

Mit i psihoanaliza

Tanković Dürukan, Arda

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:625361>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-05-30**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu
Odsjek za komparativnu književnost
Ivana Lučića 3, Zagreb

Arda Tanković

MIT I PSIHOANALIZA:

Tumačenje univerzalnih mitoloških motiva iz perspektive jungovske psihoanalize i kognitivne lingvistike

Diplomski rad

Mentorica: dr. sc. Željka Matijašević

Zagreb, 2022.

Mit i psihoanaliza: Tumačenje univerzalnih mitoloških motiva iz perspektive jungovske psihoanalize i kognitivne lingvistike

Sažetak:

Analiza mitova i iz njih proizišle mitološke građe jedna je od najstarijih tema ljudskog promišljanja umjetnosti i kulture koja ih okružuje. Tradicija proučavanja mitologije, u većoj ili manjoj mjeri, prožima gotovo čitavu povijest ljudskog intelektualnog rada, kulminirajući obnovljenim interesom u radovima humanističkih mislilaca prošloga stoljeća. Potpomognuti raznim novim teorijskim pravcima, interdisciplinarnim suradnjama i uvidima prirodnih znanosti, moderni teoretičari mita u njemu pronalaze do sad neslućeno mnogo odgovora, ali i pitanja, u vezi tog izvornog prafenomena ljudske kulture. Jedno od najzanimljivijih, ali i naizgled najmisterioznijih, jest zapažena učestalost ponavljanja istih mitoloških motiva u kulturama koje zbog geografske i temporalne udaljenosti nisu mogle imati dodirnih točaka.

U ovome radu ponuditi ćemo interpretaciju tih univerzalnih motiva dvojakim instrumentarijem psihoanalize i kognitivne lingvistike, smatrajući kako nam uvidi u prirodu ljudske psihologije i jezika kao medija njezina izražavanja omogućava teorijski okvir sposoban za obuhvaćanje i tumačenje spomenutih mitskih univerzalija. Psihoanalitička strana analize prvenstveno će biti fokusirana oko radova Carla Gustava Junga i njegovih ideja kolektivno nesvjesnog i arhetipova, i Ericha Fromma i njegove teorije univerzalnih jezičnih simbola. Lingvistička analiza biti će temeljena na idejama kognitivne lingvistike, poput inherentne metaforičnosti misli, utjelovljenosti ljudskog uma i misaonih obrazaca, te tendencije ka projekciji poznatih domena znanja na svijet koji nas okružuje.

U finalnom djelu rada provesti ćemo analizu konkretnih mitoloških motiva, fokusirajući se na mitologije Bliskog Istoka – babilonsku i egipatsku, i manifestacije arhetipa Sebstva koje u njima nalazimo.

Ključne riječi: mit, mitologija, psihoanaliza, kognitivna lingvistika, kolektivno nesvjesno, arhetip, projekcija, konceptualna metafora, Marduk, Horus

Myth and psychoanalysis: Interpretation of universal mythological motifs from the perspective of Jungian psychoanalysis and cognitive linguistics

Summary:

Analysis of myths and the related mythological material they produce is one of the oldest topics in human consideration of arts and the culture that encompasses them. To a greater or lesser extent, the tradition of studying mythology permeates nearly the entirety of the history of the human intellectual pursuit. The renewed interest in those studies culminated in the works of humanistic thinkers in the previous century. Myth, that original proto-phenomenon in human culture, has been closely examined by modern theoreticians of myth. The help of many new theoretical approaches, interdisciplinary collaborations and insights from natural sciences revealed an until-now unsuspected number of answers and questions concerning the myth.

One of the most thought-provoking, as well as (on the face of it) one of the most mysterious, of these questions is the noted frequency of repetition of the same mythological motifs in the cultures that couldn't have had points of contact due to their geographical and temporal distances.

This work will offer an interpretation of those universal motifs using the tools of psychoanalysis and cognitive linguistics. The insights into the nature of human psychology and the language as the medium for its exploration hopes to offer a theoretical frame capable of encompassing and interpreting the aforementioned mythical universals. The psychoanalytical side of the analysis will focus on the works of Carl Gustav Jung, his ideas of collective unconscious and archetypes, and that of Erich Fromm and his theory of universal linguistic symbols. The linguistic analysis will be based upon principles of cognitive linguistics, such as the inherent metaphoric quality of thought, embodiment of the human mind and thought patterns and the tendency towards the projection of familiar domains of knowledge onto the world that surrounds us.

The final part of this paper will be composed of an analysis of concrete mythological works, with the centres of attention being the Middle East mythologies — Babylonian and Egyptian, and the manifestation of the archetype of Self that are observable in them.

Keywords: myth, mythology, psychoanalysis, cognitive linguistics, collective unconscious, archetype, projection, conceptual metaphor, Marduk, Horus

Sadržaj

1. Uvod.....	1
2. Psihoanaliza i mit	4
2.1. Individualističko tumačenje mita	5
2.1.1. Freudovo tumačenje snova i nesvjesnog.....	6
2.1.2. Freudova prva topika: nesvjesno – predivjesno - svjesno	6
2.1.3. Freudova druga topika: <i>Id – Super-Ego – Ego</i>	8
2.2. Univerzalističko tumačenje mita.....	9
2.2.1. Jung i kolektivno nesvjesno	10
2.2.2. Arhetipovi	12
2.3. Latentni i manifestni sadržaj snova i mitova.....	14
3. Jezik mitologije.....	19
3.1. Simbolički jezik mitova	19
3.2. Metafora i utjelovljenost	21
3.3. Projekcija.....	23
4. Uvod u analizu.....	25
4.1. Mitološka alegorija svijesti u sumersko-akadskom epu postanka <i>Enuma Eliš</i>	26
4.2. Mnogobrojne manifestacije arhetipa Sebstva u egipatskoj mitologiji.....	31
5. Sinteza i zaključak.....	35
Bibliografija	37

1. Uvod

Cilj ovoga rada biti će pronalazak i analiza univerzalno ponavljajućih mitoloških obrazaca prisutnih u kronološki i geografski udaljenim svjetskim mitologijama. Kao teorijske temelje ove analize služiti ćemo se instrumentarijem psihoanalize i modernog tumačenja jezika i jezične građe iz perspektive kognitivne lingvistike. Vjerujemo kako će sinteza tih dvaju pristupa omogućiti nove i često previđene uvide u prirodu mitološke građe i jezika od kojega je ona sastavljena. Odabir tih dvaju pravaca kao teorijskih okosnica ovoga rada prvenstveno je donesen u vjeri kako upravo oni, proučavajući jezik kao primarni medij mitologije i ljudsku psihologiju kao njezino porijeklo, imaju potencijal doprijeti do srži ljudske univerzalne potrebe za kreativnim jezičnim stvaranjem koja je, u svojim začetcima, rezultirala i danas čitanim bogatstvom svjetskih mitologija.

Psihoanalitički korpus koji se bavi problematikom mita iznimno je opsežan i heterogen pa smo se u svrhu preglednosti i poštivanja formalnih okvira ovakvoga rada odlučili na podjelu psihoanalitičkog tumačenja mita na individualistički i univerzalistički. Individualističkim pristupom nazvati ćemo radove nastale u stopama frejdovske psihopatološki orijentirane i individualističke psihoanalize koja u nesvjesnoj simbolici mitologije i sna traži idiosinkratičnosti psihe pojedinih pacijenata kao ključa njihova tumačenja. S druge strane ove podjele predlažemo univerzalistički pristup tumačenju mita koji je zastupljen u radovima Carla Gustava Junga i njegovom idejom kolektivno nesvjesnog kao zajedničkog psihološkog supstrata koji stoji u pozadini stvaranja mitova i koji preko njih pokušava stupiti u komunikaciju sa svjesnim Egom. Fokus će, u skladu s prije navedenim ciljevima analize, biti na univerzalističkom pristupu, budući da smatramo kako isključivo takav pristup nudi potencijalna rješenja na pitanja zapanjujuće regularnosti ponavljajućih mitskih motiva. Dakako, kao što to biva s naizgled oprečnim pristupima unutar jednog krovnog teorijskog okvira, i u ovoj analizi bit će neophodno ukazati na ideje i utjecaje koje su oni međusobno imali jedan na drugi i primijeniti ih u argumentaciji teza ovoga rada.

Uz psihoanalizu, jeziku mitske građe pristupiti ćemo iz perspektive modernih lingvističkih razmatranja, ponajprije one kognitivno-lingvističke. Nastala krajem sedamdesetih godina prošlog stoljeća, kognitivna lingvistika relativno je mlad pravac unutar lingvističke tradicije koja svoju

genealogiju može pratiti do vremena najranijih filozofskih razmatranja jezika i jezičnih kreacija. Unatoč svojoj recentnosti, njezini uvidi o prirodi metafore u jeziku, o njezinoj funkciji, porijeklu i sveprisutnosti u ljudskoj jezičnoj i misaonoj djelatnosti, omogućuju nam prepoznavanje i tumačenje brojnih mitoloških motiva koji su ili bili uzimani zdravo za gotovo u dosadašnjoj literaturi, ili su u potpunosti bili zanemareni. Oni će prvenstveno biti temeljeni na idejama konceptualne metafore i utjelovljenosti uma, pomoću kojih kognitivna lingvistika (u skladu s ciljem krovnog interdisciplinarnog područja kognitivnih znanosti) pokušava locirati i razjasniti univerzalije ljudskog načina razmišljanja i načine na koje se oni ocrtavaju u jeziku i jezičnoj produkciji.

Kao korpus istraživanja izabrana je raznovrsna svjetska mitologija za koju smatramo kako je izrazito zahvalna za ovakvu vrstu analize. Razlog tome prvenstveno leži u činjenici kako je gotovo uvijek riječ o kolektivnoj kreaciji nastaloj i prenošenoj usmenom predajom kroz mnoštvo generacija, čime se filtriraju utjecaji i specifičnosti pojedinih autora. Pogodan je i sam jezik mita, koji je često izrazito simboličan i apstraktan, budući da upravo ta apstrakcija omogućava prepoznavanje i analizu mitskih univerzalija koje prepoznajemo u raznovrsnim mitologijama. Sveprisutnom problemu svakog teorijskog bavljenja mitologijom, pa tako i ovog, onom definiranja što mitologija točno jest, pristupit ćemo ukratko i u generalnim crtama, sagradivši radnu definiciju kojom ćemo pokušati zahvatiti svu građu obuhvaćenu ovom analizom. Ona nikako neće biti savršena niti otporna na brojne potencijalne kritike, budući da, kao što je prepoznao profesor Solar u uvodnom predavanju svoga kolegija o mitologiji, filozofija, etnologija, psihologija ili znanost o književnosti, recimo, kada govore o mitu, nerijetko ne govore o istome (Solar 1998, 9).

U finalnom dijelu rada provest ćemo analizu ponavljajućih mitskih motiva temeljenu na prije uspostavljenom sintetskom teorijskom okviru psihoanalize i kognitivne lingvistike. Sama analiza prvenstveno će se baviti mitskim jezikom i ulogom koju igra u kreaciji mitskoga pojma i načinom na koji utječe na naše razumijevanje istog. S obzirom na prije spomenutu problematiku određivanja i definiranja mitološkog korpusa, isti motiv bit će razmatran iz nekoliko izvora, nerijetko sekundarnih, kako iz drugih fiktivnih tekstova nastalih u sklopu istog mitološkog svjetonazora, tako i iz moderne znanstvene literature preglednog i objasnidbenog karaktera. Takav pristup korpusu omogućava nam izbjegavanje sizifovskog problema utvrđivanja 'izvornog teksta' nekoga mita, ako uopće možemo govoriti o izvornom tekstu u književnosti i književnoj tradiciji

prenošenoj usmenom predajom iz generacije u generaciju. Također, na taj način filtriramo potencijalne formalne i stilske idiosinkratičnosti autora koji su tekst zapisali i čije bi individualne odluke mogle utjecati na našu analizu mitskog motiva kao kolektivnog i univerzalnog fenomena.

2. Psihoanaliza i mit

Problemi mita, njegova porijekla, funkcije i značenja prožimaju humanističke tekstove 19. i 20. stoljeća. Humanističke znanosti u mitologiji otkrivaju do tada slabo istraženo bogatstvo ljudskih priča i iskustava koja, zbog svoje univerzalne rasprostranjenosti među ljudskim zajednicama i sveprisutne uloge u njihovom shvaćanju svijeta koji ih okružuje, predstavljaju neiscrpan izvor potencijalnih razumijevanja i tumačenja, odnosila se ona na mit kao dijakronijski trenutak u eventualnom razvoju filozofijske, religijske ili znanstvene misli (Solar 1998), ili kroz sinkronijsku perspektivu sagledavanja mita i mitske svijesti kao neizostavnog aspekta suvremenog ljudskog života i kulture. Rijetko koja moderna teorijska paradigma nije barem periferno bacila oko na mitsku građu i potencijalne spoznaje koje se u njoj kriju, pa tako imamo na raspolaganju nebrojene književne, strukturalističke, antropološke, arheološke i mnoge druge studije koje instrumentarijem svojih polja pokušavaju razjasniti misterij tog izvornog prafenomena ljudskog kulturnog i duhovnog života. Njihov fokus često je bio na objašnjenju narativne strukture mita, rekonstrukciji zbiljskih povijesnih događaja koji su mitom prepričani ili na utilitarnim ulogama koju je mit igrao u životu i društvu primitivnih naroda.

U skladu sa suvremenim tendencijama humanističkih znanosti, i psihoanaliza pristupa mitologiji s vlastitim pitanjima, metodama i odgovorima. Izrazito simbolična i apstraktna priroda mitoloških priča i motiva otvara široka vrata za interpretaciju, veoma nalik jednom od izvornih psihoanalitičkih fokusa proučavanja koji i danas služi kao odskočna točka brojnih psihoanalitičkih teorija – snovima. Interes koji psihoanaliza pokazuje za mit logičan je dodatak i nastavak dotadašnjeg rada na proučavanju ljudskih snova, budući da simbolika sna vodi daleko iznad sna; ona ne pripada snu kao svojina, nego na isti način dominira prikazivanjem u pričama, u mitovima i legendama, u vicevima i u folkloru (Freud 2001). Za Freuda je mit kolektivni san čovječanstva (Solar 1998, 73), a njegovu proučavanju duguje neke od svojih najbitnijih (i u popularnoj kulturi najpoznatijih) teorija, poput one Edipova kompleksa iz djela *Tumačenje snova* (1900) ili ideje primordijalne horde i ubojstva izvornoga oca u kasnijem antropološkom djelu *Totem i tabu* (1913). Njegovo nastojanje razumijevanja i razjašnjavanja mitskog sadržaja nastavljaju njegovi brojni učenici, među kojima su u kontekstu problematike koju obuhvaća ovaj rad najznačajniji Erich Fromm, Otto Rank i Carl Gustav Jung, ali i kasniji psihoanalitičari i filozofi poput Marthe Nussbaum, Gillesa Deleuzea i Slavoj Žižeka.

Kao što je za očekivati od tako prolifichnog teorijskog smjera, psihoanalitički pristup mitologiji veoma je heterogen, s raznim, nerijetko oprečnim shvaćanjima mita i mitskog sadržaja, pa ćemo ga, u svrhu pojednostavljanja i sažimanja nepregledne građe pokušati generalizirati u obliku dva oprečna stava koje ćemo nazvati individualističkim i univerzalističkim načinom tumačenja mita. Unatoč diferencijaciji pristupa (i fokusom ovoga rada na potonji, univerzalistički pristup), bitno je ukratko objasniti oba, budući da spadaju pod istu krovnu školu psihoanalize, pa samim time dijele brojne teorijske odrednice i u neraskidivom su međuođnosu.

2.1. Individualističko tumačenje mita

Individualističko tumačenje mitoloških priča i motiva može se smatrati i izvornim psihoanalitičkim pristupom toj problematici budući da je u skladu sa školom striktno psihopatološke, individualističke psihoanalize kakvu je uspostavio začetnik psihoanalitičkog pokreta Sigmund Freud. Freud mitu pristupa iz perspektive proučavanja sna, kao hermetičnoj kreaciji koja svoje postojanje i simboliku duguje jedinstvenoj psihi svoga autora. Poznavanje načina na koji Freud pristupa snovima, njihovom podrijetlu, svrsi i značenju, neophodno je za razumijevanje njegova pristupa mitu. Primarni fokus ovih razmatranja bit će na njegovu monumentalnom djelu *Tumačenje snova* iz 1900. godine gdje Freud izlaže određene teorijske temelje koji se, u ponekad izmijenjenom obliku, javljaju duž njegove psihoanalitičke karijere i obilježavaju daljnji individualistički pristup snu, mitu i nesvjesnom (Freud 2001). U njemu Freud razrađuje svoju izvornu teoriju snova kao komunikacije nesvjesnog dijela psihe sa svijješću, uz posredovanje filtera koji u tom periodu svoga djelovanja naziva pređsvjesnim.

Analogija između tehnike oblikovanja sna i oblikovanja mita, odnosno analiza i tumačenje „rada sna“ (engl. *dreamworks*) (ibid.) tako postaje primaran način Freudova tumačenja i objašnjenja mitološkog sadržaja (Solar 1998, 78.) Za razumijevanje Freudova poimanja mitološkog sadržaja, i naknadno razloga i mehanizama kojima on duguje svoj visoko simbolični karakter, bitno je razumjeti određene osnovne značajke njegove psihoanalize, ponajprije počevši s njegovim razumijevanjem nesvjesnog i temeljem njega postavljenom topologijom ljudske psihe koja, uz naknadne varijacije i tumačenja, predstavlja okosnicu psihoanalitičke teorije i postavlja put njegovim nasljednicima.

2.1.1. Freudovo tumačenje snova i nesvjesnog

Svojom psihoanalitičkom teorijom Freud razrađuje i artikulira ideje [strukture ljudske svijesti] koje su oduvijek bile prisutne u filozofiji, ponajprije u radovima filozofa poput Leibniza, Kanta, Schellinga, Schopenhauera i Bergsona. (Bolognesi i Bichisecchi 2014, 7). Sumnje o postojanju nesvjesnog utjecaja na ljudsku misao i ponašanje nisu nove, ali svoj doprinos razvoju shvaćanja strukture ljudske svijesti Freud prvenstveno donosi u sistematičnom načinu na koji ju predstavlja, koristeći se pri tom prostornom metaforom kako bi uspostavio svoju prvu topiku, kako ju iznosi u sedmom poglavlju svoj knjige *Tumačenje snova* (Matijašević 2006, 19) pod naslovom *O psihologiji procesa u snovima* (Freud 2001). Podjela koju Freud u njoj predlaže rastvara ljudsku psihu na tri međusobno povezana dijela: nesvjesno, preosvjesno i svjesno (Freud 1984, 161.), koje opisuje kao duševni aparat, izgrađen od više instancija, koje su uključene jedna iza druge (Freud 2001, 68) i koje ćemo ukratko razložiti u svrhu artikulacije psihoanalitičkih stavova nužnih za daljnju argumentaciju rada.

2.1.2. Freudova prva topika: nesvjesno – preosvjesno - svjesno

Svoju prvu topiku Freud izlaže u prije spomenutom djelu *Tumačenje snova*, u svrhu razjašnjenja razloga za nepodudaranja sadržaja snova koje osoba sanja i koji joj ostaju u pamćenju nakon buđenja s pravim, skrivenim značenjem koje se naizgled skriva iza visoko simbolične prirode ljudskih snova. Takvu dvodijelnu narav sadržaja snova Freud naziva manifestnim – odnosno onakvim kakvoga se prisjećamo nakon buđenja (Freud 2001, 148) i latentnim – sadržajem misli koje se iza sna prepoznaju zahvaljujući tumačenju manifestnog sadržaja snova (ibid, 161). Detaljnije razmatranje i tumačenje te sadržajne razlike biti će obrađeno kasnije u radu, nakon što razjasnimo određene teorijske postulate na kojima tumačenje te razlike leži. Ukratko rečeno, neslaganje u interpretaciji manifestnog i latentnog sadržaja snova između individualističkog i univerzalističkog pristupa tumačenju u korijenu proizlazi iz oprečnog shvaćanja prirode nesvjesnog, odnosa naspram ostalih sustava unutar psihičke topike, te uloge koju ono ima u cjelokupnom psihičkom životu.

Krenut ćemo od opisa najstarijeg, najutjecajnijeg, i za psihoanalizu najzanimljivijeg dijela ljudske psihe – nesvjesnog. Ono predstavlja dio psihe izvan dosega introspekcije, koji je nedostupan svijesti, ali koji i dalje igra presudnu ulogu u ljudskom unutarnjem i izvanjskom životu. Freud ga opisuje kao ono psihičko zbivanje postojanje kojeg moramo pretpostaviti temeljem

zaključaka nastalih osnovom posljedica koje nesvjesno ima na svjesni dio psihe (Freud 1984, 160.), a jedini pristup nesvjesnim procesima imamo pri analizi snova i neuroza (Freud i Rieff 1993, 135). Spomenute posljedice, u kontekstu freudovske psihoanalize, inherentno su negativne. Freud nesvjesno smatra leglom potisnutih nagona i želja (ibid, 134) čija bi realizacija bila pogubna za subjektovo sudjelovanje u ljudskoj kulturi i za njegovo psihičko zdravlje, pa stoga tvrdi kako svaki psihički proces prolazi dvije faze, između kojih je podložen testnom procesu cenzure. U prvoj psihičkoj fazi čin je nesvjestan; ako pri procjeni cenzora bude odbačen onemogućuje mu se prijelaz u drugu fazu; on je tada potisnut i mora ostati nesvjestan. Ukoliko uspješno prođe međufazu cenzure on ulazi u drugu fazu i postaje svjestan (ibid, 123). Cenzura, odnosno potiskivanje tih nagona i želja uloga je idućeg predjela psihe, predsvjesnog. S obzirom na postojanje predsvjesnog cenzora Freud nesvjesno dijeli na dva dijela: ono nesvjesno koje se lako pretvara u svjesno prolaskom kroz filter predsvjesnog, i ono koje teško izbija na površinu, i to uz ulaganje znatnog napora, a možda i nikada (Freud 1984). Nesvjesno je također bitno jer je upravo ono ishodište tvorbe sna (Freud 2001, 578), odnosno san nastaje u trenutku kada neka svjesna želja postaje pobuđivač kojemu uspije probuditi jednu nesvjesnu želju koja jednako zvuči, i pomoću koje se pojačava (ibid, str. 590). U *Tumačenju snova* Freud kao 'tvorca sna' navodi potisnute želje, koje se iz nesvjesnog pokušavaju probiti u svijest (ibid, 596), a kao razlog neprepoznatljivosti tih želja u koherentnom obliku navodi intervenciju predsvjesne psihe koja se nalazi u ulozi cenzora.

Kao što je rečeno, nesvjesno predstavlja tek jedan dio ljudske psihe i nikako nije dostatno kako bi se u potpunosti opisao karakter same psihe (Freud i Rieff 1993, 122). Idući element prve topike Freud naziva predsvjesnim, svojevrsnim međuprostorom između svjesnog i nesvjesnog. Nalazeći se na razmeđu svjesnog i nesvjesnog, predsvjesno djeluje kao filter koji propušta određene impulse i podražaje, dok druge potiskuje. Nesvjesni podražaji tako nemaju nikakav pristup svijesti osim kroz posredovanje predsvjesnog filtera (Freud 2001, 578), a razlog postojanja tog filtera leži u inherentno negativnoj prirodi nesvjesnog. Budući da snove prepoznaje kao realizacije nesvjesne komunikacije, i budući da su sadržaj komunikacije potisnute želje i nagoni, Freud zaključuje kako sadržaj snova mora biti prezentiran kao iskrivljen, a ispunjena želja u njima prerusena do neprepoznavanja stoga što postoji neka sila, neka namjera potiskivanja, usmjerena protiv predmeta sna ili protiv želje, koja se iz njega napaja (ibid. 551). Uloga predsvjesnog, i kasnije Super-Ega, kao cenzora nesvjesne komunikacije ključna je za razumijevanje Freudovog individualističkog pristupa snovima i mitologiji, koji u manifestnom sadržaju u kojemu nam se oni

prikazuju vidi intervencije pojedinačne psihe u svrhu izobličenja latentnog sadržaja u oblik prihvatljiv Egu.

Posljednji, svjesni dio psihe odgovara onome što bi kolokvijalno bilo smatrano sebstvom, esenciju svoga identiteta za koju se do prije 19. stoljeća smatralo kako obuhvaća cjelokupnost ljudskog uma. Za razliku od prethodno navedenih psihičkih sustava, ono je jedini dio psihe kojemu imamo direktan pristup (Freud i Rieff 1993, 139). Svjesno [Freud] razmatra na temelju opažaja koje čovjek prima, a od percepcija koje do nas dopiru u duševnom aparatu ostaje trag sjećanja te funkcija vezana uz taj trag – pamćenje. Percepcije su međusobno povezane u pamćenju i to prije svega prema istodobnosti zbivanja, tako da to načelo upravlja svjesnim (Matijašević 2006, 43.). Ono odgovara dotadašnjoj ideji racionalnog uma koji percipira, prisjeća i promišlja, ali koji u kontekstu psihoanalize čini tek dio ljudskog psihičkog života.

2.1.3. Freudova druga topika: *Id – Super-Ego – Ego*

U svojoj drugoj topici, koju izlaže u glasovitom predavanju *Raščlamba psihičke ličnosti* iz 1920. godine, Freud revidira prethodno opisano topologiju pretvarajući trijadu nesvjesnog, predivjesnog i svjesnog u Id (ili Ono), Super-Ego (ili Nad-Ja) i Ego (ili Ja) (Freud 1984, 146-171). Svjesno postaje Ego, odnosno onaj sistema koji je okrenut izvanjskome svijetu i direktno se sučeljava s načelom stvarnosti. On prenosi opažanja o svijetu i u njemu nastaje, u toku njegova funkcioniranja, fenomen svijesti (Freud 1984, 166). Ego služi tri nasilna gospodara; izvanjski svijet, Super-Ego i Id (ibid. 168), a većina somatskih problema Freudovih pacijenata proizlazi iz nemogućnosti istovremenog zadovoljenja oprečnih zahtjeva stavljenih pred Ego.

Super-Ego zauzima poziciju blisku predivjesnom. Freud ga opisuje kao samostalnu pojavnost psihičke strukture čije funkcije odgovaraju uspostavljanju savjesti i vršenju introspekcije potrebne za moralne sudove (Freud 1984, 149.). Bitno je napomenuti kako Super-Ego, ili savjest, prema Freudu nije u psihi prisutan od samog početka, već nastaje iz autoriteta roditelja koji djeluje kao prvotna zadržka amoralnim nagonima djece i kasnije se internalizira procesom identifikacije s roditeljskom figurom¹ (ibid, 153). Kao što je bio slučaj s predivjesnim,

¹ Ovdje, dakako, figura roditelja predstavlja uobičajeni objekt autoriteta s kojim se dijete identificira, ali ne mora biti i jedini. Super-Ego može nastati i identifikacijom s drugim figurama autoriteta, poput odgajatelja, učitelja ili drugih figura autoriteta u djetetovu životu (Freud 1984, 154).

uloga Super-Ega neophodna je za razumijevanje Freudova pristupa mitu, budući da ga 'razumije kao priču o nagonima koji se susreću s cenzurom Super-Ega i koji se onda oblikuju u estetsko djelo s „estetskom funkcijom“ (Solar 1998, 76).

I termin 'nesvjesnog' kao ime dijela strukture ljudske psihe pokazao se neprimjerenim u kasnijim periodima Freudova razmišljanja, ponajprije zbog uvida u činjenicu kako su i sami Ego i Super-Ego djelomice nesvjesni, odnosno kako je granica između svjesnog i nesvjesnog mnogo mutnija nego što ju je do tada ocrtavao². Freud stoga odlučuje prestati koristiti 'nesvjesno' u sistematskom smislu pri opisu strukture ljudske psihe (Freud 1984, 162.), a kao novi naziv predlaže *Id*, ili 'Ono' (ibid.). Opisuje ga kao mračan i nedostupan dio naše ličnosti, a naše znanje o njemu prvenstveno je temeljeno na analizama snova i neurotičnih simptoma. On je psihički izražaj nagonskih potreba, zadovoljenje kojih mu je primarni cilj i čije djelovanje na ostatak psihološke strukture rezultira snovima. U svojoj suštini, Freudova koncepcija nesvjesnog u njemu prepoznaje ništa drugo nego sabirno mjesto zaboravljenih i potisnutih sadržaja, i samo na osnovu istih ima praktični značaj. U skladu s tim shvaćanjem nesvjesno je također isključivo osobne prirode (Jung 2003, 13), što navodi na zaključak kako će manifestacije nesvjesnog u snovima biti određene unikatnostima pojedinčevog djetinjstva i životnog iskustva.

2.2. Univerzalističko tumačenje mita

Univerzalistički pristup snu, mitologiji i nesvjesnom predvođen je radovima Freudovog odbjeglog učenika Carla Gustava Junga. Unatoč, a možda i upravo zbog, često dijametralnoj oprečnosti stavova Junga i njegovog bivšeg učitelja, bitno je imati na umu kako bez nekih Freudovih ideja teško da se može razumjeti način na koji je Jung pristupio proučavanju mitova (Solar 1998, 85). Iz tog smo razloga prethodni dio rada posvetili navođenju i razjašnjenju osnovnih teorijskih i terminoloških stavova koji prožimaju Freudov psihoanalitički opus i nastavljaju se kod njegovih učenika. One će nam poslužiti i kao okosnica naspram koje ćemo, uglavnom u opoziciji, iznijeti Jungove teorije i razmišljanja o spomenutim temama. Jung je, naime, Freudovo učenje smatrao reduktivnim upravo zato što je došao do zaključka da se osoba ne može dokraja objasniti svođenjem na komplekse, što će reći prevođenjem njezinih snova, recimo, na jezik psihoanalize,

² „Pri ovoj diobi ličnosti na Ego, Super-Ego i Id vi svakako ne mislite na oštre granice, kakve su povučene u političkoj geografiji. Psihičku topologiju ne možemo prikazati pomoću oštih obrisa, kao u crtanju ili u primitivnom slikarstvu, već prije pomoću rasplnutih polja boja modernih slikara (Freud 1984, 170)“.

nego da postoji jedan dublji, temeljitiji sloj u osobi, koji također dolazi do izražaja u snovima (ibid, 88). Taj dublji sloj Jung naziva kolektivno nesvjesnim. Naziv „kolektivno“ koristi budući da taj sloj nije individualne, nego opće prirode, što znači da ono, nasuprot individualnoj psihi, ima sadržaje i vidove ponašanja koji su svugdje i kod svih individua, *cum grano salis*, isti. Drugim riječima, ono je kod svih ljudi identično i time čini jednu, u svima prisutnu, opću duševnu osnovu nad-osobne prirode (Jung 2003, 13). Razlike u stavovima obuhvaćaju širok raspon psihičkih pojavnosti i njihovih manifestacijama, pa ih je bitno objasniti redom. One se prvenstveno odnose na razlike u shvaćanju prirode nesvjesnog, objašnjenje odnosa latentnog i manifestnog sadržaja, te u shvaćanju razloga njihove nepodudarnosti.

2.2.1. Jung i kolektivno nesvjesno

Ideje arhetipova i kolektivnog nesvjesnog centralni su pojmovi Jungove analitičke psihologije, a njihovi se početci mogu pratiti sve do njegovih najranijih publikacija (Jung 2003). U njima uviđamo i najveći raskol između Jungova i Freudova shvaćanja nesvjesnog. Dok Jung prepoznaje kako jedan, u izvjesnoj mjeri površinski sloj nesvjesnog nesumnjivo jest individualan (ibid, 13), značajan dio ipak proizlazi iz evolucijske geneze čovječanstva i univerzalne je prirode. Jung stoga tvrdi kako je, unatoč eminentnom kapacitetu za učenjem i sviješću, ljudska psiha ipak prirodni fenomen, nalik na životinjsku psihu, te kako je ukorijenjena u urođenim instinktima koji tvore nasljedstvo vrste. Svrha, intencija i sve ostale osobne razlike razvijene su tek kasnije i duguju svoje postojanje svijesti koja se emancipirala od čistog instinkta (Segal 1998, 80). Dok se individualno nesvjesno suštinski sastoji iz sadržaja koji su u jednom trenutku bili svjesni, ali koji su iz svijesti iščezli dok su bili ili zaboravljeni ili potisnuti, dotle sadržaji kolektivnog nesvjesnog nisu bili nikada svjesni, prema tome nikada nisu bili stečeni individualno, već svoje prisustvo zahvaljuju isključivo nasljeđivanju (ibid, 53).

Pitanje nasljeđivanja psihičkih iskustava iz generacije u generaciju pokazalo se veoma kontroverznim, pa bi ovdje bilo korisno napomenuti jednu primjedbku profesora Solara na taj dio Jungove teorije nesvjesnog. Naime, Solar odbacuje Jungovo tumačenje mitova i mitološkog sadržaja kao strogo znanstvene teorije s prije spomenutom primjedbom kako Jungovo učenje naprosto pretpostavlja mogućnost nasljeđivanja misaonog iskustva ljudskog roda (Solar 1998, 86), što bi se, prema Solarovu mišljenju, kosilo s određenim saznanjima suvremenih prirodnih znanosti, ponajprije genetike, koja tvrdi kako nasljeđivanje stečenih svojstava nije moguće. Ponudili bismo

alternativno tumačenje Jungova kolektivnog nesvjesnog koje se ne kosi s dogmom genetičara; tumačenje kako kolektivno nesvjesno ne proizlazi iz nasljeđivanja misaone ostavštine prenesene iz generacije u generaciju, već iz univerzalnog kognitivnog supstrata na temelju kojega gradimo našu koncepciju svijeta, te koji prethodi čovjeku (*Homo sapiensu*) kakvoga danas poznajemo. Takvo poimanje kolektivnog nesvjesnog uvelike se oslanja na rad filozofa i lingvиста Georgea Lakoffa; na njegovu ideju utjelovljenog uma (Lakoff i Johnson 1999) i na njegov lingvistički rad, u suradnji s Markom Johnsonom, u kojemu izlaže ideju konceptualne metafore (Lakoff i Johnson 2003), o kojima će biti govora u idućem dijelu ovoga rada.

Solar arhetipove opisuje kao svojevrsni talog kolektivnog iskustva koje se kroz generacije i generacije ustalilo, koje nije neposredno prisutno u svijesti pojedinca, ali koje „izbija“ preko slika, emocija i situacija, najviše tada kada je svjesna aktivnost smanjena i kada se pojavljuje spontanost (Solar 1998, 87). Vjerujem kako problem međugeneracijske geneze sadržaja kolektivnog nesvjesnog proizlazi iz pretpostavke kako njegov „talog“ nastaje u (relativno) novijoj ljudskoj povijesti. Kognitivni pristup kolektivnom nesvjesnom uzima Jungovu tezu o tome kako kolektivno nesvjesno proizlazi iz biološkog, prahistorijskog i nesvjesnog razvoja uma arhaičnoga čovjeka, čija je psiha još uvijek bila blizu životinjskoj (Jung 1968, 64) i s njim odlazi korak dalje, preko granice koja odvaja čovjeka i njegove životinjske pretke. Tumačenjem kolektivnog nesvjesnog kroz filozofiju utjelovljenog uma možemo stići do zaključka kako sadržaj kolektivnog nesvjesnog, utoliko što je utemeljen na bazičnim ljudskim kognitivnim domenama osjetila i motorike (Lakoff i Johnson 1999, Lakoff i Johnson 2003), prethodi čovječanstvo kao vrstu, ili barem našu geneološku koncepciju vrste koja je u jednom trenutku napravila rez sa svojim prahistorijskim životinjskim predcima. Iskustva prethodnih ljudskih generacija tada ne bi sačinjavala cjelovitost kolektivnog nesvjesnog i arhetipa koji ga nastanjuju, nego tek kulturološke alate, potpomognute sposobnošću za simboličkim izražavanjem, pomoću kojega se prahistorijsko, proceduralno znanje naših najdaljih i najstarijih predaka manifestira u umu modernog *Homo sapiensa*. Takva interpretacija odgovara saznanjima suvremenih kognitivnih znanosti koje tvrde kako razum [shvaćen kao psihoanalitička koncepcija svijesti ili Ega] ne predstavlja esenciju koja nas odvaja od drugih životinja, nego nas stavlja u kontinuum s njima (Lakoff i Johnson 1999, 10) i očituje se, kako u konkretnim mitovima i snovima, tako i u ljudskom jeziku općenito.

Individualna svijest tada je samo superstruktura izgrađena na kolektivno nesvjesnom, te ne zna uopće za njegovo postojanje (Jung 1968, 102), što prema Jungovom mišljenju rezultira brojnim psihološkim problemima s kojima se njegovi pacijenti susreću, pa kao cilj svoje psihoanalitičke i filozofijske prakse navodi ispunjenje temeljne psihološke težnje za samoostvarenjem, ili individuacijom, odnosno za integracijom nesvjesnog dijela ljudske psihologije u onaj svjesni (Jung 2003, 45). Kao empirijsku pojavu koja potvrđuje njegovu tezu o nastojanjima za uspostavom komunikacije kolektivnog aspekta ljudske psihe sa sviješću Jung navodi upravo snove i mitove, nazivajući ih posrednim medijem između svjesnog i nesvjesnog (Segal 1998) i fokusirajući značajan dio svoga rada njihovu proučavanju. Za razliku od Freuda i njegova fokusa na analizu snova, Jung se primarno posvećuje mitu kao najzahvalnijem mediju uvida u nesvjesno, navodeći kako je pojava arhetipova u snovima (i vizijama) znatno individualnija, nerazumljivija ili naivnija, nego što je to slučaj u mitovima, budući da arhetip u svojoj suštini predstavlja nesvjestan sadržaj koji se putem njegovog osvješćivanja i prihvatanja mijenja, i to uvijek prema onom značenju koje mu pridaje individualna svijest u kojoj nastaje (Jung 2003, 14-15). Ono što Jung zapaža proučavajući različite svjetske mitologije jest činjenica kako brojni mitovi nisu samo slični, kao što su govorili brojni dotadašnji teoretičari mita, već kako su *identični*³ (ibid, 12). Tu mitološku podudarnost Jung objašnjava formulacijom teorije arhetipova, koja čini nezaobilazan korelat ideji kolektivnog nesvjesnog, pokazujući postojanje određenih formi u psihi koje su sveprisutne ili svuda raširene (ibid, 53).

2.2.2. Arhetipovi

Poput ideje postojanja nesvjesnog aspekta ljudskog uma koja je prethodila Freudovu radu i koja je u opusu oca psihoanalize tek pronašla svoju sofisticiranu artikulaciju, tako je i ideja arhetipova kao univerzalnih simbola koji variraju od kulture do kulture (Segal 1998, 40), čije porijeklo pronalazimo u univerzalnim aspektima ljudske psihe, prošla brojne oblike i iteracije u radovima mislioca koji prethode Jungovom radu na mitu. Rane naznake Jungove eventualne teorije arhetipova prvenstveno nalazimo u radovima dvadesetostoljetne antropologije; Lucien Lévy-Bruhl i njegova ideja 'kolektivne reprezentacije' u kulturi primitivnih zajednica, rad Emila Durkheima i Marcela Maussa na ulozi kategorizacije i klasifikacije u stvaranju mitologija, ideja elementarnih,

³ Naravno, ovdje je prvenstveno riječ o univerzalnosti pojavljivanja samih arhetipova, a ne njihovih konkretnih realizacija u mitologiji.

ili prvobitnih, misli Adolfa Bastiana (Jung 2003, 53), pa čak i Freudova vlastita razmatranja o postojanju takozvanih 'arhaičnih ostataka' (Jung 1968, 65) djeluju kao podloga naspram koje Jung gradi svoju sveobuhvatnu teoriju mitskih reprezentacija.

Predvođen idejama navedenih mislilaca, Jung razrađuje teoriju arhetipa kao mitoloških komponenti koje, zbog svoje tipizirane prirode, možemo nazvati motivima, prapovijesnim slikama, tipovima ili arhetipovima (Segal 1998, 43). Arhetipovi su tako, kako im i samo ime kaže, neka vrsta „*pra-uzorka*“ prema kojima se oblikuju slike, odnosi i događaji, a pojavljuju se uvijek na takav način da se temeljni uzorak ipak može razabrati (Solar 1998). Samo postojanje tako očitog i sveprisutnog uzorka mitoloških motiva rezultiralo je brojnim hipotezama i teorijama. Među najzastupljenijima su one koje tvrde kako su se primitivni narodi koristili mitskim izlaganjem kako bi opisali izvanjske, fizičke pojavnosti u svijetu koji ih okružuje, poput promjene godišnjih doba, života i smrti vegetacije, te ostalih prirodnih pojava, ili pak kao stilizirane opise stvarnih događaja i prikaze bitnih osoba kao božanstava, koji su se polaganom kulturnom transmisijom, uz određene lokalne varijacije, proširili ljudskim svijetom. Jung odbacuje takve pretpostavke i vodi se teorijom kako mit nije o bogovima jednako kao što nije o fizičkom svijetu. Za njega, on je uvijek o ljudskom umu (Segal 1998, 6), ili preciznije o nastojanju nesvjesnog dijela psihe svojem osvješćivanju, odnosno komunikaciji nesvjesnog sadržaja sa sviješću posredstvom arhetipova projiciranih na izvanjsku stvarnost.

Jung nikada ne nudi iscrpnu i definitivnu listu arhetipova, budući da postoji toliko mnogo arhetipova koliko ima tipičnih situacija u životu, beskrajno ponavljanje kojih je ta iskustva utisnulo u psihičku konstituciju (Jung 2003, 55), pa ih Jung nekada opisuje i kao mnemoničke ostatke (Segal 1998, 68) nastale tijekom čovjekove evolucijske geneze. Koncipirajući ih u kontekstu modernog evolucionizma i biologizma, Jung ih povezuje s već poznatim i znanstveno prihvaćenim fenomenom ljudske i životinjske psihe – instinktima. Već je sam Freud u svojim predavanjima o nesvjesnom ustvrdio kako nukleus nesvjesnog sačinjavaju naslijeđene psihičke formacije, koje zatim uspoređuje s instinktom kod životinja (Freud i Rieff 1993, 141). Jung povlači analogiju između urođenih instinkata i arhetipova opisujući potonje kao nesvjesne ilustracije samih instinkata, odnosno kao *matricu instinktivnog ponašanja* (Jung 2003, 54). Povezujući ih s instinktima, odnosno urođenim i univerzalnim aspektom ljudske psihologije, Jung također

izbjegava potrebu za uvođenjem freudovskog cenzora u svoje shvaćanje psihičke topografije, te posljedica koje on ima za naknadno tumačenje sadržaja snova i mitova.

Freudova koncepcija nesvjesnog kao inherentno negativnog i prema Egu antagonistički nastrojenog predjela psihe, u kojemu su sadržane potisnute želje i nagoni (Freud i Rieff 1993, 134), zahtjeva postojanje neke sile, neke namjere potiskivanja, usmjerene protiv predmeta sna ili protiv želje koja se iz njega napaja (Freud 2001, 188), što rezultira distorzijom sadržaja snova i mitova. Jung, s druge strane, govori o dihotomiji svjesnog i nesvjesnog kao problematici 'civilizirane svijesti' koja je postepeno izgubila dodir sa svojim osnovnim instinktima. Unatoč tome, oni nisu nestali, već se svijesti javljaju indirektnom komunikacijom putem snova i mitova (Jung 1968, 80), što vodi veoma drugačijoj interpretaciji apstraktnog i iznimno simboličkog sadržaja mitova i snova naspram one koja u svojoj srži pretpostavlja intervenciju cenzora. Upravo se u toj metodološkoj nesuglasnosti oko tumačenja nepodudarnosti između manifestnog oblika snova i mitova, i njihovog pravog, latentnog značenja vidi i najeksplicitniji raskol između individualističkog i univerzalističkog pristupa tumačenju mitologije, pa ćemo joj posvetiti slijedeći dio rada.

2.3. Latentni i manifestni sadržaj snova i mitova

Neobičnost i izgledna neprohodnost sadržaja snova i mitoloških sustava oduvijek je zapanjivala njihove tumače, čija nastojanja za razumijevanjem tog hermetičnog diskursa sežu do početaka ljudske povijesti, a vrlo vjerojatno joj i prethode. Već u tim najranijim naporima prepoznato je kako iza direktno pristupačnog sadržaja koji je prezentiran svjesnoj inspekciji postoji jedan skriveni, pozadinski aspekt značenja koji prethodi dostupnom sadržaju i koji sadržava znanje i informacije dostupne tek uz pomoć dubinskog promišljanja i interpretacije. Sadržaj tog skrivenog znanja shvaćan je na mnogo načina, najčešće kao uvid u budućnost ili kao poruka, poslana od strane kakvog nadnaravnog bića, namijenjena smrtnicima i njihovom tumačenju. Moderna psihoanaliza dijeli prapovijesnu fascinaciju mitom i snovima⁴, ali u njoj ne vidi božanske poruke ili uvide u budućnost, već nastojanje nesvjesnog dijela psihe za uspostavom komunikacije sa svijesću (Segal 1998, 3). I ona prepoznaje dvojaku prirodu snova i mitova, pa ih dijeli na manifestni i latentni sadržaj. Manifestni sadržaj sna kao onaj čiji sadržaj je doživljen i koji ostaje u sjećanju, dok građu koja je san nadahnula naziva latentnim sadržajem (Matijašević 2006, 42).

⁴ Erich Fromm mit navodi kao 'jedan od najbitnijih izvora mudrosti' (Fromm 2013, 8).

Cilj je psihoanalitičke terapije odgonetanja latentnog sadržaja interpretacijom simbola koji se manifestiraju u snovima pacijenata, te na taj ih način razriješiti psihičke probleme od kojih pate. Ali, kao što je najavljeno, homogenost psihoanalitičkog pristupa prestaje u trenutku kada analiza započinje.

Vodeći se Freudovim pristupom analizi, razlog cijepanju sadržaja te snovite komunikacije, odnosno distorzije latentnog sadržaja u oblik u kojemu nam se manifestira u snovima, leži u ranije spomenutoj psihičkoj pojavi koju Freud naziva cenzurom (Freud 2001) i koja karakterizira individualistički pristup tumačenju mita. Cenzuru provodi predivjesni dio psihe u Freudovoj prvoj topici, dok u drugoj tu ulogu preuzima Super-Ego. Kao 'čuvar duševnoga zdravlja', Super-Ego preuzima ulogu cenzora kako bi nesvjesne impulse (koji su, podsjetimo, simboličke manifestacije potisnutih nagona, i samim time prosuđene neprimjerenim za percepciju od strane Ega) prezentirao na način prihvatljiv Egu (ibid.), te kako necenzurirani izljevi nesvjesnog sadržaja ne bi probudili osobu iz sna (Fromm 2013, 40). Bitno je imati na umu kako se, prema Freudovu tumačenju strukture nesvjesnog, osoba ne rađa s već formiranim sustavom predivjesnog cenzora, ili Super-Egom, već kako do oštre divizije između sadržaja dva sustava [nesvjesnog i svjesnog], kao pravilo, dolazi tek u pubertetu (Freud i Rieff 1993) i uvjetovano je individualnim okolnostima pojedinčeva djetinjstva.

Ovdje leži glavna razlika između frojdovskog individualizma i univerzalizma kasnijih psihoanalitičara. Freud svakoj manifestaciji nesvjesnog, bila ona u obliku snova ili mita, inherentno pripisuje postojanje otpora koji pacijent nesvjesno pruža pri pokušaju da se njegovo nesvjesno učini svjesnim (Freud 1984, 158.), napominjući kako se ne smije zaboraviti da čovjek tijekom rada na tumačenju ima protiv sebe psihičke sile koje se terete za iskrivljenje sna (Freud 2001, 560). Otpor, ili potiskivanje nesvjesnog sadržaja distorzijom, funkcija je ili samog Super-Ega, ili po nalogu pokornog mu Ega (ibid.) – dva visoko individualizirana dijela psihičke topologije. Potiskivanje i naknadna distorzija nesvjesnog sadržaja tada podilaze idiosinkratičnostima pojedinčevog Ega i Super-Ega, pretvarajući simbole pronađene u snovima i mitologiju u individualizirane pojavnosti postojane isključivo unutar strukture pojedinčevog psihičkog života. Takav pristup isključuje mogućnost tumačenja univerzalno ponavljajućih motiva u snovima i mitologiji, aspekata čije je objašnjenje neophodan dio svake ozbiljne i sveobuhvatne teorije mita. S druge strane, instrumentarij univerzalističkog psihoanalitičkog pristupa objeručke

prihvata pojavljivanje tih ponavljajućih mitoloških motiva, interpretirajući ih u okviru ranije spomenutih teorija kolektivno nesvjesnog i arhetipova. Okrećući se od ideje individualiziranog cenzora između latentnog i manifestnog, napori univerzalističkih teoretičara mita u njemu nastoje razotkriti razinu životnog iskustva koje je inherentno ljudsko, budući da je upravo na toj razini zajedničko cijelom čovječanstvu, kako po sadržaju, tako i stilu (Fromm 2013, 8). Prije nego što se počnemo baviti univerzalnošću motiva mitološkog jezika, potrebno je razjasniti neke njegove karakteristike; što je on, od čega je sazdan i kako se razlikuje od uobičajenog jezika svakodnevne komunikacije.

Nemoguće je pristupiti bilo kakvom obliku mitske misli i izražaja bez suočavanja s izrazito apstraktnom i simboličnom prirodom njezina jezika. Fokus na simbolu kao primarnom mediju, kako mitskog, tako i nesvjesnog sadržaja, prožima lingvistički aspekt psihoanalitičkog pristupa mitu prošloga stoljeća. Shvaćanje simbola i njegova značenja uvelike je inspirirano događajima u strukturalističkoj lingvistici toga vremena, pa i sam Jung svoj opis simbola započinje izdašnom usporedbom sa znakom, ili s alegorijom – terminom koji Jung koristi izmjenično u svojim djelima. Za Junga, značenje znaka je denotativno, dok je značenje simbola konotativno. Značenje znaka je svjesno, a dubinsko značenje simbola nesvjesno. Znak (ili alegorija) svjesno su odabrani kako bi izrazili određeno značenje, dok simbol nastaje spontano, kao u snovima, a čak i svjestan izbor simbola nerijetko je vođen nesvjesnim utjecajima. Znak ili alegorija u potpunosti izražavaju ono što označuju, pa je znati znak jednako kao i znati označeno, dok simbol pokazuje tek dio simboliziranog, pa znati simbol znači znati samo dio simboliziranog (Segal 1998, 42). Efemerna priroda simbola, karakterizirana svojom asocijativnošću, konotativnošću i otvorenošću prema interpretaciji značenja, koje nerijetko nadilazi sposobnost svjesne artikulacije, tako postaje idealan medij za uspostavu komunikacije između logičke analize svijesti i predjezičnog, instinktima vođenog nesvjesnog. Simbol također pogoduje ekspresiji arhetipova, koji su i sami visoko apstrahirane pojavnosti čije se postojanje može iščitati iz mnoštva različitih uprizorenja. Oni su istovremeno slika i emocija; o arhetipovima možemo govoriti jedino kada u ta dva aspekta simultana (Jung 1968, 94).

Unatoč tome, Jung napominje kako su simboli, iako su jedini medij za ekspresiju arhetipova, za to istovremeno i neadekvatni (Segal 1998, 10), barem kada je riječ o njihovom razumijevanju od strane suvremenog čovjeka, naviknutog na eksplicitnu i, usporedno sa

simbolima, konkretnu komunikaciju onime što danas smatramo sofisticiranim ljudskim jezikom. Značenjska otvorenost simbola nije smetala naše pretke, budući da nisu imali potrebu za tumačenjem vlastitih simbola, već su s njima živjeli i nesvjesno bili vođeni njihovim značenjem (Jung 1968, 77). Kao što simbol mitskog izlaganja stoji između nesvjesnog i svjesnog, tako je i pojava simbola i simboličkog ponašanja označavala odlučujuću prijelomnicu u biološkoj i kulturalnoj evoluciji naših predaka. Istovremeno s pojavom anatomski modernih *Homo sapiensa* na prijelazu iz srednjeg u mlađi paleolitik prije otprilike pedeset tisuća godina dolazi i do iznenadne eksplozije simboličkog ponašanja (Bar-Yosef 2002), bila ona u obliku korištenja ukrasa za tijelo, ritualnog ponašanja ili simboličnih crteža pronađenih u spiljskoj umjetnosti. Simboli i simbolička komunikacija tako označavaju začetak jezika, umjetnosti, religije i modernog načina razmišljanja (Fuller 2017), pa nije začuđujuće kako se primitivno nesvjesno služi upravo tim izvornim načinom simboličke komunikacije kako bi nadišlo jaz nastao tokom tisućljeća ljudske kulture koja je upravo na njoj i izgrađena. Funkcija produkcije simbola koja djeluje u našim snovima pokušaj je dovođenja izvornog modusa ljudskog razmišljanja u 'naprednu', ili diferenciranu, svijet, mjesta gdje nikada prije nije bio, pa stoga nikada nije bio ni izložen kritičkoj analizi (Jung 1968, 96).

Shvaćena tako, razlika između manifestnog i latentnog sadržaja ne rezultira namjernom intervencijom psihičkog cenzora, nego iz nepodudarnosti jezičnih sustava korištenih u mitskoj komunikaciji⁵. Prema Jungu, nesvjesno pokušava komunicirati svoje postojanje svjesnom dijelu psihe što je jasnije moguće (Segal 1998, 17), ali to čini na jedini način koji poznaje, koristeći se primitivnim jezikom simbola, jezikom koji je modernom čovjeku stran ali čije razumijevanje konstantno vrebalo na granici svijesti, budući da njihovo implicitno i afektivno razumijevanje kao primitivnih izvora značenja stoji u pozadini svake sofisticiranije jezične uporabe. Ono proizlazi iz kolektivno nesvjesnog, u kojemu je očuvan prapovijesni karakter 'originalnog uma' (Jung 1968, 96) i koje je zajedničko svakom čovjeku, neovisno o kulturi, jeziku i osobnom životnom iskustvu. O porijeklu i prirodi tih univerzalnih simbola biti će govora u slijedećem poglavlju, u kojemu ćemo ih razmotriti u kontekstu kognitivno-lingvističkih razumijevanja jezičnih univerzalija pronađenih

⁵ Jung se ovdje koristi korisnom analogijom: ako nam netko citira tekst na latinskom ili grčkom, a mi ga ne razumijemo, to nije zato što nam tekst pokušava sakriti svoje značenje, nego zato što jednostavno ne razumijemo jezik koji tekst koristi (Segal 1998, 17). Srećom pa je analitičar dvojezičan!

u raznovrsnim svjetskim mitologijama i teorije Ericha Fromma o vrstama simbola i simboličkog jezika koju izlaže u knjizi *The Forgotten Language* (Fromm 2013).

3. Jezik mitologije

Psihoanaliza je vrlo rano prepoznala važnost proučavanja jezika za razumijevanje ljudskog uma, pa ne čudi da upravo na tom području postoji opsežan korpus tekstova koji nastoje objasniti utjecaj nesvjesnog na ljudsku komunikaciju. Retrospektivan pogled na taj korpus, upućen saznanjima i teorijama suvremene lingvistike, prepoznaje u radu Ericha Fromma i njegovu opisu jezika mitologije iznimnu sofisticiranost pristupa simbolu kao nositelju značenja nesvjesne komunikacije. Uz to, u Frommovu radu naziremo i rane artikulacije osnovnih teza suvremenih kognitivnih znanosti, poput one kako je um inherentno utjelovljen, kako je misao uglavnom nesvjesna, te kako u apstraktni pojmovi gotovo uvijek shvaćeni posredstvom metafore (Lakoff i Johnson 1999), ideje koje će biti ključne u finalnoj analizi mitološke građe i razumijevanju porijekla univerzalno ponavljajućih motiva pronađenih u mitologiji.

3.1. Simbolički jezik mitova

U uvodu svoje prigodno nazvane knjige *The Forgotten Language*, Fromm nudi definiciju simboličkog jezika koja će biti ključna za daljnju analizu, ali i koja će se pokazati iznimno providna uslijed daljnjeg lingvističkog rada na prirodi jezika, pa ju nije na odmet citirati u cijelosti. Fromm simbolički jezik opisuje kao jezik unutrašnjih iskustava, osjećaja i misli izraženih kao da su senzorna iskustva ili događaji u izvanjskome svijetu. To je jezik koji ima drugačiju logiku od uobičajenog jezika svakodnevice, logiku u kojoj vrijeme i prostor nisu odlučujuće kategorije, već intenzitet i asocijacija⁶. Opisuje ga kao jedini univerzalni jezik koji je ljudska rasa ikada razvila, jednak u svim kulturama i tijekom čitave ljudske povijesti. To je jezik s vlastitom gramatikom i sintaksom koji je neophodno razumjeti ukoliko želimo shvatiti značenje mitova, bajki i snova (Fromm 2013, 6).

⁶ Određene ideje izražene u navedenoj definiciji simboličkoga jezika već su prisutne u radovima njegova bivšeg učitelja Sigmunda Freuda, poput tvrdnje kako logika simboličkog, a time i nesvjesnog, jezika ne podliježe svakodnevnim zakonima vremena. Freud u svom eseju o nesvjesnom izjavljuje kako nesvjesno ne poznaje vrijeme, tj. kako nije temporalno ustrojeno. Tijek vremena ne utječe na sastavne elemente nesvjesnog, budući da je ono izolirano od utjecaja načela stvarnosti (Freud i Rieff 1993, 135).

Fromm nadalje razlaže simbole korištene u toj komunikaciji na tri vrste: konvencionalni, individualni (ili slučajni) i univerzalni. Konvencionalni simbol uvelike odgovara Saussureovoj koncepciji jezičnog znaka kao kombinacije pojma i akustičke slike, odnosno označenika i označitelja (Saussure 2000, 123). Veza između ta dva pola shvaćena je kao arbitrarna, tj. kao proizvoljna veza forme i sadržaja nastala putem društvenih i jezičnih konvencija. Konvencionalni simbol prvenstveno je korišten u jeziku svakodnevne komunikacije zbog njegove eksplicitne i denotativne prirode koja maksimalno konkretizira značenje i umanjuje mogućnost tumačenja.

Iduća vrsta simbola koje Fromm opisuje su takozvani individualni simboli, nazvani tako zbog činjenice kako je sveza forme i sadržaja, koja je i dalje uvelike arbitrarna, nastala putem subjektivnog životnog iskustva pojedinca i stoga je sadržana isključivo u njegovom individualnom mentalnom leksikonu, pa nije očita ni razumljiva osobama koje s tim simbolom nisu direktno upoznate. Zbog toga su individualni simboli rijetko korišteni u usmenim književnostima poput mitologija i bajki, ali i umjetnostima koje se oslanjaju na uporabu simboličkog jezika, budući da bi individualni simboli zahtijevali intervenciju autora u obliku komentara koji čitatelju razjašnjava značenje tih simbola (Fromm 2013, 12). Upravo na tim simbolima Freud temelji većinu vlastitih analiza sadržaja snova, nastojeći kroz razgovor s pacijentom odgonetnuti značenje koje simbol, otkriven u obliku manifestnog sadržaja snova, ima za pojedinca, najčešće kroz vezu s pacijentovim djetinjstvom (Freud 2001). Takva individualizirana sveza manifestnog i latentnog dakako proizlazi iz subjektivnog iskustva pojedinca i nerijetko se, uz univerzalne simbole, pojavljuje u snovima.

Kao treći, i za razumijevanje mitologije najrelevantniji oblik simbola, Fromm navodi univerzalne simbole, koji svoje ime duguju tome što su temeljeni na iskustvima svakog živog bića (Fromm 2013, 12). Oni proizlaze iz svojstava naših tijela, osjetila i umova, jednaki su kod svih ljudi i stoga nisu ograničeni na pojedince i pojedinačne grupe. Jezik univerzalnih simbola Fromm opisuje kao jedan zajednički jezik ljudske vrste, jezik koji je zaboravljen prije uspostave univerzalnog konvencionalnog jezika (ibid, 14). Veze između označitelja i označenika, ili u ovom slučaju manifestnog i latentnog sadržaja, tada više nisu arbitrarne, kao što je bio slučaj sa prethodne dvije vrste simbola, već su povezani intrinzičnom vezom emocije i misli s jedne strane, i perceptivnog iskustva s druge (ibid.). Jung govori o sličnoj pojavi kada opisuje 'usmjereno razmišljanje', ili razmišljanje posredovano suvremenim jezikom, što bi odgovaralo

konvencionalnim simbolima kod Fromma, i 'fantastično razmišljanje' koje je vođeno nesvjesnim utjecajima i odgovara Frommovo konceptiji jezika univerzalnih simbola (Segal 1998, 116-117).

Takav opis simboličkog jezika iznimno je pogodan za univerzalistički pristup tumačenju mitologije, budući da predstavlja jezičnu razinu koja bi bila zajednička čitavom čovječanstvu i koja bi funkcionirala kao misaoni izvor latentnog sadržaja mita. Fromm prepoznaje ulogu čovjekovih unutrašnjih, psihičkih procesa u jezičnom izražavanju i razumijevanju izvanjskih pojavnosti, što odgovara tezi Georgea Lakoffa o tome kako ne postoji direktna veza između ljudskog jezika i svijeta kakav postoji izvan ljudskog iskustva, već kako je ljudski jezik inherentno baziran na ljudskim konceptima, koji su pak motivirani ljudskim iskustvom življenja u svijetu koji jezikom opisujemo (Lakoff 1987). Kognitivna lingvistika također nudi odgovor na problematiku univerzalnih simbola koju Fromm u svojem radu tek površno prolazi – na koji način se ta univerzalna životna iskustva manifestiraju u jeziku mitova, odnosno kako ih očitujemo u postojećoj mitskoj građi u obliku univerzalno ponavljajućih konceptualnih metafora. Odgovor leži u dvojakom djelovanju jezičnog (i opće kognitivnog) mehanizma metafore i metaforičkog mapiranja, i psihoanalitičkog koncepta projekcije.

3.2. Metafora i utjelovljenost

Dok je metafora kroz povijest prvenstveno bila smatrana figurom stiliziranog pjesničkog jezika, suvremena saznanja kognitivne lingvistike, i kognitivnih znanosti općenito, prepoznaju iznimnu metaforičnost ljudskih misaonih procesa (Lakoff i Johnson 2003, 11), odnosno činjenicu kako se ljudski um svakodnevno koristi esencijalnom funkcijom metafore kao sredstva za razumijevanje jedne pojave ili iskustva pomoću druge (ibid, 10). Metafore tako prestaju biti samo stilske figure ili sredstva izražavanja i postaju pojavnosti sukladno kojima razumijevamo i opojmljujemo izvanjezični svijet, dakle sukladno kojima živimo i djelujemo jer su utkane u naše iskustvo i čine dio naše svakodnevice (Raffaelli 2015, 177).

Razumijevanje jedne pojavnosti pomoću druge pomoću metaforičkog razmišljanja tako postaje prvi i osnovni koncept kognitivne lingvistike na čijem temelju gradi model jezičnog i kognitivnog sustava kao dva međuovisna i recipročna sustava, gdje se jedan ocrta u drugome. U kontekstu kognitivne lingvistike govorimo o takozvanoj konceptualnoj metafori, koja podrazumijeva razumijevanje jednog pojma – *kognitivne domene* – pomoću drugog pojma,

odnosno druge kognitivne domene temeljem njihove sličnosti. Dakle, obilježja ili svojstva jedne domene preslikavaju se na obilježja ili svojstva druge domene. Takve se dvije domene nazivaju *izvornom* i *ciljnom domenom*, pri čemu je izvorna domena osnova ili pozadinska struktura znanja koja služi za razumijevanje ciljne domene (Raffaelli 2015, 178). Kako bi takvo razumijevanje bilo moguće potrebno je da izvorna domena konkretnija od ciljne domene, odnosno da subjekt pomoću bliže i razumljivije domene shvati udaljeniju i apstraktniju⁷. Kao čovjeku inherentno najbliža i najrazumljivija pojmovnu domenu navodi se upravo čovjekova tjelesnost, njegova osjetila, senzomotorička svojstva i iskustvo življenja u fizičkom prostoru (Lakoff i Johnson 1999), što uvelike odgovara Frommovoј desetljećima ranije formuliranoј tezi kako je simbolički jezik razumljiv svakom čovjeku, budući da čovjek sa svim ostalima pripadnicima vrste dijeli esencijalna svojstva tjelesnosti i psihičkih funkcija na kojima je taj jezik temeljen (Fromm 2013, 14). Razum nije odvojen od tijela, već proizlazi iz našeg mozga, tijela i tjelesnih iskustava. Ono nije samo potrebno za razmišljanje i razum, već je sam razum strukturiran tom tjelesnošću (Lakoff i Johnson 1999, 9). Mozak ima tendenciju ka optimizaciji temeljem onoga čime već raspolaže, dodajući samo ono što je apsolutno neophodno. Tijekom evolucije nastaju novi dijelovi mozga koji dalje izgrađuju, i razvijaju već postojeće, starije dijelove, što vodi do zaključka kako će evolucijska ekonomičnost težiti iskorištavanju postojećeg senzomotoričkog sustava kao temelja za nastanak onoga što danas shvaćamo kao razum (Lakoff i Johnson 1999, 58).

Takvo shvaćanje podrijetla Frommovih univerzalnih simbola uvelike pogoduje tezi kako kolektivno nesvjesno prethodi ljudskoj rasi kakvom ju danas prepoznajemo, budući da su osnove naše fizionomije zacrtane mnogo prije pojave modernoga čovjeka, tj. kako su određene izvorne domene metaforičkog mapiranja prisutne od naše najranije prošlosti i implicitno su utkane u našu misao i percepciju svijeta⁸. Univerzalna iskustva, koja se manifestiraju u mitovima u obliku arhetipova, tako mogu biti shvaćena kao kognitivni utisci nastali na čovjekovoj psihi

⁷ Ovaj koncept najbolje je objašnjen Kronasserovim zakonom, nazvanim po lingvistu Heinzu Kronasseru, koji pretpostavlja kako postoji pravilnost semantičkih pomaka od konkretnih značenja prema apstraktnima. Konkretna značenja dijakronijski su utemeljenija od apstraktnih značenja. Ukoliko se polisemna struktura sastoji od konkretnih i apstraktnih značenja, apstraktna su uvijek recentnija, odnosno „mlađa“ od konkretnih značenja (Raffaelli 2009). Isti fenomen prepoznaje i Stephen Ullmann kada kao jedan od osnovnih izvora metaforičkih pomaka navodi pomak od konkretnog prema apstraktnom (Ullmann 1983).

⁸ I sam Freud povezuje simbolizam pronađen u mitologiji sa regresijom u ranije stadije ljudskog razvoja (Fromm 2013, 69).

kontinuiranim međudjelovanjem naše percepcije i kognitivnih procesa sa svijetom u kojemu djelujemo i koji nastanjujemo. Nesvjesno sadržava, uz instinkte, i čitavu prapovijest čovjeka sve do životinjske razine, sjeme buduće kreativnosti i korijen svih fantazija (Segal 1998, 60).

3.3. Projekcija

Drugi ključan proces u našem razumijevanju svijeta oko nas leži u ljudskoj tendenciji projekcije unutrašnjeg psihičkog sadržaja na izvanjski svijet. Bitno je u startu napomenuti kako ne govorimo o frejdovskoj koncepciji projekcije kao obrambenog mehanizma Ega koji projicira potisnute nagone na druge individue, već na kasniju psihoanalitičku razradu projekcije kao metaforom posredovanog mehanizma razumijevanja izvanjskih pojava pomoću unutarnjih psihičkih procesa. Takva projekcija ljudske psihe toliko je fundamentalna da je trebalo nekoliko tisuća godina civilizacije kako bi se odvojila od svog izvanjskog objekta (Segal 1998, 71). Korištenje metaforičkog mapiranja bliske nam izvorne domene tjelesnosti i psihičkih atributa na ciljnu domenu izvanjskoga svijeta omogućava čovjeku razumijevanje tog svijeta konstruiranog i shvaćenog prema njegovoj slici. Simbolički jezik, kakav opisuje Fromm, postaje jezik u kojemu izvanjski svijet postaje simbol za onaj unutrašnji, simbol naše duše i uma (Fromm 2013, 10).

Iz takve slike svijeta, nastale projekcijom ljudskih svojstava na izvanjsku stvarnost, rađa se i svijet mitologije, odnosno mitološkog svjetonazora koji djeluje kao prvi kulturološki meta-narativ ljudske vrste. Primitivni čovjek nije toliko zainteresiran za objektivni opis stvarnosti koliko posjeduje potrebu – ili bolje, njegova nesvjesna psiha ima neodoljivu potrebu – za asimilacijom izvanjskih, percepcijskih iskustava s unutarnjim, psihološkim događajima. Primitivnom čovjeku nije dovoljno vidjeti izlazak i zalazak Sunca; ova izvanjska opservacija mora istovremeno biti personifikacija psihičkog boga, ili heroja, koji u posljednjoj analizi ne proizlazi ni od kuda drugdje nego iz duše čovjeka (Jung 2003). Izvanjski svijet na koji se psiha projicira tako može varirati od naroda do naroda, oviseći o njihovim životnim okolnostima i geografskoj lokaciji na kojoj se nalaze, što utječe na specifičnosti pojedinačnih manifestnih mitoloških prikaza, ali će latentni sadržaj te projekcije uvijek biti jednak, budući da proizlazi iz osnova ljudske tjelesnosti i psihologije, te je stoga implicitno razumljiv i blizak svakom pripadniku ljudske vrste.

Čitava mitologija tada je shvaćena kao projekcija kolektivno nesvjesnog (Segal 1998, 6) koja kao platno svog izražavanja koristi svijet izvanjskih pojava. Projicirajući jedan element

na drugi, čovjek počinje razumijevati oba i postavlja temelje daljnjem razvoju ljudskog shvaćanja svijeta kroz objektiv religije, filozofije i znanosti – svjetonazora koji se kronološki kasnije javljaju budući da zahtijevaju temelje postavljene mitološkom mišlju. Sposobnost imaginacije, apstrakcije i povezivanja raznovrsnih pojavnosti čini osnovicu, kako modernog ljudskog društva, tako i mitologija naših predaka⁹. U analizi koja slijedi bavit ćemo se konkretnim realizacijama tih imaginativnih sposobnosti u obliku konceptualnih metafora čije djelovanje zapažamo u pozadini brojnih manifestacija mitskih motiva i likova. Utjelovljena konceptualna metafora tako postaje primaran medij povezivanja nesvjesnog i svjesnog djela psihe, i ekspresije arhetipskog sadržaja, budući da ujedinjuje razum i maštu (Lakoff i Johnson 2003, 194), pa ju stoga možemo shvatiti i kao svojevrsnu *imaginativnu racionalnost* (ibid, 234) mitološkog svjetonazora.

⁹ Otto Rank upravo mašti, odnosno imaginativnoj funkciji koju svatko posjeduje, pripisuje kreaciju mitoloških struktura (Rank 1914, 15).

4. Uvod u analizu

U finalnom dijelu rada baviti ćemo se analizom konkretnih mitoloških reprezentacija, prvenstveno se fokusirajući na prikaze božanstava povezanih sa Suncem, vatrom ili svjetlošću općenito; njihovim opisom u mitološkom tekstu, grafičkim simbolima kojima su prikazivani (ako i kada su dostupni), ulogom koju su obnašali u cjelokupnom mitološkom kozmosu, te konceptualnim metaforama koje leže u pozadini njihovih prikaza. Cilj analize biti će isticanje sveprisutnosti čovjeka, s njegovim psihičkim i fiziološkim atributima, kao izvora mitoloških figura, odnosno prije opisane projekcije ljudskih osobina na svijet koji nas okružuje putem metaforičkog mapiranja¹⁰. Zbog relativno sažete prirode diplomskoga rada analiza će se prvenstveno temeljiti na konceptualnoj metafori 'ZNATI JE VIDJETI'¹¹, gdje znanje, daljnjom metaforičkom razradom, stoji za primarni modus ljudskog poimanja svijeta – svijest, i u mitologiji se implicitno veže za figuru Boga Sunca. Sveprisutno se pojavljuje u raznorodnim svjetskim mitologijama kao pozadinski jezični mehanizam opisa vrhovnih božanstava politeističkih sustava, ali i kao metaforička podloga opisa kozmogeneze ili nastajanja svijeta, koje se često opisuju alegorijom izranjanja svjesne psihe iz prapovijesnog nesvjesnog. Uz povremene poveznice s ostalim mitološkim sustavima, fokus će biti na uprizorenju spomenute metafore u kontekstu mitologija Bliskog Istoka – babilonske i egipatske. Naznačujući jezične i kognitivne mehanizme kojima su kulture Bliskog Istoka artikulirale vlastit nastanak i ulogu u svijetu nastojati ćemo ukazati i na ulogu koju kolektivno nesvjesno i arhetipovi, odnosno univerzalni ljudski misaoni obrasci i tendencija ka metaforičkom razmišljanju i projekciji, imaju na nastanak mitologije, uvide koji se kasnije mogu primijeniti na tumačenje motiva drugih mitoloških sustava i jezičnih pojavnosti iz kojih nastaju.

Odabir upravo tih mitologija kao korpusa analize donesen je zbog bogatstva sačuvanih izvora navedenih mitologija, pa tako imamo pristup izvornom tekstu babilonske književnosti u obliku epa *Enuma Eliš*, ili *Mita postanka* (Višić 2008), i *Egipatske Knjige Mrtvih* (Višić 1989), najstarijeg teksta egipatske mitologije. Njima ćemo pristupiti kao izvornoj literaturi koja svoj

¹⁰ „Mitološka evolucija zasigurno kreće na zemaljskom tlu, utoliko što se na njemu skupljaju iskustva iz direktne okoline, prije nego se projiciraju na svemir iznad nas“ (Rank 1914, 15).

¹¹ Konceptualne metafore se u literaturi pojavljuju napisane velikim slovima, gdje prvi element (u ovom slučaju ZNATI) označava ciljnu domenu, a drugi (VIDJETI) predstavlja izvornu domenu posredstvom koje razumijemo ciljnu domenu (Lakoff i Johnson 2003).

nastanak duguje dugotrajnoj oralnoj tradiciji prije finalne kodifikacije u obliku pisanog zapisa. Priroda oralne predaje funkcionira kao svojevrsni filter stilskim i jezičnim pojedinačnostima konkretnih autora, pa je stoga i idealan izvor uvida u funkcioniranje kolektivno nesvjesnog i univerzalističke prirode određenih konceptualnih metafora. Unatoč tome, primarni korpus ćemo potkrijepiti modernim znanstvenim tekstovima i mitološkim leksikonima kako bismo obuhvatili i naknadne kreacije mitološke svijesti koje su nastale razradom i izgradnjom na temelju tih izvornih tekstova.

4.1. Mitološka alegorija svijesti u sumersko-akadskom epu postanka *Enuma Eliš*

Književnost Bliskog Istoka, posebice akadsko-babilonska književnost, predstavlja jedan od najranijih zapisa mitološke tradicije čiji su početci već tada bili izgubljeni u dalekoj prapovijesti. Prvi književni tekstovi toga perioda pojavljuju se oko 2600. godine prije Krista, i ispisani su klinastim pismom na glinenim pločicama (Višić 1993, 3). Od preživjelih tekstova najpoznatiji i najtumačeniji definitivno je *Enuma eliš*, mit postanka u kojemu je sadržana babilonska teogonija i kozmogonija, odnosno priča o nastanku i uređenju kozmosa, te o svrsi čovjekova dolaska na svijet (ibid, 51). Fabula epa centrirana je oko prvobitnog nastanka svemira i naknadnog uništenja starije i uspostavljanja mlađe generacije bogova, što ćemo tumačiti u kontekstu do sad razrađenog teorijskog okvira kao alegoriju nastanka ljudske svijesti (i, posredstvom projekcije, antropomorfiziranog svijeta koji iz nje nastaje) iz voda izvornoga kaosa.

Ukratko prepričan, ep započinje teogonijom babilonskog panteona od strane primordijalnih božanstava Apsu i Tiamat. Njihovo božansko potomstvo, koje se i samo nastavilo razvijati i imati vlastite potomke, s vremenom zasmeta Apsua, koji se odluči na uništenje novonastalih bogova. Tiamat pokušava intervenirati kako bi zaštitila svoju djecu ali je u tome neuspješna, što vodi do borbe Apsua i potomka im Ee iz koje Ea izlazi pobjedonosno. Saznavši za Apsuovu smrt, Tiamat se odlučuje za osvetu. Nova generacija bogova traži svog heroja koji će joj se suprotstaviti, za što volontira jedino Marduk, babilonska instancija božanstva Sunca, kojemu je stoga obećano da će, ukoliko pobjedi Tiamat, postati kraljem ostalih bogova. Marduk pobjeđuje Tiamat, raskomada ju i od dijelova njezina tijela stvara svijet, dok iz vlastite krvi stvara ljude koji taj svijet nastanjuju. Kao nagradu bogovi osnivaju grad Babilon koji djeluje u funkciji svetišta za Boga Sunca Marduka.

Figura Marduka u kontekstu mita odgovara Jungovom shvaćanju arhetipalnog heroja čiji je glavni podvig pobjeda nad čudovišnom tamom reprezentiranom u liku Tiamat. *Enuma eliš* je u svojoj srži mit o Suncu (Višić 1993, 234) i govori o dugo očekivanom trijumfu svijesti nad nesvjesnim. Dan i svjetlost sinonimi su za svijest, dok su noć i tama povezani sa nesvjesnim (Segal 1998, 132). Razlog tog univerzalnog uparivanja proizlazi iz čovjekove fizionomije, odnosno iz bliske veze svijesti i percepcije, od kojih se upravo na osjetilo vida oslanjamo kao na primarni medij spoznaje o svijetu i koje stoga stupa u najbližu vezu sa sviješću. Povezivanje vizualne percepcije sa znanjem, odnosno sa sviješću stoga je implicitno razumljivo ljudima svih povijesnih perioda, kultura i jezika budući da svi dijele jednaku fizionomijsku osnovu i strategije projekcije te osnove na izvanjsku realnost, što pak rezultira sveprisutnošću solarnih božanstava u svjetskim mitologijama.

Jezik mita pomoću kojega je figura Marduka opisana u epu govori jednako mnogo o njegovoj ulozi arhetipa Sebstva, odnosno svijesti, koliko i sama fabula i njegovo djelovanje u kontekstu epa. Fokusom na metafore i simbolički jezik korišten u opisu sunčanog božanstva uočavamo brojne trans-jezične poveznice s mitološkim figurama na vrhovima ostalih svjetskih panteona, uključujući i one koje konvencionalno ne povezujemo sa Suncem. U pozadini njihova opisa leži korištenje prije spomenute konceptualne metafore 'ZNATI JE VIDJETI', odnosno mapiranja izvorne domene vida, konceptualno povezane s domenama svijetlosti i Sunca, sa ciljnom domenom znanja, povezane s konceptima sebstva, svijesti i razuma. Unatoč činjenici kako su obje domene - vizualna percepcija i svijest – utkane u cjelovitost ljudskog tijela i egzistencije, domena percepcije ipak nam je bliža, budući da i evolucijski i kognitivno prethodi svjesnoj obradi percipiranog sadržaja, pa se stoga koristi kao objasnidbena domena za ipak apstraktniju svijest. Takvo metaforičko uparivanje prisutno je u gotovo svim jezičnim obiteljima i kulturama diljem svijeta¹². Iskustvo percepcije Sunca omogućuje *priliku* za manifestacijom arhetipa boga Sunca, ali *ga ne uzrokuje* (Segal 1998, 5). Sunce tek djeluje kao najprimjerenija eksterna pojavnost na koju

¹² Reprezentativna ilustracija sveprisutnosti metafore 'ZNATI JE VIDJETI' vidljiva je u morfologijama nazivlja takozvanog 'Doba razuma' 17. i 18. stoljeća. Metafora je vidljiva u svim granama indoeuropskih jezika, pa tako imamo slavensku jezičnu granu s hrvatskim *prosvjetiteljstvom*, germansku s engleskim *enlightenment* i njemačkim *aufklärung*, ili pak romansku s talijanskim *illuminazione*. Metafora je prisutna i u azijskim jezičnim zajednicama i pojavljuje se u ideogramima kineskog 开明 i korejskog 개명, a možemo ju zapaziti i u indoiranskim jezičnim zajednicama u koju ubrajamo i Irak, državu na području nekadašnjeg Babilona, gdje Doba razuma nazivaju روشنگری.

čovjek može projicirati unutrašnji mu fenomen svijesti. Sveprisutnost izvorne i ciljne domene – Sunca i svijesti – omogućava univerzalnu uspostavu metaforičkog mapiranja koje se zatim manifestira u individualnim svjetskim mitologijama. Mit, shvaćen kao produkt nesvjesnih procesa određene društvene grupe, u određeno vrijeme i na određenom mjestu (ibid, 107), tako postaje amalgam univerzalnih metaforičkih mapiranja, poput one svjetlosti i svijesti koja se manifestira božanstvom Sunca, i individualnih životnih okolnosti specifičnih njihovoj kulturi, geografiji i vremenskom periodu koje rezultiraju idiosinkratičnostima manifestacija istog latentnog sadržaja.

Figura Marduka od njegova rođenja u mitu usko je povezana sa svjetlosnim metaforama i usporedbama sa Suncem, kao primjerice u stihovima 101 i 102 prve table epa kada roditelji novorođenog Marduka Ea i Damkina uzviknu:

„Kakvog li djeteta! Kakvog li djeteta!

Dijete-Sunce, nebesa-Sunce!“

- (Višić 2008, 56)

Uz korištenje metaforičkog povezivanja sa Suncem, Marduk se nekoliko stihova prije opisuje kao biće kojemu „Četiri uha, na njemu rastu; / Četiri mu oka, opažaju sve“ (ibid.) – dalje produbljujući svezu percepcije i Sunca kao izvora mudrosti i potencijala za uništenjem sila nesvjesnog kaosa u obliku osvetoljubive božice Tiamat. Poveznice sa svjetlošću nisu ograničene samo na Mardukovu direktnu fizionomiju; oklop koji oblači ususret borbi s Tiamat također je opisan jezikom univerzalnog simbola svjetlosti:

„Oklopom strašnim, Marduk odjenu sebe;

Svjetlom, užasa punim, svoju ovjenča glavu.“

- (ibid, 72)

Nakon poraza čudovišta koja je Tiamat stvorila sa zadatkom uništenja babilonskih bogova i kasnijeg uništenja same božice u četvrtoj i petoj tabli epa spašena božanstva izražavaju svoju zahvalnost Marduku za spas od destruktivnih sila kaosa, opisujući ga kao:

„Sunčevo dijete, zbilja je on, među bozima prozvan je tako!

Nek' svagda hodi, u sjaju svijetla svog!“

- (ibid, 88)

i:

„On istinsko je bogova svjetlo, svesilni vođa“

- (ibid, 89)

Marduk je u mitu također opisan od strane ostalih bogova i kao 'svjetlo bogova, moćni heroj' (Lambert 2007), odnosno kao Bog Sunca 'upoznat sa svim znanjem' (ibid.), dalje produbljujući metaforički lanac *svjetlost – percepcija (vid) – znanje / svijest / Sebstvo*. U sedmoj i finalnoj tabli mita, ostali mu bogovi odaju počast nakon pobijede nad Tiamat i kreacije svijeta i ljudi dajući mu pedeset imena, od kojih neka odgovaraju božanstvu agrikulture, navodnjavanja, oruđa, i ostalih atributa povezanih s arhetipskom reprezentacijom ljudske svijesti ili Sebstva, budući da su sve navedene aktivnosti moguće zahvaljujući razvoju svijesti kod čovjeka. Analizom simboličkog jezika mita uviđamo kako Marduk u svojim temeljima predstavlja personifikaciju ljudske tendencije mapiranja svjetlosti na svijest, odnosno Ego, posredstvom konceptualne metafore, potvrđujući tezu univerzalističkih tumača mitologije kako pravi heroj mitske romane nije nitko drugi doli Ego (Rank 1914, 160).

Instancija arhetipa Sebstva, koji je u mitologiji gotovo univerzalno manifestiran u obliku božanstva na neki način povezanim sa svjetlošću, Suncem ili vatrom¹³, jednako tako često susreće suparnika opisanog binarno oprečnim atributima: tamom i morem¹⁴. Ideja borbe boga svjetla, reda i života protiv božanstva koje oličava kaos, tamu i stanje protivno životu prethodi *Enuma eliš* još i kod naroda Bliskog Istoka, pa tako primjerice imamo sumerski mit o En-lilu, bogu svjetla, reda i poretka koga ubijaju neprijatelji svjetla, reda i života oličeni u olujnoj ptici Zu, simbolu sila uništenja (Višić 1993, 231-232). U *Enuma eliš* tu ulogu zauzima Tiamat, izvor svijeta u mezopotanskoj mitologiji koja je opisana kao primordijalno more ili kao nestrukturirana materija svemira (Leeming i Leeming 1994, 271). Tiamat također odgovara arhetipskom neprijatelju Jungovog heroja u obliku arhetipa Grozne Majke (Segal 1998, C. G. Jung 2003, C. Jung 1968),

¹³ Vatra i akviziciju vatre brojni tumači razumiju ne tek kao tehnološki resurs dostupan u prirodi, već kao metaforu psihičkog atributa (Williams 2013, 233) koji reprezentira svijest. Mapiranje proizlazi iz metonimijskog odnosa Sunca, prethodno uspostavljene pojavnosti izvanjskoga svijeta na koju je ideja svijesti projicirana, i vatre. Sličnu poveznicu zapaža i Lakoff u jezičnoj strukturi plemena australskih domorodaca Dyrbal, koji temeljem životnog iskustva i mitološke predaje povezuju te dvije pojavnosti (Lakoff 1987).

¹⁴ Odnosno vodom, koju Jung navodi kao najpoznatiji simbol za nesvjesno (Jung 2003, 26).

koji je nerijetko prikazan u obliku zmaja i istovremeno predstavlja nesvjesno porijeklo svijesti, ali i zlu silu koja svoju kreaciju pokušava apsorbirati natrag u izvorno, nesvjesno stanje.

Nastanak svijesti vjerojatno je bio najbitnije iskustvo prapovijesnih vremena, jer je s njom nastao i čitav novi svijet. I Bog je rekao: 'Neka bude svjetlost' nije doli projekcija tog pradavnog iskustva odvajanje svjesnog od nesvjesnog (Segal 1998, 132), što odgovara Jungovoj tezi kako su kozmogenični mitovi, u svom temelju, simboli postanka svijesti (ibid, 29). 'Novi svijet' babilonske kozmogenezе tako ne označava izvorno stanje svijeta kakav je opisan u početku prve table mita i koji nastanjuju Apsu i Tiamat, svijet bez ljudske svijesti koja bi se preko njega projicirala i strukturirala ga iz kaosa, već antropomorfizirani i subjektivni svijet razumljiv svijesti svojih stvaratelja nastao uslijed pobijede arhetipa Heroja nad primordijalnom Majkom. To je razlog zašto se u borbu sa silama Tame, odnosno Kaosa u drevnim epovima o nastanku svijeta upuštaju bogovi svjetla, Sunca, kao što je u *Enuma eliš*-u bog Marduk. Sunce je, naime, to koje, savladavši sile tame, vitalne potencije izbavlja iz utrobe Majke Zemlje, izvodeći ih na svjetlo dana (Višić 1993, 229). Nestrukturirani svijet prije dolaska konstituirajuće svijesti opisan je na početku epa kao vrijeme:

*Kad nebo gore¹⁵, nemaše ime
Kad zemlja dolje, nemaše ime.
Kad iskonski Apsu, što ih porodi,
Kad Mummu, kad Tiamat, njihova sveopća majka,
Stanu svoje miješati vode.
Kad staništa božja ne bjehu sazdana,
Kad trske u močvari, još ne bi,
Kad nijedan bog, ne bješe stvoren,
Kad nijedan bog, nemaše ime,
Kad nijedna sudbina ne bi određena,
Bogovi iz utrobe Apsu i Tiamat, rođeni bjehu.*

- (Višić 2008)

¹⁵ Početak epa je ujedno i izvor njegova imena. 'Kad nebo gore' hrvatski je prijevod akadskog *Enuma eliš*.

Kod brojnih drevnih civilizacija sintagma *imati ime* znači isto što i *postojati*, a *nemati ime*, isto što i *nepostojati*. To pak znači da se davanjem i izgovaranjem imena, neka stvar, biće ili božanstvo iz nerazlučenog stanja dolazi u razlučeno, osobno stanje, odnosno iz neodređenog u određeno stanje, što je starim narodima bilo isto što i dovođenje iz nepostojanja u postojanje (Višić 1993, 273). Takva 'sekundarna' kozmogeneza opisuje prije navedeno stvaranje antropomorfiziranoga svijeta mitološke svijesti koja se projicira na objektivnu realnost, odnosno, Jungovim riječima, slike svijeta koja je u potpunosti bila udaljena od stvarnosti, ali koja je savršeno odgovarala čovjekovim subjektivnim fantazijama (Segal 1998, 119). Jezik i njegova uporaba u imenovanju izvanjskih pojava odgovaraju sposobnosti svijesti da projicira svoje misli na svijet, da ga raspodijeli, strukturira i sastavi na jedini način na koji ga razumije – prema vlastitoj slici.

4.2. Mnogobrojne manifestacije arhetipa Sebstva u egipatskoj mitologiji

Dok je mitologija naroda današnjeg Iraka bila većinski homogena, bazirajući se na nekolicini tekstova čiji se sadržaj proširio u svojevrsnu simboličnu, nisko artikuliranu religijsku dogmu, mitologija drevnog Egipta u svojim začetcima i razradi bila je sve osim ujedinjena (Ions 1990), ponajprije zbog njegove turbulentne povijesti, pa je kroz svoj razvoj svjedočila brojnim ponavljanjima i razradama već postojećih motiva u svojevrsnom mitološkom rondou. Unatoč površnim varijacijama, sve iteracije Sebstva sa vrha egipatskog panteona povezane su sa simbolima Sunca¹⁶, očiju i zlata, simbolima koji su zbog svoje arhetipske prirode bili implicitno prepoznatljivi egipatskom narodu i omogućavali su nesmetanu sukcesiju vladara i mitoloških figura s kojima su se identificirali. U ostatku analize ocrtat ćemo nekoliko manifestacija arhetipa Sebstva u postepeno sve sofisticiranijim inačicama simbola i metafora na kojima su temeljeni.

Egipatska kozmogonija također odgovara univerzalističkom obrascu nastanka arhetipa Sebstva, manifestiranog kao kakvo solarno božanstvo, iz kaosa praiskonskih voda. U egipatskoj mitologiji nesvjesno je tako utjelovljeno u figuri Nuna, koji je opisan kao 'beskrajnost, ništavilo, nigdje i mrak' (Ions 1990, 34) i koji se povezuje s vodenim prostranstvom koje je činilo iskonski,

¹⁶ Uporaba simbola Sunca kao primarnog atributa vrhovnog božanstva egipatske mitologije ide u korist tezi kako je Sunce izabrano i štovano zbog nesvjesne metaforičke asocijacije s figurom Sebstva, a ne kao konkretna pojava izvanjskoga svijeta kojoj djeluje blagotvorno na naš život na Zemlji – često nuđene interpretacije primitivnih kultura solarnih božanstava. Razlog tomu je egipatsko poimanje Sunca ne kao izvora topline i života, već kao razorne sile i neprijatelja ratara (Ions 1990, 12) – u vidu čega se Sunce nameće kao fokalna točka projekcije ljudske svijesti u okolišu, a ne kao pojava kao takva koja zaslužuje štovanje.

nedefinirani i neartikulirani svijet nesvjesnog. U skladu s obrascem zacrtanim u drugoj babilonskoj kozmogoniji, svijet egipatske mitologije nastaje kada Atum, davni bog Heliopolisa i preddinastičko božanstvo Sunca, izranja iz tog nesvjesnog izvora i 'rađa' se posredstvom jezika, izgovarajući svoje vlastito ime (ibid.). Bliska sveza jezika i figure svijesti, odnosno diferencijacije svijesti od nesvjesnog posredstvom jezika, odgovara univerzalnog mitološkom motivu u kojemu se čin stvaranja odvija uz pomoć Logosa, što će reći da svijet bogova i ljudi nastaje na božansku zapovijed (Višić 2008, 20). Svijet nesvjesnog je svijet bez značenja, budući da značenje nastaje tek u interakciji izvanjskoga svijeta i subjekta koji taj svijet nastoji protumačiti tako što na njega projicira svoju unutrašnjost, što se u mitologiji artikulira u činu davanja imena pojavnostima kako bismo ih 'doveli u postojanje'. Jezično tumačenje tog izvanjskoga svijeta tako postaje svojevrsan čin kreacije antropomorfne kozmosa čovječanstva. U osnovi, ništa ne znači ništa, jer kada nije bilo mislećih ljudi nije bilo nikoga tko bi to ništavilo tumačio. Čovjek se probudio u jednom svijetu, koji ne razumije i zato ga pokušava tumačiti (Jung 2003, 38).

Atum se kasnije pretapa u novu manifestaciju arhetipa Sebstva u obliku solarnog boga Ra, koji se u nekim tumačenjima poistovjećivao sa samim Atumom, a u nekima smatrao njegovim potomkom (Ions 1990). Odlikuju ga isti atributi kao i njegov raniji pandan utoliko što je bio povezan sa Suncem i što je smatran 'ocem svih bogova i ljudi', ali i zbog simbola oka koji se nalazi na njegovu čelu, mjestu na koje ga je Ra postavio kako bi 'moglo vladati cijelim svijetom'. Oko, ili *ureus*, postalo je stvarni vladar svijeta i kao takvo nosili su ga faraoni kao simbol svojega veličanstva i svojega podrijetla od boga sunca (ibid, 37). Uporaba simbola oka i sunca od strane faraona kao načina legitimiranja vlastitog autoriteta i povezivanja svoje pozicije s onom božanskog oca odličan je prikaz podsvjesnog utjecaja koji simboli kolektivno nesvjesnog imaju na društvo. Unatoč činjenici da arhetip Sebstva svoje postojanje duguje implicitnom, nesvjesnom znanju zajednice, ono je dovoljno blisko i sveprisutno svim njezinim članovima da ga prepoznaju na nesvjesnoj, proceduralnoj razini. Budući da simbolička reprezentacija ne može eksplicitno argumentirati faraonov položaj u društvu kao što bi to mogao artikulirani jezik, utjecaj koji povezivanje faraona sa simbolima Sunca, oka, i ostalih simbola svijesti vrši na populaciju mora biti pripisan zajedničkom, nesvjesnom psihičkom supstratu kolektivno nesvjesnog iz kojega proizlazi i koji omogućuje implicitno razumijevanje.

Finalna figura Sebstva koju ćemo ovdje analizirati biti će ona Horusa, božanstva izvorno koncipiranog oko fetiša sokola kao simbola neba¹⁷, ili, u nekim plemenima, rata. Porijeklo kulta Horusa pripisuje se narodu koji je došao iz Libije i očito osvojio dijelove gornjeg i donjeg Egipta (Ions 1990, 12). Kako bi asimilirali novopostavljenog Horusa u već postojeći i razvijeni panteon bilo je potrebno uvesti ga u sustav egipatske, ali kao što smo vidjeli i svjetske, mitološke simbolike. To čine povezivanjem koncepta božanskog sokola s navedenim primarnim atributom arhetipa Sebstva – Suncem. Ponovno osmišljavanje Horusa kao solarnog božanstva bilo je potrebno kako bi se njegov kult raširio narodom naviknutim na štovanje arhetipskih figura poput Atuma i Raa – kompromis koji je također morao biti prihvatljiv izvornim štovateljima sokola, koji su iz simbola Sunca iščitavali isto arhetipsko značenje kao i sljedbenici solarnih kultova. Iako je pretpovijesna politička premoć Raovih sljedbenika bila kratkovječna, činjenica da su njihovi vladari prvi ujedinili Egipat imala je trajne posljedice; ona je stalno udruživala pojam vrhovne vlasti s kultovima Sunca. Odonda je snaga tradicije zahtijevala da svi važniji bogovi, a naročito bogovi faraona, moraju biti povezani ili poistovječeni sa Suncem (ibid.).

Figura Horusa kao vrhovnog božanstva i njegova uloga u kontekstu egipatske mitologije obiluju potencijalom za psihoanalitičko tumačenje. Postoje brojne priče Horusova postanka, ali ćemo se za potrebe analize koristiti onom najpoznatijom, u kojoj je Horus rođen od strane božice Izide i oca Ozirisa, koji je u trenutku začeća bio mrtav kao posljedica bitke koju je vodio sa svojim bratom Setom. Horus uspješno osvećuje oca, ujedinjuje Egipat i spašava Ozirisa iz podzemlja. Kao što je Horus arhetipska figura Heroja i Sebstva, tako i ostatak egipatske mitologije vrvi simbolima kolektivno nesvjesnog. Oziris i Set, zaraćena braća od kojih jedan predstavlja red i pravdu, a drugi nesklad i nasilje, tako odgovaraju dualizmu figure Velikoga Oca i njegove Sjene u jungovskom kontekstu, ili potencijalno frejdovskom Super-Egu i Idu. Nakon pobjede Sjene nad Ozirisom, figurom kulture i reda, Horusova uloga mitološkog heroja nalaže da uspostavi ponovnu vladavinu mira kakva je prethodila borbi božanske braće. Novonastala vladavina, s božanstvom

¹⁷ Korištenje simbola ptice za prikaz transcendentnih mitoloških figura nikako nije isključivo egipatska pojava, već je zapaženo u brojnim svjetskim mitološkim i religijskim sustavima, nama najpoznatije u liku Duha Svetoga personificiranog golubicom. Prisutnost tog univerzalnog lajtmotiva nameće potencijalno tumačenje ptica kao simbola onostranog i transcendentnog zbog njihove doslovne sposobnosti za uzlijetanjem u nebesa – mjesta koje je jednako tako često odabrano kao stanište raznih božanstava.

Sunca kao vrhovnim vladarom, također simbolizira završen proces individuacije psihe koja je nadvladala svoje nesusjesne porive i asimilirala ih u ujedinjeno Sebstvo.

Uz Sunce, jedan od najvažnijih simbola asociiranih s Horusom je njegovo oko, koje također propagira konceptualnu metaforu 'ZNATI JE VIDJETI' kao kognitivni temelj arhetipske figure. Oko igra veoma važnu ulogu u mitu o Horusu, pa tako u jednoj inačici mita Horus gubi oko u bitci sa svojim stricem Setom (sjenom, Idom, protivnikom kulture), ali mu ga povrati Tot, bog pisma, čime se dodatno pojačava asocijativno polje svijesti, svjetlosti i jezika (pisma) kao arhetipskih simbola Sebstva. Horusove oči također reprezentiraju dualizam nesusjesno – svjesno, inherentan svakom čovjeku, budući da jedno reprezentira Sunce, a drugo Mjesec (Remler 2010, 59), nastavljajući motiv individuacije ljudske psihe uspostavom komunikacije svijesti sa nesusjesnim u izrazito meta-mitološkom trenutku, budući da je funkcija mita, podsjetimo, otkrivenje arhaičnog, nesusjesnog dijela ljudske psihe njihovim modernim potomcima.

5. Sinteza i zaključak

U tijeku ovoga rada nastojali smo razjasniti postojanje i porijeklo sveprisutno ponavljajućih mitoloških motiva kao rezultata univerzalne ljudske tendencije ka metaforičkom razmišljanju, odnosno mapiranju otprije poznate izvorne domene, koju saznanja modernih kognitivnih znanosti smještaju u domenu ljudske tjelesnosti, na ciljnu domenu, koja je u beskrajnoj ambiciji naroda mitološke svijesti obuhvaćala čitav svijet. Projekcijom vlastite subjektivnosti na izvanjske pojavnosti čovjek kreira subjektivni svijet krojen prema vlastitoj slici, a u pokušaju narativizacije te projekcije stvara izvorno bogatstvo ljudske kulture – mitologiju.

Postojanje otprije uspostavljenih obrazaca koji svoje uprizorenje nalaze u mitologijama ranih ljudskih civilizacija ideja je koju je u psihoanalizi popularizirao Carl Gustav Jung, navodeći arhetipove kao zajednički latentni izvor konkretnih mitoloških manifestacija u obliku raznovrsnih situacija, figura i božanstava. Opisom arhetipova, i kolektivnog aspekta nesvjesne psihe iz kojega oni proizlaze, Jung je nastojao pronaći apstraktnu shemu koja tumači i pomiruje istovremenu manifestnu šarolikost i raznovrsnost svjetske mitologije sa činjenicom kako se određeni motivi iznova ponavljaju i nerijetko čine okosnicu pojedinih mitoloških sustava. S obzirom na simboličku i narativnu prirodu same mitske predaje, jezik mita pokazao se kao plodno tlo za testiranje njegove teorije iz perspektive lingvističkih uvida u jezik. Nastanak i razvoj kognitivne lingvistike kao pristupa jeziku kroz prizmu njegova dubinska porijekla u čovjekovim širim kognitivnim sposobnostima tada nudi prigodan instrumentarij za analizu mitoloških univerzalija, budući da se bazira upravo na univerzalnim aspektima ljudskog poimanja svijeta koji nas okružuje. Baveći se metaforama koje stoje u pozadini konkretnih mitoloških ostvarenja u mitologijama Bliskog Istoka zapazili smo ponavljanje određenih metaforičkih mapiranja koje, u svom antropomorfiziranom i narativiziranom obliku, rezultiraju figurama arhetipa Sebstva ili mitoloških božanstava Sunca.

Vjerujemo kako bi daljnja analiza ostalih mitologija samo potvrdila navode izražene u ovome radu, ponajprije činjenice kako su mitološki sustavi rezultat još uvijek primitivnog metaforičkog načina razmišljanja naroda čije su metafore, ponajprije zbog nedostatka pisanoga jezika, zadržane na primarnoj razini vlastite subjektivnosti i tjelesnosti. Počevši sa svijeću kao 'ocem bogova' na vrhu svjetskih panteona, naši su preci postepeno mapirali svijet u kojemu su se pronašli koristeći se njime kao platnom za projekciju vlastitog subjektiviteta. I dok je vrh gotovo svugdje isti, daljnja razrada mitološkoga svijeta podliježe pojedinačnostima specifičnih naroda i

platna koje im je dostupno, pa svakim korakom kojim se od njega spustimo gubimo iz vida ujedinjujući obrazac kognitivnih univerzalija koje im stoje u pozadini. Unatoč tome, vjerujemo kako bi daljnji rad na ovoj problematici mogao uroditi brojnim novim i fascinantnim uvidima, kako u samu mitologiju i njezino mjesto u temelju suvremene kulture, tako i u ljude iz čije je glave ona proizišla.

Bibliografija

- Bar-Yosef, Ofer. »The Upper Paleolithic Revolution.« *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31, 2002.: 363-393.
- Bolognesi, Marianna, i Roberto Bichisecchi. »Metaphors in Dreams: Where Cognitive Linguistics meets Psychoanalysis.« *Language and Psychoanalysis*, 2014: 4-22.
- Freud, Sigmund. *Autobiografija - Nova predavanja*. Novi Sad: Matica srpska, 1984.
- . *Tumačenje snova*. Zagreb: Stari Grad, 2001.
- Freud, Sigmund, i Philip Rieff. *The Collected Papers of Sigmund Freud*. New York: Collier Books, 1993.
- Fromm, Erich. *Forgotten Language*. New York: Open Road Integrated Media, 2013.
- Fuller, Torrey E. *Evolving Brains, Emerging Gods: Early Humans and the Origins of Religion*. New York: Columbia University Press, 2017.
- Ions, Veronica. *Egipatska Mitologija*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Jung, Gustav Carl. *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*. Beograd: Atos, 2003.
- . *Man and His Symbols*. New York: Dell Publishing Co., Inc., 1968.
- Lakoff, George. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, George, i Mark Johnson. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Lakoff, George, i Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Lambert, W.G. » Mesopotamian Creation Stories.« U *Imagining creation*, 15-59. Leiden: Brill, 2007.
- Leeming, David Adams, i Margaret Adams Leeming. *Encyclopedia of Creation Myths*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1994.

- Matijašević, Željka. *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan*. Zagreb: AGM, 2006.
- Raffaelli, Ida. *O značenju: Uvod u semantiku*. Zagreb: Matica Hrvatska, 2015.
- . *Značenje kroz vrijeme: poglavlja iz dijakronijske semantike*. Zagreb: Disput, 2009.
- Rank, Otto. *The Myth of the Birth of the Hero*. New York: Journal of Nervous and Mental Disease Publishing, 1914.
- Remler, Par. *Egyptian Mythology A to Z*. New York: Chelsea House, 2010.
- Saussure, Ferdinand de. *Tečaj Opće Lingvistike*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, 2000.
- Segal, Robert A. *Jung On Mythology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Solar, Milivoj. *Edipova braća i sinovi: Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku*. Zagreb: Naprijed, 1998.
- Ullmann, Stephen. *Semantics - An Introduction to the Science of Meaning*. Basil Blackwell: Oxford, 1983.
- Višić, Marko. *Egipatska knjiga mrtvih*. Sarajevo: Svjetlost, 1989.
- . *Enuma Eliš: Sumersko-adakdski ep o stvaranju*. Podgorica: ITP "UNIREKS", 2008.
- . *Književnost drevnog Bliskog Istoka*. Zagreb: Naprijed, 1993.
- Williams, Meg Harris. »Playing with fire: Prometheus and the Mythological Consciousness.« U *Classical Myth and Psychoanalysis: Ancient and Modern Stories of the Self*, 233-251. Oxford: Oxford University Press, 2013.