luščenje arhetipa, ki ureja antropomorfne vsebine Očeta in Sina ter »živosti«, tj., različnih oseb v arhetipsko, numinozno figuro, namreč v »najsvetejšo Troedinost«. Pričevalec takratnih dogodkov bi jo pojmoval kot tisto, kar psihologija označuje z izrazom *zunajzavestna psihična prisotnost*. Če obstaja splošen konsenz glede neke ideje, tako kot je v tem primeru bilo in je še, lahko govorimo o kolektivni prisotnosti. Podobni prisotnosti sta dandanes fašistična in komunistična ideja, s tem da prva poudarja oblast vodje, druga pa skupno lastništvo nad dobrinami prvotne družbe.

»Svetost« pomeni, da ima neka ideja ali stvar kar najvišjo vrednost in da ob njeni prisotnosti ljudje tako rekoč onemijo. Svetost je razodevajoča: je razsvetljuječa moč, ki seva iz arhetipske podobe [Gestalt]. Človek se nikoli ne občuti kot subjekt takšnega dogajanja, marveč vselej kot njegov objekt.⁷ Ni on tisti, ki spozna svetost, temveč si ga svetost osvoji in prevlada nad njim; ni on tisti, ki spozna njeno razodetje, ampak se mu ona razodeva, ne da bi se mogel ponašati z ustreznim razumevanjem. Vse se, kot kaže, dogaja zunaj sfere njegove volje: to so vsebine nezavednega in več kot to znanost ne more ugotoviti, kajti ne more z vero prekoračiti meja, ki so začrtane njenemu bistvu.

2. Kristus kot arhetip

Trojica, znotrajtrojiško življenje se kaže kot v sebi sklenjeni krog božanske drame, v kateri ima človek predvsem pasivno vlogo.

⁵ Prim. moje izvajanje v »Der Geist der Psychologie«, *Eranos-Jahrbuch 1946*.

⁶ Aktiviranje arhetipa zelo verjetno zadeva spremembo stanja zavesti, spremembo, ki zahteva novo obliko kompenzacije.

⁷ Georg Koeppen v knjigi *Die Gnosis des Christentums*, 1939 [Jung to knjigo navaja in pri-

Božanski življenjski proces se je polastil človeka in ga za več stoletij prisilil k trudapolnemu duhovnemu ukvarjanju z nenavadnimi problemi, ki se zdijo dandanes precej nerazumljivi, če ne celo absurdni. Predvsem ne moremo dojeti, kaj naj bi Trojica praktično, etično in simbolno pomenila za nas. Celotologom se pogosto zdijo spekulacije o Trojici kot neka bolj ali manj odvečna igra s pojmi; obstajajo tudi takšni, ki prav radi shajajo brez božanskosti Kristusa in jih vloga Svetega Duha v Trojstvu in zunaj njega spravlja v popolno zadrego. D. F. Strauß pravi o atanazijski veri naslednje: »Resnično, kdor je prisegel k *Symbolum Quicumque*, se je odpovedal zakonom človeškega mišljenja.« Tako lahko govori seveda le človek, ki ni več pod vtisom razodevajoče se svetosti, marveč je padel nazaj v svojo lastno duhovno aktivnost. To je v odnosu do razodevajočega se arhetipa vselej neizogiben korak nazaj: liberalno počlovečenje Kristusa se vrača nazaj k razpravi med homouzijo in arijanstvom, moderni antitrinitarizem pa se zavzema za podobo Boga, ki je prej starozavezna ali islamska kot krščanska.

Kakorkoli že, tistemu, ki se loteva tega problema z racionalističnimi in intelektualističnimi predpostavkami, kakor D. F. Straußu, se morajo zdeti patristične diskusije in argumentacije naravnost nesmiselne. Da pa človek (še posebej teolog) lahko zapade tako neustreznim kriterijem, kot so razum, logicizem ipd., kaže na to, da vsem duhovnim naporom koncilov in sholastični teologiji ni uspelo posredovati potomstvu takšnega razumevanja dogme, ki bi vsaj podpiralo verovanje. Ostaja torej predajanje veri ob odpovedi lastni želji po razumevanju. Kakor nas učijo izkušnje, pa vera pogosto povleče krajši konec in se mora umakniti takšni kritiki, ki nikakor ni primerna za predmet verovanja. Tovrstni kritikizem se namreč vedno ponaša s svojo razsvetljenostjo, tj., znova razpira tiste temine, ki jih je hotelo že razodetje presijati s svojo lučjo: »Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.«

Seveda pa takšni kritiki nikoli ne pride na misel, da njen »way of approach« predmetu ne ustreza. Prepričana je, da ima opravlka z

poroča že na začetku pričujoče razprave] je na 198. strani zapisal pomembno ugotovitev: »Če obstaja kaj takšnega kot zahodna duhovna zgodovina, ... bi morala biti zamišljena kot razvoj osebnosti zahodnega človeka pod vplivom dogme o Trojici.«

racionalnimi dejstvi, in popolnoma spregleduje, da gre in je vedno šlo predvsem za iracionalne psihične fenomene. To se kaže že v ahistoričnem značaju evangelijev, ki jim je šlo le za to, da čudovito Kristusovo podobo, kolikor je sploh predstavljava, prikažejo čim bolj impresivno. To se kaže že pri najstarejši svetopisemski priči, namreč pri Pavlu, ki je bil kritičnim dogodkom časovno bliže kakor apostoliučenci. Prav razočarani smo, ko vidimo, kako pri Pavlu dejanski Jezus iz Nazareta sploh ne pride do besede. Že tedaj (in ne šele v Janezovem evangeliju) je popolnoma prikrit ali nadomeščen z metafizičnimi predstavami: je gospodar demonov, kozmični zdravilec, posrednik Bogočlovek. Celotna predkrščanska in »gnostična« teologija Bližnjega vzhoda (s posameznimi koreninami, ki segajo še dlje) se že ovija okrog njega in se vidno zgošča v dogmatični lik [Gestalt], ki sploh ne potrebuje več historičnosti. Že na zelo zgodnji razvojni stopnji je torej resnični človek Jezus izginil za emocijami in projekcijami njegove bližnje in daljne okolice; nemudoma in skoraj brez sledu je bil asimiliran v že pripravljene duševne sisteme, ki so ga obdajali, s tem pa se je preobrazil v njihov arhetipsko oblikovani izraz. Postal je tista kolektivna podoba, na katero je sočasno nezavedno čakalo, in zato se zaman sprašujemo, kdo je bil »v resnici« in kaj. Ko bi bil zgolj človeško in historično resničen, po vsej verjetnosti ne bi bil bolj razsvetljujoč kot kak Pitagora, Sokrat ali Apolonij iz Tiane. Razodevajoče je učinkoval prav zato, ker je bil – in kolikor je bil – *večni* (in s tem ahistorični) *Bog*, kot tak pa je lahko deloval zaradi splošnega konsenza nezavednega pričakovanja. Če v čudodelnem rabiju iz Galileje nihče ne bi videl nič posebnega, tedaj temà sploh ne bi opazila, da se je prižgala luč. Ali je prižgal luč z lastno močjo ali pa je bil sam žrtev, ki se je zlomila ob vsesplošnem pričakovanju luči, o tem lahko spričo pomanjkanja zanesljivih poročil odloča samo vera. V vsakem primeru pisni viri nedvoumno pričajo o vsesplošni projekciji in asimilaciji Kristusove podobe. Sodelovanje kolektivnega nezavednega je bogato dokumentirano, saj obstaja več kot obilica religioznozgodovinskih vzporednic. Pri takšnem stanju stvari se torej moramo vprašati, česa v človeku se je »oznanilo« dotaknilo in kaj je človek na to odgovoril.

Če naj odgovorimo na to vprašanje, moramo po eni strani raziskati celotno novozavezno kristološko simboliko, skupaj s patistično ale-

goriko in srednjeveško ikonografijo, po drugi strani pa vsebino nezavedne psihe in njene arhetipske vsebine, da bi ugotovili, kateri arhetip je bil pritegnjen k delovanju. Najpomembnejši simbolni stavki o Kristusu so najprej tisti, ki izpričujejo *atribute junakovega življenja*, namreč: negotovo poreklo, božanski oče, ogroženo rojstvo, rešitev v zadnjem hipu, zgodnja zrelost (junakova prebujenost), odtrganje od matere in premaganje smrti, čudežna dejanja, tragični, zgodnji konec, simbolno pomembna smrt, posmrtno delovanje (prikazovanja, čudežna znamenja etc.). Kot Logos, Sin božji, *Rex gloriae* [Kralj slave], *Judex mundi* [Sodnik sveta], *Redemptor* [Odrešenik] in *Salvator* [Rešitelj, Zdravitelj] je Kristus sam Bog, *useobsegajoča celost*, ki je kot definicija božanstva izražena ikonografsko s krogom, imenovanim *mandala*.⁸ Tu naj omenim zgolj tradicionalno upodobitev Kralja slave v mandali, obdanega z njegovim *četverjem*, štirimi simboli evangelistov (vštevši štiri letne čase, štiri vetrove, štiri reke etc.). Podobno simboliko izraža zbor svetnikov, angelov in starcev krog Kristusa (ali Boga) kot središča. Kristus tu predstavlja *združitev* starozaveznih kraljev in prerokov. Kot *pastir* je vodnik in središčna točka črede. Je tudi vinska trta in vitice so tisti, ki visijo z njega. Njegovo telo je kruh, ki se ga jé, in kri je vino, ki se ga pije; je tudi *corpus mysticum* [mistično telo], ki ga tvori občestvo. V človeški podobi je *junak* in brezgrešni Bogočlovek, torej popolnejši in obsežnejši od naravnega človeka, katerega presega in zaobsega, in človek je do njega v takšnem odnosu kakor otrok do odraslega, ali kakor drobnica do svojega pastirja.

V krščanski sferi kakor tudi zunaj nje taki mitološki stavki opisujejo arhetip, ki se izraža z bolj ali manj enako simboliko ter nastopa v individualnih sanjah ali fantastičnih projekcijah (v svojih posebnih preobrazbenih oblikah) na žive ljudi (na primer, v projekcijah na junaka). Vsebina takšnih simbolnih slik je predstava nekega presežnega,

⁸ »Deus est circulus cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam.« (Bog je krog, katerega središče je povsod, obod pa nikjer.) Ta stavek najdemo v poznejši literaturi [pri Nikolaju Kuzanskem v 15. st., op. ur.]. V obliki »Deus est sphaera infinita« (Bog je neskončna sfera) pa naj bi izhajal iz *Liber Hermetis*, *Liber Trismegisti*, Pariški kodeks 6319 in Vatikanski kodeks 3060. Gl.: M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Beitrage zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters, II. zv., 4, str. 118. V tej zvezi lahko omenimo tudi nagnjenje gnostične misli h gibanju v krogu, npr.: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« [Jn 1, 1]. Prim.: Leisegang, *Denkformen*, 1928, str. 60 isl.

vseobsegajočega, popolnega ali dovršenega bitja, ki nastopa bodisi kot človek s herojskimi lastnostmi, ali kot žival z magičnimi atributi, ali kot magična posoda ali neka druga »težko dosegljiva dragocenost«, dragulj, prstan, krona, ali neposredno – geometrično – kot mandala. Ta arhetipska predstava je v posamezniku prisotna kot nezavedna podoba in ustreza njegovi celovitosti, tj. sebstvu [das Selbst], ki pa je za zavest popolnoma nepredstavljivo [unanschaulich, v pomenu: sebstva ni mogoče pred-staviti ali po-nazoriti zavesti, op. ur.], in sicer zato, ker ne pripada le zavestni, temveč tudi nezavedni psihi, slednja pa ni predstavljljiva.

Prav ta arhetip sebstva v vsaki duši je odgovoril na »oznanilo«, to pa je konkretnega rabija Jezusa v kar najkrajšem času asimiliralo v »konstelirani« arhetip. Tako je Kristus udejanjil idejo sebstva.⁹ Tu pa nikoli ne moremo izkustveno razlikovati, kaj je simbol sebstva in kaj Božja podoba, kajti ideji se kljub vsem poskusom razlikovanja vedno znova mešata, na primer: sebstvo kot sinonim za notranjega Kristusa v smislu Janezovih in Pavlovih spisov ter Kristus kot Bog («nega bistva z Očetom»), ali atman kot individualno sebstvo in obenem bistvo kozmosa, ali Dao kot individualno stanje in hkrati pravilni potek svetovnih dogodkov. Psihološko se »božanska« domena začenja tik za mejo zavesti, kajti tam je človek že prepuščen naravnemu redu na milost in nemilost. Simbole celosti, ki mu od tam prihajajo nasproti, imenuje z imeni, ki se razlikujejo glede na čas in prostor.

Psihološko se sebstvo opredeljuje kot psihična celost človeka. Kot *simbol sebstva* pa lahko nastopi vse, čemur človek pripisuje več obsegajočo celost kakor samemu sebi. Zato simbol sebstva nikakor ni vselej tako celovit, kakor zahteva psihološka definicija, tudi Kristusov lik [Gestalt] ne, kajti njemu manjka nočna stran duševne narave, tema duha in greh. Brez pridružitve (integracije) zla pa ni celosti, vendar zlo ne more biti »dodano mešanici na silo«. Kristusa kot simbol bi lahko primerjali s »tistim srednjim« (μεσσον) prve mešanice svetovne duše; s tem bi pripadal trojstvu, v katerem bi bilo Eno in nedeljivo predstavljeno z Bogom Očetom, deljivo pa s Svetim Duhom, ki se deli, kot je

⁹ To misel dobro izraža G. Koepgen v že navedeni knjigi: Jezus povezuje vse s svojim Jazom; toda ta Jaz ni subjektivistični Ego, temveč kozmični Jaz- (str. 307).

znano, v mnoge ognjene jezike. Po *Timaju* pa s tem še ni dosežena prava resničnost. Torej je zanjo potrebna druga mešanica.

Cilj psihološkega razvoja je, kakor pri biološkem, *sámouresničitev* oziroma *individuacija*. Ker pa se človek pozna zgolj kot jaz in ker je sebstvo kot celost nepopisno in nerazločljivo od božje podobe [Gottesbild], zato v religiozno-metafizičnem jeziku sámouresničenje pomeni *utelešenje Boga*. To je izraženo v Kristusovem sinovstvu. In ker je individuacija junaška ali tragična, torej kar najtežja naloga, pomeni trpljenje, *pasijon jaza*, tj. običajnega, dotedanjega človeka izkustva, ki se mu zgodi, da je privzdignjen v neko širše območje in oropan svoje namišljene svobodne volje. Trpi tako rekoč zaradi nasilja, ki ga izvaja sebstvo.¹⁰ Analogno pomeni Kristusov pasijon trpljenje Boga zaradi nepravilnosti sveta in človekove temè. Človeško in Božje trpljenje tvorita skupaj komplementarnost s kompenzirajočim učinkom – po simbolu lahko človek spozna pravi pomen svojega trpljenja: na poti je k uresničitvi svoje celosti, pri čemer njegov jaz zaradi integracije nezavednega v zavest stopi v »božje« območje. Tam je soudeležan v »trpljenju Boga«, vzrok trpljenja pa je v obeh primerih isti, namreč »utelešenje«, ki se na človeški ravni kaže kot individuacija. Človeško rojstvo božanskega junaka je že ogroženo z umorom; nikjer ni kraja, kamor bi lahko položil svojo glavo, in njegova smrt je grozovita tragedija. Sebstvo ni zgolj pojem ali kak logičen postulat, temveč duševna resničnost, ki je le deloma zavestna, sicer pa zaobjema tudi življenje nezavednega in je zato nepredstavljiva [unanschaulich] in izrazljiva le s simboli. Drama Kristusovega arhetipskega življenja s simbolnimi podobami opisuje dogodke v zavestnem in zavest presejajočem življenju človeka, ki ga je preobrazila njegova višja usoda.

3. Sveti Duh

Psihološki odnos človeka do božanskega trinitarnega procesa se izraža po eni strani s Kristusovo človeško naravo, po drugi pa z zli-vanjem Svetega Duha na ljudi in njegovim prebivanjem v njih, naz-

¹⁰ Prim. Jakobov boj z angelom na rečni plitvini [1 Mz 32, 23-33].

nanjenim in obljubljenim v »oznanilu«. Kristusovo življenje je le kratek, zgodovinski interval, zgolj napoved in razglasitev »oznanila«, hkrati pa eksemplarični prikaz tistih (duševnih) doživetij, ki so povezana s sámorealizacijo Boga oziroma sebstva. Za človeka ni najpomembnejše tisto *δεικνυμενον* in *δρωμενον* (pokazano in storjeno), temveč ono, kar po Kristusovem življenju sledi, namreč navdihnjenost posameznika s Svetim Duhom.

Tu pa nastane velika težava: če namreč še naprej sledimo nauku o Svetem Duhu (v Cerkvi se to zaradi razumljivih razlogov ni zgodilo), neizogibno skujemo do naslednjega sklepa: če se je Oče prikazal v Sinu in diha skupaj s Sinom in če je Sin zapustil Svetega Duha človeku, potem Sveti Duh diha tudi iz človeka in torej med človekom, Sinom in Očetom. S tem je človek pritegnjen v Božje sinovstvo in Kristusove besede: »Bogovi ste!« (Jn 10, 34) se prikažejo v pomembni luči. Nauk o Parakletu [=Tolažniku], ki je bil izrecno zapuščen človeku, povzroča nemajhno težavo. Razlaga s platonsko triadično formulo bi bila v logičnem pomenu bržkone zadnja beseda, v psihološkem pomenu pa ne pride v poštev, kajti psihološke danosti se vpletajo [v ta nauk] na bolj vznemirljiv način. Le zakaj se formula ne glasi: Oče, Mati, Sin? Saj bi bilo to mnogo »pametnejše« ali »naravnnejše« kakor: Oče, Sin in Sveti Duh. Na to pa je treba odgovoriti: tu ravno ne gre zgolj za naravno pogojenost, marveč za človeško refleksijo,¹¹ ki se pridružuje naravnemu sosledju Oče-Sin. Prav refleksija je od naravnega odmišljeno življenje in njemu lastna duša, ki je prepoznana kot posebna eksistenca: *Oče in Sin sta združena v isti duši* ali, po egiptovski verziji, v isti *ustvarjalni moči* (Ka-mutef). Ta pa je natanko ista hipostaza nekega atributa kakor *dih* (lat. spirare, [nem. Atmen, dihati]) ali *dah* [nem. Hauchen] božanstva.¹²

Ta psihološka danost moti abstraktno popolnost triadične formule,

¹¹ »Refleksija« naj ne bo razumljena zgolj kot neka vrsta mišljenja, temveč bolj kot neke vrste *drža*. Refleksija je prednost človeške svobode pred prisilo naravne zakonitosti. Kakor pove že sama latinska beseda *reflexio*, »pregib nazaj«, gre pri refleksiji za duhovni akt v nasprotju s tekom narave, namreč za to, da se ustavimo, se zamislimo, si ustvarimo neko podobo in notranji odnos v odnosu do gledanega. Refleksijo je torej treba razumeti kot akt *ozaveščanja*.

¹² *Spiratio activa* je *življenjska ustvarjalnost*, imanentni akt Očeta in Sina; *spiratio passiva* pa je lastnost Svetega Duha. Po sv. Tomažu dah [die Hauchung] ne izvira iz intelekta, ampak iz volje Očeta in Sina. Sveti Duh v odnosu do Sina ni dah, temveč Očetov stvariteljski akt.

saj ta zaradi nje ni več logično pojmljiva sintagma, v katero je skrivnostno in nepričakovano vpleten pomemben vidik človekovega duhovnega razvoja. Sveti Duh kot življenjski dih in nosilec ljubezni ter obenem kot tretja Oseba, vrh trinitarnega procesa, je v svojem bistvu tisti *reflektirani* in kot noumenon hipostazirani, naravni podobi Oče-Sin pridodani »Tretji«. V tem pogledu je zgovorno dejstvo, da se je skušal zgodnji krščanski gnosticizem tej težavi izogniti tako, da je Svetega Duha pojmoval kot *Mater*.¹³ Toda s tem bi gnosticizem ostal le pri arhaični naravni sliki, pri triteizmu in torej tudi politeizmu sveta Očeta. Navsezadnje je povsem naravno, da ima oče družino in da se na novo uteleša v sinu. Takšno miselno zaporedje popolnoma ustreza svetu Očeta. Poleg tega bi interpretacija Svetega Duha kot Matere zvedla le-tega na prvotno prapodobno in s tem uničila prav tisto najbistvenejšo vsebino ideje Svetega Duha: Sveti Duh namreč ni le Očetu in Sinu skupno življenje, temveč *ga je Sin zapustil tudi ljudem kot Parakleta*, da v njih deluje in navdihuje božanska dejanja. Največjega pomena je prav to, da ideja Svetega Duha ni *nobena naravna podoba*, marveč spoznanje, abstraktni pojem živosti Očeta in Sina kot Tretji med Enim in Drugim. Iz napetosti dvojstva življenje porodi vedno neko tretje, ki se zdi »nesorazmerno« [inkommensurabel] ali paradoksn. Kot *tertium* mora biti tudi Sveti Duh »nesorazmeren«, celo paradoksen. Drugače od Očeta in Sina nima nobene »imena« in značaja. Sveti Duh je *funkcija*, vendar kot takšen tretja Oseba božanstva.

Sveti Duh je *psihološko heterogen*, se pravi, da ni logično izpeljan iz odnosa med Očetom in Sinom, ampak ga je treba pojmovati kot misel, pri kateri gre za *vključitev človeškega refleksivnega procesa*. Gre dejansko za »abstraktni« pojem, kajti dih, ki je skupen dvema različno označenima in medsebojno nezamenljivima postavama [Gestalten], le težko velja za nazornega. Zato imamo občutek, da je ta dvojici skupni dih nekakšna umetna pojmovna tvorba, za katero pa se zdi, da podobno kot staroegipčansko pojmovanje Ka-mutefa nekako pripada bistvu Trojice. Čeprav se ne moremo izogniti temu, da v zasnovi tega

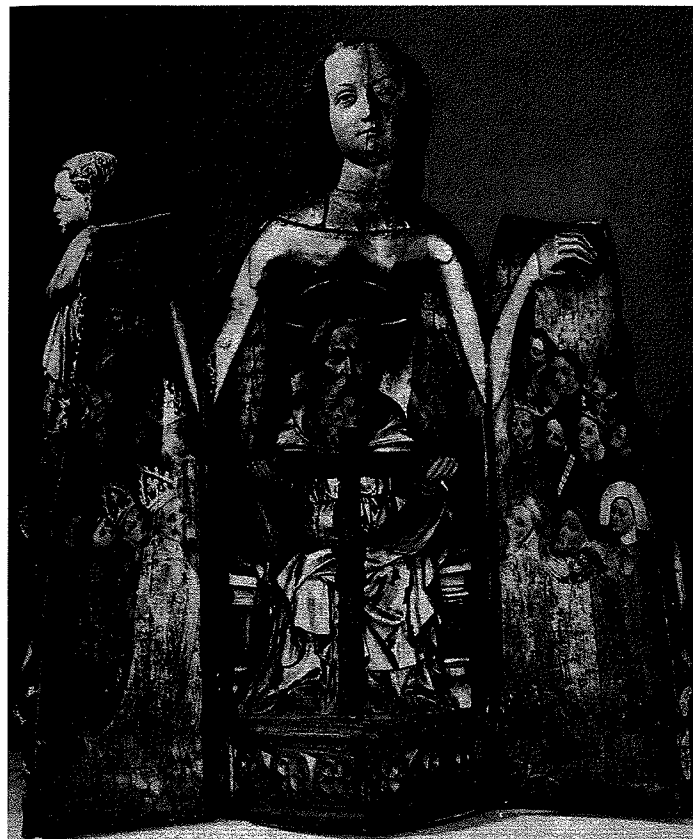
¹³ Glej *Tomaževa dela* (E. Hennecke: »Neutestamentliche Apokryphen«, 1924, str. 270): »Pridi, družica moškega; pridi, sveta moč duha; pridi, poznavalka skrivnosti izbranih... Pridi, sveta golobica, Ti, ki boš rodila mladeniča dvojčka; pridi, skrita Mati...« (iz evharistične molitve).

«Vierge Ouvrant». Poslikan les, v. 126 cm, nemško delo, 15. st., Germanski narodni muzej [Germanisches Nationalmuseum], Nürnberg.

V 14. in 15. st. se je na Severu (Francija, Nemčija, Anglija) pojavil kiparski motiv Marije Zavetnice, ki se lahko razpre kot oltarni krili in pokaže upodobitev sv. Trojice v Marijini notranjosti. Razpelo, pogosto zlato, je bilo mogoče vzeti ven. Znan primer tovrstnega kipa je bila slovita (danes izgubljena) podoba Boultonske Marije (Our Lady of Boulton), ki je imela svoj oltar v stolnici v Durhamu (Anglija). Na Veliki petek so razpelo vzeli iz trebuha in množice vernikov so se zvrstile pod njim.

V luči Jungove psihologije se zdi posebej značilno, da so ob straneh navzoče množice ljudi, ki jih Marija varuje oziroma prosi za njih. Čeprav gre praviloma za portretne upodobitve, se zdi, da je v tem motivu vizualno podkrepjena bistvena soudeležnost človeštva v sv. Trojici.

Motiv «Vierge Ouvrant» («Device, ki se odpre») je zaradi slutnje krivoverskih sopomenov pogosto zbujal nelagodje in ogorčenje cerkvenih dostojanstvenikov. Sloviti rektor pariške univerze Jean de Gerson se je v svoji pridigi na Božič 1402 izrecno hudoval nad neko tovrstno podobo v lasti karmeličank in drugimi takimi podobami, ki imajo v trebuhu sv. Trojico, kot bi se bila cela sv. Trojica utelesila v Devici Mariji... Ne vidim, zakaj bi morali občudovati takšno reč; po mojem skromnem mnenju ni v takih delih ne lepote ne pobožnosti, pač pa utegnejo prav zlahka zapeljati v zmoto in nepobožnost. Michael Camille (*The Gothic Idol*, 1989) meni, da je bila ta graja pravzaprav neutemeljena, saj da je tovrstna podoba razumljiva edino v kontekstu zgoraj opisanega obredja, ki naj bi vernike nazorno poučilo o Odrešenikovem utelešenju v Mariji. Kot trdi Camille, pa v predstavah zbranega občestva niso izvajali obredja, tj. gibov in dogajanja, duhovniki, temveč podobe same, kar naj bi bilo bistveno vplivalo na razvoj marijanske ikonografije v 15. st.



pojma ne bi uzrli rezultat človeškega premisleka, pa slednji ni nujno zavestno miselno dejanje, temveč je ravno tako možno, da izvira iz »razodetja«, tj. neke nezavedne refleksije;¹⁴ da je torej avtonomni učinek nezavednega, natančneje rečeno, *sebstva*, o katerem smo dejali, da od njega ne moremo razlikovati simbolov božjih likov. Religiozna razlaga bo zato vztrajala pri božanskem razodetju te hipostaze in psihologija temu ne more ugovarjati. Psihologija se trdno drži pojmovne narave hipostaze, kajti navsezadnje je Trojica tudi neka antropomorfná podoba [Gestalt], ki se je postopoma izluščila iz napornega duhovnega dela, četudi je bila že predoblikovana z brezčasnim arhetipom.

To razločevanje, prepoznavanje in pripisovanje lastnosti je duhovna dejavnost, ki se, čeprav sprva poteka nezavedno, v svojem nadaljnjem poteku postopoma ozavešča. Tako se tisto, kar se zavesti najprej le dogaja, pozneje integrira v njeno lastno dejavnost. Dokler je neko duhovno ali nasploh psihično dogajanje nezavedno, se ravna po zakonih arhetipskih dispozicij, ki so urejene krog sebstva. In ker slednjega ni mogoče razlikovati od (arhetipske) Božje podobe, lahko o tej ureditvi ravno tako rečemo, da jo določajo naravni zakoni ali da je odraz božje volje. (Vsaka metafizična izjava je *eo ipso* nedokazljiva.) Kolikor je torej spoznavanje ali presojanje nujna lastnost zavesti, toliko kopičenje tovrstnih nezavednih aktov krepi in razširja zavest, kot lahko ugotovimo pri vsaki temeljiti analizi nezavednega. S tem se ozaveščanje človeka kaže kot rezultat predoblikovanih, arhetipskih procesov ali – metaforično rečeno – kot del božanskega življenjskega procesa. Z drugimi besedami: Bog se razodeva v človeškem refleksivnem aktu.

Narava te koncepcije (hipostaziranja neke lastnosti) ustreza potrebi prvotnega mišljenja, da ustvarja skoraj abstraktno predstavo, tako da si za vsako posamezno lastnost zamisli konkretno, ločeno eksistenco. Kakor je Sveti Duh zapuščina za človeka, tako je tudi, nasprotno, njegov pojem človeški zasutek in ima poteze svojega človeškega stvaritelja. Kakor je Kristus privzel naravo telesnega človeka, tako

Sveti Duh neopazno vključuje človeka kot duhovno moč v trojiško skrivnost ter s tem privzdiguje sámo Trojico daleč nad golo naravno pripadnost triadi in tudi čez platonsko trojstvo v enosti. S tem se Trojica razkriva kot simbol, ki zaobsega božansko *in* človeško bistvenost [Wesenheit]. Trojica je, kot pravi Koeppen, »ne le razodetje Boga, temveč tudi človeka«¹⁵.

V gnostičnem pojmovanju Svetega Duha kot Matere je zrno resnice, namreč da je *Marija* posoda Božjega rojstva in s tem kot človek vpletena v trojiško dramo. Zato lahko lik Matere Božje velja za *simbol* bistvene udeležnosti človeštva pri Trojici. Psihološka utemeljitev te domneve je podprta z dejstvom, da mišljenje, ki je prvotno zasnovano v sámorazodevanju nezavednega, skusimo kot izkazovanje neke zunajzavestne instance. Prvotnemu človeku se mišljenje dogaja, pa tudi mi še skusimo nekatere posebej razsvetljujoče prebliske kot »navdahnjenja« (inspiracije). Kadar pa so misli, še posebej sodbe in spoznanja, posredovane zavesti z delovanjem nezavednega, jih pogosto in izrecno pripisujemo arhetipu tistega ženskega lika, ki ga imenujemo *anima* ali Mati-Ljubica. Tedaj se zdi, da navdih prihaja od matere ali ljubice, od »femme inspiratrice« [ženske-navdihovalke]. Od tod izvira nagnjenje Svetega Duha, da zamenjuje svoj »neutrum« (το πνευμα) s »femininum« [srednji spol z ženskim]. (Sicer pa je hebrejska beseda za Duha, »ruah«, ženskega spola.) Sveti Duh in Logos se zlijeta v gnostičnem pojmu Modrosti (*Sofija*), ki nastopa v srednjeveški naravni filozofiji kot »Sapientia«, o kateri se je reklo: »In gremio matris sedet sapientia patris.«¹⁶ Ta psihološka razmerja olajšujejo razlago, zakaj Sveti Duh nastopa tudi v liku Matere, vendar pa ničesar ne prispevajo k razumevanju samega Svetega Duha, saj ni razvidno, kako naj bi bila Mati tretja [trojiška oseba], ko pa je bila poprej druga.

Ker je Sveti Duh s procesom refleksije postavljen kot hipostaza »Živečega«, se kaže zaradi svoje nenavadne bistvenosti [Wesenheit] kakor neki poseben, pa tudi »nesorazmeren« Tretji, ki prav s svojo posebnostjo priča, da ni niti kompromis niti zgolj triadični dodatek,

¹⁴ K tej navidezni *contradictio in adjecto* prim. moje izvajanje v: *Der Geist der Psychologie* [Duh psihologije], Eranos-Jahrbuch 1946.

¹⁵ G. Koeppen, *op. cit.*, str. 194.

¹⁶ »V materinem naročju počiva očetova modrost.«

temveč vse prej s stališča logike nepričakovana sprostitve napetosti med Očetom in Sinom. Okoliščina, da ravno človeški proces refleksije iracionalno poraja združujočega Tretjega, pa je povezana z naravo odrešitelske drame, v kateri se božanstvo spusti v človeško območje, s tem pa se človek privzdigne v območje božanskega.

Krog mišljenja o Trojici ali trinitarnega mišljenja je navdahnjen s Svetim Duhom vselej, kadar načelno ne gre zgolj za neko rezoniranje, temveč za artikulacijo nepreglednih duševnih dogajanj. Gonilne moči, ki pri tem delujejo, niso nobeni zavestni motivi, marveč izvirajo iz zgodovinskega dogajanja, ki samo korenini v tistih temnih duševnih predpostavkah, katere bi težko bolje in krajše izrazili drugače kot z besedami »premena Očeta v Sina«, razvoj od Enosti k Dvojstvu, od nereflektiranega stanja h kritiki. Ker so pri trinitarnem mišljenju odsotni osebni motivi in ker prihajajo njegove gonilne moči iz neosebnih, kolektivnih duševnih stanj, izraža *nujnost nezavedne duše*, ki presega osebne duševne potrebe. Iz te nujnosti se je s pomočjo človeškega mišljenja porodil trinitarni simbol, ki mu je bilo namenjeno, da kot odrešujoča formula celosti služi duševni preobrazbi, ustreznim spremembam tistega časa. Človek je izraze duševne dejavnosti, ki jih ni sam hotel ali povzročil, od nekdanj občutil kot demonske, božanske ali »svete«, zdravilne [»heilig«, heilend] in celoto uresničuje. Dejansko imajo predstave o Bogu, kakor vse podobe, ki izvirajo iz nezavednega, kompenzatorično ali dopolnjujočo funkcijo za vsakokratno celovito človekovo občutje ali držo, in šele z njimi se v človeku oblikuje duševna celost. »Zgolj zavestni človek« oziroma »človek jaza« je le frag-

¹⁷ Neki odlomek besedila *Rituale Romanum* («De exorcizandis obsessis a daemonio» [O eksorcizmu oseb, ki jih je obsedel demon]) izrecno razločuje obsedenosti od bolezenskih stanj. Tam je zapisano, da mora eksorcist poznati tiste znake, po katerih se obsedeni (obsessus) loči od tistih, »qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant« [ki trpijo bodisi zaradi melanholije, bodisi zaradi kake bolezn]. Kriteriji obsedenosti so: »ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere et id genus alia« [tekoče govoriti neznan jezik ali razumeti tuje govorečega; razodevati tisto, kar je oddaljeno in skrivno; izkazovati moč, ki presega naravno starost ali stanje, in podobno]. Ti kriteriji so pretežno parapsihološke narave. Cerkevni pojem obsedenosti je torej omejen na izjemno redke primere, medtem ko jaz uporabljam ta pojem v precej širšem obsegu, kot oznako za pogosto pojavljajoči se psihični simptom: vsak relativno avtonomen kompleks, ki ni podvržen zavestni volji, razvije sorazmerno s svojo samostojnostjo neko obsesijo nad zavestjo in omeni njeno svobodo. V zvezi z vprašanjem cerkvenega razlikovanja med boleznijo in obsedenostjo prim.: Joseph de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938.

ment, kolikor se zanj zdi, da obstaja ločeno od nezavednega. Čim bolj je nezavedno odcepljeno, v tem silnejših podobah [Gestalten] se postavlja nasproti zavesti; kadar ne nastopa v obliki božanskih likov, se kaže v nenaklonjeni obliki obsedenosti («obsesij») in morbidnih afektov.¹⁷ Bogovi so personifikacije nezavednih vsebin, kajti razodevajo se po nezavedni duševni dejavnosti.¹⁸ Tako je bilo trinitarno mišljenje s svojo strastno globino, ki v nas, poznih dedičih teh misli, poraja naivno začudenje. Ne vemo več, ali še ne, katere globočine duše in v kakšnem obsegu so bile izkopane ob tisti zgodovinski spremembi. Zato se zdi, da je Sveti Duh izzvenel, ne da bi bil našel tisti odgovor, ki ga je zahtevalo njegovo vprašanje, namenjeno človeštvu.

V PROBLEM ČETRTEGA (odlomek)

...Kakršenkoli je že metafizični položaj hudiča, pomeni zlo v psihološki resničnosti neko dejavno, celo grozečo omejitev dobrega, tako da ne pretiravamo, če rečemo, da sta na tem svetu v ravnotežju ne le dan in noč, marveč, bolj ali manj, tudi dobro in zlo in da zmaga dobrega prav zato vselej pomeni neko posebno dejanje milosti.

Če odmislimo svojevrstni perzijski dualizem, v zgodnjem obdobju človeškega duhovnega razvoja še ne srečamo nobenega pravega hudiča. V Stari zavezi najdemo zasnutek zanj v liku Satana. Pravi hudič pa nastopi šele kot *Kristusov nasprotnik*¹⁹ in z njim se po eni strani razodene božji svet luči, po drugi strani pa peklensko brezno. Hudič je avtonomen, ne more biti podvržen gospodstvu Boga, kajti sicer ne bi mogel biti Kristusov nasprotnik, ampak le nekakšno Božje orodje. Le če se Eno in Nedoločljivo razvije v Dvojstvo, postane določeno,

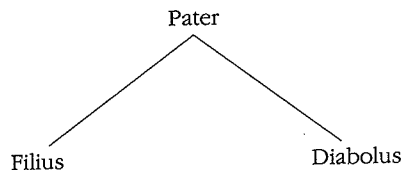
¹⁸ Zmeraj znova se srečujem z nesporazumom, da psihološka obravnava oziroma pojasnilo reducira Boga zgolj na psihologijo. Pri tem pa sploh ne gre za Boga, temveč za predstave o Bogu, kakor sem zmeraj poudarjal. Obstajajo ljudje, ki imajo takšne predstave in si ustvarjajo takšne slike, in prav ti pojavi so predmet psihologije.

¹⁹ Ker je Satan, ravno tako kot Kristus, božji sin, je očitno, da gre tukaj za arhetip dveh bratov, v tem primeru medsebojno sovražnih. Starozavezno »prefiguracijo« najdemo v Kajnu in Abelu ter njunem žrtvovanju. Kajn je luciferski zaradi svoje uporne naprednosti. Abel pa je pobožen pastir. Kakorkoli že, Jahve ni podpril vegetarijanske smeri.

namreč ta človek Jezus, Sin in Logos. To je možno reči le spričo nekega Drugega, ki ni Jezus, niti Sin niti Luč. Sinovemu dejanju ljubezni stoji nasproti lucifersko zanikanje.

Če je Bog ustvaril hudiča kot angela, ki je »padel kakor blisk z neba«, tedaj hudič ravno tako izvira iz božanstva in postane »vladar tega sveta«. Značilno je tudi, da ga gnostiki včasih pojmujejo kot nepopolnega demiurga, drugič spet kot saturnovskega arhonta Jaldabaota. Ponazoritve tega arhonta v vseh posameznostih ustrezajo nekemu diabolčnemu demonu. Predstavlja temò, katere moči je prišel odrešiti človeštvo Kristus. Tudi arhonti izvirajo iz globine nespoznanega brezna, tj. iz istega izvora, od koder prihaja gnostični Kristus.

Neki srednjeveški mislec je opazil, da Bog drugega dne stvarjenja, ko je ločil zgornje od spodnjih voda, zvečer ni rekel, tako kot vse druge dni, da je bilo to dobro. In sicer zato ne, ker je Bog drugega dne ustvaril Dvojstvo (*Binarius*), seme zla.²⁰ Podobno misel najdemo v nekem perzijskem spisu, ki izvor Ahrimana pripisuje *dvomeči misli* [nem. Zweifelgedanke; izraz konotira dvojstvo] Ahure Mazde. Netrinitarno mišljenje se torej le težko odtegne logiki sheme:



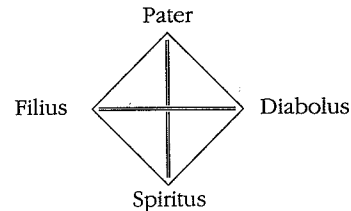
Zato ni posebno nenavadno, da idejo Antikrista srečamo že tako zgodaj. Po eni strani bržkone sovpada z astrološko sinhroniciteto nastopajočega obdobja rib, po drugi strani pa tudi z domnevnim udejanjenjem po Sinu vzpostavljenega *Dvojstva* [Zweiheit], ki je spet po svoje »prefigurirano« v simbolu dveh rib,²¹ namreč v ribah, ki sta povezani s *commisuro* [vezjo, ki povezuje par] in se gibljeta v nasprot-

²⁰ Gl. predavanja *Psihologija in religija*, 1940, § 104.

²¹ Astrološke navezave niso nič izjemnega v starem veku.

nih smereh.²² Pri tem bi bilo napačno pomisliti na kakršnekoli kavzalne konstrukcije. Prej gre za predzavestna, predoblikovana medsebojna ujemanja arhetipov, ki jih kot domneve srečamo tudi pri drugih konstelacijah in še zlasti pri oblikovanju mitov.

V našem diagramu se Kristus in hudič pojavljata kot ekvivalentni nasprotji, v skladu z idejo o [Kristusovem] »nasprotniku«. To nasprotje do skrajnosti izraža konflikt [med dobrim in zlim], s tem pa človeštvu zastavlja stoletno nalogo, vse do tistega trenutka oziroma do tiste spremembe v času, ko se dobro in zlo začneta medsebojno *relativizirati*, drugo o drugem dvomiti [sich bezweifeln], in ko se zasliši klic po onem »onstran dobrega in zla«. Toda v krščanskem obdobju, tj. v območju trinitarnega mišljenja, je takšen premislek popolnoma izključen; kajti konflikt je premočan, da bi bil zlu lahko pripisan kakršnekoli drugačen odnos do Trojice kakor *absolutno* nasprotje. V čustveno nabitem nasprotju, tj. konfliktu, teze in antiteze ne moremo misliti skupaj. To postane možno šele ob zmernejšem premisleku o relativni vrednosti dobrega in relativni nevrednosti zla. Tedaj sploh ni več dvoma o tem, da skupno življenje ne diha le iz Očeta in *svetlega* Sina, temveč tudi iz Očeta in *temnega* stvora. Neizrekljivi konflikt, zastavljen z Dvojstvom, se razrešuje v četrtem principu, ki znova vzpostavlja Enost prvega v njenem polnem razvitju [Entfaltung]. *Ritem torej sestoji iz treh stopenj, simbol pa je četverje.*



Dvojni aspekt Očeta religiozni spekulaciji nikakor ni neznan.²³ To

²² Tako je v primeru [zodiakalnega] simbola rib (*piscis*). V astronomski konstelaciji je tista riba, ki časovno ustreza prvemu krščanskemu tisočletju, navpična, druga pa vodoravna.

²³ Nasprotnostna božja narava se izraža tudi v njegovi dvospolnosti. Priskilan ga zato imenuje *masculofemina* (na osnovi 1 Mz 1, 27).

se kaže npr. v alegoriji o *samorogu*, ki predstavlja Jahvejevo nag-njenost k jezi: podobno kakor ta vzdražljiva žival se je šele v naročju čiste device spreobrnil k ljubezni.²⁴ Luter je vedel za »zasrtega Boga« (*deus absconditus*). Umor in nenadna smrt, vojna, bolezen in zločin ter vse vrste grozot spadajo v božansko Enost. Ko Bog razodene svoje bistvo in postane nekaj določenega, namreč neki določen človek, tedaj se morajo njegova nasprotja raziti: tu je dobro, tam je zlo. Tako so se ob spočetju Sina v božanstvu latentna nasprotja razšla ter se razkrila v očitnem (manifestnem) nasprotju med Kristusom in hudičem. Kot predhodnico tega nasprotja bi lahko navedli perzijsko dvojico bogov, Ohrmazda in Ahrimana. Svet Sina je svet moralnega razpora [Zwiespalt], brez katerega bi bila človeška zavest komaj zmožna kakega napredka pri duhovni diferenciaciji, napredka, ki ga je dejansko dosegla. To, da dandanes nismo brez pridržkov navdušeni nad tem napredkom, vsekakor kaže na prisotnost dvoma [in dvojnosti] v moderni zavesti.

Krščanski človek je moralno trpeč človek, ki kljub svoji potencialni odrešenosti potrebuje v svojem trpljenju *Tolažnika*, Parakleta. Človek ne more preseči konflikta z lastno močjo, saj ga ni sam iznašel. Odvisen je od Božje tolažbe in sprave, tj. od spontanega razodevanja tistega Duha, ki ne posluša človeške volje, marveč pride in gre, kakor *sam* hoče. Ta Duh je avtonomno duševno dogajanje, pomiritev po viharju, pravna luč v temi človeškega doumevanja in skrivni red našega duševnega kaosa. Sveti Duh je tolažnik kakor Oče, je tiho, večno in brezdanje Eno, v katerem sta Božja ljubezen in groza skupaj staljeni v neizrekljivo Enost. In prav s tem je prasmisel še nesmiselnega sveta Očeta znova postavljen v območje človeškega izkustva in refleksije. S stališča misli o četverju je Sveti Duh sprava [Versöhnung] nasprotij in tako tudi odgovor na tisto trpljenje v božanstvu, ki ga pooseblja Kristus.

Pitagorejsko četverje je bilo še neka *naravna danost*, arhetipska oblika zrenja [Anschauungsform], nikakor pa ne *moralni problem*, kaj šele *božja drama*. Zato je utonilo v pozabo. Bilo je zgolj naravno in zato nerefektirano zrenje [Anschauung] duha, vezanega na naravo.

Ločnica, ki jo je krščanstvo razprlo med naravo in duhom, je človeškemu duhu omogočila ne le to, da misli onstran narave, temveč tudi *proti* naravi, in da s tem izkazuje svojo – rad bi rekel – *božansko svobodo*. Ta dvig iz teme naravnih globin doseže vrh v trinitarnem mišljenju, ki poletí v neko platonsko, »hiperuranično« [nadnebesno] območje. Najsi bo prav ali ne, pa ostaja odprto vprašanje po četrtem. Četrti je namreč ostal »spodaj«, v območju heretične predstave četverja ali spekulacije v hermetični naravni filozofiji.

V tej zvezi se želim spomniti frankfurtskega zdravnika in alkimista Gerardusa Dorneusa, ki se je spotaknil ob četverje, že od nekdaj tradicionalno prisotno v njegovi umetnosti, tako v temeljnih načelih kakor tudi v končnem cilju, kamnu modrosti (*lapis philosophorum*). Prišlo mu je na misel, da gre pravzaprav za herezijo, saj je vendar trojstvo tisto, ki predstavlja vladajoči princip sveta. Četverje mora torej izvirati od hudiča.²⁵ Štiri je namreč podvojitve dvojstva, dvojstvo pa naj bi bilo ustvarjeno drugega dne stvarjenja, s katerim Bog zvečer očitno ni bil povsem zadovoljen. *Binarius* je hudič razpora [Zwiespaltsteufel] in hkrati predstavlja ženski pol sveta. (Parna števila so ženska tako na vzhodu kakor tudi na zahodu.) Drugega dne stvarjenja ni bilo razveseljivo, da se je na ta zlovešči dan, podobno kakor pri Ahuri Mazdi, pokazal razpor [Zwiespalt] v naravi Očeta, iz katerega je izšla kača, *quadricornutus serpens* [četveroroga kača], skušnjavec, ki je takoj zapeljal Evo, svojo sorodnico po bitju, imenovanem *Binarius*. (»Vir a Deo creatur, mulier a simia Dei.«)

Hudič je opica in senca-oponašavka Boga, *αντιμιον πνευμα* (posnemajoči duh) v gnosticizmu in grški alkimiji. Vendar pa je hudič »vladar tega sveta«, v čigar senci je človek rojen in s katerim je pogubno obremenjen po izvornem grehu, ki ga je povzročil prav zlodej. Po gnostičnem nauku je Kristus odvrigel senco, s katero je bil rojen, in ostal brez greha. Z brezgrešnostjo je dejansko razodel svojo *nepomešanost* s temnimi človeka, ujetega v naravo, svojo nepletenost v svet teme, ki se ga človek zaman skuša otrestiti. (»Nam ostaja prah zemlje, da ga v mukah nosimo...« itd.)²⁶ Vzrok za človekovo dvo-

²⁴ Prim.: *Psychologie und Alchemie*, 2. izd., 1952, str. 591 isl.

²⁵ Več o tem v: *Psychologie und Religion*, 1940, str. 110 isl. [Ta pasus ni vključen v naš izbor.]

²⁶ »Uns bleibt ein Erdenrest / zu tragen peinlich« (Goethe, *Faust*, II. del, 5. dejanje).

jnost, spričo katere ima človek po eni strani resnično zmožnost razsvetljenja, po drugi pa je podvržen vladarju tega sveta, je sovpadanje z naravo (*physis*), s snovnim svetom in njegovimi zahtevami. (»Kdo me bo odrešil, bednega človeka, od telesa te smrti?«) Nasprotno pa Kristus zavoljo svoje brezgrešnosti živi v platonskem območju čiste ideje, kamor lahko seže le človekovo mišljenje, ne pa človek sam v svoji celosti. Človek je resnično *most*, razpet prek brezna med »tem svetom«, kraljestvom temnega Triglava [Tricephalus], in nebeško Trojico. Zato je od nekdanj, od grških novopitagorejcev do Goethejevega *Fausta*, tudi v času brezpogojne vere v Trojico, človek iskal izgubljenega *Četrtega*. Čeprav so se ti iskalci imeli za kristjane, pa so bili le sopotniki kristjanov [Nebenchristen], kajti svoja življenja so posvetili opusu, katerega cilj je bil odrešitev četrveroroge kače, v snov zapredene duše sveta (*anima mundi*), padlega Luciferja, »nosilca luči«. Tisto, kar je bilo zanje skrito v materiji, je bila »luč od luči« (*lumen luminum*), Božja modrost (*sapientia Dei*), in njihovo delo je bilo »dar Svetega Duha«. Naša četverna formula jim daje prav, kajti Sveti Duh kot sinteza prvotnega Enega in poznejšega razklanega, vznika iz dveh virov, svetlega in temnega. »Zakaj v sozvočju modrosti so udeležene desne in leve sile,« je zapisano v apokrifnih *Janezovih delih*.

Bralcu bo zbudilo pozornost, da se v naši četverni shemi križata dve povezavi, namreč po eni strani nasprotna identiteta Kristusa in njegovega Nasprotnika [Widerpart], po drugi pa razvitje [Entfaltung] enosti Očeta v množstvu Svetega Duha. Na ta način nastali križ je simbol trpljenja božanstva, ki osvobaja človeštvo. Do tega trpljenja ne bi moglo priti in njegov učinek se ne bi mogel izraziti, ko ne bi bila nastopila neka Bogu nasproti stoječa moč, namreč »ta svet« in njegov »vladar«. Četverna shema pripoznavata prisotnost kot neutajljivo danost, ki trinitarno mišljenje *veže na resničnost tega sveta*. Platonska svoboda duha ne zmora prav nobene celostne sodbe, ampak odtrga svetli del Božje podobe od njene temne polovice. Ta svoboda je v precejšnji meri kulturni fenomen in plemenita dejavnost tistega srečnega Atenca, ki mu ni bilo namenjeno biti suženj. Nad naravo se lahko povzpne samo tisti, za katerega nosi zemeljsko težo nekdo drug. Le kako bi bil Platon filozofiral, ko bi bil svoj lastni hišni suženj? In kaj bi učil rabi Jezus, ko bi bil moral vzdrževati ženo in otroke? Ko bi bil

moral obdelovati njivo, iz katere je zrasel kruh, ki ga je prelomil, in pleti vinograd, v katerem je dozorelo vino, ki ga je daroval? K podobni celote spada temna teža zemlje. Na »tem svetu« ima vsako dobro svojo zlo, vsak dan svojo noč in vsako poletje svojo zimo. Toda človek kulture morda ne pogreša zime, saj se lahko zavaruje pred mrzom; ne umazanije, saj se lahko umije; ne greha, saj se lahko premeteno odvrta od drugih ljudi in se tako izogne marsikateri slabi priložnosti. Lahko ostane dober in čist, ker ni v stiski, ki bi ga naučila česa drugega. Nasprotno pa naravni človek živi neko celost, ki bi jo lahko občudovali. Toda v njej dejansko ni ničesar občudovanja vrednega. Je le večno nezavedanje, močvirje in blato.

Če pa je Bog rojen kot človek in če hoče združiti človeštvo v skupnost Svetega Duha, mora trpeti strašno bolečino in vzeti nase svet v njegovi resničnosti. In to je križ, da, on sam je križ. Svet je trpljenje Boga in vsak posamezen človek, ki želi postati vsaj približno svoja lastna celost, natanko ve, da to pomeni vzeti križ nase. ...

SKLEPNO RAZMIŠLJANJE

Trojstvo prav zaradi svoje noetične biti [Gedachtsein] ustreza nujnosti takšnega duhovnega razvoja, ki zahteva osamosvojitve misli. Z zgodovinskega gledišča je to prizadevanje dejavno predvsem v sholastični filozofiji, iz katere se je sploh lahko razvilo znanstveno mišljenje modernega časa. Tudi Trojstvo je takšen arhetip, ki s svojo prevladujočo močjo ne le omogoča duhovni razvoj, temveč ga priložnostno tudi zahteva. Brž ko pa poduhovljenje grozi, da bo postalo enostransko in zdravju škodljivo, se kompenzatorični pomen Trojstva neizogibno umakne v ozadje. S pretiranjem dobro ne postane boljše, marveč slabše, in majhno zlo zraste v veliko, če ga ne upoštevamo in ga potlačimo. Senca nedvomno pripada človeški naravi, samo ponoči ni senc. Zato je senca problem.

Trojica kot psihološki simbol pomeni, prvič homouzijo ali istobistvenost tridelnega procesa, ki ga je treba razumeti kot nezavedno dozorevanje znotraj posameznika. V tem smislu so tri osebe personifikacije treh faz ponavljajočega se in instinktivnega psihičnega dogajanja, ki se vselej rado izraža v obliki mitologemov in ritualnih praks

(npr. posvetitev ob prehodu iz pubertete v moškost, običajev pri rojstvu, poroki, boleznih, vojni in smrti). Miti, kakor tudi rituali, imajo, kot kaže, na primer, staroegiptovska medicina, psihoterapevski pomen – tudi še dandanes.

Drugič, Trojica pomeni *sekularni* proces ozaveščanja.

Tretjič, pri Trojici ne gre le za misel, da je poosebljenje psihičnih dogajanj *predstavljeno* v treh vlogah, temveč za to, da Bog je v treh Osebah, ki imajo eno samo božansko naravo; pri tem Bog ni napredovanje od možnosti (*potentia*) k udejanjenju (*actus* [dej]), temveč je *čisti dej*, sam *actus purus*. Tri osebe se razlikujejo po vrsti svojega porekla, po svoji *processio* (Sin je spočet od Očeta in Sveti Duh je vdahnjen od obeh – *procedit a patre filioque*). Homouzija, katere splošno priznanje je zahtevalo toliko bojev, je s psihološkega stališča gotovo potrebna, kajti pri Trojici kot psihološkem simbolu gre za proces preobrazbe ene in iste substance, namreč psihe kot celote. Istobistvenost Sina [z Očetom] skupaj s *filioque* potrjuje, da sta Kristus, ki ga je treba s psihološkega stališča prepoznati kot *simbol* sebstva, in Sveti Duh, ki ga je, ko je dan ljudem, treba razumeti kot polno udejanjenje sebstva, oba Očetove bistvenosti (*ουσια*), tj. da se sebstvo vzpostavlja kot *ουουσιον τω πατρι* (eno in istobistveno z Očetom). Ta formulacija ustreza psihološki ugotovitvi, da simbolov sebstva izkustveno ni mogoče razločevati od Božje podobe [Gottesimago]. Psihologija vsekakor ne zmore več, kot da to nerazločljivost ugotavlja. Zato je treba še toliko bolj poudariti, da »metafizične« ugotovitve znatno presejajo psihološke. Nerazločljivost je zgolj negativna konstatacija, ki ne izključuje obstoja nečesa različnega. Morda tega preprosto ne zaznamo. Po drugi strani pa dogmatična dikcija govori o tem, da smo »otroci Božji« po Svetem Duhu, torej o odnosu, ki se smiselno ne razlikuje od *υιότης* (sinovstva) oziroma *filiiatio Christi*. Iz tega je razvidno, kako pomembna je bila zmaga homouzije nad homoiuzijo (podobnost bistvenosti). S sprejetjem Svetega Duha namreč stopi človekovo sebstvo v istobistveni odnos do božanstva. Kakor kaže cerkvena zgodovina, je tak sklep izjemno nevaren za obstoj Cerkve, to pa je glavni razlog, zaradi katerega Cerkev ni vztrajala pri nadaljnji dodelavi nauka o Svetem Duhu. Nadaljnji razvoj bi namreč v negativnem primeru vodil k

razkrajajočim shizmam, v pozitivnem pa v psihologijo. Poleg tega so nekateri darovi duha takšni, da niso popolnoma in brezpogojno dobrodošli, kot je opozarjal že apostol Pavel. Tudi Tomaž Akvinski omenja, da duhovni darovi (kot npr. *revelatio* [razodetje]) niso v enoznačnem razmerju do moralnih vrlin.²⁷ Cerkev si mora pridržati pravico odločanja, kaj je delovanje Svetega Duha in kaj ne, s čimer laiku jemlje iz rok neko zelo bistveno in zanj ne nujno prijetno odločitev. Tudi reformatorji so občutili, da duh, kakor veter, »veje, kjer hoče«. Ne le prva, ampak tudi tretja Oseba božanstva ima torej aspekt zastrega boga (*deus absconditus*), in zato so njegovi učinki, kakor učinki ognja, zdaj dobrodejni zdaj pogubni, če nanje gledamo zgolj s človeškega stališča. Na slednjem pa temelji znanost, ki si z velikimi težavami utira pot k tistemu, kar je tuje njenemu bistvu.

»Stvarjenje«, tj. materija, ni vključeno v formulo Trojice, vsaj ne eksplicitno. V tem miselnem okviru obstajata samo dve možnosti: ali je materija resnična in torej vsebovana v božanskem čistem deju (*actus purus*) ali je neresnična, zgolj iluzija, ker je zunaj božanske resničnosti [Wirklichkeit]. Slednji sklep pa je v protislovju tako z Božjim učlovečenjem in nasploh odrešenijskim dejanjem kakor z avtonomijo in večnostjo »princa tega sveta«, namreč hudiča, ki je samo premagan, nikakor pa ne uničen, saj zaradi svoje večnosti sploh ne more biti uničen. Če pa je resničnost stvarjenja sveta vsebovana v čistem deju [Boga], tedaj je v njem tudi hudič – q.e.d. Iz tega stanja stvari pridemo do četrterja, čeprav do drugačnega, kot je bilo tisto, ki mu je IV. lateranski koncil izrekel anatemo. Tam je šlo za vprašanje, ali bistvenost Boga [Wesenheit Gottes] zahteva neko samostojnost poleg treh Oseb ali ne. Tukaj pa gre za samostojnost tiste kreature, ki ji pripada avtonomija in večnost, namreč padlega angela. Padli angel je četrta, zoperstavljaljoča se figura v simbolnem redu, katerega intervali ustrezajo trem fazam trinitarnega procesa; in kakor v *Timaju*, kjer je nasprotnik druga polovica drugega para nasprotij, brez katerega ne bi bilo celosti [Ganzheit] svetovne duše, tako nastopa tudi hudič kot

²⁷ »Sv. Tomaž poudarja, da je preroško razodetje po sebi neodvisno od dobre morale – kaj šele od osebne svetosti« (*De veritate*, XII, 5; *Summa theol.*, I-II, str. 172). Opombo navajam po rokopisu eseja »St. Thomas Conception of Revelation« [Pojmovanje razodetja pri sv. Tomažu Akvinskem], katerega avtor je brat Victor White – z njegovim ljubeznivim dovoljenjem.

το εν τεταρτον (Eno /kot/ Četrto²⁸) v odnosu do Triade, da vzpostavi njeno celovitost [Totalität]. S tem ko Sveti Duh prevzame človeka, pa je človek vpotegnjen v božanski proces in z njim tudi tisti princip posamičnosti in avtonomije *nasproti Bogu*, ki je poosebljen v Luciferju kot protibožja volja. Brez slednjega pa ne bi bilo nobenega stvarjenja, niti nobene zgodovine odrešenja [Heilsgeschichte, tudi: svete zgodovine]. Senca in nasprotna volja sta nepogrešljiva pogoja vsake uresničitve. Objekt brez lastne volje, s katero bi se lahko v nekaterih določenih okoliščinah zoperstavil stvarniku, pa tudi brez vsakršnih lastnosti, ki bi bile drugačne od stvarnikovih, nima nobene neodvisne eksistence, sposobne etičnega odločanja; v najboljšem primeru je nekakšen urin mehanizem, ki ga mora stvarnik naviti, če naj deluje. Zato je Lucifer nemara še najbolje razumel in najzvesteje izpeljal Božjo voljo, ki si je prizadevala ustvariti svet, s tem da se je uprl Bogu in tako postal princip stvarstva, ki se je postavilo nasproti Bogu kot nekaj »drugače hotečega«. Kot beremo v tretjem poglavju *Geneze*, je Bog dal človeku zmožnost drugačne volje prav zato, ker je tako izvolil. Ko ne bi bilo tako, bi bil ustvaril zgolj stroj; tedaj sploh ne bi prišli v poštev inkarnacija in odrešitev sveta, pa tudi troedinost se ne bi nikoli razodela, saj bi bilo vse vedno le Eno. Legenda o Luciferju nikakor ni kakšna absurdna pravljica, kakor tudi ne zgodba o kači v raju; gre za »terapevtski« mit. Seveda se nam misel, da sta zlo in hudobija prisotna v Bogu, upira in menimo, da ni mogoče, da bi Bog hotel kaj takšnega. Sicer pa bi se morali izogibati temu, da skušamo na osnovi človeškega mnenja omejevati Božjo vsemogočnost, čeprav to kljub vsemu počnemo. Seveda pa ni govora o tem, da bi vse zlo pripisali Bogu. Zavoljo svoje moralne neodvisnosti si ga človek lahko pripiše kar lep delež na lastni račun. Zlo je relativno, delno izogibno, delno usojeno, ravno tako kakor vrlina, in pogosto ni jasno, kaj je slabše. Samo pomislite na usodo ženske, ki je poročena s priznanim svetnikom! Kakšne grehe bi morali storiti otroci, da bi spričo prevladujočega vpliva takšnega očeta sploh občutili svoja življenja! Življenje kot energetski proces potrebuje nasprotja, kajti brez njih, kakor je znano, energija ni možna. Dobro in zlo nista nič drugega kot moralna vidika teh

naravnih nasprotij. To, da ju moramo tako občutiti, zelo otežuje človeško eksistenco. Vendar pa se trpljenju, ki ga življenje neizogibno prinese s seboj, ni mogoče izogniti. Napetost med nasprotji, ki omogoča energijo, je zakon sveta, v kitajski filozofiji ustrezno izražen z *yinom* in *yangom*. Dobro in zlo sta občutji, ki veljata v človeškem območju, čezenj pa ju nikakor ne moremo raztegniti. Onstran tega območja poteka dogajanje, ki je odtegnjeno naši sodbi. Božanstva ne moremo zajeti s človeškimi atributi. Poleg tega, od kod *strah* pred Bogom, če lahko od Njega pričakujemo le »Dobro«, tj. tisto, kar se nam kaže kot »dobro«? Saj, navsezadnje, tudi večno prekletstvo ni v skladu z našimi predstavami o dobrem. Čeprav sta dobro in zlo kot moralni vrednoti neomajna, pa vendar potrebujeta psihološko revizijo. Marsikaj, kar se po svojih učinkih kaže kot globoko zakoreninjeno zlo, namreč nikakor ne izvira iz temu ustrezno velike človekove hudobije, marveč iz neumnosti in nezavedanja. Pomislimo, na primer, na uničujoče učinke prohibicije [alkohola] v Ameriki [med obema vojnama] ali na sto tisoče avtodafejev [inkvizicijskih sežigov na grmadi] v Španiji, izvirajočih iz hvalevredne gorečnosti za reševanje duš. Ena izmed najmočnejših korenin vsega zla je nezavedanje [Unbewusstheit] in želel bi, da bi Jezusov logion: »O človek, kadar veš, kaj počneš, si blagoslovljen; kadar pa ne veš, kaj počneš, si preklet in kršilec zakona« ostal v evangeliju, četudi je izpričan samo enkrat [kot »apokrifni« dodatek k *Luki* 6, 4, ohranjen v: *Codex Bezae Cantabrigiensis*, gl. tu, str. 270]. Prav rad bi postavil ta logion za moto prenovljene morale.

Potek procesa individuacije se vselej začne z ozaveščanjem »sence«, tj. tiste osebnostne komponente, ki ima praviloma negativni predznak. V tej »inferiorni« osebnosti je vsebovano vse, kar se ne ujema po nujnosti in ne sodi k zakonom in pravilom zavestnega življenja. Sestavljena je iz »neposlušnega« in zato ni zavrnjena le iz moralnih razlogov, ampak tudi zaradi svoje nesmotnosti. Natančnejša raziskava pokaže, da je v njej, med drugim, vsaj *ena* funkcija, ki naj bi sodelovala pri orientaciji zavesti; pravzaprav sodeluje, vendar nikakor ne v smislu zavestne smotrne namere, marveč prej v smislu nezavedne tendence, ki sledi neki drugi cilj. To je četrta, t. i. manjvredna funkcija, ki je avtonomna nasproti zavesti in se ne more vpreči v službo zavestnih

²⁸ Aksiom o Mariji. Gl.: *Psychologie und Alchemie*, 2. izd., 1952, str. 224 isl.

namer. Skriva se v osnovi vsake nevrotične disociacije in se lahko priključiti zavesti le tedaj, kadar se istočasno ozavestijo ustrezne nezavedne vsebine. Toda ta integracija se lahko zgodi in vodi h koristnemu koncu le takrat, ko z njo povezane tendence prepoznamo v nekem določenem pomenu, do zadostne mere in s potrebno kritičnostjo ter jim tako omogočimo, da se udejanjijo. To vodi k neposlušnosti in uporu, vendar tudi k potrebni samostojnosti, brez katere si ni mogoče zamisliti individuacije. Možnost drugačnega hotenja mora biti, žal, resnična, če naj ima etika sploh kak smisel. Kdor se *a priori* podvrže zakonu ali občemu pričakovanju, ravna kakor tisti človek iz prilike, ki je zakopal svoj talent [zaklad]. Individuacija pomeni kar najtežavnejšo nalogo: vselej pomeni kolizijo dolžnosti; in njena rešitev zahteva, da človek tudi hotenje po drugačnem [Anderswollen] doume kot božjo voljo. Zgolj z besedami in udobnimi samoprevarami ne pridemo daleč, kajti destruktivnih možnosti je preprosto preveč. Malone neizogibna nevarnost je, da obtičimo v konfliktu in s tem v nevrotični disociaciji. Pri razrešitvi konflikta rad pomaga terapevtski mit, tudi če ni sledu o tem, da bi bil zavestno razumljen. Živo občutena prisotnost arhetipa zadostuje – in je od nekdanj zadostovala – saj odpove šele, ko postane možnost zavestnega razumevanja neposredno dosegljiva, namreč tedaj, ko bi ga bilo treba zares tudi doseči. V takšnih okoliščinah je ostajanje pri nezavedanju naravnost škodljivo, prav to pa se v velikem obsegu dogaja današnji krščanski civilizaciji. Mnogo tega, kar je učila krščanska simbolika, je danes za veliko število ljudi že izgubljeno, ne da bi sploh vedeli, kaj so izgubili. Kultura ni napredek kot tak in nezaznavajoče uničevanje starega, marveč razvijanje in izboljševanje nekoč že pridobljenih dobrin.

Religija je »razodeta« *pot odrešenja* [Heilsweg, pot ozdravljenja; tudi: sveta pot]. Njena zrenja [Anschauungen] so produkti predzavestnega vedenja, ki se vedno in povsod izraža v simbolih. Simboli učinkujejo, tudi če jih naš razum ne doume, kajti nezavedno jih pripoznava kot izraze univerzalnih psihičnih stanj stvari [Tatbestände]. Zato vera zadošča – kjer je prisotna. Vsaka razširitev in okrepitev racionalne zavesti pa nas pelje vse dalj od izvorov simbolov in nas s svojo prevlado odvrča, da bi jih razumeli. Takšno je današnje

stanje. Kolesa ne moremo zavrteti nazaj in se prisiliti, da bi znova verjeli v tisto, »o čemer se ve, da ni tako«. Zmoremo pa si odgovoriti, kaj simboli zares pomenijo. Na ta način lahko ne le ohranimo neizmerne zaklade naše kulture, temveč si tudi spet odpremo neki nov pristop k starim resnicam, ki so se zaradi tujosti svoje simbolike izmahnile našemu razumu. Le kako naj bo kak človek Sin Božji in rojen iz device? To je klofuta razumu. Toda ali ni Justin Mučenec pojasnil svojim sodobnikom, da se isto govori o njihovih junakih, in bil pri tem deležen obilo pozornosti? To se je zgodilo, ker za takratno zavest takšni simboli niso bili nekaj tako nezaslišanega kakor za nas. Danes takšne dogme naletijo na gluha ušesa, kajti v našem znanem svetu nič ne govori za tovrstne trditve. Če pa te stvari razumemo take, kot so, namreč kot simbole, tedaj jih lahko samo občudujemo in smo lahko hvaležni tisti instituciji, ki jih je ne le ohranila, temveč tudi dogmatično razvila. Današnjemu človeku manjka razumevanje, ki bi mu lahko pomagalo pri verovanju.

Ko sem se drznil podvreči psihološkemu premisleku staro dogmo, ki nam je postala tuja, tega seveda nisem storil zaradi domišljavega umisleka, da vem o tem več kot drugi, marveč zaradi prepričanja, da dogma, okrog katere so se ovijala tako mnoga stoletja, ne more biti prazna izmišljaja. Poleg tega se mi je kazala preveč v skladu s *consensus omnium*, namreč z arhetipom, da bi bila izmišljena. Šele ta vpogled mi je sploh omogočil odnos do dogme o Trojici. Kot metafizična »resnica« mi je ostala popolnoma nedostopna in lahko domnevam, da sploh nisem edini, ki se mu tako godi. Spoznavanje univerzalnih arhetipskih osnov mi je vlijlo pogum, da sem se lotil obravnave tistega »quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est« [kar vedno, kar povsod, kar vsi verjamejo], in sicer kot *psihološkega dejstva*, ki sega daleč čez okvire krščanske veroizpovedi, ter si to pač ogledal kot kak *naravosloven objekt*, kot *fenomen*, ne glede na to, kakšen »metafizični« pomen mu je bil kdaj pripisan. Iz osebne izkušnje vem, da slednji vidik ni nikoli dodal niti zrnca k moji veri ali mojemu razumevanju. Povedal mi ni prav nič. Priznati pa sem moral, da ima *symbolum* neko očitno dejstvenost po tem, da so ga

²⁹ Tu mislim na protestantsko stališče *sola fide* [s samo vero].

imeli neštivilni milijoni skoraj dve tisočletji za veljavno izjavo [Aussage, tudi: pričevanje] o stvari, ki je ne moremo videti z očmi ne otipati z rokami. To je razumljivo, saj od »metafizike« vemo le tisto, kar je človeško delo, razen če nas tako težko dosegljiva karizma vere ne privzdigne nad vsakršen dvom in s tem tudi nad vsako tesnobno iskanje. Pri teh stvareh je nevarno, če so le predmet vere²⁹, kajti kjer je vera, tam je tudi dvom; in čim bolj neposredna in naivna je vera, tem bolj polaščujoča je misel, ko se začne svitati. Tedaj je človek nenadoma mnogo pametnejši kot vse zamegljene glave temnega srednjega veka, in kaj kmalu se iz banje zlije z vodo tudi otroka.

Zaradi takšnih in podobnih premislekov sem karseda previden pri obravnavanju možnih nadaljnjih, tako imenovanih metafizičnih pomenov arhetipskih pričevanj [Aussagen]. Ni izključeno, da dosega-jo s svojim krajnjim koncem sámo dno sveta. In nespametni smo, če tega sploh ne opazimo. Spričo premisleka o takšnem stanju stvari si ne morem umišljati, da je tematika arhetipskih pričevanj z raziskavo njihovih psiholoških vidikov pojasnjena in izčrpana. V najboljšem primeru gre za bolj ali manj posrečen ali ponesrečen poskus, da bi razumevanju odprli dostop k eni izmed nam dostopnih strani problema. Predržno bi bilo pričakovati več. Če mi je uspelo le to, da se bo živa diskusija o tem ohranila, je moj namen že več kot izpolnjen. Zdi se mi namreč, da bi bil svet, če bi iz svojega obzorja izgubil stara arhetipska pričevanja, v nevarnosti, da se pogrezne v neizrekljivo duhovno in duševno revščino.

Prevod in vezni tekst: Marko Uršič



ODGOVOR NA JOBA

(izbrana poglavja)*

Lectori benevolo

*Doleo super te frater mi...
(2 Sam 1, 26)***

Moja knjižica zaradi malce nenavadne vsebine potrebuje krajši predgovor. Prosim te, dragi bralec, da ga ne spregledaš. Kajti v tem, kar sledi, bom govoril o častitljivih predmetih religioznega verovanja. Kdorkoli obravnava takšne stvari, se neizogibno izpostavlja tveganju, da ga bosta raztrgali obe strani, ki sta si glede tega v nespravljivem nasprotju. To nasprotje izhaja iz čudne predpostavke, da je neka stvar resnična zgolj tedaj, kadar se nam kaže kot fizično dejstvo. Tako nekateri verjamejo, da je fizično dejstvo, da je bil Kristus rojen kot sin device, medtem ko drugi to zanikajo kot fizično nemogoče. Vsakdo pa lahko vidi, da ni nobene logične rešitve tega konflikta in da je boljše, če se v takšne sterilne dispute sploh ne zapletaš. Obe strani imata prav in obe se motita. In vendar bi se lahko zlahka sporazumeli, če bi le izpustili besedo »fizično«. Kajti »fizično« ni edini kriterij resnice: obstajajo tudi duševne resnice, ki ne morejo biti niti razložene, niti

* Jungova knjižica z izvornim naslovom *Antwort auf Hiob* je izšla leta 1952 v Zürichu. Pričujoči izbor je preveden po: C. G. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Gesammelte Werke, 11 zv., Rascher Verlag, Zürich in Stuttgart, 1963, kjer so upoštevani tudi manjši popravki, ki jih je Jung vnesel v angleški prevod *Answer to Job* (1954). Standardni angleški ponatis je izšel v: *Psychology and Religion: West and East* (prev. R.F.C.Hull), Collected Works, 11 zv., Routledge & Kegan Paul, London, in Princeton University Press, Princeton, 1958, druga izd. 1969. Izvirni naslov *Antwort auf Hiob* je dvopomenski – na ravni razlagalskega »metajezika« gre za odgovor na vprašanje, ki ga mislečemu in čutečemu bralec zastavlja Jobova knjiga: zakaj in čemu trpljenje, še posebej, kadar trpi nedolžni? Na ravni svetopisemskega besedila samega pa gre za Božji odgovor trpečemu Jobu, v katerem Jung, kot bomo videli, prepozna odločilni preobrat v božanski drami. Slovenski prevod naslova *Odgovor na Joba* resda zveni malce nerodno, vendar nič manj kot nemški izvirnik, zato ga nisimo poenostavili v jezikovno sicer lepši »Odgovor Jobu« (op. ur.).

** Hudo mi je za teboj, moj brat... (2 Sam 1, 26).

dokazane, niti zavrnjene v nikakršnem fizičnem smislu. Če bi, na primer, obstajalo splošno prepričanje, da je reka Ren včasih tekla nazaj od izliva k izviru, potem bi bilo to prepričanje samo po sebi dejstvo, četudi bi bila takšna trditve, razumljena fizično, ocenjena kot povsem neverjetna. Prepričanje te vrste je duševno dejstvo, ki ne more biti spodbito in ne potrebuje nobenega dokaza.

Religijske trditve so te vrste: Brez izjeme se nanašajo na stvari, ki ne morejo postati fizična dejstva. Če ne bi bile takšne, bi neizogibno padle v kategorijo naravoslovnih znanosti. Razumljene, kot da se nanašajo na nekaj fizičnega, nimajo sploh nobenega smisla in znanost bi jih zavrnila kot neizkustvene. Govorile bi zgolj o čudežih, ki so že sami dovolj dvomljivi in ne morejo dokazati resničnosti duha, niti pomena, v katerem so utemeljeni, kajti pomen je nekaj, kar se vselej dokazuje iz samega sebe in kar se skusi po samem sebi. Duh in pomen Kristusa sta nam navzoča in dojemljiva tudi brez pomoči čudežev. Čudeži učinkujejo le na razumevanje tistih, ki ne morejo uzreti pomena. So le nadomestki za nerazumljeno resničnost duha. S tem ni izključeno, da včasih živo prisotnost duha spremljajo čudovita fizična dogajanja. Želim zgolj poudariti, da ta dogajanja ne morejo niti nadomestiti niti poroditi razumevanja duha, ki je edino bistveno.

Dejstvo, da so religijske trditve pogosto v nasprotju z opazovanimi fizičnimi fenomeni, dokazuje, da je duh drugače kot fizično zaznavanje, avtonomen in da je duševno izkustvo do neke mere neodvisno od fizičnih danosti. Duša je avtonomen dejavnik in religijske trditve so duševne izpovedi, ki so najgloblje zasnovane v nezavednih, tj., transcendentnih procesih. Ti procesi niso dostopni fizičnemu zaznavanju, temveč izkazujejo svojo eksistenco v izpovedih duše. Trditve, ki tako nastanejo, so precejene skoz medij človeške zavesti: to pomeni, da so jim dane vidne oblike, ki pa so same podvržene mnogoterim vplivom od znotraj in zunaj. Zato se vselej, kadar govorimo o religijskih vsebinah, gibljemo v svetu podob, ki kažejo na nekaj neizrekljivega. Ne vemo, kako jasne ali nejasne so te podobe, prispodobe in pojmi v odnosu do svojega transcendentnega objekta. Če, na primer, rečemo »Bog«, s tem podelimo izraz neki podobi ali pojmu, ki je v teku časa šel skoz mnoge spremembe. Vendar pa z nobeno stopnjo zanesljivosti – razen z vero – ne moremo reči, ali te

spremembe zadevajo le podobe in pojme ali Neizrekljivo sámo. Navsezadnje si lahko predstavljamo Boga kot večno tekoči vir življenjske energije, ki brez konca spreminja obliko, lahko pa si ga zamišljamo tudi kot vselej negibno, nespremenljivo esenco. Naš razum je gotov le o enem: da obravnava podobe in ideje, ki so odvisne od človeške domišljije ter njenih časovnih in prostorskih pogojev, in so se zato v času svoje dolge zgodovine neštetokrat spremenile. Ni dvoma, da za temi podobami nekaj je, nekaj, kar presega zavest in deluje na tak način, da se trditve ne spreminjajo neomejeno in kaotično, temveč se jasno nanašajo na osnovne principe ali arhetipe. Kakor psiha sama, ali kakor materija, so le-ti po sebi nespoznatni. Vse, kar lahko storimo, je to, da zanje konstruiramo modele, za katere vemo, da niso adekvatni, kar se v religijskih trditvah znova in znova potrjuje.

Kadar se torej na naslednjih straneh ukvarjam s temi »metafizičnimi« predmeti, se popolnoma zavedam, da se gibljem v svetu podob in da se nobena od mojih refleksij ne dotakne bistva samega Neizrekljivega. Prav dobro se zavedam, kako omejene so moči našega dojemanja in domišljije – poleg šibkosti in ubožnosti jezika – tako da moje pripombe načelno ne sežejo dlje od pojmovanja primitivnega človeka, ki vidi svojega boga kot zajca ali kačo. Toda čeprav je ves naš svet religioznih idej zgrajen iz antropomorfnih podob, ki ne morejo vzdržati racionalne kritike, ne smemo nikoli pozabiti, da so zasnovane na namizoznih arhetipih, tj. na emocionalni osnovi, ki je razumu nedosegljiva. Opravka imamo z duševnimi dejstvi, katera lahko logika prezre, vendar jih ne more izločiti. V tej zvezi se je že Tertulijan povsem upravičeno skliceval na pričevanje duše. V svojem delu *De testimonio animae* je zapisal:

»Kakor so ta pričevanja duše resnična, tako so preprosta; kakor so preprosta, tako so občja; kakor so občja, tako so skupna; kakor so skupna, tako so naravna; kakor so naravna, tako so božanska, in mislim, da jih tisti, ki premišljuje o veličastju narave, iz katere izvira avtoriteta duše, ne more imeti za ničeva in vnemarna. Kolikor je dano učiteljici, toliko se prizna tudi učenki. Učiteljica je narava, učenka duša. To, kar prva poučuje in se druga uči, je oboje dano od Boga, ki je učitelj same učiteljice. Kaj zmore duša privzeti od najvišjega učitelja, lahko sam presodiš z dušo, ki je v tebi. Občuti njo, ki povzroča, da občutiš: misli nanjo, da ti bo v prihajajočih časih vodnica, ob

znamenjih razlagalka, pri dogodkih zaščitnica. Čudovito je, da zna, od Boga dana, človeku prerokovati. Toliko bolj čudovito, da spoznava njega, od katerega je bila dana.¹

Šel bom še korak dalje in rekel, da so svetopisemski stavki izrazi duše – četudi s tem morda tvegam očitek psihologizma. Trditve zavestnega razuma so lahko pasti, iluzije, laži ali poljubna mnenja, vendar to gotovo ne drži za izraze duše, vedno sežejo dalj od naše glave, saj kažejo na resničnosti, ki presegajo zavest. Ta entia so arhetipi kolektivnega nezavednega, ki porojevajo sestave idej v obliki mitoloških motivov. Ideje te vrste niso nikoli izmišljene, temveč vstopajo v polje notranje percepcije kot že izgotovljene, na primer v sanjah. Gre za spontane pojave, ki niso podvrženi naši volji, in zato jim lahko upravičeno pripisujemo neko določeno avtonomijo. Treba jih je videti ne le kot objekte, marveč kot subjekte s svojimi lastnimi zakoni. S stališča naše zavesti jih seveda lahko opišemo kot objekte in jih do neke točke celo razložimo, toda le do tiste točke, do katere lahko razložimo živo človeško bitje. Vendar moramo v tem primeru pustiti ob strani njihovo avtonomijo. Če pa upoštevamo slednjo, smo prisiljeni, da jih obravnavamo kot subjekte; drugače rečeno, priznati moramo, da sta zanje značilni spontanost in namernost ali neke vrste zavest in svobodna volja. Opazujemo njihovo obnašanje in premišljujemo o njihovih izjavah. To dvojno stališče, ki ga moramo privzeti v odnosu do vsakega razmeroma samostojnega organizma, daje seveda dvojni rezultat. Na eni strani mi pove, kaj jaz storim objektu, na drugi strani pa, kaj stori objekt sam (eventualno tudi meni). Pričakovati je, da bo ta neizogibni dualizem povzročil nekaj zmede v mislih mojih bralcev, še posebej pri tem, kar bom v nadaljevanju povedal o arhetipu Božanstva.

¹ V. pogl., v: Migne, *Patr. lat.*, T.1, col. 615 isl. (Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia; quanto communia, tanto naturalia; quanto naturalia, tanto divina, non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam, quae ut sentias efficit: recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est, novit.)

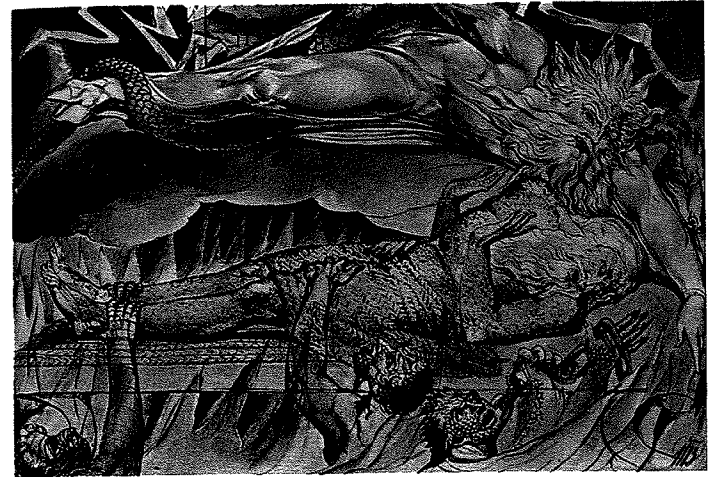
Če se kak moj bralec ne bi mogel upreti skušnjavi, da ne bi dodal apologetskega »zgolj« k Božjim podobam, katere imamo pred očmi, bi s tem nemudoma padel pod raven izkustva, ki brez senčice dvoma priča o izjemni numinoznosti teh podob. Njihova silna moč maria je tolikšna, da v nas ne zbudijo le občutka, da kažejo na Ens realissimum [najbolj resnično bivajoče oz. bitje, op. ur.], temveč nas prepričuje, da ga dejansko izražajo in razodevajo v njegovi resničnosti. Prav to je vzrok, da postane razprava o njih nenavadno težavna, če ne celo nemogoča. Resničnosti Boga si dejansko ne moremo dokazati, če ne uporabljamo podob, ki vznikajo spontano ali so posvečene z izročilom in katerih psihične narave in učinkov ni preprost človek nikoli ločil od njihovega neznanega metafizičnega ozadja. Preprosti ljudje nemudoma enačijo učinkujočo podobo s transcendentalnim x , na katerega kaže podoba. Navidezna upravičenost tega preskoka se zdi samoumevna in v njej ne vidimo problema vse dotlej, dokler se resno ne vprašamo o religioznih trditvah. Če pa gre za kritiko, tedaj moramo upoštevati, da sta podoba in misel psihična procesa, ki se ločita od njunega transcendentalnega objekta; ne vzpostavljata ga, temveč nanj le kažeta. Na področju psihičnih procesov sta kritika in razprava ne le dopustni, temveč tudi neizogibni.

V tem, kar sledi, skušam razviti polemično razpravo z nekaterimi tradicionalnimi religioznimi predstavami. Ker obravnavam numinozne dejavnike, ni izzvan v spopad le moj razum, marveč tudi moja čustva. Ne morem torej pisati hladno, objektivno, ampak moram dovoliti svoji emocionalni subjektivnosti, da spregovori, če hočem opisati, kaj čutim, kadar berem nekatere biblične knjige ali ko se spominjam občutij, ki so me navdajala ob spoznavanju nauk naše vere. Ne pišem kot biblični strokovnjak (to nisem), temveč kot laik in zdravnik, ki mi je bilo dano, da sem pogledal globoko v duševno življenje mnogih ljudi. Izraziti skušam predvsem lastno osebno stališče, čeprav vem, da govorim tudi v imenu mnogih, ki so imeli podobne izkušnje.

William Blake: *Jobov sen*. Barvna grafika, 1827.
Knjižnica Pierpont Morgan, New York.

Na ilustraciji k *Jobovi knjigi* je angleški pesnik in slikar William Blake upodobil svoje videnje Jobove stiske, ki ne odjenja niti v snu: »Kadar rečem: Moja postelja me bo tolažila, moje ležišče me bo rešilo skrbi, tedaj me strašiš s sanjami in me plašiš s prikaznimi.« (*Job* 7,13-14). Bog se prikaže spečemu Jobu ovit z orjaško kačo in s preklanim hudičevim kopitom. Job je torej, kot pravi Jung, v svojo grozo spoznal, da Jahve ni človeški, temveč je v nekaterih pogledih celo manj kot človeški - da je vse tisto, kar sam pripisuje Leviatanu. Nezavedno ima živalsko naravo; zato ima, kot vsi stari bogovi, tudi Jahve svojo živalsko simboliko, deloma sposojeno od veliko starejših teriomorfnihih egiptovskih bogov.

Blakeovo slikarstvo je na splošno zelo hvaležen predmet za jungovsko psihologijo, saj se slikar ni menil za ustaljena ikonografska in oblikovna pravila, temveč je v svojih podobah projiciral lastna mistična videnja in duhovno izkušnjo, ki si jo je pridobil v dolgih letih žalosti in »teme« (K. Raine). Slutiti je mogoče, da je bil prav Jobov lik Blakeu zelo blizu in da se je, vsaj do neke mere, istovetil z njim. Blakeove ilustracije Jobove knjige so, po besedah njegove biografinke Kathleen Raine, »več kot zgolj ilustracija Biblije; same po sebi so preroško videnje in duhovno razodetje, so osebno pričevanje in hkrati prežete z Blakeovim poznanjem krščanske kabale, novoplatonizma in celotne mistične teologije v ezoterični tradiciji Zahoda.«



With Dreams upon my bed thou scarest me & allighest me
with Visions

ODGOVOR NA JOBA

Jobova knjiga je mejnik v dolgem zgodovinskem razvoju božanske drame. V času, ko je bila knjiga napisana, so bila znana že mnoga pričevanja, ki so izkazovala protislovno podobo Jahveja – podobo Boga, ki ni poznal zmernosti v svojih čustvih in je obenem trpel prav zavoljo pomanjkanja zmernosti. Sam je priznal, da sta ga razžirala bes in ljubosumnost ter da je zanj to vedenje boleče. Vednost je soobstajala z nevednostjo, dobrota poleg krutosti in ustvarjalna moč poleg rušilne. Vse je bilo združeno in nobena od teh lastnosti ni izključevala kake druge. Takšno stanje si lahko zamislimo le tedaj, kadar reflektivna zavest sploh ni navzoča ali pa je zmožnost refleksije zelo šibka in zgolj občasna. Tovrstno stanje lahko opišemo le kot amoralno.

Kaj so ljudje stare zaveze čutili do svojega Boga, zvmemo iz svetopisemskih pričevanj. Vendar se tukaj s tem ne bomo ukvarjali, bolj nas zanima, kako se sodobni, krščansko vzgojeni in izobraženi človek odziva na Božje temine, ki se razkrivajo v *Jobovi knjigi*, in kako nanj delujejo.

Ta spis naj ne bi bil hladna in skrbno pretehtana eksegeza, natančna do zadnje podrobnosti *Jobove knjige*, temveč subjektiven odziv nanjo. S tem naj bi moj glas spregovoril za tiste mnoge, ki imajo podobna občutja, in pri tem naj bi se ubesedila naša pretresenost, porojena spričo nezastritega pogleda na Božjo divjost in neusmiljenost. Čeprav že vemo za razklanost in trpljenje božanstva, je to vedenje pretežno nereflektirano, in zato tudi moralno neučinkovito, tako da ne vzbujajo razumevajočega sočutja, temveč zgolj neko ravno tako nereflektirano, prитайeno čustvo, podobno rani, ki se počasi celi. Kakor rana govori o meču, ki jo je razprl, tako tudi to čustvo priča o nasilju, ki ga je povzročilo.

Jobova knjiga igra vlogo paradigme za način doživetja Boga, ki ima za naš čas še prav poseben pomen. Tovrstne izkušnje zadevajo človeka od znotraj in od zunaj, zato jih je nesmiselno racionalistično razlagati in jih s tem apotropaično [tj. z željo preprečiti zlo] oslabiti. Mnogo boljše je, da čustvo priznamo in se prepustimo njegovi prevladi, kakor da ga skušamo odvrniti od sebe s raznimi intelektualnimi zvijačami ali emocionalnimi pobegi. Vendar pa s tem, ko se prepustimo čustvu,

prevzamemo nase tudi vse zle strani nasilnega dejanja, ki je vzbudilo naše čustvo, in se obremenimo s krivdo za isto krivico, prav to pa je namen takšnega dogajanja: prodreti mora v človeka in se ga polastiti. Mora se nas dotakniti, sicer ne učinkuje. Pri tem pa moramo vedeti, pravzaprav izvedeti, kaj se nas je dotaknilo, kajti s tem spreobrnemo v spoznanje slepoto nasilja na eni strani in čustva na drugi.

IZ tega razloga bom v nadaljevanju brez strahu in ozirov prepustil besedo svojemu čustvu ter s krivico odgovoril na krivico, da bi tako skušal razumeti, zakaj oz. čemu je bil Job ranjen in katere posledice je ta dogodek imel tako za Jahveja kot za ljudi.

I

Job odgovarja Jahveju takole:

»Glej, premajhen sem. Kaj naj ti odgovorim? Svojo roko si polagam na usta. Enkrat sem govoril, pa ne bom več odgovarjal, dvakrat, pa ne bom več poskušal.«²

In res, ob neposredni prisotnosti neskončne ustvarjalne moči je to edini možni odgovor za pričo, ki po vseh svojih udih še vedno trepetata od groze pred popolnim izničenjem. Le kaj drugega naj bi človeški črv, ki se skoraj poteptan zvija v prahu, sploh razumno odgovoril v takšnih okoliščinah? Vsej svoji neznatnosti in šibkosti navkljub ta človek ve, da je soočen z nadčloveškim bitjem, ki je zlahka osebno izzvano, in da je v vsakem primeru boljše, če vsakršna moralna premišljanja obdrži zase in ne postavlja nobenih moralnih zahtev, tudi če o njih meni, da bi jih lahko zagovarjal celo nasproti Bogu.

Jahvejeva »pravičnost« je čaščena. Predenj, pred pravičnega sodnika, bi torej lahko Job nesel svojo tožbo in zagotovilo o svoji nedolžnosti. Vendar pa dvomi o tej možnosti: »Kako bi mogel človek imeti prav proti Bogu? ... Če bi ga poklical, naj mi odgovori, ne verjamem, da bi poslušal moj glas. ... Če gre za moč, glej, silen je, če gre za spor, kdo mi bo za pričo?« Zakaj »zdrobil bi me v viharju, brez vzroka bi pomnožil moje rane. ...poštenega in krivičnega pokončuj! Če bi udarec vsaj povzročil takojšnjo smrt, tako pa se smeje preizkušnji poštenih!« »Saj

² Job 40, 4-5.

vem,« pravi Job Jahveju, »da me ne boš oprostil. Jaz moram veljati za krivega, čemú naj se še trudim? Če bi se umil s snegom, si očistil roke z lugom, me boš ti spet pogreznil v mlakužo, da se me bo še obleka sramovala. ... Saj on ni človek kakor jaz, da bi ga poklical in bi šla skupaj na sodišče.«³ Job hoče razložiti svoje stališče pred Jahvejem, izreči svojo tožbo: »So tvoji dnevi kakor človekovi dnevi ali tvoja leta kakor moževa leta, da iščeš pri meni krivdo in stikaš za mojo zmoto, čeprav veš, da nisem krivičen in me nihče ne more rešiti iz tvoje roke?«⁴ »Toda jaz hočem govoriti z Mogočnim, hočem razpravljati z Bogom!«⁵ »Pa naj me umori, ne obotavljam se! Le svoje poti hočem braniti pred njim.«⁶ »Vem, da bom imel jaz prav!« Jahve ga mora poklicati predse in mu omogočiti zagovor ali vsaj dovoliti, da izreče svojo tožbo. Pravilno ocenjujoč nesorazmerje med človekom in Bogom, ga sprašuje: »Boš plašil že odpadli list, preganjal suho strnje?«⁷ »Spoznajte vendar, da me je uklonil Bog in vrgel name svojo mrežo!«⁸ »Kakor živi Bog, ki mi je vzel pravico, Mogočni, ki mi je raztožil dušo... dokler ne izdihnem, ne odstopim od svojega poštenja! Trdno se držim svoje pravičnosti in je ne izpustim, vest mi ne očita niti enega od mojih dni.«⁹ Njegov prijatelj Elihú ne verjame v Jahvejevo nepravičnost: »Res je, Bog ne obsoja po krivici, Mogočni ne prevrača pravice«, in svoje prepričanje utemeljuje, nelogično, s sklicevanjem na *mogočnost*: »...mar bo mogočen obsojal pravičnega?«¹⁰ Elihú obsoja Joba: »Job ne govori razumno, njegove besede niso dojemljive... Saj povečuje svojo zmoto, potiska greh med nas in kopiči svoje besede proti Bogu.«¹¹ Toda Job se ne da omajati in izreče pomembne besede: »Tudi zdaj, glejte, je v nebesih priča zame, moj porok je na višavah. Moji sli so moji klici, moje oko preliva solze k Bogu: naj se potegne za moža, ki stoji pred Bogom, kakor sin človekov za svojega prijatelja!«¹² Potem pa še: »Vem, da je moj Odkupitelj živ in se bo poslednji vzdignil nad prah.«¹³

³ *Ibid.* 9, 2-32.

⁴ *Ibid.* 10, 5-7.

⁵ *Ibid.* 13, 3.

⁶ *Ibid.* 13, 15.

⁷ *Ibid.* 13, 25.

⁸ *Ibid.* 19, 6.

⁹ *Ibid.* 27, 2 in 5-6.

¹⁰ *Ibid.* 34, 12 in 17.

¹¹ *Ibid.* 34, 35-37.

Te besede jasno kažejo, da je Jobu kljub dvomu, ali ima človek lahko prav nasproti Bogu, le težko opustiti misel, da se približuje Bogu prav po poti pravice in s tem tudi morale. Spoznanje, da Božja samovolja krši zakon, za Joba ni lahko, kajti navkljub vsemu se ne more odpovedati veri v Božjo pravičnost. Po drugi strani pa mora priznati, da mu nihče drug ne dela krivice in nasilja kot sam Jahve. Ne more zanikati, da stoji nasproti Bogu, ki mu ni mar za nobeno moralno sodbo oziroma zase ne priznava nobene zavezujoče etike. Jobovo spoznanje, brzkone največje, je v tem, da spričo teh težav ne podvomim o Božji Enosti, temveč se jasno zave, da je Bog v protislovju s samim seboj, in sicer tako zelo, da je Job prepričan, da bo v Bogu našel pomočnika in zagovornika proti Bogu samemu. Kakor je gotov zla v Jahveju, tako je gotov tudi dobrega v njem. Od človeškega bitja, ki nam povzroča zlo, se ne moremo nadejati, da nam bo istočasno pomočnik. Toda Jahve ni človek; je oboje, tožilec in odvetnik obenem, in pri tem je v prvi vlogi enako resničen kot v drugi. Jahve ni le razcepljen, temveč je zanj značilna antinomija, popolna notranja protislovnost, ki je neizogibni pogoj njegove silne dinamike, vsevednosti in vsemogočnosti. Ker Job to dobro ve, je trdno odločen, da bo pred Jahvejem »brnil svoje poti« tj. da mu bo razložil svoje stališče, kajti Bog je navkljub svoji jezi človekov zagovornik proti samemu sebi, ko mu človek predloži svojo tožbo.

Še bolj bi se lahko čudili Jobovemu poznavanju Boga, če bi se Jahvejeva amorálnost tokrat prvič pokazala. Vendar so bili njegovi uničujoči izbruhi jeze in nepredvidljiva razpoloženja znani od vekomaj. Izkazal se je za ljubosumnega branilca moralnosti in bil še posebno občutljiv glede pravičnosti. Zato je moral biti vedno čaščen kot »pravični«, saj je bilo to zanj očitno zelo pomembno. Zavoljo te okoliščine oziroma te svoje lastnosti je imel značilno osebnost, ki se je od kakega bolj ali manj arhaičnega kralja razlikovala le po obsegu. Jahvejeva ljubosumna in razdražljiva narava, ki je nezaupljivo preiskovala nezvesta srca ljudi in stikala po njihovih mislih, je zahtevala osebni odnos med njim in človekom, slednjemu pa ni preostalo drugega, kot da se je čutil osebno poklicanega od njega. To je bila bistvena raz-

¹² *Ibid.* 16, 19-21.

¹³ *Ibid.* 19, 25.

lika med Jahvejem in vesoljnim vladarjem Očetom Zevsom, ki je dobrovoljno in kar nekako odmaknjeno dovoljeval ekonomiji sveta, da je potekala po svojih utečenih tirnicah, in je kaznoval samo tiste, ki se niso pokoravali vesoljnemu redu. Ni moraliziral, marveč vladal povsem instinktivno. Od človeških bitij ni zahteval ničesar drugega razen žrtvovanj, ki so mu pripadala; z njimi ni hotel imeti prav nič, nobenih načrtov ni imel zanje. Oče Zevs je zagotovo vladarska figura, ni pa osebnost. Jahve pa se je vse drugače zanimal za človeka. Ljudje so imeli zanj prvovrsten pomen. Potreboval jih je, kakor so oni potrebovali njega, pereče in osebno. Tudi Zevs je včasih udarjal z bliskom, toda le na brezupno nepodredljive brezbožneže. Proti človeštvu kot celoti ni imel nobenih ugovorov – to ga sploh ni kaj prida zanimalo. Jahve pa se je lahko izjemno razburil zaradi človeka kot vrste in zavoljo posameznih ljudi, če se niso obnašali tako, kakor je želel in pričakoval, ne da bi pri tem sploh pomislil na to, da bi bil v svoji vse-mogočnosti zmožgal ustvariti kaj boljšega kot »krhke zemeljske lonce«. Spričo močne osebne navezanosti Jahveja na izbrano ljudstvo, je bilo pričakovati, da se bo iz tega razvila prava zaveza, ki jo bo sklenil z izjemnimi posamezniki, na primer z Davidom. Kot zvmemo v 89. psalmu, je Jahve rekel Davidu:

»Toda svoje dobrote ne bom odtegnil od njega,
ne bom pustil lagati v svoji zvestobi.
Ne bom prelomil svoje zaveze,
izjav svojih ust ne bom spreminjal.
Enkrat sem prisegel pri svoji svetosti,
Davida zares ne bom varal.«¹⁴

In vendar se je zgodilo, da je prav on, ki je tako ljubosumno nadzoroval uresničevanje zakonov in pogodb, prelomil svojo lastno prisego. Za občutljivega modernega človeka bi to pomenilo, da se je razprlo črno brezno sveta, izmaknila bi se nam tla pod nogami, kajti od Boga pričakujemo najmanj to, da je boljši, višji, plemenitejši od nas smrtnikov, ne pa da nas prekaša po svoji moralni spremenljivosti in nezanesljivosti, ki se ne ustavi niti pri krivoprisežništvu.

Seveda od nekega arhaičnega boga ni mogoče pričakovati, da bi

ustrezal zahtevam moderne etike. Za ljudi v zgodnjem starem veku so bile stvari precej drugačne: v njihovih bogovih je raslo in se razodevalo dejansko vse, kreposti in pregrehe. Zato so bili bogovi lahko tudi kaznovani, vkovani v verige, prevarani, sprti med seboj, pri tem pa niso izgubili svojega dostojanstva – vsaj ne za dolgo časa. Človek je bil v tisti dobi tako navajen na božja protislovja, da ga niso čezmerno pretresla, kadar so se znova pokazala. Pri Jahveju pa je bilo vendarle nekoliko drugače, kajti v religioznem odnosu do njega je že od zgodnjih časov igrala pomembno vlogo osebna in moralna zaveza. V teh okoliščinah je prelom zaveze gotovo učinkoval ne le kot osebna, temveč tudi kot moralna krivica. To lahko vidimo tudi iz načina, kako je David odgovoril Jahveju:

»Doklej, Gospod? Se boš skrila za vedno?
Bo gorela kakor ogenj tvoja srditost?
Spomni se, kaj je življenjska doba,
za kakšno publico si ustvaril vse človeške sinove.
...
Kje so tvoje prejšnje dobrote, o Gospod?
Prisegel si jih Davidu v svoji zvestobi.«¹⁵

Če bi bile te besede namenjene kakemu človeškemu bitju, bi se glasile nekako takole: »Človek božji, naj te že pamet sreča! Nehaj že tako nesmiselno divjati! Prav res je groteskno, da tako besniš nad rastlinami, ko pa je delno tvoja lastna krivda, da ne uspevajo. Saj si prej znal biti razumnejši in skrbeti za vrtiček, ki si ga bil sam zasadil, zdaj pa ga teptaš!«

Sogovornik z Bogom pa si gotovo nikoli ne bi drznil pregovarjati se s svojim vse-mogočnim partnerjem o njegovem prelomu zaveze. Človek še predobro ve, kaj bi ga doletelo, če bi bil *on* tisti, ki bi prekršil zakon. Zato se mora umakniti na višjo raven razmišljanja, da ne bi ogrozil svojega življenja. Ne da bi se zavedal ali hotel, se s tem tako v intelektualnem kakor v moralnem pogledu izkaže za višjega od svojega božanskega partnerja. Jahve spregleda, da je bil »izigran«, tako kot tudi ne razume, zakaj mora biti nenehno čaščen kot pravični. Od svojega ljudstva vztrajno zahteva, da ga »obožuje«¹⁶ na vse mogoče

¹⁴ Ps 89, 34-36.

¹⁵ Ps 89, 47-48 in 50.

načine, z očitnim namenom, da bi ga za vsako ceno obdržalo pri dobri volji.

Tako razodeti značaj ustreza osebnosti, ki si zmore potrditi, da obstaja, le v odnosu do nekega objekta. Odvisnost od objekta je absolutna, kadar subjekt ne premore nobene avtorefleksije oziroma nima nobenega vpogleda v samega sebe. To je tako, kakor da subjekt obstaja zgolj zavoljo objekta, ki mu zagotavlja, da resnično biva. Če bi se Jahve, kakor sicer pričakujemo od mislečega človeškega bitja, resnično zavedal samega sebe, potem bi glede na dejansko stanje stvari ukini vsaj slavospeve na račun svoje pravičnosti. Toda Jahve je preveč nezaveden, da bi bil moralen. Moralnost predpostavlja zavest. S tem ne mislim reči, da je Jahve nepopoln ali zél, kakor kak gnostični demiurg. On je vsaka lastnost v svoji celovitosti; torej je, med drugim, popolna pravičnost in tudi njeno popolno nasprotje. Tako si ga vsaj moramo zamisliti, če si skušamo ustvariti enotno sliko njegovega bivanja. Moramo pa se zavedati, da s tem nismo zasnovali ničesar drugega kot le antropološko podobo, ki vrh vsega niti ni posebno nazorna. Iz načina, kako se razodeva narava božanstva, je razvidno, da njene posamezne lastnosti niso dovolj medsebojno povezane, tako da razpadejo v medsebojno protislovna dejanja. Tako Jahve, na primer, obžaluje, da je ustvaril človeška bitja, čeprav bi mu spričo njegove vsevednosti moralo biti že od začetka jasno, kaj se bo s takšnimi ljudmi zgodilo.

V II. poglavju Jung še nadalje razvija misel, da se Stvarnik zave svojega stvarjenja in samega sebe šele v zrcalu zavesti ustvarjenega bitja – človeka. Avtor najprej predstavi biblično ozadje Jobove knjige in njeno vsebino. (Urednik pričujočega izbora predpostavljam, da bralec pozna Jobovo knjigo. Pa še opomba: redakcijsko besedilo, ki povezuje neprevedene odlomke, je v kurzivi, medtem ko so neposredni navedki iz Jungovega teksta in iz Biblije postavljeni pokončno.) Jahve prepusti svojega zvestega služabnika Joba zlemu duhu, Satanu, ki se imenuje dvomeča misel, da bi preizkušal njegovo vero in zvestobo. Job izgubi vse svoje črede, sinove in hčere, njega samega

¹⁶ Ali celo »blagoslavlja«, kar ga še bolj obvezuje.

pa bolezní in »tvoři« pripeljejo na rob groba. Jahve pri tem ne pokaže niti trohice usmiljenja ali obžalovanja, čeprav – kot piše Jung – flagrantno krši najmanj tri od desetih zapovedi, ki jih je sam oznanil na gori Sinaj. Jung se sprašuje, zakaj je bil Job udarjen s trpljenjem in čemu to služi, saj sam Jahve pravzaprav sploh ne dvomi v njegovo zvestobo. Dvomljivec je Satan in prav zanj Jahve »demonstrira«. Jobovo vero, trpeči človek pa je pri tem zgolj figura v drami Božje antinomije. Toda v tej drami se zgodi nekaj nepredvidljivega: trpeči smrtnik je s svojo moralno držo, ne da bi vedel in hotel, privzdignjen nad zvezde na nebu, k višjemu znanju od samega Boga, k védenju, ki ga Bog ni imel. Job v svojem trpljenju spregleda samega Jahveja: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko.« (Jb 42, 5). Jahve pa sebe (še) »ne vidi«, se sebe ne zaveda, medtem ko mora Job nenehno reflektirati svojo neznatnost nasproti Bogu prav zato, da mu ostane zvest in ubeži njegovi silni jezi. In v tem samozavedanju je Job »večji« od samega Jahveja. Stvarnik je nezaveden – Jung pravi, da je naivna predpostavka, da je Stvarnik sveta zaveden, zmotni predsodek. In dalje: Job, svoji nemoči navkljub, postane sodnik nad samim Bogom. Ko Jahve to spozna, se obrne k (svoji) Modrosti, Sofiji:

III

Preden se lotimo vprašanja, kako se je kal [Božjega] nemira razvijala dalje, se moramo vrniti v dobo, ko je bila napisana Jobova knjiga. Žal je datacija negotova. Obveljala je splošna ocena, da je bila knjiga napisana v času med 600 in 300 pr.n.š. – torej ne veliko prej od knjige pregovorov (IV.-III. st.). V Pregovorih pa srečujemo neko značilnost grškega vpliva, ki je dosegel judovsko kulturo prek Male Azije, če Pregovorom pripišemo starejšo datacijo, ali prek Aleksandrije, če so mlajši. Ta značilnost je deja Sofije (Σοφία) ali Božje Modrosti (lat.: *sapientia Dei*), ki je sovečna, pred stvarjenjem obstoječa, tako rekoč hipostazirana dnevna ženske narave.

«Gospod me je imel na začetku svojih poti,
pred svojimi pradavnimi deli.
Bila sem zasnovana od vekomaj,
od začetka, preden je bila zemlja.
Bila sem spočeta, ko še ni bilo pravodovja,
ko še ni bilo zbiralnikov, polnih vodá.

...
Ko je pripravljaj nebo, sem bila tam,
ko je zarisoval obzorje nad pravodovjem,

...
ko je postavljaj morju njegovo mejo,
da vode ne prestopijo njegovega obrežja,
ko je zarisoval temelje zemlje,
sem kot njegov ljubljencék bila ob njem,
se veselila dan za dnem,
se ves čas igrala pred njim.
Igrala sem se na njegovem zemeljskem krogu
in moje veselje je bilo pri človeških otrocih.¹⁷

Sofija, ki že kaže na nekatere bistvene lastnosti Besede (*Logos*) iz *Janezovega evangelija*, je po eni strani tesno povezana z judovsko Hohmo, po drugi pa sega mnogo dlje, tako da nas spominja na indijsko Šakti. Povezave z Indijo so v tistem času zagotovo obstajale (namreč v času Ptolemejcev). Drugi vir ideje o Sofiji je zbirka izrekov »Jezusa, Sirahovega sina«, tj. devterokanonična *Sirahova knjiga* (ali *Ekleziastik*), napisana okrog leta 200 pr.n.š. Tukaj Modrost o sebi pravi:

«Jaz sem izšla iz ust Najvišjega
in kakor megla prekrila zemljo.
Jaz sem na nebeških višavah postavila svoj šotor
moj prestol je stal na oblačnem stebri.
Sama sem prehodila nebesni obok,
sprehodila sem se po globinah brezen.
Nad valove morja, nad vse kopno,
nad vsa ljudstva in narode je segala moja oblast.

...
Pred vekom, od začetka, me je ustvaril
in na veke ne bom nehala biti.

¹⁷ Prg 8, 22-31.



Kristus pred templjem Modrosti. Rokopis, 9. stol.

V svetem šotoru sem pred njim opravljala službo,
potem sem se utrdila na gori Sion.
Tako mi je dal, da počivam v ljubljenem mestu,
v Jeruzalemu je moja oblast.

...
Zrasla sem kakor cedra na Libanonu,
kakor cipresa na pogorju Hermona.
Zrasla sem kakor palma v En Gediju,
kakor grmi vrtnic v Jerihi,
kakor lepa oljka v ravnini,
visoko sem zrasla kakor platana.
Kakor cimet in vonjav balzam dišim,
kakor izbrana mira izpuhtevam prijeten vonj,

...
Jaz sem kakor terebinta razprostrla svoje veje,
moji poganjki so slavni in ljubki.
Jaz sem kakor vinska trta pognala ljubkost,
moje cvetje daje sijajne in bogate sadove.
(Jaz sem mati čiste ljubezni in strahu,
mati spoznanja in svetega upanja.
Vsem svojim otrokom dajem, da so nesmrtni,
takim, ki jih on izbere.¹⁸

To besedilo si je vredno поблиže ogledati. Modrost se dejansko opisuje kot Logos, Beseda Boga («iz ust Najvišjega sem izšla»). Kot Ruah, Božji duh, je «kakor megla prekrila zemljo» ob samem začetku. Kakor Bog ima tudi Sofija svoj prestol v nebesih. Kakor kozmogonična Pnevma prežema nebo in zemljo in vse stvarjenje. V skoraj vseh značilnostih ustreza Logosu *Janezovega evangelija*. Videli bomo, kako je ta povezava pomembna tudi v vsebinskem smislu.

Sofija je žensko božanstvo «metropole» vseh mest, mesta-matere Jeruzalema. Je ljubljena Mati, podoba pogsanske boginje mest Ištar. To je razvidno iz podrobne primerjave Modrosti z drevesi, kot so cedra, palma in terebinta, oljka, cipresa idr. Vsa ta drevesa so bila od davnih časov simboli semitske matere-boginje ljubezni. Poleg njenega oltarja na vzpetinah je vselej stalo sveto drevo. V stari zavezi so bili hrasti in terebinte drevesa-oraklji. Bog in angeli so se pojavljali v drevesih ali

¹⁸ Sir 24, 3-18.

pri njih. David se je posvetoval z orakljem balzamovih dreves¹⁹. Drevo je v Babilonu predstavljalo Tamuza, sina-ljubimca, in ravno tako Ozirisa, Adonisa, Atisa in Dioniza, v mladosti umrle bogove Bližnjega vzhoda. Vse te simbolne atribute najdemo tudi v *Visoki pesmi* kot značilnosti ženina in neveste. Vino, grozdje, trta in vinogradi imajo tu pomembno vlogo. Ljubljeni je kakor jablana; ljubljena se bo spustila z gora (kultnih krajev matere-boginje), «iz levjih votlin, z gorá panterjev»²⁰, njeno «krilo je gaj granatovcev z žlahtnimi sadeži, nasad cipra z nardami, narde in žafrana, kolmeža in cimeta z vsakršnim kadilnim drevjem mire in aloe, z vsemi vrhunskimi balzami; vrtni vrecel, studenec žive vode, ki dere iz Libanona»²¹. Z njenih rok «je kapljala mira, s prstov topna mira...»²² (Adonis je bil rojen iz mire!) Modrost bo darovana kot Sveti Duh vsem izbranim, iz tega pa pozneje izvira nauk o Parakletu (Tolažniku [tudi: Pomočniku, Zagovorniku], Jn 14, 16).

Pnevmatična narava Sofije, njen svet-stvarjajoči značaj v vlogi Maje, se izraža še jasneje v poznejšem apokrifu [deverokanonični knjigi, op. ur.], znanem kot «Salomonova modrost» oziroma *Knjiga modrosti* (od 100 do 50 pr.n.š.): «Modrost je duh, ki človeka ljubi»²³. Modrost je «umetnica vsega»²⁴. «V njej je namreč duh, ki je umen, svet» (πνευμα νοερον αγιον), «dih (ατις) Božje moči», «izzarevanje (απορροια) veličastva Vladarja vsega», «odsev večne Luči, čisto ogledalo Božjega delovanja»²⁵, subtilno bitje, ki prežema vse stvari. Modrost je z Bogom v zaupnem razmerju (συμβιωσιν εχουσα) in Gospodar vsega (παντων δεσποτης) jo ljubi²⁶. Če je razumnost tista, ki deluje, kdo je bolj večča izdelovalka bivaajočih stvari kakor ona?²⁷ Poslana je iz nebes in s prestola slave Gospodove kot «Sveti Duh»²⁸. Kot psihopomp (spremljevalec duš) jih vodi k Bogu in zagotavlja nesmrtnost.²⁹

¹⁹ 2 Sam 5, 23 isl.

²⁰ Vp 4, 8.

²¹ Ibid. 4, 13-15.

²² Ibid. 5, 5.

²³ Mdr 1, 6 (LXX: Φιλανθρωπιν πνευμα σοφια. Tudi 7, 23).

²⁴ Ibid. 7, 21 (LXX: παντων τεχνιτις).

²⁵ Ibid. 7, 22-26.

²⁶ Ibid. 8, 3.

²⁷ Ibid. 8, 6.

²⁸ Ibid. 9, 10 in 17.

²⁹ Ibid. 6, 18 in 8, 13.

Knjiga modrosti posebej poudarja Božjo pravičnost in se približa, verjetno ne brez pragmatičnega razloga, bistvu problema: »...saj je pravičnost vendar nesmrtna. Smrt pa so povabili brezbožni z rokami in besedami...«³⁰ Nepravični in brezbožni namreč pravijo:

»Zatrimo pravičnega reveža...

...

Za nas bodi postava pravičnost moči,
saj šibkost očitno nič ne zaleže.
Zalezujmo pravičnega, ker nam je v napoto,
ker nasprotuje našim delom,
ker nam očita grehe zoper postavo
in nas obtožuje za grehe naše vzgoje.
Usti se, da pozna Boga,
in se ima za Gospodovega služabnika.
Postal je živa graja našega mišljenja.

...

S sramotjenjem in mučenjem ga preizkusimo,
da bomo spoznali njegovo dobroto,
da bomo preverili njegovo potrpežljivost.«³¹

Spomnimo se, kje smo že brali naslednje: »Gospod je rekel satanu: »Si kaj mislil v svojem srcu na mojega služabnika Joba? Ni mu enakega na zemlji, mož je pošten in pravičen, boji se Boga in se varuje hudega. Še vedno je trden v svojem poštenju, ti pa si me nahujskal proti njemu, da bi ga pogoltnil brez vzroka.«³² »Boljša je modrost kot moč,« je dejal Pridigar.³³

Salomonova Modrost se tu dotika občutljivega mesta ne zgolj zaradi nepremišljenosti ali nezavedanja, temveč zavoljo globljega motiva. Da bi to bolje razumeli, moramo raziskati, v kakšnem odnosu je *Jobova knjiga* s spremembami, ki so se zgodile v Jahvejevem statusu približno v istem času, namreč ob nastopu Sofije. Pri tem ne gre za vprašanje literarne zgodovine, temveč za človeku sočasno Jahvejevo usodo. Iz starih spisov vemo, da se je božanska drama odvijala med Bogom in njegovim ljudstvom, ki je Bogu kot moški *dynamis* [sili]

³⁰ *Ibid.* 1, 15-16.

³¹ *Ibid.* 2, 10-19.

³² *Job* 2, 3.

³³ *Prd* 9, 16.

dodeljeno kakor ženska, katere zvestobo ljubosumno varuje. Poseben zglede tega odnosa daje Job, čigar zvestoba je podvržena nagnusni preizkušnji. Kakor sem že rekel, je res presenetljivo, kako zlahka Jahve podleže Satanovemu prišepetavanju. Če bi bilo res, da je Jahve popolnoma zaupal Jobu, bi bilo edino logično, da bi ga vzel v zaščito, razkrinkal zlega obrekovalca in zahteval od Satana poplačilo za obrekovanje svojega zvestega služabnika. Toda Jahve sploh ne pomisli na to, niti takrat ne, ko je Jobova nedolžnost že dokazana. Nič ni rečeno o graji ali neodobravanju Satana. Torej ne moremo dvomiti o Jahvejevem tihem pristanku. Njegova pripravljenost, da izroči Joba v Satanove morilske roke, dokazuje prav to, da dvomi o Jobu, ker projicira svoje lastno nagnjenje k nezvestobi v nekega grešnega kozla. Obstaja namreč razlog za domnevo, da je Jahve pred razrahljanjem svoje poročne zveze z Izraelom, vendar to namero skriva pred samim seboj. Nejasna slutnja te nezvestobe povzroči, da skuša s Satanovo pomočjo najti nezvesteža, in tako izbere prav najzvestejšega med vsemi, da ga podvrže strahotno boleči preizkušnji. Jahve je postal negotov svoje lastne zvestobe.

Istočasno ali malce pozneje se izkaže, kaj se je zgodilo: spomnil se je ženskega bitja, ki mu ni nič manj ugajalo kot človeku, tiste prijateljice in soigralke od pradavnine, prvoustvarjene med vsemi Božjimi stvarjenji, ki brezmadežna odseva Božjo slavo v vsej večnosti, »umetnice vsega«, bližje in ljubše njegovemu srcu od vseh poznejših potomcev prvega človeka, izoblikovanega po Božji podobi. To spominjanje (*anamnesis*) Sofije je moralo izvirati iz neke silne nujnosti: tako kot doslej ni šlo več; »pravični« Bog ni mogel več povzročati nepravičnosti in »Vsevedni« se ni mogel več obnašati kot kako slepo in nevedno človeško bitje. Samozavedanje (avtorefleksija) postane najbolj pereča nujnost in zato Jahve potrebuje Modrost: spomniti se mora svojega absolutnega Vedenja. Kajti, ko Job spozna Boga, mora tudi Bog spoznati samega sebe. To namreč ne gre, da bi bila Jahvejeva dvojna narava razglašena celemu svetu, le njemu samemu pa bi ostala prikrita. Kdor spozna Boga, nanj učinkuje. Neuspeh poskusa, da bi se Job izpridil, je spremenil Jahveja.

Sedaj bomo iz svetopisemskih namigov in zgodovine poskusili nadalje razviti rekonstrukcijo tistega, kar se je dogajalo po tej spre-

membri. S tem namenom se moramo ozreti nazaj v čas stvarjenja, in sicer k prvemu človeku pred padcem (v greh). On, Adam, je s Stvarnikovo pomočjo iz svojega rebra porodil Evo, svojo žensko dvojnico, tako kakor je Stvarnik sam ustvaril dvospolnika Adama iz prve materije (*prima materia*) in skupaj z njim božansko porojeni del človeštva, namreč ljudstvo Izraela.³⁴ Skrivnostno sledeč istemu vzorcu, se je moralo Adamu zgoditi, da je bil njegov prvi sin (ravno tako kot Satan) zločinec in morilec pred Gospodom, in s tem se je nebeški prolog ponovil na zemlji. Lahko torej domnevamo, da v tem tiči globlji razlog, da je Jahve vzel zločestega Kajna v posebno zaščito, saj je bil vendar pomanjšana zvesta slika Satana. Ničesar pa ne vemo o praliku zgodaj umrlega Abela, naprednega poljedelca, Bogu ljubšega od Kajna (Abela je o poljedelskih veččinah bržkone poučil kak Satanov padli angel). Morda je bil pralik Abela kak drug Božji sin, bolj konzervativne narave od Satana; sin, ki ni bil noben potepin, nagnjen k novim in črnim mislim, temveč v otroški ljubezni povezan z očetom, tako da se v njem niso podile nobene druge misli razen tistih, ki so uživale očetovo podporo in sodile v notranji krog nebeške ekonomije. S tem bi razložili, zakaj je njegov zemeljski posnetek Abel lahko tako kmalu spet »zapustil zli svet«, če uporabimo besede iz *Knjige modrosti*, in se vrnil k Očetu, medtem ko je moral Kajn v svojem zemeljskem bivanju izkusiti prekletstvo svoje nadaljnje poti na eni strani in moralno manjvrednost na drugi.

Če je praoče Adam posnetek Stvarnika, je njegov sin Kajn gotovo posnetek Božjega sinu Satana, in zato lahko upravičeno domnevamo, da je imel tudi Božji ljubljenec Abel svojega dvojnika v »nadnebesnem prostoru« (εν υπερουρανιω τοπω). Prva pomisleka vredna dogodka, padec in bratomor, ki se zgodita čisto na začetku navidezno srečnega in zadovoljivega stvarjenja, pritegneta pozornost in priznati moramo, da je bilo spričo začetnega stanja, namreč, ko je bila tema nad globinami in je duh Božji vel nad vodami, komaj mogoče pričakovati, da se bo iz tega razvilo absolutno popolno stvarjenje. Razen tega je Stvarnik, ki je sicer vsak dan svojega dela ocenil kot dobrega, izpustil dobro oceno tega, kar je ustvaril drugega dne. O tem je preprosto molčal;

³⁴ Kar pa zadeva tisti drugi del človeštva, ki ni bil ustvarjen po Božji podobi, naj bi verjetno izviral iz antropoidov iz časa pred Adamom.

dogajanje tistega dne daje prednost argumentu *ex silentio*. Drugega dne je Stvarnik z nebesnim oblokom dokončno ločil zgornje od spodnjih voda. Jasno je, da ta neizogibni dualizem že tedaj, kakor tudi pozneje, ni ustrezal monoteističnemu pojmovanju, saj je kazal na metafizično razdvojenost. Kakor vemo iz zgodovine, je bilo treba ta razkol skozi stoletja vedno znova krpiti, prikrivati ali preprosto zanikati. Kljub vsemu je prišlo do njega že prav na začetku, v raj, v katerem je Stvarnika – v nasprotju s njegovim programom, da v zadnjem dnevu stvarjenja postavi v svet človeka kot najpametnejše bitje in gospodarja vseh stvaritev – doletelo ali mu bilo podtaknjeno čudno neskladje, da je ustvaril kačo, ki se je izkazala za veliko bolj inteligentno in zavestno od Adama, poleg tega pa je nastala pred njim. Težko bi domnevali, da je Jahve sam povlekel takšno potezo; mnogo bolj verjetno je, da je pri tem imel prste vmes njegov sin, Satan. Ta je namreč varljivec, ki najraje pokvari igro in povzroča zoprna neskladja. Res je sicer, da je Jahve že pred Adamom ustvaril plazilce, vendar so bile med njimi zgolj navadne, povsem neinteligentne kače, med katerimi je Satan izbral tisto drevesno, da bi deloval v njeni podobi. Odtod se je razširila govorica, da je kača najbolj duhovna med živalmi (το πνευματικωτατον ζωον).³⁵ Pozneje postane kača najbolj priljubljeni simbol za nous (duh, razum), deležna je visokih časti in dovoljeno ji je simbolizirati celo drugega Božjega sina, ko bo razumljen kot svet odrešujoči Logos (zanj se zdi, da je pogosto isti z Nousom). Legenda poznejšega izvora pravi, da je bila kača v paradizu Lilit, Adamova prva žena, s katero je spočel trop demonov. Tudi to izročilo govori o zvižaci, ki bi jo komaj mogli pripisati namenom Stvarnika sveta. Zato Biblija pozna zgolj Evo kot Adamovo zakonito ženo. Kljub temu pa ostaja nenavadna okoliščina, da je prvi človek, ki je bil ustvarjen po Božji podobi, imel, kot pravi izročilo, dve ženi, prav tako kakor njegov nebeški vzornik. Kakor je bil Jahve zakonito povezan z ženo Izrael, pri čemer pa je že od vekomaj imel žensko Pnevmo za zaupno družico, tako je Adam najprej spoznal za ženo Lilit (hčer ali emanacijo Satana) kot dvojnico Sofije, medtem ko je Eva ustrezala ljudstvu, imenovanemu Izrael. Mi seveda ne vemo, zakaj se je šele tako pozno

³⁵ To mnenje najdemo pri Filonu Judejskem [Aleksandrijskem].

razvedelo, da Ruah Elohim, »Duh Božji«, ni le ženskega spola, marveč da obstaja tudi relativno neodvisno od Boga, in da je imel Jahve odnos s Sofijo že dolgo pred svojo zavezo z Izraelom(m). Ne vemo niti tega, zakaj je bilo v starejšem izročilu védenje o tej zvezi pozabljeno. Ravno tako smo šele dokaj pozno slišali o neprijetnem razmerju med Adamom in Lilit. Nič več ne vemo o tem, ali je bila Eva Adamu tako težavna žena, kakor so bili Jahveju Izraelini sinovi, ki so ga nenehno jezili s svojo nezvestobo. Vsekakor družinsko življenje naših prvih staršev ni bilo poslano z rožicami: njuna prva sinova sta tipični par sovražnih si bratov, kajti v tistem času je bilo očitno še v navadi, da se mitološki motivi izživijo v dejanskosti. (Dandanes je to sporno, ko pa miti vendarle nastopijo, jim ne priznamo resničnosti.) Soodgovornost za greh lahko pripišemo staršem: Adam naj se le spomni svoje demonske princese, Eva pa naj ne pozabi, da je bila prva, ki je podlegla čarom kače. Tako kakor padec [v greh], bi tudi intermezzo s Kajnom in Abelom težko uvrstili na seznam posebej uspešnih dosežkov stvarjenja. Tako lahko sklepamo, saj se zdi, da niti sam Jahve ni bil vnaprej obveščen o prej omenjenih incidentih. Že v tem času, pa tudi pozneje, obstaja razlog za domnevo, da iz Vsevednosti niso bili izvedeni nikakršni sklepi, tj. da se Jahve ni posvetoval s svojim popolnim védenjem in da je bil zato presenečen nad rezultatom. Isti pojav lahko opazimo pri človeških bitjih, namreč tedaj, ko se ne moremo odreči užitku ob lastnem čustvu. Priznati je treba, da imata jeza ali žalost poseben čar. Če ne bi bilo tako, bi doslej že večina ljudi dosegla vsaj nekaj modrosti.

S te točke morda lahko malce bolje razumemo, kaj se je zgodilo z Jobom. V pleromatskem ali (kakor pravijo Tibetanci) v *bardo* stanju³⁶ vlada popolna soigra svetov, toda s stvarjenjem, tj. z delitvijo sveta na ločena dogajanja v prostoru in času, se začnejo dogodki med seboj tretji in trkati. Satan, skrit in na varnem za krajci očetovega plašča, začne kmalu zdaj tukaj zdaj tam dodajati napačne, v nekem drugem pogledu pa tudi pravilne poudarke, iz katerih se razvijejo zapleti, ki očitno niso bili vnaprej zamišljeni v stvarnikovih načrtih in zato učinkujejo kot presenečenja. Medtem ko nezavedne stvaritve, kot so

³⁶ Prim. moj komentar h knjigi *Bardo Thödol* (Tibetanski knjigi mrtvih).

živali, rastline in kristali, delujejo, kolikor pač vemo, zadovoljivo, pa gredo zadeve s človekom nenehno narobe. Na začetku je sicer njegova zavest komaj kaj višja od živalske, zato je tudi svoboda njegove volje močno omejena. Toda Satan se začne zanimati za človeka in z njim po svoje eksperimentirati, vodeč ga k vsem vrstam zla, medtem ko ga Satanovi angeli učijo znanosti in umetnosti, ki so bile doslej pridržane zgolj popolnosti *plerome*. (Satan si je torej že takrat zaslužil ime »Lucifer«!) Posebna, nepredvidena človeška čudaštva izzovejo Jahvejevo jezo in ga s tem zapletejo v odnose z njegovim lastnim stvarjenjem. Božja vmešavanja postanejo neizogibna in nujna, na žalost pa vselej žanjejo le začasen uspeh: celo drastična kazen potopa vsega živega (z izjemo izbranih), ki se ji, kakor meni stari Johann Jakob Scheuchzer, niso izognile niti ribe (kar naj bi dokazovali fosili), ni imela trajnega učinka. Stvarjenje je ostalo okuženo tako kot prej. Nenavadno je, da Jahve išče vzroke za to vedno pri ljudeh, ki mu očitno odrekajo poslušnost, ne pa pri svojem sinu, mojstru vseh varljivcev. Ta napačna orientacija lahko njegovo že tako razdražljivo naravo še zaostri, tako da se strah pred Bogom pri človeku povzdigne v splošno načelo, in sicer kot začetek vsake modrosti. Medtem ko se je človeštvo namenilo, da si pod to trdo vzgojo razširi zavest s pridobitvijo vsaj ščepca modrosti, namreč predvsem previdnosti in razumnosti³⁷, pa je iz tega zgodovinskega razvoja očitno, da je Jahve zgubil izpred oči svoje pleromatsko sožitje s Sofijo iz časov stvarjenja. Na njeno mesto je stopila zveza z izvoljenim ljudstvom, ki je bilo s tem postavljeno v žensko vlogo. Takratno »ljudstvo« je sestavljala patriarhalna moška družba, v kateri je ženski pripadala le sekundarna vloga. Poroka Boga z Izraelom je bila torej predvsem moška zadeva, podobno kakor (približno istočasna) ustanovitev grške *polis*. Podrejenost ženske je bila samoumevna. Ženska je veljala za manj popolno od moškega, kakor se je izkazalo že pri Evini dojemljivosti za kačino nagovarjanje v raju. Popolnost (*Vollkommenheit*) je moški desideratum, medtem ko se ženska po svoji naravi nagiba k celovitosti (*Vollständigkeit*). In dejansko lahko moški še dandanes vzdrži relativno popolnost bolje in dalj časa, medtem ko je ženska praviloma ne

³⁷ Prim. φρονιμας v priliki o krivičnem oskrbniku (*Lk* 16, 8).

prenaša dobro in ji lahko postane celo nevarna. Če ženska teži k popolnosti, pozabi na komplementarno vlogo celovitosti, ki je, čeprav je sama po sebi nepopolna, nujni komplement popolnosti. Kajti kakor je celovitost vselej nepopolna, tako je popolnost vselej necelovita in zato pomeni neko končno stanje, ki je brezupno sterilno. *Ex perfectio nihil fit* (iz popolnosti nič ne nastane), so rekli stari mojstri, medtem ko, nasprotno, *imperfectum* nosi v sebi semena lastnega izboljšanja. Perfekcionizem vedno konča v slepi ulici, medtem ko sama celovitost nima v sebi selektivnih vrednot.

V osnovi Jahvejeve poroke z Izraelom je njegova težnja k perfekcionizmu. S tem je izključeno vsako razmerje, ki bi ga lahko označili kot »Eros«. Pomanjkanje Erosa, tj. vrednostnega razmerja, se razločno pokaže v *Jobovi knjigi*: prevladujoča paradigma stvarjenja pač ni človek, marveč pošast! Jahve nima Erosa, nima razmerja do človeka, temveč zgolj do namena, h kateremu naj bi mu pomagal človek. Toda to ne preprečuje, da Jahve ne bi bil ljubosumen in nezaupljiv kot vsak drug soprog, čeprav le zaradi svoje težnje, ne pa zavoljo človeka.

Zvestoba ljudstva postaja Jahveju toliko bolj pomembna, kolikor bolj pozablja na Modrost. Toda ljudstvo znova in znova podlega nezvestobi kljub mnogim dokazom Jahvejeve naklonjenosti. Takšno obnašanje seveda v ničemer ne omehiča Jahvejevega ljubosumja in nezaupanja, zato padejo Satanova namigovanja, ko prišepetava dvom o Jobovi zvestobi v očetovo uho, na plodna tla. Jahve kljub svojemu prepričanju, da je Job zvest, brez oklevanja privoli, da bo podvržen najhujšim mukam. Tu je Sofijina »človekoljubnost« [gl. zgoraj: »Modrost je duh, ki človeka ljubi«, *Mdr* 1, 6] odsotna bolj kot kadarkoli. Sam Job pa že hrepeni po nedosegljivi modrosti.³⁸

Job zaznamuje najvišjo točko tega nesrečnega razvoja. Nastopa kot paradigma neke misli, dozorele pri takratnem človeštvu, nevarne misli, ki modrosti bogov in ljudi postavlja visoke zahteve. Job se teh zahtev sicer zaveda, vendar pa očitno ne ve dovolj o Sofiji, ki je sovečna Bogu. Ker se ljudje čutijo prepuščeni Jahvejevi samovolji, potrebujejo modrost, za katero pa Jahveju ni mar, saj mu doslej ni stalo nasproti nič drugega kot ničnost ljudi. Z Jobovo dramo se položaj

³⁸ *Job* 28, 12: »Modrost pa, kje jo je moč najti, kje je doma razumnost? Ali je to mesto poznejša interpolacija ali ne, je tukaj vseeno.

bistveno spremenjeni. Tu Jahve naleti na pokončnega človeka, ki se trdno drži svoje pravice vse dotlej, ko se mora umakniti grobi sili. Videl je Božje obličje in njegovo nezavedno razdvojenost. Bog je bil prepoznan in to spoznanje ni učinkovalo zgolj nanj, Jahveja, marveč tudi na ljudi, in tako so ljudje zadnjih predkrščanskih stoletij ob rahlem dotiku predobstoječe Sofije, ki je kompenzirala Jahveja in njegovo držo, istočasno dopolnili svojo *anamnesis* [spominjanje] na modrost. Modrost, ki je v precejšnji meri personificirana, kar izpričuje njeno avtonomijo, se ljudem razodeva kot prijazna pomočnica in priprošnjica nasproti Jahveju, s tem pa se jim kaže kot svetla, dobra, pravična in ljubezni vredna stran njihovega Boga.

Takrat ko je Satanova domislica s kačo spridila paradiz, prvotno zamišljen kot popoln, je Jahve Adama in Evo, ki ju je bil ustvaril kot podobi svojega moškega bistva in ženske emanacije, izgnal v zunanji, od raja ločeni vmesni svet »lupin«.^{***} Nejasno ostaja, v kolikšni meri Eva predstavlja Sofijo in koliko je v slednji mišljena Lilit. Vsekakor ima Adam prioriteto v vsakem pogledu. Eva je bila naknadno vzeta iz njegovega telesa. Torej pride šele na drugo mesto. To podrobnost iz Geneze navajam zato, ker ponovni nastop Sofije v Božjih prostorjih kaže na prihajajoče stvariteljske dogodke. Saj je ona »vešča izdelovalka« [*Mdr* 8, 6], ki uresničuje Božje misli, tako da jih oblači v snovno obliko, saj je to posebna pravica vseh ženskih bitij. Njeno sožitje z Jahvejem pomeni večno sveto poroko (*hieros gamos*), iz katere so spočeti in rojeni svetovi. Napoveduje se velika sprememba: *Bog se bo obnovil v misteriju nebeške poroke* (kakor so počeli glavni egiptovski bogovi že od nekda) *in postal človek*. V ta namen si na videz pomaga z egiptovsko predlogo božjega utelešenja v faraonu, čeprav je tudi ta samo odraz večne pleromatske svete poroke. Toda bilo bi napačno domnevati, da se ta arhetip ponav-

^{***} Gre za namig na idejo, ki jo najdemo v poznejši kabalistični filozofiji. Te »lupine«, imenovane tudi »školjke« (heb. *kelipod*), predstavljajo deset nasprotij desetim *sefirot*, tj. stopnjam v razodevanju Božje ustvarjalne moči. Lupine, ki ponazarjajo sile zla in teme, so bile prvotno pomešane s svetlobo *sefirot*. Knjiga *Zohar* opisuje zlo kot stranski učinek v razvoju *sefirot*. Zato morajo biti *sefirot* očiščene zlega mešanja z lupinami. To izločenje lupin se v kabalističnih knjigah – še posebej pri Izaku Lurii in njegovi šoli – opisuje kot »razbijanje posod«. S tem sile zla privzamejo ločeno in realno bivanje. (Gl.: G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957, str. 293. [Opomba je Jungova, vendar nastopa v drugem poglavju pričujočega besedila, ki ni uvrščeno v naš izbor, zato jo označujemo z uredniško zvezdico.]

lja tako rekoč mehanično. Kolikor vemo, ni nikoli tako, kajti arhetipske situacije se vračajo samo zaradi kakega posebnega povoda. Pravi razlog za Božje utelešenje v človeku je treba iskati v njegovem soočenju z Jobom. Pozneje bomo to vprašanje še podrobneje obravnavali.

Po obsegu krajše IV. poglavje Jungove knjige govori o Mariji, materi Božji in o novem rojstvu-svarjenju, pri katerem pa ni bilo ustvarjeno več novih človeških bitij, temveč le eno, Bogočlovek, tj. drugi Adam, rojen iz ženske, druge Eve. Jung povezuje Devico Marijo s starozavezno Sofijo, kajti tako kot za Sofijo je tudi za »blaženo med ženami«³⁹ značilna ljubezen do človeka in posredniška vloga med Bogom in smrtniki. S svojo deviškostjo je Mati Božja brez izvirnega greha in zavarovana pred Satanovimi nakanami. Skratka, Jung meni, da je Devica Marija v novi zavezi prevzela vlogo Sofije – Modrosti in »ženskega«⁴⁰ božanskega arhetipa.

V

Satan je sprdil prastarše in tudi njihovega starejšega sina je speljal na kriva pota. Kajn je posnetek (*eidolon*) Satana in šele mlajši sin Abel je Bogu dopadljiv. V Kajnu je Božja podoba popačena, v Abelu pa je precej manj zastrta. Kakor podoba prvotnega Adama posnema Boga, tako je Abelov pralik (o katerem, kot smo videli, nimamo nobenih pričevanj) dobri Božji sin – namreč prapodoba Bogočloveka. O slednjem pozitivno vemo, da je kot Logos predobstoječ in večen, celo $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ (istobistven) z Bogom: Zato lahko Abela smatramo za nepopolnega predhodnika Božjega Sina, ki je rojen iz Marije. Kakor je Jahve prvotno skušal ustvariti svojega zemeljskega ustreznika v prvem človeku Adamu, tako zdaj snuje nekaj podobnega, toda bistveno boljšega. Temu namenu služijo tudi izredni previdnostni ukrepi, ki smo jih omenili prej [v IV. pogl.; mišljena je Marijina brezmadežnost itd.]. Novi sin, Kristus, naj bo po eni strani zemeljski (htoničen) človek kakor Adam, zmožen trpljenja in smrti, po drugi strani pa ne zgolj Božji posnetek kot Adam, temveč sam Bog, spočet od sebe samega kot Očeta in pomlajujoč Očeta kot Sin. Kot Bog je bil že od zmeraj

Bog; kot sin Marije, očitne podobe Sofije, je Logos (sinonim za *nous*), torej Beseda, ki je, tako kot Sofija, »umetnica«⁴¹ stvarjenja, kakor piše v *Janezovem evangeliju*.³⁹ Ta istost matere in sina je bila v mitologiji že mnogokrat izpričana.

Čeprav je Kristusovo rojstvo zgodovinski in enkratni dogodek, pa je vendarle obstajal že od nekdaj v večnosti. Kdor je laik v teh stvareh, le težko doume misel o identiteti nečesa brezčasnega in večnega z nekim enkratnim zgodovinskim dogodkom. Treba se je pač navaditi na misel, da je »čas«⁴² relativen pojem in da ga je dejansko treba dopolnjevati s pojmom »istočasne«⁴³ *bardo* ali pleromatske eksistence vseh zgodovinskih dogajanj. Kar je v pleromi navzoče kot neko večno »dogajanje«, to se kaže v času kot aperiodična sekvenca, tj. kot mnogotero nepravilno ponavljanje. Navedimo samo en primer: Jahve ima enega slabega in enega dobrega sina. Temu prototipu ustrezata tako Kajn in Abel kakor Jakob in Ezav, pa tudi motiv dveh sovražnih si bratov v vseh časih in krajih, ki v nešteti sodobnih različicah še vedno razdvaja družine in zaposluje psihoterapevte. Prav tako številne in zgovorne primere bi lahko navedli za odnos dveh žensk, predoločen v večnosti. Kadar na tovrstne epizode naletimo v modernih različicah, jih torej ne moremo imeti le za primere osebnih odnosov, razpoloženj ali naključnih individualnih idiosinkrazij, temveč za časovno uprimerjeno, razdrobljeno pleromatsko dogajanje, ki je bistveni sestavni del ali aspekt božanske drame.

Ko je Jahve ustvaril svet iz svoje prasnovi, iz tako imenovanega »nič«, ni mogel drugače, kot da je samega sebe skrivnostno zapisal v ustvarjeni svet, ki je v vsakem svojem delu on sam, kakor nas že od nekdaj prepričuje vsaka razumna teologija. Odtod izvira prepričanje, da je možno spoznati Boga iz njegovih stvaritev. Ko pravim, da ni mogel drugače, to ne pomeni nobene omejitve njegove vsemogočnosti, marveč nasprotno, pomeni spoznanje, da so vse možnosti vsebovane v njem in da prav zato ni nobenih drugih razen teh, ki ga izražajo.

Ves svet je Božji in Bog je v njem od vsega začetka. Čemu torej veliki prizor Utelešenja, se začudeni sprašujemo. Saj je Bog dejansko že v

³⁹ Jn 1, 3: »Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo.«

vsem, in vendar mora manjkati še nekaj, če je treba zdaj s tolikšno previdnostjo in skrbjo uprizoriti tako rekoč drugo dejanje stvarjenja. Ker je stvarjenje univerzalno, zaobsega najbolj daljne zvezdne meglice in je ustvarilo tudi organsko življenje v vsej njegovi neizmerni različnosti in spremenljivosti, le težko uvidimo, kje je tukaj pravzaprav manko. To, da je Satan vsepovsod primešal svoj razkrajalni vpliv, je sicer iz različnih razlogov obžalovanja vredno, vendar pa same stvari bistveno ne zadeva. Na zastavljeno vprašanje ni lahko odgovoriti. Seveda se nagibamo k odgovoru, da je Kristus moral nastopiti, da bi odrešil človeštvo od zla. Ko pa pomislimo, da zlo prvotno izvira in še vedno prihaja od Satanovih čarov, se nam zdi, da bi bilo veliko enostavnejše, če bi Jahve tega »šaljivca« že enkrat naučil reda, se znebil njegovega uničujočega vpliva in s tem izkoreninil zlo za vselej. Tedaj ne bi bilo potrebno uprizarjati nobenega posebnega Utelešenja z vsemi nepredvidljivimi posledicami, ki jih potegne za sabo premena Boga v človeka. Treba si je predočiti, kaj pomeni: *Bog postane človek*. To pomeni nič manj kot spremembo Boga, spremembo, ki pretrese svet. To pomeni nekaj takšnega, kakor svojčas stvarjenje samo, namreč objektivizacijo Boga. Takrat se je Bog razodel v naravi; sedaj pa hoče, še bolj specifično, postati prav človek. Vsekakor moramo reči, da je tovrstna tendenca obstajala že od vekomaj. Namreč, potem ko so bili, očitno že pred Adamom, postavljeni na svet tisti drugi ljudje skupaj z višje razvitimi sesalci, je Jahve s posebnim stvariteljskim dejanjem ustvaril človeka po svoji podobi. S tem se je zgodila prva stopnja preobrazbe k učlovečenju. Jahve si je vzel ljudstvo, Adamove naslednike, v svojo osebno last in od časa do časa navdihoval preroke tega ljudstva s svojim duhom. Vse to so bili pripravljani dogodki in znamenja težnje v samem Bogu, da bi postal človek. V vsevednosti pa je od vekomaj obstajalo videnje o človeški naravi Boga ali o božji naravi človeka. Zato lahko najdemo že dolgo pred nastankom *Geneze* temu ustrezna pričevanja v starih egipčanskih dokumentih. Vsa ta napovedovanja in pred-videnja učlovečenja se nam morda zdijo povsem nerazumljiva ali odvečna, saj je vendar vse stvarstvo, ki je nastalo *ex nihilo*, od Boga, ne sestoji iz ničesar drugega kot iz Boga, in je zato tudi človek, tako kot vse stvarstvo, že tako in tako Bog, ki se je »konkretiziral«. Toda pred-videnja še niso dogodki stvarjenja po

sebi, marveč zgolj stopnje v procesu ozaveščanja. Šele relativno pozno spoznavamo (oziroma začenjamo spoznavati), da je Bog resničnost sama in je zatorej – a ne nazadnje – tudi človek. To spozna(va)nje je tisočletni proces.

V naslednjem, VI. poglavju se Jung vrne k misli, da Jahve s svojo silno ustvarjalno močjo deluje sprva na nezavedni ravni, namreč brez refleksije in absolutnega vedenja, v odsotnosti Sofije. Epizoda z Jobom pomeni preobrat, kajti očitno je, da je Job moralno višji od Jahveja. Jung pravi, da Jahve zato tako trdo preizkuša Joba, da bi on sam prišel do ozaveščanja v tem konfliktu. Vendar se s tem drama na moralni ravni ne konča, kajti Jobu je bila storjena huda krivica. Jahve mora postati človek prav zato, ker je človeku storil krivico. Kot varuh pravice namreč vé, da mora biti vsaka krivica poplačana, in Modrost vé, da je moralni zakon celo nad samim Bogom. Prenoviti se mora, ker ga je njegova stvaritev preseгла. Vzorec za človeški lik, v katerem se Bog prenovi, je nekje med Adamom in Abelom, še posebej slednjim, meni Jung. Abelova zgodnja nasilna smrt spominja na v mladosti umrle poganške bogove, kakršni so, na primer, egipčanski Oziris pa bližnjevzhodna Atis in Adonis ter grški Dioniz. V nadaljevanju Jung pogloblja misel o Božjem učlovečenju – VII. poglavje je v marsičem urh te knjige, saj v njem avtor pride do spoznanja, kaj je pravi Odgovor na Joba:

VII

Ob Abelu je treba model za prihajajoče rojstvo Božjega Sina iskati v splošnem vzorcu junakovega življenja, ki ga poznamo iz pravadnine in kot ga posreduje izročilo. Ker pa s tem Sinom ni bil mišljen samo nacionalni Mesija, temveč univerzalni odrešenik človekov, pridejo tu v poštev tudi poganski miti oziroma razodetja, ki pričajo o življenju junaka, izbranega od bogov.

Zato Kristusovo rojstvo spremljajo prikazovanja, značilna za rojstva junakov, kot so: vnaprejšnje oznanilo, božansko rojstvo iz device, sovpadanje s trikratno *coniunctio maxima* v znanju rib (ki prav takrat vpeljuje novi eon, povezan s spoznanjem kraljevega rojstva), pa preganjanje novorojenega, beg in skrivanje, neugledno pokstvo itd. Motiv

junakovega odraščanja je še prepoznaven iz modrosti dvanajstletnika v templju, pa tudi za odrekanje materi je več zglედov.

Povsem je razumljivo, da gre prav posebno zanimanje značaju in usodi učlovečenega Božjega Sina. Gledano iz skoraj dvatisočletne razdalje, je rekonstruirati Kristusovo biografsko podobo iz ohranjenega izročila vsekakor izjemno težka naloga, saj nimamo na razpolago niti enega samega besedila, ki bi vsaj v najmanjši meri ustrezalo zahtevam modernega zgodovinskega opisa. Historično preverljiva dejstva so izredno pičla, in tisto, kar se ponuja kot biografsko vredno gradivo, ne zadostuje, da bi brez protislovij sestavili življenjsko zgodbo ali kakršenkoli verjeten človeški značaj. Glavni razlog za to so nekatere teološke avtoritete našle v tezi, da Kristusove biografije in psihologije ni mogoče ločiti od njegove eshatologije. Z eshatologijo razumemo predvsem učenje, da Kristus ni zgolj človek, temveč je obenem tudi Bog, in zato poleg človeške usode skusi tudi božjo. Njegovi naravi se tako prežemata, da ločevanje iznakazi obe – božja narava zasenči človeško, človek brez izkustvene osebnosti pa je komaj zamisljiv. Tukaj tudi spoznavne metode moderne psihologije ne zmorejo razjasniti vseh temin. Vsak poskus, da bi izvzeli kako posamezno značilnost in jo pojasnili, nasilno učinkuje na kako drugo, ki je ravno tako bistvena bodisi za Kristusovo božanskost, bodisi za človeškost. Svet nove zaveze je tako močno prepleten s čudežnim in mitičnim, da ne moremo biti nikoli povsem gotovi dejstev v njem. Morda še najbolj moti in bega okoliščina, da ravno v najstarejših spisih, namreč v Pavlovih pismih, kot se zdi, ni niti najmanjšega zanimanja za Kristusovo konkretno človeško eksistenco. Tudi sinoptični evangeliji so glede tega pomanjkljivi, saj so pisani bolj v slogu propagandnih spisov kakor pa biografij.

Kar zaveda Kristusovo človeško stran, če sploh lahko govorimo o njegovi zgolj človeški strani, posebej izstopa njegova »človekoljubnost« (filantropija). Ta značilnost je naznanjena že v odnosu med Marijo in Sofijo, potem pa še posebej močno v spočetju po Svetem Duhu, čigar žensko naravo pooseblja Sofija, saj je neposredna zgodovinska predhodnica tistega, ki se imenuje hagion preuma (ἁγιον πνεῦμα) in ki ga simbolizira golob, ptica boginje ljubezni [v nem. je *die Taube* ženskega spola, op. prev.]. In boginja ljubezni je



Oznanjenje. Stenska freska, ok. 1520-30, c. sv. Uršule, Lanišče pri Ljubljani.

Kristus je posrednik na dva načina: pomaga ljudem nasproti Bogu in blaži njihov strah pred Njim. Položaj Bogočloveka je na sredi med zelo težko združljivima skrajnostima, človekom in Bogom. Ne manjka mu ne človeškosti ne božanskosti; zato so ga že v davniini označili s simboli celosti, saj so ga umevali kot lik, ki obsega vse in združuje vsa nasprotja. Zaradi Kristusove dvojne narave je bila upodobitev trenutka njegovega učlovečenja od nekdanj kočljiv problem. Od 14. do 16. st. je bil, denimo, zelo prijubljen frančiškanski motiv (pogosto miniaturnega) Deteta Jezusa, ki se s križem na rami spušča od Boga Očeta k Mariji. Vendar je ta poljudno nazorna podoba, ki sicer opozarja na udeležbo vse sv. Trojice pri Odrešenikovem učlovečenju, teološko sporna, saj v bistvu zanika Kristusovo človeškost. Ta problem je zelo zanimivo premostil avtor (ali naročnik) prizora Oznanjenja v Lanišču nad Škofljico pri Ljubljani: Kristus je upodobljen kot križni nimb (ta je s svojo krožno obliko sam po sebi simbol celosti in popolnosti), ki ga Božja roka pošilja Mariji. Kot opozarja Lev Menaše (*Marija v slovenski umetnosti*, 1994), pa je ta izredna rešitev ostala brez posnemalec.

največkrat mati mladega umrlega boga. Kristusova človekoljubnost pa je znatno omejena z nagnjenostjo k predestinaciji, ki ga pri njegovem odrešenjskem poslanstvu včasih odvrne od neizbranih. Če razumemo nauk o predestinaciji dobesedno, ga le težka dojamemo v okviru krščanskega poslanstva. Toda če ga sprejmemo v psihološkem pomenu, kot sredstvo za doseganje nekega učinka, zlahka uvidimo, da dajejo namigovanja na predestinacijo občutek odlikovanosti. Tisti, ki vé, da ga je Božji izbor ali namen določil že od začetka sveta, se čuti privzdignjenega iz minljivosti in nepomembnosti običajne človeške eksistence, postavljenega na pomembno in dostojanstveno mesto, na katerem se udeležuje svetovne božje drame. S tem je človek pritegnjen v Božjo bližino, kar povsem ustreza pomenu evangeljskega poslanstva.

Poleg človekoljubnosti je v Kristusovem značaju opazna nekakšna togotnost in – kakor nasploh pri ljudeh čustvene narave – tudi pomanjkanje samopremisleka (avtorefleksije, samozavedanja). Nikjer ne najdemo nobenega pričevanja o tem, da bi se Kristus sploh kdaj čutil nad samim seboj. Zdi se, da se s samim seboj nikoli ne sooči. To pravilo ima *eno* samo pomembno izjemo, namreč krik dvoma na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mt 27, 46) Tu njegovo človeško bitje doseže božanskost, namreč prav v trenutku, ko Bog skusi smrtnega človeka in spozna, kaj je moral pretrpeti njegov zvesti služabnik Job. Tu je dan odgovor Jobu – in glede na to, da je ta najvišji trenutek enako božanski kakor človeški, je odgovor »eshatološki« in obenem »psihološki«. Prav tu, kjer je občutje človeka tako absolutno, je božanski mit prisoten z vso močjo. In oboje je eno in isto. Le kako naj bi torej »demitologizirali« Kristusov lik? Takšen racionalističen poskus bi gotovo izsušil vso skrivnost te osebnosti, in kar bi preostalo, ne bi bilo več rojstvo in usoda Boga v času, marveč legenda o nekem slabo dokumentiranem religioznem učitelju, judovskem reformatorju, ki je bil helenistično razlagan in narobe razumljen – morda kakem Pitagori, Buddhi ali Mohamedu, toda nikakor ne pričevanje o Sinu Božjem oziroma o Bogu, ki se je učlovečil. Sicer pa se zdi, da še ni bilo dovolj premišljeno, kaj bi pomenil lik Kristusa, če bi bil popolnoma očiščen vsake eshatologije. Danes imamo empirično psihologijo, ki obstaja kljub temu, da karseda ignorira teologijo, in z njo lahko

analiziramo podrobnosti nekaterih Kristusovih stavkov. Kadar je tem stavkom odvzeta povezava z mitom, jih je namreč možno razjasniti le še na osebni ravni. Toda le kaj obvezujočega naj pomenijo izjave, kot na primer: »Jaz sem pot, resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni«⁴⁰, če jih zvedemo na osebno psihologijo? Očitno prav tisto, kar so v svojem nepoznavanju »eshatologije« govorili Jezusovi sorodniki, češ »da ni priseben«⁴¹. Kaj naj bi sploh bila religija brez mita, ko pa pomeni, če sploh kaj, ravno tisto funkcijo, ki nas povezuje z večnim mitom?

Pod močnim vtisom teh nemožnosti, kakor tudi spričo rastoče nestrpnosti zaradi težav pri zbiranju gradiva o dejstvih, so nekateri menili, da je Kristus sploh samo mit, kar je v tem primeru enako *fikciji*. Toda mit ni fikcija, temveč sestoji iz nenehno ponavljajočih se dejstev, ki jih lahko opazujemo vedno znova. Dogaja se človeku in ljudje imajo mitične usode ravno tako kakor grški heroji. To, da je Kristusovo življenje v precejšnji meri mit, prav nič ne govori proti njegovi dejanski resničnosti; rekel bi celo, da nasprotno, kajti mitični značaj nekega življenja izraža ravno njegovo univerzalno človeško veljavnost. Psihološko je povsem mogoče, da se nezavedno ali oz. arhetip povsem polasti človeka in določa njegovo usodo do najmanjše podrobnosti. Obenem lahko nastopijo tudi objektivni, tj., nepsihični vzporedni pojavi, ki prav tako predstavljajo arhetip. Tedaj se ne le zdi, ampak tudi je tako, da se arhetip ne izpolnjuje le psihično, v posamezniku, temveč tudi objektivno, zunaj njega. Moja domneva je, da je bil Kristus takšna osebnost. Kristusovo življenje je natanko takšno, kot je moralo biti, če gre obenem za življenje Boga in človeka. Gre za *symbolum*,⁴² sovpadanje heterogenih natur, nekaj takšnega, kakor da bi bila Job in Jahve združena v eni in isti osebi. Jahvejeva namera, da postane človek, ki se je porodila ob soočenju z Jobom, se izpolni v Kristusovem življenju in trpljenju.

⁴⁰ Jn 14, 6.

⁴¹ Mk 3, 21.

Toda božanska drama se nadaljuje: Satan, ki je Kristusa zaman skušal v puščavi in ga je Kristus videl, kako pada z neba kakor blisk (Lk 10, 18), kljub svojemu padcu ostaja za »tisoč let« vladar »subhurnega sveta«, tj. zemlje. Šele na koncu časa naj bi bil premagan za vekomaj. Jung v VIII. poglavju piše, da je z Božjim učlovečenjem v dobrem Sinu Kristusu prišlo do Jahvejeve ločitve od njegovega temnega sina in s tem do delne nevtralizacije Satana, kajti Jahve se poisti s svojim svetlim aspektom ter postane dobri Bog in ljubeči Oče. S tem se sicer ni odrekel svoji jezi in še vedno lahko kaznuje, toda to počne s pravičnostjo. Teologi ga označujejo kot summum bonum (najvišje dobro). Vendar pa Kristusova zmaga nad Satanom še ni dokončna, kajti pričakovati je končno in mogočno Satanovo razodetje: Težko je namreč verjeti, da bi Satan mirno sprejel utelešenje Boga v Sinu Kristusu. Jung domneva, da Satan v svojem ljubosumju želi posnemati Kristusa in se tudi on utelesiti kot temni Bog. Ta načrt naj bi se izpolnil po preteku tisočletja v liku Antikrista.

IX. poglavje uvaja nov, pomemben motiv, ki ga Jung pozneje razvija v XII. poglavju. Gre za vprašanje človeškega odrešenja. Pravoverni krščanski nauk uči, da je Kristus s svojo smrtjo na križu enkrat za vselej odrešil človeka od izvirnega greha in nam s tem odprl pot k zveličanju v nebesih. Zmeraj so nas učili, pravi Jung, da je bilo Utelešenje enkratn zgodovinski dogodek. Nobene ponovitve tega dogodka ni pričakovati, kakor tudi ne nobenega nadaljnega razodetja Logosa, zakaj vse to je vsebovano v edinstvenosti Božjega razodetja na zemlji pred skoraj dva tisoč leti. Kljub temu pa je Kristus, ko je ustal iz smrti in se urnil v nebesa, prosil Očeta, naj apostolom in vsem izbranim otrokom božjim pošlje Tolažnika (Parakleta), ki bo za veke vekov ostal pri njih in v njih. Tolažnik je Sveti Duh, tretja oseba svete Trojice, človekov pomočnik in notranji učitelj. V arhetipu Parakleta pa se skriva dvoumnost, ki je v zgodnjih krščanskih stoletjih razločila »pravoverne« od »krivovercev«, še posebej od gnostikov: za gnostike se namreč Božje učlovečenje nadaljuje, tako da se ljudje »pobožijo« (deificirajo), postajajo utelešenja Svetega Duha. – S takšno interpretacijo Svetega pisma je Jung blizu gnozi, kar je razvidno tudi iz naslednjega odlomka iz IX. poglavja: Ker je Sveti Duh tretja oseba Trojice in ker je Bog v celoti prisoten v vsaki od treh oseb vselej enako, navdahnjenost s Svetim Duhom ne pomeni nič manj kot približevanje vernika statusu Sina Božjega. Odtod lahko razumemo tisti stavek: »Bogovi ste.« [Jn 10, 34] Pobožanstvujoči učinec Svetega Duha je seveda dopolnjen z imago Dei (Božjo podobo), ki je vtisnjena izbranim. Bog v osebi Svetega Duha postavi svoj šotor pri ljudeh in v njih, kajti očitno je

namenjen, da se postopoma udejanji ne le v Adamovih naslednikih, temveč v nepreštevni množici vernikov, morda pa tudi v celotnem človeštvu.

Osrednja tema X. poglavja je soupadanje nasprotij (coincidentia oppositorum) kot eminentna značilnost Božjega bistva. Jung opozarja na njene etične posledice, ko zapiše: Dejstvo, da krščanska etika vodi v kolizijo dolžnosti, govori v njen prid. S tem da kaže na neresljive konflikte in z njimi na afflictio animae (trpljenje duše), človeka približa spoznanju Boga: vsako nasprotje je božje, zato ga mora človek vzeti nase, in s tem, ko to stori, se ga polasti Bog s svojo nasprotnostjo [nem. *Gegensätzlichkeit*], tj. se učloveči. Človek je izpolnjen z božjim konfliktom. Človeško trpljenje je odraz in posledica tega konflikta, kot je neposredno razvidno iz osrednjega krščanskega simbola – križa, na katerem visi trpeča podoba Odrešenika, ki je že skoraj dva tisoč let zgovorno postavljena pred oči kristjanov. To sliko dopolnjujeta dva razbojnika, od katerih gre eden v pekel, drugi pa v nebesa. Nasprotnost osrednjega krščanskega simbola pač ne bi mogla biti bolje predstavljena. Človek se v svojem približevanju Bogu vse bolj zaveda soupadanja nasprotij, saj je v božjo dramo lahko pritegnjen le, če se ne izmakne meču razločevalcu, ki je sam Kristus. Le tako se lahko imago Dei udejanji v človeku.

XI. poglavje je nekakšna digresija od glavne teme Jungove knjige, čeprav pomembno dopolnjuje celotno fresko božje drame. Avtor, izhajajoč iz spoznanja, da je Bog coincidentia oppositorum, v tem poglavju obravnava vizije celovitosti, v katerih pogosto nastopa quaternitas (četverje), kot na primer v znamenitem Ezekielovem videnju štirih angelov serafov na Božjem prestolu, ki jih eksegeti razlagajo kot naznanilo štirih evangelistov. Dušeslovec Jung meni, da videnja pričajo o vznemirjenju v nezavednem, ki je sledilo Jahvejemu soočenju z Jobom. Posebej podrobno obravnava Henohovo knjigo, eno izmed najbolj znanih apokrifnih starozaveznih knjig, ki je nastala ok. leta 100 pred Kristusom. Osrednji motiv Henohove knjige je »padec angelov: dve sto se jih pod Semjazovim in Azazelovim vodstvom spusti na zemljo, se poženi z lepimi človeškimi hčerami ter pouči ljudi v znanostih in umetnostih. – Tudi v Henohovi knjigi nastopa četverje: Bog s štirimi obrazi oziroma štirje angeli, ki kot hipostaze ali emanacije Najvišjega izražajo njegovo obličje (Mihael, Gabriel, Rafael in Fanuel). Henoh v ekstazi spozna samega sebe za »Sina človekovega«. Gnostik Jung to spoznanje razlaga kot manifestacijo nadčasnega pleromatskega arhetipa, ki se digne iz nezavednega v zavest. Postuliranje pleromatske ravni božje drame je za Jungovo interpretacijo Biblije nasploh bistveno: ta raven mu omogoča dušeslovno »aktualizacijo« svetopisemskih besedil. Med drugim pravi takole: Notranja Jahvejeva nestabilnost je predpogoj ne le za stvarjenje sveta, marveč tudi za pleromatsko dramo, v kateri nastopa človeštvo kot tragični zbor. Soočenje s stvarstvom spremeni

stvarnika. ...Božje utelešenje in četverje sta tako rekoč pleromatski vzorec za vse, kar se zgodi zaradi spremembe in učlovečenja Boga, in sicer ne le Božjemu Sinu, ki je pred-viden od vekomaj, temveč človeku nasploh. Krščanstvu so bile torej vnaprej pripravljene vse poti, meni Jung.

V XII. poglavju se Jung vrača k liku odrešenika (σωτηρ) in posrednika med človekom in Bogom, h Kristusu kot Bogočloveku, ki je svojim učencem zapustil »drugega Tolažnika« (Parakleta) – Svetega Duha (Jn 14, 16 isl.). Prevod tega poglavja začenjamo zaradi prostorskih omejitev približno na sredini:

XII

... Čeprav na splošno velja, da je Kristusova enkratna žrtev premagala prekletstvo izvirnega greha in človeka dokončno spravila z Bogom, pa se vendarle zdi, da je Kristusa to nekoliko skrbelo. Kaj se bo zgodilo s človekom, še posebej s tistimi, ki so mu sledili, ko bo čreda izgubila pastirja in ostala brez njega, ki jih je zastopal pri Očetu? Kristus zagotavlja svojim učencem, da bo zmeraj z njimi, še več, da bo v njih samih. Kljub temu pa se mu to ne zdi dovolj, kajti obljublja jim, da jim bo od Očeta poslal namesto sebe še »drugega Tolažnika«, ki jim bo stal ob strani v besedah in dejanjih ter ostal bo z njimi za vekomaj.⁴² Iz tega bi lahko sklepali, da »pravno stanje« vendarle še ni nedvoumno razjasnjeno oziroma da še zmeraj obstaja neki dejavnik negotovosti.

Pošiljanje Parakleta ima še neki drug vidik. Ta duh resnice in spoznanja je Sveti Duh, ki je spočel Kristusa. Je duh telesnega in duhovnega spočetja, ki naj bi se odslej naselil v ustvarjenih ljudeh. Ker pa je obenem tretja oseba Božja, to pravzaprav pomeni, da se bo Bog spočenzjal v ustvarjenih ljudeh. Zgodi se silna sprememba v statusu človeka, kajti s tem je v nekem smislu privzdignjen na raven Sina in Bogočloveka. Tako se izpolni naznanilo Ezekielja in Henoha, pri katerih, kot smo videli, je bil naziv »Sin človekov« že pripisan ustvarjenemu človeku. S tem pa je človek kljub svoji prirojeni grešnosti postavljen v vlogo posrednika, združevalca Boga in stvarstva. Kristus je gotovo imel v mislih to nepredvidljivo možnost, ko je rekel: »Kdor veruje vame, bo dela, ki jih jaz opravljam, tudi sam opravljal, in še večja kot ta bo opravljal, ker grem jaz k Očetu«⁴³, ko pa se je spomnil

⁴² Jn 14, 16.⁴³ Jn 14, 12.

na tisto mesto v *Psalmih* [»Bogovi ste, sinovi Najvišjega vi vsi«, Ps 82, 6], je rekel: »Ali ni zapisano v vaši postavi: »Jaz sem rekel: bogovi ste?« in dodal: »in Pismo se ne more razvezati.«⁴⁴

Prihodnje prebivanje Svetega Duha v človeku pomeni prav nadaljujoče se utelešenje Boga. Kristus kot spočeti Božji Sin in predobstoječi posrednik je prvenec in božanski vzor, ki mu sledijo nadaljnja utelešanja Svetega Duha v resničnih ljudeh. Toda človek je soudeležen v temi sveta in zato s Kristusovo smrtjo nastopi kritično stanje, ki je gotovo lahko razlog za skrbi. Ko je Bog postal človek, sta bila tema in zlo skrbno zadržana vstran. Henohova premena v Sina človekovega se je zgodila povsem v območju svetlobe in še bolj Kristusovo učlovečenje. Zelo neverjetno bi bilo, da bi se s Kristusovo smrtjo pretrgala vez med Bogom in človekom; nasprotno, kontinuiteta tega odnosa se vedno bolj poudarja in še dodatno potrjuje s Parakletovim poslanstvom. Toda čim tesnejša postaja ta vez, tem bolj se bliža trčenje z zlom. Iz neke že zgodaj porojene slutnje se sedaj razvije pričakovanje, da bo svetlemu razodetju sledilo ustrezno temno in da bo Kristu sledil Antikrist. Tega spričo siceršnjega metafizičnega stanja pravzaprav ne bi pričakovali, kajti moč zla naj bi bila premagana in od ljubečega očeta si ne bi obetali, da bi lahko pozabil na vse, kar se je zgodilo, in potem ko je že pripravil vseobsežno zveličanje v Kristusu, na svoje otroke spet spustil hudobnega dvornega psa. Zakaj ta utrujajoča prizanesljivost do Satana? Čemu to trdovratno projiciranje zla v ljudi, ko pa jih je Bog vendar ustvaril tako šibke, občutljive in neumne, vsekakor nedorasle, da bi se dolgo upirali njegovemu hudobnemu sinu Satanu? Zakaj Bog ne izruje zla pri samem korenu?

Bog je s svojo dobro voljo spočel dobrega in sodelujočega sina ter tako ustvaril podobo sebe kot dobrega očeta – žal pa je treba ugotoviti, da spet ni upošteval vednosti, ki je pričala o neki drugače zveneči resnici. Ko bi le premislil samega sebe, bi bil moral uvideti, v kakšen razcep je prišel s svojim učlovečenjem. Le kam je dél svojo temo, ki Satanu vsakokrat spet pomaga, da se izmakne zasluženi kazni? Mar misli, da se je povsem spremenil in se znebil svoje amoralnosti? V tem pogledu mu niti njegov svetli Sin ni povsem zaupal. In

⁴⁴ Jn 14, 6.

sedaj pošilja ljudem celo »duha resnice«, tako da bodo z njegovo pomočjo prav kmalu odkrili, kaj jih čaka, potem ko se je Bog utelesil zgolj v svojem svetlem aspektu in začel verjeti, da poseblja dobroto samo, ali vsaj želiti, da bi ga imeli za takšnega. Pričakujejo lahko enantiodromijo (nasprotni učinek) v velikem slogu. Bržkone je v tem smisel pričakovanja Antikrista, to pa morda lahko pripišemo prav dejavnosti »duha resnice«.

Čeprav je bil Paraklet metafizično zelo pomemben, pa je bil za organizacijo Cerkve precej nezaželen, kajti – kakor pravi Sveto pismo s svojo avtoriteto – »Duh veje, kjer hoče«: torej ni podvržen nobenemu nadzoru. Nasprotno pa je treba v interesu in za kontinuiteto Cerkve enako odločno poudarjati enkratnost Učlovečenja in Kristusovega odrešenijskega dejanja, kakor čim bolj zavračati in prezirati napredujoče vseljevanje Svetega Duha v svet. Ni mogoče dopuščati kakih nadaljnjih individualističnih digresij. Tisti, čigar misli, navdahnjene po Svetem Duhu, se nagibajo k odklonom, bo nujno postal heretik ter bo preganjan in izničen prav po Satanovem okusu. Po drugi strani pa je treba razumeti, da bi bilo v primeru, če bi smel kdorkoli uporabljati intuicije svojega svetega duha, zato da bi nagovarjal druge k izboljšavam splošnega nauka, takratno krščanstvo prav kmalu doletela babilonska zmeda jezikov – usoda, kateri se je nevarno približalo.

Naloga Parakleta, »duha resnice«, je torej, da prebiva in deluje v posameznih človeških bitjih, da jih spominja na Kristusov nauk in jim ga pojasnjuje. Dober zgled za tako dejavnost Svetega Duha je Pavel, ki Gospoda ni poznal in ni prejel njegovega evangelija od apostolov, marveč z razodetjem. Pavel spada med ljudi, pri katerih se je nezavedno vznemirilo in povzročilo razodetja v ekstazi. Življenje Svetega Duha se kaže prav v tem, da navdihuje dejanja, ki ne potrjujejo samo tistega, kar je že dano in znano, temveč to presega. Tako se že v Kristusovih besedah napovedujejo ideje, ki segajo čez tradicionalni »krščanski« nauk, na primer prilika o nepravičnem oskrbniku, katere poanta se ujema z logionom v *Codex Bezae*⁴⁵ in izraža drugačno

⁴⁵ Apokrifni dodatek k *Luki* 6, 4. (»O človek, kadar veš, kaj počneš, si blagoslovljen; kadar pa ne veš, kaj počneš, si preklet in kršilec zakona.«) *Codex Bezae Cantabrigiensis*, izd. F. H. Scrivener, 1864.



Antikrist. Lesorez, nemško delo, 15. stol.

etično stališče od pričakovanega. Moralni kriterij je tukaj zavedanje, ne pa zakon ali konvencija. V tem kontekstu lahko omenimo nenavadno dejstvo, da je Kristus izbral prav Petra, ki mu primanjkuje samoobvladovanja in značajske stanovitnosti, za »skalo« in temelj svoje Cerkve. To se mi zdijo zamisli, ki kažejo na vključitev zla v moralno diferencirani način razmišljanja. Dobro je, na primer, če je zlo razumno zastrto, zlo pa je nezavedanje dejanja. Lahko bi skoraj domnevali, da so takšni pogledi pritegnili pozornost prav v času, ko se je poleg dobrega začelo upoštevati tudi zlo, namreč ko zlo ni bilo več potlačeno pod prag zavesti z dvomljivo predpostavko, da vselej natanko vemo, kaj je zlo.

Tudi pričakovanje Antikrista je daljnosežno razodetje ali odkritje, tako kot pomembna ugotovitev, da hudič kljub svojemu padcu in izgnanstvu še vedno ostaja »princ tega sveta« in da domuje vsepovsod okrog nas. Navkljub svojim zločinom, in tudi po Božjem za človeštvo odrešilnem dejanju, Satan še vedno ohranja znatno moč in položaj, tako da je v njegovem dosegu celotno sublunarno stvarstvo. O takšnem stanju ne moremo reči drugega, kot da je kritično, vsekakor pa ne ustreza temu, kar bi lahko pričakovali glede na vsebino vselega oznanila. Zlo nikakor ni vključeno, tudi če so dnevi njegovega gospostva šteti. Bog še vedno okleva, da bi proti Satanu uporabil silo. To navaja k domnevi, da Bog očitno še ničesar ne ve o tem, kako je njegova lastna temna stran naklonjena zlemu angelu. Takšno stanje stvari pa dolgoročno seveda ne more ostati skrito »duhu resnice«, ki je našel svoje domovanje v človeku. Vzvalovil je človeško nezavedno in že v praksiškanskem času povzročil še eno veliko razodetje, ki je zaradi svoje temačnosti vodilo v poznejših dobah k mnogim tolmačenjem in tudi napačnim razlagam. To je Janezovo razodetje.

V sorazmerno obsežnem XIII. poglavju Jung s psihološkega stališča analizira vizije sv. Janeza na Patmosu, zapisane v zadnji biblični knjigi, v Apokalipsi ali Razodetju. Jung ugotavlja, da so apokaliptične vizije v kričečem nasprotju z dobrim in usmiljenim Bogom iz evangelijev. Gre za orgijo sovraštva, jeze, maščevanja in slepega uničevalnega besa, ki se razode-

va v fantastičnih podobah nasilja in preplavlja s krvjo in ognjem tisti svet, katerega je skušal Kristus obnoviti v izvornem stanju nedolžnosti in ljubečega občestva z Bogom. V tej grozljivi predstavi ima glavno vlogo Jagnje Božje, ki nastopa v pošastni vlogi pokončevalca sveta, ko odpira sedem pečatov. Jung se posebej ustavi ob viziji »žene, ogrnjene s soncem« (Raz 12, 1), ki rojeva otroka, katerega skuša požreti zmaj. Iz biblične eksegeze ni posem jasno, kaj pomeni to videnje, Jung pa ga povezuje z rojstvom drugega Mesije, pri katerem ima odločilno vlogo nezavedno, še vedno močno opredeljeno s poganskimi miti. Gre za vdor poganstva v vizije kristjana sv. Janeza, vendar ob odsotnosti svetle, »pomladne« strani poganstva. Jung med drugim zapiše: Očarljiva pomladna lepota božanskega mladeniča je ena izmed tistih poganskih vrednot, ki jih tako zelo pogrešamo v krščanstvu, še posebno v mračnem svetu apokalipse – namreč tisto nepopisno jutranjo bleščavo pomladnega dne, ko zemlja po mrtvi zimski otrplosti ozeleni in zacveti in je človeško srce veselo, verujoč v dobrega in ljubečega Boga. – Sebstvo je vedno complexio oppositorum, pravi Jung in glede Janezovih videnj ugotavlja, da gre za nezadržni vdor teme iz nezavednega v »svetniško« zavest, ki skuša biti neskrunjeno svetla in čista. Toda Janezov problem ni osebne narave. Ne gre le za osebno nezavedno ali za izbruh njegove zle volje, temveč za vizije, ki vznikajo iz globljih in širših korenin, namreč iz kolektivnega nezavednega. Globlja resnica apokaliptičnih vizij je namreč v tem, da je sam Božji Duh tisti, ki veje skoz tenko smrtno oblačilo in znova zahteva, naj bo človek v strahu pred nepredvidljivim božanstvom.

XIV. poglavje govori predusm o sveti poroki (hieros gamos) v Apokalipsi, o »Jagnjetovi svatbi« (Raz 19, 7 isl.) z nevesto Jeruzalemo(m), tj. s svetim mestom, ki je prihajalo z neba od Boga, pripravljeno kakor nevesta« (ibid. 21, 2). Jung razvije svojo interpretacijo tega mnogoznačnega videnja, povezujoč novi, nebeški Jeruzalem s četverjem in Sofijo:

XIV (odlomek)

... To končno videnje, ki ga, kot je znano, običajno razlagajo kot odnos med Cerkvijo in Kristusom, ima pomen »zdrružujočega simbola« ter predstavlja popolnost in celovitost; odtod tudi četverje, ki se kaže v mestu kot kvadratnost, v paradizu kot četverorečje, pri Kristusu kot četvero evangelistov in pri Bogu kot četvero živih bitij. Medtem ko krog pomeni krožnost neba in vseobsegajoče bitje (pnevmatičnega) božanstva, se kvadrat nanaša na zemljo⁴⁶. Nebo je moško, zemlja pa je

ženska. Zato ima Bog prestol na nebu, Modrost pa na zemlji, kakor pravi Jezus Sirah: »Tako mi je dal, da počivam v ljubljenem mestu, v Jeruzalemu je moja oblast.«⁴⁷ Modrost je mati plemenite ljubezni, in ko Janez prikaže Jeruzalem kot nevesto, se bržkone navezuje na Jezusa Siraha. Mesto je Sofija, ki je bila pri Bogu že pred vsem časom in bo po sveti poroki ob koncu časov spet združena z Bogom. Sofija kot žensko bitje sovпада z zemljo, iz katere se je, kot pravi eden izmed cerkvenih očetov, rodil Kristus⁴⁸, in torej tudi s četverjem v Ezekielovem videnju Boga, namreč s štirimi živimi bitji. Podobno kot pomeni Sofija samozavedanje Boga, predstavljajo štirje serafi Božjo misel v njenih štirih funkcionalnih aspektih. Na to kažejo tudi mnoga očesa, ki so zbrana na štirih kolesih v tem videnju.⁴⁹ Gre za četverodelno sintezo nezavednih svetlosti, ki ustrezajo tetrametriji kamna modrih (*lapis philosophorum*), na katerega nas spominja slika nebeškega mesta: vse se lesketa v dragih kamnih, kristalih in steklu, popolnoma v skladu z zgoraj omenjenim videnjem Boga. In kakor sveta poroka združi Jahveja in Sofijo (Šehino v kabali) ter s tem ponovno vzpostavi prvotno pleromatsko stanje, tako tudi vzporedno prikazovanje Boga in mesta kaže na njuno skupno naravo: izvorno sta eno; hermafroditsko prabitje, arhetip največje univerzalnosti.

Nedvomno naj bi ta konec pomenil dokončno rešitev strašnega konflikta eksistence nasploh. Ta rešitev pa ni sprava med nasprotjema, marveč njuno dokončno razhajanje, pri čemer se lahko ljudje, ki so izbrani, rešijo tako, da se poistijo s svetlo, pnevmatično stranjo Boga. Zdi se, da je nujni pogoj za takšno rešitev zanikanje plojenja in spolnega življenja nasploh.

V naslednjem, XV. poglavju, se avtor spet loteva psihoanalize apokaliptičnih videnj svetega Janeza. Knjiga Razodetja je po eni strani tako osebna, po drugi pa tako arhetipska in kolektivna, ugotavlja Jung. Toda smisel

apokaliptičnih vizij ni v tem, da bi navadnemu človeku Janezu pokazale, koliko sence on sam skriva pod svojo svetlo naravo, temveč da bi mu kot vidcu predočile neizmernost Boga, kajti tisti, ki ljubi, bo Boga spoznal. Prav sveti Janez, evangelist ljubezni, je, tako kot že pred njim Job, uzrl strašnost Jahveja, zato doživlja svoj evangelij ljubezni kot enostranski in ga dopolnjuje s strahom. Ob tem spoznanju Jung navaja mistike, kot so bili Mojster Eckhart, Jakob Böhme, Angelus Silesius in drugi, ki so vedeli, da ima Bog strašen dvojni obraz: morje milosti se srečuje z žarečim ognjenim jezerom in luč ljubezni je zasenčena s temnim žarom, o katerem je rečeno »ardet non lucet« – gori, vendar ne sveti. To je večni evangelij (v nasprotju s časnim): Boga lahko ljubimo, a moramo se ga bati.

XVI. poglavje zastavlja metodološko vprašanje, kako naj pristopamo k numinoznim pojavom oziroma razodetjem: ali jih je sploh mogoče znanstveno obravnavati? Jungov odgovor je v skladu z njegovo psihološko religiozologijo: numinozno je objektivno resnično kot psihični fenomen in s tem tudi – seveda zgolj kot takšno – dostopno psihoanalizi.

Nekoliko daljše XVII. poglavje povezuje Odgovor na Joba s širšim Jungovim opusom, še posebej s psihološko analizo alkimije in hermetizma. Pravi predmet hermetične filozofije je coniunctio oppositorum (združevanje nasprotij). Alkimija označuje svojega »otroka« po eni strani kot »kamen« (na primer ognjenec), po drugi pa ga imenuje »homunculus« – ali filius sapientiae (sin modrosti), ali celo homo altus (višji človek). Prav ta lik srečamo v Apokalipsi v sinu »žene, ogrnjene s soncem«; njegovo rojstvo je parafraza Kristusovega, ki se v različnih oblikah ponavlja pri alkimistih. Gre za vizijo drugega rojstva Sina iz matere Sofije, za božanski porod iz sovpadanja nasprotij, v katerem se poraja »filius sapientiae«, ki je esenca procesa individuacije. Kot je znano, je individuacija osrednji pojem Jungove razvojne psihologije; presežni cilj razvoja je sebstvo, h kateremu kaže božanski otrok, prihodnji odrešenik, porojen iz božanske družice, katere odsev prebiva v vsakem človeku; otrok, ki ga je uzrl v svojem videnju tudi Mojster Eckhart. Tako si lahko razlagamo tiste Jezusove besede »postanite kakor otroci«, meni Jung in povezuje apokaliptično »ženo, ogrnjeno s soncem« z Marijo kot mistično Božjo nevesto, ki da ji je bilo s strani Cerkve priznано njeno pravo mesto v nebesih šele z dogmo Assumptio Mariae (Marijinega imebovzetja), ki jo je razglasil papež Pij XII leta 1950. Marija je kot nevesta združena s Sinom in kot Sofija z Bogom v nebeški poročni sobi, piše Jung.

Navezava Jobove oziroma biblične tematike na psihologijo individuacije se nadaljuje v XVIII. poglavju smoter procesa individuacije je doseganje višje ravni zavesti. Zdaj je vse odvisno od človeka, pravi Jung: Edino, kar zdaj resnično šteje, je to, ali se bo človek zmozel povzpeti na višjo moralno

⁴⁶ V stari Kitajski je nebo okroglo, zemlja pa štirioglatna.

⁴⁷ Str 24, 11.

⁴⁸ Tertulijan, *Adversus Judaeos*, XIII (Migne, P.L., 2. zv., 635).

⁴⁹ Ezk 1, 18.

stopnjo, na višjo raven zavedanja, zato da bo dozorel za nadčloveško moč, ki so mu jo položili v roke padli angeli. Dalje se ne bo mogel razvijati, če se ne bo bolje seznanil s svojo lastno naravo. ... Bila mu je podeljena skoraj božanska moč, zato ne more več ostati slep in nezaveden.

V XIX. poglavju Jung podrobneje razvija misel s konca XVII. poglavja, da je dogma Assumptio Mariae dopolnila in na institucionalni ravni zavestno izrazila hieros gamos, nebeško poroko Boga in Sofije, ki naj bi preeksistirala na pleromatski ravni od vekomaj. Vrača se tudi k vprašanju, kaj pomeni resničnost duše: ... pogosto me sprašujejo, ali verjamem v obstoj Boga ali ne... Ljudje večinoma spregledujejo ali niso zmožni doumeti dejstva, da vidim dušo kot resnično. Analogno je Bog očitno duševno, ne pa fizično dejstvo... Presežni cilj procesa individuacije je sebstvo, pri čemer se mora zavest soočiti z nezavednim in najti ravnotežje med nasprotji – to pa se dogaja na ravni simbolov: sebstvo je osrednji simbol, arhetip v nezavednem, ki se uzavešča in s tem človeka pobožuje. Na koncu tega poglavja piše Jung o odnosu med Bogom in nezavednim:

XIX
(odlomek)

... Zgolj skoz psiho določimo, da božanstvo deluje na nas, vendar pa ne moremo razlikovati, ali to delovanje prihaja od Boga ali od nezavednega, tj., ne moremo ugotoviti, ali sta božanstvo in nezavedno dve različni veličini. Obe sta mejna pojma za transcendentalne vsebine. Izkusveno pa lahko z dokajšnjo verjetnostjo ugotovimo, da je v nezavednem arhetip celovitosti, ki se spontano manifestira v sanjah ipd., in da obstaja od zavestne volje neodvisna težnja povezati druge arhetipe s tem središčem. Zato se ne zdi neverjetno, da arhetip celovitosti tudi po sebi zaseda osrednje mesto, ki ga približuje podobi Božji. Podobnost je še posebej podprta s tem, da Arhetip ustvarja tisto simboliko, ki je že od nekdaj označevala in upodabljala božanstvo.

Ta dejstva omogočajo, da natančneje pojasnimo poprejšnji stavek o nerazločljivosti pojma Boga in nezavednega: podoba Boga sovпада, natančno povedano, ne z nezavednim nasploh, ampak z neko njegovo posebno vsebino, namreč z arhetipom sebstva [nem.: *Selbst*]. Sebstva ne moremo več izkusveno razločevati od Božje podobe. Različnost teh dveh veličin sicer lahko arbitrarno postuliramo, toda to

nam prav nič ne koristi, nasprotno, prispeva le k ločevanju človeka in Boga, to pa zakriva preobrazbo Boga v človeka. Ko vera polaga človeku na srce neizmernost in nedosegljivost Boga, ima seveda prav; vendar pa uči tudi bližino, neposredno prisotnost Boga, in ravno ta bližina mora biti izkusveno resnična, če naj ne bo brez vsakega pomena. Le tisto, kar name učinkuje, spoznam kot resnično. Kar name ne učinkuje, lahko tudi ne bi obstajalo. Religiozna potreba hrepeni po celovitosti in se zato oprijema podob celosti, ki jih ponuja nezavedno in ki neodvisno od zavesti vznikajo iz globin duševne narave.

XX

Bralcu je gotovo postalo jasno, da tukaj predstavljeni razvoj simbolnih veličin ustreza procesu diferenciacije človeške zavesti. Ker pa pri arhetipih, kakor sem uvodoma prikazal, nimamo opravka le z goliimi objekti, temveč tudi z avtonomnimi dejavniki, tj. živimi subjekti, lahko razumemo diferenciacijo zavesti kot posledico delovanja transcendentale pogojenih dinamizmov. V tem primeru bi primarno preobrazbo izvajali arhetipi.

Toda v našem izkustvu ni nobenih psihičnih stanj, ki bi jih lahko introspektivno opazovali zunaj človeka, zato sploh ne moremo preučevati vedenja arhetipov brez vpliva opazujoče zavesti, in torej tudi nikoli ne bomo mogli odgovoriti na vprašanje, ali se proces začne pri zavesti ali pri arhetipu; ko bi lahko odgovorili na to vprašanje, bi, zanikujoč izkustvo, bodisi odvzeli arhetipu njegovo avtonomijo, bodisi ponižali zavest v zgolj stroj. S psihološkim izkustvom se bolj ujema, če priznamo arhetipu neko mero samostojnosti, zavesti pa temu ustrezno ustvarjalno svobodo. Iz tega potem vsekakor izvira tista interakcija med dvema relativno avtonomnima dejavnikoma, zavoljo katere moramo dopustiti, da pri opisovanju in pojasnjevanju dogajanj nastopa kot delujoči subjekt zdaj prvi zdaj drugi dejavnik, in sicer celo takrat, ko Bog postane človek.

Dosedanja rešitev se je tej težavi izognila s tem, da je priznavala le enega Bogočloveka, Kristusa. Toda ko se v ljudeh nastani tretja Božja oseba, namreč Sveti Duh, pride do kristifikacije mnogih, in tedaj se zastavi vprašanje, ali so ti mnogi enako popolni bogovi-ljudje. Takšna

sprememba bi vodila k nesprejemljivim kolizijam, če pustimo ob strani neizogibno inflacijo, ki bi nenadoma doletela navadne, od izvirnega greha neosvobojene smrtnike. V tem primeru se je dobro spomniti na sv. Pavla in njegovo razdvojeno zavest: Pavel se po eni strani občuti kot neposredno od Boga poklicani in razsvetljeni apostol, po drugi pa kot grešni človek, ki ne more izdreti »trna v mesu« in se znebiti nadležnega satanskega angela. To pomeni, da tudi razsvetljeni človek ostane to, kar je, in da ni nič več kot omejeni jaz nasproti tistemu, ki prebiva v njem in čigar podoba presega vse spoznatne meje, saj ga vsestransko zaobsega, globok kakor dno zemlje in širok kakor nebo.

Prevod in vezni tekst: Marko Uršič



POVZETKI - ABSTRACTS

Marko Uršič

Teorija arhetipov - nostalgija po platonizmu?

Razprava obsega tri razdelke. V prvem si avtor zastavlja vprašanje, kaj pomeni Jungova trditev, da je Bog »psihična realnost«, in skuša nanj odgovoriti s fenomenološkega stališča. V drugem obravnava problematiko numinoznih arhetipov kot osrednjo zamisel Jungove religiozije. V tretjem razdelku avtor razvije svojo glavno tezo, da so arhetipi najbližji (novo)platoniskim idejam, ki pri Jungu nastopajo kot imaginacijske (pra)podobe, nadčasno »preekzistentne« v nezavednem.

The Theory of Archetypes - Nostalgia for Platonism?

The treatise is divided into three sections. In the first section the question is opened what does Jung's claim that God is a »psychic reality« mean; an answer is sought from the phenomenological point of view. In the second section the problem of »numinous archetypes« as religious symbols is discussed. Author's main point is presented in the third section: Jung's archetypes are, concerning their ontological status, closest to the (neo)platonist ideas, modified to the »pre-existent« images of the collective unconscious.

Boris Vežjak

Numinosum kot psihična funkcija:

Jungova religiozna utemeljitev psihologije

Avtorjev glavni namen v članku je tematizirati Jungove poglede na fenomen religije, tj. predstaviti glavne značilnosti njegovega pristopa k religijskim temam. Središčna ideja je prisotna že pri Rudolfu Otu: numinosum ni zgolj način, na katerega je človeku dano izkušati Boga, ampak je dejansko inherentni atribut Jungovih arhetipov kot »preekzistentnih« oblik izkustva. Naše nezavedno ravnanje, določeno z arhetipsko strukturo, nas navaja na misel, da je religiozno izkustvo manifestacija nekega kolektivnega psihološkega temelja in je zatorej »objektivno«. Za Junga je religiozno definiran celo proces individuacije: Sestvo v duši je simbolizirano s pomočjo imago Dei, samorealizacija kot cilj psihološkega razvoja pa je dosežena z integracijo imago Dei v posameznikovo psihično realnost, kar dokazuje, da je Jungova analitična psihologija religiozno utemeljena.

Numinosum as Psychic Function:

Jung's Religious Foundation of Psychology

Authors' main concern is to thematize Jungian views on the phenomenon of religion, i.e., to show the main characteristics of his approach towards the religious issues. The central idea is taken from Rudolf Otto - the *numinosum* is not only the way how individual grasps God, but it is actually the inherent attribute of Jung's archetypes as »pre-existent« forms of experience. The unconscious component of our acting, determined by archetypal structure, suggests that the religious experience originates primarily from a collective psychological ground, and therefore it is »objective«. For Jung, even the process of individuation is defined in religious context: the self is symbolised in the psyche as an *imago Dei* and the self-actualisation as a life goal can be reached by integrating the latter into the psychic reality, which clearly shows that Jung's analytical psychology is founded in a religious manner.

Igor Škamperle
Jung in alkimija: mistična poroka

Za Junga in njegovo psihološko analizo sta bili pomembni dve izročili: gnostična tradicija kot oblika sámospoznavanja in alkemija. Članek obravnava nekatere temeljne koncepte, simbole in podobe, ki so odigrali pomembno vlogo v alkimističnem razumevanju narave in njeni duhovni percepciji, kot so *materia prima* ali *nigredo*, personifikacija nasprotij, označenih kot poroka med moškimi in žensko, oziroma kraljem in kraljico ter soncem in luno. Takšna združitev v Jungovi teoriji pomeni zadnjo stopnjo procesa individuacije. Hermafrodit ni le novo telo, ki je nastalo z alkimističnim preoblikovanjem materialnih prvin, marveč uspešna integracija nezavednega z zavestno percepcijo in mišljenjem.

Jung and Alchemy: Mystical Marriage

Two traditions were very important to Jung and his psychological analysis: the gnostic tradition as knowledge of self-consciousness and alchemy. This article treats some basic concepts, symbols and images which had an important role in alchemical vision of nature and her spiritual perception, like *materia prima* or *nigredo*, personification of the opposites and unification, designated with marriage between male and female, respectively king and queen or sun and moon. Such unification represents in Jung theory the last grade of the process of individuation. Hermaphrodite is not only a new body, the result of alchemical work on material elements, but also a successful integration of unconscious with conscious perception and mind.

* * *

Mag. Igor Škamperle (r. 1962) je zaposlen kot asistent na oddelku za sociologijo kulture na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Ukvarja se s teorijo simbolnih form in zgodovino vednostnih sistemov od antike do začetka moderne dobe. Njegovo ožje tematsko področje je kultura renesanse.

Mag. Igor Škamperle (b. 1962) is engaged as an assistant in the department of Sociology of Culture at the University of Ljubljana, Slovenia. His main fields of interest are theories of symbolic forms and history of systems of knowledge from antiquity to modern times, especially cultural phenomena of the Renaissance.

Dr. Marko Uršič (r. 1951) je izr. prof. za logiko in filozofijo narave na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Ukvarja se predvsem s filozofijo prostora in časa, kozmologijo in filozofijo religije, še posebno z gnozo (zadnje knjižno delo: *Gnostični eseji*, 1994).

Dr. Marko Uršič (b. 1951) is a professor of Logic and Philosophy of nature at the University of Ljubljana, Slovenia. His main fields of interest are philosophy of space-time, cosmology, and philosophy of religion, especially gnosis.

Boris Vezjak, dipl. filozof, mladi raziskovalec, stažist na Oddelku za filozofijo Pedagoške fakultete v Mariboru. Glavna področja zanimanja: antična filozofija, filozofska terminologija, psihoanaliza in analitična psihologija. Prevod Jungovih člankov v *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta* (Akademska Založba Katedra, Maribor 1995); *Jungov pojem sinhronicitete (prednosti in meje)*, Dialogi 1-2, Maribor 1995, *Jung, Husserl, Heidegger*, Dialogi 3-4, Maribor 1996.

Boris Vezjak, dipl. phil., is engaged as a researcher-junior in the Philosophical department of the Faculty of education, University of Maribor, Slovenia. His main fields of interest are Greek philosophy, terminology, psychoanalysis and analytical psychology. He translated the first selection of Jung's theoretical texts into Slovene (1993).