

SREČANJA MED HERMESOM IN AFRODITO

Metka Zupančič

University of Alabama, Tuscaloosa

Članek, ki izhaja iz prepričanja o prisotnosti antičnih mitov v sodobni književnosti, filozofiji in kulturi, obravnava različne novejšje usmeritve v raziskovanju mitskih vzorcev, zlasti mitokritiko, kot jo je oblikoval Gilbert Durand. Za današnjo dobo se zdita pomembna predvsem mitska vzorca Hermesa in Afrodite. Članek osvetli različne poglede nanju in opozori na nekatera literarna dela, v katerih sta prepoznavna.

Hermes and Aphrodite Encounters. Based on the assumption about the presence of ancient myths in contemporary literature, philosophy, and culture, the article explores trends in recent analyses of mythical patterns, especially in myth criticism such as developed by Gilbert Durand. Two mythical patterns, those of Hermes and Aphrodite, appear prevalent in our times. The article highlights various approaches to these two myths and mentions various literary texts where they can be identified.

*Množic ni mogoče spremeniti
dokler se ne spremenijo posamezniki ...*

C. G. Jung, *Mandala Symbolism*

Predhodniki in učitelji

Med tokovi v literarni teoriji zadnjih petdesetih let se je predvsem v Franciji pod vplivom anglosaksonske kritike (*criticism*) razvila vrsta šol od sociokritike do psihokritike, med katerimi se je na osnovi strukturalističnih raziskovanj osnovnih danosti ali paradigem v literaturi in kulturi počasi uveljavila tudi mitokritika, predvsem z monumentalnim delom Gilberta Duranda *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (prva izdaja leta 1960; v nadaljevanju se naslanjam na deseto izdajo iz leta 1984). Antropolog in literarni teoretik Gilbert Durand, ki ima v frankofonem svetu največ zaslug za sodobno preučevanje mitov, je v svojem

obširnem delu, ki se po zgoščenosti podatkov in bogastvu virov lahko primerja z opusom C. G. Junga, zagotovo pripomogel k epistemološkemu obratu v literarni teoriji. Kot sam zatrjuje v uvodu v deseto izdajo (Durand 1984, vii), je namen njegove obravnave mitov, predvsem pod vplivom dosežkov sodobne fizike, navezovanje na hermetično (se pravi alkimistično) videnje sveta kot *Unus Mundus*, za kar najde zasnove med drugim v Schellingovi *Naturphilosophie*. V tem smislu Durandov *mundus* velikopotezno in obenem pogumno poskuša, v smislu presejanja neopozitivističnih postavk iz sredine dvajsetega stoletja, »zajeti vse oblike mišljenja, vključno s tako imenovano objektivnostjo in racionalnostjo« (Durand 1984, vii, moj prevod).

Mitokritika tako ugotavlja, da so ideje živa bitja. Rastejo in se razvijajo, skupaj z njimi pa se razvijamo in se spreminjamo tudi mi. V uvodu v *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* Durand prikazuje razvoj kritične misli o mitologiji od sredine devetnajstega stoletja naprej. Ugotavlja kronično zapostavljanje in podcenjevanje tega obsežnega območja, predvsem v času pozitivizma, vendar hkrati opozarja, kako so se misleci medsebojno pogojevali in pripravljali prostor za preobrat, ki je Jungu omogočil, da se je naslonil na izsledke psihoanalize in opredelil arhetipe kot »sheme ali funkcionalne zasnove, ki nezavedno oblikujejo našo miselnost« (Durand 1984, 25, moj prevod). Med svoje neposredne predhodnike uvršča Gastona Bachelarda, ki je v štiridesetih letih oblikoval svojo teorijo štirih osnovnih elementov, na katere se naslanja naše dožemanje in doživljanje simbolnega: zrak, vodo, ogenj in zemljo, prav pri raziskovanju simbolnih razsežnosti zemlje pa ugotovil neizogibno ambigvitetu simbolov in odkril »osnovno pravilo simbolne motivacije: vsak element je nujno polivalenten« (Durand 1984, 31, moj prevod).

V svojem sintetičnem in po svoje shematičnem delu *Mythes et littérature* (2002) Frédéric Monneyron in Joël Thomas najprej prikažeta, v kakšni obliki se miti pojavljajo v preteklosti, preden v devetnajstem stoletju postanejo predmet teoretičnih raziskav. *Mitska zavest* opredeljuje predzgodovinsko obdobje, ko posameznik uravnava svoj odnos do sveta ob upoštevanju kozmičnih ritmov in vključevanju vanje s pomočjo obredov. Ob prehodu iz predzgodovine v zgodovino se pojavlja *intelektualna zavest*, ko kolektivni miti kot danost v vsakodnevnem življenju postopno prehajajo v individualno zavedanje o sebi, kar pripelje do oblikovanja mita o Narcisu, ki po mnenju obeh avtorjev opredeljuje vso zahodno civilizacijo. V dvajsetem stoletju se nato pojavi *eksistencialna zavest* kot poskus reintegracije mitov v povezavi z analizo nezavednega. Sem avtorja med drugimi vključujeta tudi Junga, Bachelarda in Duranda, poudarjata terapevtsko vlogo mitov in nujnost presejanja (navidezne) delitve na racionalno in mitsko mišljenje, kar se še posebej kaže v postopkih sodobne hermenevtike (Monneyron in Thomas 2002, 12–16). Avtorja zatem ugotavljata, da se je sredi devetnajstega stoletja začel študij mitov na katedrah za zgodovino religij in za primerjalno mitologijo. Maxa Müllerja so miti zanimali s filološke plati (v šestdesetih letih devetnajstega stoletja), nato pa se je študij tega območja razmahnil v socioloških in antropoloških krogih okoli Marcela Maussa (Monneyron in Thomas 2002, 33). V na-

daljevanju se avtorja posvečata različnim pogledom na uporabo mitov v literaturi in kritiki: opozarjata predvsem na dolgoletno usmerjenost kritike in teorije k obravnavi *prevladujočih literarnih tem* namesto razprave o mitih, kar pripisujeta neopozitivističnim poskusom izognitve iracionalnemu, saj, kot ugotavljata na sklepni strani, mit s svojo neizogibno refleksivnostjo, s stalnimi zrcalnimi odsevanji, zahteva nelinearne teoretske pristope in nujno sprejemanje paradoksov in neprestanih smiselnih preobratov (Monneyron in Thomas 2002, 120–121). V potrditev teh pogledov na mit nedvomno velja pritegniti Durandovo navezovanje na Bachelardov nauk, po katerem je »podobe mogoče raziskovati samo s pomočjo podob« (Durand 1984, xvi, moj prevod).

Tovrstno razumevanje v marsičem presega pozitivizem, racionalnost, nietzschejansko smrt Boga, ali natančneje, smrt naše notranje povezave z duhovnostjo, s sakralnim, se pravi pristope in poglede na svet, ki v številnih intelektualnih krogih še vedno veljajo za vodilne razsežnosti sodobnega načina mišljenja. Poskusi demistifikacije mitov, predvsem pri Barthesu (*Mythologies*, 1957), pa tudi v sodobnih pogledih na stereotipe kot edino obliko preživetja nekdanjih mitskih vzorcev (Dufays 1994), vse do Derridajeve dekonstrukcije (*De la grammatologie*, 1967), so mitom nedvomno želeli odstraniti patos, jih torej demitologizirati. Pri tem so različni avtorji, ne da bi se tega morda zavedali, oblikovali nove mite, predvsem mit o neobstoju mitov (ali pri Derridaju nujnost razkroja vseh vrednot, čeprav avtor v svoj sistem ne vključuje možnosti za razvrednotenje svojega pristopa), ali raje o njihovi nepomembnosti za razvoj človeške zavesti, kar po svoje nadaljuje pozitivistično vero v znanost in oblikovanje nove mitologije znanosti kot poskusa zavračanja starih pogledov na svet.

Kot kažejo moje raziskave v sklopu mitokritike, lahko v smislu gornjih navedb trdimo, da so miti konstrukt naše zavesti. Kadar »vidimo skozenje«, jih lahko dojemamo kot vrednostne sisteme, ki se porajajo in oblikujejo iz naših prepričanj, in tedaj razumemo, da stvarnost razlagamo prav na osnovi tako oblikovanih mitov, ki se jih dostikrat precej krčevito oklepamo in po njih uravnavamo svoja življenja. Vemo, da zavest skoraj nikoli ne počiva, da torej ves čas primerja, tehta, prilagaja spoznanja in sisteme vrednot novim izkušnjam – ali pa ostaja pri starih predstavah, stagnira in svoj pogled poskuša vsiliti drugim (najbrž v upanju, da na ta način ohranja svoj sistem vrednot). Dejstva, da miti usmerjajo naša življenja, največkrat ne sprejemamo zavestno, tako da nas ti vrednostni sistemi opredeljujejo veliko bolj na podzavestni ravni. Kadar nam uspe jasno videti ali celo preseči sile, ki uravnavajo naše bivanje, morda ugotovimo, kako močne so pravzaprav ideje, zamisli, predstave o svetu, kako zelo žive so te sile, ki nas vodijo skozi življenje. Tedaj se morda zavemo, da nas tovrstna prepričanja dostikrat varujejo in nam pomagajo biti ustvarjalni, pogosto pa nas usmerjajo na način, ki nas lahko tudi uniči.

Prav zato je mogoče tudi pozitivistično, pretežno racionalno obdobje zahodne civilizacije razumeti kot koristno fazo našega zorenja. Zahvaljujoč dejavnosti številnih raziskovalcev sta pozitivizem in neopozitivizem omogočila odmik od prejšnjih prevladujočih vrednostnih sistemov in ustaljenih norm, pa tudi odmik od poistovetenja z razsežnostmi ali predstavami o

svetu, ki so jih vsilile mitologije in religije. Tako sta na primer v dvajsetem stoletju Claude Lévi-Strauss in za njim E. M. Meletinski v različnih kontekstih zapolnila marsikatero vrzel, ko sta zbirala in opazovala mite, ne da bi (vsaj tako je bilo videti) zabredla v tako imenovani misticizem ali odvisnost od opazovanih sistemov. Alejo Carpentier v svojem romanu *Pasos perdidos* sicer jasno kaže, da tudi »objektivne« raziskovalce mitov o naravi in izvoru človeštva pri delu prav tako vodijo njihovi lastni, nezavedni miti, kar seveda usodno vpliva na rezultate njihovega dela.

Med raziskovalci, ki so čutili nujno, da mite okusijo tudi »od znotraj« namesto samo iz varne razdalje, lahko navedem C. G. Junga, za njim pa Mirceo Eliadeja in Josepha Campbella, čigar »vera« v moč mitov je v nekaterih sodobnih ameriških krogih še vedno v nasprotju s pogledi na »znanost« pri študiju primerjalne religije ali pa nekateri strokovnjaki poskušajo razvrednotiti njihove dosežke (recimo z očitki o politični konservativnosti, tako Elwood 1999). Že omenjena pionirja Gaston Bachelard in Gilbert Durand sta v Franciji ubrala podobno pot v bolj ponotranjeno opazovanje mitov in simbolov, kar je navedlo Duranda, da je oblikoval samostalniki (in ne samo pridevnik) *imaginaire*, »imaginarnost« ali »tisto, kar se dogaja v našem ponotranjenem svetu«, in se tako poskusil izogniti religioznim pomenom področja, ki združuje in z enakimi sredstvi obravnava različne religiozne izkušnje, obrede, mite in simbole, in to v času, ko kvantna fizika in revolucionarna »string theory« (teorija strun) odpirata nove poti v tradicionalnem znanstvenem mišljenju, z deli, kakršno je *The Tao of Physics* Fritjofa Capre; vse to ponuja možnosti za mitološke študije mimo neopozitivističnega mišljenja, kakršno se je uveljavilo in pogosto v dvajsetem stoletju tudi zavladalo v humanističnih vedah.

V sedanjem trenutku nastajajo spremembe v načinu in strukturi človeškega mišljenja, kakršno se je razvijalo in uveljavljalo skozi stoletja ali celo tisočletja, z neverjetno naglico, včasih celo veliko hitreje, kakor to lahko dojamemo. Odkrivanje novih paradigem, razumevanje motivacij, opazovanje sil, ki povzročajo spremembe, vse to je samo po sebi silno dražljivo. Obenem čutimo že skoraj dolžnost, da se vključimo v ta proces: gre za to, da dojemamo pojave v kulturi in v družbi in hkrati opazujemo, kako se odzivamo nanje. Na način, ki je morda še svež in preblizu našemu času, da bi si o njem ustvarili povsem jasno sliko, vstopamo v območje mita *hkrati kot opazovalci in udeleženci*, v smislu, ki ga je slutil C. G. Jung in sta ga v drugem kontekstu potrdili sodobna fizika in kemija. Prostora za čisto objektivno analizo podatkov, za odmaknjeno opazovanje oprijemljivih dejstev, ki jih je mogoče po mili volji spreminjati, je manj in manj. Kot opazovalci pristajamo na to, da smo del procesa. Bolj in bolj se zavedamo, da je naše vedenje o drugih in sprejemanje informacij o njih radikalno odvisno od tistega, kar določajo naši notranji sistemi vrednot, od tistega, kar se nam samim zdi »pravilno«. Med novimi normami kognitivnega procesa se tako pojavlja nekakšno so-občutenje, naša notranja izkušnja tega, kar opazujemo zunaj sebe.

Vodilni miti našega časa

Pričujoči članek je plod raziskovanj, ki so leta 2002 med drugim pridelala tudi do precej obsežnega projekta na Univerzi Alabame v Tuscaloosi, do simpozija o Hermesu in Afroditi v sodobni umetnosti in kulturi, katerega glavni cilj je bil iz različnih zornih kotov opazovati vodilne mitske vzorce in izstopajoče paradigme našega časa. Moj osrednji namen pri načrtovanju srečanja je bil pritegniti interdisciplinarno skupino, ki bi potrdila moje izhodiščne hipoteze, se pravi povezovanje in nujno dopolnjevanje predvsem dveh mitskih figur. V številnih intelektualnih krogih velja lik Hermesa danes za vodilno mitsko ali simbolno podobo našega časa. Ob njem, bolj skromno, z manj hrupa in z veliko manj raziskav, ki bi tako kot njegov lik obravnavale tudi njenega, se ob Hermesu pojavlja tudi ženska mitska podoba, morda povsem nova figura, včasih pa morda le preobrazba starejšega vzorca (pod vplivom predvsem severnoameriškega feminizma). Ob upoštevanju tradicionalne povezave med mitoma Hermesa in Afrodite se je zdelo, da je mogoče komaj oblikovani novi ženski vzorec po marsikateri značilnosti navezati na klasično podobo Afrodite, čeprav je vrsta njenih lastnosti navajala na sklep, da gre za sintezo različnih mitskih modelov našega časa (o tem prepričljivo pišeta Ginette Paris v knjigi *Pagan Meditations* in Jean Shinoda Bolen v delu *Goddesses in Older Women*). V svojih dosedanjih raziskavah sem ugotovila, da so številne moške mitske podobe, tako kot lik Orfeja, sicer še vedno prisotne v sodobni književnosti, da pa se predvsem v sodobnem ženskem pisanju Orfej spreobrača v lik nove Evridike. Po mnenju Gérarda Buchera (predvsem v delu *L'imagination de l'origine*) je Orfej odločilni mit vse zahodne civilizacije in simbol za duhovno naravo književnosti, predvsem zaradi pevčeve sposobnosti, da se z močjo poezije spušča v druge razsežnosti, vstopa v drugi svet in se iz njega tudi vrača. To podobo je v zadnjem času izkoreninila, preoblikovala ali zamenjala drugačna, nova Evridika. Njen lik je na novo oživljeni arhetip ženske kot ustvarjalke umetnosti, ki za svoj obstoj ne potrebuje več moškega lika in svojemu dosedanjemu »rešitelju« (simbolnemu Orfeju, ki je, kot vemo, tradicionalno ni mogel rešiti) celo pomaga iz pekla. Pekel je v tem smislu simbolna vsota težav današnjega družbenega in političnega časa (o tem več Zupančič 1997). Sodobna skupinska podzavest gotovo veliko dolguje podobi Hermesa, vendar ne moremo prezreti vloge, ki jo ima ženski princip, ko nas vabi k spremembi in ponovni obravnavi starega antagonizma med spoloma, ker šele tedaj dovolimo, da komplementarnost med nasprotji, to, kar po Jungu imenujemo *coniunctio oppositorum*, uspe ustvariti primeren prostor za razcvet in za uravnoteženje osebnega življenja in hkrati družbenih razsežnosti.

Raziskovalci sodobnih kulturoloških dogajanj, še posebej Michel Serres in Gilbert Durand, so torej že pred nekaj desetletji ugotavljali, kako se v kulturi in predvsem v literaturi dvajsetega stoletja na svoj način vrača, se pravi, bolj in bolj uveljavlja Hermes kot vodilna mitska figura naše dobe (o tem predvsem Serres, *Hermes I*, in Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*). Čeprav je delo Michela Serresa pritegnilo večjo pozornost

javnosti in poželo širše priznanje v akademskih in tudi širših krogih, se zdi veliko primernejše videnje razvoja mitologije, kakor ga je predočil Gilbert Durand. Kakor sem nakazala v uvodu, je ta francoski antropolog za umevanje literature in mitoloških vzorcev v kulturi nasploh razvil izviren pristop, ki obenem postavlja na glavo tradicionalno pojmovanje mitologije. Durand je zrasel iz francoske semiologije in poststrukturalizma v poznih šestdesetih letih. Posebej v delu *Figures mythiques et visages de l'œuvre* je semiotični in naratološki vzorec pojasnil s stališča nujne mitološke obravnave sodobnih dogajanj, ko je zatrdil, da strukturalistom nikoli ni zares uspelo opredeliti vsebine strukture. Po njegovi presoji nas raziskovanje *zadnje danosti*, tistih razsežnosti, ki ležijo na dnu vsake literarne, družbene ali psihološke strukture, nujno pripelje do mitov, na osnovi česar je nato razvil svoj koncept mitokritike (Durand 1979, 13; 87–88). Poleg raziskovanja mitskih vzorcev v literarnih delih (in širše vzeto v družbenih situacijah) je Durand predvsem v *Figures mythiques et visages de l'œuvre* in zagotovo pod vplivom sodobne psihoanalize zastavil raziskovanje odločilnih modelov v posameznih zgodovinskih obdobjih, kar je poimenoval *mitoanaliza*; kljub njegovemu razločevanju med obema usmeritvama v splošni rabi prevladuje izraz *mitokritika*, saj so meje med obema pristopoma včasih skoraj nezaznavne.

Temelje za novo videnje mitov Durand nedvomno postavlja predvsem v eseju *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. V tem delu trdi, da je stalno ustvarjanje mitov splošna antropološka naravnost in torej pri ljudeh neizogibna. Na osnovi številnih primerov iz kar najširšega sklopa različnih kultur je Durand oblikoval sistem, ki ga sestavljajo trije glavni sklopi: najprej dnevni in nato nočni sklop mitov in simbolov, ki ju končno dopolnjuje in povezuje mistični ali transcendentni sklop. Po Durandovi oceni že samo razkrivanje struktur (v umetniškem delu ali v družbi in kulturi nasploh) nujno pelje do prepoznavanja vzorcev, kakor se v podobni obliki pojavljajo v različnih kulturah, čeprav vsaka civilizacija te vzorce imenuje po svoje. S stališča literarne kritike se bo torej čisto vsako literarno besedilo prej ali slej (odvisno seveda od pristopa pri obravnavi) izkazalo za nosilca mitskih vzorcev, ki so zavestno ali nezavedno zapisani v njem. Tako ni pomembno, ali besedilo vsebuje navedbe posameznega mita ali posebej razvija ta ali oni mit: zanima nas vzorec, ki se skriva za zgodbo, za opisanimi razmerji. Sodobni raziskovalci mitov pogosto postopajo na način, kot ga sugerira Durand, in tako vsaj posredno v veliki meri izhajajo iz pogledov, ki jih je razvil v času, ko je kritično razmišljanje o mitih pretežno ostajalo v sklopu Lévi-Straussovega strukturalizma.

Predvsem iz zornega kota Durandove mitoanalize postaja Hermes izredno pomemben: ko Durand razkriva glavne mitske figure posebej v zahodni zgodovini idej, v več esejih poudarja Hermesovo pomembnost za dvajseto stoletje. Številne značilnosti grške figure Hermesa ali kasnejše rimske inačice Merkurja je mogoče najti v modernih preobrazbah tega lika: v ekonomistu, *tricksterju* (se pravi zvijačnežu), modernem komunikatorju, pa še pri vseh tistih, ki tako ali drugače živijo v več svetovih hkrati ali se neprestano sprehajajo med več razsežnostmi. Antični Hermes

je tudi vodnik duš, psihopomp, ki pomaga pri prehodu iz enega v drugi svet. Za vse, ki smo se ukvarjali z orfičnim mitom, kakor ga je na primer predočila Elizabeth Sewell (v eseju *The Orphic Voice*), je Hermesova psihopompska razsežnost pomemben element pri odkrivanju novih mitskih paradigem. Durand imenuje osnovne razsežnosti *mitem*, osnovno mitsko strukturo, ki nato v kombinaciji z drugimi pomaga oblikovati različne like ali mitske zgodbe. Omenila sem, da se je v sodobni literaturi, predvsem v feminističnih delih, pojavil vzorec nove Evridike, ki je videti kot nov arhetip ženskega lika, za katerega velja, da zna preiti na drugo stran, se sprehajati med razsežnostmi, živeti v dveh ali celo več dimenzijah hkrati. Te značilnosti je mogoče videti kot posledico vpliva novega ali prenovljenega Hermesa, kakor ga predstavlja Gilbert Durand. Nova Evridika ni več samo senca iz onostranstva, temveč povsem utelešeno bitje, kar je posebej pomembno, saj v sodobnem ženskem pisanju telo, telesnost in zavest o telesu igrajo odločilno vlogo. Takoj ko govorimo o telesu, vsekakor kličemo v zavest mitski vzorec Afrodite, ki ga morda puščamo ob strani ali po svoje preziramo zaradi tradicionalnih razsežnosti, v katerih pri tem vzorcu izstopa njegova senčna plat, zapeljivost in manipulativnost. Ginette Paris v svojih raziskavah (*La renaissance d'Aphrodite*) prepričljivo dokazuje, da v mitu Afrodite (ali podedovanem arhetipu) prihaja do drastičnih premikov, ki jih je treba doumeti in sprejeti, če želimo, da se spremeni dosedanja zavest o ženskah in o odnosih med spoloma. Nova Afrodita, trdi Ginette Paris, razvija ustvarjalnost v povezavi s svojim telesom, s svojo utelešenostjo, vendar jo uporablja tako, da postaja polna, družbeno in duhovno zrela oseba.

Ob upoštevanju prevladujočega splošnega zanimanja za komunikacijo v dobi globalizacije sem tako oblikovala parametre strokovnega srečanja o Hermesu in Afroditi, ki naj bi odprl možnosti za dopolnjevanje in uravnoteženje energij med obema mitskima likoma, ki sta tradicionalno in simbolno zelo blizu. Ne samo, da sta Hermes in Afrodita brat in sestra, skupaj sta zaplodila tudi za našo dobo simbolno bogato obdarjenega otroka. Gilbert Durand, ki je vedno spodbujal razvoj mitoloških študij, vendar sam ni uvidel nujnosti vključevanja ženskih razsežnosti v opredeljevanje paradigem naše dobe, morda v svojih sklepih ostaja v sklopu pretežno moškega načina mišljenja, kar je naš skupni projekt vsekakor želel preseči. Prizadevali smo si najti sledi nove Afrodite v širšem sklopu, v povezavi z različicami hermetičnega ali hermesovskega načela. Pri snovanju projekta sem imela v mislih predvsem razprave o nujnosti dopolnjevanja *komunikacije* z energijo spodbude, ohrabitve, kar je mogoče izraziti z *ljubeznijo*, besedo, ki v znanstvenih krogih morda sproža cinične reakcije. Energija, ki jo vsebuje beseda ljubezen, se mi zdi nujna v samem procesu komunikacije, ker se sicer le težko izognemo robotizaciji in dehumanizaciji v medsebojnem sodelovanju. Ko govorim o ljubezni, mislim predvsem na budistični pojem »*loving-kindness*« – na pojem ljubeznivosti, ki se ji v jeziku pāli pravi *metta*, in tudi na načelo nenasilnosti, ali v sanskrtu *ahimsa*, iz hinduistične tradicije, pri čemer oba pojma vključujeta razumevanje in odpuščanje. Ljubezen, ne le čutna ali erotična, bo morda pomagala ženskam, da se uveljavijo kot ženske (in ne le kot surogat moških),

da poglobijo in prevrednotijo na žalost že skoraj stereotipne lastnosti, ki jih družba tradicionalno pripisuje ženskam ali jih zahteva od njih, da pa kljub temu še vedno uspešno komunicirajo z drugim spolom (ne da bi zabredle v senčne plati Afrodite in njeno manipulativno naravo). Čeprav se tovrstne ugotovitve morda zdijo na meji s prozelitizmom, je feministična literatura dovolj jasno pokazala, kako moški v stiku z močjo Afrodite, pravzaprav ob sprejemanju lastnosti nove Afrodite, lažje sprejmejo in (v jungovski terminologiji) integrirajo žensko plat svoje narave, morda pa tudi dovolijo, da simbolno ženske razsežnosti njihove biti postanejo pomembnejše zanje.

Mit in sodobni način mišljenja

Morda si velja pogledati, kakšne možnosti za prihodnje raziskave odpirajo te ugotovitve, še posebej, kar zadeva pojavljanje in profil obeh izbranih mitov. Kot vemo, povezava med Hermesom in Afrodito lahko pripelje do h(H)ermafrodita, kar je pojem, ki ga med omenjenim simpozijem nismo mogli obravnavati v vseh njegovih pojavnih oblikah. Kljub temu je hermafroditska paradigma prisotna v moderni, ali, če hočemo, v postmoderini zavesti, kakor pričajo številna sodobna literarna dela. Pravzaprav je mnogo bolj zanimivo hermafroditsko skladje nasprotij, skupaj s sožitjem antagonističnih silnic, kar je oboje osnova hermetičnega nauka in jedro alkimije.

Ko govorimo o povezavi med alkimijo in miti, nas Jungove raziskave spet spomnijo ne le na naravo arhetipov, ampak tudi na stalne spremembe v njihovi vsebini in zasnovi. Že sami miti, se pravi zgodbe in vzorci, ki oblikujejo naše življenje, so del neprestanega alkemičnega procesa preobrazbe. Tudi Jung se je tega zavedal, saj je vztrajal pri razliki med arhetipi kot nosilci dogajanja, kot osnovnimi strukturami, in arhetipskimi *podobami*, kjer gre za utelešenje, za pojavnost teh struktur (Walker 1995, 6–7). *Podoba* je tisto, kar naša zavest lahko sprejme, kar nam *govori*, kakor trdi Jung, medtem ko vzorca, substrata, ni mogoče videti ali prepoznati. V raziskovalnem procesu je vendar izredno zanimivo (vsaj poskusiti) razumeti, kako se te podobe spreminjajo in kako se zgoščajo, sprožajo medsebojne sklope, amalgame in nazadnje tudi zgodbe, ki so v končni fazi miti, kakor so se prebili do današnjih dni (glede na dejstvo, da grška beseda *mythos* pomeni *zgodbo*): »Z jungovskega stališča so *miti* v bistvu torej kulturno predelane predstave tiste skrite vsebine, ki je zarita v najglobljih plasteh človeške psihe: v svetu arhetipov« (Walker 1995, 4; moj prevod).

Simpozij aprila 2002 v Tuscaloosi je torej tehtal našo pogojenost z miti in njihove transmutacije, v tem smislu, da smo želeli ugotoviti, od kod prihajamo, se pravi, iz katerih mitoloških vzorcev in korenin raste današnji čas, zakaj se pogled na mite spreminja, v kakšni obliki se mitski vzorci pojavljajo v tem zgodovinskem trenutku in v katero smer se razvijajo. Celotna skupina osemindvajsetih strokovnjakov ni le združila svoje teoretične izkušnje, temveč je bila tudi ustvarjalna. Ni samo nezavedno aktivirala arhetipske podobe (kakor jih opredeljuje Jung 1971, 81), temveč je zavestno stopila vanje (najbolj v gledališki predstavi, dialogu med

Hermesom in Afrodito, in v nastopu afro-ameriškega pripovednika, ki se je poistovetil z likom Hermesa), jih opazovala, jih izkusila, morda pa tudi nakazala perspektive za prihodnost. O tem podrobneje priča zbornik referatov s simpozija, *Hermes and Aphrodite Encounters*, ki sem ga uredila po srečanju in je trenutno v tisku.

Obenem se zdi bistveno razgraditi mite in poiskati arhetipske podobe, ki se skrivajo za njimi, nato pa v mejah možnosti razkriti tudi same arhetipe. V svoji razlagi Junga in jungovcev Steven Walker na primer omenja, da je *trickster* (zviijačnež, premetenec, tisti, ki obrača stvari na glavo) eden izmed osnovnih arhetipov, skupaj z *očetom*, *materjo*, *otrokom*, *junakom*, pa tudi *animo* in *animusom* in končno *višjim jazom* (Walker 1995, 10). Dejansko ugotavljam, da se v sodobni umetnosti in kulturi *trickster* pojavlja kot eden izmed osnovnih arhetipov naše psihe in ne le kot (pomembna) razsežnost hermesovskega mita.

Predvsem v severno-ameriškem raziskovalnem sklopu je razmišljanje o mitih najpogosteje le posredno pod Jungovim vplivom: tam, kjer bi lahko iskali Jungovih navdih, gre pogosto za postjungovski vpliv avtoric, kot so Jean Shinoda Bolen, Christine Downing in tudi Ginette Paris. Predvsem raziskovalci francoskega ali širše frankofonega jezikovnega področja se poleg tega raje naslanjajo na druge zgostitve mitoloških analiz. V tem smislu je mogoče videti Durandovo še vedno zelo aktualno delo *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* kot neprecenljiv vir za arhetipske študije. Durand po svoje dolguje Jungu svoj poudarek na *podobah* (*images*), kar je (v francoščini) nedvomno vplivalo na oblikovanje izraza *imaginaire*. Tako kot Clarice Lispector v svojem delu *Agua viva*, Michel Butor v *capricciu* z naslovom *Portrait de l'artiste en jeune singe*, na prepričljiv način pa morda predvsem Italo Calvino v romanu *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, si pisatelji skupaj z raziskovalci s pomočjo besed trudijo ujeti podobe, tisto, kar se skriva za besedami ali jih pogojuje, se pravi predverbalne koncepte. Clarice Lispector se na primer trudi vstopiti v prostor za jezikom, vzpostaviti stik s paradigmo, z višjimi plastmi duhovnih razsežnosti, ki jih *jezik*, kakršnega poznamo in uporabljamo, ne *prevaja* vedno na ustrezen način. Steven Walker jasno ločuje med postavkami Freuda in za njim Lacana, ki sta se v glavnem osredotočila na interpretacijo jezika podzavesti, in Jungom, ki je poskušal razkriti pot do podob kot osnovnih elementov našega mišljenja (Walker 1995, 3). V tem smislu se Gilbert Durand kaže kot nadaljevalec Jungovih raziskovanj, ko zagotavlja, da so strukture imaginarnega antropološka danost (če smem obrniti naslov njegovega dela). V miselni zasnovi in okviru francoskega strukturalizma je Durand označil kot *strukture* tiste razsežnosti, ki jih je Jung imenoval primordialne podobe. Različni glasovi prevladujočega *Zeitgeista* so očitno izražali podobne ideje, vse pa so vodile do sklepov o ključnem pomenu arhetipov, struktur imaginarnega ali primordialnih podob, kakor so različni avtorji imenovali podobne koncepte.

Morda si za trenutek Jungova stališča lahko pogledamo iz zornega kota sodobne misli. V pismu, napisanem avgusta 1951, je Jung izjavil, da so arhetipi kot taki »nepredstavljeni« (Walker 1995, 13). Sodobna mitokritika in mitoanaliza, kakršni je razvil Gilbert Durand, se torej ukvarjata

s strukturami; Durand tako poskuša zlomiti nezlomljivo, ko nadaljuje tradicijo strukturalistov in semiotikov, ki so se trudili odkriti in razumeti dostikrat povsem skrite vzorce v literarni kritiki, antropologiji ali lingvisti. Če sprejmemo Durandovo misel, da je v jedru kulturnih, socialnih ali psiholoških struktur vedno mogoče najti mitološko podstat (v delu *Figures mythiques et visages de l'œuvre*), opazimo, kako je ta avtor poskušal nadgraditi Jungovo teorijo arhetipov.

Pri obravnavi mitov se nekaterim raziskovalcem morda še vedno zdijo najprimernejši vodilni standardi racionalizacije v znanstvenih metodah, čeprav se kmalu pokaže, da mitov ni mogoče primerno razvrstiti samo na osnovi teh metod, saj so mitski sklopi preobsežni, kompleksni in med seboj tako prepleteni, da pretežno racionalno mišljenje nujno pušča ob strani velik del značilnosti mitov. Vsekakor pa znanstveno opazovanje pojavov imaginarnega pomaga demistificirati nekatere osnovne postavke (skritost ali zastrtost najglobljih vzgibov, ki pogojujejo naše ravnanje in naš odnos do sveta), zaradi katerih je Jung zagotavljal, da v arhetipe ni mogoče prodreti. Tako so empirične raziskave pomagale potrditi obstoj nekaterih arhetipov, ki se jih pred tem nismo zavedali. Morda so ti pristopi ali povezovanje med različnimi pristopi sprožili vrsto usmeritev, ki si jih pred sto leti skoraj ne bi mogli zamisliti. Znanstveniki kot Rupert Sheldrake, ki so bolj kot v tradicionalnih disciplinah iskali potrditve za svoje teorije v krogih, tako ali drugače vezanih na New Age, so vsekakor nakazali možnost za razčlenjevanje temeljnih struktur, paradigem ali arhetipov (kakor jih je opredelil C. G. Jung) ali zadnjih danosti (kakor jih imenuje Gilbert Durand). Sheldrakove revolucionarne teorije, nekaj desetletij po nastanku še vedno presenetljive, morda po svoje povzemajo koncepte, ki jih je avtor našel v vzhodnjaških filozofijah: v času, ko so se Sheldrakove postavke šele pojavljale v javnosti, sta orientalista Tamara Ditrich in Primož Pečenko sugerirala, da je britanski avtor v moderno smer razvil in tudi uporabil postavke indijske filozofske tradicije *Sāṃkhya*. Sheldrake, ki je biolog in obenem navdušenec nad vzhodnjaškimi filozofijami, razume arhetipe ali osnovne vzorce v smislu energetskih polj, ki se s časom polnijo in oblikujejo, spreminjajo svojo obliko in se jačajo, ko se več ljudi navezuje nanje (najbrž zaradi latentnih vibracij, ki se usklajujejo z »morfo-genetskimi polji informacij«, kot jih imenuje Sheldrake v svojem delu *New Science of Life*, 1985). Tovrstno pojmovanje arhetipov je navedlo avtorico Jean Shinoda Bolen, katere dela so primer za precej popularno postjungovsko (in feministično) razmišljanje, da na ta način obravnava spremenjene mitske modele našega časa – ne samo arhetipske podobe, ampak same arhetipe, če upoštevamo Jungovo razlikovanje med obema (čeprav je razlika dostikrat zabrisana, kot nas opozarja Steven Walker).

Razmišljanje o spremenljivi naravi mitskih struktur vključuje poskus povezave nasprotij in nujnost za človeško psiho, da uravnoteži in uskladi notranje konflikte, k čemur se v svojih razpravah neprestano vrača tudi Gilbert Durand. Pokaže se, da je par boginj Demetre in Perzefone že manifestacija najgloblje potrebe po dopolnjevanju nasprotij, kar pomaga ustvariti skladne (družbene) odnose (Durand 1984, 333–35). V svoji omembi obeh boginj se Durand pravzaprav sklicuje na Eliadejevo videnje

»dvojne narave – dvojnega obraza« bogov ali boginj (Eliade 1974, 359) in tudi na ugotovitve Przyłuskega (1950, 176 in sl.) o véliki boginji. Durand torej ugotavlja, da je dvojni obraz ali dvojna narava bogov in boginj znamenje želje in potrebe, da v sebi uskladimo nasprotja in ustvarimo androgino ali hermafrodiško stanje.

Hermes in Afrodita

Sodobna proza in umetnost nasploh vsebujeta številne primere tovrstnih prizadevanj. V frankofoni literaturi, na primer v Québecu, je nova ženska podoba Hermesa, ženski *trickster* in komunikator, skupaj z vrsto hermafrodiških figur prisotna že več desetletij pri avtoricah, kot sta Madeleine Monette in Francine D'Amour (Zupančič 1995). V frankofoni Kanadi (natančneje v Ontariu) si v pretresljivem romanu *Le secret d'Hildegonde* (2000) izpod peresa Jacquesa Gauthiera lahko pogledamo mitizirano podobo mlade Nemke, ki se je daleč nazaj v dvanajstem stoletju oblačila kot moški, najprej zato, da bi preživela, nato pa predvsem v želji, da bi neopažena lahko živela med menihi v strogem samostanskem redu. Gauthier tako postavlja Ljubezen, iskanje najgloblje povezave z Ljubljeno in z vrhovno silo, ki usmerja naša življenja, v okvir krščanskega mysticizma, s posebnim poudarkom na hermafroditu, na uskladitvi med moškim in ženskim v Hildegondi. Na isto obdobje, dvanajsto stoletje, se na drugem koncu sveta navezuje obsežni roman Umberta Eca *Baudolino* (2000), v katerem se pripovedovalec, italijansko utelešenje Hermesa, ki je poln zvijač in laži in je neprestano na poti med različnimi svetovi in izpostavljen večjezičnim komunikacijam, na koncu sooči z dejstvom, da je prevaral samega sebe, ko sčasoma zori in prepozna resnično vrednost iskanja notranje biti in ljubezni. V sklopu postkolonialne literature najdemo roman *In the Eye of the Sun* (1992) avtorice Ahdaf Soueif, ki je sama po sebi hermesovka, saj kot Egipčanka živi v Veliki Britaniji in piše v angleščini. Njeno obsežno delo nudi neizmerne možnosti za raziskavo mitov, arhetipskih in simbolnih razsežnosti, čeprav se na mite v tem delu sklicuje le mimogrede. Osrednje vprašanje, ki ga je mogoče zastaviti v zvezi s tem romanom, se nanaša na možnost ženske, da se poistoveti z arhetipom Afrodite, predvsem v navezavi na »oko sonca« in v prisotnosti vrhovnega moškega načela, ki očitno (še vedno) obvladuje naš svet.

V smislu antropoloških trditev Gilberta Duranda ali biološko-filozofskih ugotovitev Ruperta Sheldraka se je v zvezi s sodobnimi pisatelji mogoče vprašati, ali razkroj enega mita ne vodi nujno v oblikovanje novih mitov. Moj prispevek v skupinski raziskavi o Hermesu in Afroditi (in tudi v zborniku, ki sem ga uredila na osnovi razprav na simpoziju) obravnava pojav (hermetične) Afrodite v delih francoske pisateljice Héléne Cixous. Avtorica v svojem izjemno obsežnem romanesknem opusu (več kot petdesetih objav) in hkrati v svojih teoretično-filozofskih spisih ves čas briše ustaljeno razmejitev med prozo in življenjem, med avtobiografijo in nujnimi zamiki, ki jih v procesu pisanja narekuje literatura (ta se pri njej ves čas kaže za vrhovno danost in obenem za življenje opredeljujočo

avtoriteto). Se pravi, da svoje v literaturo prenesene izkušnje podreja sklopu literarnih podob in asociacij, saj so vsi njeni zapisi izredno analoško razporejeni in ves čas drsijo iz ene razsežnosti v drugo, v stalnem prehajanju med intertekstualnimi navedbami in literarnimi dialogi z deli avtorjev, na katere se Hélène Cixous naslanja v oblikovanju svojega literarnega sloga. Zgodbe (nikoli jasno zastavljene, nikoli linearne) o njenem življenju se prepletajo s citati iz del Clarice Lispector, Anne Ahmatove, Thomasa Bernharda, Shakespeara ali Milтона (in številnih drugih avtorjev, skupaj z opisi na primer Rembrandtovih slik ali Beethovnovih glasbenih del). Pripovedovalka v številnih delih zavzema hermesovsko pozo, ki se ves čas izogiba natančnejšim opredelitvam: nikoli ni povsem samo literarna inkarnacija Hélène Cixous in nikoli samo literarni lik; predvsem v zadnjih letih (v sicer izredno hermetično zastrti prozi, ki po svoje nadaljuje notranje monologe Jamesa Joycea in Virginie Woolf) se jasneje vrača v Alžirijo, kjer je pisateljica preživela otroštvo v večjezičnem židovskem okolju, med nemško materjo in francosko govorečo očetovo družino, sredi arabske družbe, ki je v severni Afriki omogočala razcvet hibridnosti in stalnih križanj med svetovi. V neprestanem dialogu s številnimi »glasovi«, nosilci mitskih paradigem, filozofskih načel in spominov Hélène Cixous v svoji prozi obenem vztraja pri *utelešenosti jezika*, pri *jeziku telesa*, osnovnih telesnih impulzov, kar jo seveda navezuje na Afroditin lik. Navzlic svoji vlogi pri oblikovanju sodobnega francoskega feminizma in intenzivni prisotnosti predvsem v severnoameriških intelektualnih krogih, je Hélène Cixous paradoksalno še vedno skoraj neznana v širših francoskih literarnih krogih, ali raje med manj zahtevnimi bralci. Tako po svoje udejanja mitska načela, o katerih razpravljam v pričujočem članku: šele natančnejše branje njenih del kaže na pomembne premike v sodobnem mišljenju, na spremembe v načinu mišljenja, na preobrazbe v tem, kar bi lahko imenovali paradigme ali arhetipe, ki določajo naše sodobno bivanje, saj Hélène Cixous vztraja pri nujnosti vključevanja iracionalnih razsežnosti, recimo sanj in intuicije, v tako imenovane prevladujoče kartezijanske obravnave našega časa in zapise o njem. V tem smislu se proza Hélène Cixous izkaže za tipičen primer sodobnih poskusov ovrednotenja književnosti (in morda umetnosti nasploh) kot načina za povezovanje med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, za odpiranje naše zavesti v še neslutene razsežnosti, ki bodo pripomogle k prenovljenim pogledom na življenje, z vzpostavitevijo dialoga med starim in novim, morda z prevrednotenjem silnic med spoloma, predvsem pa s prevrednotenjem mentalnih struktur, vrednostnih sistemov – se pravi mitov.

BIBLIOGRAFIJA

- BARTHES, Roland, 1957: *Mythologies*. Paris, Seuil.
 BOLEN, Jean Shinoda, 1984: *Goddesses in Everywoman: A New Psychology of Women*. San Francisco: Harper.
 ---, 2001: *Goddesses in Older Women*. New York: Harper.
 BUCHER, Gérard, 2000: *L'imagination de l'origine*. Paris: L'Harmattan.

- BUTOR, Michel, 1967: *Portrait de l'artiste en jeune singe*. Paris: Gallimard.
- CALVINO, Italo, 1979: *Se una notte d'inverno un viaggiatore*. Torino: Einaudi.
- CAMPBELL, Joseph in Bill D. Moyers, 1988: *The Power of Myth*. New York: Random.
- CAPRA, Fritjof, 1975: *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boston: Shambhala.
- CARPENTIER, Alejo, 1953: *Pasos perdidos*. (Brez navedbe kraja in založbe).
- DERRIDA, Jacques, 1967: *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- DUFAYS, Jean-Louis, 1994: *Stéréotype et lecture*. Liège: Mardaga.
- DURAND, Gilbert, 1979: *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*. Paris: Berg.
- , 1979: *Science de l'homme et tradition*. Paris: Berg.
- , 1984 (1960): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Bordas. 10. izdaja.
- ECO, Umberto, 2000: *Baudolino*. Milan: Bompiani.
- ELIADE, Mircea, 1963: *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.
- , 1974 (1964): *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- ELWOOD, Robert, 1999: *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: SUNY Press.
- GAUTHIER, Jacques, 2000: *Le secret d'Hildegonde*. Ottawa: Vents d'Ouest.
- JUNG, Carl G., 1953–79: *The Collected Works of C. G. Jung*. Ur. Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler in William McGuire. 20 zvezkov. Princeton: Princeton UP. (Bollingen series).
- , 1972: *Mandala Symbolism*. Prev. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton UP.
- , 1971: »On the Relations of Analytical Psychology to Poetry«. *The Spirit of Man, Art, and Literature*. Princeton: Princeton UP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LISPECTOR, Clarice, 1973: *Água viva*. Rio de Janeiro: Editora Artenova.
- MELETINSKI, E. M., 1976: *Poetika mifa*. Moskva: Nauka.
- MONNEYRON, Frédéric in Joël Thomas, 2002: *Mythes et littérature*. Paris: PUF. (»Que sais-je?« 3645).
- PARIS, Ginette, 1986: *Pagan Meditations: The Worlds of Aphrodite, Artemis, and Hestia*. Dallas: Spring.
- , 1985: *La renaissance d'Aphrodite*. Montréal: Boréal.
- PRZYLUCKI, Jean, 1950: *La grande déesse: Introduction à l'étude comparative des religions*. Paris: Payot.
- SERRES, Michel, 1969: *Hermès I. De la communication*. Paris: Minuit.
- SEWELL, Elizabeth, 1960: *The Orphic Voice*. New Haven: Yale UP.
- SHELDRAKE, Rupert, 1981 (1985): *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*. London: Blond.
- SOUEIF, Ahdaf, 1994: *In the Eye of the Sun*. 1992. New York: Vintage.
- WALKER, Steven F., 1995: *Jung and the Jungians on Myth*. Theorists of Myth, vol. 4. New York: Garland.
- ZUPANČIČ, Metka, ur. [2004]: *Hermes and Aphrodite Encounters*. Birmingham, AL: SUMMA Publishers [v tisku].
- ZUPANČIČ, Metka, 1995: »L'Orphisme réécrit au féminin«. *Francophonie plurielle: Actes du congrès mondial du Conseil international d'études francophones tenu à Casablanca (Maroc), du 10 au 17 juillet 1993*. Ur. Ginette Adamson in Jean-Marc Gouanvic. Montréal: Hurtubise HMH. 51–63.
- ZUPANČIČ, Metka, 1997: »Orphée et Eurydice: Mythes en mutation«. *Religieuses* 15. 5–17.

■ HERMES AND APHRODITE ENCOUNTERS

In the age of globalization, the rekindled myth of Hermes as the symbolic paradigm of our times seems to incarnate the major features of contemporary communication, trickstery, commerce, crossing of boundaries, connections between worlds, and hybrid ways of existence. In contemporary literature, philosophy, arts and culture in general, various appearances and analyses of these archetypal dimensions seem to call for a complementary feminine mythical figure, through a renewed version of Aphrodite, which combines a number of feminine myths that permeate contemporary literature and culture, such as especially a remodelled myth of a new Eurydice. This essay focuses on the developments and characteristics of myth studies, mainly inherited from C. G. Jung and repositioned in an epistemological leap around a new approach called myth criticism, founded in France by Gilbert Durand, and later by a number of post-Jungian and mainly feminist thinkers in North America. Applied to a number of contemporary literary and cultural phenomena, the notions of myth criticism have proven valuable tools in approaching changes in our collective consciousness and in analyzing contemporary literary phenomena.

Oktober 2003