

Piotr Piotrowski

Pojęcie nieświadomości w fenomenologii religii Mircei Eliadego

Słowa kluczowe: Eliade, nieświadomość, nadświadomość, religia, archetyp, symbol, mit, joga, fenomenologia religii, psychologia analityczna.

Rumuński filozof i religioznawca Mircea Eliade w jednym ze swoich pierwszych listów do Carla Gustava Junga napisał: „Z żywą radością myślę o naszych rozmowach w Asconie, a spotkanie Pana uważam za jedno z decydujących wydarzeń duchowych w moim życiu”¹. Rzeczywiście, pisma Eliadego powstałe w latach 1945–1952 różnią się od tych wcześniejszych i ostatnich. Wpływ myśli Jungowskiej jest w nich widoczny bardziej niż jakkolwiek inna inspiracja.

Mircea Eliade nie tylko przyjmuje istnienie nieświadomości oraz – idąc za Jungiem – istnienie tego, co zbiorowo nieświadome, jako faktu niepoddającego się wątpliwościom, lecz przede wszystkim docenia znaczenie odkryć psychologii głębi, w szczególności Jungowskiej psychologii analitycznej. W jednym ze swoich pism (1960) stwierdza:

Odkrycie nieświadomości można by porównać do odkryć morskich w czasach Renesansu i do odkryć astronomicznych [...] – każde z nich ujawniło przecież światy, których istnienia nawet nie podejrzewano, każde powodowało swego rodzaju „oderwanie się od płaszczyzny”; [...] niszczące tradycyjny obraz świata i odkrywające niewyobrażalne dotąd struktury wszechświata².

Dla Eliadego odkrycie nieświadomości zbiorowej jako rezerwuaru archetypowych form kultury oraz wspólnego, psychicznego podłoża ludzkości, w mrokach którego drzemia „żywe skamieliny”, było czymś doniosłym i jednocześnie potwierdzającym jego teorię transhistorycznych, uniwersalnych struktur doświadczenia religijnego. W 1964 roku pisał:

¹ Mircea Eliade către C.G. Jung, w: „Orizont” (București) nr 44 (4 XI 1988).

² M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, KR, Warszawa 1999, s. 5–6.

Odkąd Jung objawił istnienie nieświadomości zbiorowej, badanie owych skarbów gromadzonych od niepamiętnych czasów – mitów, symboli i obrazów ludzkości archaicznej – zaczęło przypominać techniki, jakimi posługuje się oceanografia i speleologia³.

Eliade wprawdzie doceniał dorobek Junga, ale nie mógł się zgodzić, aby doświadczenia religijne i istotę *homo religiosus* uzasadniać na gruncie nieświadomości zbiorowej. Tym niemniej nie od razu uzmysłowił sobie fakt, że posługiwanie się pojęciem nieświadomości, choćby tylko po to, by pokazać określone analogie, jakie zachodzą między psychologią analityczną a fenomenologią religii, wprowadza w jego dzieło sporo zamieszania i – co ważniejsze – może powodować, że jego teoria zostanie odczytana jako redukcja do jungizmu i zarazem psychologizmu. Odkąd Eliade osobiście poznał Junga, co miało miejsce w sierpniu 1950 roku, można zauważyć w jego dziełach narastającą tendencję do pisania o nieświadomości jako kopalni symboli religijnych i religijności w ogóle. Taki zabieg okazał się jednak wysoce niefortunny, ponieważ powodował zacieranie różnicy pomiędzy tym, co oryginalnie Eliadowskie, a tym, co Jungowskie.

Rekonstrukcja poglądów Eliadego w kwestii tego, co nieświadome, nastrocza kilka trudności. Zarówno w dziennikach, pamiętnikach, jak i w dziełach naukowych Eliade dość często powraca do nurtującego go problemu nieświadomości. Tym niemniej w żadnym ze swoich pism nie poddał tego zagadnienia systematycznej i gruntownej analizie. Czytając niektóre dzieła Eliadego, można odnieść wrażenie, że kategoria nieświadomości pojawia się w nich jedynie jako kategoria pomocnicza mająca na celu ukazanie paraleli, jakie zachodzą pomiędzy religioznawstwem a psychologią głębi. Eliade nie mógł nie dostrzec i jednocześnie pominąć teorii, które usiłowały opisać to, co nieświadome (zwłaszcza w aspekcie zbiorowym), ale również nie mógł sobie pozwolić na powielanie ich w sposób bezkrytyczny. Rumuński myśliciel próbował więc odnieść się do tych teorii i zająć własne, odrębne stanowisko. Nie zawsze czynił to jednak przekonująco.

Problematycznie rysuje się także sprawa stosowania terminologii. Eliade raz bowiem pisze „psychika głęboka”, innym razem „nieświadomość”, kiedy indziej używa sformułowania „zbiorowo nieświadome”, a także chętnie posługuje się popularnym wyrażeniem „podświadomość”. Uczony wprawdzie zdaje sobie sprawę z niuansów znaczeniowych, jakie różnią te terminy, ale bardzo często używa ich jako synonimów.

Sen na jawie

Pierwszą, ważniejszą pracą rumuńskiego religioznawcy, w której został podjęty temat nieświadomości, jest rozprawa z 1946 roku pt. *Dûrohana i „sen na jawie”* pomieszczona w zbiorze *Mity, sny i misteria* (1957). Eliade porusza w niej kwestię

³ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, KR, Warszawa 1997, s. 74.

magicznego lotu i wstępowania, która szerzej została przedstawiona w monografii poświęconej szamanizmowi⁴. Najistotniejsze dla problemu nieświadomości jest w tym tekście stwierdzenie odnoszące się do symbolizmu, który należy postrzegać jako pewien określony system. System ów stanowi jednocześnie *pattern*, wzorzec, który przejawia się na rozmaitych i zarazem współzależnych płaszczyznach „aktywności onirycznej, aktywnej imaginacji, twórczości mitologicznej i folklorystycznej, obrzędów i spekulacji metafizycznej, wreszcie na planie doświadczenia ekstatycznego [...]”⁵. Co ważniejsze, symbolizm ten (*pattern*) pozwala łączyć wszystkie te płaszczyzny (tzn. świadomość i nieświadomość) w jedną całość. Eliade podkreśla, że twory głębokiej psychiki (sny, imaginacja *etc.*) należy odczytywać „w perspektywie »najczystszej« aktywności ducha”⁶. Procesy, które mają miejsce w głębokich warstwach *psyche*, ujawniają się poprzez obrazy i symbole, tym samym znajdując swój wyraz w religiach i systemach mistycznych. Eliade tłumaczy to w następujący sposób:

[...] między funkcjami spełnianymi przez pewne symbolizmy i przekazywanymi przez nie na najgłębszych poziomach nieświadomości posłaniami a znaczeniami, jakie odstaniają na planie „najczystszych” aktywności ducha, istnieje ciągłość. Ciągłość ta jest więc co najmniej niespodziewana, gdyż psychologzy na ogół stwierdzają opozycję i konflikt między wartościami nieświadomości i świadomości, filozofowie zaś często przeciwstawiają Ducha Życiu lub Materii żywej⁷.

Zdumiewający pozostaje tutaj fakt, że Eliade, mówiąc o ciągłości Ducha i Materii, nieświadomości i świadomości, dochodzi do tych samych wniosków, co Jung, który mniej więcej w tym samym czasie, w którym powstał tekst *Dûrohana*, sformułował tezę o archetypie nieświadomości psychoidalnej (w 1947 roku⁸), a później w *Mysterium coniunctionis*⁹ rozprawiał na temat samej nieświadomości psychoidalnej. Ową ciągłość czy wręcz jedność materii i *psyche* Eliade w szkicowy sposób omawia na gruncie filozofii *sankhji* i *jogi*:

Jednym z najbardziej nieoczekiwanych rezultatów tego wysiłku filozoficznego było [...] stwierdzenie, że zdynamizowana przez swego rodzaju „instynkt teleologiczny” Nieświadomość (= *prakriti*) naśladuje zachowania Ducha; że Nieświadomość zachowuje się w taki sposób, iż jej aktywność zdaje się stanowić prefigurację sposobu bycia Ducha¹⁰.

⁴ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, PWN, Warszawa 2001.

⁵ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, KR, Warszawa 1999, s. 147.

⁶ Tamże, s. 147.

⁷ Tamże, s. 148–149.

⁸ C.G. Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, w: C.G. Jung, *Die Dynamik des Unbewußten*, „Gesammelte Werke”, t. 8, Walter-Verlag, Düsseldorf 2001, s. 183–261.

⁹ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw w alchemii*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2002, s. 667.

¹⁰ Eliade, *Mity, sny misteria*, wyd. cyt., s. 151.

Eliade usiłuje na gruncie filozofii indyjskiej uzasadnić tezę mówiącą o jedności materii i *psyche* i wskazać jednocześnie na komplementarną cechę relacji, jaka zachodzi pomiędzy *physis* a *psyche*. Tyle że *physis* odnosi się tutaj do nieświadomości, podczas gdy *psyche* przejawiałaby się jako to, co duchowe.

Nieświadomość transhistoryczna

Interesujące odniesienia do problemu nieświadomości znajdujemy także w *Traktacie*. Nawijając do wątków, które nakreślił w *Dûrohanie*, Eliade powiada:

[...] formacje zrodzone z tego, co określa się mianem podświadomości (marzenia sennie, marzenia na jawie, tworzenie baśni, stany psychopatyczne itp.), mają strukturę i znaczenie całkiem jednoznaczne, rozwijające się analogicznie do mitów i obrzędów oraz do metafizyki wniebowstąpienia. Zasadniczo nie ma rozłamu między tym, co spontanicznie tworzy podświadomość (na przykład sny o wstępowaniu), a systemem wypracowanym na jawie (na przykład metafizyka wstępowania i wznoszenia się duchowego)¹¹.

Skoro *psyche* świadoma i nieświadoma wydają się w jakiś sposób ze sobą korelować, to Eliade stawia pytania: „czy słuszne jest twierdzenie, że twory podświadomości mają inną strukturę niż formacje świadome”¹² oraz czy nie należałoby wprowadzić także trzeciej kategorii – nadświadomości? Eliade powiada, że twory tego, co nieświadome, jedynie naśladują strukturę aktu duchowego, który ma swe źródło nie w pod-, lecz w *nad*-świadomości.

Z kolei w późniejszej pracy – *Obrazy i symbole* – dostrzega doniosłość odkrycia nieświadomości, dzięki któremu kultura Zachodu może lepiej zrozumieć wartość kultur pozaeuropejskich, a także nawiązać z nimi bliższy kontakt. Uniwersalność najrozmaitszych obrazów i symboli wydaje się być w tej pracy tłumaczona jakąś uniwersalnością psychiczną, jaką stanowi na przykład wyobraźnia, imaginacja, chociaż autor niechętnie przypisywałby tu decydującą rolę nieświadomości. Następujący fragment świadczy o tym dobitnie:

[...] jeśli istnieje pełna solidarność rodzaju ludzkiego, można jej doświadczyć, można ją „urealnaczyć” tylko na poziomie Obrazów (nie mówimy: na poziomie podświadomości, gdyż nie ma dowodów na to, że nie istnieje też nadświadomość)¹³.

Eliade wzbrania się więc przed śmiałym wprowadzaniem do swojej fenomenologii religii kategorii nieświadomości, obawiając się posądzenia o jungizm albo w ogóle o psychologizm. Tym niemniej w swej krytyce historycyzmu rumuński myśliciel powiada:

¹¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J.W. Kowalski, KR, Warszawa 2000, ss. 475–476.

¹² Tamże, s. 476.

¹³ M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, KR, Warszawa 1998, s. 20.

Zbyt szybko przesądzono o tym, że autentyczność egzystencji zależy wyłącznie od świadomości własnej historyczności. Owa świadomość historyczna odgrywa raczej niewielką rolę w świadomości człowieka, nie mówiąc o obszarach nieświadomych, które także współtworzą całkowitą istotę ludzką¹⁴.

Eliade więc nie tylko dopuszcza istnienie transhistorycznej nieświadomości, lecz także wskazuje, że może mieć ona doniosłe znaczenie we wszelkich dociekaniach nad istotą człowieka. Rumuński uczony zresztą często porównuje swą pracę historyka religii do poszukiwań psychologii głębi.

Zwracając uwagę na to, że w psychice człowieka współczesnego przetrwały symbole i motywy mityczne, pokazując, że spontaniczne odkrywanie archetypów pierwotnego symbolizmu jest wspólne wszystkim istotom ludzkim, bez względu na ich rasę i środowisko historyczne, psychologia głębi uwolniła historyka religii od jego ostatnich wahań¹⁵.

Eliade więc nie tylko docenia odkrycie nieświadomości zbiorowej, lecz przede wszystkim zdaje się uznawać ten fakt jako argument utrzymujący jego fundamentalne tezy o transhistorycznych strukturach religii.

Co więcej: „Gdyby historia religii uznała za przedmiot swych badań nie tylko człowieka jako istotę historyczną, ale także jako symbol żywy, wtedy mogłaby stać się [...] *metapsychoanalizą*”¹⁶. Nie chodzi tu bynajmniej o dociekania natury psychologicznej, lecz o pewną technikę duchową służącą pomocą w refleksji nad zrozumieniem i przede wszystkim odsłonięciem pierwotnego, ukrytego znaczenia symboli i archetypów. Eliade porównuje metapsychoanalizę do Sokratejskiej maieutyki, twierdząc, że:

historia religii mogłaby pomóc w narodzinach nowego człowieka, bardziej autentycznego i pełniejszego, gdyż przez badanie tradycji religijnych człowiek współczesny nie tylko mógłby odkryć na nowo zachowania archaiczne, ale i uświadomić sobie związane z nimi bogactwo duchowe¹⁷.

Tak więc Eliade mimo że nie posługuje się *explicite* kategorią nieświadomości, to jednak zakłada istnienie ukrytych („nieświadomych” albo „nadświadomych”) struktur, na których ufundowane są wszelkie doświadczenia religijne. Co ciekawe, struktury te byłyby zdominowane przez pewien *logos*, a nie irracjonalizm, w przeciwnym bowiem razie trudno byłoby utrzymać Eliadowskie twierdzenie o „logice symbolu”¹⁸.

¹⁴ Tamże, s. 37.

¹⁵ Tamże, s. 39.

¹⁶ Tamże, s. 39.

¹⁷ Tamże, s. 40.

¹⁸ „[P]rynajmniej niektóre grupy symboli okazują się spójne, logicznie powiązane ze sobą; [...] można je systematyzować, tłumaczyć na pojęcia racjonalne”, tamże, s. 41–42.

Religijne uniwersum nieświadomości

Mimo przychylnego stanowiska wobec dokonań psychologii głębi rumuński myśliciel wzbrania się przed fundowaniem na nieświadomości *sensu stricto* fenomenów religijnych. Powiada bowiem:

„Aura religijna” otaczająca pewne treści nieświadome nie dziwi historyka religii; zdaje on sobie sprawę z tego, że doświadczenie religijne angażuje całego człowieka, a więc i głębokie sfery jego bytu¹⁹.

Nie jest to więc deklaracja, którą można odczytać jako zgodę na utożsamienie uniwersalnych i transhistorycznych struktur doświadczenia religijnego z nieświadomością zbiorową Junga. Eliade pisze:

godzimy się [...] uznać treści i struktury nieświadome za wynik niepamiętnych sytuacji kryzysowych [...]. Skoro nieświadomość jest „osadem” niezliczonych sytuacji ostatecznych, nie może być niepodobna do świata religijnego²⁰.

Innymi słowy, Eliade wprawdzie uznaje „religijną” naturę nieświadomości, ale całkowicie przeciwstawia się twierdzeniu, że to, co nieświadome, jest źródłem religijności albo że religijność jest rezultatem projekcji nieświadomości. Co najwyżej mogą w niej pozostawać treści, które przed człowiekiem archaicznym nie były zakryte, ale dla człowieka kultury nowoczesnej są z pewnością niedostępne.

Takie stanowisko pozwala Eliademu sformułować tezę o istnieniu jedynie korelacji pomiędzy uniwersum nieświadomości (np. marzeniem sennym) a symbolicznymi czy mitologicznymi wyobrażeniami, lecz w żadnym razie nie mamy tu do czynienia z ich utożsamieniem:

Widzimy więc, w jakiej perspektywie porównania między światem historyka religii i psychologa głębi są pożyteczne i owocne. Nie może być jednak mowy o pomieszaniu ich płaszczyzn odniesienia, skal wartości czy zwłaszcza metody²¹.

Tym niemniej między tymi dyscyplinami istnieje pewien szczególny rodzaj paralelizmu, ponieważ zarówno historia religii, jak i psychologia głębi mają przed sobą ten sam przedmiot badań, mianowicie: to, co nieznanne i obce zachodniemu człowiekowi.

Kiedy historia religii stanie się, jak stać się powinna, „dyscypliną całościową”, dojdzie do zrozumienia, że świat „nieświadomości”, jak również „obce” światy pozaeuropejskie można najlepiej poddawać analizie na gruncie wartości i zachowań religijnych²².

¹⁹ Eliade, *Mity, sny i misteria*, wyd. cyt., s. 9.

²⁰ Tamże, s. 10.

²¹ Tamże, s. 12.

²² Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, wyd. cyt., s. 7.

Powyższe rozważania wskazują na fakt, że Eliadowska koncepcja *homo religiosus* obejmuje człowieka w jego totalności, zarówno jako nieświadomość, świadomość, jak i nadświadomość. Co więcej: analiza treści i twórców nieświadomości współczesnego człowieka może nam wiele powiedzieć o doświadczeniach religijnych człowieka kultur archaicznych i tradycyjnych. Istnienie zlaicyzowanego człowieka nowoczesności – pisze Eliade – „w znacznej części żywi się impulsami docierającymi doń z głębi jego natury, ze sfery określanej mianem nieświadomości”.

Człowiek czysto racjonalny to abstrakcja, której nie sposób spotkać w rzeczywistości. Każda istota ludzka składa się ze swej aktywności świadomej i z przeżyć irracjonalnych. Treści i struktura nieświadomości wykazują zdumiewające podobieństwo z obrazami i postaciami mitologicznymi²³.

Dzieje się tak dlatego, że *sacrum*, a więc także symbol i mit, skryło się w mroczkach nieświadomości współczesnego człowieka. Dlatego jej badanie może okazać się pomocne w pracy historyka religii, ale nie powinno ono na tym poprzestać. Takie postawienie problemu nieświadomości wyjaśnia sposób, w jaki człowiek kultur nowoczesnych może ponownie nawiązać kontakt zarówno z samym sobą, jak z tym transhistorycznym Człowiekiem, którego Eliade pojmował jako żywy symbol. Jest to możliwe również dlatego, że – jak dobitnie zostało to pokazane w *Aspektach mitu* – nieświadomość jest „mitologiczna”, a „niektóre jej treści posiadają znaczenie kosmiczne”.

Można by wręcz powiedzieć, że jedyny rzeczywisty kontakt człowieka współczesnego ze sferą *sacrum* kosmicznego odbywa się za sprawą nieświadomości, niezależnie od tego, czy chodzi o jego sny i świat wyobraźni, czy też inne wytwory mające źródło w nieświadomości (poezja, gry, widowisko itp.)²⁴.

Nieświadomość w filozofii indyjskiej

Eliadowska koncepcja nieświadomości nie kształtowała się jedynie pod wpływem dzieła Freuda czy Junga. Wielką inspiracją okazała się dla myśli Eliadego także filozofia indyjska. We wprowadzeniu pisanym w 1954 roku do studium poświęconemu filozofii jogi czytamy:

[...] na długo przed psychologią głębi mędrcy i asceci indyjscy doszli do zgłębienia tajemniczych dziedzin nieświadomości i stwierdzili, iż uwarunkowania fizjologiczne, społeczne, kulturowe i religijne są względnie łatwe do określenia, a przeto opanowania, wielkie natomiast przeszkody dla życia ascetycznego i kontemplacyjnego powstają wskutek działania nieświadomości, sanskar

²³ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996, s. 174.

²⁴ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, KR, Warszawa 1998, s. 81.

(*sanskara*) i wasan (*vasana*), „nasyceń”, „pozostałości”, „utajeń”, które stanowią to, co psychologia głębi uważa za treść i strukturę nieświadomości²⁵.

Na gruncie filozofii indyjskiej Eliade wyróżnił dwie koncepcję nieświadomości: metafizyczną (absolutna natura bytu) oraz psychologiczną (sfera przeżyć niedostępna aktualnej świadomości empirycznej)²⁶. Metafizyczną koncepcję nieświadomości przedstawia Eliade w kontekście filozofii sankhji, według której świat ma charakter dualistyczny i rządzi nim dwie zasady: *purusa* (czysty duch, świadomość) oraz *prakriti* (substancja pierwotna, materia, nieświadomość), stanowiąca nieświadomą sferę rzeczywistości kosmicznej. A ponieważ – jak stwierdza Eliade – „różnica między kosmosem a człowiekiem jest w rzeczywistości tylko różnicą stopnia, a nie natury”²⁷, to na istotę człowieka również składać się będzie nieświadomość.

W psychologicznej koncepcji tego, co nieświadome, Eliade opiera się na sankryckim pojęciu *vasana*, które oznacza stan utajenia. W dziele *Joga* czytamy, że wasany w swej specyficznej podprogowej modalności nieustannie modyfikują nurt świadomości, dlatego są trudne do kontrolowania i opanowania.

W terminach psychologicznych ludzka egzystencja jest nieprzerwaną aktualizacją podświadomości w drodze przeżyć. Wasany warunkują specyficzny charakter każdej jednostki, zgodny zarówno z dziedzicznością, jak i indywidualną sytuacją karmiczną²⁸.

Co więcej, wasany jako siły podświadome tworzą strukturę instynktów ludzkich i mogą być przekazywane nieosobowo, na przykład przez kulturę, a także osobowo, bezpośrednio w wyniku cykli egzystencji (reinkarnacja). Warunkują one „nie tylko bieżące doświadczenia człowieka, lecz także jego predyspozycje wrodzone, jak również jego przyszłe dobrowolne decyzje”²⁹. Jednakże zadaniem jogi jest poznanie, kontrolowanie i niweczenie tych nieświadomych sił, a unicestwienie wszelkich podświadomych stanów jest w gruncie rzeczy procesem metafizycznym. *Purusa* uwalnia się wtedy od strumienia życia psycho-mentalnego, opuszczając jednocześnie indywidualną przestrzeń (osobowość), i powraca do *prakriti*, praźródła. Innymi słowy, w wyniku tego procesu zostaje zerwany łańcuch łączący nieświadomość ze świadomością.

²⁵ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, PWN, Warszawa 1984, s. 13; Por. M. Eliade, *Patańdzali i joga*, przeł. I. Kania, KR, Warszawa 2004, s. 49–53; M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Sen, Warszawa 1992, s. 67–68.

²⁶ Por. M. Jakubczak, *Koncepcja nieświadomości w klasycznej jogie indyjskiej*, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXI, z. 2, 1993, s. 54.

²⁷ Eliade, *Joga*, wyd. cyt., s. 40.

²⁸ Tamże, s. 57–58.

²⁹ Tamże, s. 59.

Eliade zauważa, że „na długo przed psychoanalizą joga wskazywała na istotną rolę, jaką odgrywała podświadomość”³⁰, gdyż dynamika tego, co nieświadome, stanowi główną przeszkodę, którą jogin musi pokonać.

W odróżnieniu od psychoanalizy joga uważa, że podświadomość można opanować, a nawet ujarzmić, stosując technikę unifikacji stanów świadomości [...]. Ponieważ doświadczenie psychologiczne i parapsychologiczne Wschodu w ogóle, jogi zaś w szczególności, jest bezsprzecznie bardziej rozległe i lepiej uporządkowane niż doświadczenie będące fundamentem zachodnich teorii struktury *psyche*, jest całkiem możliwe, że również pod tym względem joga ma rację i że podświadomość – jakkolwiek wyda się to paradoksalne – można poznać, opanować i ujarzmić³¹.

Tak więc Eliade pokazuje, że filozofia jogi oraz w ogóle myśl Wschodu lepiej zrozumiała i opanowała to, co Zachodowi udało się *explicito* opisać dopiero na początku XX wieku, chociaż wątek „ukrytego umysłu” stale był obecny w myśli europejskiej. Tym niemniej – jak zauważa rumuński myśliciel – to bez wątpienia filozofia jogi już w II–III wieku n.e. (w okresie, na który datuje się *Jogasutry* Patańdzalego) nadała temu, co nieświadome, najwyższą rangę zarówno w odniesieniu do psychologii, jak i metafizyki.

Transświadomość kontra nieświadomość

Eliade uznając nieświadomość zbiorową za niepowątpiewalny fakt, w istocie nie opiera na niej swych tez o fundamentalnej jedności doświadczenia religijnego. Odkrycie treści nieświadomości zbiorowej stanowi dla Eliadego jedynie potwierdzenie tego, że *sacrum* we współczesnym świecie przybiera kamuflaż *profanum*. Innymi słowy, że pomiędzy człowiekiem archaicznym a człowiekiem współczesnym istnieje ciągłość, która ufundowana jest nie tylko na ciągłości transsobowego i transhistorycznego *sacrum*, lecz także na jedności struktur nieświadomości zbiorowej, o której rozprawiał Jung. Dobitnie świadczą o tym rozmaite fragmenty dzieł powstałych w latach 50., a najlepiej wydają się oddawać tę kwestię słowa zamykające rozprawę *Sacrum i profanum* (1957):

[...] człowiek areligijny społeczeństw współczesnych wprawdzie stale otrzymuje pokarm i pomoc z aktywności swej *psyche* nieświadomej, ale nie może już dostrzegać i przeżywać świata naprawdę religijnego. Nieświadomość oferuje mu rozwiązania problemów egzystencjalnych i pod tym względem spełnia funkcję religii. Z pewnej perspektywy dałoby się nieomal powiedzieć, że w wypadku ludzi współczesnych określających się mianem „areligijnych” religia i mitologia „skryły się” w mrokach ich nieświadomości – jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że ludzie ci głęboko w swym wnętrzu mają możliwość odzyskania religijnego doświadczenia życia³².

³⁰ Tamże, s. 60.

³¹ Eliade, *Patańdzali i joga*, wyd. cyt., s. 53.

³² Eliade, *Sacrum i profanum*, wyd. cyt., s. 176–177.

W powyższym fragmencie zostały podniesione przynajmniej dwie kwestie: po pierwsze, istnieje ciągłość pomiędzy człowiekiem archaicznym i człowiekiem współczesnym, która ufundowana jest na: a) ciągłości bezosobowego i transhistorycznego *sacrum* (Eliadowska fenomenologia religii) oraz b) jedności „transkulturowej” struktury nieświadomości zbiorowej (Jungowska psychologia głębi); po drugie, w przeciwieństwie do Junga, Eliade nie czyni z nieświadomości źródła religijności i uważa, że treści nieświadome są wtórne wobec świadomych przeżyć religijnych, które dostępne były człowiekowi archaicznemu.

Tak więc Eliade zgadza się z Jungiem jedynie co do tego, że nieświadomość wprawdzie ma naturę religijną – jak to często powtarzał Jung – ale symbolizm religijny, mitologia *etc.* ufundowane są na czymś zgoła innym. O religijnej naturze tego, co nieświadome, możemy mówić – zdaniem Eliadego – wyłącznie w odniesieniu do człowieka współczesnego, a samego źródła religijności nie wolno redukować do nieświadomości (psychologizm). M.L. Ricketts, uczeń Eliadego i zarazem jego biograf, pisze o tym następująco:

Eliade nie uważa, aby idea jedności ludzkości postulowana była najbardziej znacząco właśnie na poziomie nieświadomości zbiorowej, na tym poziomie „instynktownym”, gdzie człowiek najbliższy jest całemu królestwu zwierząt. Dla niego ludzkość jednoczy się jako *homo religiosus* w swej zdolności doświadczenia religijnego poprzez formy symboliczne, które są uniwersalne³³.

Uniwersalność owych religijnych form symbolicznych ufundowana jest – zdaniem rumuńskiego myśliciela – nie na nieświadomości, lecz na jakiejś świadomości wyższej, nadświadomości czy transświadomości, o której Eliade wspomina jedynie w kilku swoich pismach³⁴, nigdzie jednak nie podając szerszej definicji. W swoim dzienniku (1959) zanotował:

(...) jeśli psychoanaliza i marksizm istotnie uczą nas przedzierania się przez „nadbudowy” i docierania do *prawdziwych* przyczyn i motywacji – to religioznawstwo takie, jak ja je rozumiem, miałoby ten sam cel: *identyfikację pierwiastka transcendentnego w doświadczeniu ludzkim*, wyodrębnienie z olbrzymiej masy „nieświadomego” tego, co *pozaświadome*. Dlatego tak pasjonujące i ważne jest dla mnie badanie symboli. Symbol może objawiać zarówno to, co dzieje się w głębinach (psychoanaliza), jak i to, co jest na wysokościach. Potrzebowałbym wielu stron, żeby to wszystko wyjaśnić³⁵.

³³ M.L. Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's „Jungianism”*, w: „Union Seminary Quarterly Review”, Vol. XXV, No. 2, 1970, s. 227.

³⁴ Mowa tu o następujących pismach Eliadego: *Traktat...*, wyd. cyt., s. 472, 476; *Obrazy i symbole*, wyd. cyt., s. 20, 42, 141; *Kowale i alchemicy*, przeł. A. Leder, Aletheia, Warszawa 1993, s. 205; *Joga...*, wyd. cyt., s. 114, 240.

³⁵ M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, przeł. I. Kania, KR, Warszawa 2001, s. 379.

Tego zamierzenia rumuńskiemu uczonemu nigdy nie udało się zrealizować, ale z tego, co zdążył on zawrzeć w opublikowanych dziełach, da się zrekonstruować Eliadowską koncepcję transświadości, czyli tego, co nadświadome.

Rekonstrukcja ta pozwala – moim zdaniem – sformułować dwie zasadnicze tezy, mające znaczenie 1) ontologiczne i 2) empiryczne. Po pierwsze: przez nadświadość Eliade rozumie wszystkie te manifestacje świadomego doświadczenia religijnego, które pozwalają poddać się generalizacji i tym samym sprowadzić do wspólnego mianownika, tj. uniwersalnej struktury *sacrum*. Podejście takie stanowi jeszcze jeden przykład nonredukcjonistycznej orientacji, jaka charakteryzuje dzieło rumuńskiego myśliciela. Koncepcja nadświadości bazowałaby bowiem na swoistym aprioryzmie *sacrum*, o czym rozprawiał także R. Otto³⁶. Jakkolwiek nie można pominąć tutaj faktu, że również Jung chcąc podkreślić transcendentálny (w znaczeniu Kantowskim) charakter archetypu, odwoływał się do kategorii *a priori*, tyle tylko że Jungowi chodziło nie o kategorie rozumu, lecz o kategorie wyobraźni. Tymczasem dla Eliadego aprioryczność *sacrum*, w swej istocie także mając charakter archetypowy (w znaczeniu Eliadowskim³⁷), znajduje swój wyraz w mentalnej strukturze nadświadości zdominowanej przez wyższy *logos*. Struktura ta tożsama jest z uniwersalnym, transkulturowym i transhistorycznym charakterem doświadczenia religijnego, którego nie można zredukować wyłącznie do przeżyć samej historycznej świadomości.

Po drugie, pojęcie nadświadości Eliade odnosi do wszystkich tych stanów, które można uznać za wyższe stany świadomości. W szczególności należą do nich stany transowe, ekstatyczne, przeżycia mistyczne, doświadczenia, które stają się udziałem szamana, jogina *etc.* Innymi słowy, nadświadość w tym znaczeniu odnosić się będzie do sfery przeżyć religijnych, które można uznać za przeżycia mistyczne, przekraczające zarówno nieświadomość, jak i świadomość. Wyrazisty opis tego znajdujemy w dziele *Joga*, gdzie Eliade chcąc pokazać unikalność doświadczenia *samadhi* (wyzwolenia) powiada, że nie chodzi tutaj o ucieczkę świadomości w nieświadomość, w jakiś prenatalny stan istoty ludzkiej pozbawiony świadomości, lecz o coś zgoła innego. Mianowicie:

jogin pracuje na wszystkich poziomach świadomości i podświadomości z myślą utworzenia drogi ku nadświadości (poznanie-opanowanie jaźni, puruszy). [...] Inaczej mówiąc, odzyskanie przez *samadhi* pierwotnej niedwoistości wnosi element nowy w porównaniu z sytuacją, która istniała na początku (to znaczy przed rozdzieleniem rzeczywistości na przedmiot i podmiot): p o z n a n i e jedności i szczęśliwości. Jest to „powrót do źródła”, ale z tą różnicą, że „wyzwolony za życia” odzyskuje sytuację pierwotną wzbogaconą o w o l n o ś ć i n a d ś w i a d o m o ś ć. Innymi słowy, nie odzyskuje on automatycznie sytuacji „danej”, lecz reintegruje pierwotną pełnię po wpro-

³⁶ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, KR, Warszawa 1999, s. 133–137.

³⁷ O Eliadowskiej teorii archetypu zob.: P. Piotrowski, *Znaczenie archetypu w pismach Mircei Eliadego*, w: „Przegląd Religioznawczy” nr 1 (211), 2004, s. 3–12.

wadzeniu sposobu istnienia nowego i paradoksalnego: świadomość wolności, która nie istnieje nigdzie w kosmosie, ani na poziomie życia, ani na poziomie „boskości mitologicznej” (...), która istnieje tylko w bycie najwyższym, Iśwarze³⁸.

Jung tymczasem uważa, że stan wyzwolenia, odrodzenia czy oświecenia, o którym mówią orientalne pisma religijne, to nic innego jak zjednoczenie przeciwieństw świadomości i nieświadomości³⁹. Tak więc Eliadowska koncepcja nadświadomości byłaby czymś zgoła różnym zarówno od nieświadomości, jak i świadomości. Ricketts ujmuje to następująco: „Eliade mówi o przekraczaniu *obydwu* planów – świadomego i nieświadomego oraz o osiąganiu czegoś *poza* Czasem, a nawet czegoś *bliskiego* wieczności Natury”⁴⁰.

Wydaje się, że Eliade wprowadzając do swojej fenomenologii religii pojęcie nadświadomości, zarówno w tym pierwszym, jak i drugim znaczeniu, chciał uniknąć pomieszania swojej koncepcji z koncepcją nieświadomości zbiorowej oraz z Jungowską koncepcją zjednoczenia przeciwieństw. Usiłował pokazać, że uniwersalnych struktur religii nie da się sprowadzić do tego, co zbiorczo nieświadome, a więc też i instynktowne; że nie chodzi tutaj wyłącznie o nieświadomość, ale o coś, co przekracza tak nieświadomość, jak i świadomość. A zatem archetypalny charakter struktur religii w rozumieniu Eliadowskim odnosić się będzie do tego, co *nad*-świadome, a nie – jak postulował Jung – do tego, co *nie*-świadome. Również doświadczenia religijne, takie jak trans, ekstaza, samadhi *etc.*, które Jung interpretowałby jako konfrontację z nieświadomością i widziałby w nich ekspresję nieświadomości, dla Eliadego stanowić będą wyraz nie tyle wtargnięcia treści nieświadomych, ile właśnie ich przekroczenia.

Jednakże również Jung wspomina czasami o nadświadomości, co wydaje się nieco komplikować Eliadowski wywód na ten temat. Nadświadomość według Junga powstaje w wyniku zjednoczenia świadomości i nieświadomości. J. Jacobi pisze o tym następująco:

Tę „wyższą świadomość” można określić [...] jako świadomość głębszą i szerszą, gdyż jej rozszerzanie się i podnoszenie dochodzi do skutku i trwa dzięki ustanowieniu i utrzymaniu mocnego i niezakłóconego związku z głębią nieświadomości⁴¹.

Ten proces rozszerzania świadomości i jednoczenia w jej obrębie tego, co nieświadome, regulowany jest przez archetyp Jaźni (pełni, totalności) i nazywany

³⁸ Eliade, *Joga...*, wyd. cyt., s. 114–115.

³⁹ Zob. C.G. Jung, *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia*, przeł. W. Sobaszek, w: C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, wyb. L. Kolankiewicz, Pusty Obłok, Warszawa 1989, s. 148–149.

⁴⁰ Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's „Jungianism”*, wyd. cyt., s. 229.

⁴¹ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. S. Łypacewicz, Wyd. Ewa Korczewska, Warszawa 1996, s. 69.

jest w psychologii analitycznej mianem „indywiduacji”. Należy jednak podkreślić, że Jung unika w swych pismach stosowania terminu „nadświadomość” (*Überbewusstsein*) jako synonimu zjednoczenia nieświadomości i świadomości, lecz posługuje się wyrażeniem „dążenie do Jaźni” (*Selbstwerdung*). „Nadświadomość”, zdaniem Junga, mogłaby bowiem zawierać się w tym, co określa on mianem nieświadomości, i stanowić jedynie pewien aspekt psychiczności⁴². Jung traktuje świadomość wprawdzie jako środek *psyche*, ale ze wszystkich stron otoczoną „przez przerastającą ją *psyche* nieświadomą”⁴³. Szwajcarski psychiatra nie czyni więc z nadświadomości – tak jak Eliade – odrębnej, samodzielnej kategorii. Ta „szersza świadomość” czy też Jaźń byłaby więc jedynie zwieńczeniem procesu indywiduacji, a nie kategorią w takim rozumieniu, w jakim posługuje się nią Eliade.

Tym niemniej, Jung poczynił w swych opisach Jaźni szereg uwag pozwalających wysnuć wniosek, że jest ona czymś nadrzędnym wobec świadomości⁴⁴, a więc byłaby czymś na kształt nadświadomości, mimo że w istocie stanowi ona równocześnie archetyp nieświadomości zbiorowej. I choć na pewnym poziomie można mówić o paralelizmie Jungowskiej Jaźni i Eliadowskiej nadświadomości, to jednak w istocie mamy tu do czynienia z przeciwstawieniem psychologizmu kategoriom służącym do opisanego *homo religiosus*. Jung powiada bowiem (1929):

[...] jaźń nie jest niczym więcej, jak tylko psychologicznym pojęciem, konstrukcją, która ma wyrazić niepoznawalne jestestwo, którego jako takiego nie możemy pojąć, albowiem przekracza ono nasze możliwości rozumienia [...]. Równie dobrze można jaźń określić jako „Boga w człowieku”⁴⁵.

To, jak bardzo Eliadowska koncepcja nadświadomości różni się od kategorii stosowanych w psychologii Junga (Jaźń), najlepiej oddają słowa Rickettsa:

Eliade nazywa „nadświadomość” wyższym *logosem*, który spotykany jest w autentycznym doświadczeniu mistycznym. Jest to stan „w pełni przebudzonego” człowieka, który został opróżniony z historycznego bytu, czasu, grzechu, ja *etc.* i ustanowiony jest na podłożu hierofanicznej Jedności Absolutu, w stanie Bytu, najwyższej wiedzy i nieskończonej wolności⁴⁶.

⁴² Zob. Jung, *Theoretische Überlegungen...*, wyd. cyt., s. 204.

⁴³ C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*, przeł. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1999, s. 163.

⁴⁴ Zob. C.G. Jung, *Wspomnienia. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wrota, Warszawa 1997, s. 364.

⁴⁵ C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 102.

⁴⁶ Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's „Jungianism”*, wyd. cyt., s. 229.

Podsumowanie

Stanowisko Eliadego w kwestii nieświadomości rysowałoby się więc następująco: 1) totalność istoty ludzkiej obejmuje świadomość, nieświadomość i nadświadomość; 2) akty duchowe ufundowane są na nadświadomości; 3) kryzys egzystencji, będący skutkiem zetknięcia człowieka z *sacrum*, angażuje wszystkie poziomy *psyche*; 4) przeżycia religijne pozostawiają ślad w nieświadomości; 5) nieświadomość nie jest źródłem, lecz odbiciem religijności; 6) wskutek „upadku” w historyczność człowiek zdegradował doświadczenie *sacrum* do tego, co nieświadome; 7) kontakt z nieświadomością stanowi substytut doświadczeń religijnych; 8) ponowne przywrócenie *sacrum* gwarantuje historia religii (twórcza hermeneutyka) oraz, równolegle, psychologia głębi.

The Concept of the Unconscious in Eliade's Phenomenology of Religion

Key words: *Eliade, unconscious, transconscious, religion, archetype, symbol, myth, yoga, phenomenology of religion, analytical psychology.*

The concept of the unconscious in Eliade's writings plays a vital, though a somewhat ambiguous, role. The reason for it might be sought in the influence by C.G. Jung, the originator of analytical psychology, but strictly speaking Eliade does not follow in Jung's footsteps. It is true that he appreciates the discovery of the collective unconscious, viewed as a repository of religious symbols, but unlike Jung he bases religious phenomena on the archetypal unconscious rather reluctantly. Eliade recognizes the significance and the function of the collective unconscious in phenomenology of religion. But he prefers to use the category of the transconscious that stands for a 'higher *logos*'. Hence, the source of every spiritual act is not the unconscious (or subconscious), but the transconscious, or the hierophany of the Unity of the Absolute. Regrettably, Eliade never refined his conception of the transconscious and never turned it into a coherent theory. In later years he has in fact distanced himself from the issue, and in his mature writings neither the problem of the unconscious nor that of the transconscious is discussed.