

ANDRZEJ KORCZAK

(Warszawa)

MIRCEA ELIADE I POJĘCIE ARCHETYPU

Wstęp: doświadczenia medytacyjne Mircei Eliadego

Celem tego artykułu jest wstępna analiza pojęcia archetyp, którego używał Mircea Eliade w swoich analizach wyobrażeń religijnych. Niewątpliwie pojęcie to ma swoje korzenie w jego doświadczeniach medytacyjnych uczonego. Podczas pobytu w Himalajach uczony praktykował medytację, z którą poznał od strony teoretycznej dużo wcześniej dzięki kontaktom z przyjaciółmi profesora Dasgupty i wizytom w Santinikitanie u Tagore¹. Opisując stosowane techniki medytacyjne nie użył pojęcia archetyp, ale napisał, że są oparte na dogłębnej znajomości ludzkiej natury². Pod koniec swojej kariery stwierdził, że medytacje te miały duży wpływ na jego pracę badawczą³. W powieści *Majtreji*, która jest

¹ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude- Henri Rocquetem*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1992, s. 47-48, 51-52.

² M. Eliade, *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki 1907-1937*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1989, s. 175: „Medytacje i techniki Jogi, których podstawy studiowałem pod kierunkiem Dasgupty i w klasycznych tekstach i które zaczynałem obecnie stosować pod kontrolą Swami Śiwanandy, utwierdziły mnie w przekonaniu, że są one rezultatem głębokiej wiedzy o ludzkim bycie. Tylko ktoś, kto rzeczywiście poznał namiętności, pokusy i słabości i w ogóle wszystkie pułapki zastawiane na ludzi przez egzystencję mógł obmyśleć i wypracować techniki psychofizjologiczne, na jakich opiera się Joga”.

³ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude- Henri Rocquetem*, wyd. cyt., s. 49.

minimalnie zbeletryzowanym opisem jego pobytu w Indiach, uczony opisuje swoje przygotowania do tantrycznej inicjacji⁴, dlatego należy przyznać, że jego znajomość jogi nie jest wyłącznie teoretyczna⁵. Arthur Avalon, opisując tantryczną medytację nad żeńskim bóstwem pisze; „Po cóż mi zewnętrzna kobieta? Mam wewnątrz kobietę w sobie”⁶, co potwierdza Angarika Govinda w *Zasadach buddyzmu tantrycznego*⁷. Byłaby to więc psychologiczna operacja na sobie prowadzona za pomocą archetypu kobiety istniejącego wewnątrz męskiej *psyche*. Zbeletryzowany opis swoich medytacji zamieścił w opowiadaniu *Tajemnica doktora Honigbergera*, twierdząc, że na Zachodzie nie istnieje odpowiedni język dla adekwatnego opisu tych medytacji⁸. Rzadko który europejski uczony lub wielbiciel indyjskiej duchowości może się poszczycić podobnymi doświadczeniami medytacyjnymi⁹.

Ostatecznym celem jogi jest doświadczenie jedności Brahmana i Atmana¹⁰, ale w tantra-jodze osiąga się je dzięki transformacji energii seksualnej w duchową świadomość. Medytacja tantryczna przemienia siłę naszych uczuć w wyższy stan świadomości¹¹. Odbywa się to głównie poprzez wizualizację bóstw zawartych w ludzkiej *psyche*. Podobne procesy zachodzą w psychologicz-

⁴ M. Eliade, *Majtreji*, przeł. Irena Harasimowicz, Warszawa 1988. Por. M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, wyd. cyt., s. 183.

⁵ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. Bolesław Baranowski, oprac. Tomasz Ruciński, Warszawa 1984, s. 273 (przypis 194) - 274 - 275. Por. M. Eliade, *Techniki jogi*, przeł. Beata Biały, Warszawa 2009, s. 253-255

⁶ A. Avalon, *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*, przeł. Marek Friman, Poznań 2001, s. 252. Por. Ł. Trzciniński, *Tantra Śiwaicka*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 287.

⁷ A. Govinda, *Zasady buddyzmu tantrycznego*, przeł. Zbigniew Miłunski, Zbigniew Zagajewski, [w:] *Buddyzm*, wybór tekstów i opracowanie: Jacek Sieradzan, Wit Jaworski, Marian Dzwisz, Pismo Literacko-Artystyczne, Kraków 1987, s. 93. Por. tamże, s. 95-96.

⁸ M. Eliade, *Tajemnica doktora Honigbergera*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1983, s. 42-50, 59, 63-64, 66-69. Por. C. Guggenbuhl, *Mircea Eliade and Serendranath Dasgupta*, Zurich 2008, s. 19-22, 24-25.

⁹ C. G. Jung, *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932 opracował Sonu Shamasani*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 2003, s. 39, 40-41, 58-59, 100.

¹⁰ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994, s. 235.

¹¹ A. Tokarczyk, *Hinduizm*, Warszawa 1986, s. 131-134; Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, przeł. Marek Macko, Kraków 2002, s. 455, 458.

nie rozumianej alchemii¹². Jeżeli tantryczna interioryzacja archetypowych wyobrażeń bóstw prowadzi do wyższych stanów świadomości, to musi być również odpowiednią metodą poznania mitów, w których dane bóstwo występuje- zdaje się twierdzić Eliade.

Inspiracje indyjskie a pojęcia zachodniej nauki

Po powrocie do Europy Eliade szuka narzędzi, za pomocą których mógłby przekazać zrozumienie mitów uzyskane podczas tantrycznych medytacji. Najważniejsze z nich to fenomenologia religii i religioznawstwo porównawcze. Jednak charakter jego doświadczeń domaga się powiązania z pojęciem psychologicznie rozumianej nieświadomości. Badacz miał do dyspozycji dwie szkoły psychologiczne; freudyzm i psychologię jungowską. Freudyzm wydał mu się zbyt redukcjonistyczny¹³, dlatego wybiera jego psychologię jungowską, choć później żałuje, że w podtytule pracy *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii* użył pojęcia archetyp, ponieważ groziło to pomieszaniem z terminologią jungowską¹⁴. Nic dziwnego, skoro skonstatował, że psychologia jungowska jest redukcjonistyczna, choć nie w takim stopniu jak psychoanaliza. Wydaje się jednak, że zarówno dystans Eliadego do psychologii głębi, jak i wykorzystanie jej opierają się na bardzo trafnej intuicji. Tantryczny proces podróży przez nieświadome zazwyczaj archetypy w celu zintegrowania ich mocy ze świadomą wolą przypomina proces indywiduacji opisany przez Junga¹⁵, choć zupełnie inne są rodzaje archetypów w zachodniej i wschodniej metodzie. Należy przy okazji przyznać, że

¹² M. Eliade, *Alchemia Azjatycka*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2000, s. 27-28, 37, 4142, 52, 54-55, 72, 77-78, 83-84, 89.

¹³ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. Agnieszka Grzybek, Warszawa 1997, s. 35-36, 37-38, 74-75. Por. I. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, „Znak” 1984/11-12, s. 1542-1545.

¹⁴ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998, s. 43-44; Eliade M. *Mefistofeles i androgyn*, przeł. Bogdan Kupis, Warszawa 1994, s. 6, 15, 82. Por. M. J. Meadow, *Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung*, [w:] *Journal of Religion and Health*, 1992/3, s. 187-195.

¹⁵ C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1993.

mentalne ożywienie postaci bogów¹⁶, posunięte aż do ich integracji z własną świadomością nie zostało opisane przez fenomenologię, dlatego Eliade sięga również do pojęć psychologii Junga. Archetypy rozumiane w tej psychologii są funkcją nieświadomej części *psyche*, dlatego ich istotę można poznać jedynie przez zagłębienie się w siebie, choć częściowo mogą zostać poznane przez religijne obrazy bogów, literaturę czy sztukę. Archetypy posiadają własną dynamikę psychiczną, które jedynie z trudem poddaje się kontroli sprawnego psychoterapeuty, dlatego w pewnym stopniu, można je porównać z obrazami bogów, używanymi w tantrycznej medytacji.

Nie ma wątpliwości, że bardzo rzadko dochodzi do spontanicznego poznania psychologicznych składników, jakimi są archetypy w znaczeniu jungowskim. Według Junga, niebezpieczeństwo jakie grozi przy ożywianiu obrazu opartego o archetyp jest poważne¹⁷. Również Eliade pisze o niebezpieczeństwie poddanie świadomości archetypowym wyobrażeniom używanym podczas tantrycznych medytacji¹⁸. Ożywiony podczas medytacji obraz boga¹⁹, może zawładnąć świadomością i następuje dezintegracja *psyche*. W praktyce tantrycznej oznacza to szaleństwo, w psychologii głębi – inflację ego.

To porównanie bogów obecnych w tantrycznej medytacji do archetypów w rozumieniu Junga, nie jest ostatecznym wyjaśnieniem tantrycznych medytacji, ale trudno znaleźć lepsze pojęcia dla jego zrozumienia w kategoriach uznanych przez zachodnią naukę. Pewną pomocą mogą być uwagi Eliadego o istnieniu elementów właściwych tantrze w religiach, których o to nie podejrzewamy. W pracy *Mity, sny, misteria* rumuński uczony pisze: „Tantryzm nie tylko wchłonił znaczną część mitologii i obrzędowości Wielkiej Matki, ale też poddał je nowej interpretacji, usystematyzował, co najważniejsze, przeistoczył to niepamiętnych czasów sięgające dziedzictwo w mistyczną technikę wyzwolenia. Tan-

¹⁶ V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. Monika Nowakowska, Kraków 2007, s.164-166.

¹⁷ C. G. Jung, *Archetypy i symbole: Pisma wybrane*, wyd. cyt.

¹⁸ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, wyd. cyt., s. 222-224. Por. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, wyd. cyt., s. 472.

¹⁹ O różnych sposobach ożywiania obrazu bogów podczas tantrycznych medytacji zob. J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997.

tryzm usiłował w ciele i psychice odnaleźć siłę kosmiczną, uosobioną w Wielkiej Bogini. Proceder *par excellence* tantryczny polega na rozbudzeniu owej siły, utożsamianej z *kundalini*, i pobudzeniu jej do przesunięcia się z dolnej części tułowia, gdzie pozostaje uspiona, aż do mózgu, aby tam połączyła się z Siwą²⁰. Bóg Siwa jest jednym z najważniejszych archetypów ludzkiej *psyche*. Celem ćwiczeń medytacyjnych jest połączenie go ze świadomością. Oznacza to uwolnienie świadomości medytującego od utożsamiania się z ciałem, a identyfikację ludzkiej świadomości z duchem. Hindusi nazywają ten proces wyzwoleniem. Eliade używa pojęcia wyzwolenia w pracy *Joga. Nieśmiertelność i wolność*²¹ i *Techniki jogi*²². Za każdym razem oznacza ono maksymalny, dostępny człowiekowi pułap duchowej wolności. Wyzwolenie, czyli wychodzenie poza czas i zdroworozsądkową świadomość dokonuje się, według Eliadego, dzięki reaktualizacji Wielkiego Świętego Czasu przodków podczas cyklicznych obrzędów *renovatio*, dzięki medytacji tantrycznej oraz dzięki przeżywaniu religijnych symboli²³. Religijne symbole nie są arbitralnie wymyślonymi obrazami, ale opierają się na wyobrażeniach archetypowych, dlatego ich badanie jest zabiegiem integrującym dla ludzkiej świadomości²⁴. Integuracyjny charakter mitycznych symboli akcentują również Gilbert Durand²⁵ i Louis Dupré²⁶. Według Eliadego symbole mogą objąć perspektywę, w której to, co różnorodne zostaje połączone w jeden system²⁷ i ukazać sens i strukturę ostatecznej rzeczywistości, która przekracza zdolności naszych zmysłów. Dlatego symbole nadają się do tego, do czego nie mogą służyć pojęcia²⁸. Stanisław Tokarski uważa wręcz, że „w języku eliadowskim myśl filozoficzną przekłada się na język religii, zbliżając nie zjawisko symbolizowania

²⁰ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 186.

²¹ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, wyd. cyt., s. 29, 109-110, 115.

²² M. Eliade, *Techniki jogi*, wyd. cyt., s. 135-137, 233.

²³ Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, przeł. Magda Rodak, Warszawa 2009, s. 86.

²⁴ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 211.

²⁵ G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. Cezary Rowiński, Warszawa 1986, s. 47.

²⁶ L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. Sabina Lewandowska, Kraków 1991, s. 209.

²⁷ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 214. Por. S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, 50-51.

²⁸ Tamże, s. 215. Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 245.

do dyskursu, ale koncept do symbolu”²⁹. Wartość symboli dla ludzkiej egzystencji³⁰ bierze się stąd, że są one konkretyzacją struktur archetypowych, czyli wyobrażeń pierwotnych, zawartych w strukturze ludzkiej *psyche*. Według Eliadego, dopiero symbole pozwalają zrozumieć wszechświat³¹, otworzyć się na objawienie³² i transcendencję³³. Dzięki symbolowi przeżycie religijne staje się aktem duchowym³⁴. Ostatecznie, dla Eliadego, człowiek jest bardziej *homo symbolicus* niż *animals rationale*³⁵, ponieważ to symbol religijny odśłania przed ludzką świadomością rzeczywistości nadprzyrodzoną³⁶ i, jako taki, nadaje sens ludzkiej egzystencji³⁷. Dla człowieka zdolnego do przeżywania symboli kosmos nie jest niemy, ale pełen znaczenia³⁸.

Z rozważań zamieszczonych w pracy *Joga. Niesmiertelność i wolność* wynika, że Eliade docenił symbol jako narzędzie zmiany świadomości. W mistyce indyjskiej, tak często operującej symbolami, nie chodzi o to, aby zanalizować rzeczywistość za pomocą pojęć, ale o to, aby wnieść ludzką świadomość do absolutnej rzeczywistości. Symbol wyzwala w *psyche* siłę, której nie mogą wyzwolić pojęcia. Potwierdzają to psychoterapeutyczne doświadczenia Junga³⁹. Dla człowieka zdolnego do przeżywania symboli religijnych każdy obiekt zmysłowej rzeczywi-

²⁹ S. Tokarski, *Eliade i Orient*, wyd. cyt., s. 51. Por. I. Topp, 1988, *Symbol w fenomenologii Eliadego*, Acta Universitatis Vlatislaviensis, 2893, s. 87-97.

³⁰ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 217. Por. Tokarski S., *Eliade i Orient*, wyd. cyt., 51.

³¹ Tamże, s. 218.

³² Tamże, s. 217.

³³ Tamże, s. 218.

³⁴ Tamże, s. 218.

³⁵ S. Tokarski, *Eliade i Orient*, wyd. cyt., s. 50. Por. E., H. Handerson, *Homo symbolicus*, Louisiana State University, b. d., ProQuest, s.131-150.

³⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s.136, 137, 168, 176. Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 241-246.

³⁷ M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 217.

³⁸ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 135: „(...) już samo istnienie świata «pragnie coś powiedzieć». Świat ani nie jest niemy, ani nie przejrzysty, nie jest martwym «czymś», bez celu i znaczenia. Dla człowieka religijnego Kosmos jest czymś, co «żyje» i «przemawia»”.

³⁹ C. G. Jung, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 302-303. Por. M. Eliade, *Joga. Niesmiertelność i wolność*, wyd. cyt., s. 239-240.

stości jest objawieniem boga, którego moc symbolizuje⁴⁰. Dlatego uczony twierdzi, że symbole religijne, oparte o wyobrażenia archetypowe, są istotą każdej kultury⁴¹.

Przeświadczenie o wadze archaicznych wyobrażeń religijnych, Eliade skojarzył z pojęciem indogermańskości Georgesa Dumézila⁴², przez co w zasadzie założył jednolitą strukturę wyobrażeń religijnych na znacznym obszarze świata. Założenie to jest efektem medytacyjnej interioryzacji wyobrażeń religijnych, która, według uczonego, jest najlepszą metodą dochodzenia do prawdy na temat wyobrażeń mitycznych. Medytacyjna obserwacja symboli, sięga do rdzenia ludzkiej świadomości i odkrywa archetypowe wyobrażenia, których zewnętrzne projekcje są czczone w religiach jako bogowie. Medytujący może w ten sposób zidentyfikować istotę danego bóstwa jako projekcji takiego lub innego wyobrażenia archetypowego. Na tej podstawie sprowadza wiele różnych boskich postaci do stosunkowo małej liczby archetypowych wyobrażeń i ma do tego pełne prawo. Takie poznanie jest stwierdzeniem sensu boskich postaci, podobnie jak ma to miejsce w fenomenologii. Znajdując typ idealny różnych wyobrażeń, uczony odkrywa niuanse poznawanego „przedmiotu”, jak dowodzą różne stwierdzenia uczonego⁴³. Dzięki obserwacji przeżywania symboli obecnych w indyjskich religiach, które zakotwiczone są w kulturze neolitycznej, a więc są podobne do religii istniejących na znacznym obszarze świata, uczony wyciąga wnioski uniwersalne. Wydaje się, że Eliade dostrzega podobieństwo pomiędzy wyobrazeniami archetypowymi używanymi podczas tantrycznej medytacji, platońskimi ideami, typami idealnymi, których używają fenomenolodzy i archetypami jakie opisał Jung. Samo pojęcie archetyp wzięło się w pracach Eliadego stąd, że psychologia Junga przewyciężyła redukcjonizm psychoanalizy⁴⁴. Jednak, jak sam Eliade przyznaje, w badaniach Junga pojęcie to ma znaczenie psychologiczne, w jego

⁴⁰ Tamże, s. 363.

⁴¹ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 239-240.

⁴² Tamże, s. 224-235.

⁴³ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wyd. cyt. s. s. 175-176.

⁴⁴ M. Eliade, *W poszukiwaniu znaczenia i historii religii*, wyd. cyt., s. 35-36, 37-38, 74-75. Por. L. Dupré, *Inny wymiar*, wyd. cyt., s. 189-190.

własnych badaniach metafizyczne⁴⁵. Mając do dyspozycji psychologiczne pojęcie archetypu bardzo łatwo ulec pokusie psychologizmu, której Eliade oparł się, ryzykując przyjaźń z Jungiem⁴⁶. Pojęcie archetyp w znaczeniu jungowskim sugeruje sprowadzanie wyobrażeń mitologicznych do warstwy psychologicznej, co uniemożliwia pełne uchwycenie metafizycznej warstwy symboli mitycznych. Podobnie twierdzi Durand⁴⁷.

W ogóle, wykorzystanie psychologii do badań mitoznawczych jest sprawą dyskusyjną, zdaje się twierdzić zarówno Eliade, jak i Durand. Badanie danego symbolu mitycznego przez sprowadzenie go do archetypu znajdują się w głębi *psyche*, utrudnia odróżnienie tego, co należy jeszcze do psychiki, od tego, co jest transcendentnym korelatem naszych przeżyć. Poprawnego rozróżnienia może dokonać jedynie ktoś, kto doświadczył oświeceniowego wglądu, niezależnie czy za pomocą zachodniej medytacji fenomenologicznej, czy wschodniej medytacji mistycznej. Takie wgląd nie zdarza się zbyt często⁴⁸, dlatego teoretycy, którzy go nie doświadczyli zazwyczaj wysnuwają błędne wnioski. Celem Eliade jest identyfikacja pierwiastka transcendentnego w doświadczeniu religijnym⁴⁹, dlatego broni się przed podejrzeniem o psychologiczny redukcjonizm.

Ale sprawa nie jest taka prosta jak mogłoby się wydawać, ponieważ, tak czy inaczej, źródła religijnego stosunku do bóstwa muszą istnieć w samym człowieku. Zwykle są one nieświadomie projektowane na zewnątrz świadomości w po-

⁴⁵ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, dz. cyt., s. 43-44; M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 6, 15, 82. Por. R.T. Ciesielski, *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*, Poznań 2006, s. 50-51. Por. C. G. Jung, *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932 opracował Sonu Shamdasani*, wyd. cyt., s. 86. Por. M. J. Meadow, *Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung*, *Journal of Religion and Health*, 1992/3, s. 187-195. Por. Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995, s. 93-99.

⁴⁶ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 38-39 oraz M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 6, 15, 82, 199. Por. A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001, s. 40-45.

⁴⁷ G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, wyd. cyt., s. 128, 130.

⁴⁸ A. Lelito, *Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008, s. 302-303.

⁴⁹ M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2001, s. 379. Por. M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude – Henri Rocquetem*, wyd. cyt. s. 158-159.

stacjach bogów danej religii. Medytacyjny zabieg tantry polega na uświadomieniu sobie archetypowych podstaw tych projekcji. Jeżeli nawet podczas medytacji dochodzi do ożywienia tych archetypowych mocy, odbywa się to wewnątrz świadomości medytującego. To wewnętrzne projektowanie bóstw jest konieczne, ponieważ medytujący musi poczuć ich specyficzny charakter i specyficzną moc, którą pragnie zintegrować z własną świadomością. W tradycyjnej religii projekcja bóstw następuje na zewnątrz świadomości i prawie nigdy nie dochodzi do zintegrowania mocy bóstwa ze świadomością, choć mogą się zdarzyć takie spontaniczne przypadki, a w tantrze wszystko odbywa się świadomie. Medytujący nad postaciami bóstw w ich tradycyjnej postaci, czyli jako postaci znajdujących się na zewnątrz świadomości, nie ma szans na dogłębne zbadanie ich istoty, ponieważ umyka mu rzecz najważniejsza, bo archetypowe podstawy bóstw, które znajdują się wewnątrz świadomości. Jedyną możliwością zbadania ich istoty jest medytacja tantryczna. Jednak i ona wydaje się zniekształcać przedmiot badań, ponieważ prowadzi do manipulowania własną *psyche*, a więc do mistycznej magii. Wiedzą o tym, Eliade podkreśla, że w religiach archaicznych obydwie typy doświadczeń przechodzą jedno w drugie. Jedność religii i magii w religii archaicznej potwierdza charakter obrzędów polegający na utożsamianiu się z przodkami. W *Próbie labiryntu*, pisze; „Często podaje przykład plemienia z Nowej Gwinei: jeden mit jest tam wzorcem dla wszystkich czynności (...). Rybak, który wykonuje dany gest, nie prosi o nic boga, nie wzywa go na pomoc, ale go naśladuje, utożsamia się z nim... (...) Mit łagodzi trwogę, daje poczucie bezpieczeństwa. Polinezyjczyk ryzykuje wypływając na ocean, ale robi to bez obawy, ponieważ, jeśli tylko będzie powtarzał dokładnie gesty Przodka lub boga, może być pewien powodzenia. To zaufanie jest jedną z sił, które pozwoliły człowiekowi przetrwać”⁵⁰. Medytujący w systemie tantrycznym robi coś podobnego, tylko stawia sobie cel czysto wewnętrzny. Zaczyna od wyczucia mocy poszczególnych bóstw⁵¹, którą chce zintegrować ze świadomością, a kończy na uzyskaniu doświadczenia jedności wszelkiego bytu, własnej świadomości i dane-

⁵⁰ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude – Henri Rocquetem*, wyd. cyt. s. 169.

⁵¹ Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, wyd. cyt., s. 458.

go bóstwa. Jest to możliwe jedynie dzięki archetypowemu wyobrażeniu, które jest psychologiczną podstawą danego bóstwa.

Podobne doświadczenia mają uczestnicy obrzędów *renovatio* w tradycyjnych religiach, a także ci, którzy przeżywają mity *coincidentia oppositorum*⁵², w formie boskiej⁵³ i ludzkiej androgynii⁵⁴, czy androgynii obrzędowej⁵⁵, lub mitystycznej⁵⁶. Potwierdzeniem uniwersalnego charakteru struktury *coincidentia oppositorum* są badania Carla Gustawa Junga⁵⁷. Oznacza to, iż, według Eliadego, w każdej z tych struktur mitycznych obecny jest pewien typ przeżycia, który można nazwać przeżyciem archetypowym, czyli pierwotnym, konstytutywnym dla ludzkiej *psyche*. Sens tego pojęcia jest nieodróżnialny od pojęcia typu idealnego, którym operuje fenomenologia. Według uczonego wyobrażenia pierwotne, czyli archetypowe upodabniają do siebie mity pochodzące z odległych epok i kultur⁵⁸. Uważa on, że są one rzeczywiście takie same w tak, wydawałoby się odległych tworcach religijnych, jak szamanizm i systemy medytacyjne Indii. To każe podejrzewać, że posiadają one metafizyczny sens. John Saliba⁵⁹, Maria Adamus⁶⁰ i Artur Rega⁶¹ uważają wprost, że archetypy w rozumieniu Eliadego, to platońskie idee. Tu jednak rodzi się pewna wątpliwość- wyobrażenia archety-

⁵² M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 127-128. Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, wstęp Leszek Kołakowski, posłowie Stanisław Tokarski, Łódź 1993, s. 402-404.

⁵³ Tamże, s. 84-96, 112-116; M. Eliade, *Traktat...*, wyd. cyt., s. 404-406. Por. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii I znaczenia religii*, wyd. cyt., s. 185-189, 199-202.

⁵⁴ Tamże, s. 100-111; M. Eliade, *Traktat...*, wyd. cyt., s. 400-408. Por. M. Eliade, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 189-193.

⁵⁵ Tamże, s. 116-119. Por. M. Eliade, *W poszukiwaniu...*, wyd. cyt., s. 194-197.

⁵⁶ Tamże, s. 81-82, 106-120, 122-127. Por. M. Eliade, *Traktat...*, wyd. cyt., s. 403.

⁵⁷ C. G. Jung, *Siedem nauk dla zmarłych. Napisane przez Bazyliaśesa w Aleksandrii, mieście gdzie Wschód dotyka Zachodu*, [w:] C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, wybór Leszek Kolankiewicz, przeł. Wojciech Chelmiński, Jerzy Prokopiuk, Erdmunte i Wacław Sobaszek, Warszawa 1989, s. 28-29.

⁵⁸ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, wyd. cyt., s. 99-105; *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 112-125.

⁵⁹ J.A. Saliba, „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, Leiden 1976, s. 165-166.

⁶⁰ Adamus M., *Ontologia archaiczna a ontologia Platona. Na marginesie rozważań nad Mircei Eliadego koncepcją wiecznego powrotu*, *Studia Filozoficzne*, 1987/10, s. 183.

⁶¹ A. Rega, *Człowiek w świecie symboli...*, wyd. cyt., s. 55-61.

powe archaicznych mitów, to zwykle czynności, takie jak: polowanie, prace rolnicze, akt seksualny, odżywianie, naprawa sprzętów. Raffaele Pettazoni akcentuje ich naturalny rodowód⁶². Eliade uważa, że wszystkie one są zakotwiczone w strukturze ludzkiego ciała, które jest mikrokosmosem, czyli odbiciem struktury całego kosmosu⁶³, i jako takie, jest konglomeratem archetypów. Ciału somatycznemu odpowiada ciało mistyczne – pisze uczony⁶⁴. Dlatego akty i czynności ludzkiego ciała są symbolami duchowych możliwości człowieka. Według Eliadego, analogiczną strukturę mikrokosmos-makrokosmos, zawierają mity bardzo różnych kultur⁶⁵. W tantrycznej medytacji następuje przeżycie tej kosmicznej struktury⁶⁶. Dlatego tantryczna mistyka nie deprecjonuje ciała⁶⁷, lecz bardzo je docenia, co nieraz przybiera niebezpieczne formy⁶⁸. W świetle tego rozumowania, wydaje się, że platońskie rozumienie archetypowych wyobrażeń występujących w mitach jest ostatecznym wyjaśnieniem ich ponadczasowego charakteru. Ten pogląd, podobnie jak twierdzenie, że mity są oknami transcendencji⁶⁹, godzi ze sobą platońskie i tantryczne rozumienie. Mityczne wyobrażenia pochodzą z uniwersalnej struktury ludzkiej *psyche*, opisanej przez tantrę. Skoro ludzka *psyche* ma wszędzie zasadniczo taką samą strukturę, archetypowe wyobrażenia muszą być podobne w każdej mitologii – zakłada rumuński uczony.

⁶² A. Lelito, *Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008, s. 312-313: „Dostrzegalny jest sprzeciw, jaki ten religioznawca wykazuje wobec ontologicznie realnej kategorii *sacrum* objawiającej się poprzez zjawiska religijne. Człowiek tworzy swój świat, zatem bogowie i mityczni herosi żyją tylko w myśli ludzkiej, która je kreuje. Archetypy, na które tak często powołuje się Eliade, zdaniem Pettazzoniego, są wytworem człowieka i nie posiadają rzeczywistości ontologicznej niezależnej od człowieka, który je wymyślił”.

⁶³ M. Eliade, *Techniki jogi*, wyd. cyt., s. 226, 228- 229, 243-245.

⁶⁴ Tamże, s. 221-222.

⁶⁵ M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, wyd. cyt., s. 33-42, 43-54, 59-61, 152-153; M. Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 142-144.

⁶⁶ M. Eliade, *Techniki jogi*, wyd. cyt., s. 133-134, 243-245. Por. R. Czyżykowski, *Mityczna kosmofizjologia w wisznuiźmie sabadźia*, *Studia Religioiologica*, 1/2012, s. 21-36.

⁶⁷ Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, wyd. cyt.

⁶⁸ J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, wyd. cyt., s. 77.

⁶⁹ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 241.

O wieloznaczności pojęcia archetyp używanego przez Eliadego, świadczy jego twierdzenie, że dzięki mitom świat człowieka archaicznego jest otwarty⁷⁰ ku „górze” na świat boskich archetypów, czyli na transcendencję⁷¹ i otwarty ku „dołowi”, na świat zmarłych⁷², co można rozumieć jako wierność wobec przodków, ale też jako otwartość na psychologicznie rozumianą nieświadomość. Może to również oznaczać wzajemną otwartość i powiązanie ze sobą bardzo różnych bytów. W *Obrazach i symbolach* uczony pisze wprost; „Gdyby Obrazy nie były zarazem «oknem» transcendencji, człowiek w końcu zacząłby się dusić w kulturze, obojętnie jakiej, choćby największej i najwspanialszej”⁷³. Pawlak uważa, że pojęcie mitycznego obrazu Eliadego jest zbliżone do pojęcia *symbol transcendencji* Karla Jaspersa⁷⁴. Tutaj widzimy jaskrawo różnicę pomiędzy jungowskim i eliadowskim rozumieniem archetypu. W *Wywiadzie dla Uniwersytetu w Huston* Jung wyraźnie powiedział, że „Archetyp jest biologiczną strukturą naszych funkcji psychicznych”⁷⁵. Często wypowiada twierdzenie, że archetyp jest formą instynktu⁷⁶. Nigdy jednak nie powiedział skąd biorą się nasze funkcje psychiczne i ich biologiczne instynktowe podłoże, ponieważ to jest zagadnienie metafizyczne, a Jung takich unikał. Eliade mógłby zgodzić się z rozumowaniem Junga, ale po uzupełnieniu go twierdzeniem, że w gruncie rzeczy ludzkie ciało posiada duchowy wzorzec. Jednak ostatecznie nie mamy wyjaśnienia czy archetyp w znaczeniu jungowskim i eliadowskim oznacza zupełnie inne struktury, czy po prostu dwie strony tego samego: aspekt biologiczno psychologiczny, w psychologii jungowskiej lub aspekt psychologiczno transcendentny w religioznawstwie Eliadego. Nauka dociera tutaj do kresu swoich możliwości i odpowiedź na to pytanie zależy od światopoglądu pytającego. Jeśli ktoś uznaje istnienie pierwiastka transcendentnego, będzie skłonny uznać archetyp religijny za łącznik pomiędzy sferą

⁷⁰ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 29-35, 47, 53, 136, 142-143, 148-149, 152-155.

⁷¹ Tamże, s. 29-35.

⁷² Tamże, s. 29-35.

⁷³ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 241.

⁷⁴ Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, wyd. cyt., s. 76.

⁷⁵ C. G. Jung, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, wyd. cyt., s. 304. Por. tamże, s. 301.

⁷⁶ Tamże, s. 224, 299, 350-351, 360, 416.

psychiczną i sferą ponad psychiczną, a ten kto nie uznaje istnienia takiego elementu, będzie uważał, że archetyp, nawet religijny, należy do struktury psychicznie rozumianej nieświadomości i nie kontaktuje *psyche* z niczym po za nią samą. Dodatkowa trudności bierze się stąd, że Jung nigdy do końca nie zdefiniował pojęcia archetypu. W rozważaniach na temat procesu indywiduacji opisał archetypy, które uważał za najważniejsze dla osiągnięcia pełnej integracji psychologicznej⁷⁷. Jednocześnie podawał przykłady wielu innych archetypów⁷⁸, choć na zadane mu wprost pytanie o to, czy liczba archetypów jest ograniczona, czy też można dowolnie powiększać ich liczbę, nie chciał odpowiedzieć, a wręcz przyznał się do niewiedzy w tej dziedzinie⁷⁹. Eliade, przeciwnie niż Jung, twierdzi, że wyobrażeń archetypowych, na których oparte są symbole religijne wszystkich religii jest stosunkowo niewiele. Znamienna jest jego notatka z *Dziennika*: „W skromniejszej proporcji i bez popadania w ekstazę, jak Goethe przy okazji swego odkrycia, tak i ja doznałem szczególnego przeżycia, kiedy zrozumiałem, że formy «historyczno-religijne» są tylko niezliczonymi odmianami ekspresji kilku fundamentalnych przeżyć religijnych”⁸⁰.

Zakończenie

Wydaje się, że stanowisk obydwu uczonych nie da się pogodzić inaczej jak twierdząc, iż Jung mówi o archetypach w sensie psychologicznym, a Eliade o archetypach, które służą do sięgania ponad psychikę w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Szwajcarski uczony opisuje archetypy służące integracji ludzkiej *psyche*, a rumuński uczony opisuje archetypy z zasady służące ludzkiej świadomości do wychodzenia poza ludzką *psyche* ku rzeczywistości nadprzyrodzonej. Mógłbym zamknąć te rozważania tą uwagą, gdyby sprawy nie komplikowały sprzeczne

⁷⁷ C. G. Jung, *Archetypy i symbole: pisma wybrane*, wyd. cyt.

⁷⁸ C. G. Jung, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, wyd. cyt., s. 301-305.

⁷⁹ Tamże, s. 304.

⁸⁰ M. Eliade, *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, przeł. Adam Zagajewski, Londyn 1990, s. 226-227. Por. M. Eliade, *Próba labiryntu...*, wyd. cyt., s. 152.

stwierdzenia Junga i oczywiste fakty, które przeoczył Eliade w swoich badaniach. Czasem Jung twierdzi, że jedyny prześwit do świata ponad psychicznego jest możliwy po zintegrowaniu ze świadomością archetypu jaźni, a czasem przyznaje, że istnieją dowody chwilowych wglądów w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Jednocześnie Eliade zdaje się nie zauważać, że tak zwane doświadczenia religijne nie zawsze wyprowadzają ludzką świadomość poza *psyche* ku rzeczywistości nadprzyrodzonej. Gdyby tak było ludzkie życie na Ziemi byłoby rajem. Powinniśmy zapytać; czy ludzie źle używają archetypowych wyobrażeń, przetwarzając je w symbole własnych wyznań religijnych, czy te wyobrażenia archetypowe nie zawsze wynoszą ludzką świadomość ku transcendencji. Jeżeli zachodzi ta druga okoliczność, to powinniśmy zapytać; skąd bierze się trwałość takich symboli i takich form religijnych, które nie spełniają swojej najistotniejszej roli? A może jest tak, że w ludzkiej *psyche* mieszają się elementy pochodzące i intuicyjnego odczucia transcendencji z czysto psychofizycznym przeżyciem tego, co ludzkie i tworzą jeden arcyłudzki konglomerat? Wtedy nie wyobrażenie archetypowe jest odpowiedzialne za zatrzymanie ludzkiej świadomości na poziomie psychofizycznym, ale nie pełne i nie czyste jego przeżycie. Rumuński religioznawca nigdy nie postawił tego problemu. Z uwag na temat religii archaicznych, które posługiwały się, między innymi, ofiarami z ludzi dla osiągnięcia przeżycia religijnego wnioskuję, że uczony nie wartościował moralnie symboli religijnych, a więc nie dostrzegał problemu zmieszania ludzkiego i zwierzęcego w ludzkiej *psyche*, a szkoda, ponieważ nie mamy podstaw do wyciągania wniosków dla rozstrzygnięcia postawionego powyżej problemu. Z uwag Eliadego o zaciemnianiu pewnych form religijnych, możemy się tylko domyślać, że uczony uważa symbole i formy religijne, które nie wyprowadzają ludzkiej świadomości ponad świat zmysłowy za formy niepełne. Tym samym uważa, że archetypy, których konkretyzacją są symbole historycznych religii z zasady są strukturami, które umożliwiają ludzkiej świadomości percepcje rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zaś te konkretyzacje archetypów, które nie spełniają tej roli są błędne i nie mają znaczenia dla właściwej oceny archetypów. Takie rozumowanie potwierdza fakt, że to jakim symbolem jest dane wyobrażenie rozstrzyga intencjonalne ukierunkowanie człowieka przeżywającego dany symbol. Problem ten opisał Jaques Waar-

denburg. „Naszym punktem wyjścia jest to, że jakość intencji jest zróżnicowana, przez co mogą one przechodzić z obszaru zwykłego do religijnego i z religijnego do zwykłego. Postawić można hipotezę, że jeżeli intencje mają stać się intencjami religijnymi, muszą nabrać kierunku religijnego i jakości religijnej, dzięki czemu powstają religijne percepcje i doświadczenia, interpretacje i sposoby zachowania. W życiu codziennym istnieje szereg intencji, które przybrać mogą skierowanie duchowe lub nawet religijne i wówczas wyprowadzają poza horyzonty codzienności. (...). Możliwa jest też sytuacja odwrotna, że intencje religijne mogą zostać inaczej skierowane i poniekąd «rozładowane». (...) Dotyczy to nie tylko postrzegania, ale także ekspresji i zachowania, interpretacji i zastosowania: o ich ewentualnej jakości religijnej decyduje ostatecznie kierunek intencji”⁸¹. Święty Jerzy walczący ze smokiem może być archetypem czysto estetycznym dla artysty, może symbolizować archetyp cienia dla psychologa analitycznego i może symbolizować archetyp duchowej walki pomiędzy dobrem a złem dla człowieka religijnego. W tej perspektywie, to nie sam archetyp posiada taką a nie inną naturę, tylko sposób jego przeżywania sytuuje go w tej a nie innej sferze. Czy jednak nie istnieją archetypy, które nadają się tylko do przeżywania psychologicznego? Z całą pewnością istnieją; na przykład postacie z dziecięcych bajek, które z zasady chyba nie mogą stać się symbolami religijnymi w pełnym znaczeniu tego słowa. Jednak wiemy o tym, że pewne symbole ważne dla religii traciły swoje religijne znaczenie i stawały się symbolami estetycznymi lub baśniowymi. Taki los spotkał bóstwa antycznego panteonu. Wydaje się więc, że musimy przyjąć, że istnieją symbole należące do trzech różnych sfer: religijnej, psychologicznej i estetycznej. Przy czym symbole należące do sfery religijnej mogą tracić religijne znaczenie na rzecz estetycznego lub psychologicznego. Trudno podać przykłady procesów odwrotnych. Nigdy chyba postacie z baśni lub postacie stworzone z intencją czysto estetyczną, nie nabrały znaczenia religijnego, chociaż matryca wyobraźni, według której są one tworzone pozostaje ta sama, zdaje się twierdzić Eliade. Robi to zresztą nie tylko teoretycznie, ale praktycznie poprzez uwielbienie dobrej literatury i pisanie własnych powieści. Oznaczałoby to,

⁸¹ J. Waardenburg, *Religie i religia: systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. Andrzej Bronk, Warszawa 1991, s. 182-183.

że istnieje jakaś intymna więź pomiędzy wyobrażeniami wszystkich trzech wymienionych sfer. Ta więź bierze się stąd, że archetypy, którego emanacjami są symbole wszystkich sfer, są w istocie te same, a o ich przynależności do tej czy innej sfery decyduje ukierunkowanie intencji.

MIRCEA ELIADE AND THE CONCEPT OF ARCHETYPE

Summary

The concept of archetype used by Eliade in religious science investigations derives from his meditational experiences. Eliade, in order to be better understood by Western scholars, referred to the archetype concept by Carl Gustav Jung and the concept of ideal type used by phenomenologists. However, one should not identify Jung's concept of archetype with that of Eliade's. With Jung, it has a psychological meaning, with Eliade a metaphysical one. However, according to the Romanian scholar, the same archetypes are basis of religious, esthetical and literary symbols. It is our intention which decides about how given symbol is to be understood. Any symbols however, owe their power just to the archetypes embedded in the structure of the human *psyche*.

Key word: archetype, Jung, Freud, intention, symbol

Słowa kluczowe: archetyp, Jung, Freud, intencja, symbol

Bibliografia

- Avalon A., *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*, przeł. Marek Friman, Poznań 2001.
- Angarika Govinda, *Zasady buddyzmu tantrycznego*, przeł. Zbigniew Miłunski, Zbigniew Zagajewski, [w:] *Buddyzm*, wybór tekstów i opracowanie: Jacek Sieradzan, Wit Jaworski, Marian Dziwisz, Pismo Literacko-Artystyczne, Kraków 1987.
- Ciesielski R.T., *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*, Poznań 2006.
- Dupré L., *Inny wymiar*, przeł. Sabina Lewandowska, Kraków 1991.
- Durand G., *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. Cezary Rowiński, Warszawa 1986.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, przeł. Magda Rodak, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Techniki jogi*, przeł. Beata Biały, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2001.
- Eliade M., *Alchemia Azjatycka*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2000.

- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. Agnieszka Grzybek, Warszawa 1997.
- Eliade M. *Mefistofeles i androgyn*, przeł. Bogdan Kupis, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, wstęp Leszek Kołakowski, posłowie Stanisław Tokarski, Łódź 1993.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude – Henri Rocquetem*, przeł. Krzysztof Środa, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, przeł. Adam Zagajewski, Londyn 1990.
- Eliade M., *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki 1907–1937*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1989.
- Eliade M., *Majtreji*, przeł. Irena Harasimowicz, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. Bolesław Baranowski, oprac. Tomasz Ruciński, Warszawa 1984.
- Eliade M., *Tajemnica doktora Honigbergera*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1983.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1974.
- Guggenbuhl C., *Mircea Eliade and Serendranath Dasgupta*, Zurich 2008.
- Handerson E., H., *Homo symbolicus*, Louisiana State University, b. d., ProQuest.
- Jung C. G., *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów 1932 opracował Sonu Shamdasani*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 2003.
- Jung C. G., *Rozmowy, wywiady, spotkania*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1999.
- Jung C. G., *Siedem nauk dla zmarłych. Napisane przez Bazyliadesa w Aleksandrii, mieście gdzie Wschód dotyka Zachodu*, [w:] Jung C. G., *Podróż na Wschód*, wybór Leszek Kolankiewicz, przeł. Wojciech Chelmiński, Jerzy Prokopiuk, Erdmunte i Wacław Sobaszkowie, Warszawa 1989.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1993.
- Kania I., *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, „Znak” 1984/11–12.
- Lelito A., *Człowiek – Animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów 2008.
- Meadow M.J., *Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung*, [w:] *Journal of Religion and Health*, 1992/3.
- Pawlak Z., *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995.
- Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.
- Saliba J.A., „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*, Leiden 1976.
- Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, przeł. Marek Macko, Kraków 2002.
- Tokarczyk A., *Hinduizm*, Warszawa 1986.
- Tokarska-Bakir J., *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wrocław 1997.
- Tokarski S., *Eliade i Orient*, Wrocław 1984.
- Topp I., *Symbol w fenomenologii Eliadego*, Acta Universitatis Vlatislaviensis, 1988.
- Trzcziński Ł., *Tantra Śiwaicka*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

Waardenburg J., *Religie i religia: systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. Andrzej Bronk, Warszawa 1991.

Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994.

Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. Monika Nowakowska, Kraków 2007.

dr hab. Andrzej Korczak

Wydział Nauk Społecznych SGGW w Warszawie