

MICHAŁ SAWICKI, ARIAN KOWALSKI

## POGAŃSCY BOGOWIE NIEŚWIADOMOŚCI. PRZED-FILOZOFICZNA MYŚL GRECKA A KONCEPCJA POLIMORFICZNEGO UMYSŁU W PSYCHOLOGII GŁĘBI

**Streszczenie.** Niniejszy tekst podejmuje kwestię bogów i bohaterów mitów greckich, odnosząc ją do obecnej w psychologii głębi koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej. Główny cel badań sprowadza się tym samym do bacznego przyjrzenia się potencjalnej korelacji pomiędzy zewnętrznymi (względem „ja”) w rozumieniu starożytnego Greka postaciami bogów i bogiń (wpływających na niego podobnie jak na bohaterów homeryckich), a wewnętrznymi przejawami nieświadomości zbiorowej, które mogą stanowić – według Carla Gustava Junga – istotę antycznych bóstw. Ponadto został poddany namysłowi problem wpływu „wewnętrznych bogów” na sposób myślenia, odczuwania i działania jednostki, wpływu zarówno pozytywnego, jak i negatywnego. Wynikająca z przeprowadzonych badań konkluzja zwraca uwagę na wartość sfery irracjonalnej – źródła pochodzenia zapomnianych, politeistycznych bogów, zamieszkujących psychikę współczesnego człowieka.

**Słowa kluczowe:** wewnętrzni bogowie; archetypy; nieświadomość; Carl Gustav Jung; Jean Shinoda Bolen

1. Wstęp. 2. Psychologiczne znaczenia postaci bogów i bohaterów homeryckich. 3. Psychologiczny wymiar politeizmu greckiego: bogowie i boginie *psyche*. 4. Zakończenie.

### 1. WSTĘP

Podejmując próbę określenia irracjonalnej sfery psychiki człowieka, w odniesieniu do której można wyróżnić koncepcje, mogące zostać uznane za podwaliny najważniejszego z psychoanalitycznych pojęć – nieświadomości – można napotkać kilka poważnych przeszkód. Po pierwsze, sam termin „nieświadomość” został użyty po raz pierwszy dopiero w drugiej połowie XVIII wieku (Dobroczyński 2001), dlatego mogłoby się wydawać, że jej historycznych początków należy szukać w tym właśnie okresie. Byłoby to daleko idącym uproszczeniem, ponieważ pewne wątki, dotyczące „ukrytego umysłu”,

pojawiają się już w pismach starożytnych myślicieli. Po drugie, badając ideę, towarzyszącą człowiekowi praktycznie od narodzin kultury europejskiej, napotyka się na przeszkody w postaci określeń językowych, których znaczenie z czasem ulega zmianie. Występują także problemy natury translacyjnej – nie można zadowolająco przetłumaczyć terminów, pochodzących z różnych obszarów językowych na jeden współczesny język i przeprowadzić studium porównawczego. Po trzecie, ideę „ukrytego umysłu” możemy spotkać w wielu dziedzinach, niespokrewnionych ze sobą pod względem tematycznym i metodologicznym – od teologicznych pism starożytnych mistyków, pełnych symboli, metafor i analogii, aż do medycznych publikacji XIX-wiecznych psychiatrów, które musiały podlegać naukowemu rygorowi badań empirycznych. Zatem nie sposób wypracować jednej, właściwej metodologii, pozwalającej badać nieświadomość we wszystkich możliwych kontekstach. Wreszcie po czwarte, niemożliwe jest podanie ścisłej definicji nieświadomości – problem ten częściowo wynika z trzech poprzednich. Każda próba tego typu jest skazana na porażkę, przyczyni się jedynie do arbitralnego odrzucenia wielu koncepcji i drastycznego zubożenia obszaru badań.

Psychologia nieświadomości uwrażliwia zgłębiającego ją człowieka na duchowe bogactwo jego psychiki. Myśląc o wnętrzu istoty ludzkiej, możemy przywołać obraz domostwa, pełnego różnorodnych zakamarków, skrywających przed światłem naszej świadomości treści znaczeniowe, których istnienia nigdy byśmy nie podejrzewali. Odkrycia Zygmunta Freuda i jego następców, w tym Carla Gustava Junga, sprawiły, iż – uwzględniając ogół koncepcji psychoanalitycznych – nie można już traktować psychiki człowieka jako jednorodnej całości (Kenny 2016). Oczywiście same koncepcje psychoanalityczne, dzisiaj w psychologii istotne przede wszystkim ze względu na ich historyczną wartość, można wykorzystać w celu zgłębienia delikatnej materii umysłu, przyjmując perspektywę *sensu stricto* filozoficzną. Osobie poszukującej samopoznania oferuje ona dwie niezwykle istotne dla filozofii metody badawcze: fenomenologiczną i hermeneutyczną.

Pierwsza z nich opiera się na zawieszających przed-sądy poznawcze próbach dokonania wglądu w istotę konkretnego zjawiska. Postrzegając treści umysłu w ten sposób, można dojść do przekonania, iż psychika jako taka posiada niespostrzeżaną na co dzień sferę, nazywaną w psychologii głębi nieświadomością. Druga okazuje się pomocna podczas badania nieuświadomianych treści psychicznych. Dzięki niej możliwa staje się złożona interpretacja języka symbolicznego, przez który wyraża się nieświadome (Laverty 2003).

Szukając analogii między psychologią Junga a myślą starożytnych Greków, warto najpierw określić *ad hoc* pewne kryteria, które, po pierwsze, są możliwie ogólne, to znaczy nie zamykają się w ramach językowego dyskursu psychologii głębi, jaka *de facto* narodziła się dopiero na początku XX wieku, i, po drugie, opierają się na kluczowych dla samej psychologii analitycznej założeniach. Daje to możliwość dokonania wstępnej selekcji w ogromnym, powstałym w ciągu ponad tysiąca lat materiale badawczym, będącym spuścizną pogańskiej Hellady – mitologii, poezji, dramatów, eposów oraz dzieł *stricte* filozoficznych.

Przede wszystkim należy doszukiwać się prób określenia całościowej koncepcji człowieka, obejmujących zarówno racjonalne, jak i irracjonalne wymiary osobowości. Ważne są również wzmianki o celu ludzkiej aktywności, którym ma być, mówiąc ogólnie – wewnętrzna integracja obu tych aspektów. Drogą, która do tego prowadzi, jest samopoznanie. Istotne są tutaj zarówno refleksja, czyli dyskursywne poznanie, jak i pozaintelektualne doświadczenia, które wydają się niezależne od ludzkiej woli, na przykład namiętności oraz ogół niewysłowionych doznań, pojawiających się m.in. w wizjach, snach i fantazjach. W końcu, co jest najbardziej charakterystyczne dla psychologii Junga, treści irracjonalne mogą zostać objaśnione *per analogiam* w języku spersonifikowanych form.

Interpretacją owych form zajęła się spadkobierczyni myśli szwajcarskiego psychiatry Jean Shinoda Bolen, badająca zakres oddziaływania archetypowych wzorców nieświadomości zbiorowej na

psychikę współczesnego człowieka. Myślicielka starała się wyrazić je za pomocą symbolicznych obrazów bogiń oraz bogów starożytnej Grecji. Trop ten podejmiemy w drugiej części niniejszego tekstu.

## 2. PSYCHOLOGICZNE ZNACZENIA POSTACI BOGÓW I BOHATERÓW HOMERYCKICH

Eric Dodds wyodrębnia w eposach Homera pewne wątki, na podstawie których podejmuje próbę rekonstrukcji zapatrywań ówczesnych Greków na – mówiąc współczesnym językiem – psychologię człowieka (Dodds 2014). Otóż istota ludzka posiada *thymos*, który nadaje kierunek każdej aktywności i określa sposób postępowania. Później, u Platona, stanie się on częścią pożądliwą duszy, jednak u Homera stanowi niezależny, zewnętrzny wobec „ja” organ. Powszechnie jawi się on jako źródło wewnętrznego głosu, którego można słuchać, a nawet z nim rozmawiać (Dodds 2014). Przykładem jest Odyseusz „planujący w swym *thymos*” niezwłocznie zabić Cyklopa, lecz drugi głos powstrzymuje go przed tym. Tym, co określa człowieka w wymiarze indywidualnym, jest jego charakter, ukształtowany także na podstawie wiedzy, opartej na przeszłych doświadczeniach (Dodds 2014). Dodds jako przykłady przytacza „Achillesa obdarzonego »bezlitosnym rozumieniem«” oraz „Trojan, którzy »pamiętali ucieczkę i zapomnieli o oporze«”. Jeśli charakter jest utożsamiony z wiedzą i poznawalny intelektualnie, to każde irracjonalne, niezrozumiałe zachowanie jest skutkiem interwencji z zewnątrz. Postępowanie niezgodne z charakterem danego człowieka, postrzegane jako częściowe lub chwilowe szaleństwo, określano nazwą *ate*. Agamemnon, jeden z bohaterów *Iliady*, wylicza trzy istoty, zdolne do wywołania *ate*: Zeusa, *moira* i Erynie. Zdaniem Doddsa *moira* nie jest uosobioną boginią, jak to się często przyjmuje – stanowi termin oznaczający „los”, „doleć”, a także „porządek”. Erynie stały na straży *moira*. To właśnie one przerwały przemowę koni Achillesa, ponieważ było niezgodne z *moira*, aby konie mówiły. Mogły nawet ukarać słońce

(według Heraklita), gdyby „przekroczyło ono swe miary i wyszło poza zadanie mu wyznaczone”. Według Doddsa związek *moira*-*Erynie-ate* jest o wiele starszy niż sama *Iliada*. Zeus, jako władca narzucający własną wolę i wywołujący *ate*, pojawia się później (Dodds 2014). Można dostrzec w jego postaci czynnik, organizujący życie psychiczne człowieka. To właśnie Zeus jednoczy wszystkich bogów w jedną harmonijną całość, pozwalającą utrzymać porządek w Kosmosie. *Moira* jest odpowiednikiem właściwości samoregulacyjnej aparatu psychicznego człowieka, który jest zdeterminowany do kroczenia trudną drogą indywidualności, uobecniającej Jaźń. Natomiast w Eryniach można dostrzec reprezentacje nierozwiązanych wewnętrznych konfliktów, tkwiących w człowieku, stojących na drodze do indywidualności i będących przyczynami zaburzeń psychicznych (Jung 2014). Warto w tym miejscu dodać, że każda namiętność, która wydaje się być poza świadomą kontrolą, jest spowodowana interwencją jednego z bóstw lub demonów. Zatem bogowie mają dwa oblicza – z jednej strony są obiektywnymi, spersonifikowanymi bytami, które odgrywają określone role w kosmicznym porządku – z drugiej zaś wpływają, według indywidualnych dyspozycji, na życie wewnętrzne człowieka. Można zatem odnaleźć pewne podobieństwa pomiędzy bogami i archetypami, przy pomocy których Jung objaśniał aktywność psychiczną ludzkiego indywiduum. Dla szwajcarskiego psychiatry to właśnie bogowie stanowią symboliczne, uwarunkowane historycznie i kulturowo przedstawienia uniwersalnych archetypów nieświadomości. Tym samym tworzą oni pomost pomiędzy *ego* a tym, co nieświadome.

Istotną rolę w *Iliadzie* i *Odysei* odgrywają również sny. Śniący najczęściej staje się biernym obserwatorem, którego nawiedza postać – bóg, duch, Oneiros lub też wyobrażenie, stworzone na tę okazję (Dodds 2014). Bohater zawsze jest świadom tego, że śpi – często informuje go o tym istota ze snu, która pojawia się, aby udzielić mu proroctwa, rady albo ostrzeżenia. Warto dodać, że Grecy nigdy nie używali sformułowania „mieć sen” tylko „widzieć sen”. Podobnie

sen nie „nawiedzał śniącego”, tylko „stawał nad nim” (Dodds 2014). Sformułowania te pokazują obiektywny wymiar marzeń sennych oraz to, jak wielką wagę przywiązywali do nich starożytni Grecy. Oczywiście tego typu sny, będące klarownym przekazem określonych treści, wydają się być niezgodne z powszechnym doświadczeniem. Jednak wielu badaczy podkreśla, że Homer musiał dokonać „inwencji poetyckiej”, która uczyniła epos bardziej przystępnym dla szerszej publiczności. W *Odysei* występuje jeden symboliczny sen – Penelopa opłakuje w nim śmierć swojej pięknej gęsi, gdy nagle pojawia się orzeł, który przemawia do niej ludzkim głosem, wyjaśniając, że jest Odyseuszem. Warto dodać, że na ten fragment eposu powołał się Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych*, jako na przykład pracy marzenia sennego, w którym odnajdujemy tzw. przesunięcie i kompensację (Freud 2015). Można zatem stwierdzić, że Homer doskonale zdawał sobie sprawę ze złożoności symboli, maskujących rzeczywistą treść snu. Najistotniejsza w niniejszych rozważaniach jest poznawcza rola snów i wizji, które przychodzą „z zewnątrz” i uzupełniają wiedzę człowieka. Podobną rolę odgrywają sny także w psychologii głębi. Dla Junga ich treść stanowiła podstawowy materiał badawczy, w oparciu o który formułował swoje diagnozy, dotyczące kondycji psychicznej człowieka (Vedfelt 1998). Natomiast Freud określił sny mianem „królewskiej drogi do nieświadomości”.

W eposach Homera możemy dostrzec zarys najbardziej znaczącego dla psychologii głębi pojęcia – nieświadomości. Charakter człowieka, czyli to, co go określa, jest utożsamiony z wiedzą. Ten pogląd przypomina ujęcie *ego*, występujące u Junga – aspekty ludzkiej *psyche*, związane ze świadomą aktywnością i dyskursywnym porządkowaniem własnych doświadczeń (Jung 2016). Natomiast objawiający się w snach i wizjach bogowie – którzy wpływają na *thymos*, poprzez wzbudzenie pożądania, strachu albo gniewu – mogą zostać utożsamieni z nieświadomością zbiorową Junga. Z jednej strony jest ona autonomiczna, jej byt nie zależy od konkretnego indywiduum (Jung 2016). Z drugiej zaś historia ludzkości, w tym poszczególne

jednostki, mają na nią wpływ – powszechne są u Homera interakcje między bogami a śmiertelnikami. Wprawdzie to bogowie, którzy są o wiele potężniejsi od ludzi, interweniują w życie jednostki, mogą jednak zostać obłaskawieni (albo rozgniewani) przez człowieka, a ich wola potrafi się zmienić. Warto przypomnieć, że starożytny Grek był uwikłany w skomplikowaną sieć zależności między istotami nadprzyrodzonymi. Aby mieć pomyślne życie, musiał zadowolić swoim codziennym postępowaniem lub przy pomocy odpowiednich rytuałów praktycznie każdą z nich, uważając przy tym, żeby nie narazić się żadnej innej. Także człowiek Junga w procesie indywiduacji musi odnaleźć równowagę poprzez pogodzenie często sprzecznych ze sobą nacisków, płynących z nieświadomości, „projektowanych” przez archetypy. Prowadzi to, jak sądzimy, do kolejnego wniosku: treści, spowodowane psychiczną interwencją, pochodzącą spoza sfery, z którą utożsamia się „ja” – czyli z nieświadomości, da się wyrazić, podobnie jak u Junga, w języku archetypów. U Homera rolę języka nieświadomości pełnią bogowie, posiadający określone atrybuty. Jung, jako intelektualny spadkobierca Immanuela Kanta, wstrzymał się od wydawania sądów egzystencjalnych, dotyczących statusu ontologicznego archetypów. W eposach Homera, powstałych na długo przed pierwszymi traktatami filozoficznymi, nie sposób odnaleźć rozważań natury metafizycznej. Z jednej strony wydaje się, że greccy bogowie, przynajmniej od czasów Homera, byli postrzegani jako antropomorficzne istoty o nadprzyrodzonych mocach, realnie istniejące w świecie zmysłowym. Z drugiej zaś, zdaniem Doddsa, mają one swoje źródło w niezrozumiałych, niekontrolowanych przez człowieka afektach. Dopiero z czasem, głównie za sprawą poetów, przeniesiono bogów ze świata wewnętrznego do zewnętrznego, wyróżniając ich zadania i umiejętności oraz ustalając fizyczną postać (Dodds 2014). Wydaje się, że istoty nadprzyrodzone posiadały oba oblicza, integrując przez to dwa światy: wewnętrzny i zewnętrzny. W ten sposób myśl grecka na długo przed rozkwitem filozofii (w dzisiejszym rozumieniu tego słowa) ustaliła nierozzerwalny, duchowy

związek pomiędzy człowiekiem i Naturą. Wątek ten powrócił do myśli zachodniej dopiero po upływie 2500 lat w pracach niemieckich idealistów i romantyków, którzy zainspirowali Junga (Miodoński 2003).

Jak bardzo był rozwinięty zmysł archaicznych Greków, dotyczący – mówiąc dzisiejszym językiem – problemów natury psychologicznej człowieka, możemy przekonać się, badając ówczesne podania mitologiczne. W historii Narcyza, zakochanego we własnym odbiciu, odnajdujemy człowieka, zatraconego w Personie. Próbując uchwycić nieosiągalny ideał, tak bardzo pożądanym przez wszystkich, zapomina o pięknie, tkwiącym w nim samym. Redukując własną osobę jedynie do wymiaru społecznego, doznaje wiele cierpienia i ostatecznie doprowadza siebie do zguby (Stabryła 1995). W mitologii greckiej możemy także odnaleźć oblicza archetypów Animy i Animusa. Pierwsze z nich, pozytywne, odnajdujemy w Ariadnie, która, dając Tezeuszowi nić, pomaga mu przejść labirynt, zabić Minotaura, a później powrócić do świata. Labirynt to trudna droga indywiduacji, natomiast Minotaur symbolizuje Cień, z którym trzeba się zmierzyć. Tymczasem zgubny wpływ Animusa możemy odnaleźć w postaci Parysa. To dla niego Helena – świadoma politycznych konsekwencji – porzuciła ukochanego męża i córkę (Kubiak 1997).

Na ograniczenia metod naukowych w dziedzinie ujęcia niektórych zjawisk psychicznych zwrócił uwagę już Freud. Sam ostatecznie zerwał z fizjologizmem, a wszystkie wcześniejsze prace, w których podjął próbę opisu ludzkiego umysłu za pomocą ścisłych terminów, zapożyczonych z języka neurologii, uznał za nieudane (Rosińska 2002). Psychika, chociaż wyrosła na gruncie cielesnego wymiaru człowieka, stanowi nową jakość, nieredukowalną do przedmiotu badań nauk empirycznych. Językiem, najtrafniej opisującym poprzez analogię złożone procesy aparatu psychicznego (w głównej mierze nieświadome), jest język mitów i symboli. Jako przykład można podać kompleks Edypa, będący kluczową koncepcją freudowskiej psychoanalizy. Także Jung, nawet bardziej niż sam twórca psychoanalizy,



czerpał z mitologii, w dodatku nie tylko greckiej. Poza opisem wielu kompleksów (np. Elektry lub mesjasza), determinujących charakter konkretnej jednostki, ściśle związanych z jej nieświadomością indywidualną, ukuł pojęcie archetypów – „gramatycznych struktur” uniwersalnego języka nieświadomości zbiorowej. W swej warstwie symbolicznej stanowią one uogólnione formy bóstw, występujących we wszystkich mitologiach świata. Podobnie jak greccy bogowie, z jednej strony mają wymiar obiektywny, są niezależne od istnienia konkretnego człowieka, z drugiej zaś objawiają się tylko subiektywnie, narzucając „porządek psychiczny”, do którego każdy winien dążyć drogą indywidualizacji poprzez odnalezienie równowagi pomiędzy wszystkimi aspektami człowieczeństwa. Pełnią także funkcję regulacyjną aparatu psychicznego. Pod postacią symboli, głównie podczas marzeń sennych, objawiają prawdy dotyczące kondycji psychicznej jednostki. Potrafią także zawiązać człowiekiem, gdy ten zaniedba własny rozwój. Objawia się to na przykład w formie kryzysu tożsamości lub depresji (Jung 2014).

Warto jeszcze wspomnieć o innym ważnym dla całej psychologii głębi pojęciu – *psyche*. W *Iliadzie* i *Odysei* pojawiała się tylko po śmierci albo w stanie omdlenia, agonii lub zagrożenia życia i nie miała nic wspólnego z osobowością człowieka, na którą zresztą Homer nie posiadał żadnego określenia (Dodds 2014). *Thymos* także jest czymś zewnętrznym wobec „ja”, stanowi raczej „narząd uczucia”, źródło afektów, które powstają niezależnie od woli człowieka (Dodds 2014). Jednak już na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem *psyche* staje się ważną częścią „ja”, posiadającą swoje potrzeby. Anakreont z Teos mówi do swojej ukochanej: „Jesteś władczynią mojej *psyche*”, natomiast Symonides z Keos wspomina o „zabawianiu swojej *psyche*”. *Psyche* jest mentalnym odpowiednikiem *soma*. W grece attyckiej oba te terminy mogą również oznaczać „życie”. Dodds pisze: „W odpowiednim kontekście każde z tych słów może oznaczać »osobę«: w ten sposób Edyp u Sofoklesa, odnosząc się do siebie samego, w jednym fragmencie może mówić o »mojej *psyche*«, a w innym o »moim *soma*«,

w każdym przypadku mógł też powiedzieć »Ja« (Dodds 2014, 115). Zatem w myśli greckiej tamtego okresu nie ma antagonizmu między duszą i ciałem. W V wieku przed Chrystusem *psyche* stanowiła raczej emocjonalne niż racjonalne „ja”, mówiono, że jest siedzibą m.in. odwagi, żalu, pasji i gniewu, natomiast rozsądek nie przynależał do niej aż do czasów Platona (Dodds 2014).

Wraz z pojawieniem się orfizmu nastąpił radykalny zwrot w postrzeganiu duszy, która uzyskała własną autonomię, stała się czymś boskim i zarazem więźniem w okowach ciała. *Psyche* i *soma* przestały tworzyć harmonijną całość, stanęły w opozycji wobec siebie. Ten pogląd, brzemienisty w skutki nie tylko dla starożytnych Greków, ale również dla całej późniejszej historii cywilizacji Zachodu, był obcy dla Hellenów – pochodził, zdaniem wielu badaczy, prawdopodobnie z Azji Mniejszej, Półwyspu Indyjskiego lub, według opinii Doddsa, od szamanów z Północy (Dodds 2014). Powstały w ten sposób dwa rodzaje duchowości. Pierwsza z nich poprzez badanie własnej *psyche* – poznawanie siebie – miała na celu osiągnięcie harmonii pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym, w którym przyszło mu żyć. W tej koncepcji potrzeby ciała, jako nieodłącznego składnika „ja”, były równie istotne, a celem aktywności było szczęście. Drugi rodzaj duchowości miał prowadzić do wyzwolenia duszy ze świata zmysłowego. Cieleśność była potępiana jako więzienie dla prawdziwego „ja”, które utożsamiano już tylko z *psyche*. Zgodnie z tym poglądem szczęście w świecie doczesnym nie jest możliwe. Takie stanowisko jest w jawnej opozycji do psychologii głębi, której głównym celem jest usunięcie przeszkód, stojących na drodze realizacji człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

### **3. PSYCHOLOGICZNY WYMIAR POLITEIZMU GRECKIEGO: BOGOWIE I BOGINIE PSYCHE**

W niniejszej części odnosimy się do jungowskiego ujęcia nieświadomości z uwagi na fakt, iż tworzy ono podstawę dla myśli Jean

Shinody Bolen, inspirującej się psychologią głębi Junga analityczki, badającej psychologiczny wymiar politeizmu greckiego. Tym samym nieświadomość będziemy rozumieć jako wspólną wszystkim ludziom sferę psychiczną (Jung 2011), która uobecnia się w życiu konkretnego człowieka poprzez marzenia sennie, fantazje na jawie czy mądrość kultury (teksty religijne, baśnie, manuskrypty alchemiczne, mity). Ponadto Jung rozróżnia dwie istotne sfery nieświadomości: indywidualną i zbiorową. Pierwszą z nich możemy sprowadzić do emocji, wspomnień, uczuć czy myśli wypartych bądź zapomnianych przez osobę, szczególnie we wczesnych latach jej życia. Druga zawiera w sobie nieosobowe obiekty psychiczne, wpływające na świadomość człowieka. Najbardziej istotne z nich są archetypy – ponadindywidualne wzorce, konstelujące sposób odczuwania, myślenia oraz postępowania jednostki (Jung 2011). Jung wyróżnia kilka jego zdaniem najważniejszych archetypów: archetyp cienia, Animę, Animusa, Starego Mędrca, Wielką Matkę i archetyp Jaźni. Wszystkie one, niekiedy określane przez szwajcarskiego psychiatrę mianem „organów duszy”, stanowią determinanty kolektywnego życia psychicznego, mającego miejsce w zbiorowej nieświadomości. Archetypy oddziałują na człowieka poprzez treści o charakterze symbolicznym, prorocze sny, wyrażające mądrość ludową baśnie, czy też mity, ukazujące przygody bohaterów, potwory lub bogów. Według Junga sfera symboliczna tworzy pomost pomiędzy naszym codziennym światem, a światem zgoła innym, wywodzącym się z doświadczeń, które przed nami i po nas dzieliły oraz dzielić będą niezliczone pokolenia ludzi. W micie nieświadomość wyraża symboliczną opowieść, dotyczącą uniwersalnych przeżyć człowieka. Bogowie i bohaterowie, ich osobowości, punkty widzenia, podejmowane działania obrazują różnorakie aspekty nas samych (Jung 2011). Ujęcie bogów jako archetypowych przedstawień, obecne w psychologii jungowskiej, podjęte przez Shinodę Bolen, skupiającą się na greckim politeizmie, ukazuje korelację między ich sylwetkami, a posiadającymi charakter ponadindywidualny wzorcami, znajdującymi się w zbiorowej nieświadomości człowieka. Próba

zrozumienia specyfiki oraz siły oddziaływania wewnętrznych bogów na indywidualną psychikę stanowi główny cel naszych rozważań.

By pojąć znaczenie bogów i bogiń *psyche*, a co za tym idzie ustosunkować się do tych aspektów własnej psychiki, które posiadają charakter uniwersalny, przez co mogą zostać zobrazowane poprzez sylwetki bogów, należy zadać sobie pytanie: „Kim właściwie jestem?”. Odpowiedź na nie może zaskoczyć, gdyż obecnie, podobnie jak w starożytnej Grecji, przeważa w światopoglądzie przeciętnego człowieka rozpoznanie, jakoby był on jedynie osadzonym w ciele i psychice świadomym „ja”, w dużej mierze od nich oddalonym. Takie przekonanie wzmacnia aktywność sfery nieświadomej oraz jej wpływ, przeważnie negatywny (porzuceni bogowie i boginie potrafią się mścić, czego wynikiem może okazać się chociażby depresja, powiązana z odcięciem od pozytywnych aspektów psychiki) na jakość funkcjonowania indywiduum. Odwrotne przekonanie pozwala zaś zrozumieć wartość wglądu, odsłaniającego złożoność i wielowymiarowość istnienia psychiki danego człowieka (uświadomieni bogowie użyczają człowiekowi mocy, wypływających z wnętrza *psyche*). Wejście w siebie umożliwia tym samym rozpoznanie tych aspektów „ukrytego umysłu”, z których istnienia jednostka nie zdawała sobie uprzednio sprawy; te mogą być, jak ujmuje to Shinoda Bolen, personifikowane przez pochodzące z mitologii greckiej (lub z mitologii innych społeczeństw) obrazy bogów i bogiń, które oddziałując poprzez mity, ukazują jednostce rozmaite drogi rozwoju osobowości (Shinoda Bolen 2004).

Kluczowym założeniem, jakie, idąc za Jungiem, przyjmuje japońska badaczka, jest teza mówiąca o tym, że psychika człowieka nieświadomie dąży do pełni, przez którą rozumieć możemy stan dynamicznej równowagi pomiędzy świadomością i nieświadomym, uobecniający się w *psyche* za sprawą zawiązania się dojrzałej duchowo relacji pomiędzy *ego* i Jaźnią, archetypem pełni psychicznej. Odkrywanie w samym sobie nieuświadomionych aspektów swojej osobowości może zainicjować duchowy wzrost indywiduum, co pogłębia jego

kontakt ze sferą nieświadomą. Poszczególni bogowie, personifikujący różne aspekty osobowości jednostki, mogą zatem pomóc człowiekowi w zrozumieniu i doświadczeniu całości psychicznej, właśnie dzięki poznaniu przezeń różnorodności, kryjącej się w jego duszy. Język mitologicznych opowieści pełni tym samym rolę pośrednika pomiędzy *ego* a tymi aspektami psychiki, które w procesie wychowania zostały wypchnięte poza strefę jego psychologicznej tożsamości. Wykroczenie poza tą strefę inicjuje integrację psychiki, stanowi zatem istotny krok na drodze rozwoju duchowego (Shinoda Bolen 1990).

Shinoda Bolen, prowadząc rozważania poświęcone polimorficznej naturze umysłu, wyróżniła kilkanaście archetypowych przedstawień bogów i bogiń. Należą do nich następujące postaci: Zeus, Posejdon, Hades, Apollo, Hermes, Ares, Hefajstos, Dionizos, Artemida, Atena, Hestia, Hera, Demeter, Persefona i Afrodyta. Wszyscy oni reprezentują odmienne aspekty ludzkiego umysłu, na przykład Zeus uosabia decyzyjność i zdolności przywódcze, Hades pogłębioną introspekcję, Hermes umiejętności komunikacyjne, Atena personifikuje mądrość, Artemida niezależność, Afrodyta zaś zmysłowość i namiętność. Według myślicielki czytanie oraz medytacja nad znaczeniem mitów, traktujących o przygodach poszczególnych bogów umożliwiają człowiekowi pogłębienie kontaktu ze swoim wnętrzem, a co za tym idzie rozpoznanie w sobie siły, której istnienia się nawet nie podejrzewało. Załóżmy, że mężczyzna skrajnie wycofany i nieśmiały dzięki lekturze mitu, dotyczącego Zeusa, odkrywa w sobie wewnętrznego przywódcę; albo kobieta, stroniąca od uczuć miłosnych, czytając o Afrodycie rozpoznaje w swej duszy tę zmysłową boginię (Shinoda Bolen 1990). Przykładów można by podać jeszcze bardzo wiele. Natomiast tym, co najbardziej w tej kwestii wydaje się istotne, jest postawienie pytania o zakres oddziaływania lektury danego mitu na psychikę konkretnego człowieka. Odpowiedź nie należy do łatwych. Biorąc pod uwagę uwarunkowania historyczno-religijno-geograficzne człowieka współczesnego, można z całym przekonaniem kwestionować możliwość oddziaływania mitów antycznych na jego świadomość,

choćby ze względu na fakt, iż kojarzą mu się one z omawianymi w trakcie procesu edukacji lekturami, a zatem z materiałem o charakterze diametralnie różnym od charakteru tekstów alchemicznych czy religijnych. Ponadto język mitów zwyczajnie nie musi przemówić do każdego, co łączy się z indywidualnymi preferencjami, związanymi z odbiorem treści symbolicznych o charakterze mitycznym. Można jednak przyjąć, iż język ten przemówi do określonej grupy ludzi, których wyobraźnia zachowała wrażliwość na mityczne obrazy (być może tym, co czyni nas wrażliwymi na mity, jest zamiłowanie do irracjonalnego wymiaru opowieści mitycznych, zawierających ponadczasową mądrość, wypływającą z głębi *psyche*). Oczywiście nie chcemy dokonywać jakiegokolwiek wartościowania, wskazujemy jedynie na różnorodność możliwych sposobów odbioru mitów, co samo w sobie stanowi zjawisko interesujące, zwłaszcza z perspektywy psychologii analitycznej. Tym samym przychylamy się do stwierdzenia, iż mit może pełnić poznawczo-integracyjną funkcję w psychice osób, do których w sposób naturalny trafia jego przesłanie. Oddziaływanie wewnętrznych bogów na człowieka, płynące z lektury mitu, ograniczyć można zatem do określonej grupy ludzi, co jednak nie usuwa w cień pytania: czy bogowie, jako archetypowe przedstawienia *psyche*, nawet jeśli mit nie jest już w stanie odsłaniać w zakresie uniwersalnym ich tajemnicy, nadal mają wpływ na psychikę współcześnie żyjącego człowieka? Jak najbardziej, lecz w przeważającej ilości przypadków jest to raczej wpływ negatywny. W psychologii głębi to, co pozostaje nieuświadomione, rządzi tym, co świadome. Człowiek współczesny zaś, jak się wydaje, już bardzo dawno temu pogrzebał swoich bogów, przeniósł ich do krainy Hadesu, w nieświadome.

Nawiązując do wcześniejszej refleksji, zapytajmy jednak: co mogą uczynić ze swymi bogami popychani przez domagające się uwagi aspekty *psyche* mężczyzna i kobieta, intencjonalnie zgłębiający znaczenie mitu? Wydaje się, że mają przed sobą cztery odmienne drogi. Mogą dążyć do bezwzględnej kontroli nad swoimi bogami, odciąć się od nich, „stać się nimi” lub też współistnieć z nimi w dynamicznej,

wymagającej intensywnej samoświadomości równowadze. Naszym zdaniem czwarta droga, choć niełatwa i stworzona dla ludzi szczególnie cierpliwych, może oferować szczęście doświadczenia wewnętrznej różnorodności. Pozostałe, każda na swój sposób, pomijają postulat psychologicznej integracji *ego* i nieświadomości, tak ważny dla Junga i japońskiej badaczki mitów.

Być może, jak sugerował Dodds, starożytni Grecy wytworzyli bogów, ponieważ już „ich” w sobie posiadali. Nazywając i obiektywizując irracjonalne, dokonali integracji tej sfery poprzez wyniesienie jej do świata zewnętrznego (prawdopodobnie analogiczny proces miał miejsce u innych ludów, uznających politeizm). Takie działanie umożliwiło im oswojenie nie poddającej się dyktaturze rozumu strefy *psyche*. Refleksja ta skłania do zadania następującego pytania: czy możliwa jest egzystencja całkowicie wykluczająca wewnętrznych bogów? Odpowiedź zależy będzie od przyjętej definicji pojęcia bogów. Jeśli rozumieć je jako nawiązujące do historii religii określenie, odnoszące się do polimorficznej natury umysłu, to najprawdopodobniej, jeżeli pozostaniemy wierni stanowisku Junga i Shinody Bolen, odpowiemy: nie, taka egzystencja nie jest możliwa.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

W niniejszym tekście podjęto zagadnienie wpływu wewnętrznych bogów politeizmu antycznego na duszę starożytnego Greka (myśl Doddsa) oraz postawiono pytanie o aktualność takiego wpływu na człowieka współczesnego (ujęcie Shinody Bolen). Ponadto odniesiono psychologiczne znaczenie bogów i bohaterów homeryckich do koncepcji indywiduacji, archetypów oraz nieświadomości zbiorowej (psychologia głębi Junga). Zwrócono też uwagę na wpływ, jaki mity greckie mają na zgłębiającego je obecnie człowieka. Przez nie przemawia doń jego własna psychika, czasami prowadzi poszukującego mądrości w stronę obłądki, innym razem zaś odśladania niedostrzeżone emocje, myśli bądź odczucia. Doświadczenie lektury

mitu jest w stanie obudzić zapomniane, jeszcze nierozwinięte lub zgoła wyparte aspekty naszej *psyche*, a tym samym, bez względu na początkowe motywacje konkretnego odbiorcy, czyni ono możliwym samoświadomy wgląd w nieświadomioną sferę umysłu, zawierającą archetypy (według Junga są to psychologiczne wzorce, determinujące odczuwanie, myślenie i zachowanie człowieka). Oddziaływanie archetypów może poprowadzić jednostkę w kierunku coraz bardziej złożonej znajomości polimorficznego wymiaru jej psychiki, rozpoczyna tym samym integrację sfery nieświadomej, wyrażającej się poprzez postacie antycznych bogów. Taka integracja stanowi niebagatelny krok w procesie rozwoju człowieka. Jednostka niczym w mitologicznym zwierciadle rozpoznaje w swej duszy wielopostaciową gromadę bogów, z których każdy symbolizuje zagubiony lub już odkryty fragment jej *psyche*, oddający jakiś aspekt prawdy o niej samej.

## BIBLIOGRAFIA

- Dobroczyński, B. (2001). *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dodds, E. (2014). *Grecy i irracjonalność*. Kraków: Homini.
- Freud, S. (2015). *Objaśnianie marzeń sennych*. Warszawa: KR.
- Jung, C.G. (2011). *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*. Warszawa: KR.
- Jung, C.G. (2014). *Dynamika nieświadomości*. Warszawa: KR.
- Kenny, D. (2016). *A brief history of psychoanalysis: From Freud to fantasy to folly*. ([https://www.researchgate.net/publication/307561841\\_A\\_brief\\_history\\_of\\_psychoanalysis\\_From\\_Freud\\_to\\_fantasy\\_to\\_folly](https://www.researchgate.net/publication/307561841_A_brief_history_of_psychoanalysis_From_Freud_to_fantasy_to_folly)), [dostęp 10/04/2022].
- Kubiak, Z. (1997). *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa: Świat Książki.
- Laverty, S. (2003). *Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations*. (<https://doi.org/10.1177/160940690300200303>), [dostęp 10/04/2022].
- Miodoński, L. (2003). *Nieświadome w idealizmie niemieckim*. W: I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Nieświadomość to odrębne królestwo*, 53-78. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Rosińska, Z. (2002). *Freud*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Shinoda Bolen, J. (2004). *Goddesses in everywoman*. New York: Quill.



- Shinoda Bolen, J. (1990). *Gods in everyman*. New York: Perennial Library.
- Stabryła, S. (1995). *Mitologia dla dorosłych. Bogowie, herosi, ludzie*. Warszawa: PWN.
- Vedfelt, O. (1998). *Wymiary snów. Istota, funkcje i znaczenie marzeń sennych*. Warszawa: Eneteia.

## THE PAGAN GODS OF THE UNCONSCIOUS. PRE-PHILOSOPHICAL GREEK THOUGHT AND THE CONCEPT OF THE POLYMORPHOUS MIND IN DEPTH PSYCHOLOGY

**Abstract.** This article investigates the gods and heroes of Greek myths by means of depth psychology's notions of archetypes and collective unconscious. Its main goal is to take a closer look at the potential correlation between the external (in relation to the ego) figures of gods and goddesses as understood by the ancient Greeks (influencing them in a way similar to the Homeric heroes) and the internal manifestations of the collective unconscious, which may constitute – according to Jung – the essence of the ancient deities. The article also examines the influence (both positive and negative) of the “inner gods” on the individual way of thinking, feeling and acting. Lastly, the conclusion draws attention to the value of the irrational sphere – the source of the origin of the forgotten, polytheistic gods that inhabit the psyche of modern man.

**Keywords:** gods; archetypes; unconscious; Carl Gustav Jung; Jean Shinoda Bolen

---

MICHAŁ SAWICKI

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii  
(University of Wrocław, Institute of Philosophy, Poland)  
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8391-2253>  
[michal.sawicki@uwr.edu.pl](mailto:michal.sawicki@uwr.edu.pl)

---

ARIAN KOWALSKI

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii  
(University of Wrocław, Institute of Philosophy, Poland)  
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3813-339X>  
[ariankowalski4244@wp.pl](mailto:ariankowalski4244@wp.pl)

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.07



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).  
Zgłoszono: 14/04/2022. Zrecenzowano: 11/05/2022. Zaakceptowano do publikacji: 30/05/2022.

