

ANDRZEJ KORCZAK

(Warszawa)

MITY GRECKIE
W ŚWIETLE PSYCHOLOGII ANALITYCZNEJ
C. G. JUNGA

Chociaż Carl Gustav Jung nie był znawcą mitologii greckiej, warto byłoby zobaczyć, jak ma się stworzona przez niego koncepcja psychologiczna do greckich mitów. Powiedzmy to od razu: Jung nie jest klasycznym mitoznawcą. Często stawia w jednym szeregu mity, baśnie i sny tylko z tego powodu, że we wszystkich tych twórcach ludzkiej nieświadomości występuje ważny element symboliczny. Prawdziwą zasługą uczonego jest zauważenie potrzeby i możliwości przełożenia tych struktur symbolicznych na język dyskursywny. Wiara, że to jest możliwe łączy całą europejską psychoanalizę. Przedstawiciele psychoanalizy i jej pochodnych, w rodzaju np. psychologii analitycznej Junga, ale nie tylko, różni metoda, jaką należy się posłużyć, aby takiego przekładu symboli na pojęcia dokonać.

Wielkim osiągnięciem Junga w stosunku do psychoanalizy Freudowskiej było wyjście poza jedynie kliniczne traktowanie mitów i symboli. Nie są one zawsze przykładami fiksacji, świadomych restrykcji superego czy nerwicy. Mogą, choć nie muszą być stymulatorami dążenia *psyche* do wyższej integracji. Uczony uważał, że udało mu się wykryć uniwersalną strukturę, która rządzi wpływem tych stymulatorów na ludzką *psyche*¹.

Wprawdzie różni uczeni zarzucają Jungowi, że: po pierwsze zmitologizował ludzką *psyche*, uważając każdy przejaw nieświadomości za strukturę symboliczną², ale dla niego jest to po prostu wyznanie wiary opartej na wielu obserwacjach, że każdy przejaw nieświadomości jest znaczący w historii życia psychicznego człowieka.

¹ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981, s. 79–81.

² Tamże, s. 84.

Drugi zarzut według Eleazara Mioletńskiego polega na tym, że według Junga „każdy przejaw poznania przyrody w mitologii jest tylko językiem i zewnętrznym kostiumem nieświadomego procesu psychicznego”³.

Moim zdaniem taki zarzut może być ważny dla psychologa i uczonego, którzy chcą rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z opisami procesów przyrodniczych i czy mają one wartość naukową, czy mamy do czynienia wyłącznie z projekcjami nieświadomości na przyrodę, które mają jedynie wartość dla psychologicznej diagnozy. Tam, gdzie badamy mity i struktury mitologiczne niezakamuflowane lecz jawne, zarzut taki można zupełnie pominąć. Jungowi można postawić jeszcze inne zarzuty ściśle związane z jego poglądami na mitologię, ale zajmiemy się w tym artykule jedynie bardzo wąskim problemem i nie miałyby one dla tych rozważań żadnego znaczenia⁴.

Wielką zasługą Junga już jako mitoznawcy jest zrezygnowanie z Freudowskiego dogmatyzmu w interpretacji mitów i symboli. Uczony dostrzegał to, że różne narody mają swoje charakterystyczne dla nich mitologie. Inną strukturę mają mity greckie analizowane przez uczonego wraz z Karlem Kerényi, niż mitologiczne wyobrażenia Starego Testamentu analizowane w pracy *Odpowiedź Hiobowi*⁵.

Zupełnie inaczej uczonego analizuje symboliczną strukturę wyobrażeń chrześcijańskiej teologii⁶.

Jeszcze inne będą symbole nieświadomych dążeń do psychicznej integracji, jakie obserwujemy w naszych technicyzowanych czasach⁷.

Gdyby pod względem duchowym człowiek był zawsze taki sam, to objaśnianie starożytnych mitów byłoby zbędne. Jednak musimy zinterpretować nawet symbole naszej własnej religii, żeby duchowo osiąść to, co posiadamy teoretycznie.

Uważam, że niektóre symbole religijne są tłumaczeniem impulsów sfery duchowej na język konkretnych wyobrażeń danej kultury. Żeby zrozumieć duchowość starożytnych Greków, trzeba wpieryw przeniknąć język mitów. Mity nie znają rozdzielenia na sferę wiedzy, powinności i moralności. Niektórzy przedstawiciele nowoczesnej psychologii dorastają do zrozumienia psychicznej i duchowej treści, wyrażonej w greckich mitach. Religia chrześcijańska ukazuje narodziny Boga w ludzkiej duszy i zmartwychwstanie Syna Bożego w człowieku. Te symbole mówią o duchowych szczytach, na których mamy owoce duchowego rozwoju. Droga do tych

³ Tamże, s. 84.

⁴ Tamże, s. 84–89.

⁵ C. G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1995.

⁶ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 160–234.

⁷ Zostały one opisane i przeanalizowane w pracy C. G. Jung, *Nowoczesny mit. O rzeczach, które widuje się na niebie*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1982.

szczytów została ukazana w symbolu krzyża⁸. Chrześcijaństwu wystarczy jeden symbol śmierci i zmartwychwstania oraz jeden symbol zjednoczenia z Bogiem. W Grecji wielość mitów i świąt religijnych, miała za cel przeżywanie duchowego aspektu, każdego fragmentu rzeczywistości⁹. Podobnie jak artysta stara się, aby w jego dziele nie było miejsc pozbawionych duchowej samowypowiedzi, starożytni starali się uchwycić absolutną siłę, na której mógł być dopiero ufundowany ludzki świat. Myśl tę, widzimy w pojęciu *Arete* – dzielność, doskonałość lub cnota. Żadne z tych pojęć nie oddaje całego sensu greckiego słowa, gdyż *Arete* oznacza wszystko to razem. Człowiek (lub zwierzę) mógł posiadać właściwą sobie dzielność wyłącznie dlatego, że rodowód jego zaczynał się od boga, który użyczał mu swojej absolutnej esencji, dając tym samym powód do pewnej formy nieśmiertelności, jaką jest sława tego, który posiadał *Arete*. Człowiek, który wykazał przez swoje czyny boską esencję, jest nieśmiertelny. To właśnie miał na myśli Platon mówiąc, że Piękno istnieje bardziej¹⁰. Niezrozumiała dla myślenia naukowego rola genealogii i wyjaśniania genealogicznego, które w pewnym momencie kończyło się, nie budząc dalszych pytań, opiera się na dotarciu do sfery, która istnieje na sposób absolutny, ponieważ posiada absolutną esencję¹¹.

Rekonstruując antyczny światopogląd i wizję kosmosu, potrzebne są dwa zastrzeżenia. Musimy zgodzić się z wybitnym badaczem mistyki żydowskiej Gershomem Scholemem, mówiącym, że mistyka nie jest możliwa w sytuacji całkowitej zażyłości człowieka z siłami niewidzialnymi. Z taką sytuacją mamy do czynienia w starożytnej Grecji. Mistyka nie jest wtedy możliwa, ale też nie jest potrzebna, ponieważ nie nastąpiło wyodrębnienie ducha od materii, a co za tym idzie nie istnieje chęć ponownego ich połączenia¹². W duchowości antycznej zachodzi ciągle przenoszenie wewnętrznych impulsów duszy w sferę psycho-fizyczną. Tłumaczy to pewne niezrozumiałe dla współczesnego człowieka zjawisko występujące dość często w starożytności. Chodzi o obcowanie z bogami, tak oczywiste dla ówczesnej umysłowości, że nikogo nie dziwi powoływanie się na takie zdarzenia. Prawdopodobnie zachodziło wtedy przeniesienie impulsów duchowych w sferę czysto fenomenalną. Nie jest to dziwne, że efektami wypromieniowania wewnętrznych poruszeń

⁸ Symboliczną interpretację dogmatów chrześcijańskich prezentują między innymi mistycy nadreńscy, Jakob Böhme. Również Adam Mickiewicz w *Zdaniach i uwagach*; Zob. A. Mickiewicz, *Dzieła zebrane*, Warszawa 1955, t. XIII.

⁹ Pindar mówi; Czym jest Bóg? Wszystkim. Zob. *Liryka starożytnej Grecji*, przeł. Jerzy Danielewicz, Wrocław 1984, s. 199.

¹⁰ Idea ta zawarta jest głównie w *Uczcie Platona*, w końcowej mowie Sokratesa. Zob. *Uczta*, 210B–212C.

¹¹ Zob. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. Piotr Domański, Warszawa 1996.

¹² O braku rozdzielania na sferę duchową i materialną zob. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998, s. 10–12.

duszy są bogowie uznani w danej religii, gdyż nic nie może ukazać się świadomości człowieka inaczej, jak w formie zgodnej z jego wyobraźnią¹³. To, co wiemy obecnie o psychice ludzi pozostających w ścisłej zażyłości ze światem niewidzialnym, jak na przykład bohaterowie Homera, powinno budzić naszą czujność wobec psychologicznej interpretacji mitów. Według koncepcji Junga, jedyną alternatywą do psychiki nowożytnego człowieka posiadającego dystans *ego* wobec własnej nieświadomości powinien być świat człowieka zbudowany na zupełnym posłuszeństwie archetypom. Pewnym przykładem tej sytuacji mógłby być świat matriarchalny oparty na dominacji archetypu Wielkiej Matki. Mitologia Grecji nie daje się dobrze opisać przez zastosowanie psychologii Junga, ani zastosowanie jakiegś innej koncepcji psychologicznej. Mimo tego uważam, że Jung stworzył dzięki archetypom coś w rodzaju metafizyki doświadczalnej, opisującej pewne aspekty mitologii greckiej. Pozycja *ego* wobec archetypów nieświadomości jest bardzo podobna do pozycji, jaką zajmuje człowiek wobec bogów. Badacz psychologii analitycznej Jerzy Prokopiuk podsumował to następująco: „*Ego* – świadomością człowieka rządzą moce i potęgi duszy. Człowiek jednak posiada zdolność wyboru pomiędzy tymi mocami: w tej zdolności Jung widzi pewną miarę wolności człowieka. Bóg (jako archetyp) posiada największą moc w duszy ludzkiej, człowiek wszakże może sobie wybrać swojego Boga: jest to optymalny pułap możliwości ludzkiego «ja». Dzieje się tak, ponieważ procesy psychiczne cechuje pewien stopień nieokreśloności (być może także można im więc przypisać swoistą wolność?), przeto *ego* – świadomość może w «rozprawie» z nimi znaleźć sobie pewną – choć niewielką – sferę wolności. (Przede wszystkim wybór własnego Boga – absolutnej pozycji duchowej – w pewnym stopniu uniezależnia człowieka od innych sił psychicznych.) Ale nawet w tym zakresie wolność ludzka ma niewielkie znaczenie. Jednakże człowiek tęskni do wolności, ma jej poczucie i ideę. Wszystko to, zdaniem Junga, wskazuje na wyższą sferę wolności: nie wolności wyboru, lecz na sferę «bycia wolnym» (czy inaczej: wyzwolenia). Oczywiście chodzić tu może tylko o wolność jaźni. Prawdziwie wolny jest dopiero człowiek, który osiągnął cel procesu indywiduacji: aktualizację jaźni. Człowiek taki jest wolny od wszelkiego wewnętrznego przymusu, gdyż działa on wychodząc od przekraczającej wszelkie przeciwieństwa jedności i pełni psychiki. Wtedy jaźń zajmuje w człowieku najsilniejszą pozycję duchową. A jaźń jest przecież «pomostem» łączącym człowieka ze światem nad psychicznym – światem archetypu jaźni, będącego *sui generis* «stworcą» psychiki. (W jaźni człowiek doświadcza także możliwości koegzystencji – może nawet tożsamości? – wolności i determinizmu: wtedy jego działania wychodzą z pełni i tym samym z wolności

¹³ O współczesnych objawieniach religijnych, zgodnych z nowoczesną wyobraźnią pisał C. G. Jung w pracy *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*, wyd. cyt., s. 271–282.

jaźni, w swej realizacji jednak poddane są determinizmowi rządzącemu strukturami świata *psyché* i *phýsis*.) Teraz dopiero człowiek jest wolny, gdyż bezwzględnie podporządkowując się swemu «stwórcy» niejako się z nim utożsamia. Jest to wolność transcendentalna: przejście z poziomu *psyché* na poziom duchowy. W ten sposób Jung – idąc tu śladami Chrystusa Jezusa (J 10,34: «Bogami jesteście!») – przypisuje człowiekowi właściwości potencjalnie wręcz boskie¹⁴. Cytując słowa Prokopiuka nie twierdzę, że bóstwa greckiej mitologii dają się sprowadzić do jungowskich archetypów. Być może archetypy dadzą się sprowadzić do bytów, które starożytni Grecy nazywali bogami. Jeżeli archetypy są ostatecznymi przyczynami swoich oddziaływań, to stają się dla nas obiektami metafizycznymi, jeżeli zaś nie, to co nimi rządzi? To, co kieruje ich ingerencją w *psyché*, musi mieć metafizyczny charakter. Za drugim rozstrzygnięciem przemawia fakt, że starożytni Grecy różniali bogów olimpijskich oraz bóstwa istniejące w sferze niższej¹⁵. Jest to podział na ducha i sferę psychofizyczną. Znaczenie owych niższych neolimpijskich półbogów po mistrzowsku przedstawił Goethe w II części *Fausta*, i trudno byłoby zaprzeczyć ich podobieństwu do archetypów jungowskich. Sam Jung uważał *Fausta* Goethego za doskonały przykład psychicznego procesu indywiduacji, który jest istotą psychologii analitycznej.

Bogowie greckiego panteonu i jungowskie archetypy mają wiele podobieństw. Zarówno bogowie, jak i archetypy przejawiają się jako moce determinujące życie człowieka, ale tylko nieliczni mogą poznać je w ich istocie¹⁶. Zarówno bogowie jak i archetypy mogą ukazać swoją moc wobec człowieka na odpowiednie wezwanie. Jednakże wszystkie zabiegi mogą okazać się nieskuteczne. Wywoływanie potencjalnej mocy wymaga wiedzy i sztuki nazywanej w starożytności kapłaństwem czy mądrością, a współcześnie psychoterapią. Ingerencja bogów i archetypów w życie człowieka nie może być dowolnie kontrolowana. Musi zostać uszanowana całkowita arbitralność, a nierzadko i absurdalność tej ingerencji wobec ludzkich oczekiwań i zdrowego rozsądku¹⁷. Archetypy, podobnie jak greccy bogowie, potrafią ukazać człowiekowi okrutne oblicze. Celem procesu indywiduacji stymulowanego przez archetypy jest harmonia wszystkich psychicznych sił, kiedy to wszystkie archetypy znajdują się skupione „na właściwych sobie pozycjach” wokół centralnego

¹⁴ C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1989, *Wstęp* Jerzego Prokopiuka, s. XXXIV–XXXVII. Por. Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982, s. 134.

¹⁵ Pisze o tym W. Lengauer w pracy: *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1992, s. 144–180; Por. W. Juszcak, *Pani na Żurawicach. Realność bogów*, Kraków 2002.

¹⁶ Apolloniusz z Tiany twierdził, że tylko Apollo ukazuje mu się w swojej prawdziwej postaci, a wszyscy inni bogowie w formach dostosowanych od ludzkiej ułomności. Zob. Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997.

¹⁷ Zob. Z. Rosińska, *Jung*, wyd. cyt., s. 32.

archetypu jaźni¹⁸. Celem greckiego herosa jest zgoda wszystkich bogów co do jego losu, co pociąga za sobą odzwierciedlenie olimpijskiej harmonii w jego życiu. Osiągając twórcze zjednoczenie z archetypem jaźni, znajdujemy trwałe wyzwolenie od wewnętrznych przymusów oraz jeden jedyny możliwy wstęp do świata duchowego, ponadpsychicznego – twierdzi Jung. Odpowiednio heros zostaje przyjęty na Olimp, stając się pomostem pomiędzy światem bogów i ludzi. Nie tylko koniec psychiczno-duchowego procesu jest w obydwu przypadkach podobny, ale jeszcze bardziej jego początek. Początkiem bardzo poważnych problemów różnego rodzaju może być jedna psychiczna siła wyparta ze świadomości i niezintegrowana z resztą psychiki. Początkiem każdego cyklu heroicznego jest jeden bóg, którego pominięto przy składaniu ofiary lub innym oddawaniu czci¹⁹. Początkiem cyklu trojańskiego jest Afrodyta, która została obrażona małżeństwem Heleny z Menelaosem zawartym bez miłości. Początkiem historii Edypa jest nieuczczony Apollo, a początkiem prób zesłanych na Heraklesa jest Hera zdradzona przez Zeusa. Podobieństwo pomiędzy bogami greckimi i archetypami jest, jak widzimy, bardzo istotne.

Ważnym dla nas argumentem jest fakt, iż Jung zaliczał starożytnych Greków do ludów niepsychicznych, to znaczy takich, których życie nie zna prawie objawów psychiczności subiektywnej, a to właśnie z tego powodu, że cała ludzka struktura psychiczna, ze wszystkimi jej siłami, została wyrażona w tworcach religijno-kulturowych²⁰. W ten sposób ludzka świadomość w każdym momencie życia ma do czynienia z całością psychiczną. Twierdzenie o niepsychicznym charakterze starożytnej kultury greckiej doskonale zgadzałyby się z uwagami Nietzschego o greckich mędrcach, którzy pozbawieni są autoanalizy, tak charakterystycznej dla nowożytnych filozofów.

Dzięki analizom hermeneutycznym opartym na teorii analitycznej Junga wiemy, że wizja kosmosu starożytnej Grecji obejmowała ludzką psychikę. Nie wynika z tego, czy wizja ta ostatecznie sprowadza się do psychiki, czy też przekracza rzeczywistość psychiczną i ukazuje ludzkiego ducha. Jednakże żaden obiektywny dowód, który można by przekazywać, tak jak dowód matematyczny, nie jest w tej dziedzinie możliwy.

Nie chcę przez to powiedzieć, że psychologia analityczna Carla Gustawa Junga jest wystarczającym narzędziem do badania wszystkich aspektów greckich mitów. Jung zazwyczaj bardzo źle czuje się w roli semiotyka, kiedy interpretuje

¹⁸ Tamże, s. 32–35.

¹⁹ O utracie więzi z bogiem i wynikającym stąd cierpieniem zob. J. Campbell, *Kwestia bogów*, przeł. Piotr Kołyszko, Kraków 1994, s. 100. Jeżeli chodzi o podobieństwo archetypów w rozumieniu Junga do bogów olimpijskich zob. Z. Rosińska, *Jung*, wyd. cyt., s. 35–65.

²⁰ Najbardziej klasycznymi przykładami ludów niepsychicznych są według Junga Hindusi i starożytni Egipcjanie. Zob. C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, wyd. cyt., s. 28–45.

mity a zwłaszcza greckie. Nie jest on wyjątkiem pod tym względem. Mity greckie w swojej rozwiniętej późnej formie, w jakiej znamy je, najczęściej są bardzo odporne na wszelkie religioznawcze i psychologiczne narzędzia interpretacji. Jungowi utrudnia zrozumienie greckich mitów niezrozumiałe dla prawdziwego mitoznawcy wrzucanie ich do jednego worka ze snami i baśniami. Na szczęście uczony nie zawsze przestrzega tej reguły interpretacyjnej. Przejawiające się w mitach *numinosum* pozwala mu dostrzec ich ciężar gatunkowy, tak różny od baśni²¹.

To wyczulenie Junga na numinotyczną treść mitów sprawia, że uczony intuicyjnie stawia je wyżej od baśni, widząc w nich przejaw archetypowych mocy, pochodzących z nieświadomości zbiorowej, którą uczony stawia często na miejscu, które tradycyjnie zarezerwowane było dla ludzkiego ducha. To przekłamanie metodologiczne sprawia, że nie możemy przyjmować wszystkich twierdzeń Junga dotyczących mitologii, ale też nie mamy powodu, aby je odrzucać w całej ich rozciągłości.

Summary

I emphasize the need to interpret the world view expressed in the Greek mythology. I think that C. G. Jung's theory of archetypes can be used to interpret it. I show some similarities between Greek gods and archetypes of Jung. There is also a similarity between the goal of human development assumed in the mythological wisdom and the goal of the psychological process of individuation in the analytical psychology. These similarities let us understand some aspects of Greek myths although it must be admitted this understanding is not exhaustive or the only one possible.

Bibliografia

- Campbell J., *Kwestia bogów*, przeł. Piotr Kołyszko, Kraków 1997.
Filostratos Flawiusz, *Żywoć Apolloniusza z Tiany*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997.
Fromm E., *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 1977.

²¹ Mitów, snów i baśni nie rozróżnia również Erich Fromm. Zob. *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 1977.

- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. Piotr Domański, Warszawa 1996.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, przeł. Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek, Janusz Mizera, Janusz Sidorek, Krzysztof Wolicki, Warszawa 1995.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976.
- Jung C. G., *Nowoczesny mit o rzeczach widywanych na niebie*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1982.
- Jung C. G., *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Jung C. G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Juszczak W., *Pani na Żurawiach. Realność bogów*, Kraków 2002.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1992.
- Liryka starożytnej Grecji*, przeł. Jerzy Danielewicz, Wrocław 1984.
- Mickiewicz A., *Dziela zebrane*, Warszawa 1955.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, Warszawa 1981.
- Platon, *Uczta*, przeł. Władysław Witwicki, Warszawa 1982.
- Rosińska Z., *Jung*, Warszawa 1982.
- Vernant J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1998.
-

Dr Andrzej Korczak, Zakład Filozofii, Katedra Edukacji i Kultury, Wydział Nauk Humanistycznych SGGW w Warszawie